



בנתיבי הספר העברי

מספר יצירה ועד לכתבי הרב יוסף דב סולובייצ'יק

עורכים
דב שוורץ • גילה פריבור

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

בנתיבי הספר העברי

קובץ המאמרים עוסק בהיבטים שונים של עיצוב ודרכיו של הספר העברי. הוא כולל דיונים בספרים שנכתבו ושהתפרסמו בתקופות שונות, ועוקב אחר סוגות ספרותיות מגוונות. בקובץ מדור מיוחד העוסק בחיבורים של הרב יוסף דב סולובייצ'יק שיצאו לאור לאחר פטירתו. הקובץ מיועד לחוקרים ולכל מי שהספר העברי יקר ללבו.

עלי ספר כו-ז

בנתיבי הספר העברי

מספר יצירה ועד לכתבי הרב יוסף דב סולובייצ'יק

עורכים

דב שוורץ • גילה פריבור

קובץ מיוחד של "עלי ספר"

כו-כו



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן • תשע"ז

עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי
יוצא לאור על ידי המחלקה ללימודי מידע

עורכים: דב שוורץ, גילה פריבור

חברי המערכת: שפרה ברוכסון-ארביב, זאב גריס, קולט סיראט, יעקב שמואל שפיגל

חברי המערכת המורחבת: מלאכי בית אריה, שלמה זלמן הבלין, משה חלמיש,
צבי לנגרמן, גד פרוידנטל, בנימין ריצ'לר,
מנחם שמלצר, דניאל שפרבר, יוסף תבורי

כתובת המערכת:
המחלקה ללימודי מידע
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002

הספר יוצא לאור בסיוע:
הקרן ע"ש יהושע וברכה ברזילי ז"ל, אוניברסיטת בר-אילן
הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בר-אילן
הקתדרה ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן להוראת משנת הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק

ISSN 0334-4754

© 2017

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
אין להעתיק חוברת זו או קטעים ממנה בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני,
מגנטי או מיכאני (לרבות צילום, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל.

נדפס בישראל – תשע"ז
דפוס לביא, תל-אביב

כתב העת "עלי ספר" מוקדש לזכרו של יהושע ברזילי ז"ל
ביבליוגרף ואוהב ספר

תוכן העניינים

7	הקדמה	
	מה ל"ספר יצירה" וללוח העברי? מקומו של "ספר יצירה" בפתיחה לחיבור תימני על מחזור רמ"ז	י' צבי לנגרמן
9		
17	הפקת ספרים כתובי-יד בימי הביניים בארץ הגליל	מיכאל ריגלר
	תרומת כתב יד המבורג 52 לבירור נוסח פירוש רשב"ם לתורה	איתמר כסלו
41		
71	התוספות לפרק ערבי פסחים: זיהוי העורך ומקורותיו	שלם יהלום
95	שרידים מפירושו של ר' שמריה האיקריטי לתורה	דב שוורץ
	פירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר יחזקאל – פרסום ראשון	אליעזר שלוסברג
149		
177	ביאור ספר משלי לרבי שם טוב בן יוסף אבן שם טוב	דורון פורטי
	חידת מחברו של "תהלה לדוד" המיוחס לר' דוד מסיר ליאון	אלי גורפינקל
205		
	נספח: דרור מוגהץ, זיהוי ממוחשב של מחברי הספר "תהלה לדוד"	
226		
	פירוש נוסף לאלף בית של ר' דוד בן יהודה החסיד ו"ספר התמונה"	משה אידל
237		
	פסקה מ"ספר השמות האלוהיים" של פסאודו- דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית	משה אידל
247		
257	לתולדותיו של ר' שלמה זלמן נטר (1801-1879)	גד פרוידנטל
	השבת גולה לבעליה: פירוש-העל של ר' אברהם נאגר לפירושו של ראב"ע לספר ויקרא וייחוסו המוטעה לר' שלמה זלמן נטר (תרי"ט, 1859)	גד פרוידנטל
265		
277	שו"ת חכמה ותבונה: חיבור לא ידוע לר' שלום מנצורה	אהרן גימאני
	ההדפסה המחתרנית של ה"פתחי תשובה"	חנן יצחקי
319		

כתבי הרב סולובייצ'יק שהתפרסמו לאחר פטירתו – הערכה מחודשת	
דב שוורץ	ביורים בדרכי הכתיבה הפילוסופית של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק לאור החיבורים שיצאו לאור לאחר פטירתו
333	
שלמה זאב פיק	על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו
355	
תקצירים באנגלית	V

המשתתפים:

משה אידל, המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים
אלי גורפינקל, ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
אהרן גימאני, המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
שלם יהלום, המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל, אריאל
חנן יצחקי, ראש החוג לתושב"ע, אפרתה – המכללה האקדמית לחינוך, ירושלים
איתמר כסלו, החוג למקרא ולתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה, חיפה
י' צבי לנגרמן, המחלקה לערבית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
דרור מוגהץ, המחלקה למדעי המחשב, המרכז האקדמי לב, ירושלים; המחלקה למדעי המחשב, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
דורון פורטי, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע
שלמה זאב פיק, המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
גד פרוידנטל, CNRS, פאריז (אמריטוס)
מיכאל ריגלר, מנהל אולם קריאה יהדות (בעבר) – הספרייה הלאומית, ירושלים
אליעזר שלוסברג, דקן הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
דב שוורץ, ראש המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

הקדמה

נפלאות ופתלתלות הן דרכיו של הספר העברי החל מכתבי היד דרך הדפוס וכלה בספר הדיגיטלי. קובץ זה מוקדש להיבטים שונים בהתפתחותו של הספר העברי. אנו מתייחסים לספר העברי במובנו הרחב, ובכללו חיבורים שנכתבו בערבית יהודית, והתנסחו בערבית באותיות עבריות, וחיבורים בשפות זרות שתורגמו לעברית.

הקובץ עוסק בתקופות שונות, בתחומים מגוונים ובאזורים שונים (ספרד, איטליה, ביזנטיון, צרפת, אשכנז, תימן ועוד). בקובץ מאמרים על היצירה היהודית בימי הביניים, ברנסנס ובעת החדשה. חלקם עוסקים בפרשנות מקרא, בפרשנות תלמודית, במחשבת ישראל ובתולדות המדע. לעתים החלוקה לסוגות הופכת להיות מלאכותית לנוכח המציאות המרובדת: כאשר הוגה הנמשך לתאולוגיה ולפילוסופיה מחבר פירוש למקרא, הדיון בו גולש לעתים לסוגה הרעיונית, ופרשנות מקרא והגות מעורבות זו בזו. ופעמים שהוגה מחבר פירוש-על (סופרקומנטר) לפרשן מקראי כמו ר' אברהם אבן עזרא, ועניינו של הפירוש מתרחב לסוגיות רעיוניות. הקובץ שלפנינו עוסק לא רק בסוגות הספרותיות של הספר העברי, אלא גם בקווי התפר שביניהן ובמציאות המרובדת של היצירה הספרותית. תשומת לב ניתנת בקובץ זה לבחינת כתבי יד וניתוחם. מבט פנורמי ממצה על היצירה הספרותית מחייב הידרשות לכתבי יד. חיבורים לא מעטים נכתבו על תולדות ענפים שונים של היצירה העברית על סמך הספרות הנדפסת בלבד, והתוצאה היא חלקית בלשון המעטה. לא נטעה אם נקבע, שהחלק הארי של הספרות העברית בימי הביניים, למשל, ספון בכתבי יד. לא מעט נעשה בתחום זה בשנים האחרונות בספרים, מאמרים ועבודות דוקטור שנועדו לפרסם כתבי יד ולנתחם. על כן מאמרים אחדים בקובץ זה נדרשים לכתבי יד ואף מוציאים לאור טקסטים שעדיין לא ראו את אור הדפוס.

בסוף הקובץ מופיעים מאמרים העוסקים בתופעה ספרותית מיוחדת: יצירתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק שהתפרסמה לאחר מותו. הרב סולובייצ'יק היה חכם תלמודי והוגה דעות, שהיה למנהיג האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית. הוא פרסם בחייו מאמרים וספרים אחדים. לאחר הסתלקותו הופיע פרץ של חיבורים שלו ושל תלמידיו. החיבורים העוסקים בחידושים תלמודיים והלכתיים נכתבו בעברית. החיבורים הפילוסופיים נכתבו רובם באנגלית. חלקם הגדול כבר תורגם לעברית וחלקם מיתרגם בעצם ימים אלה. המאמרים בכרך זה ממפים את התופעה הספרותית הזו, ומציגים סיווג ביקורתי של החיבורים השונים. כן נעשה מאמץ לבחון את התרומה שהרימו חיבורים אלה להבנת הגותו של הרב סולובייצ'יק.

המאמרים העוסקים בכתביו של הרב סולובייצ'יק מאפשרים מעקב אחר התפתחותו של הספר העברי בעת ההתרחקות וההתגבשות. בכך חובר הישן לחדש לכדי מסכת רחבה של התהליכים שעוברים על היצירה בשפה העברית.

קובץ זה יוצא לאור בסיוע הקתדרה ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן להוראת משנת הרב סולובייצ'יק. מר פרידמן ז"ל אמר לדב שוורץ בימיו האחרונים בהתרגשות, שהחזון שלו הוא להפיץ את תורתו של הרב סולובייצ'יק בקרב הציבור בארץ ישראל, ועל כן פנה לאוניברסיטה, שהיא מפגש של תלמידים, תלמידי מחקר וחוקרים. על כן הקתדרה משתתפת במימון הוראת משנת הרב סולובייצ'יק במרכז ללימודי יסוד ביהדות, שבו לומדים תלמידים רבים, ובמקביל בהפצת המחקר במשנתו ההלכתית והפילוסופית בקרב חוקרים.

אנחנו מבקשים להודות לצוות בית ההוצאה לאור, ובמיוחד למרגלית אבישר ולרחל יוסף שהשתדלו בהוצאת הקובץ בעין יפה ובמאור פנים.

דב שוורץ וגילה פריבור

מה ל"ספר יצירה" וללוח העברי? מקומו של "ספר יצירה" בפתחה לחיבור תימני על מחזור רמ"ז

א. מבוא

מה לספר יצירה וללוח העברי? מסתבר שהחיבור הקטן והחמקמק המכונה "ספר יצירה", שזכה לפירושים מגוונים כל כך לאורך הדורות ונוכס למגמות שונות במחשבת ישראל, גויס גם לטובת סודות עיבור השנים. עדות לכך הגיעה אליי בזמן האחרון, כאשר ידידי ועמיתי פרופ' בנימין אברהמוב הראה לי כתב-יד תימני שברשות מחותנו, מר יששכר קויפמן מכפר הרא"ה. כתב-היד מכיל 82 דפים, הועתק לקראת סופה של המאה התשע-עשרה, ובו חיבורים קצרים רבים שדנים בדרכי ניחוש שונות. חיבורים אלו נמצאים בשפע, בדרך כלל מסופחים לסידורי תפילה וכתבים אחרים, והם אינם בעלי עניין (כעת לכל הפחות) למחקר.¹ לעומת זאת, החיבור הראשון באוסף, וליתר דיוק פתיחתו, מעניין בהחלט. כותרת החיבור היא "עיבור השנים" ונושאו מחזור רמ"ז. לפי שיטה זו, המולד חוזר לאותה נקודה בדיוק אחרי י"ג מחזורים של י"ט שנה, ולכן מספיק לחשב את השנים לאורך רמ"ז שנים בלבד, ויהיה בידינו לוח מושלם לכל הדורות, כי אחרי 247 שנה המולדות חוזרים על עצמם מחדש בדיוק כמו שהיו במחזור רמ"ז הקודם.

למחזור זה מתלווה השם "עיגול דרבי נחשון", אם כי מסתבר שאין שום בסיס היסטורי לייחוסו לגאון זה.² בהקשר זה יש לציין שהחיבור התימני אינו מזכיר את שמו של נחשון גאון כלל וכלל. גם איננו יודעים אם, היכן, ומתי היה לוח זה בשימוש הלכה למעשה בקרב קהילות ישראל. לפי החישוב המדויק יותר והמקובל בלוח העברי, המולד לא יחזור לאותה הנקודה בעינה. עם זאת, ספרי העיבור והעברונות שימרו את מחזור רמ"ז, לעניות דעתי הדבר נראה בעיני המעתיקים מעין קוריוז או מזכרת תרבותית, בדרך כלל מלווה בטבלה מעגלית.³ ואולם, עד היכן שידעוטיי מגיעות, רק בתימן נכתבו על מחזור רמ"ז חיבורים

1 אין להפחית בערכם של כתבי-יד בגלל היותם "מאוחרים", ובמיוחד אלו שמוצאם מתימן, וכבר מצאתי חומר חשוב וייחודי בתחום האלכימיה באוסף מאוחר מאוד מתימן, גם הוא בידיים פרטיות. ראו: "Transcriptions of Arabic Treatises into the Hebrew Alphabet: An Underappreciated Mode of Transmission", F. J. and S. P. Ragep (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation*, Leiden: E. J. Brill, 1996, pp. 247-260. ובמיוחד עמ' 255 ואילך.

2 הנני מודה לאחר הקוראים של מאמר זה, שסיפק לי מידע רב ומעודכן על תולדות מחזור רמ"ז, וציין למחקרים שוטפים של נדיה וידרו ועירן רביב בנידון.

3 Elisheva Carlebach, *Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011, p. 106

שלמים (אם כי מטבע העניין קצרים), והם נסקרו ונותחו במאמר מקיף מאת פרופ' יוסף טובי.⁴

לא רק השיטה, אלא אף חלק מהפתיחה הפילוסופית-מדעית, נמצאים בחיבורים קדומים יותר באותו הנושא, גם הם מתימן. חיבורו של רבי שמריה בן עזרא הלוי ("נספח ה" אצל טובי, גם הוא היה בידיים פרטיות, אינני יודע היכן הוא נמצא היום) מכיל את הפסקה המתחילה "אול ד'לך נחן מעשר אלמתשרעיין...". ואולם חסרה אצלו ההתייחסות ל"ספר יצירה", שלמיטב ידיעתי נמצאת רק בחיבור שזה עתה הובא לעיוני. ואכן, הקשר בין שני החיבורים מתבקש: לכאורה רב הדמיון בין חלוקת האותיות ב"ספר יצירה", י"ב פשוטות וז' כפולות, ובין חלוקת השנים במחזור י"ט, י"ב פשוטות וז' מעוברות.

חשיבות נוספת לטקסט המתפרסם כאן נמצאת בציטוטים ובהשאלות מפירושיהם של רס"ג וריה"ל ל"ספר יצירה", המלמדים על הימצאותם של ספרים אלו בקרב יהודי תימן בסוף המאה הי"ט. הרב יוסף קאפח ז"ל, המהדיר והמתרגם האחרון של פירוש רס"ג ל"ספר יצירה", אינו בטוח כלל שפירוש זה הגיע לתימן. וכך רשם במבוא למהדורתו: "אמת לא הרי ספר זה כהרי יתר ספרי רבנו, כל השאר למדתי עוד בילדותי לפני סבי ולא משו מפי מעודי עד היום הזה, אך ספר זה לא ידעתי ולא הכרתי בתימן פרט לידיעת שמו בלבד, כי לא היה מצוי שם, איני יודע אם לא הגיע לתימן כלל או שכן הגיע אלא שאבד ונשתכח במשך הזמן...".⁵ אמנם מצאתי בקטלוג המקוון של המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים ארבעה דפים מפירושו של רס"ג, בכתובה תימנית מן המאה הי"ג-י"ד, וסימנם NLI 7202.1. לכן נראה שהפירוש הגיע לתימן, אבל כמעט ונשכח לגמרי, ולא השאיר רושם בספרות התימנית, פרט לחיבור הנידון לפנינו.

כמו כן אין לנו ידיעות ברורות ש"ספר הכוזרי" הגיע לתימן, ואינני יודע אם הייתה לו השפעה כלשהי על ההוגים בארץ זו. בקטלוג המקוון של המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים לא מצאתי אף קטע מן הספר בכתובה תימנית. בהקדמה לתרגומו של הספר, מספר הרב קאפח שהשתמש במהדורתו של הירשפלד כאשר השתתף בשיעורים השבועיים על הכוזרי של הרב הנזיר בשיבת "מרכז הרב".⁶ על היכרות מוקדמת עם החיבור בעודו בתימן אינו אומר דבר. ואולם גם בקשר ל"כוזרי" ניתן לזהות לכל הפחות קטע אחד קדום מתימן, ודווקא מן הפירוש ל"ספר יצירה" שנמצא במאמר הרביעי. כוונתי לשישה עמודים בכתב-יד יהודה לוי נחום 258/3. הקטעים כנראה אבדו, וחסרים באוסף המקוון (<http://www.genizah.org/onlineFGP.htm?type=Nachum&lang=heb>), אבל צילום שלהם נמצא במכון לתצלומי כתבי-יד העבריים שבירושלים. דפים אלו ניזוקו רבות; שניים מהם הועתקו ותורגמו לעברית על ידי הרב קאפח, שלא ידע לזהותם. והנה, מתברר שהם אינם

4 יוסף טובי, "המחלוקת על מחזור רמ"ז בתימן", ספר היובל לכבוד ש"ד גויטיין (מחקרי עדות וגניזה), ירושלים תשמ"א, עמ' 193-228.

5 ספר יצירה [כתאב אלמבאדי] עם פירוש הגאון רבנו סעדיה ב"ר יוסף פיומי ז"ל, תרגם באר והכין יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' ו.

6 ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי זצ"ל, תרגם הגיה והכין יוסף בכה"ר דוד קאפח, מכון מש"ה, קרית אונו תשנ"ז, עמ' 5.

מה ל"ספר יצירה" וללוח העברי? מקומו של "ספר יצירה" בפתיחה לחיבור תימני על מחזור רמ"ז

אלא קטעים מתוך ביאורו של "הכוזרי".⁷ הנה לפנינו עדות על נוכחותו של "הכוזרי" (בשפת המקור, כמובן) בתימן לפני כחמש מאות שנה.⁸

פרט לשני קטעים אלו, האחד מפירושו של רס"ג, והשני מ"ספר הכוזרי", לא ידועים לי פירושים ל"ספר יצירה" מתימן. מסתבר שאין בידינו עדיין פירושים מקוריים ל"ספר יצירה" מתימן, ולמרות העיסוק הרב בפילוסופיה ובמדעים בקרב קהילה זו בימי הביניים, נראה שכמעט ולא התעניינו ב"ספר יצירה".

אינני איש לשון ואין לי הרבה להעיר על השפה הערבית-יהודית של החיבור. המעתיק מקפיד בדרך כלל (אך לא תמיד) לסמן תנועות ארוכות, לעומת זאת, כאשר האות "לאם" שב"אל" (ה' הידיעה בערבית) מופיעה לפני אותיות "שמש" ונבלעת, היא איננה רשומה; לפנינו, למשל, "אסבעה" ולא "אלסבעה". במקום אחד רשם וניקד את ההגייה העממית למספר שתיים עשרה, "ואלאטנעש". כמו כן יש גם כמה סטיות וטעויות בכתיב, חלקן ניתן להסביר בקלות יחסית וחלקן לא. הערנו על הקלות בשולי העתקת המקור ועל הקשות יותר בתרגום ובדיון שלאחריו.

ב. הקדמת החיבור, מקור ותרגום

"עיבור השנים. האד'י באב מערפת אסנין אלכסאיט ואלכבאס מן אנפס' מא יוגד מן אלנפאס. קאל אלמצנף איידך אללה ואיינא ואיינא (!) ברוח מנה מן⁹ אלאזלי רב אלגיוש אלה אס'¹⁰ כ'לק עאלמה פי ג' אשיא והי כ'ט ועדד ונטק והי פי חקה סבחאנה שאיא ואחדא ופי חקנא ג' אלנטאק אנמא הו באלאתננין ואלעשרין אחרף ג' מנהא אצול וסבעה מצ'אעפה וי"ב כביסה והי אלחאוי לגאת גמיע אלנאטקין פי אלמוגודאט פי אלתנא עשר מנהא והי כ'לק אלה תעאלא בהא פי אלעאלם י"ב ברג ופי אלסנה י"ב שהר ופיהא י"ב אלמדברין וסבעה אלמצ'אעפה כ'לק בה פי אלעאלם אלז' אלאמלאך ופי אלסנה אלז' אלאיאם ופי אנפס אלסבעה אלפתוח לאן האד'י אלאתי (!) יקאל ענהא אנהום עדים נאמנים עלי' יתברך שמו לעד ולנצח נצחים והי עולם נפש שנה [עמ' 2] האד'י ממא תביין פי כתאב אלכ'ליקה והו ספר יצירה ולה כתאב וחתה פאלתמסה אין שית פלמא תאמלת ד'אלך וג'דת מד'הבנא נחן מעשר אלמתשרעין והו סוד העיבור מביינא עלי מחזור אלקמרי אלד'י הו י"ט סנה י"ב בסיטה וז' כביסה באיזא מא שרחנא פוק וד'אלך אלי"ב ברג ואז' אלאמלאך והו אלד'י ידור עליהא אלחסאב וקד נטק אלכתאב בד'אלך וקאל והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים. קאל אתרגום אשארח לאלאג'ראץ' אלנבווה ויהון לאתין ולמועדין ולזמנין ולממני בהון יומין ושנין. פאפהם ד'אלך לתעלם אן אלסבע ואל"ב הו אסאס האד'י אלעאלם פיציר

7 י"ל נחום, מיצירות ספרותיות מתימן, בעריכת יוסף טובי, מפעל חשיפת גנוזי תימן, חולון תשמ"א, עמ' מג-מו. הקטעים מקבילים למהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 178:11, קצת לפני האזכור של אפלטון.

8 זו הערכתו של הרב קאפח שם, עמ' מג, ונראה לי סביר בהחלט.

9 במקור נראה אולי כמו "אנפאס", אבל נראית גם מחיקה על האלף; ומכל מקום "אנפאס" לא שייך כאן, ואילו הביטוי "אנפס אלנפאס" שכיח בערבית.

10 נראה שיש לתקן ל"אן" ותרגמנו על פי תיקון זה.

11 ודאי קיצורו של "אסראיל"; ראו סי: א,א; "אלהי ישראל" ובתרגומו של רס"ג, "אלאה אסראיל".

אלכל י"ט וכת"ירא מנהא פי אלעאלם באיזא אסבע ואלאתנעש¹² פתדברה תרשד. וקד געלט האד"י אלעיבור מביינא עלא י"ג אלמחזור כול מחזור י"ט סנה יציר אלכול רמ"ז ומבדאה אול סנה למחזור רצח [עמ' 3] (ג' תתעט פאד"י בלגת) לאלכ'ליקה בקצ"ה לשטרות ומולד שלה הו מולד ראש מחזור רצ"ח ג' תתע"ט והי גכ"ה פאד"י בלג'ת אכ"רה עדת אלי אולה בלא תעב ולא ענא דאיר ידור ולא יכ'תל אבדא לדהר כולה לאני קד אקרית במא וצ'עה אלגאון נתנאל י' פיומי ז"ל לכן קד גיירו מא וצ'עה אלנסאך וקד וצ'עת ד'אלך בחרוף אלאסם פיכתב לעלאמאת אסנין אלפשוטות ואלמעוברות ליס פיה חרף ג'ריב סוי חרוף אלאסם ועלאמאת אלאסם מכתוב בסטר אלעלא אלמעלום ואסנין מן אספל."

המעתיק פינה משבצת קטנה לשמאלן של המילים האחרונות ורשם בתוכה: "והום אני סעדיא בירב שלמה זלהה".

ותרגומו (טקסט שהוא עברי במקור מובא בגרשיים): "עיבור השנים". זהו שער ידיעת השנים הפשוטות והמעוברות, מהיקר שבנמצאים יקרי הערך. אמר המחבר: ינחך אלוהים אותך ואותנו ברוח ממנו. הנציח¹³ אדון הצבאות, אלוהי ישראל, ברא את עולמו בשלושה דברים, והם הכתב, והמספר והדיבור. בנוגע אליו ית' הם דבר אחד, אבל בנוגע אלינו הם שלושה. הדיבור¹⁴ אינו אלא באמצעות עשרים ושתיים האותיות: שלוש מהן יסודות, שבע כפולות, ושתיים עשרה פשוטות.¹⁵ והם מקיפים את השפות של כל בעלי הדיבור בנמצאים. בשתיים עשרה מהן ברא אלוהים ית' בעולם י"ב המזלות, ובשנה י"ב חדשים, ובה [בנפש] י"ב המנהיגין. ושבע הכפולות ברא בהן בעולם את ז' ה"אמלאך",¹⁶ ובשנה את ז' הימים, ובנפש את ז' השערים, כי הרי אלו אשר נאמר בהם שהם 'עדים נאמנים עלין] יתברך שמו לעד ולנצח נצחים'. והם 'עולם נפש שנה' [עמ' 2] זה ממה שהתברר בספר הבריאה,¹⁷ והוא 'ספר יצירה', ויש לו פנייה¹⁸ וזירוז, תבקש אותו אם תרצה.

כאשר התבוננתי בזה, מצאתי ששיטתנו, אנחנו קהל בעלי התורה, והיא 'סוד העיבור',

- 12 הניקוד בכתב-היד.
- 13 התרגום על פי התיקון שלי, "אן" במקום "מן".
- 14 "אלנטאק" מתועדת כצורת רבים של "נאטק", "מדבר", אצל רבי שמואל חפני. ראו: אהרון גרינבאום, פירוש התורה לרבי שמואל בן חפני, מקור ותרגום, ירושלים תשל"ט, עמ' סג. ואולם לפנינו בעוד שלושה מקומות צורת הרבים הרגילה, "אלנאטקין", לכן לע"ד אין ברירה אלא לראות כאן הגייה אחרת או כתיב שגוי של "נאטק", "דבור". ובקטע המקביל של שמריה בן עזרא הלוי (מן הסתם העתיקו מחברנו) מופיע "אלנטק"; ראו טובי, עמ' 222.
- 15 חייבים לתקן "כביסה" ("מעוברות") ל"בסיטה" ("פשוטות").
- 16 על ההסברים והתרגומים האפשריים לביטוי זה ראו את הדיון שיבוא אחרי התרגום.
- 17 "יצירה" אמנם תרגום נאה לערבית "כ'ליקה" (ראו: יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 195); לעומת זאת, רס"ג בחר לכנות ס"י "כתאב אלמבאדי". "כתאב אלכ'ליקה" שימש ככינוי לספר בראשית, ראו בלאו, שם, וגם דיווחו של חגי בן-שמאי על קטע גניזה T.-S. 52.184 בעלון *Genizah Fragments*, גיליון 15, אפריל 1988, כעת מקוון באתר זה: <http://www/lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter?GF/15/>
- 18 במקור "כתאב", ואין לו מקום כאן, ותיקנתי ל"כ'טאב", "פניה [אל הקורא]", שדומה לו בצליל וגם מתאים למילה הבאה אחריו, "חת[']ה", "זירוז".

מה ל"ספר יצירה" וללוח העברי? מקומו של "ספר יצירה" בפתיחה לחיבור תימני על מחזור רמ"ז

בנויה¹⁹ על מחזור הלכנה, אשר הוא י"ט שנים, י"ב פשוטות וז' מעוברות, בהתאם למה שפירשנו לעיל. ואלו²⁰ הי"ב מזלות וז' "אלאמלאך", והוא אשר יסוב עליו החישוב. והכתוב כבר התבטא בזה ואמר, 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים'. ואמר המתרגם, שמפרש את מטרות הנבואה,²¹ 'ויהיו לאותות ולמועדים ולזמנים ולממני בהון יומין ושנים'. תבין זה ותדע שהשבע והי"ב הם יסודות העולם הזה. ויהיה הסכום י"ט, והרבה ממה שבעולם מקביל לשבע ולשנים עשר. כלכל אותו ותונחה.

"עשיתי את העיבור הזה בנוי על²² י"ג מחזורים, כל מחזור י"ט שנה, יהיה הכול רמ"ז, ותחילתו השנה הראשונה למחזור רצ"ח [עמ' 3] (ג' תתעט, וכן עלו)²⁴ לבריאה ב' קצה לשטרות, ומולד שלה הוא מולד ראש מחזור רצ"ח ג' תתעט, והיא גכ"ה,²⁵ וכאשר תגיע לסופו תחזור לתחילתו בלא טורח ובלי תלאה, [מספר] חזור שמסותבב ואינו נגמר לעולמי עולמים, כי כבר למדתי את מה שכתבו הגאון נתנאל נ' פיומי ז"ל, אבל המעתיקים שינו את מה שהוא כתב; וכתבתי אני את זה באותיות השם שייכתבו לסימני השנים הפשוטות והמעוברות; אין בו אות זר, מלבד אותיות השם, וסימני השם כתוב (!) בשורה העליונה הידועה, והשנים מתחתיו.

"והם אני סעדיא בירב שלמה זלהה"²⁶

ג. דיון

החיבור בין "ספר יצירה" והלוח העברי אמנם מקורי אצל סעדיה, המחבר של הספרון שלפנינו. ואולם בדבריו על אופיו של "ספר יצירה" מתגלים עקבותיו של רס"ג בתרגומו ופירושו, ועוד יותר מתגלה השפעתו של ריה"ל והפירוש ל"ספר יצירה" שהביא בספרו "הכוזרי" ד:כה (שגם הוא בנוי במקצתו על רס"ג). עם זאת, ישנן בהקדמתו של סעדיה שלנו אמירות שאינן נמצאות במפורש במקורות הללו, אם כי סביר שבאמירות אלו הוא לוקח את דבריו של "הכוזרי" למקומות אחרים.

המשפט "כ'לק עאלמה פי ג' אשיא כ'ט ועדד ונטק" הנו תרגומו של רס"ג למשפט

19 תרגומי על פי תיקוני, "מבנייא"; במקור "מביינא". וכן אצל שמריה "מבנייא", ראו טובי, עמ' 222.

20 כלומר, לע"ד אלו מקבילים ליי"ב מזלות וז' "אלאמלאך".

21 ביטוי דומה לשונו של הרמב"ם, השוו הקדמתו למסכת אבות "קאל אלתרגום אלשארח לאלאגראץ' אלמרויה ען משה רבינו" (הרב יוסף קאפח, רבינו משה בן מימון, משנה עם פירוש, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' שצה); "קאל אלשארח לאלנקל" (הרב יוסף קאפח, רבינו משה בן מימון, ספר המצוות, מקור ותרגום, ירושלים תשל"א, מצווה קכ"ח, עמ' רלח).

22 חזר כאן שוב על הטעות המוסברת בהערה 19 לעיל ותרגומי על פי תיקוני.

23 מולד תשרי שנת תרמ"ד אכן היה יום שלישי, 879 חלקים מהשעה הראשונה; החישוב נבדק באתר של דניאל לבנון (http://www.planetnana.co.il/he_date/calendar/MoladCalculate.html) מובן שחישוב זה בוצע על פי כללי הלוח הנהוגים בכל מקום ואינו מיחזור של מחזור רמ"ז קודם.

24 משום מה לא רשם כאן שעלו תרמ"ד שנים ליצירה.

25 ראש השנה ביום שלישי, חשוון וכסלו כסדרן, ראשון של פסח ביום חמישי.

26 "אני סעדיא בירב שלמה זל" משפט זה יש בו י"ז אותיות שישמשו לסימנים של י"ז המחזורים; כל אחת מהאותיות "זל" מסומנת בקו תחת, כנראה להפרידם משני ההאים ב"זלה".

ב"ספר יצירה" א:א, "ברא את עולמו בשלשה ספרים, בספר וספר וספור". ריה"ל אימץ תרגום זה והרחיב עליו את הדיבור. והמשפט הבא אחריו, "והי פי חקה סבכאנה שאיא ואחדא ופי חקנא ג'", אינו אלא פרפרזה של ריה"ל, "פצאר אלספר ואלספור ואלספר פי חק אללה שאיא ואחדא ופי חק אלספאן ג'". המשפט "אלנטאק אנמא הו באלאתניין ואלעשרין אחרף ג' מנהא אצול וסבעה מצ'אעפה וי"ב כביסה" בנוי על תרגומו של רס"ג לסיומה של המשנה הראשונה, "עשרים ושתיים אותיות, שלש אמות, שבע כפולות, ושתיים עשרה פשוטות", שהוא "והי אלעשרה אלעדד אלמחט'ורה ואלאת'נאן ואלעשרון אחרף, פמנהא ת'לת'ה אצול וסבעה מצ'אעפה ואת'ני עשרה בסיטה", אלא שהמעתיק התבלבל וכתב "כביסה" במקום "בסיטה" כתרגום ל"פשוטות". ריה"ל מצטט קטע זה בעברית, ולכן מסתבר שסעדיה שלנו ראה גם את תרגומו של רס"ג.

לא מצאתי את האמירה שכל כ"ב האותיות, לפי החלוקה של "ספר יצירה", "מקיפות שפות כל המדברים במצאות", לא אצל רס"ג ולא אצל ריה"ל. ואולם ייתכן שדברים אלו מתמצים את דברי ריה"ל על הלשון העברית, שהיא לדעתו "לשון אלוהית", השלמה מכל השפות והמותאמת מכולן למסומניה: "ואללגה אלאלאהיה אלמכ'תרעה אלתי לקנהא אללה אדם ואלקאהא עלי לסאנה ופי כ'אטרה הי לא מחאלה אכמל אללגאת ואשדהא מטאבקה למסמיתאהא וכמא קאל וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו ... פוגב תפצ'יל לשון הקדש"²⁷.

כעת עובר סעדיה לתאר מה ברא ה' עם הקבוצות הללו. אמנם ב"ספר יצירה" מתואר בצורה אחרת לגמרי מה יצר עם הג', הז', והי"ב, סכומיהם (עשר) וסכומי סכומיהם (כ"ב ול"ב) אבל אין לשלושה עניין אצל הלוח העברי, ולכן מתייחס מחברנו רק לשבעה ולשנים עשר, וכמובן יתייחס גם לסכומם, י"ט, שהוא מספר שאין לו עניין אצל "ספר יצירה". הטקסט ככל הנראה השתבש קמעה בהעתקה כאן, ואף על פי כן, הדברים ברורים למדי. הנני מציג את החלוקה בטבלה, כפי הבנתי, ומיד אגש להסברים הנחוצים ולשאלות המתבקשות.

המספר	עולם	שנה	נפש
י"ב	מזלות	חודשים	מנהיגים
ז'	"אמלאך"	ימים	פתחים

ההקבלות האלו מתבססות על ספר יצירה ג:ו. הלשון הערבית של הפתיחה בדרך כלל תואמת את רס"ג, הדבר בולט בתרגום "שערים" על ידי "פתוח". חריג כאן הוא "אמלאך". ב"עולם" של "ספר יצירה" ישנם שבעה "כוכבים". אם ננקוט בדרך הזהירות, פירוש

27 ריה"ל, ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלה (ספר הכוזרים), מהד' דוד צבי בנעט-חגי בן-שמאי, ירושלים תשל"ו, עמ' 173; ובתרגומו של אבן תבון, "הלשון האלוהית הברואה אשר למדה האלהים לאדם ושמה על לשונו ובלבבו, היא מבלי ספק השלימה מכל הלשונות והנאותה לקרואיה יותר מכולם, כמו שאמר וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו ... והתחייב מזה לשום מעלה ויתרון ללשון הקודש".

מה ל"ספר יצירה" וללוח העברי? מקומו של "ספר יצירה" בפתיחה לחיבור תימני על מחזור רמ"ז

של דבר, אם נקבל את מה שכתוב (פעמיים!) בלי היהירה "לתקן", הרי נצטרך לומר שהכוונה למלאכים. ואכן, בערבית התימנית, "אמלאך" מתועד היטב כצורת רבים של "מלך", "מלאך".²⁸ אמנם יוחסו שבעה מלאכים לשבעת הכוכבים, והעניין נזכר בחיבורים על הלוח, אבל למיטב ידיעתי, במסורת האשכנזית דווקא.²⁹

הצעה אחרת היא שלפנינו טעות בהעתקה, והכוונה ל"אפלאך", "גלגלים"; אבל הצעה זו איננה מניחה את הדעת, מכמה סיבות. קודם כול, אותיות מ"ם ופ"ה אינן מתבלבלות בדרך כלל. נוסף על כך, גם "אפלאך", שתרגומו כמעט בכל מקום בעברית "גלגלים", אינו מתאים לחלוטין ל"ספר יצירה", הגורס כאן "כוכבים" ובתרגומו המדויק של רס"ג "כואכב". עם זאת, בדבריו על "ספר יצירה" ריה"ל מדבר אך ורק על "פלך" או "אפלאך", ולא על "כואכב". ראו, למשל, "...ופי נט'אם אלאפלאך והי אלתי קאל ענהא אנהא עדים נאמנים" (176:13); "וד'לך באדארה אלפלך ואלשרוק ואלגרוב" (180:8-9); "...או אלי מלך ופלך" (184:3).³⁰

משתמע מדבריו של סעדיה שהוא למד – מדויק יותר: לימדו אותו ("אקריט ב-") – את חיבורו של נתנאל בן פיומי על מחזור רמ"ז, והוא אף התלונן על שיבושי המעתיקים שחלו בספר הזה. נתנאל פעל בראשית המאה ה"ב (אם כי אין ידע ודאי לגבי השנים המדויקות). בשנת 1397 הצהיר חכם תימני אחר, שמריה בן עזרא הלוי, שאף הוא אימץ את מחזור רמ"ז, שהוא הולך בעקבות "הגאון נתנאל בן פיומי".³¹ חלקים נכבדים מהפתיחה של החיבור הנידון כאן נראים כאלו הועתקו מחיבורו של שמריה, אלא שאצל שמריה חסרה כל התייחסות ל"ספר יצירה", שהיא תרומתו העיקרית של סעדיה שלנו. יש גם להעיר על שמו, "בן פיומי" ולא "אלפיומי". במחקר התקבל לכנותו "אלפיומי", ופרופ' טובי נצמד לקונצנזוס זה, וכינה אותו "ר' נתנאל פיומי" גם כאשר המקור שלפניו גורס "נתנאל בן פיומי". כינוי זה, שממנו משתמע שחכם זה, שכל ידיעותינו עליו באות מתימן, ושחיבורו מתאים להפליא להגות התימנית, מקורו במצרים. במאמרו המעמיק על הוגה זה, השאיר פרופ' שלמה פינס את שאלת מקומו של נתנאל פתוחה: אולי מצרים ואולי תימן.³²

28 Moshe Piamonte, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, Leiden: Brill, 1991, vol. 2, 471.

29 ראו האיר המפורסם ב"ספר עברונות" משנת 1779, המקשט את העטיפה האחורית של ספרה של אלישבע קרליבך (לעיל הערה 3), וראו גם Reimund Leicht, "The Reception of Astrology in Medieval Ashkenazi Culture", *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 13.2 (2013), pp. 201-234, ובמיוחד עמ' 220.

30 הצעה מכיוון אחר לחלוטין, מעניינת מאוד אבל רחוקה, היא שהכוונה לשבע התנועות המלאות, המוזכרות בכוזרי ג:לא (אם כי שם מופיעה צורת הרבים השכיחה, "מלוכ"), אבל הסבר זה אינו תואם את משנתו של "ספר יצירה". וברור ממה שנאמר בעמוד הבא על ההקבלה בין "אלאמלאך" וגופי השמים שלא מדובר בענייני דקדוק.

31 טובי, עמ' 195, ונספח ה, עמ' 222-225.

32 Shlomo Pines, "Nethanaël ben al-Fayyumi et la théologie ismaélienne", *Revue de l'histoire juive en Egypte*, 1 (1947), pp. 5-22; reprint, *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. V, Jerusalem 1997, pp. 317-334. יש לזכור, שהאפיון הבולט ביותר בפילוסופיה של נתנאל, ומוקד התעניינותו של פרופ' פינס, הוא הנוכחות הנכבדת של הגות אסמאעילית; ובתקופתו של נתנאל,

מנגד קובל הרב יוסף קאפח ש"פיומי אינו שם משפחה כמו שחשבו רבים... מסורת היא בידינו מאבותינו שהשם פיומי אינו שם משפחה אלא שם פרטי...". הרב קאפח לא נשען על המסורת בלבד, אלא גם על מה שרשום בכתבי-היד, כולל כתב-היד של "בוסתאן אלעקול" שממנו הדפיס ד"ר לוין את מהדורתו, וכן בפתיחה לאיגרת תימן, שלדעת הרב קאפח הנמען שלה הוא רבי יעקוב בנו של נתנאל ונכדו של פיומי.³³ קטונתי מלהכריע בעניין זה, רק אעיר שלפנינו עדות נוספת ששמו אכן נתנאל בן פיומי ולא נתנאל אלפיומי. לסיכום, אנחנו לומדים מחיבור קצר זה, ובמיוחד מפתחתו, את הדברים הבאים: (1) גם לקראת סופה של המאה הי"ט נמשכת ההתעניינות במחזור רמ"ז בתימן, אף על פי שזה כבר מאות רבות של שנים שידוע ברחבי העולם היהודי שהוא אינו בר תוקף; (2) ייתכן שסעדיה, מחבר החיבור שלפנינו, ראה את חיבורו האבוד של נתנאל בן פיומי על הלוח; (3) הפרשנות היצירתית ל"ספר יצירה" נמשכת אף היא ולא פסחה על החיבור בינו ובין הלוח העברי; (4) אכן, גם בתקופה המאוחרת ההיא לא נשכחו לחלוטין בתימן פירוש רס"ג ל"ספר יצירה" ו"ספר הכוזרי" לריה"ל.

הקשרים הפוליטיים, הדתיים, וההגותיים בין תימן ובין מצרים הפאטמית היו כה הדוקים שפרופ' פינס היסס מלהכריע בשאלת ארצו.

33 ראו: יוסף קאפח, ספר בוסתאן אלעקול, גן השכלים, לרבנו נתנאל זצ"ל בירב פיומי זצ"ל, הוצאה שנית מתוקנת. בתוך: יוסף קאפח, מחשבה ומוסר, עמ' יג. ואכן, במקור הערבי של "איגרת תימן", כפי שפורסם לאחרונה על ידי הרב יצחק שילת, אנו קוראים, "מ' ור' נתנאל בן פיומי רי"ת"; ראו: יצחק שילת, איגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ז, עמ' פב. ד"ר לוין היה הראשון לפרסם את הספר: David Levine, *The Bustan al-Ukul*, by Nathanael Ibn Al-Fayyumi, New York 1908.

מיכאל ריגלר

הפקת ספרים כתובי-יד בימי הביניים בארץ הגליל

פתיחה

אחד הבחנים לחיי הרוח בארץ-ישראל בימי הביניים הוא מספרם של כתבי היד העבריים שנכתבו והועתקו בה.¹ כתבי היד הללו הועתקו במרכזי יישוב עירוניים, כגון ירושלים, צפת ועכו, אך גם ביישובים כפריים שבהם התקיימה קהילה יהודית קטנה, שמנתה מספר בתי-אב בלבד. ברם, אין בהישרדותם של כתבי-יד יותר מאשר מקריות, והם משקפים ללא ספק מציאות רוחנית, ששררה בחבלי הארץ השונים בימים הרחוקים הללו. המקריות ששימרה את כתבי-יד הללו לא על המקרה עצמו בלבד יצאה ללמד, אלא עדות היא על היצירה התרבותית של האזור ומעלה על נס את תרומתם הייחודית של מעתיקי הספרים בארץ הגליל. הספרים הללו מספרים על חיי התרבות באזור מן המאה העשירית ואילך, כפי שנראה להלן.

כתבי-יד עבריים מימי הביניים מנוצלים בדרך כלל לצורך חקר הספרות והיצירה היהודית לתחומיה השונים. אולם ההעתקות הללו עשויות לשמש גם את ההיסטוריון, בהיותן תעודות היסטוריות לתולדות היישוב היהודי לתפוצותיו ועדויות חשובות על פעילויותיו הרוחניות. תפוקת כתבי-יד באזור מסוים (כפי שנשתמר עד ימינו) עשויה ללמדנו על פעילותו של היישוב היהודי, על היקפו, ועל רמתו התרבותית. מלבד עניין העתקות הספרים גופא, גנוזות ידיעות היסטוריות בעלות ערך, כגון ברישומי הבעלים שנוספו במהלך הדורות וגלגולי כתב-יד ממקום למקום, פרטים אלה טרם נוצלו כראוי.² העתקת ספרים באזור או בקהילה פלונית היא אחד המקורות הראשונים על אודות

1 מאמרנו דן אך ורק בכתבי-יד שצורתם מצחף, כאלה שרדו מן המאה העשירית ואילך. כתאריך תחתון קבענו את אמצע המאה השש-עשרה, הנימוק להגבלת זמן זו הוא משום שחקר כתבי היד העבריים מיוסד על כתבי-יד מימי הביניים בציון תאריך. כגבול המאוחר נקבעה שנת ה'ש (1540), בשיטה זו נקטו חוקרי הספר הלטיני ואחרים. נראה הדבר שתאריך זה, כמאה שנה לאחר התפשטות הדפוס ברחבי העולם, הביא עמו הפחתה משמעותית בהפקת ספרים כתובי יד. ראו מלאכי בית אריה וקולט סיראט, אוצר כתבי-יד עבריים מימי הביניים בציוני תאריך עד שנת ה'ש, ירושלים-פאריס תשל"ב, כרך א, עמ' 9, ושם הפניות ביבליוגרפיות.

2 על השימוש בקולופונים של כ"י כמקור היסטורי, ראו למשל: מ' ריגלר, מיפוי היסטורי של מקומות העתקת כתבי-יד עבריים בימי הביניים במערב אירופה, ירושלים תשל"ו (עבודת גמר); הנ"ל, "דברי סופרים בקולופונים של כתבי-יד עבריים מימי הביניים", מדעי היהדות, 36 (תשנ"ו), עמ' 133-145. וראו עוד מ' בית-אריה, "כתבי-יד עבריים שהועתקו בירושלים או על-ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני", בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 245, שם הפניות ביבליוגרפיות.

הקהילה, רישום המקומות הללו מעיד על תפוסת הקהילות היהודיות במרחב גיאוגרפי מוגדר. טיפוס כתב-יד שבו הועתק הספר עשוי ללמדנו על מוצאו של הסופר, האם היה מבני המקום או היגר מארץ אחרת והמשיך בפעילותו האינטלקטואלית.³ מעניינות הידיעות על מוצאם של המעתיקים שעלו לארץ ישראל במהלך ימי הביניים, כגון מעתיקו של כתב-יד (מס' 10) "ממלכות פורטוגל ממדינת אבורה", וכן כ"י (12) "מארץ פרס ששמה שרואן", ומכתב-יד (מס' 16) עולה, שהסופר הגיע לארץ ישראל מסיציליה. פרטים אלה מעידים על תנועת עולים לארץ ישראל בתקופה הנדונה. ברם, ביכולתנו לדעת אף את מוצאם של שאר המעתיקים על-סמך זיהוי טיפוסי כתיבתם.

כתב-יד "בני המזל", ששיני הזמן וסיבות חיצוניות אחרות לא פגעו בהם, הם מקור להיסטוריה תרבותית מאזור או מקהילה יהודית שממנה שרדו כתבי-יד אחדים. מידע על הפקת ספרים ניתן לדלות מאותם כתבי-יד שבהם השתמר קולופון, היא כתובת הסיום שאותה רשם הסופר (נקדן או מאייר) כ"משיח לפי תומו" בהשלימו את מלאכת ההעתקה. הפרטים הגנוזים באותן שורות מעשירים את ידיעותינו על אודות המעתיק, מזמין הספר, ולעתים גם על הנסיבות והעילה להעתקתו. בעזרת הזיהוי הפליאוגראפי מצטיירת תמונה מעניינת ביותר של הרכב היישוב בגליל, או של השכבה המשכילה שבו. כתב-יד הקדומים מהגליל נכתבו בכתיבות מזרחיות. כמו כן, עולה מהסקר שבכל התקופה לא מצאנו כתבי-יד שנכתבו בכתב האשכנזי או האיטלקי, הווה אומר, שמעתיקי ספרים מהארצות הללו לא הגיעו לארץ ישראל בשנים הנדונות (או שלא השתמרו כתב-יד מהכתיבות הללו). השיעור הגבוה ביותר של כתב-יד הוא בכתיבות ספרדיות (12 כתב-יד) מידי יוצאי ספרד (או ארצות שבהן שלטה כתיבה זו – צפון אפריקה או סיציליה),⁴ כתב מזרחי 5 כתב-יד, כתב תימני 3 כתב-יד, ושני כתב-יד בכתב ביזנטי.⁵

מלאכת ההעתקה הייתה מקצוע ואומנות, שהיו טעונים לימוד ואימון רב.⁶ מתוכנם של הספרים הללו אנו למדים, מה היו תחומי ההתעניינות של מזמיני הספרים, או של מעתיק הספר כאשר העתיקו לשימושו העצמי. על-פי ממצא הספרים שהועתקו בארץ הגליל עולה, שלמעט המאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה, הייתה ארץ-ישראל אחד המרכזים

3 ראו: M. Beit-Arie, *Hebrew Codicology*, Paris 1976, pp. 104–109.

4 לפי שטיפוס הכתב משותף לשלושה אזורים אלה, וההבחנה בין גווניו כרוכה בקשיים, נוכל לברר את מוצאו של הסופר רק כאשר הוא מציין זאת מפורשות.

5 כ"י מס' 1 ברשימתנו, הוא "כתר ארם צובה" שנכתב בכתב מרובע, ס"ה 23 כתב-יד. באותה תקופה הועתקו בירושלים 21 (או 22) כתב-יד, ואילו בגליל 23 כ"י, מכאן עולה מרכזיותו של הגליל כמרכז להעתקת ספרים (6 כ"י) שהועתקו בידי יוצאי ירושלים במקומות שונים, על כך ראו מאמרו של מ' בית אריה, "כתב-יד עבריים שהועתקו בירושלים או בידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני", בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 244–276.

6 נ' אלוני, "הספר ומלאכת הספר בארץ-ישראל", שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 7.

7 ראו: מ' ריגלר, הקולופון, שם, עמ' 147–149. על פי מניין כתב-יד ששרדו מרחבי העולם היהודי עד שנת ה'ש ארץ ישראל ממוקמת במקום הרביעי: איטליה – 666, ספרד – 225, תימן – 84, ארץ ישראל – 62 (ראו שם טבלה בעמ' 149). מכלל 62 כה"י שהועתקו בארץ ישראל, 23 הועתקו בגליל, דהיינו כ-37%, ועל כן ניתן לומר שהגליל היה אחד המרכזים החשובים להעתקת כתב-יד בארץ-ישראל בתקופה הנדונה.

להעתקת ספרים במקצועות יהדות מגוונים, ספרי מקרא ופרשנות, הלכה ומדרש, פיוט ושירה, קבלה ומוסר, דקדוק ומילונאות, ואחרים.⁸

כתבי-היד (מצחפים) בעלי קולופונים מארץ הגליל, שמקום וזמן העתקתם נקוב בהם

שנה	מקום	נושא	כתב	עבור
1. 930 לערך	טבריה	תנ"ך	מרובע	זולתו
2. 1020 -	דלתון	איגרת	מזרחי	זולתו
3. 1030/31	עכו	רס"ג על ישעיהו	מזרחי	עצמו
4. 1040/41	עכו	מקרא	מזרחי	עצמו
5. 1306	עכו	בבלי: ראש השנה	ספרדי	עצמו
6. מאה י"ב - י"ג	צפת	רמב"ם: זרעים	מזרחי	עצמו
7. 1316	צפת	רמב"ם	ביזנטי	?
8. 1345	צפת	פיוט	ספרדי	עצמו
9. 1388	ג'וליס	מילון	מזרחי	עצמו
10. 1388	ירושלים + צפת	פירוש לתורה	ספרדי	עצמו
11. מאה י"ד - ט"ו	צפת	קבלה	ספרדי	?
12. 1452	צפת	מדעים	ביזנטי	?
13. 1466	צפת	פירוש על רש"י	ספרדי	עצמו
14. 1485	צפת	רמב"ם	תימני	עצמו
15. 1485	צפת	רמב"ם בערבית	תימני	עצמו
16. 1496	צפת	קבלה	ספרדי	זולתו
17. 1497/98	צפת	קבלה	ספרדי	?
18. מאה ט"ו - ט"ז	צפת	קבלה	ספרדי	זולתו
19. 1499	צפת	רמב"ם	תימני	זולתו
20. 1500	צפת	קבלה	ספרדי	זולתו
21. 1506	צפת	פירוש למשנה	ספרדי	עצמו
22. 1510	צפת	הלכה	ספרדי	?
23. 1524	צפת	קבלה	ספרדי	זולתו

מקומות ההעתקה היו פזורים על-פני ארץ ישראל כולה – ובגליל, נושא עיוננו, נמצאו חמישה מקומות יישוב (ראו טבלה) שנזכרו בקולופונים.⁹
מאזור הגליל שרדו כתבי-היד העבריים הקדומים ביותר מכלל מצאי כתבי-היד

8 ב' אלוני, שם, עמ' 11-14.

9 על קהילות יהודיות בצפון הארץ במאות ה"א והי"ב ראו: א' אשתור, "ידיעות על היהודים בצפון ארץ-ישראל במאה ה"א ובמחצית הראשונה של המאה ה"ב", בתוך: זר לגבורות, ספר יובל לכבוד נשיא המדינה זלמן שזר, ירושלים תשל"ג, עמ' 490-494.

העבריים.¹⁰ במאה העשירית הועתק בטבריה "הכתר" (כתר ארם צובה), שזכה למחקרים רבים ותייעוד רחב ומעמיק בשל עתיקותו וקדושתו בעיני קהילת ארם צובה, שהחזיקה בו עד לפני כשבעים שנה, ובשל היותו עותק התנ"ך העתיק ביותר שנכתב בארץ ישראל וניקדו ומסרו אהרן בן אשר. זהו ספר התורה שסמך עליו הרמב"ם כספר המדויק בנוסחו, כתיבתו וסדריו כפי שכתב ב"משנה תורה" (הלכות ספר תורה פ"ח הלכה ד). לא מוכרים לנו כתבי-יד מתוארכים נוספים מן המאה העשירית שהועתקו באזור הגליל.¹¹ המאה האחת-עשרה מעשירה אותנו בשלושה כתבי יד (4,3,2), שהועתקו בכתיבה מזרחית, כתיבה שהייתה רווחת באזור זה, הווה אומר, הספרים הועתקו בידי אחד מתושביה האוטונומים בא"י – "המוסתערבים".¹² לא מצאנו (או לא שרדו) עדויות להעתקת ספרים בגליל מן המאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה.¹³ יש לזכור, שהימים ימי שלטונם של הצלבנים (1099-1187) ואחריהם האויבים המוסלמים (1187-1250), היישוב היהודי היה דל ומדולדל, ההרס והמלחמות שפקדו את יושבי הארץ לא פסחו על האוצרות התרבותיים, ונראה שהשעה לא הייתה כשרה לעיסוק בהעתקת ספרים. עלייתם של "300 הרבנים" מארצות המערב בשנת 1211 בקירוב, בכללם כמה מן הבולטים שבחכמי צרפת "בעלי התוספות", לא הותירה את רישומה בנידון דידן.¹⁴ מכלל עשרים ושלושה כתבי היד אף אחד לא נכתב בכתב האשכנזי שרווח באשכנז רבתי, תופעה האומרת דרשני,¹⁵ ציבור משכיל זה בוודאי נזקק לספרים, אך דווקא מתקופה זו לא שרדו כתבי-יד.

מן המאה הי"ד הולכים ומתרבים כתבי-היד העבריים שהועתקו ושרדו (5-11), הוכחה לרגיעה מתלאות הזמן בקרב הקהילות היהודיות בחבלי הארץ השונים תחת השלטון הממלוכי. רגיעה זו הביאה לגלים של עולי-רגל מהסביבה הקרובה והרחוקה, בהם היו גם כאלה שהתיישבו בארץ לצמיתות. עדות לכך הם חמישה כתבי-יד ששרדו מן הגליל והסביבה (מירושלים שרדו מאותן שנים שבעה כתבי יד).¹⁶ ראוי לשים לב למוצאם של

10 M. Beit-Arie, "The Codicological Data-base of the Hebrew Palaeography Project: a Tool for Localising and Dating Hebrew Medieval Manuscripts", *British Library Occasional Papers*, (Colloquium at the School of Oriental and African Studies, 1991), 13, pp.170-171.

11 מן המאה העשירית שרד כ"י אחד שהועתק בירושלים, ראו: מ' בית-אריה, "כתבי-יד עבריים שהועתקו בירושלים או על-ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני", בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי-הביניים, ב"ז קידר (עורך), ירושלים תשל"ט, עמ' 250.

12 על ציבור זה ראו: י' בן-צבי, "מסתערבים בארץ-ישראל", סיני, 5 (ת"ש), עמ' שטט-שפו; א' דוד, עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג, עמ' 111-112, 125-126.

13 הוא הדין בירושלים, ראו: מ' בית-אריה (לעיל הערה 5), עמ' 246.

14 ראו: י' תא-שמע, "על אודות יחסם של קדמוני אשכנז לערך העלייה לארץ-ישראל", שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 315-318; E. Kanarfogel, "The Aliyah of 'Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel", *JQR*, LXXXVI (1986), pp. 191-215.

15 ראו: א' ריינר, "בין אשכנז לירושלים – חכמים אשכנזים בארץ ישראל לאחר 'המוות השחור'", שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 27-62, וכן א' גרוסמן, "זיקתו של מהר"ם מרטנבורג אל ארץ ישראל", קתדרה, 84 (תשנ"ז), עמ' 63-84. מהמאה הי"ד שרדו שלושה כתבי יד בכתיבה אשכנזית שהועתקו בירושלים, ראו בית-אריה שם.

16 ראו: מ' בית-אריה, שם.

מעתיקי הספרים שפעלו בגליל בשנים הללו, טיפוסי הכתיבה, כתב ביוזנטי (7) וכתב ספרדי (8-11), המצביעים על מוצאם של הסופרים (ראו הטבלה לעיל).

המאה ה-11 מעשירה אותנו בתשעה כתבי-יד מהגליל (בירושלים 7 כתבי-יד), ואלה הועתקו בידי סופרים מגלויות שונות, שטרם נתקלנו בהם. שלושה בכתיבה תימנית (14,15,19), ושישה בכתיבה ספרדית (11,13,16,17,18,20) שהועתקו החל משנת 1496, עובדה המלמדת על בואם של מגורשי ספרד לצפת, ועיסוקם בהעתקת כתבי-יד.

מהשנים 1500-1524 שרדו ארבעה כתבי-יד, שהועתקו בעיר צפת, כולם בכתיבה ספרדית (מס' 20-23), עדות למרכזיותה של צפת בשנים הנידונות.¹⁷ אולם, קרנה של צפת עלתה גם בזכות מצבה הכלכלי המשופר והמשיכה הדתית אליה. תעודות מהתקופה הממלוכית מעידות על יישוב יציב ובו כ-300 משפחות יהודיות,¹⁸ עיקרן מוסתערביות ומיעוטן ספרדיות. פרנסתן הייתה על מסחר חקלאי ותעשייה זעירה.¹⁹ עם הכיבוש העות'מאני נפתחו שערי צפת לפני גולי ספרד ששהו בתחומי האימפריה הטורקית, והם הפכו לגורם הדומיננטי בעיר. במשך המאה ה-16 הפכה צפת למרכז רוחני וכלכלי ליישוב היהודי בארץ ישראל.²⁰

אף שכמותית מספר כתבי-היד שנדון בהם אינו גדול – עשרים ושלושה בלבד, הם מהווים 30% מכלל כתבי-היד שהועתקו בארץ ישראל.²¹ הידיעות המקופלות בדברי

17 מאותן שנים שרדו רק שני כתבי-יד מירושלים, ראו: מ' בית-אריה, שם. יש המסבירים את הסיבה לגידולה של האוכלוסייה היהודית בצפת בשנים הללו בביטולה של התקנה בירושלים לשחרור תלמידי חכמים "שתורתם אומנותם" ממסים. לעומת המעמד המיוחד שניתן לתלמידי חכמים ולעוסקים בתורה שעלו לצפת והתיישבו בה, על כך ראו: מ' בניהו, "הסכמת צפת לפיטור תלמידי חכמים ממסים ונסיגתו של ר' יהודה אברילין לבטלה", ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' קג-קז [= ספר צפת ב', עמ' קו-קז]; י' הקר, "אין פורענות באה אלא בשביל עמי הארץ" ניתוח היסטורי-הלכתי וחברתי של תשלום מס הג'וייה על-ידי חכמים בארץ-ישראל במאה השש-עשרה", שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 63-117. עדות למצב זה מוצאים בדבריו של ר' יוסף אבן צייאח, מחכמי המוסתערבים בירושלים, התולה את ירידתה של ירושלים לעומת צפת בכך, שמאז ביטל הרדב"ז את ההסכמה בירושלים למתן שחרור ממסים לתלמידי חכמים "חזרה ירושלים לאחור ולא לפנים", חכם זה ישב בירושלים בשנת רע"ח (1518) והיה מגדולי הדור בדורו של מהר"י קארו. דבריו כנגד ביטול פטור תלמידי חכמים ממסים הובאו בקובץ התשובות שלו. הקטע הנוגע לענייננו, ראו: ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 199-201 (=קריט ספר, י"א (תרצ"ה), עמ' 492-496). על ר"י אבן צייאח, ראו: א"י פרומוקין, תולדות חכמי ירושלים, ב, עמ' 67-68; י' גארב, קבלתו של יוסף אבן צייאח כמקור לקבלת האר"י, עבודת גמר, ירושלים תשמ"ז. ר' יוסף עצמו עזב את א"י ועקר לדמשק, ראו: א' דוד, עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה ה-11, ירושלים תשנ"ג, עמ' 171-172.

18 "צפת", האנציקלופדיה העברית, כח (תשל"ו), עמ' 857; וראו עוד: נ' שור, מסע אל העבר, מסה על העבר, ירושלים 1998, עמ' 291, שם טבלה ובה נתונים על היישוב היהודי בארץ-ישראל בין השנים 1521-1596. לפי הנתונים שם ישבו בצפת בשנת 1521 כ-1200 נפש, ובאמצע המאה השש-עשרה קרוב לשלושת אלפי נפש, והשוו גם ל' כנעני, החיים הכלכליים, שם, עמ' קעז.

19 כגון: תעשיית האריגים, מסחר חקלאי ואירוח עולי-רגל. ש' אביצור, "צפת מרכז לתעשיית אריגי צמר במאה ה-11", ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' מא-סב.

20 א' דוד, "עלייתם של מגורשי ספרד לארץ-ישראל והשפעתם על היישוב", מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 435-459.

21 ראו: מיכאל ריגלר, הקולופון בכתבי-יד עבריים מימי הביניים כמקור היסטורי, עבודת דוקטור, ירושלים תשנ"ה, עמ' 148.

הקולופונים מוסיפות נופך לתולדות חיי הרוח והתרבות של הגליל בימי-הביניים.

העתקת ספרים בכפרים ובערים

מרבית כתבי היד שנציג להלן הועתקו בערים שבהן התקיימה קהילה יהודית ניכרת, אך התקיים גם יסוד יהודי כפרי, שישב כמעט כולו בגליל. ציבור זה נזכר מעט מאוד בספרות, ונזכרו אך מעט בתעודות היסטוריות, הכפרים הללו מיוצגים כאן בשני כתבי-יד. באותן שנים חיו היהודים בכפרים מעורבים, בקרב אוכלוסייה ערבית אלה לצד אלה, חלקם היו עובדי אדמה, וחלקם סחר בתוצרת חקלאית שמקורה בכפרים הללו.²²

כתב היד (מס' 1 בטבלה) הקדום ביותר מאזור הגליל הוא "כתר ארם צובה" שהועתק בטבריה בשנת ד'תר"צ (לערך 930). הכתיבה מיוחסת לסופר שלמה בן בויאעא, הניקוד, המסורה וההגהה מיוחסים לאהרן בן אשר.²³

מספר 2

משנת ד'תשפ"ט (1020 לערך) שרד כתב-יד מן הכפר דלתון. כפר זה נודע מקדמת דנא בשל קברי תנאים המצויים בו, וכמקום עלייה לרגל בשל כך.²⁴ בכפר זה חי ופעל מעתיק ספרים, שפרנסתו על אומנות זו. הוא העתיק לכל דורש, ואף ממקומות מחוץ לכפר פנו אליו והזמינו ספרים.²⁵ המידע על פעילותו של המעתיק שרד בקטע גניזה, שזמנו מלפני מסע הצלב הראשון. עניינו של הקטע, איגרת תשובה מדלתון אל מזמין ספרים מטבריה ובה חתימתו של הסופר שלמה הכהן. מתוך תעודה זו עולים פרטים על דרך עבודתו של המעתיק, שכר עבודתו, וכן דיון על תביעה כספית מצד מזמין הספר. כמו כן, נכתב באיגרת שהשליח הביא עמו שני ספרים, שנועדו להעתקה בידי הסופר עם הצעת מחיר תמורת

22 ראו: י' בן-צבי, ארץ-ישראל ויישובה, ירושלים תשל"ו, עמ' 188 ואילך; א' גרוסמן, "התקופה הצלבנית", בתוך: ישראל, עם ארץ מדינה, ירושלים 1998, עמ' 179; נ' שור, מסע אל העבר, שם, עמ' 290-291.

23 כתב-יד זה זכה להתעניינות רבה כבר במאה הקודמת, ולאחרונה נחקר ותואר מחדש תיאור מפורט. ראו: מ' בית-אריה, ק' סיראט ומ' גלצר, אוצר המצחפים העבריים – כתבי-יד בכתב עברי מימי-הביניים בציוני תאריך עד שנת 1020, ירושלים-פאריס 1997, א, עמ' 27-29. שם מראי מקומות לספרות הדנה בכתב-היד ופקסימיליות שלו. לפיכך לא נרחיב כאן את היריעה על אודות כתב-יד חשוב זה, פרט לציון שנת ההעתקה ומקום ההעתקה.

24 ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 38-42; י' ברסלבסקי, לחקר ארצנו עבר ושרידים, תל-אביב תשי"ד, עמ' 66-69; י' בן-צבי, שאר ישוב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 91-93; ספר הישוב, ב, עמ' 93-94.

25 עדות לתופעה זו, שמעתיק ספרים מבצע העתקת ספרים עבור מזמין מחוץ לעירו, מצאנו באיגרת הסופר ישראל בר נתן בן נהוראי היושב בירושלים הפונה אל נהוראי בן נסים איש פוסטאט (המחצית השנייה של המאה ה"א): "...כעת כבר התחלתי להעתיק בשביל ידיד אחד את סדר נשים ונזיקים. ובכן הזדרז ושלח לי את מכתבך כדי שאדע מה הוא ההעתק שבו רצית או אתה או ר' אברהם או אחר שתמצא... ואם בחרת באיזה פירושים או במה שאני... אקדיש לו זמני..." ("כ"י קמברידג' T-S 13 J 14.18). י' סטאר, "לתולדות נהוראי בן נסים איש פוסטאט", ציון, 1 (תרצ"ו), עמ' 452. וכן בתעודה אחרת המוסרת על איש ירושלים השולח סופר למצרים להעתיק שם ספרים עבורו, ראו: ש"ד גויטין, היישוב בארץ-ישראל בראשית האיסלאם ובתקופה הצלבנית, ירושלים תש"ם, עמ' 174 (תעודה כ"א).

ההעתקה. מידע מעין זה הוא נדיר בכתבי היד העבריים (ועוד בתקופה קדומה כל כך) ומכאן חשיבותו לענייננו, מעבר לזמן העתקה. ואלו דברי האיגרת:

והביא השליח שני כתבים כתב [...] יש בהם ז' קוטריסין²⁶ יהי שר כתי[בתם] [כמו שהותנה] ביני ובינך ג' קוטריסין בשני קירטין²⁷ [וארבעה קוט]רסין בד' קירטין ושלישי קיראט חוץ מדמי [הנייר ונשאר] אצלך רביע זהוב שלחתי אותו אל קדש²⁸ ואתם ... [נס]כה ורק נייר²⁹ ...ושלומך ירבה אוהבך ובנך ודורש שלומך [ש]למה הכהן מעיר דלתון...³⁰

בהמשך המכתב הוזכר שמחיר ההעתקה לפי "מניין האותיות שבשני הכתבים", לפנינו אפוא ידיעה חשובה ויחידאית על דרך תשלום שר-הסופרים למעתיק. ממלאכת העתקת ספרים התפרנסו כנראה רבים מבני ארץ-ישראל, מכתבים אחדים ששרדו מן הגניזה עניינם סופרים ומעתיקי ספרים.³¹ מידע זה על קיומה של קהילה יהודית בדלתון מקדים בשישים שנה ידיעה על קיומה של קהילה יהודית בדלתון. הידיעה מספרת על מסע הלוויה של הגאון אליהו הכהן בן שלמה ראש ישיבת ארץ ישראל (שישב אז בצור) שיצא מצור בשנת 1082: "...וישאוהו כל ישראל במשא כתף ולא על סוסים... להר הגליל - דלתון ויקבר בראש ההר... וכל ישראל הספידוהו ויקרעו את בגדיהם ויחגרו שקים... כי ירד מראשותיהם עטרת תפארתם".³²

מספר 9

כתב-יד נוסף, שהועתק באחד מכפרי הגליל, מוצאו מהכפר ג'וליס,³³ זמנו שנת ה'קמ"ח (1388), פרי העתקתו של הסופר סעדיה בן יעקב. סופר זה נעזר במעתיק נוסף ויחיד

- 26 היינו, קונטרסים. י' ברסלבסקי קרא מילה זו באופן שונה, ראו: לחקר ארצנו, שם, עמ' 69, הערה 21.
- 27 בדינר כ"ד קירטין.
- 28 היא ירושלים. על שימוש בכינוי זה בפי היהודים, ראו ש' אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 40 הע' 53.
- 29 הכוונה לסוג וכמות נייר. על סוגי הנייר, ראו: נ' אלוני, שם, עמ' 7.
- 30 כ"י הגניזה Oxford-Bodleian Lib. Heb. C.13/14. דלתון נזכרת גם בתעודה נוספת, מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה 634-1099, תל-אביב תשמ"ג, ח"ב עמ' 396 (תעודה 559).
- 31 ראו: אברהם גרוסמן, "ישיבת ארץ ישראל: יצירתה הרוחנית והזיקה אליה", בתוך: גיל, שם, ח"א עמ' 183-193.
- 32 י' פראוור, תולדות היהודים בממלכת הצלבנים, עמ' 77 הערה 45, שם הפניות ביבליוגרפיות, וראו עוד י' בן צבי, שאר ישוב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 91-92.
- 33 הראשון שייחס חשיבות לידיעה היה ש' קליין, הוא פרסם ידיעה זו בידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ג, א-ב (תרצ"ה), עמ' 66. מדבריו עולה שזו פסקה מתוך כתב היד. הנכון הוא, שהכפר נזכר בקולופון המעתיק. קליין סבור, שהעילה למציאותם של יהודים בכפר זה, שאוכלוסייתו דרוזית, היא חורבנה של העיר עכו. יהודים מצאו בכפר מקלט זמני עד יעבור זעם, ושמה הפך מקלט זה למקום יישוב יהודי קבוע. וראו עוד: י' בן-צבי, שאר ישוב ב', עמ' 224-225; הנ"ל, ארץ ישראל ויישובה בימי השלטון העות'מאני, ירושלים תשל"ו, עמ' 190; ז' וילנאי, אריאל: אנציקלופדיה לידיעת ארץ-ישראל, ג-ד, תשל"ו, עמ' 1525, שם צילום פרט מהקולופון. י' ברסלבסקי בספרו לחקר ארצנו מציג טבלה של אוכלוסיות ביישובי הגליל (עמ' 158). עפ"י ממצא זה נמצאו יהודים בג'וליס רק משנת 1555, והנה בקולופון עדות שבכפר חי ופעל מעתיק ספרים בשנת 1388. וכך גם אצל אברהם דוד, עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה ה"ז, עמ' 29: "לפי רשימות משלמי המס, ישבו במקום זה בשנים 1556-1557 משפחות יהודיות".

העתיקו את הספר "כתאב אלמרשד עלכפי", הוא "ספר המספיק" לר' תנחום הירושלמי³⁴ (נפטר 1291). זהו מילון ערבי-עברי למשנה תורה של הרמב"ם, שהועתק בכתובה מזרחית, הווה אומר, בידי אחד מתושבי ארץ-ישראל הוותיקים. הסופר לא פירט בקולופון למי נועד הספר, כפי הנראה העתיקו לשימושו האישי. וכך רשם בקולופון:

ברוך הנותן ליעף כוח ולאין אונים עצמה ירבה [ישע' מ, כט] יזכה הכותב וכל הקורא בו לכל מדה טובה וקיים לו גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך [תהל' קיט, יח] וכן יהי רצון אנ"ס [=אמן נצח סלה] בחמישי בשבת דהוא ארבעה יומין לירח תמוז שנת חמשת אלפים ומאה שמונה וארבעים ליצירה לבריאת העולם לממני ביה הכא בעיר ג'ולס דעל מי בורות הסמוכה לעכו על שפת הים וכתב העבד הצעיר סעדיה ב"ר יעקב נ"ע [=נוחו עדן] בריך רחמנא דסייען הדרך עלן לא תתנשי מינן ולא נתנשי מינך לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי.³⁵

סופר הקולופון מציין את מיקומו המדויק של הכפר בגליל, שכן מצאנו כפר נוסף בשם הזה בדרום הארץ.³⁶ לפנינו עדות מכלי ראשון על יישוב יהודי קבוע בכפר שתושביו היו דרוזים, ועם תושביו נמנה הסופר, ובזה העשיר את ידיעתנו על מקומן של קהילות יהודיות בגליל בשלהי המאה הי"ד.³⁷

העתקת ספרים במרכזים עירוניים

מהעיר עכו³⁸ שרדו שלושה כתבי-יד מן המאה הי"א,³⁹ והם מהקדומים ביותר באוצר כתבי היד העבריים. בפעם הראשונה מוצאים את זכרה של הקהילה היהודית בעכו במאה העשירית,⁴⁰ ובמאה הי"א מוצאים את שמה בין שמות הקהילות אשר קיבלו את מרותו של

34 על מחבר הספר וספרו ראו: ב' טולידנו, "ר' תנחום הירושלמי", סיני, 42 (תשי"ח), עמ' שלט-שנה; ה' שי, "ר' תנחום הירושלמי – הפרשן והמילונאי בן המאה הי"ג", בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ב"ז קירד (עורך), ירושלים תשל"ט, עמ' 185-196; הנ"ל, "הדברים המאפיינים כתב ידו של מחבר – כתביו של תנחום הירושלמי", בתוך: אסופת קרית-ספר – מחקרים במדעי היהדות וביקורת ספרים, קרית ספר סח (מוסף), תשנ"ח, עמ' 191-204.

35 כ"י אוקספורד-בודליאנה: Poc. 297. נעיר כאן, שנוסחת הסיום בקולופון מוכרת ונאמרת בעת סיום הלימוד של אחת ממסכתות הש"ס. הסופר שילבה בקולופון על אף שאין החיבור ספר מספרי תורה שבעל-פה. הנוסחה מביעה את סיפוקו של המעתיק על השלמת ההעתקה. נוסחה זו קדומה היא, לראשונה מוצאים אותה בספר האשכול לר' אברהם ב"ר יצחק מנרבונה (1110-1179), ראו: מהד' ש' אלבעק (ד"צ ירושלים תשנ"ד), עמ' 160. עוד על הנוסחה, ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' קכט-קלא.

36 ז' וילנאי, שם, עמ' 1525.

37 על קהילות נוספות, ראו: א' כהן (עורך), היסטוריה של ארץ-ישראל: כרך שביעי – שלטון הממלוכים והעות'מאנים, ירושלים 1981, עמ' 64-65; י' בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 168.

38 עיר הנמל עכו נשלטה בידי השליט המצרי אבן טלון, שהחליט לשקם את הנמל. ראו י' פראוור, שלטון המוסלמים והצלבנים (634-1291), עמ' 69.

39 מאותה מאה שרדו מארץ-ישראל עוד חמישה כתבי-יד, ארבעה שהועתקו בירושלים ואחד באשקלון, ראו: מ' ריגלר, הקולופון, עמ' 148.

40 J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, N.Y. 1920, I, p. 42,

דוד בן דניאל ראש הגולה.⁴¹ מצויות בידנינו ידיעות על הקהילה מן התקופה השנייה של שלטון הערבים, בימי המושלים העבאסים והפאטימים. מכאן, שערב נפילת העיר בדי נוסעי הצלב התקיימה בה קהילה יהודית. באותן שנים פעל בקהילה הפייטן העברי אהרן הכהן בן מריון מעכו,⁴² החתום בראשי חרוזים לסליחות שחיבר.⁴³ אמנם הידיעות על יהודי העיר עכו מן המאה ה"א מועטות, אך מסתבר שהייתה קיימת רציפות של הקהילה היהודית בעיר, מאז הכיבוש הערבי. על כך מעידות תעודות מה"גניזה",⁴⁴ ותיאוריהם של יהודים שעברו דרך עכו והמאששים את קיומה של קהילה יהודית במקום. כגון, הרמב"ם שהגיע אליה בשנת 1165,⁴⁵ הרמב"ן הגיע לעיר בשנת 1267,⁴⁶ ור' בנימין מטודלה ביקר במקום ומספר "ושם כמו מאתים יהודים ובראשם ר' צדוק בר' יפת ור' יונה".⁴⁷ אל העדויות הללו מצטרפים עתה שני הקולופונים משנות השלושים והארבעים של המאה ה"א, שנמצאו בכתבי-יד שהועתקו בעיר, ומחזקים את ידיעותינו על קיומה של קהילה תוססת בעכו.⁴⁸ משנת 1030/31 שרר קטע גניזה שעניינו עדות על רכישת ספר. קטע הגניזה כולל שני קולופונים, האחד הוא רישום בעלות על ספר, בזה הלשון:

מספר 3

הדא אלדפתאר לרבי יעקב החבר בר איוב⁴⁹ י"י יהיה עמו ויצילהו א[מן] נצח.

ובהמשך הקולופון מפורט:

ספר זה פתרון ישעיה חבור רבינו סעדיה גא[ון] מחסיה⁵⁰ נוחו עדן קנהו כגק [=כבוד גדולת קדושת] מר יאשיהו החבר [] מר אהרן [המ]עולה חמודי⁵¹ רבינו יאשיהו א[ב] נוחם עדן מממונו לעצמו בשנה שזכה והוסמך בישיבה הקדושה

172. II, p. 150 (פרט לאזכורים בתלמודים).

41 מאן, שם, ב, עמ' 188; מ' איש-שלום, בצילן של מלכויות, עמ' 176-177.

42 מאה י"א-י"ב.

43 מ' זולאי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ה (תרצ"ט), עמ' קעח.

44 ש"ד גויטין, "מכתבים מא"י בתקופת הצלבנים", ירושלים, מחקרי ארץ-ישראל (מ' איש שלום ואח', עורכים), ב/ה (תשט"ו), עמ' נד-ע, (מכתב א) בו נזכר "איש עכו". לפי השערתו של גויטין המכתב הוא משנות השמונים של המאה ה"ב (1186-1187).

45 ראו להלן הערה 59.

46 א' יערי, אגרות ארץ ישראל, רמת-גן 1971, עמ' 84.

47 בספר מסעותיו, מהד' אדלר, עמ' כא.

48 י' פראוור, הצלבנים, דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 250-329; נ' שור, תולדות עכו, תל-אביב 1990, פרקים ג-ד; א' ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ-ישראל 1099-1517, עבודת דוקטור, עמ' 118-23; J. Prawer, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford, 1988.

49 מספר חכמים ישבו אז בעכו, בכללם יעקב החבר בן איוב, ראו: ההיסטוריה של ארץ ישראל: שלטון המוסלמים והצלבנים (634-1291), בעריכת י' פראוור, ירושלים 1990, עמ' 69.

50 היא מתא מחסיה (=סורא) מקום כהונתו של רס"ג.

51 בן, בלשון הקדמונים.

ישיבת צבי⁵² היא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות ותשעים ואחת ליצירה במדי[נת] עכ[ן] המקום יזכה להגות ולשמור בטהרה [] ולהבין ולהורות ביראת שמים וללמד [] משפט כתורה וכהלכה וב[...]. [ק]טון תלמיד צדיק.⁵³

בעל הספר יאשיהו החבר בן אהרן⁵⁴ שימש ראש ישיבת ארץ-ישראל בשנת 1015. התואר "חבר" הוא קיצורו של התואר "חבר בסנהדרין הגדולה". הוא כיהן גם כאב בית-דין באותו מקום.⁵⁵ תואר זה הוענק לסגנו של ראש ישיבת "גאון יעקב" הארץ-ישראלית, שפעלה כהמשכה של הסנהדרין בארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הקדומה ועד לראשית המאה הי"ב. הישיבה הייתה מוסד ההנהגה העליון של קהילות א"י וסביבותיה, והעומד בראשה כונה "ראש ישיבת גאון יעקב". הגאון ראש הישיבה שימש גם כמנהל ענייני היישוב היהודי כלפי השלטונות, ואילו סגנו וממלא מקומו היה אב-בית-הדין, ועמו פעלו עוד שלושה חברים שהיוו את ה"חבורה". גאון א"י יאשיהו בן אהרן הוא שהזמין את העתקת הספר הנזכר, הגאון יושב ברמלה ופונה אל מעתיק ספרים בעכו, האם לא מצא סופר ברמלה? או שמא הספר המבוקש נמצא בספרייתו של המעתיק, אף פרט זה בא ללמדנו על מצב הספרים בארץ ישראל בעת ההיא.⁵⁶

קולופון נוסף שרד בסופו של תפסיר למקרא, שהועתק בעכו בשנת ד'ת"א (1040/41). לשונו של הקולופון ערבית ועברית, כך רשם הסופר:

מספר 4

תמת אלפאט אלמקרא כולה אלתפסיר ואלאשתקאק במשיה אללה ועונה בעכא סנה דתת"א ללכיקה וכתבתי אני אליהו ברבי אהרן החבר נב"ג [=נוחו בגן עדן] ברבי יאשיהו אב ישיבת גאון יעקב⁵⁷ תנצב"ה ברוך ה' לעולם אמן ואמן. [=נשלמו מלות המקרא כולן, הפירוש וגזירת המילים, ברצות ה' ובעזרתו בעכו בשנת ד'תת"א ליצירה...].⁵⁸

- 52 היא ישיבת ארץ-ישראל, ישיבת "גאון יעקב".
- 53 כ"י הגניזה T.-S. 12.722. דיון על כ"י זה וגלגולו ראו: ב"ז קידר, "פירוש רב סעדיה גאון לספר ישעיה שנפדה מידי הצלבנים", בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי-הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 107-111. הקולופון פורסם שנית אצל מ' גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 543-546 (תעודה 221). גיל סבור שהקולופון הקצר קדם לקולופון השני, ואילו שכתר שהיה הראשון שפרסמו סבור להפך מבלי לנמק את סברתו (ב"ז קידר).
- 54 שמו המלא הוא יאשיהו בן אהרן בן אברהם גאון שמקום מושבו היה ברמלה, נתמנה לגאון א"י בשנת 1015 (ע"פ האנציקלופדיה העברית כר' י עמ' 139, ושם רשימת גאוני ארץ-ישראל); ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשל"ז, עמ' קא, באיגרת ששיגר למצרים הוא מתאר את מצבה הקשה של הישיבה שעמד בראשה.
- 55 ש' אסף, שם, עמ' צח-ק.
- 56 דרכם של מעתיקי הספרים לספר בקולופונים פרטים שנראו להם חשובים וראויים להנצחה לדורות הבאים. ולכן ציין המעתיק או שמא בשם הרוכש את תאריך הסמכתו "בישיבה הקדושה" כחבר הסנהדרין בשנת ד'תשצ"א (4791) היא שנת 1030/1.
- 57 על התואר "אב-הישיבה" ראו: J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, N.Y. 1920, I, p. 262.
- 58 כ"י קמברידג' T.-S. K 20.3. התעודה פורסמה בספרו של מ' גיל, ארץ-ישראל, שם, תעודה 223. אני מודה לד"ר שמעון שטובר, שתרגם עבורי את המילים הערביות בקולופון.

ראוי לשים לב, שבשני כתבי היד חוזרים השמות "בן יאשיהו". אפשר שלפנינו שני אחים בני משפחה אחת, האחד בעלים של ספר והשני מעתיק ספרים.⁵⁹ שתי העדויות הללו הם מקור נוסף המחזקים את ידיעותינו על הפעילות התרבותית בעכו במאה ה"א, הם חשפו את שמותיהם של שני אחים "גאון" ו"חבר" שחיו בעכו, וקשורים לעולם הספרים העבריים בעיר.

בעכו התקיימה גם קהילה שהייתה מורכבת מיוצאי אשכנז וצרפת,⁶⁰ בעת כיבושה בידי הממלוכים, אך לא שרדו בידינו כתבי-יד בכתיבה אשכנזית מתקופה זו. עם עלייתם של רבנים מצרפת ואנגליה, ביניהם ר' יהונתן הכהן מלונלי, הפכה העיר למרכז רוחני חשוב. ב-1216 ביקר בעיר המשורר הספרדי יהודה אלהריזי. בסביבות שנת 1260 הגיע לעיר ר' יחיאל מפריס וכמה מתלמידיו.⁶¹

במאה ה-12 שימשה עכו מקום ריכוז למשתתפי מסע הצלב השני, ולקראת סוף המאה נכבשה על ידי צלאח א-דין. גם במאה ה-13 לא הייתה רגיעה בעיר, ב-1259 הייתה עכו לזירת מלחמה בין תומכי ויניציה לתומכי ג'נובה, ובשנת 1291 נכבשה בידי השולטאן הממלוכי אל-אשראף שליט מצרים, שערך טבח ביהודים ובנוצרים. בשל השנים הסוערות הללו, אין זה מפתיע שלא שרדו כתבי-יד מהמאות הללו, אם משום שהשעה לא הייתה כשרה לעסוק בהעתקת ספרים, אם משום שהושמדו במהלך הפגיעה בתושבים היהודים של האזור.

עדות נוספת להעתקת ספר בעכו היא מראשית המאה ה"ד, וזה פירושו של הרמב"ם למס' ראש-השנה (בבלי), העתקתו הושלמה בשנת ה'ס"ו (1306). ואלו דברי המעתיק:

מספר 5

הועתק הספר במדינת הים⁶² העתיקו הנעלה ר' שמואל ב"ר אברהם שקייל בעכו⁶³ מכתיבת הרב רבינו משה מאור הגולה ז"ל... וגם זה מצא בסוף הספר מכתיבת הרב

- 59 ראו דבריו של ב"ז קידר, שם, עמ' 108 הע' 2.
- 60 ש"ח קוק, לתולדות חקר יהודי עכו, בתוך ספרו: עיונים ומחקרים ב', ירושלים תשכ"ג, עמ' 122-141.
- 61 עפ"י האנציקלופדיה העברית כרך יט (תשכ"ח) בערכו: "סמוך ל-1260 עלה ר"י עם בנו יוסף ועם חכמים אחרים לא"י ונתיישב בעכו, שם יסד ישיבה ובה נפטר (לפני 1267)"; י' פראוור, שלטון המוסלמים והצלבנים (1291-634), כרך שישי מתוך: ההיסטוריה של ארץ ישראל, ירושלים 1990, עמ' 327: "...בא גל עליה חדש (1258) שהקים מרכז יהודי גדול בעכו. בראש עלייה זו היה ר' יחיאל מפריס ובנו ר' יוסף. ר' יחיאל לא הגיע אמנם לעכו, כי טבע בים בדרך מיוון לא"י, אולם י"מ תא-שמע סבור (והוכיח) שר' יחיאל לא הגיע לא"י אלא "היה בדרך לא"י וכנראה מת בדרך", ראו ע"כ מאמרו "ענייני ארץ ישראל", שלם, א (תשל"ד), עמ' 82-84, וכן מאמרו של ב"ז קידר, "ר' יחיאל מפריס וארץ ישראל", שלם, ב (תשל"ו), עמ' 349-354.
- 62 כינוי מקובל במשנה לכל אחת מן הארצות שמעבר לים: "האשה שהלך בעלה למדינת הים" (יבמות י, א).
- 63 ראו דבריו של דרור פיקסלר, "לשון תקיפה בפירוש המשנה לרמב"ם, לשונו של הרמב"ם בפסיקת הלכה במקומות מסופקים, ולשאלת יחוס הפירוש לתלמוד מסכת ראש השנה לרמב"ם", קובץ הרמב"ם, סיני 135-136 (תשס"ה), עמ' קנא-קצח, במיוחד קנב-קנג, וכן דבריו של י' פראוור, תולדות היהודים בממלכת הצלבנים, ירושלים תשס"א, עמ' 152 הערה 42, ושם הפניות ביבליוגרפיות נוספות.

ומלשונו... עד כאן העתיק מכתבת אצבע איש האלוקים רבינו משה ז"ל וזה העתיק מכתבת אדוננו הנגיד... דוד נין רבינו משה⁶⁴

חשיבותה של ידיעה זו, המוסרת שהסופר העתיק מתוך עותק של פירוש הרמב"ם למסכת ראש השנה בכתבת ידו של הרמב"ם, וכן מכתבת ידו של דוד הנגיד נכד⁶⁵ הרמב"ם. יש להעיר, שמידע מעין זה הוא נדיר למדי בכתבי-יד עבריים, רק לעתים רחוקות מציין הסופר את המקור להעתקתו.⁶⁶

צפת – מרכז להעתקת ספרים

העיר צפת, שתהילתה זרחה בתקופת האר"י, הייתה מרכז להעתקת ספרים שנים רבות קודם לכן. במעבר מן המאה ה"ב למאה ה"ג שרד כתב יד שהועתק בצפת. הסופר יפת ב"ר שלמה הלוי העתיק את ספר זרעים של הרמב"ם בכתבה מזרחית, הספר מחזיק 257 דף.⁶⁷ בדברי הקולופון של המגיה נכתב:

מספר 6

הגהתי זה הספר מספר מוגה ועליו חתימת המחבר זק"ל [=זכר קדוש לברכה] שהוגה מספרו בכתבת ידו... והשלמתי אותו ביום חמישי ראש חודש טבת⁶⁸ שנת א'תרמ"ח לשטרות, צ"ז לפרט היצירה [5.12.1336] שנת השמיטה⁶⁹ בעיר צפת הסמוכה לעין אלזיתון וכתב... חייא הכהן ב"ר ברכות הכהן.⁷⁰

מן המאה ה"ד שרדו חמישה כתבי-יד שהועתקו בגליל. מהתקופה המקבילה שרדו תשעה כתבי-יד שהועתקו בירושלים (מספרים 6-14).⁷¹ אולם בולטת העובדה, שהתחדשות

64 כ"י פאריס ספרייה לאומית Heb. 336. דיון על כתב היד וזיהוי אפשרי של הסופר, ראו: א' קופפר, "השלמה לפירוש רבינו משה בן מימון למסכת ראש השנה", סיני, נה (תשכ"ד), עמ' רל.

65 המעתיק קורא לו נין, והוא לשון מקראית (בראשית כא, כג). הנגיד נפטר במצרים בשנת ה'ס (1300).

66 פירוש זה נדפס לראשונה בשנת תרכ"ו, ובמהדורת קראקא תרס"ז דף כה מובא סיפורו של המעתיק על עלייתו של הרמב"ם לארץ-ישראל: "...וליל אחד בשבת שלשה ימים לירח סיון [שנת ארבעת אלפים ותשע מאות וחמשה ועשרים ליצירה] יצאתי מן הים בשלום ובאנו לעכו וניצלתי מן השמד והגענו לארץ ישראל... וביום שלישי בשבת ארבעה ימים לירח מרחשון שנת ששה ועשרים ליצירה יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה...".

67 כ"י אוקספורד-בודליאנה Hunt. 219.

68 באותה שנה חל ל' בכסלו (ראש חודש) ביום חמישי.

69 המגיה, שכתב את הקולופון לא דייק במסירת תאריכי השלמת ההגהה: שנת ה'צ"ז לא הייתה שנת שמיטה אלא השנה שלפניה, ה'צ"ו (שמה התחיל בעבודתו בשנת ה'צ"ו והמשיך בשנה שאחריה, ומכאן נובע השיבוש). אכן, שנת א'תרמ"ח לשטרות תואמת לשנת ה'צ"ז ליצירה.

70 הוא בעליו של פירוש הרד"ק לספר יחזקאל, כדבריו בקולופון: "...דייקתי וגם כתבתי החדושים עליו... [שנת פ"ג 1323] בדמשק מדינתא", כ"י אוקספורד בודלי Hunt. 316. משפחת ברכות הוציאה מתוכה מספר מעתיקי ספרים שהעתיקה חלקים ממשנה תורה לרמב"ם, המשפחה הייתה פעילה בחלב במאות 14-15 והתמחתה בהעתקת חלקים שונים ממשנה תורה לרמב"ם, ראו חיבורי: "ספרים כתובי-יד מארם צובה" (בהכנה).

71 מ' בית-אריה, שם, שם.

העיסוק בהעתקת ספרים בגליל הייתה מהירה יותר, כבר בשנת 1314 (מס' 7), ואילו בירושלים רק החל משנת 1373.

בשנת ה'ע"ה (1314) הועתק בצפת חלק ממשנה תורה לרמב"ם (ספר י" ביד מעתיק שמוצאו מאחת הארצות באימפריה הביזנטית, כפי שמעיד כתב-ידו. בקולופון קצר הוא רשם את הפרטים הבאים:

מספר 7

נשלם זה הספר בט"ו לחדש טבת שנת חמשת אלפים ושבעים וחמש ליצירת עולם בעיר צפת קצה ארץ ישראל.⁷²

הספר מחזיק 200 דפים. לפי שעיטר את שמו "משה" כשזה נקרה בטקסט, אפשר לשער שזה היה שמו. שנת השלמת ההעתקה מצביעה על חידוש היישוב היהודי בעיר לאחר כיבוש ביד צלחא אד-דין (1190) ועל ימי רגיעה שפקדו את יהודי צפת.⁷³ השערה זו מתחזקת על פי עדותו של ר' אשתורי הפרחי מהרבע הראשון של המאה הי"ד (1322), הוא מזכיר "קהל גדול ישמרם האל".⁷⁴ העדות בקולופון קודמת לעדותו של הפרחי בשמונה שנים, ומקיימת את תיאוריו על אודות קהילה יהודית בעיר. ואולי נמנה הסופר עם עולי הרגל⁷⁵ לקברי הקדושים, שפקדו את קברי הלל ושמאי במירון,⁷⁶ ובעת שהתאכסן בצפת העתיק לעצמו את "ספר הטהרה" לרמב"ם. השערה זו אני מעלה בהסתמך על העתקה נוספת מפרי עטו של סופר זה, והוא הספר הי"א לרמב"ם, ספר נזיקין, ללא פרטים על מקום ההעתקה ושנת השלמתו, הוא ציין "כ"ז בטבת" בלבד. מכאן, שאת הספר הזה העתיק בשנים עשר ימים.⁷⁷ מהירות ההעתקה מרמזת אולי, שאצה לו הדרך, והיה עליו לחזור לארץ מוצאו, או שהעותק עמד לרשותו לזמן קצוב.

משנת ה'ק"ו (1345) שרד ספר פיוטים⁷⁸ שהעתיק לעצמו שלמה בן ישועה.⁷⁹ כתיבתו היא מן הטיפוס הספרדי, והוא הקדום בכתבי-היד בכתביה זו בארץ-ישראל.⁸⁰ אלו דברי הסופר בקולופון:

- 72 כ"י אוקספורד-בודליאנה 305. Hunt.
- 73 מ' איש-שלום, בצילן של מלכויות, עמ' 259-261.
- 74 בספרו כפתור ופרח (מהד' לונץ), עמ' רפג-רפד. עדויות נוספות על חידוש הקהילה בצפת ראו: י' בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 233-234.
- 75 על עניין זה ראו: מ' איש-שלום, בצילן של מלכויות, עמ' 197-202; ההיסטוריה של ארץ-ישראל, ז (שלטון הממלוכים והעות'מאנים), עמ' 67-69; י' פראוור, "עלייה לרגל, הגירה והתיישבות", בתוך ספרו: תולדות היהודים בממלכת הצלבנים, פרק שישי.
- 76 "זיארה", עליות טקסיות קבועות לקברי צדיקים.
- 77 הספר מחזיק 99 דפים. כ"י אוקספורד-בודליאנה Or. 344.
- 78 הוא ספר "כתאב זהר אלריאץ", ספר שירים עברי עם תרגום ערבי מאת ר' משה אבן עזרא, ראו: L. Dukes, *Moses ben Ezra aus Granada*, Altona [1839], p. 5.
- 79 מעתיק ספרים זה אינו נזכר ברשימתו של פריימאן, "Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen", *ZfHB*, XVIII (1915), pp. 58-64, 101-119.
- 80 כה"י הראשון שהועתק בכתביה זו בירושלים הוא משנת 1383, ראו: מ' בית-אריה, שם, עמ' 255-256.

מספר 8

וכתב אותו לעצמו הצעיר שלמה בן ישועה ס"ט [=סופו טוב] וסיים כתיבתו בששי בשבת בשנים ועשרים יום לחדש כסליו שנת הק"ו לבריאת עולם במדינת צפת בגליל העליון השם יזכהו לקרות בו הוא ובניו ובניו עד סוף כל הדורות ברוך הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה.⁸¹

ארץ מוצאו של הסופר אינה ידועה, שכן הכתב הספרדי רווח היה הן בחצי האי האיברי הן בצפון אפריקה. הוא כנראה עלה לארץ-ישראל מרצונו ולא בעקבות אונס או גירוש. במשך המאה הארבע-עשרה לא חדלה העלייה מארצות אירופה וצפון אפריקה לארץ; לעתים הייתה זו עליית יחידים ולעתים עליית חבורות. בין הבאים היו תלמידי-חכמים מובהקים וגדולי-תורה בארצות מוצאם, העליות הללו היו ממניעים אישיים, דתיים או משיחיים. אפשר שהמעתיק היה אחד מאותם יחידים, שעלו לצפת בראשית המאה הארבע-עשרה, כאן מצא את ספר שיריו של ר' משה בן יעקב בן עזרא והעתיקו לעצמו (וכאן טמון אולי רמז לארץ מוצאו – ספרד).

בארץ ישראל התקיימה הגירה פנימית, שמניעיה היו כלכליים-חברתיים וביטחוניים. עדות לכך מצאנו באחד הקולופונים מן הרבע האחרון של המאה הארבע-עשרה. בשנת ה'קמ"ט (1388) השלים הסופר יצחק בר יוסף העתקת פירוש התורה לר' יעקב בר אשר. בקולופון הוא מספר על ארץ מוצאו, ועל הערים שבהן חי ופעל בארץ-ישראל, ואלו דבריו:

מספר 10

אני יצחק בר יוסף הסופר⁸² ממלכות פורטוגל ממדינת אבורה⁸³ כתבתי זה הספר והתחלתי אותו בירושלים עיר הקדש תבנה ותכונן במהרה בימינו וסיימתי אותו בצפת יום ראשון שבעה ימים מראש חדש טבת שנת חמשת אלפים ומאה וארבעים ותשעה לבריאת עולם: והשם שזיכני לכתבו יזכני ללמוד בו ולהשלימו אני וזרעי יקיים בנו מקרא דכתי' לא ימוש מפניך... ונזכה לראות בקיום הפסוק מהרה בונה ירושלים ה' [נצח] ישראל יכנס: [ברוך] הנותן ליעף כח... תם ונשלם ת"ל [=תהילה לאל] אמן: יצחק בן יוסף הסופר.⁸⁴

המעתיק לא הבהיר לקוראיו את הגורם שהניעו לעקור מירושלים לצפת, אולי כרוכה

81 כ"י אוקספורד בודליאנה 69. Poc.

82 ברשימת פריימאן, שם, מס' 668. פריימאן ציין שנת 1389, אך ז' בטבת, מועד השלמת כתב-היד, שייך עדיין לשנה הקודמת, היינו 1388. פריימאן ציין את מקום השלמת ההעתקה: ירושלים, והרי המעתיק רשם במפורש "והתחלתי אותו בירושלים". ראו גם: מ' בית-אריה, שם, מס' 12.

83 Evora

84 כ"י 32, Bib. Comunale, Mantova.

עזיבתו במצבה הכלכלי של ירושלים בשנים הללו,⁸⁵ לעומת מצבה של צפת.⁸⁶ שלושת הקולופונים (מן המאה הארבע-עשרה) מעשירים את ידיעותינו על קדמותה ומרכיביה העדתיים של קהילת יהודי צפת, תקופה שהעדויות עליה אינן רבות.⁸⁷ משנת 1452 ועד 1521 (עיינו הערה 1), שרדו שנים עשר ספרים בעלי קולופון המעידים כי הועתקו בעיר צפת. תשעה מבין כתבי היד הועתקו בכתביה ספרדית, ושלושה בכתביה אחרות.

חכם מקובל ופוסק יליד ספרד שעלה לארץ ישראל והתיישב בצפת בשנת ע"ה (1315) הוא החכם אבן גאון⁸⁸ שם טוב בן אברהם. בצפת הוא חיבר את הספר "בדי אהרן ומגדל חננאל".⁸⁹ בקולופון לחיבורו רשם כך:

מספר 11

בחדש אייר שנת פה [1325] בצפת שבגליל העליון...⁹⁰

הספר מחזיק 117 עמודים, עניינו דברי קבלה, והוא כתוב בכתביה ספרדית. אף זו עדות למוצאו של הכותב.

המעתיק אליעזר בן משה⁹¹ שמוצאו מפרס העתיק לעצמו ספר ובו רשם בקולופון את הפרטים הבאים:

מספר 12

נשלם הספר הנותן אמרי שפר⁹² ליום שביעי לחדש אלול בשלישי בשבת בארץ ישראל על יד הירדן ששמה עיר צפת והוא גבוה מכל ארץ ישראל⁹³ בשנת חמשת

85 ראו: י' יובל, "תרומות מנירנברג לירושלים (1375-1392)", ציון, מו (תשמ"א), עמ' 182-197: "באמצע המאה החמש עשרה הוטלו על יהודי ירושלים מסים כבדים, ואלה גרמו לבריחת רובם של 300 בעלי בתים יהודים בעיקר אשכנזים מן העיר", ראו עוד הערך "ירושלים", האנציקלופדיה העברית, כרך כ עמודה 303.

86 ראו: י' הקר, "עליית יהודי ספרד לארץ-ישראל וזיקתם אליה בין קנ"א (1391) לרנ"ב (1492)", שלם, א (תשל"ד), עמ' 105-107, בעמ' 107 מצוטט הקולופון שאנו דנים בו; ב"צ דינור, "תנועת עליה מספרד לארץ-ישראל אחרי גזירת קנ"א", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 161-174.

87 ראו: מ' איש-שלום, "בצילן של מלכויות, שם (הערה 52); ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל וארצות המזרח, ירושלים תשמ"א, עמ' 52-53.

88 על המחבר ראו ד"ש לוינגר, "רבי שם טוב בן אברהם בן גאון", ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' ז-לט; מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 145 הע' 132.

89 על הספר ראו ד"ש לוינגר, שם, עמ' לג-לז; יעקב שמואל שפיגל, "על שנים ממפרשי משנה תורה לרמב"ם: מגדל עזר ומגיד משנה", בתוך: מברכת משה, קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ (עורכים: צבי הבר וכרמיאל כהן), ב (תשע"ב), עמ' 929-993.

90 כ"י פריס ספרייה לאומית Heb 1'840.

91 סופר זה אינו נזכר ברשימתו של פריימאן, שם.

92 עפ"י בראשית מט, כא, על ביטוי מליצי זה בכתבי-יד עבריים, ראו: מ' שטינשניידר, הרצאות על כתבי-יד עבריים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 62.

93 עפ"י בבלי קידושין סט ע"ב.

אלפים ומאתים ושנים עשר שנים למניין יצירה על יד העני והדל אליעזר בן כבוד המרוחם⁹⁴ ר' משה מ"כ [=מנוחתו כבוד] תנצב"ה מארץ פרס ששמה שרואן.⁹⁵

הסופר העתיק לעצמו את ספר "שושן הרפואה" למאי שטרו ברנרדו דגורדון (Bernard de Gordon, *Lilium Medicinæ*) שתורגם לעברית בידי יקותיאל בן שלמה מנרבונה. מכיוון שהעתיקו לעצמו, עולה ההשערה שהסופר היה רופא,⁹⁶ הוא מצאו בצפת באחד האוספים הפרטיים או בספרייה של בית מדרש מקומי.

מתוך דברי המעתיקים אנו למדים על קשיים במלאכת ההעתקה, שכן לעתים עמד לרשות המעתיק עותק משובש, כפי שמלמד הקולופון הבא שבו המעתיק מתנצל ומספר על אודות העותק ששימש לו מקור להעתקה. כך רשם המעתיק בסוף ביאור על פירוש רש"י מאת ר' שמואל אלמושנינו:

מספר 13

נשלם זה הביאור על יד [מחוק] שנת חמשת אלפים ומאתים וששה ועשרים ליצירה וסיימתי אותו בתשעה ימים לירח סיון... זה הביאור נכתב מספר משובש⁹⁷ בדף 108א: נרשם "פירשתיו כאן בצפת תתוב"א".

כתב היד נכתב בכתיבה ספרדית. שנת השלמת ההעתקה רכ"ו (1466). הספר מחזיק 120 דף.

ידיעה חשובה עולה מתוך שני כתבי-יד שהועתקו בשנת 1485 בצפת, בידי סופר שהיגר אליה מתימן. רוב הידיעות מצביעות על כך, שהמניע המרכזי של העולים במאות השנים הללו, היה הרצון לתרום לקירוב הגאולה ולקחת חלק בתהליך התהוותה. לפנינו ידיעה מכלי ראשון על בואו של יהודי תלמיד-חכם מתימן כבר בשלהי המאה החמש-עשרה. הסופר והמחבר סעדיה בן דוד אלעדני⁹⁸ חיבר פירוש למשנה תורה לרמב"ם והעתיק לעצמו את ספר זמנים לרמב"ם. כך כתב בקולופון:

מספר 14

יקל אלפקיר אלי אללה אלמרתגי רחמה אללה סעיד אבן דוד נ"ע אלעדני תם מא ארדנא ביאנה מן ביאור אלנצף [...] מן ספר זמנים בעול אללה תע' בעיר צפת שבגליל העליון תבותב"ו [...] וירושלם אוי"ר [=אמן וכן יהי רצון] וכאן אלפראג'

94 תואר זה לנפטר אינו נזכר במאמרו של ל' צונץ: "Das Gedächtniss der Gerechten", in: *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, pp. 340-366.

95 שמו של חבל ארץ על חופו המערבי של הים הכספי (כיום באזור העיר בקו שבאזרביג'אן). כ"י St. Petersburg, Oriental Insti. B 133.

96 על הספר ראו: M. Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956, pp. 785-786.

97 כ"י Ox. Bodli, Hunt. 517.

98 עליו: ר' רצאהי, תורתן של בני תימן, קרית אונו תשנ"ה, עמ' לב-לד; האנציקלופדיה העברית, ג, עמ' 250.

מן [...] הוא יום אלגמעה כ"ט מן אלול סנה הרמ"ה ליצירה והי סנת אתשצ"ו לשטרות⁹⁹ לכלות הפשע ולקרב הישע [...] והכותבו מחברו אלה-ים ימחול לי מה ששגיתי וטעיתי והוספתי וגרעתי דכתי' שגיאות מי יבין מנסתרות נקני¹⁰⁰ [=אומר העני המצפה לרחמי האל סעידן' דאוד... הדבר שרצינו להודיע אותו מביאור החצי הראשון של ספר זמנים בעזרת האל יתעלה בעיר צפת... סיום ההעתקה היה ביום השישי כ"ט לאלול שנת...].

מספר חודשים לאחר מכן [1486] השלים בצפת את העתקת פירוש ר' משה הנרבוני למורה נבוכים ובו חתם "התימני", כך סיים את ההעתקה:

מספר 19

השלמתי אני סעדיה בר' דוד נ"ע [נוחו עדן] התימני כתיבת ספר זה בעיר צפת שבגליל העליון באחד בשבת שהוא יום כ"ח לחדש מרחשון שנת חמשת אלפים ומאתים וארבעים ושש שנים ליצירה והיא שנת אתשצ"ו לשטרות לכלות הפשע ולקרב הישע אוי": טעותא אונסא היא אלה-ים ימחול לי על כל מה שטעיתי ושגגתי והוספתי וגרעתי דכתי' שגיאות מי יבין מנס' [תרות] נק' [ני] אכתרמ"ש [=אמן כן תהי רעוא מן שמיא].¹⁰¹

שני כתבי היד הללו הם הקדומים ביותר בכתיבה זו בארץ-ישראל, הם מאששים את ידיעותינו על בואם של יהודים מתימן לארץ-ישראל¹⁰² בשנות השמונים של המאה החמש-עשרה.

העיון בקולופונים משנות ה-90 של המאה הארבע-עשרה ואילך מלמד שכל כתבי היד ששרדו ואשר הועתקו בצפת, כולם מידיהם של יוצאי ספרד יצאו.¹⁰³

99 היא שנת רמ"ה ליצירה (1485). "המניין לשטרות" הוא מניין שהיה נהוג מימי בית-שני ועד ימי-הביניים. היה בשימוש במסמכים כגון כתובות, גטין, שטרות, קולופונים וכד'. תחילת מניינו מן שנת ג'תמ"ח-ג'תמ"ט (3448/9) לבריאת העולם, המקבילה לשנת 312/311 לפנה"ס. יהודי תימן נהגו להשתמש במניין השטרות עד המאה ה-20 (ראו: י' רצאבי, טופס הכתובות, בני-ברק תשנ"ה, עמ' רצה). מניין השטרות מוכר גם בשמות: "המניין להפסקת הנבואה", "למלכות יוונים", "המניין הסלאווקי", "המניין לאלכסנדרוס מוקדון" (ראו: רמב"ם הלכות גירושין א, הל' כו) וכן הלכות שמיטה ויובל פרק י הל' ד: "...ולפי חשבון זה - שנה זו היא שנת אלף ומאה ושבע לחורבן, שהיא שנת שמונים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות...". מניין השטרות נקוב ב-293 כתבי-יד (עד שנת 1540), שהם כ-12 אחוזים מכתבי-היד המתוארכים. הוא רווח בעיקר בארצות המזרח, במיוחד בתימן, הוא נרשם ב-97% מהם (ראו: מ' ריגלר, הקולופון בכתבי-יד עבריים מימי-הביניים כמקור היסטורי, עבודת דוקטור, ירושלים תשנ"ה, עמ' 175-176).

100 כ"י אוקספורד-בודליאנה 373. Hunt.

101 כ"י פאריס ספרייה לאומית 701. hebr. תיאורו המלא של כתב-היד ראו: מ' בית-אריה וק' סיראט, אוצר כה"י עבריים, I, 153.

102 ש' אסף, במאמרו "ממצרים לעדן ולהודו", ציון, ד (תרצ"ט), עמ' 232-236, ציין את כתב היד הראשון של סעדיה כהוכחה לנדודיהם של אישים במרחבי העולם היהודי, ובתוכם סופרנו שהתיישב בצפת. במאמר זה לא הוזכר כתב היד השני, שהעתיק מספר חודשים מאוחר יותר.

103 על עליית יהודים לצפת במאה זו ראו: ד' תמר, "צפת ערב בואו של מרן", בתוך ספרו: מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובארצות המזרח, ירושלים 1981, עמ' 52-69.

בשנת ה'רנ"ו (1496) העתיק הסופר יהודה בן יושע¹⁰⁴ עבור ר' משה הכהן את "ספר המידות והכינויים" ופירוש "עשר ספירות".¹⁰⁵ הוא סיים את הכתיבה בדברים הבאים:

מספר 15

אני יהודה בכ"ר יושע הזקן זלה"ה כתבתי זה הספר לר' משה הכהן י"ל [=יבדל לחיים] וכאן אלפראג' מנה פי פרשת ואולך אתכם קוממיות [ויקרא כב, יג] שנת חמשת אלפים ומאתים ושש וחמישים שנה לבריאת עולמא במדינת צפת עיר הקדש דעל נהר דלביה¹⁰⁶ מותבה. הרחמן יזכהו לקרות בו הוא וזרעו [וזרע] זרעו עד עולם אנ"ס.¹⁰⁷

משנת ה'רנ"ח (1497/98) נודע לנו על אדם בשם שלום זיתין (שמו המלא היה שלום בן מרדכי בן זיתון) שהגיע לצפת מסיציליה. הוא העתיק לעצמו קובץ ובו שלושה ספרים קבליים: "תקוני הזוהר", "סתרי תורה" לר' יוסף ג'יקטילה, ופירוש לספר "שערי אורה".¹⁰⁸ הידיעה על שלמה זיתון הסיציליאני, שעסק בהעתקת כתבי-יד בצפת, היא חשובה ביותר, שכן היא משתלבת יפה עם ידיעות נוספות על יהודים סיציליאנים בצפת. ממקור אחד משנת רל"ו (1495) ידוע על יהודים סיציליאנים מהמגורשים של שנת רנ"ג (1493) שהגיעו לצפת,¹⁰⁹ וממקורות אחרים עולה, שמאוחר יותר בראשית השלטון העות'מאני הייתה קהילה סיציליאנית בצפת,¹¹⁰ זאת ועוד, בעניינו של המעתיק הצפתי שלום זיתון, מסתבר שקודם בואו לצפת או שמא לאחר ישיבתו בצפת, אך קודם לשנת רס"ב (1502), הוא ישב באלכסנדריה, כפי העולה ממסמך גניזה. איגרת ששיגר הנגיד ר' נתן שולאל מקהיר למשה בן יהודה מראשי קהילת אלכסנדריה.¹¹¹

104 לא נכלל ברשימתו של פריימאן, שם.

105 שני הספרים בעלי תוכן קבלי.

106 נהר דלביה, נקרא כיום "נחל הטחנות". ליהודי צפת שעסקו בעבודת הצמר ותעשיית הבגדים היו באפיק הנחל טחנות לרחיצת הצמר. בימי הביניים נזכר שמו "ואדי דלביה" על שם עץ הדולב הגדל באפיקו. סגנון דבריו מזכיר מקורות עבריים כגון בשטרי גיטין: "פה העיר צפת שבגליל העליון דעל נהר דולבאי יתבא", ראו: ז' וילנאי, מדרוך הגליל, ירושלים תשי"ד, עמ' 309; י' פרס, ארץ-ישראל – אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, ירושלים תש"ח, עמ' 223; A. Cohen, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton 1978, p. 61; על תעשיית האריגים בצפת, י' כנעני, החיים הכלכליים בצפת, שם, עמ' קצה-רא; ש' אביצור, "צפת מרכז תעשיית אריגי צמר במאה הט"ז", ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' מא-סט.

107 כ"י לונדון הספרייה הבריטית OR. 10810.

108 פרטים מלאים על כתב-היד ראו: ג' שלום, כתבי-יד בקבלה, ירושלים תר"ץ, עמ' 80 (מס' 29); ב' ריצ'לר, "כתבי-יד עבריים שנתפצלו", אסופות, א (תשמ"ז), עמ' קכא (מס' 39).

109 א' דוד, "בין סיציליה למזרח לאחר הגירוש של 1493", גנזי קדם, ט (תשע"ג), עמ' 142-143.

110 א' דוד, שם, עמ' 144-145.

111 א' דוד, "לתולדות בני משפחת שולאל במצרים וארץ ישראל בסוף התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות'מאנית לאור מסמכים חדשים מן הגניזה", גלות אחר גלות, מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים בינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 388-398, 406-407.

וכך רשם בסוף כתב-היד, שהעתיק בצפת:

מספר 16

אני שלום זיתין י"ץ [=ישמרהו צורן] כתבתי זה הביאור על שערי אורה כשהייתי מתגורר בצפת אחת מערי יהודה¹¹² תבנה ותכונן במהרה בימינו שנת ה' אלפים וחמישים ושמונה ליצירה וקבעתי סימן לשנה זו "אזמיר"¹¹³ לה' אלהי ישראל. אמן.¹¹⁴

כתב היד כתוב בכתיבה ספרדית, המעתיק היה אחד מפליטי סיציליה שממנה גורשו היהודים בשנת רנ"ג (1493). המעתיק הגיע לצפת חמש שנים לאחר הגירוש ועסק בהעתקת ספרים.

בכתב-יד נוסף, שאותו העתיק בצפת, רשם בקולופון:

אמר הכותב שלום ב"ר סעדיה בן זיתין¹¹⁵ מצאתי קונדרים¹¹⁶ ארוך כשהייתי בעיר סרקוסא¹¹⁷ שהיה מדבר על סוד הגלגול וזהו מה שהעליתי ממנו בדרך קצרה.¹¹⁸

כתב-יד שלישי פרי העתקתו הוא סידור תפילה שהעתיקו לעצמו.¹¹⁹

מגורשי ספרד מתיישבים בצפת

להלן מספר עדויות על בואם של מגורשי ספרד לצפת מתוך קולופונים. סופר אחד היה נצר למשפחה מפורסמת מספרד, והפטרונו שהזמין את הספר מוכר כאחד מתושבי צפת במאה השש-עשרה. הקולופון עשיר בפרטים ומספר על דרך עבודתו של המעתיק, הוא נעזר בשני מעתיקים נוספים להעתקת הספר,¹²⁰ כך כתב:

112 על פי ספר שופטים א, יז: "וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הכנעני יושב צפת..." מקום משוער בנגב הצפוני סמוך לנחל הגדי. אך ספק רב אם לכך התכוון המעתיק. קרוב להניח ששגגה יצאה מעטו, וכוונתו לצפת שבגליל.

113 כאן הוסיף המעתיק "י" כדי להתאים את סכום האותיות לשנת רנ"ח. עפ"י שופטים ה, ג.
114 כ"י ניו-יורק JTS.MIC 1644.

115 על הסופר ומוצאו ראו: p. 522, L. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845.

116 היינו, קונטרס. על מונח זה, ראו: מלאכי בית אריה, "קונטרס או קוטרס: תפוצתו וכתיבתו של מונח ומשמעותיו הקודיקולוגיות", בתוך: מחקרי תלמוד, קובץ מחקרים בתלמוד ג, א (תשס"ה), עמ' 64-79.

117 היא סרקוסה, Syracuse בסיציליה. עפ"י עדות זו הסקנו שמוצאו מסיציליה.

118 כ"י אוקספורד-בודליאנה 352.Hunt.

119 כ"י אוקספורד-בודליאנה 210.Hunt.

120 סופר א כתב דפים 1-31, סופר ב כתב: 32א-175א, סופר ג (כותב הקולופון) כתב 175א עד הסוף. הספר מחזיק 208 דפים כתובים בכתיבה ספרדית. ניתן לשער את דרך נדודיו מספרד לצפת, שכן בקולופון אחר כתב: "אני יצחק בן שושאן כתבתי אלו הפירושים של מסכת אבות... בהיותי בשפת הים של מדינת תוניס הנקרא גוליסטא בלעז בבית... ר' חיים מכלוף אבולעיש יום חמישי שלוששים יום לעומר שנת רנ"ו ליעקב" [1496]. דהיינו הוא הגיע לצפון אפריקה (תוניס) ארבע שנים לאחר הגירוש, כאן העתיק לעצמו קובץ קבלי, ומכאן המשיך לארץ ישראל ובא לצפת מתוך כוונה למצוא ספרי קבלה נוספים.

אני עני נגוע¹²¹ מנוער יצחק נ' שושאן¹²² מגירוש ספרד כתבתי זה הספר הנכבד שלא תסולה בשוהם יקר וספיר כמו שני קונדרסים וחצי והעתקתי מספר משובש מאד כי לא ראיתי כמוהו לרוע כי על כל דבר פשע וכן אזכה לעולם הבא שאין אני אומ' זה בעבור להנצל עצמי אלא בעבור האמת ומי שיעיין בספר שהעתקתי ובזה שכתבתי וראה הטורח שעברתי בכתיבה ואע"פ שתיקנתי מעט מזער אבל כל כך היו משובשים ובעונותי אני בער ולא אדע לתקנם לכן אל יאשימוני המעיינים כי לא מלבי וכתבתי אותו לירא אלוקים וסר מרע הלוי הדיין¹²³ מתושבי צפת שהוא גליל עליון השם יזכהו להגות בו הוא וזרעו וזרעו...אמן וכן יהי רצון.¹²⁴

הסופר העתיק את ספר הקנה והפליאה¹²⁵ עבור ר' משה הדיין. לפי העדות בקולופון העתיק רק שני קונטרסים וחצי, משום שהעותק ממנו העתיק היה משובש מאוד "לא ראיתי כמוהו לרוע", ולכן הוא מבקש לא לדנונו לכף חובה. כידוע הגיעו לצפת יהודים מגולי ספרד לאחר ששהו מספר שנים באחת מארצות האימפריה העות'מאנית, צפון אפריקה או איטליה. משיצא שמעה של צפת כעיר של תורה וקבלה נהרו אליה אישים ממניעים שונים, בעיקר בשל היותה עיר המקבצת בתוכה את בעלי תורת הסוד, ובשל ישיבותיה המפורסמות. אחד מאותם גולים שהתיישבו בצפת בראשית המאה השש-עשרה הוא יצחק בן אברהם בסודו.¹²⁶ הוא העתיק לעצמו בשנת רס"ו (1506) את פירוש הרא"ש למשניות זרעים וטהרות. כתיבתו ספרדית ומאששת את ארץ מוצאו – ספרד. בדברי הקולופון הוא מוסר לא רק את עיר מושבו אלא גם מקום ביצוע מלאכת ההעתקה, מידע שהוא נדיר למדי בכתבי-היד העבריים, וכך כתב:

- 121 כינוי ענווה, וכך גם בהמשך "אני בער ולא אדע", ועוד.
- 122 משפחה ידועה מספרד, ראו: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב 1965, עמ' 117, 394; מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ-ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 666, שם שמות רבים של בני המשפחה, שהתיישבו בא"י. סופר כתב היד שהה תחילה בתוניס בדרכו לארץ-ישראל. בקולופון משנת 1496 הוא מספר: "אני הקשה יום איש מכאובות יצחק נ' שושאן כתבתי אלו הפירושים... בהיותי בשפת הים של מדינת תוניס הנקרא גוליתא בלע"ז... שנת לפרט רנו ליקב שמחה וצהללו...", ראו מאמרי, "מעתיקי ספרים ממגורשי ספרד והמשך פעילותם בארצות קליטתם", בתוך: חברה ותרבות יהודי ספרד לאחר הגירוש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 191-192.
- 123 ניתן לזהותו עם ר' משה בן יצחק הדיין הלוי, שהיה מוסתערבי ועמד בראש קבוצה אחת של ישיבת צפת. הוא שימש כפרנס של קהילת צפת לאחר פטירתו של ר"י סאראגוסי. באגרת מן התקופה עולה שהיה אדם תקיף בעל שררה ולא אהוד במיוחד. ראו: מ' בניהו, "תעודה מן הדור הראשון של מגורשי ספרד", ספר אסף, עמ' 113-114; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים, עמ' 57-64; R. Gottheil and H. Worrell, *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection*, N.Y. 1927 ושם מספר תעודות על אודותיו; א' דוד, "מעורבותם של אחרוני הנגידים במצרים בעניינה של הקהילה היהודית בארץ-ישראל", תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 313-323, אותו כ"י בלתי מתוארך נזכר בסוף המאמר עמ' 332.
- 124 כ"י אוקספורד-בודליאנה 548 Opp.
- 125 על הספר ראו: מיכל דורון, ספר הפליאה והקנה, ירושלים תש"מ (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור).
- 126 ברשימת פריימאן, שם, מס' 626, לא ציין מקור וזיהוי מקום ההעתקה.

מספר 21

והיתה השלמתו יום ו' כ"ו לירח אדר ראשון שנת "סור"¹²⁷ מרע ועשה טוב [תהל' לד, טו]. פה ישיבת צפת שבגליל העליון יע"א [=יגן עליה אלוקים] על ידי זעירא דמן חבריא¹²⁸ יצחק בן לא"א [=אדוני אבי] ועטרת ראשי כמה"ר אברהם בסודו¹²⁹ ס"ט מגלות ירושלים אשר בספרד הא-ל ברחמי ובחסדיו יזכני להגות בו אני וזרעי וזרע זרעי עד סוף כל הדורות ויקיים בי מקרא שכתוב לא ימוש מפיו זרעך וגו' אמן. אמן. סלה. ועד.¹³⁰

ציון מקום פעילותו של מעתיק ספרים עבריים הוא נדיר למדי, ככל הידוע לנו מקולופונים אחרים. מלאכת ההעתקה התבצעה בעיקר בביתו של הסופר או בביתו של מזמין הספר.¹³¹ ברם, כמה מעתיקי ספרים מוסרים שביצעו את ההעתקה בישיבות, בתי כנסת ובתי מדרש.¹³² סופר כתב היד העתיק את הספר בישיבה שבה מצא עותק של הספר, הוא אף נעזר בשני מעתיקים נוספים (כך מסתבר מחילופי הכתיבות), מן הסתם תלמידים-חברים באותה ישיבה.

מעט ידוע על הישיבות ומוסדות הלימוד בצפת באותן שנים. ידיעה חשובה על הישיבות בצפת ומניינן משנות השישים של המאה השש-עשרה מצויים בדבריו של החכם התימני ר' זכריה יחיאל בן סעדיה אלצ'הארי,¹³³ המוסר תיאור מפורט על ישיבותיה של צפת. הוא מספר: "אמר מרדכי הצידוני נסעתי מסוריה המדינה דרך גליל עליון אל מדינת צפת... כי בה קהל גדול... כארבעה עשר אלף, בשמונה עשר ישיבות בעיון התלמוד נצבות".¹³⁴

127 עולה למניין רס"ו=1506.

128 כינויי ענווה.

129 אברהם בסודו חתום על אגרת חכמי צפת משנת רס"ד, ראו: מ' בניהו, "תעודה מן הדור הראשון של מגורשי ספרד בצפת", ספר אסף - קובץ מאמרי מחקר מוגש להרב פרופ' שמחה אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 115; הנ"ל, "דרושי שלרבי יוסף מאיר גארסון", מיכאל, ז' (תשמ"ב), עמ' צט-קא, כאן נוספו פרטים על משפחת בסודו וציטוט הקולופון הנזכר. לדעת בניהו היה יצחק בסודו תלמיד בישיבתו של ר' נסים בר' יהושע, שהחזיק ישיבה באותן שנים בצפת (שם, עמ' ק). ראו עוד: ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובארצות המזרח, ירושלים תשמ"א, עמ' 26; א' דוד, עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג, עמ' 29, 151. אברהם בסודו אבי הסופר נפטר בשנת רס"ט בעין זיתין הסמוכה לצפת (בניהו, שם, עמ' קסז).

130 כ"י אוקספורד-בודליאנה Opp. 383.

131 עיינו: מ' בית-אריה, "האם היו ספריות 'ציבוריות' בימי הביניים? הצביון האינדיבידואלי שלהפקת הספר העברי וצריכתו", ציון, סה, ד (תש"ס), עמ' 441-451 [=ספריות ואוספי ספרים, עורכים: משה סלוחובסקי ויוסף קפלן, ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ו, עמ' 93-103].

132 ראו: מ' ריגלר, "האם היו הישיבות בספרד מרכז להעתקת ספרים?", שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 411-426.

133 רע"ט [?] -שמ"ט [?], צנעא. מגדולי החכמים והסופרים של יהודי תימן מן המאה השש-עשרה. מרביץ תורה ומורה הוראה. היה איש מסעות שהרבה לתור בקהילות ישראל ברחבי העולם היהודי. במסעותיו הגיע לא"י בשנת שכ"ז, והוא מתאר את הישיבות, בין השאר את ישיבת ר' יוסף קארו בצפת. אפשר שסופרנו מצא את הספר בישיבה מפוארת זו.

134 ספר המוסר, מהד' י' רצהבי, ירושלים תשכ"ח, עמ' 116; מ' קהתי, "מסעו של ר' זכריה בן סעדיה בן יעקב בארץ-ישראל", מאסף ציון, ג (תרפ"ט), עמ' 43-53 (המובאה בעמ' 46).

יצחק בסודו לא ציין בקולופון באיזו ישיבה למד¹³⁵ ובאיזו ישיבה מצא את הספר שהעתיק. הידיעה על מקום פעילותו של המעתיק חשובה לתיאור חיי התרבות בעיר צפת במאה השש-עשרה.

רוב מעתיקי הספרים הם כאלמונים עבורנו, כך גם המעתיק מתתיהו בן משה חזן,¹³⁶ שהעתיק את "קיצור פסקי הרא"ש" ואת ספר "חזה התנופה" בשנת ה'ר"ע (1510) בצפת. לפי טיפוס הכתיבה הוא בא מאחת הארצות מתחום התרבות הספרדית כפי שמעידה כתיבתו. בקולופון כתב:

מספר 22

תם ונשלם לא-ל עולם והיתה השלמתו פה במדינת צפת ביום ה' כ"ה לחדש אב י"ל [=יהפך לשמחה] שנת חמשת אלפים ומאתים ושבעים לבריאת העולם על ידי הקטן מתתיהו בן לאדוני מהר"ר משה תנצב"ה לבית חזן ה' למען רחמי יזכני להגות בו ולקיים מצותו בארץ הקדושה הזאת אמן.¹³⁷

בדפים 241-244 כתב: "אלו השאלות והתשובות הם גם כן להרא"ש וקצר אותם ה"ר משה ד' ברושלייש ז"ל בכלל זה הספר שקצר מן השאלות".¹³⁸ מסוף דבריו ניתן ללמוד שהוא עלה לארץ-ישראל כדי לקיים "בארץ הקדושה" את מצוות התורה. לפנינו אפוא עדות לעלייה מרצון והשתקעות בצפת, עיר של תורה ותלמידי חכמים.

כתב-היד שנביא להלן הועתק בצפת בשנת ה'רפ"ד (1524). הספר הועתק בידי הסופר שלמה אזובי¹³⁹ עבור יצחק בן חיים.¹⁴⁰

מספר 23

אני שלמה אזובי הצעיר שבתלמידים שבישיבת צפת שבגליל העליון¹⁴¹ כתבתי זה הספר למארי ורבי נשא ונעלה. בפלפול וסברא. סיני ועוקר הרים. הוא החכם השלם כמה"ר יצחק בן חיים יצ"ו הא-ל ברחמי יזכהו להגות בו הוא זורעו. לקיים מה שכתוב לא ימוש מפיו... סיימתי [בחדש] סיון שבעה עשר בו שנת הרפ"ד

135 רשימת ישיבות ובתי מדרשות בצפת במאה השש-עשרה, ראו: א' דוד, שם, עמ' 131-134, 144-147; נ' שור, תולדות צפת, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 84.

136 לא נזכר ברשימתו של פריימאן, שם.

137 כ"י סנקט פטרסבורג, ס"ל 18 EBP.IA.

138 על החיבור ומחברו ראו א"א אורבך, "שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי-יד ובדפוסים", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 126-131.

139 אינו נזכר ברשימתו של פריימאן. השם "אזובי" רווח בפרובנס, כתיבתו היא מהטיפוס הספרדי, שהיה רווח במרחב זה. לכן, לא מן הנמנע שמוצא הסופר מחבל ארץ זה. על שם זה ראו: L. Zunz, *Zur Geschichte*, pp. 461-465.

140 על חכם זה ראו: מ' בנייה, תעודה מן הדור הראשון, עמ' 117; א' דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 185; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ל, עמ' 110.

141 על הישיבות בצפת, ראו הערות 133-134.

ליצירה. יהי רצון מלפני הא-ל שהסופר לא יוזק [עד שיעלה חמור בסולם שיעקב] אבי[נו] חלם.¹⁴² אנ"ס.¹⁴³

מזמין הספר חי ופעל בירושלים בראשית המאה השש-עשרה, ונחשב לאחד מגדולי חכמיה. חכמי צפת כותבים עליו: "זקן ונשוא פנים".¹⁴⁴ הוא היה חבר בישיבתו של הנגיד נסים בר יהושע בירושלים ואף חתום יחד עם בני הישיבה על תקנת המסים משנת רס"ט,¹⁴⁵ עמד בקשרי ידידות עם ר' יעקב בירב, שעמד אז בראש ישיבתו בצפת. הסופר, תלמידו של הרב, העתיק עבורו את ספר "הקנה על תרי"ג מצוות" בשנת רפ"ד (1524). הרב יצחק ן' חיים עבר מירושלים לדמשק ובה שימש כדיון בשנת 1537. מכיוון שהזמין לעצמו ספר מתחום הקבלה אתה למד שהרב הנזכר היה מקובל.¹⁴⁶ עוד יש ללמוד מדברי המעתיק על קשריו עם ירושלים, שהרי מקום מושבו בעיר צפת והמעתיק מקום מושבו ירושלים.

סיכום

כתבי-היד מהגליל ששרדו הם בני המזל, הם נותרו כעדות למרות מאורעות הזמן. אף שמספרם מכלל כתבי היד מארץ ישראל אינו גדול, הם זורים אור על חיי התרבות בתקופות סוערות שעברו על יהודי הגליל במאות האחת-עשרה-השש-עשרה. התכנים מעידים על תחומי ההתעניינות של מזמיניהם. הקולופונים הללו חושפים את שמותיהם של חכמים וסופרים, שפעלו בשנים הללו. הצגת מקומות ההעתקה משרטטת את מפת היישובים שבהם התקיימה קהילה יהודית בגליל בתוך יישובים של האוכלוסייה המקומית. בקולופון משיח המעתיק לפי תומו ומעלה על הכתב פרטים שנראו לו חשובים בעת השלמת ההעתקה. העובדה שמרבית כתבי-היד הועתקו לשימוש עצמי (11) אף היא עדות לפעילות הרוחנית ששררה בארץ הגליל בימי-הביניים, וזאת למרות המצב הגיאופוליטי בחבל ארץ זה. אם נוסיף לכך 5 כתבי-יד שמעתיקיהם לא ציינו למי נועדו (בדרך כלל לעצמם) הרי 16 כתבי-יד הועתקו לשימוש עצמי, ורק 7 כתבי-יד הועתקו לזולתם בידי סופרים שפרנסתם על מלאכת ההעתקה. תיעוד היסטורי זה מוסיף צבע וחיות – הבאים מכלי ראשון, ומעשירים את ידיעותינו על חיי התרבות וחיי היום-יום בארץ-ישראל בכלל, ובגליל בפרט.

142 על נוסחת סיום זו ראו: מ' ריגלר, הקולופון, עמ' 45-47; מ' ריגלר, "עד שיעלה בסולם" – נוסחת סיום בקולופונים של כתבי-יד עבריים מימי-הביניים, סיני, 147 (תשע"ד), עמ' עב-צב.

143 כ"י לונדון הספרייה הבריטית Or. 6538.

144 ראו: מ' בניהו, תעודה, שם, עמ' 117.

145 כרם חמד, לר' אברהם אנקווא, ליוורנו תרל"א, כ"ג ע"א.

146 ראו: מ' בניהו, תעודה, עמ' 117.

מפתח אישים

מס' 4 אליהו בן אהרן החבר
מס' 12 אליעזר בן משה
מס' 4, 3 יאשיהו החבר
מס' 15 יהודה בן יושע
מס' 3 יעקב בן איוב החבר
מס' 6 יפת בן שלמה הלוי מצפת
מס' 21 יצחק בן אברהם בסודו
מס' 10 יצחק בן יוסף
מס' 20 יצחק אבן שושאן
מס' 9 סעדיה בן יעקב
מס' 7, 6, 2 משה בן מימון
מס' 22 מתתיהו בן משה לבית חזן
מס' 3 סעדיה גאון
מס' 19, 14 סעדיה בן דוד אלעדני
מס' 16 שלום בן מרדכי זיתון
מס' 23 שלמה אזובי
מס' 7 שלמה בן ישועה
מס' 2 שלמה הכהן מדלתון
מס' 11 שם טוב בן אברהם אבן גאון
מס' 5 שמואל בן אברהם שקייל
מס' 2 תנחום הירושלמי

איתמר כסלו

תרומת כתב יד המבורג 52 לבירור נוסח פירוש רשב"ם לתורה

נוסח פירוש רשב"ם לתורה המצוי בידינו במהדורות החדשות כגון "מקראות גדולות הכתר" ו"תורת חיים" מבוסס על מהדורתו של דוד רוזין משנת 1882.¹ ביסוד מהדורה זו עומד כתב יד שנמצא בבית המדרש לרבנים בברסלאו. כתב יד זה התגלה על-ידי ר' דוד אופנהיים בוורמייזא בסוף המאה ה-17 וממנו הודפסה המהדורה הראשונה בשנת תס"ה (1705) בברלין ומשם בכל מהדורות המקראות הגדולות שבהן מובא פירוש רשב"ם לתורה. רוזין, אשר ההדיר מחדש את הפירוש על-פי כתב יד זה, הוסיף את פתיחת הפירוש מתוך כתב יד מינכן 5 (עד בראשית א, לא) וקטעים נוספים ממקורות אחרים כפי שציין: "לכל חלק פירוש רשב"ם מבראשית א, לא והלאה ועד סוף בראשית יז הנאבד מאתנו לקטתי... מתוך ספרים כתובים ונדפסים אשר הגיעו לידי את פתרוני רשב"ם הנשארים שם... ולהשלים חסרון הטוב הנאבד כפי יכולתי העתקתי אל מקום המחסור שהוא עוד כל פתרון רשב"ם אשר פתר במקום אחר".² למעשה עיקר ידיעותינו על פירוש רשב"ם לתורה נשענות על אותו כתב יד שכבר אינו בידינו שכן עקבותיו אבדו בזמן השואה. למרבה הצער כתב יד זה היה גרוע ביותר והנוסח העולה ממנו משובש ורצוף טעויות, הכפלות וחסרונות.³ על כך עמד רוזין, אשר לא הסתפק בהצגת כתב היד כפי שהוא, והצהיר: "השגיאות הרבות אשר נמצאו בכתב היד לא נתנוני להעתיק אל הדפוס הזה כל דבריו ככתבם וכלשונם. על כן שניתי מעט ואוסיף ואגרע מעט מדבריו בכל אשר הרע הכותב לכתוב בשגגה או בחפזו".⁴ כל שינוי שערך רוזין מנוסח כתב היד צוין בסוגריים בגוף הפירוש או באמצעות הערות השוליים. עיון במהדורה מגלה שעבודתו של רוזין הייתה יסודית והתערבותו בנוסח כתב היד רבה וכמעט בכל עמוד נמצא מתיקוניו למכביר.

יש לשבח את רוזין על עבודתו החלוצית במסירה דייקנית של נוסח כתב היד, אולם מצב טקסטואלי זה, שבו כל ידיעותינו על הפירוש לתורה מבוססות על כתב יד יחיד וגרוע

* מחקר זה (מס' 1427/08) נתמך על-ידי הקרן הלאומית למדע. אני מודה לפרופסור יוסף עופר על הערותיו החשובות על מאמר זה.

1 ד' רוזין, פירוש התורה אשר כתב רשב"ם, הוא רבנו שמואל בן ר' מאיר, צרוף ומוזקק על פי כתבי יד וספרים נדפסים, ברעסלויא תרמ"ב.

2 רוזין, שם, עמ' XXXIX.

3 בספרו על רשב"ם כמפרש המקרא הקדיש רוזין כשבעה עמודים לסיווג השיבושים הרבים הנמצאים בכתב היד של פירוש התורה, ראו D. Rosin, R. Samuel B. Meir als Schrifterklärer, Breslau 1880, pp. 30-37. וראו גם ע"צ מלמד, מפרשי המקרא דרכיהם ושיטותיהם, א, ירושלים תשל"ה, עמ' 509.

4 רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' XXXVI.

שאינו בדינו, מחייב חיפוש אחר עדי נוסח נוספים. ואם עדים ישירים אין בנמצא יש לתור אחר עדים עקיפים, היינו חיבורים המצטטים את פירוש רשב"ם לתורה. רוזין השתמש באחדים מהם, בעיקר בהערותיו, והוא מנה אותם בהקדמתו, כגון "דעת זקנים" ו"הדר זקנים"⁵, אך המעיט לנצלם כעדי נוסח. כבר הצבעתי על חשיבותו של פירוש החזקוני כעד נוסח לפירוש רשב"ם לתורה, ואף יהונתן יעקבס הלך בדרך זו והביא שורה של מקרים שבהם עדים עקיפים עשויים לסייע בבירור נוסח הפירוש.⁶ רבים מפירושי בעלי התוספות לתורה אמנם מביאים מביאורי רשב"ם ולעתים ניתן לזהות את הקשר בין הנוסח במהדורת רוזין לבין הציטוט באותו חיבור, אולם ברוב המקרים הציטוט אינו מילולי ואינו מדויק ואינו מוסר אלא את תוכן דבריו של רשב"ם, ולפיכך קשה מאוד להסתמך על ציטוטים מעין אלה כדי לשפר את נוסח הפירוש ולתקנו. פירוש החזקוני הוא עד נוסח טוב לפירוש רשב"ם לתורה משום שהוא מרבה לצטט אותו מילה במילה ולפיכך יכול לסייע בחתירה לקראת העמדת נוסח מדויק יותר של הפירוש. יש לתור אפוא אחר חיבורים נוספים המצטטים את רשב"ם במדויק.

במאמר זה אבחן את תרומתו של כתב יד המבורג 52 לעניין זה.⁷ כתב היד שימש את יצחק שמשון לנגה כאחד מחמישה כתבי יד להכנת מהדורת פירוש ר' חיים פלטיאל.⁸ דפדוף מרפרף במהדורה מצביע על ייחודו של כתב יד זה בהשוואה לכתבי היד האחרים ששימשו את לנגה במהדורתו. חלקים ניכרים מן המהדורה מקורם בכתב יד המבורג 52 לבדו ואינם נמצאים בכתבי היד האחרים. לנגה, אשר הבחין בייחוד זה, ציין קטעים אלה בכך שהדפיסם באות קטנה יותר. למעשה נראה כי כתב יד זה אינו יכול להיחשב כפירוש ר' חיים פלטיאל לתורה, כי אם כחיבור לקטני המביא חלקים מן הפירוש שלנגה וזיהה כפירושי ר' חיים פלטיאל לצד קטעים רבים נוספים. במילים אחרות: החיבור שעמד ביסוד כתבי היד האחרים ושאותו כינה לנגה "פרושי ר' חיים פלטיאל" שימש כאחד המקורות לחיבור המשתקף בכתב יד המבורג 52. עיון מעמיק יותר בכתב היד ובמהדורתו של לנגה מגלה כי בקטעים המיוחדים לכתב יד זה, אשר אינם בכתבי היד האחרים שלנגה השתמש בהם, מובאים רבים מביאורי רשב"ם, היינו פירוש רשב"ם לתורה שימש אף הוא מקור לחיבור המשתקף בכתב יד המבורג 52. חיבור זה אינו שונה אפוא מחיבורים רבים אחרים בימי הביניים באופיו הלקטני.⁹ מתברר כי שיטת החיבור בהביאו את דברי רשב"ם היא

5 רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' XL.

6 א' כסלו, "פירוש החזקוני כעד נוסח לפירוש רשב"ם לתורה", מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 173-193; י' יעקבס, "נוסח פירוש רשב"ם לתורה על פי כ"י ברסלאו ועל פי מקורות נוספים", זר רימונים, מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, בעריכת מ' אביעזר, א' עסיס וי' שמש, אטלנטה 2013, עמ' 468-488.

7 מדובר בכתב יד מספר 52 מאוסף כתבי היד העבריים של ספריית המדינה והאוניברסיטה בהמבורג. מספרו בקטלוג של שטיינשניידר הוא 40: M. Steinschneider, *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschliessenden in anderen Sprachen*, Hamburg 1878, pp. 10-12.

8 י"ש לנגה, פרושי התורה לר' חיים פלטיאל, ירושלים תשמ"א.

9 על תופעת החיבורים הפרשניים הלקטניים (קומפילטוריים) ראו ש' יפת, "פירוש ר' יוסף קרא לאיוב

לצטטו במדויק בדרך כלל ולפיכך יש בו לסייע בשחזור ביאורי רשב"ם לתורה.¹⁰ חשיבותו של כתב היד לא נעלמה לגמרי מעיני החוקרים ויהונתן יעקבס השתמש בו לשחזור חלק מן הביאור לבראשית לז, ב ומצא בו תוספת משמעותית לביאור.¹¹ בבואנו לבחון את תרומתם של עדי נוסח מסוג זה יש להביא בחשבון כי המחברים בימי הביניים לא הקפידו להביא דברים בשם אומרם ומעטים הם המקרים שבהם נזכר רשב"ם בשמו בכתב יד המבורג 52.¹² זיהוי הביאורים נעשה באמצעות השוואה לפירוש רשב"ם לתורה שבידינו, היינו במהדורת רוזין. יש להתחשב אף בשיטת המעתיקים בימי הביניים באשכנז ובצרפת, שלא הקפידו להעתיק העתקה מדויקת באופן מושלם והרשו לעצמם להחליף במילים נרדפות או בביטויים מקבילים, לשנות את סדר איברי המשפט, לקצר ולהאריך ועוד,¹³ ולפיכך יש לנקוט את מידת הזהירות בבואנו לתקן את נוסח פירוש רשב"ם לתורה.

כתב יד המבורג 52 חסר בתחילתו (עד בראשית ב, כב) ובסופו (מדברים כה). דפיו בגודל 32X24 ס"מ והחיבור העומד במרכז העיון כאן תופס רק כרבע מהעמוד שעליו הוא נכתב ומסביבו, בחלק החיצוני של העמוד ובשוליים העליונים והתחתונים, באות תוספות רבות ברבים מהעמודים. תוספות אלו, אשר אינן חלק מן החיבור המרכזי, לא נבדקו באופן יסודי, אך נראה שאין בהן כדי לתרום לבירור נוסח פירוש רשב"ם לתורה. שטיינשניידר אינו קובע את זמנו של כתב היד במדויק ומציב בסימן שאלה את האפשרות שהוא מן המאה ה-16.¹⁴

לנגה העתיק מכתב היד את החיבור המרכזי ושילב אותו במהדורתו, אך יש כמה ביאורים שמשום מה נשמטו ממהדורתו. את ההעתיקה הוא הכין מתוך תצלום כתב היד

– לדמותם ולתפוצתם של פירושים קומפילטוריים בימי הביניים, מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ג, ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין, עמ' 195-216 = ש' יפת, דור דור ופרשניו, אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשס"ח, עמ' 341-363.

10 כתבי יד נוספים שנוקטים בשיטת הציטוט המילולי באשר לפירוש רשב"ם לתורה הם אוקספורד מארש 225, מינכן 252 (שניהם עותקים של פירוש לקטני לתורה המצטט הרבה את רשב"ם) ולונדון 190 (שמשקף נדבך מגלגולי המסירה של החיבור "מנחת יהודה"). על הליקוט בכתבי היד אוקספורד ומינכן ותורמתו לשחזור ביאורי רשב"ם שוקד מר הלל נובצקי ואנחנו מתכוונים לפרסם מאמר משותף בנושא זה. מאמרי על תרומת לונדון 190 והחיבור "מנחת יהודה" לשחזור ביאורי רשב"ם עתיד להתפרסם בשנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום.

11 יעקבס, פירוש רשב"ם, עמ' 469-473.

12 כ-15 פעם הוא נזכר בשמו. ברוב המקרים הוא נזכר כרשב"ם; במיעוטם כ"רבנו שמואל". לאור אופיין המדרשי הרחוק מפשט הכתובים של חלק מהמובאות אין ודאות שכל המובאות בשם רבנו שמואל מתייחסות אכן לרשב"ם. בכמה מן המקרים נראה שלא מדובר במובאה מפירוש לתורה. לא מעט מן המובאות שבהן נזכר רשב"ם בשמו מופיעות אף בכתבי היד האחרים ששימשו את לנגה במהדורתו.

13 "בני אשכנז נהגו חירות גמורה בהיותם מעתיקים כתבי יד, והרשו לעצמם לשנות, לגרוע או להוסיף במקור שעמד לפניהם, כמעט כאוות נפשם" (י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, הגהות ומגיהים², רמת גן תשס"ה, עמ' 119). וראו עוד על הסוגיה לאחרונה: ש' עמנואל, "מגוף ראשון לגוף שלישי: פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים", תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 431-434 ושם ביבליוגרפיה עשירה ואף הערה על התופעה המקבילה בספרות ימי הביניים בכלל.

14 שטיינשניידר, עמ' 10.

שבמכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספרייה הלאומית בירושלים. לדבריו הקריאה מתוך התצלום אינה קלה וכתוצאה מכך שגה לעתים בהעתקה, אך במרבית המקרים קריאתו מדויקת. הוא ציין את מקורות הביאורים בהערותיו והפנה לרשב"ם ברוב המקרים שבהם השתמש המחבר המאסף בפירושו של רשב"ם, אך בכמה מקרים לא חש לנגח שמקור הדברים הוא רשב"ם. במחקר זה השתמשתי בקבצים אלקטרוניים של סריקת כתב היד שנשלחו אליי מן הספרייה בהמבורג. הביאורים המובאים להלן אינם כל המקרים שבהם מצטט החיבור מביאורי רשב"ם ואף לא כל המקרים שבהם יש הבדל בין הציטוט ובין ביאורי רשב"ם שבמהדורת רוזין, אלא אותם ציטוטים שיש בהם כדי לשפר את נוסח פירוש רשב"ם לתורה; מדובר בכמחצית מן המקרים.

א.

1. רוזין הביא במקום אחד בהערה ציטוט של קטע מביאור המופיע בכתב יד המבורג 52, שהוא מעניק לו את המספר 40 על-פי הקטלוג של שטיינשניידר, אולם לא ניצל אותו לשיפור נוסח הפירוש שבמהדורתו. בביאור לשמות כג, טז במהדורת רוזין מובא: "חג האסיף. חג הסוכות בשעת אסיף אשר מלאו גרנות בר והיקבים תירוש ויצהר וצוה הכת' לישב בסוכות לזכרון, כי במדבר ישבו באהלים ולא היה להם קרקע ולא דגן ותירוש ויצהר כמו [שהיה להם אחרי כן בארץ ויודו] על זאת להק"¹⁵. בין המילה "כמו" ובין המילים "על זאת" שהופיעו ברצף בכתב היד, אך בבירור אינן מרכיבות רצף הגיוני, הוסיף רוזין את המילים "שהיה להם אחרי כן בארץ ויודו". בהערה מסביר רוזין מדוע הוסיף מילים אלה:

שש תיבות המסוגרות הוספתי על פי דברי רשב"ם לויקרא כג, מג. והן כמספר העולה לשורה אחת בכ"י שלנו, ונמצא שם תיבת 'כמו' בסוף שורה, והשורה הבאה אחרי כן מתחלת בתיבת 'על'. והמדפיסים הראשונים הסגירו תיבות 'כמו' על זאת להק" לפי שלא הבינום, ובאו המדפיסים האחרונים והשמיטו גם אותן, וכן לא יעשה. ומצאתי סמך להגהתי בפירוש כ"י העברי סימן 40 אשר בעיר האמבורג שהביא בקוצר פירוש רשב"ם ולא הזכיר שמו וכתוב שם: "וציוה הכתוב לישב בסוכות לזכרון כי במדבר ישבו באהלים לא היה להם קרקע ולא דגן ותירוש כמו עכשיו ע"כ יודו להק' על כל הטובה וגו'" (ההדגשה שלי. א"כ).¹⁶

רוזין, אשר זיהה בצדק את החיסרון בכתב יד ברסלאו, סבר שנשמטה שורה שלמה ולפיכך השלים השלמה ארוכה העולה לטענתו לשורה אחת. הוא אף הבחין יפה שכתב היד מהמבורג מצטט את פירוש רשב"ם. תוכן ההשלמה שהציע רוזין סביר והגיוני, אך ההכרעה

15 במאמר זה יבואו ציטוטים של ביאורי רשב"ם על-פי מהדורת רוזין (רשב"ם לתורה), מתוך ניסיון לשמור באופן מלא על הנוסח בכתב יד ברסלאו בהתאם לעדותו של רוזין. השלמותיו של רוזין תובאנה לפי הצורך בסוגריים מרובעים.

16 רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 120, הערה 8.

להשלים דווקא באופן הזה לוקה בחסר. ראשית, אין חשיבות לאורך השורה בכתב יד ברסלאו משום שאם אכן אירעה השמטה של שורה שלמה כהשערת רוזין, השורה היא בכתב היד של פירוש רשב"ם שהיה לפני המעתיק של כתב יד ברסלאו ושממנו העתיק את הפירוש. על אורך השורות בכתב יד זה אין מידע ולפיכך ההשלמה דווקא באורך המסוים שקבע רוזין אין לה על מה לסמוך. שנית, טענתו של רוזין שהשלים על פי דברי רשב"ם לויקרא כג, מג נכונה מן הבחינה התוכנית בלבד ולא מבחינת הניסוח המדויק. ושלישית, כאשר יש בנמצא עד נוסח שעל פיו אפשר להשלים את החסר בכתב יד ברסלאו, אין טעם להיתלות בסברות חסרות בסיס טקסטואלי ויש להעדיף את הממצא בעין. רוזין קבע כי בכתב יד המבורג 52 פירוש רשב"ם מובא "בקוצר" ולפיכך כנראה סבר כי אף בקטע החסר התקצר הנוסח ובעקבות זאת הרשה לעצמו להשלים באריכות. ואולם השוואה מדויקת של שני הנוסחים מלמדת כי הביאור בכתב יד המבורג 52 מקצר אמנם בכמה נקודות, אך הוא ארוך מן הביאור בכתב יד ברסלאו בסופו. בכתב יד ברסלאו הביאור מסתיים במילים "[וידון] על זאת להק" ואילו בכתב יד המבורג 52 הסיום ארוך יותר: "וידון להק' [ב]ה" על כל הטוב' [ה] אשר נתן להם".¹⁷ לפיכך נראה כי כתב יד המבורג 52 אינו מתאפיין כמקצר דווקא ואין הצדקה להכרעתו של רוזין להשלים את החסר בכתב יד ברסלאו מסברה ולא לתת משקל לעדות הנוסח של כתב יד המבורג 52.¹⁸ נראה אפוא כי עדיף להשלים את הביאור על פי הנוסח בכתב יד המבורג 52.

יתרה מכך, מלבד העדיפות שיש לתת להשלמה על פי המבורג 52, אין לשלול מראש את האפשרות שגם היתרה בסוף הביאור בהמבורג 52 מקורית לרשב"ם וכי בכתב יד ברסלאו התקצר הסיום. למעשה סוף הביאור לשמות כג, טז בכתב יד ברסלאו, "[וידון] על זאת להק'", אינו מפרש על מה בדיוק ההודאה והקורא צריך להשלים זאת מדעתו. לעומת זאת בביאור לויקרא כג, מג המקביל בתוכנו לביאור הנדון כאן, כפי שהעיר רוזין, נאמר במפורש ובמפורט הודאה זו על שום מה: "ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב". מלבד הדמיון בין שני הביאורים בהצבעה על סיבת ההודאה, אפשר להבחין גם בדמיון מסוים בניסוח. לא מן הנמנע, ואולי אפילו מסתבר, כי בסיום הביאור משקף המבורג 52 טוב יותר את הנוסח המקורי של דברי רשב"ם.

אפשרות זו פותחת פתח לשאלה עד כמה פירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו ובעקבותיו במהדורת רוזין משקף את הנוסח המקורי של הפירוש. האם הפירוש שהגיע אלינו דרך כתב יד ברסלאו נאמן למילותיו של רשב"ם, או שמא כמנהג המעתיקים באשכנז בימי הביניים הסופרים האחראים להשתלשלותו של הפירוש מאז יציאתו מתחת ידי רשב"ם

17 הציטוטים מתוך כתב היד נאמנים למקור עם השלמות של הקיצורים המרובים שהוספתי וציניתי באמצעות סוגריים מרובעים. יש להעיר כי בהמשך הביאור בכתב היד מובא "כדכתי' [ב] ולקחתי' מראש' [ת] כל פרי האדמ' [ה] מז' מיני' [ם] הכתובי' [ם] בפר' [שה]". שייכותו של קטע זה לנאמר לפניו אינה מחוורת, אך היא דומה לביאור רשב"ם לפס' יט בכתב יד ברסלאו. ייתכן שהמבורג 52 משקף כאן שיבוש שצירף את שני הביאורים.

18 רוזין, שטען שהמבורג 52 מביא את דברי רשב"ם בקיצור, קיצר את ציטוט סוף הביאור מכתב יד המבורג 52 באמצעות "וגו" ובכך טושטשה יתרה זו.

ועד להעתקתו לכתב יד ברסלאו הרשו לעצמם לקצר, להרחיב ולשנות את הפירוש שעמד לפנייהם? במילים אחרות: האם קוראי פירוש רשב"ם שבמהדורת רוזין צריכים להחשיב את הנוסח כדברי רשב"ם עצמם, או אולי כהשתקפות, לפעמים מטושטשת, של הפירוש? אין הדברים אמורים אך ורק על הרמה המקצועית של המעתיק שכבר הוכחה כירודה, אלא אף על החופש שנקט המעתיק ואלה שקדמו לו בהעבירם את הדברים מדור לדור. דומה שעיון בציטוטים נוספים מן הפירוש בכתב יד המבורג 52 יסייע לשפוך אור על סוגיה זו.

ב.

תחילה אביא כמה דוגמאות הממחישות את שיטתו של החיבור המצוי בכתב יד המבורג 52 בצטטו את רשב"ם:

2. הביאור לבראשית נ, יא

מהדורת רוזין	המבורג 52
[וירא] יושב הארץ הכנעני, כלומר וירא הכנעני שהוא יושב הארץ ההיא.	וירא יושב הכנעני כלומר [וירא] וירא הכנעני שהוא יושב הארץ.

הזהות כמעט מלאה. אין ספק כי בהמבורג 52 צוטט ביאור זה של רשב"ם באופן מילולי. רוזין הוסיף את המילה "וירא" בתחילת הדיבור המתחיל ועתה יש לכך אישור מכתב היד. בכתב היד ללא ספק נשמטה המילה "הארץ" בדיבור המתחיל.

3. הביאור לבראשית כו, לג

כתב יד ברסלאו	המבורג 52
על כן שם העיר באר שבע, ואין זו אותו באר שבע של אברהם, כי שני באר שבע היו כדכתי' ויבא באר שבע אשר ליהודה	על כן שם העיר באר שבע אין זה אותו שבע של אברהם כי שני באר שבע היו

הדמיון המילולי בין הביאורים ניכר ועם זאת ברור שחל שיבוש בציטוט הביאור בהמבורג 52 ונשמטה המילה "באר". חשוב לציין כי המצטט קיצר והחסיר את הראיה שהביא רשב"ם ממל"א יט, ג.¹⁹

4. הביאור לבראשית כז, לו

מהדורת רוזין	המבורג 52
הכי קרא שמו יעקב, בתמיה. הלמען אשר קרא שמו יעקב בשעת לידה בשביל שידו אוחות בעקבי ונמצאתי אני בכור והוא פשוט והיה לו ליטול פחות ממני, יטול פי שנים [יותר] ממני, וכן הכי אחי אתה, ודינך ליטול שך הרבה ועבדתני חנם בתמיה. וכן בבבא בתרא שנינו בפרק מי שמת בזמן שהנכסים מרובים הבנים יירשו והבנות יזונו. נכסים מועטים, הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים. אדמון אומר וכי בשביל שאני זכר ויפה כחי בנכסים מרובים הורע כחי בנכסים מועטים, בתמיה.	הכי קרא שמו יעקב בתמיה כלומי[ר] הלמען שקרא שמו יעקב בשע[ל]ת לידה בשביל שידו אוחות בעקב ונמצא שאני בכור והוא פשוט ודינו ליטול פחו[ו]ת ממני והוא יטול פי שניים ממני בתמיה כמו הכי אחי אתי[ה] ודינך ליטול שך ועבדתני חנם בתמיה.

במקרה זה ישנם כמה הבדלים, אך הדמיון המילולי בניסוח הביאור ניכר בבירור. ההבדלים ברובם הם הבדלים קלים כמו "שקרא" במקום "אשר קרא", "בעקב" תחת "בעקבי" וכד'. בשני החיבורים מובא ההסבר לדברי עשו וכראיה מובאים גם דברי לבן ליעקב בבראשית כט, טו, אולם בציטוט בהמבורג 52 הדוגמה הנוספת מן המשנה במסכת בבא בתרא אינה מובאת²⁰ ויחד עם הדוגמה הקודמת מן הביאור לבראשית כז, לג ניתן לראות כאן שיטת ציטוט המקצרת בהבאת ראיות. הבדל נוסף הוא שבהמבורג 52 באה המילה "בתמיה" לאחר ההסבר לדברי עשו "הכי קרא שמו יעקב", ואילו בכתב יד ברסלאו המילה אינה מופיעה במקום זה. מאחר שבמילה זו טמון עיקר הרעיון של הביאור ובה הוא מתחיל מיד לאחר הדיבור המתחיל, מקומה לאחר ההסבר לדברי עשו מתבקש ומתקבל על הדעת שזה הוא הנוסח המקורי של הביאור. ראוי גם להעיר כי רוזין השלים את המילה "יותר" בהסברו של רשב"ם לתמיהת עשו, אך עדותו של המבורג 52 היא שאין בכך צורך.²¹

דומה שיש במקרים אלה להעיד על שיטתו של החיבור הבא בכתב יד המבורג 52 לצטט מפירוש רשב"ם באופן מילולי. עם זאת, לעתים הוא משמיט ראיות מן הדיון, אך לפעמים נראה שהנוסח בכתב יד ברסלאו הוא המקוצר. בדוגמאות אלה יש להצדיק המשך עיון בכתב יד המבורג 52 לשם השוואתו לפירוש רשב"ם בכתב יד ברסלאו ולשפר את נוסחו.

ג.

בסעיף זה תובאנה דוגמאות שבהן בכתב יד המבורג 52 נמצאים מרכיבים נוספים הנראים מקוריים ומסתבר שההשמטה מנוסח כתב יד ברסלאו היא תוצאה של הומויוטלאוטון, היינו השמטה מחמת הדומות.

20 ראו על נוסח המשנה שציטט רשב"ם את דברי רוזין בהערותו במהדורתו, רשב"ם לתורה, עמ' 33, הערה 6.
21 נוסח הביאור בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן.

5. אפתח בדוגמה פשוטה שאף אינה חדשה. בביאור לשמות טז, לא בכתב יד ברסלאו נאמר:

וטעמו כצפיחית בדבש. ולהלן הוא אומר והיה טעמו לשד השמן. פירשו רבותינו כדבש לתינוקות שמן לזקנים. ואני אומר לפי פשוטו וטעמו כשאוכלין אותו כמות שהוא בלא טחינה הרי הוא כצפיחית בדבש, כמו האגוזים קודם טחינה וכתישה מתוקין הם. אבל להלן כת' וטחנו ברחים או דכה במדוכה לפיכך והיה טעמו לשמנונית כמו האגוזים שנעשים שמן לאחר כתישה וכן הזתים. ולפיכך כתב כאן וטעמו שמתחלף טעם המתקנות ונעשה טעם שמן.

בביאור זה דן רשב"ם בסתירה הקיימת בנוגע לטעמו של המן בין הנאמר בשמות שטעמו של המן מתוק (טז, לא) לנאמר בבמדבר שטעמו "כטעם לשד השמן" (יא, ח). פשר ההבדל לדבריו הוא שבשמות מדובר במן כשאינו מעובד ואילו בבמדבר – במן המעובד. אף בביאורו לבמדבר יא, ז נזקק רשב"ם לאותה סתירה ומבאר באותו אופן ומתבסס על הבדל בין שני התיאורים שבשמות נאמר "וטעמו" (טז, לא) ואילו בבמדבר נאמר "והיה טעמו" (יא, ח) ועל סמך הבחנה זו הוא אומר שטעמו של המן ללא עיבוד הוא כצפיחית בדבש ואילו אחרי עיבוד הופך טעמו לטעם לשד השמן. הדמיון בין הביאורים בשמות ובמדבר רב והסברו של רשב"ם זהה. אולם בסיכום הביאור לשמות טז, לא בכתב יד ברסלאו נאמר: "ולפיכך כתב כאן וטעמו שמתחלף טעם המתקנות ונעשה טעם שמן". רוזין כבר הבחין שמשפט סיכום זה כנוסחו בכתב היד שעמד לפניו סותר את הדברים שנאמרו קודם ואת כל ההבחנה שבין "וטעמו" ל"והיה טעמו" ולפיכך הוסיף בתוך המשפט כמה מילים המבהירות את העניין: "ולפיכך כתב כאן וטעמו [ושם כתב והיה טעמו] שמתחלף טעם המתקנות ונעשה טעם שמן". רוזין אמנם לא כתב במפורש, אך השלמה זו מניחה שההשמטה אירעה מחמת הדומות. לתיקון של רוזין יש עתה אישור מן הנוסח בכתב יד המבורג 52:

וטעמו כצפיחית[ת] בדבש ולהלן אומ' [ר] והיה טעמו לשד השמן יש בזה חילוק כשאוכלי[ם] אותו כמו שהוא בלא טחינ' [ה] הוא היה כצפיחית[ת] בדבש אבל להלן וטחנו ברחיים לכך נשתנ' [ה] טעמו לשד השמן כמו האגוזי[ם] העושי[ם] שמן לאחר הכתיש' [ה] ולכך כתי' [ב] כאן וטעמו ולהלן והיה טעמו כלומר כשנתחלף טעם המתקני' [ת] ועושה טעם השמן. (ההדגשה שלי. א"כ)²²

6. דוגמה דומה עולה מהשוואת הביאורים לבראשית כו, כט. בכתב יד ברסלאו נאמר: "אתה עתה, כמו כן כרות ברית עמנו ושלחתנו בשלום כמו שעשינו לך, אתה שאתה ברוך ה', דוגמת בא ברוך ה' שכת' בלבן. וכן עשה יצחק וילכו מאתו בשלום". רשב"ם מפרש את הביטוי "אתה עתה ברוך ה'" במשמע אתה שאתה ברוך ה' נהג עמנו כדרך שנהגנו בך. כפי שאנחנו כרתנו אתך ברית ושלחנו אותך לשלום, כך אנו מצפים גם ממך. רשב"ם

22 המובאה בהמבורג 52 קצרה מן הביאור בכתב יד ברסלאו ויש גם הבדלים קלים נוספים. נראה שגם במקרה זה נתקצרה המובאה בכתב יד המבורג, אך ההכרעה באשר לשאר ההבדלים קשה.

מסיים ואומר שיצחק אכן נהג כפי שהפצירו בו וזאת הוא לומד, לפי נוסח כתב יד ברסלאו, מן הנאמר "וילכו מאתו בשלום".²³ אולם הדמיון בין דברי אבימלך וחבורתו בתארים את התנהגותם כלפי יצחק "ונשלחך בשלום" (פס' כט) לבין ההתנהגות של יצחק כלפיהם "וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום" (פס' לא) נרחב יותר מן המובא בכתב יד ברסלאו וכולל הן את השילוח והן את התואר "בשלום" ואין ספק שרשב"ם היה שם לב לכך, בייחוד לאור דבריו "ושלחתנו בשלום". ואכן, בנוסח הביאור המצוטט בכתב יד המבורג ההקבלה מלאה יותר: "את' [ה] עת' [ה] ברוך יי כמו כן כרו' [ת] ברית עמנו ושלחנו מאתך בשלו' [ם] כמו שעשינו לך שאת' [ה] ברוך דוגמ' [ת] בא ברוך הש' [ם] ואנכי פיניתי הבית שאמר לבן לאליעזר וכן עשה יצחק כדכתי' [ב] וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום" (ההדגשה שלי. א"כ). הדמיון והקשר המילולי בין הקטעים בשני עדי הנוסח מובהקים, אך ההקבלה בין דברי אבימלך וחבורתו לבין מעשיו של יצחק שלמה יותר בכתב יד המבורג 52. המילים היתרות בכתב יד זה הן "כדכתיב וישלחם יצחק". המילה "כדכתיב" אכן נדרשת בביאור אף לפי גרסתו הקצרה בכתב יד ברסלאו והיעדרה רומז להשמטה. העובדה שהקטע היתר בא לאחר המילה "יצחק" ואף מסיים במילה זו מבהירה שחלה כאן השמטה מחמת הדומות וכי הנוסח בהמבורג 52 משקף נוסח מקורי יותר.

יש להעיר שבכתב יד ברסלאו, לאחר המובאה מבראשית כד, לא "בוא ברוך ה'" באה בקצרה ההבהרה "שכתוב בלבן" ואילו בהמבורג 52 ההבהרה מעט רחבה יותר: "שאמר לבן לאליעזר". דומה שהרחבה זו שבהמבורג 52 אינה משל רשב"ם משום שהוא אף פעם אינו מכנה את העבד שנשלח על-ידי אברהם להביא אישה ליצחק בשם אליעזר, אלא משתמש בכינוי "העבד" (בביאוריו לבר' כד, א, סב) או "עבד אברהם" (ביאורו לבר' מז, כט). לפיכך יש להניח שביאור זה של רשב"ם אינו מוצג בצורתו המקורית המלאה לא בכתב יד ברסלאו ולא בהמבורג 52.

7. דוגמה נוספת להשמטה הדומות בכתב יד ברסלאו היא בביאור לשמות ג, יד:

ברסלאו	המבורג 52
אם אינך יודע שמי אני אומר לך כי שמי אהיה	ויאמר אלהי' [ם] אל משה אהי' [ה] הוא שמי למה אשר אהיה
לעולם ויכול אני לקיים מה שאני מבטיח ומעתה שאמרת לי ששמי אהיה כה תאמר	לעולם ויכול אני לקיים מה שאני מבטיח מאחר שאני אומר לך כך שמי אהיה כה תאמרי' [ר]
לישראל אהיה שלחני אליכם	אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם

²³ מאיר לוקשין מבאר ש"רשב"ם מסביר מה מוסיפות שלוש המלים ('וילכו מאתו בשלום') הלכאורה מיותרות להבנת סיפור זה. לדעתו מביטוי זה אפשר ללמוד שיצחק אכן מילא את בקשתו של אבימלך בפסוק כט'; ראו: מ"י לוקשין, פירוש התורה לרבינו שמואל בן מאיר, ירושלים תשס"ט, עמ' 62, הערה פט.

הדמיון בין הקטעים ברור והטבלה ממחישה את החלק החסר בכתב יד ברסלאו. הצירוף "כי שמי אהיה לעולם" בכתב יד ברסלאו אינו מובן ומתבאר רק לאור המובא בהמבורג 52. יש לשחזר את נוסח ביאור רשב"ם כך: "כי שמי 'אהיה', למה? 'אשר אהיה לעולם'". לדברי רשב"ם הביטוי "אהיה אשר אהיה" מורכב מן השם המיוחד שגילה ה' למשה ומן ההסבר לשם זה "אשר אהיה", היינו אהיה לעולם. נצחיותו של האל מאפשרת לו לקיים מה שמבטיח. השמטת המילים "למה אשר אהיה" החיוניות להבנת הביאור נבעה מהומיוטלאוטון.²⁴

8. על דוגמה נוספת להשמטה מחמת הדומות ניתן ללמוד מהשוואת הביאורים לשמות כב, כו. בכתב יד ברסלאו מובא:

ושמעתי כי חנון אני. אע"פ שמן הדין יש לו משכון ואינו חייב להחזירו אלא לפנים משורת הדין ולא היה לי לשמוע צעקתו אם לא מפני שרחום וחנון אני. אבל למעלה אצל אלמנה ויתום לא תענון שכת' שמוע אשמע צעקתו, הואיל ומן הדין שומע הק' צעקתו, לפיכך לא כתב שם כי חנון אני.

בביאור זה רשב"ם משווה בין הנאמר על צעקת העני שהמלווה אינו מחזיר לו את המשכון ובין הנאמר על צעקת היתום והאלמנה המעונים. במקרה הראשון היענותו של ה' מנומקת במילים "ושמעתי כי חנון אני" (שמות כב, כו) ולעומת זאת במקרה השני נאמר פשוט "שמע אשמע צעקתו" (שמות כב, כב) ללא הנימוק "כי חנון אני". ההסבר שנוקט רשב"ם הוא ששמיעת צעקת היתום והאלמנה באה בעקבות עינוי שאינו כדן ואילו שמיעת צעקת העני נובעת מכך שהמלווה לא נהג לפנים משורת הדין ולא החזיר את המשכון, אין כאן חריגה מן הדין, ולפיכך שמיעת הצעקה מנומקת במילים "כי חנון אני". מאחר שמטרתו של הביאור היא להסביר את הימצאותו של הנימוק "כי חנון אני" בשמות כב, כו ואת היעדרו משמות כב, כב, היה ניתן לצפות שבחלק הראשון של הביאור תבוא בכתב יד ברסלאו אמירה מפורשת שהיות שזה מקרה של "לפנים משורת הדין" נאמר כאן "כי חנון אני", אך אמירה כזו חסרה. בהמשך הביאור מפורש שבמקרה של היתום והאלמנה לא נאמר "כי חנון אני" משום ש"מן הדין שומע הק' צעקתו" ובכך מודגש היעדר בחלקו הראשון של הביאור. היעדר זה מטשטש מעט את כוונת רשב"ם בביאור ואף יוצר חוסר איזון בין שני חלקי הביאור, אולם בהמבורג 52 נמצאת אמירה מפורשת כזו לגבי העני ונראה שנשמטה בכתב יד ברסלאו מחמת הדומות: "במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני אעפ"י שמן הדין יש לו המשכון ואינו חייב להחזירו אלא לפנים משורת הדין ולא היה לי לשמוע צעקתו אם לא מפני שחנון ורחום אני לכך נאמר [ר] כי חנון אני" (ההדגשה שלי. א"כ).

24 הנוסח בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן. פרופסור יוסף עופר העיר לי כי ביאור זה משתקף בפירושו החזקוני: "אהיה אשר אהיה. הראשון שם והשני פירוש השם כלומר שמי אהיה לפי שאהיה ואעמוד לעולמי עולמים" (ח"ד שעוועל, חזקוני, פירושי התורה לרבינו חזקיה ב"ר מנחם, ירושלים תשמ"א, עמ' קפז).

9. בעלת ערך מוסף היא ההשמטה המתגלה בביאור לבראשית לב, כו בכתב יד ברסלאו בהשוואה לציטוט בכתב יד המבורג 52. בפסוק נאמר "וירא כי לא יכל לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו". בכתב יד ברסלאו מובא: "כי לא יכל לו, המלאך. ורצה לעבור ולברוח בעל כרחו. ותקע, נבדלה מן הירך, כמו פן תקע נפשי ממך".²⁵

רשב"ם מבאר שהמלאך הוא זה שאינו יכול; הוא זה שלא הצליח להתגבר, כלומר המלאך הוא הנושא הדקדוקי של הפועל "יכל", אך כפי שציין מאיר לוקשין, אין זה ברור מי הוא הנושא הדקדוקי של הפועל "וירא" שבתחילת הכתוב.²⁶ ההמשך "ורצה לעבור ולברוח בעל כרחו" ודאי מדבר על יעקב שרצה לברוח מהמלאך ולהתחמק מן הפגישה עם עשו. באופן זה מפרש רשב"ם את מהלך הסיפור כולו, ואלה דבריו בביאורו לבראשית לב, כא: "לפי שרצה יעקב לברוח בלילה דרך אחרת אם לא מפני שעכבו המלאך לכך היה מתכוון להטעותו לעשו שלא יפגשהו" (והשוו לביאוריו לבראשית לב, כג, כה, כט). עם זאת, הנושא הדקדוקי במשפט "ורצה לעבור ולברוח בעל כרחו" אינו מפורש ומתעורר החשד שחל כאן שיבוש. יתר על כן, החידוש של רשב"ם שהמלאך נשלח כדי לעכב את יעקב אינו בא לביטוי בביאור לפס' כה בהסבר לפגיעה בירך יעקב ואין זה סביר שרשב"ם היה מוותר על כך.

בציטוט הביאור בהמבורג 52 הדברים ברורים יותר: "וירא כי לא יכל לו המלאך ורצה לברוח לו בעל כרחו. ותקע כף ירכו" כדי שלא יוכל לברוח זה עיקר פשוטו".²⁸ ראשית, הדיבור המתחיל פותח במילה "וירא" ומתברר שאף נושא הדקדוקי הוא המלאך. שנית, באמצעות הוספת המילה "וירא" בתחילת הביאור מתברר כי המילים "ורצה לעבור ולברוח בעל כרחו/ורצה לברוח לו בעל כרחו" הן חלק ממשפט מורכב יותר: כוונת יעקב לברוח אף היא התבררה למלאך. המלאך ראה (=הבין) אפוא שני דברים: שאינו יכול ליעקב ושיעקב מתכוון לברוח. ושלישית, פגיעתו של המלאך בירכו של יעקב מתבארת כחלק ממגמתו למנוע מיעקב לברוח. הכתוב מתבאר אפוא כך: המלאך ראה שאינו מצליח להתגבר על יעקב ושיעקב מתכוון לברוח לפיכך פגע בירכו כדי שלא יוכל לברוח. בביאור בכתב יד המבורג בא משפט שלם החסר בכתב יד ברסלאו – "ותקע כף ירכו כדי שלא יוכל לברוח" – ובו מביע רשב"ם את עמדתו באשר למאבק של המלאך עם יעקב ולפגיעה בו. השמטת חלק זה של הביאור בכתב יד ברסלאו אירעה כנראה מחמת הדומות שכן הביאור הבא מיד בסמוך פותח במילה "ותקע".²⁹

25 ביאור זה כנראה מבוסס על ביאור ראב"ע המנוסח באופן דומה מאוד: "כי לא יכל לו המלאך ויגע בכף ירכו של יעקב. ותקע כמו ותקע נפשי מהם סרה כף הירך ממקומה". דברי ראב"ע ורש"י המובאים במאמר זה הם על-פי המהדורה האלקטרונית של מקראות גדולות הכתר. על פירוש ראב"ע כמקור לרשב"ם בפירושו לתורה ראו א' כסלו, "הפשטות המתחדשים בכל יום" פירוש הקצר של ר' אברהם אבן עזרא לתורה כמקור לרשב"ם בפירושו לתורה", תרביץ, עט (תשע"א), עמ' 413-438.

26 לוקשין, עמ' 89, הערה מב.

27 המילים "ותקע כף ירכו" אינן לשון הכתוב במדויק. בפסוק נאמר: "ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב". ייתכן שיש כאן פרפרזה על לשון הכתוב או טעות.

28 הנוסח בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן.

29 ההערה "זה עיקר פשוטו" אופיינית לרשב"ם וסביר כי היא חלק מנוסח הביאור המקורי ונשמטה יחד עם חלק הביאור שנשמט.

11-10. דוגמה נוספת באה מן הביאור לבראשית כט, כה.

כתב יד ברסלאו	המבורג 52
והנה היא לאה בדבר שלא נודע תחילה אומר והנה וכן והנה חלום	והנה היא לאה בדבר שלא נודע מתחילה שייך לומי[ר] והנה חלום ופי[רוש] כשניעור משנתו אז ראה והבין שהוא חלום אבל כשהיה ישן היה סבור שהוא אמת ואין זה חלום.

מהשוואת שני עדי הנוסח מתברר שבשניהם חלה השמטה מחמת הדומות. בכתב-יד המבורג חסרות בבירור המילים "והנה וכן" ובכתב יד ברסלאו חסר הדיון בהפתעה שבגילוי שמדובר בחלום. מתקבל על הדעת שרשב"ם אכן הסביר את ההפתעה של "והנה חלום" כמובא בהמבורג 52, משום שבכמה מקומות הוא נזקק לזה ומנסח את הדברים באופן דומה.³⁰ כך בביאורו לבראשית כה, כד הוא אומר: "והנה תומים. בכל דבר חידוש רגיל לומר כן. וכן יהיה בבקר והנה [היא] לאה וכן ויקץ פרעה והנה חלום, כי לא היה סבור שהיה חלום עד שנעור משנתו". ובניסוח דומה בביאורו לבראשית מא, ד: "ויקץ פרעה, וישיש מיד ויחלום וגו', בין שינה מעט לשינה שנייה רגיל חלום להתחלף לעניין אחר ועדיין אינו נותן לב להבין שזה חלום הוא עד שנגמרה שנתו וניעור לגמרי ואז ויקץ פרעה לבסוף והנה חלום, אבל עד עתה לא ידע". וכן בביאור למילים "והנה חלום" בפס' ז שם: "והנה חלום. כמו והנה היא לאה. אבל עד עתה היה סבור שראה ממש ולא חלום".

יש להעיר כי בכתב יד המבורג 52 מופיע הביאור האחרון, לבראשית מא, ז, עם הבדלים: "ויקץ פרעה והנה חלום אבל כשהיה ישן³¹ כלומי[ר] כשהעיר משנתו אז הבין שהוא חלום אבל כשהיה ישן היה סבור שהוא אמת וברור". בביאור זה חסרה ההשוואה לבראשית כט, כה "כמו והנה היא לאה" ונראה שהשוואה זו מקורית לביאור לבראשית מא, ז ונשמטה בהמבורג 52. לעומת זאת, בכתב יד ברסלאו חסר תיאור הגילוי שהיה זה חלום ("כלומר כשהעיר משנתו אז הבין שהוא חלום") וסביר להניח שחלק עיקרי זה, המבאר את מילות הפסוק "והנה חלום", היה בביאור המקורי ונשמט מכתב יד ברסלאו בטעות או מחמת הקיצור.

12. בראשית ל, לא-לב

בכתב יד ברסלאו נאמר: "נקוד, נראה לי טלאי הקדקד והצוואר. שהרי ויקד ארצה כפיפת

30 הנוסח בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן, אלא ששם אין השמטה מחמת הדומות כלל.

31 אין ספק שהמילים "אבל כשהיה ישן" הן טעות. נראה שהסופר כמעט והשמיט קטע מחמת הדומות, אך הבחין בטעותו והשלים את החסר. את המילים "אבל כשהיה ישן" הוא כתב משום שסבר בתחילה שהוא צריך להעתיק את הכתוב לאחר המילה "חלום" השנייה. הוא התחיל להעתיק ושם לב לטעות שטעה וחזר וכתב לפי הסדר, אך לא מחק את המילים השגויות.

הצואר והקדקד הוא. והוא נדגש, שהוא כמו ויפל מגזרת נפל. ונקוד וכן ויקוד הוא על שם הקדקוד כמו עקוד ברגל על שם ויעקוד את יצחק, קשירה ברגל". רשב"ם מבאר כאן שנקוד פירושו בעל כתמים בראש ובצוואר. ביאורו מבוסס על טענתו שנק"ד הוא גם שורש הפועל "ויקד" שמשמעו הוא כפיפת הראש והצוואר והן "נקוד" והן "ויקד" קשורים ל"קדקד". הטענה ששורש "ויקד" הוא נק"ד מובעת במילים "שהרי ויקד ארצה כפיפת הצואר והקדקד הוא. והוא נדגש, שהוא כמו ויפל מגזרת נפל". אולם העיקר חסר מן הספר. חסרה האמירה המפורשת ששורש הפועל "ויקד" הוא נק"ד. אולם בציטוט הביאור בכתב יד המבורג 52 אמירה זו נמצאת: "נקוד וטלוא נקוד שהראש והצואר נקודי"ם] ונקרא נקוד ע"ש קדקד וראייה לדבר שנקוד בראש הוא דכתיב ויקוד זה כפיפ'ת] הראש והוא נדגש שהוא כמו וינקד כמו ויפל מגזרת נפל ועקוד משמ'ע] ברגל דכתי'ב] ויעקד יצחק בנו משמע שעקד וקשר רגליו כי קשר שייך ברגל" (ההדגשה שלי. א"כ). בציטוט זה באה התייחסות ברורה לשורש הפועל "ויקד": "שהוא כמו וינקד". אמירה זו נשמטה בפירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו מחמת הדומות.

בכתב יד ברסלאו בין הדיון על "נקוד" לדיון על "עקוד" באה המילה "כמו" שאינה מתאימה. מילה זו אינה נמצאת בכתב יד המבורג 52. בין עדי הנוסח ישנו הבדל גם בסדר מרכיבי הביאור. הסדר בכתב יד ברסלאו הוא כך:

- א. הבהרת משמעות "נקוד";
- ב. דיון ב"ויקד" הכולל את הטענה שמשמעו הוא כפיפת הראש והצוואר וששורשו הוא נק"ד;
- ג. האמירה ש"נקוד" ו"ויקד" קשורים שניהם לקדקד.

בהמבורג 52 הסדר הוא שונה ולאחר הבהרת משמעות "נקוד" (א) באה האמירה באשר לקשר האטימולוגי לקדקד (ג) ורק לאחר מכן הראיה מ"ויקד" והדיון בו (ב). דומה שהסדר בהמבורג 52 סביר יותר, שכן הוא עובר מן הטענה המרכזית ש"נקוד" קשור לקדקד אל הראיה מ"ויקד" ואילו בכתב יד ברסלאו המעבר המידי לדיון ב"ויקד" אינו מחזור ומתברר רק לבסוף. ייתכן שהמילה "כמו" המיותרת שבסוף הביאור בכתב יד ברסלאו היא שריד למקומו המקורי של המרכיב הקושר את "נקוד" לקדקד ולמעבר לראיה מ"ויקד". מכל מקום נראה שיש להעדיף את סדר הביאור כפי שהוא בהמבורג 52 על פני הסדר בכתב יד ברסלאו.³²

ד.

גם בסעיף זה תובאנה דוגמאות שבהן יכול נוסח כתב יד המבורג 52 לשפר את נוסח פירוש רשב"ם לתורה שבמהדורת רוזין באמצעות מרכיבים נוספים הנמצאים בו ומתקבל על

32 נראה כי שינוי סדר המרכיבים בכתב יד ברסלאו ומיקום הדיון ב"ויקד" לפני האמירה בדבר הקשר שבין "נקוד" לקדקד הוביל להכללת "ויקד" באמירה "ונקוד וכן ויקד הוא ע"ש הקדקד", לעומת "ונקרא נקוד ע"ש קדקד" בכתב יד המבורג 52. אפשר שהניסוח המסורבל מעט "וכן ויקד" בכתב יד ברסלאו מעיד על כך שמדובר בתוספת שנבעה, כפי ששיערתי, משינוי סדר המרכיבים שנגרם כנראה בטעות.

הדעת שנכללו בנוסח הפירוש המקורי, אולם כאן ההשמטה אינה יכולה להיות מוסברת כהשמטה מחמת הדומות.

13-14. בביאור לבראשית כו, לד-לה בכתב יד ברסלאו נאמר:

"ויקח אשה את יהודית, ותהיינה מרת רוח, לפי שעתיד לומר אם לוקח יעקב אשה מבנות כנען כאלה, לכך הוצרך לפרש תחילה".

ניכר כי ביאור זה קטוע בסופו וחסר מושא למשפט האחרון הפותח ב"ולכך" ואף כי הקורא יכול להבין את כוונתו של רשב"ם, הוא מצפה למשפט שלם. ניתן להשלים משפט זה באמצעות ציטוט הביאור בכתב יד המבורג 52: "ותהיינה מורת רוח לפי שעתיד לומר אם לוקח יעקב אשה מבנות הארץ לכך הוצרך תחילה לפרש מעשיהן הרעים". בליקוט אוקספורד-מינכן הנוסח דומה,³³ ואילו בחזקוני, המצטט אף הוא ביאור זה של רשב"ם, בא כאן "קדם ולמדך כאן שלא היו נוחות ליצחק ולרבקה". נראה שהשלמה מעין אחד משני הנוסחים האלה נדרשת ואף מתאימה כאן. בכתובים לא נאמר מדוע היו נשות עשו "מרת רוח ליצחק ולרבקה", כלומר לא נאמר כאן שהן עשו מעשים רעים ובוודאי ש"מעשיהן הרעים" אינם מפורשים, אך במדרש הם מפורשים מעט יותר ובעקבותיו גם ברש"י.³⁴ ייתכן שלפיכך יש להעדיף את נוסח החזקוני "שלא היו נוחות ליצחק ולרבקה" שנצמד יותר ללשון הכתובים כאן ומבאר את "מרת" כ"לא נוחות", אך גם להשלמה זו יש חסרונות ומביאורו של רשב"ם בהמשך ניתן ללמוד כי אין זה פירושו. רשב"ם מסביר את "מרת" משורש מר"ה, "לשון ממרה". משמעות זו אינה עולה בקנה אחד עם "לא נוחות" שבחזקוני.³⁵ יתרה מכך, בהמשך הסיפור נאמר "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו" (בר' כח, ח). ייתכן שההגדרה "רעות" היא העומדת ביסוד הניסוח "מעשיהן הרעים" ונראה שיש להעדיפו כהשלמה המקורית לביאור רשב"ם החסר שבכתב יד ברסלאו.³⁶ נדמה שצריך להוסיף לדיון כאן גם את דברי רשב"ם בביאורו לשמות כב, כ, למילים

33 על ליקוט אוקספורד-מינכן ראו לעיל בהערה 10. יהושפט נבו מעיר כי בהגהה על פירוש בכור שור מובא: "מורת רוח. על מעשיהם הרעים היה מר רוחם של יצחק ורבקה" (י' נבו, פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, ירושלים תשנ"ד, הערה בעמ' מד-מה).

34 ראו למשל בבראשית רבה סה, ד, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 715; רש"י: "כל מעשיהן היו לעצבון ליצחק ולרבקה שהיו עובדות עבודה זרה".

35 רשב"ם מציינ שמשמעות "מרת" הוא "קונטרריאנץ", שמובנה הוא מסרבות או מתנגדות; ראו רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 31, הערה 6; לוקשין, עמ' 63, הערה צח. בביאור לשמות כג, כא, לביטוי "אל תמר בר", אומר רשב"ם: "אבל אינו מגזרת סרבות מן מרה מריתי". מכאן ניתן ללמוד שאת השורש מר"ה הוא אכן מפרש כסרבות.

36 ייתכן שחזקוני, אשר לבטח ציטט כאן את רשב"ם, שינה את דברי רשב"ם ועיבדם ויצר התאמה בין ביאור זה לביאור הנוסף שהוא מביא לאותו עניין: "ועוד אם היה להם ליצחק ולרבקה נחת רוח מהם היו יושבות בבית אחד וכשיבא יעקב ליטול את הברכות יהיו מודיעות ליצחק אין זה עשו בכורך לפיכך קדם ולימדך כאן שהיו מורת רוח ליצחק וגרשם מביתו" (ההדגשה שלי. א"כ). נראה שר' חזקיה אשר לקח את הביאור השני כנראה מספר הג' (ראו י"מ אורליאן, ספר הג'ן, פירוש לחמישה חומשי תורה מאת רבי אהרון בר' יוסי הכהן, ירושלים תשס"ט, עמ' קעב), עיבד את שניהם וניסח אותם באופן דומה. כך כתב "נוחות" בביאור הראשון ו"נחת רוח" בשני ובשניהם כתב "קדם ולמדך כאן".

"וגר לא תונה". בכתב יד ברסלאו נאמר: "לא תונה בדברים... והוא הדין לכל ישראל אלא שדיבר הכתוב בהווה שיכול להונות את הגר במעשה אבותיו ועל מעשיו בגרות". ניכר כי המילה "בגרות" בסוף הביאור אינה מתאימה כאן, שכן מדובר על הונאת הגר על מעשיו לפני שהתגייר. רוזין תיקן תיקון קל והפך את "בגרות" שבכתב היד ל"בגיות" במהדורתו,³⁷ והכוונה היא לזמן שעוד היה גוי.³⁸ בכתב יד המבורג 52 בסוף הביאור הנוסח הוא "שיכול להונות הגר על מעשה אבותיו ועל מעשיו הרעים שעשה קודם שנתגייר". קשה להכריע בשאלה אם לקבל את תיקונו של רוזין או את נוסח כתב יד המבורג 52 באשר לסוף הביאור. מכל מקום בנוסח זה (ובליקוט אוקספורד-מינכן) מופיע הביטוי "מעשיו הרעים". ההקשר דומה לזה שבבראשית כו, לד. בשני המקרים מדובר בגויים ובשניהם כאמור מוצאים בהמבורג 52 ובליקוט אוקספורד-מינכן את הביטוי מעשים רעים. האם הנוסח בשני כתבי יד אלה משקף עיבוד בעל נטייה שלילית כלפי גויים או שמא אלה דברי רשב"ם המקוריים? בביאור לשמות כב, כ עושה רשב"ם שימוש במשנה במסכת בבא מציעא (ד, י) כפי שהעיר לוקשין.³⁹ כך נאמר במשנה: "אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנאמר וגר לא תונה ולא תלחצנו". רשב"ם משלב את שתי האמירות על מעשי אבותיו ועל מעשיו. תפיסת המשנה שרשב"ם מאמץ היא שמעשיו של הגר לפני שנתגייר היו רעים ואסור להונות אותו בדברים אלה. לאור כל זאת נראה שתפיסתו של רשב"ם עצמו היא שגוי עושה מעשים רעים, ולפיכך, אף אם לא נקבל את נוסח המבורג 52 (וליקוט אוקספורד-מינכן) לביאור לשמות כב, כ, ההשלמה "מעשיהן הרעים" בביאור לבראשית כו, לד מתאימה לתפיסתו של רשב"ם כפי שמתברר מן הביאור לשמות כב, כ ולפיכך מתקבל על הדעת להשלים את הביאור החסר באופן הזה. הניסוח "מעשיהן הרעים" בביאור לבראשית כו, לד מחזק את עדותם של כתבי היד המבורג 52 וליקוט אוקספורד-מינכן לביאור לשמות כב, כ. דומה אפוא שעדות המבורג 52 וליקוט אוקספורד-מינכן משקפת טוב יותר את דברי רשב"ם המקוריים בשני המקרים וכי כתב יד ברסלאו קיצר את נוסח הביאורים.

15. דוגמה נוספת להשלמה מסתברת על-פי כתב יד המבורג 52 היא הביאור לבראשית מג, כה. בנוסח הפירוש בכתב יד ברסלאו נאמר: "ויכינו את המנחה, כי בדרך בשקים הוכחש יופי הפירות". בכתב יד המבורג המצטט את הביאור באה השלמה: "ויכינו את המנחה לפי שבדרך הוכחשו הפירות" [ת] לכך היו מכיני' [ם] ומייפי' [ם] אות' [ם] (ההדגשה שלי. א"כ). גם במקרה זה ניתן להבין את כוונת רשב"ם אף ללא המילים "לכך היו מכינים ומייפים אותם", אולם מבנה המשפט בעל שני החלקים, שחלקו הראשון פותח במילת

37 רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 118, הערה 4.

38 נוסח זה קרוב למובא בליקוט אוקספורד-מינכן: "שיכול להונות את הגר על מעשה אבותיו ועל מעשיו הרעים שעשה כשהיה גוי".

39 לוקשין, עמ' 267, הערה לה.

הסיבה "לפי"⁴⁰ וחלקו השני ב"לכך" שכיח מאוד בפירוש רשב"ם לתורה (למשל: בראשית א, יד; כו, לד-לה; לב, כא; שמות ב, ו; כ, יג; כה, יג; כח, יד).⁴¹ יתרה מכך, חלקו השני של המשפט, החסר בכתב יד ברסלאו, מבאר את הפועל "ויכינו" בכתוב זה במשמעות "ליפות". דרך זו של ביאור באמצעות שימוש במילה המתבארת ולצידה המילה המבארת עם וי"ו הביאור בתוך משפט משכתב מאפיינת את דרכו של רשב"ם.⁴² לפיכך סביר להניח שהחלק השני גם הוא מפירוש רשב"ם.⁴³

16. מקרה נוסף מסוג זה הוא הביאור לבראשית לה, כט. בכתב יד ברסלאו מובא: "עשו ויעקב, לפי שהיה בכור ויעקב היה חולק לו כבוד הקדימו הכתוב. אבל בקבורת אברהם הקדים הכתוב יצחק לישמעאל לפי שהיה בן השפחה". הביאור דן בהקדמת עשו ליעקב בתיאור קבורת יצחק. גם כאן, בשני המשפטים, לאחר חלקי המשפט הפותחים במילת הסיבה "לפי" אין המשך הפותח ב"לכך". בכתב יד המבורג 52 בא ציטוט הביאור באופן נרחב יותר: "עשו ויעקב בניו לפי שהיה בכור יעקב היה חולק לו כבוד ולכך הקדימו הכתוב [ב] אבל בקבור [ת] אברהם הקדי [ם] הכתוב [ב] יצחק לישמעאל שהיה ישמעאל בן השפח [ה] ויצחק בן הגביר [ה] ולכך לא היה חולק לו יצחק כבוד כל כך" (ההדגשה שלי. א"כ). בציטוט זה אמנם באה המילה "לפי" פעם אחת בלבד, בתחילת הביאור, אך כאן חלקו השני של משפט זה פותח ב"ולכך". ואולם ההבדל המשמעותי מצוי בסוף הביאור. בחלק זה מופיעות המילים "ויצחק בן הגביר [ה] ולכך לא היה חולק לו יצחק כבוד כל כך" המשלימות את כוונת הביאור. אין זה מן הנמנע אמנם שבהמבורג 52 משתקף ניסיון להשלים את ביאור רשב"ם, אולם לאור שיטת הציטוט והקיצור המתגלה בכתב יד זה ובשל אי הנחיצות של תוספת כזו כאן מתקבל על הדעת שמדובר בציטוט מלא של פירוש רשב"ם ודווקא נוסח פירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו מקוצר הוא, אם מחמת שיבוש ואם מתוך רצון לקצר. אפשר שבנוסח המקורי של הפירוש פתח אף חלקו השני של הביאור ב"לפי" כעדותו של כתב יד ברסלאו והמשיך ב"ולכך" כעדותו של המבורג 52, אך אין בסיס מספיק לשחזור כל מילה בביאור.

40 בכתב יד ברסלאו כאן בא "כ"י במקום "לפי" שבהמבורג 52.

41 אמנם לא בכל משפט הפותח ב"לפי" מופיעה גם "לכך", למשל, בביאור לבר' כו, כב ובדוגמה הבאה.

42 על כך העמידה שרה יפת; ראו: ש' יפת ור"ב סולטרס, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, ירושלים תשמ"ה, עמ' 38-39; ש' יפת, פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לשיר השירים, ירושלים תשס"ח, וי"ו הביאור" על-פי המפתח. בתורה ניתן למצוא דרך זו, למשל, בביאורים לבראשית כ, טז (ד"ה ונוכחת); כח, יד ועוד הרבה.

43 הנוסח בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן. יש להעיר כי בכתב יד ברסלאו באה התיבה "בשקים" שאינה בהמבורג 52 ולא בליקוט.

17. דוגמה דומה היא הביאור לבראשית מב, יב-יג.

ברסלאו	המבורג 52
<p>ויאמר להם לא כי ערות הארץ באתם לראות, שאם כן, איך לא נשאר אחד מכם את אביכם, כלומי אצלו.</p> <p>ולדעת אם בנימין קיים אמר להם כן. והם שהשיבו שנים עשר עבדיך [אחים] אנחנו וגו',</p> <p>וכן כתוב לפנינו שאול שאל לנו האיש ולמולדתנו</p>	<p>אמי' [ר] להם לא כי ערות הארץ באתי [ם] לראות שאם לא כן למה⁴⁴ נשאר אחד מכם אצל אביו</p> <p>ולדעת אם בנימין קיים אמי' [ר] כן והם השיבו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען והנה הקטון את אבינו היום ואז ידע יוסף שעוד בנימין קיים</p>

למעשה נבדל הנוסח בהמבורג 52 מפירוש רשב"ם שבמהדורת רוזין בכמה עניינים, מלבד שינויי ניסוח קטנים וחסרי משמעות. בנוסח הפירוש בכתב יד ברסלאו מתועד שימוש בביטוי מהכתוב בבראשית מב, יג: "והנה הקטן את אבינו היום", וכך מובא בכתב יד ברסלאו: "איך לא נשאר אחד מכם את אביכם כלומי אצלו". אגב השימוש בביטוי מן הפסוק מתפרשת המילה "את" שבו. בהמבורג 52 הניסוח מביא רק את הפרפראזה: "למה [לא] נשאר אחד מכם אצל אביו". נראה שדרכו של רשב"ם היא לשלב בביאוריו את הכתוב ואת פירושו כדרך הנוסח בפירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו כאן ולפיכך נראה שבנקודה זו המבורג 52 אינו משקף את הנוסח המקורי.⁴⁵

הבדל נוסף הוא שבסוף הביאור שבמהדורת רוזין מובאת ראייה מבראשית מג, ז לשחזור אופי השיחה שבין יוסף לאחיו הנעדרת מן הנוסח שבהמבורג 52. היעדר זה יש לזקוף ככל הנראה לשיטת הקיצור המשתקפת בכתב יד זה, אשר מובילה לעתים להשמטת ראיות כפי שראינו לעיל, למשל בדוגמאות 3-4, ולפיכך יש להניח שראיה זו, המתאימה לרשב"ם הן מצד העניין והן מצד הניסוח, היא חלק מביאורו המקורי.

הבדל שלישי הוא היתרה בהמבורג 52 "ואז ידע יוסף שעוד בנימין קיים" הבאה לאחר ציטוט מלא יותר של הכתוב הכולל גם את עיקר העניין "והנה הקטן את אבינו היום". מילים אלה משלימות את טיעונו של רשב"ם, וכפי שהסתבר משלוש הדוגמאות הקודמות, רשב"ם נוטה להציג מטיעונו במפורש בסוף ביאורו אף שיש ביכולתו של הקורא להשלים את האמירה מדעתו. ראוי לציין כי ניסוח זה מקביל לנאמר קודם בביאור "ולדעת אם בנימין קיים אמר להם כן". לפיכך נראה שבעניין זה יש להעדיף את עדות המבורג 52 ולסבור כי המשפט היתר הוא חלק מקורי של הביאור, שהתקצר בכתב יד ברסלאו.⁴⁶

44 כאן צריך להוסיף "לא" כמו בכתב-יד ברסלאו. לעומת זאת, נראה שיש לקבל את עדות המבורג 52 באשר לתחילת המשפט: "שאם לא כן".

45 במקרה זה לא יכול רשב"ם להשתמש בווי"ו הביאור.

46 מתקבל על הדעת שהציטוט מדברי האחים היה מלא יותר כמו בהמבורג 52 וכלל את האמירה המפורשת "והנה הקטון את אבינו היום" החשובה לעיקר עניינו של הביאור. אפשר שבתהליך הקיצור המשתקף

18. נוסח הביאור לבראשית לב, יא שבמהדורת רוזין הוא כך:

קטנתי מכל, מלהיות לי [כל] החסדים וגו', וכן קטן מהכיל את העולה ואת השלמים. ולפי שעשית לי חסדים ואמת יותר מן הראוי לי ואני עדיין לא קיימתי נדרי ולא עבדתך כראוי, לכך אני ירא אעפ"י שהבטחתני. שאינך [דן] את האדם אלא לפי מעשיו, כמו שמצינו בחזקיה שאמר לו הנביא מת אתה ולא תחיה ואחר כך בתפלת חזקיהו הוסיף הק' על ימיו חמש עשרה שנה.

בביאור זה דן רשב"ם בשאלה כיצד ייתכן שיעקב חושש שה' לא יעזור לו, על אף שהבטיח לו להיות עמו. תשובתו היא שהבטחתיו של ה' מותנות ותלויות במעשיו של האדם. רשב"ם מביא לכך ראיה מן הסיפור על חזקיהו מלך יהודה במל"ב כ (=ישעיה לח) שבתחילה הודיע לו ישעיהו שהוא עומד למות ולאחר מכן שינה את הגזרה והוסיף לו חמש עשרה שנה. בכתב יד המבורג 52 הראיה מן הסיפור על חזקיהו וישעיהו מורחבת יותר וזה לשון הביאור:

קטונתי מכל החסדי' [ם] פי' קטונתי מלהיות לי כל החסדי' [ם] כי איני ראוי לכל הטוב' [ה] הזאת לפי שעשית לי כל הטוב' [ת] ועדיין לא עבד' [ת] יך כראוי לכן אני ירא אעפ"י שהבטחתני לפי שאין את' [ה] מבטיח⁴⁷ אדם אלא לפי מעשיו וכן מצינו שהבטיח הק' [ב"ה] את חזקיהו להצילו מכף מלך אשור כדכתי' [ב] ומכף מלך אשור אצ' [י] לך ואח"כ מיד אמר לו הנביא צו לביתך כי מת את' [ה] ולא תחיה ואח"כ נתפלל חזקיה' [הו] והוסיף לו חשי⁴⁸ על ימיו ט"ו שני' [ם].

הראיה המורחבת מן המקרה של חזקיהו המובאת בכתב יד המבורג כוללת שלושה שלבים. לפי הנאמר במובאה המורחבת בשלב הראשון הבטיח האל להציל את חזקיהו מיד אשור, בשלב השני גזר עליו מיתה ובשלב השלישי הבטיח להוסיף לו חמש עשרה שנה. אמנם תיאור זה של השתלשלות המאורעות מעורר בעיה, שכן לכל שלב מובאת אסמכתא מן הכתובים, אך זו של השלב הראשון "ומכף מלך אשור אצ' [י] לך" (מ"ב כ, ו) = יש' לח, ו) מופיעה בכתובים לאחר שנגזרה עליו מיתה (מ"ב כ, א = יש' לח, א) ולאחר שהבטיח להוסיף לו חמש עשרה שנה (מ"ב כ, ו) = יש' לח, ה). עם זאת, הבטחה מעין זו להציל את חזקיהו ואת ירושלים מן האשורים באה עוד לפני מחלתו של חזקיהו (מ"ב יט, ו-ז, כ-לד = יש' לז, ו-ז, כא-לה) ונראה שכוונת הדברים בביאור היא לעצם ההבטחה ולא דווקא

בכתב יד ברסלאו ומובע באמצעות "וגו" נשמטו בטעות גם המילים "ואז ידע יוסף שעוד בניימין קיים" שבאות מיד לאחר הציטוט.

47 בכתב יד ברסלאו חסרה כאן מילה ורוזין השלים מדעתו "דן". בהמבורג 52 המילה היא "מבטיח" וצריך לקבל גרסה זו משום שאף בכתב יד ברסלאו נעשה שימוש בפועל זה מעט קודם. "שהבטחתני". בהמבורג 52 מופיע הפועל גם במשפט הנוסף, "שהבטיח".

48 לגנה (עמ' 99) קרא כאן "הש"י" [=השם יתברך], אך האות הראשונה נראית כ'ח' וסימן הקיצור אינו של ראשי תיבות, שכן הסימן הרגיל בכתב היד לראשי תיבות הוא קו הנוטה לאופקי מעל המילה כולה ואילו במקרה הנוכחי הסימן הוא קו אלכסוני בקצה השמאלי העליון של האות, כעין גרש. אפשר להציע שלפנינו קיצור של המילה "השם" עם י' נוספת וה' שהפכה לח', אך הדברים אינם ברורים.

לציטוט הכתוב "ומכף מלך אשור אצילך" שאכן אינו במקום. מכל מקום, הראיה המורחבת שבכתב יד המבורג דומה יותר למקרה של יעקב שבו הבטיח האל ליעקב לשמור עליו ולהצילו והוא חושש שמא אינו ראוי לכך ושהאל ישנה את גישתו החיובית ולא יקיים את הבטחת השמירה. בסיפור על חזקיהו הבטיח ה' להצילו מאשור ולאחר מכן גזר עליו למות, כלומר שינה את גישתו החיובית כלפי חזקיהו. מפני מקרה כזה חושש יעקב. בהמשך הסיפור אמנם ה' משנה שוב את דעתו ומוסיף לחזקיהו חמש עשרה שנה. בפירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו מופיע השלב האחרון בלבד, שבו משתנה הגזרה הרעה לטובה, אולם השלב הראשון, שבו משתנה הגישה החיובית לשלילית, אינו מיוצג שם, על אף שהוא דומה יותר למקרה של יעקב. מתקבל על הדעת אפוא ששלב זה, הדומה יותר למקרה הנדון, היה חלק מביאור רשב"ם המקורי ונשמט בכתב יד ברסלאו.⁴⁹

19. בביאור לשמות ד, כה נוסח פירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו הוא זה: "צר. כמו חרבות צורים, תער מלוטש, איזמל חריף. וכן אף תשיב צור חרבו, נתעקם ונכפף חידוד חרבו, ולכך לא הקמתו במלחמה". במקום אחר טענתי שבביאור זה הושפע רשב"ם מראב"ע שאף הוא ביאר באותו אופן וקשר את הכתובים ביהושע ה, ב ובתהלים פט, מד לכתוב כאן. שם אף שיערתי שהחיבור שרשב"ם יוצר בין "חרבות צורים" מיהושע ה, ב ו"תער מלוטש" מתהלים נב, ד מבוסס על התרגום הארמי לשני ביטויים אלה והוא "איזמל חריף" שמביא רשב"ם לאחר שני הביטויים.⁵⁰ דומה שבכתב יד המבורג 52 יש אישור להשערה זו: "ותקח צפור" [ה] צור הוא איזמל חריף כמו חרבות צורי' [ם] דמתרגימנ' [ן] אזמילון חריפין וכן אם תשוב צור חרבו הוא חידוד החרב". מתקבל על הדעת שבכתב יד ברסלאו נשמטה הראיה מן התרגום כדרך שבכתב יד המבורג 52 נשמט הן האזכור של "תער מלוטש" והן מלוא הדיון בכתוב "אף תשיב צור חרבו" מתהלים פט, מד.

ה.

בסעיף זה תובאנה שתי דוגמאות שבהן הנוסח המצוטט בכתב יד המבורג 52 משלב פירוש של מילה מן הכתוב בתוך שכתוב של הטקסט המקראי.

49 ניתן לשחזר את הביאור באופן שההשמטה תהיה מחמת הדומות, כגון בין "אמר לו" ל"אמר לו", אולם יכולות להיות השמטות אף ללא סיבה ניכרת כעין הקיצורים שהובאו לעיל. פרופסור יוסף עופר הציע כי ההשמטה במקרה זה מכוונת לאור אי ההתאמה לסדר הכתובים שהצבעתי עליה בפנים.

50 כסלו, רשב"ם וראב"ע, עמ' 423-424 והערה 40.

20. בראשית כח, טו

ברסלאו	המבורג 52
כי לא אעזבך בדרכים עד אשר עשיתי את אשר דברתי	כי לא אעזובך בדרכי[ם] עד אשר אם עשיתי אשר דברתי לך פי[רוש] עליך להשיבך אל הארץ הזאת כי בדרך צריך שומרי [=שמירת] המלאכי[ם] כדכתי[ב] כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך.

מהשוואת עדי הנוסח מתברר שבהמבורג 52 מתבאר במפורש הביטוי "דברתי לך" שבכתוב במשמעות "דברתי עליך" ואילו בכתב יד ברסלאו חסר חלק זה. דרך ביאור זו מתאימה לרשב"ם המפרש את "אמרי לי" בבראשית כ, יג במשמע "אמרי עלי" ואף רש"י העיר על כך בשני מקומות אלה.⁵¹ רשב"ם אמנם אינו מרבה להעיר הערות פרשניות מעין זו תוך כדי פרפראזה על דברי הכתוב ובדרך כלל הוא מקדיש מקום להערות פרשניות כאלה בסוף ביאוריו,⁵² אך דוגמה 17 לעיל היא דוגמה למקרה כזה. מכל מקום, אין זה סביר שרשב"ם לא יצביע במפורש על דרכו הפרשנית בביאור הכתוב ולפיכך ניתן להניח כי פירוש הביטוי "דיברתי לך" היה חלק מן הביאור המקורי.⁵³

21. בראשית כח, טז

ברסלאו	המבורג 52
אכן יש ה' במקום [הזה], לא כמה שהייתי סבור כששכבתי כאן שהוא מקום חול, אך כן הוא שהוא מקום קודש. וכן כל אכן שבמקרא אך כן ולא כמו שהייתי סבור. וכן אכן נודע הדבר.	אכן יש יי במקו[ם] הזה לא כמו שהייתי סבור כששכבתי כאן שהוא מקום חול אכן משמי[נע] אך כן שהוא מקו[ם] קדוש וכן כל אכן פי[רוש] אך כן ולא כמו שהייתי סבור וכמו כן אכן נודע הדבר.

51 על ההבדל בין רש"י לרשב"ם בעניין זה ראו דברי לוקשין, עמ' 424, הערה כג. יש להעיר שהן רש"י והן רשב"ם מבארים את "ודבר הוא לך אל העם" בשמות ד, טז במשמעות "בשבילך" ולא במשמעות "עליך", אך רש"י שם ממשיך ומטעים "זוהי יוכיח על כל 'לך' ו'לי' ו'לו' ו'להם' ו'לכם' הסמוכים ל'דיבור', שכולם לשון 'עליך' הם", אף כי יש הבדל בין המשמעים.

52 שרה יפת הראתה כי שיטתו של רשב"ם היא לפתוח את הביאור בהסבר ענייני-טכני של היחידה המתבארת, בדרך כלל באופן פרפראסטי ולאחר מכן הוא מקדיש מקום לדיונים לשוניים. דרך זו ניכרת היטב בפירושים לאיוב, לשה"ש ולקהלת; ראו: יפת וסולטרס, רשב"ם לקהלת, עמ' 30-34; ש' יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לאיוב, ירושלים תש"ס, עמ' 106-108; יפת, רשב"ם לשה"ש, עמ' 113-116. אלעזר טויטו כחן את התופעה בפירוש לתורה ומצא התאמה מסוימת ראו: א' טויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום", עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג, עמ' 79-92 וכן א' כסלו, "ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי", ביקורת על ספרו של אלעזר טויטו 'הפשטות המתחדשים בכל יום', עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, טו (תשס"ה), עמ' 319-320.

53 הנוסח בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן, אך שם נאמר "את אשר דברתי לך פי' דברתי עליך". לפי נוסח זה ההשמטה בפירוש רשב"ם שבידינו נבעה מהומויוטלאוטון. עוד יש להעיר כי גם במקרה זה לא ניתן היה להשתמש בווי"ו הביאור בכתוב הפסוק.

גם כאן מובא בכתב היד ביאור למילה מתוך הכתוב באמצע הפרפראזה. לאור הדוגמה הקודמת ודוגמה 17 ניתן לשער שגם כאן משקף הציטוט בכתב היד נוסח קרוב יותר למקור.⁵⁴

7.

בסעיף זה תובא דוגמה המלמדת כפי הנראה על תוספת שאינה מקורית בנוסח פירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו.

22. בביאור לבראשית מז, כב
"ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי". בנוסח פירוש רשב"ם שבמהדורת רוזין נאמר:

ואני באותה הארץ נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך, שמנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי לקחת שני חלקים בארץ אשר אני ובניי עתידים לקחת מיד האמורי בחרבי ובקשתי במלחמת יהושע. ואעפ"י שכת' ביהושע לא בחרבך ולא בקשתך, אותו פסוק בשני מלכי האמורי מדבר וכמו שאמרו חכמים צרעה לא עברה את הירדן, וכתוב ביהושע ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם [מפניכם] שני מלכי האמורי אשר בעבר הירדן. לא בחרבך ולא בקשתך. זכותו של יעקב גרם להם.

בביאור זה מציג רשב"ם את פירושו, המבוסס ככל הנראה על ביאורו של ראב"ע, שהכיבוש מן האמורי העולה מן הכתוב הוא כיבוש הארץ על-ידי בני ישראל. בהמשך הוא דן בסתירה לכאורה שבין הנאמר כאן לפי פירושו שהארץ נכבשה בחרב ובקשת ובין הנאמר ביהושע "לא בחרבך ולא בקשתך" (יה' כד, יב) ואומר שהאמור שם מתייחס לעבר הירדן המזרחי בלבד. בסוף הביאור באות המילים "לא בחרבך ולא בקשתך" וזכותו של יעקב גרם להם". לוקשין אשר חש בקושי שמילים אלה מעלות הציע להסביר דברים אלה באופן הבא: "כנראה שהכוונה של המילים האחרונות האלה היא, שבצד המערבי של הירדן, כשהצרעה כבר לא פעלה עבור בני ישראל, והיה צורך שהם יתגברו על אויביהם ע"י כוחם הצבאי, הסיבה שהם הצליחו במלחמות אלה היתה ש'זכותו של יעקב גרם להם'. לכן מתאים שיעקב יאמר על מלחמות אלה 'לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי'".⁵⁵

ברם הסבר זה אינו נראה סביר בהקשרו של ביאור זה של רשב"ם. כפי הנראה נקודת המוצא של רשב"ם בביאורו היא ההכרה שיעקב לא לחם ולא כבש דבר בימי חייו. אמנם

54 גם כאן הנוסח בכתב יד המבורג 52 דומה לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן. גם כאן לא ניתן היה להשתמש בווי"ו הביאור כדי להציג כיצד מתפרשת "אכן".

55 לוקשין, עמ' 149-150, הערה סח. וכך כבר רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 69, הערה 7. וראו שלמה זלמן בן יחזקיה הסל, קרן שמואל, פרנקפורט דאודר תפ"ז, יט, ב, שסבור שמשפט זה מבאר את "לקחתי" המתיחסת לדעת רשב"ם אף ליעקב עצמו.

יש מסורות חוץ-מקראיות על מלחמות של יעקב בארץ כנען,⁵⁶ אך רשב"ם אינו מקבל אותן ואינו מנצלן כדי לבאר את הכתוב, כנראה משום ששימוש במסורות מעין אלה אינו נראה לו פשוט, היות שאין בסיפורים על יעקב לאורך ספר בראשית תיאור של מלחמה כזו או רמז לה. אחרים הסבו את העדות הקיימת בכתוב מן התחום הקרבי לתחום הרעיוני והמסורי⁵⁷ ואף כיוון זה אינו הולם את דרכו הפשטית של רשב"ם. גם משמעה של המילה "שכם" בכתוב זה נתונה במחלוקת בין הפרשנים. היו שראו בה את שם העיר שכם,⁵⁸ אולם רשב"ם מעדיף לפרש "שכם" במשמעות חלק. רשב"ם כפי הנראה למד מראב"ע שניתן לפרש את "לקחתי" שבכתוב כמכוונת לעתיד ולהסב את הביטוי כולו על כיבוש הארץ,⁵⁹ ולפיכך הוא מפרש שכוונת הכתוב היא שבני יוסף ייטלו שני חלקים בזמן כיבוש הארץ. הכתוב ביהושע שממנו ניתן היה ללמוד שהארץ לא נכבשה בכוח הזרוע מדבר, לפי רשב"ם, על עבר הירדן המזרחי ומכאן שארץ כנען עצמה נכבשה בכוח ועל כך נאמר "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי". כינוי הקניין במילים "בחרבי ובקשתי" מוסב על יעקב ובניו לפי ביאורו של רשב"ם. לפי זה אין מקום לתוספת "זכותו של יעקב גרם להם", כאילו שהזכות היא החרב והקשת, שהרי כל מטרתו של הביאור הייתה להימנע מלהיזקק לפירוש מטפורי למילים אלה.

יתרה מכך, הסמיכות בין המילים "לא בחרבך ולא בקשתך" והמילים "זכותו של יעקב גרם להם" אינה מובנת, שכן לדעת רשב"ם המילים "לא בחרבך ולא בקשתך" הבאות מספר יהושע עוסקות בכיבוש עבר הירדן המזרחי שנעשה באמצעות הצרעה שה' שלח. אין זה סביר שכוונת רשב"ם היא שהצרעה נשלחה לכבוש את עבר הירדן המזרחי בזכותו של יעקב. יוצא אפוא שהמילים "זכותו של יעקב גרם להם" אינן מתאימות בהקשר ביאורו של רשב"ם ומקומן ומשמעותן בביאור זה אינם נהירים.

נראה שנוסח הציטוט בכתב יד המבורג 52 יכול לסייע בעניין זה. בקטע זה משולב

56 על מסורת פרשנית זו הקשורה לכתוב בבראשית מח, כב וביטויה בספר היובלים ראו לאחרונה: A. Livneh, "Jubilees 34:1-9: Joseph, the 'House of Joseph', and the Josephites' Portion", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 43 (2012), pp. 22-41; idem, "With my Sword and Bow: Jacob as Warrior in Jubilees", *Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible, The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls*, D. Dimant and R.G. Kratz (eds.), Berlin 2013, pp. 189-213, ושם ביבליוגרפיה מפורטת על מסורת פרשנית זו בכלל.

57 ראו למשל את דברי התלמוד בב"ב קנ"ג ע"א: "חרבי זו תפלה קשתי זו בקשה" ואת דברי רש"י בביאורו השני לכתוב: "בחרבי ובקשתי - היא חכמתי ותפילתי".

58 למשל רש"י בביאורו הראשון לכתוב: "ואני - גם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה; ואיזו? זו שכם, שנאמר 'זאת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם'".

59 ראב"ע מפרש את "שכם" במשמע חלק: "והנכון בעיני, שפירוש שכם אחד - חלק, והוא ממשפחת 'על שכם' ו'לעבדו שכם אחד'". ובאשר לביטוי "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" הוא אומר: "וטעם אשר לקחתי - אשר יקחו בני ישראל בחרבם ובקשתם... ואל תתמה על מלת לקחתי, כי אחר שהשם נתנה בפה לאברהם, הם יחשבו שהיא שלהם; וכן נאמר ליעקב 'לך אתננה ולזרעך'". ראי לציין כי ראב"ע מייחס את הגוף הראשון ב"לקחתי" לבני ישראל בלבד, בעוד רשב"ם אומר "אשר אני ובניי", כלומר הוא כולל את יעקב עצמו בגוף הכובש, כנראה מתוך רצון להבהיר כיצד חל הגוף הראשון ב"לקחתי" על בני ישראל הכובשים את הארץ.

מדרש, אך הקטע המצוטט מרשב"ם ניכר לפני המדרש ולאחריו:

שכם אחד על אחיך כלומ' [ר] חלק יותר על אחיך שמנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי לקחת ב' חלקי' [ם] בארץ. ועוד מדרש כי שכם אחד שנתן לו יעקב אלו בגדי עשו החמודי' [ת] כי פעם אחת עשו מלחמ' [ה] עם מלך האמורי וכאשר שמע יעקב את הדבר עשה תפילה להק' [ב"ה] להשיב הבגדי' [ם] ואז נתן הק' [ב"ה] את חנו בעיני מלך האמורי ושגרם אל יעקב על זאת אמ' [ר] בחרבי ובקשתי. אשר לקחתי מיד האמורי כלומ' [ר] אעפ"י אשר אני ובני עתידי' [ם] לקחת מיד האמורי במלחמ' [ת] יהושוע ואעפ"י שכתו' [ב] בספר יהושוע לא בחרבך ולא בקשתך אותו פסוק מדבר בשני מלכי האמורי וכן אמרו חכמי' [ם] צרע' [ה] לא עבר' [ה] הירדן וכדכתי' [ב] בספר יהושוע ואשלח לפני' [ם] הצרעה ותגרש את שני מלכי האל⁶⁰ האמורי אשר בעבר הירדן ועל אילו שני מלכי האמורי אמ' [ר] הק' [ב"ה] לא בחרבך ולא בקשתך.

הקטע מסתיים במשפט סיכום המאפיין את רשב"ם "ועל אילו שני מלכי האמורי אמר הקב"ה לא בחרבך ולא בקשתך". נראה כי ממשפט זה נשארו בפירוש רשב"ם שבכתב יד ברסלאו רק המילים "לא בחרבך ולא בקשתך" ויש להשלימו על-פי המבורג 52, ואילו למילים "זכותו של יעקב גרם להם" אין שם זכר. מתקבל על הדעת כי הביאור במקורו הסתיים במילים "לא בחרבך ולא בקשתך" כמו בציטוט בהמבורג 52 ואילו המילים "זכותו של יעקב גרם להם" הן תוספת המבארת את הכתוב באופן שונה לגמרי מן הכיוון הפרשני של רשב"ם ובאה להוסיף ממד מטפיזי לדברי רשב"ם על כיבוש הארץ בכוח הזרוע.

ז.

בסעיף זה תובא דוגמה הנוגעת לתיקון של רוזין.⁶¹

23. בביאור לבמדבר ד, כ במהדורת רוזין מובא:

כבלע את הקדש – כשסותרין את ההיכל נגלה, ואם יראו ימותו. כמו שמצינו באנשי בית שמש כי ראו בארון י"י. כבלע. כמו בלע י"י, ודרך אורחותיך בלעו, בלע כל ארמונותיה, ומאשריו מבולעים. וכן כת' למעלה שמשעה שהיו מתחילין לפרק את המשכן היו מתרחקים בני קהת, כדכתי' ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה והורידו את פרכת המסך וכל הפרשה עד וכלה אהרן ובניו לכסות וגו' ואחרי כן יבאו בני קהת.

ניכר בעליל כי לאחר המילה "נגלה" בתחילת הביאור נשמט הנושא התחבירי של הפועל. רוזין מעיד על שראה בכתב היד: "ובכ"י טעה הכותב בכתבו שנית תיבת נגלה וכתב אותיות

60 המילה "האל" היא שיבוש.

61 אגב דיון בעניינים אחרים הובאו לעיל כמה דוגמאות מסוג זה: דוגמאות 1, 2, 4, 5, 18.

נב ונקד עליהן להיותן נמחקות, והמדפיס הראשון טעה לחשוב שהוא שם "י" ומזה נולדה טעות כל הדפוסים". הוא עצמו סבר אמנם שאין כאן חיסרון ושהכוונה היא שההיכל הוא שנגלה. אחרים השלימו "כבוד ה'" וכד'.⁶² במקום אחר השלמתי על סמך פירושי ראב"ע וחזקוני "הארון".⁶³ השלמה זו מאוששת עתה באמצעות ציטוט הביאור בכתב יד המבורג 52: "כבלע את הקדש מגזירת בלע כל ארמנותיה כלומר שיסתר את המשכן וישאר הארון מגולה ואם יראו ימותו". לנגה אמנם קרא כאן "הארץ",⁶⁴ אך מעיון בצילום כתב היד מתברר שללא ספק יש לקרוא "הארץ".⁶⁵

ח.

בסעיף זה תובאנה ארבע דוגמאות המשפרות את נוסח הפירוש במעט ומתקבל על הדעת שהן מקוריות.

24. כאמור, בביאור לבראשית לז, ב כבר דן יהונתן יעקבס והראה שבהמבורג 52 יש קטע משמעותי שאינו נמצא בכתב יד ברסלאו וכי סביר להניח שהוא חלק מקורי מן הביאור. הוא הצביע אף על פרטים אחרים בביאור שיש לתקנם על פי המבורג 52.⁶⁶ עם זאת, ראוי להעיר על פרט נוסף. עיקר עניינו של הביאור הוא פירוש המילה "תולדות". החידוש של רשב"ם הוא שהמילה "תולדות" יכולה להתייחס גם לבני הבנים ולא רק לבנים הישירים. זו לשון הביאור על-פי כתב יד ברסלאו: "כי כל אלה תולדות האמור בתורה ובכתובים יש מהם שמפרשים בני האדם ויש מהם רבים שמפרשים בני בנים". בין המקרים שהוא דן בהם, הוא מביא את הנאמר על עשו: "וכן בעשו פרשה ראשונה מפרש בני עשו שנולדו לו במקום אביו, ואחרי כן וילך אל ארץ וגו' וישב לו בהר שעיר וכל הפרשה וכת' אלה תולדות עשו אבי אדום בהר שעיר, וכל פרשה שנייה זאת בבני עשו". הפרשן מתייחס כאן להופעה הכפולה של הביטוי "ואלה תולדות עשו" בבראשית לו (פס' א, ט). הוא אומר שההופעה הראשונה מפרטת את "בני עשו שנולדו לו במקום אביו", היינו בארץ כנען, ואילו ההופעה השנייה עוסקת "בבני עשו". לפי ניסוח זה ההבדל בין שתי ההופעות אינו מחוור ואף התרומה של מקרה זה להמחשת חידושו של רשב"ם בביאור זה אינה ברורה, שהרי לדבריו שני המקרים עוסקים בבני עשו. רוזין מביא את הסברו של ר' שלמה דובנא, שהכוונה היא לצאצאי בני עשו.⁶⁷ אין ספק שזו אכן כוונתו של רשב"ם, אך העיקר חסר מן הספר. לעומת זאת, בכתב יד המבורג 52 הנוסח במקום זה הוא: "וכן בעשו פרש' [ה] ראשונ' [ה] מפרש

62 ראו רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 172, הערה 7; לוקשין, עמ' 395, הערה מ.

63 כסלו, רשב"ם וראב"ע, עמ' 430-431.

64 לנגה, עמ' 471.

65 בציטוט מהמבורג 52 נשמטה הראיה משמ"א ו, יט וכן כמה מהמובאות שבהן נעשה שימוש בשורש בל"ע.

66 יעקבס, פירוש רשב"ם, עמ' 469-473.

67 ר' שלמה דובנא, חלק הבאור, ספר בראשית (מהדורת מנדלסון), אפנבך תקס"ח, רעה ע"א; רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 50, הערה 10 וכן לוקשין, עמ' 107, הערה לט.

בני עשו שנולדו במקום אביו ואח"כ וילך אל ארץ וגו' וישב לו בהר שעיר ועתה מפרש בני בניו" (ההדגשה שלי. א"כ). יש להשוות לכך את דברי רשב"ם לכתוב זה (בר' לו, ט): "ואלה תולדות עשו. בני בניו כאשר פירשתי באלה תולדות נח". לפיכך מסתבר כי "בני בניו" הוא נוסח הביאור המקורי שנשתבש בכתב יד ברסלאו.⁶⁸

25. הביאור לבראשית מט, יג

ברסלאו	המבורג 52
עד צידון, שהוא מקום סחורה רבה כדכתי' סוחר צידון (ו)עובר ים מלאוך ביחזקאל ובישעיה כתי' בושי צידון כי אמר ים מעוז הים וגו', ולכן אמר משה "שמח זבולון בצאתך" בים לסחורה.	וירכתו עד צידון שהוא מקום סחור[ה] רבה דכתיב בישעי[ה] סוחרי צידון עובר ימים מלאוך וכן בושי צידון כי אמר[ה] ים כך פשוטו

בביאור זה מסביר רשב"ם את משמעות הביטוי "על צידן"⁶⁹ שבברכת יעקב לזבולון. לדבריו צידון נזכרת כאן כי היא מרכז מסחרי וברכתו של יעקב היא שזבולון יסחר עם עיר מרכזית זו.⁷⁰ רשב"ם מביא ראיה לכך שצידון היא עיר מסחר מרכזית מן הכתובים בישעיה (כג, ב, ד), אך משום מה נשתרבה המילה "ביחזקאל" לתוך הביאור בכתב יד ברסלאו. גם מיקום ההפניות הן ליחזקאל והן לישעיה באמצע הביאור, מעורר חשד. ייתכן שציטוט הביאור בכתב יד המבורג 52 הוא תיקון של הנוסח המשובש, אך ייתכן גם שהוא משקף נוסח מקורי של הביאור.⁷¹

26. הביאור לבראשית מט, טו למילים "וירא מנחה כי טוב":

ברסלאו	המבורג 52
וירא יששכר מנוחת האדמה כי טוב יותר מלצאת למרחקים	וירא מנוח[ה] כי טוב כלומי[ה] וירא יששכר שמנוח[ה] לעבוד את האדמ[ה] טוב[ה] היא מלצאת בסחור[ה] בארץ מרחקי[ה] ⁷²

הנוסח בכתב יד ברסלאו הוא ביאור המשולב בין מילות הכתוב ללא דיבור המתחיל נפרד. בהמבורג 52 יש דיבור המתחיל והביאור עצמו מעט רחוק יותר מלשון הפסוק. ואולם קשה

68 יש אמנם הבדלים נוספים בין שני עדי נוסח אלה בקטע ביאור זה, אך נראה כי נוסח כתב יד ברסלאו עדיף באשר להבדלים אלה משום שהוא מבהיר טוב יותר את הרעיון המרכזי של הביאור.

69 משני עדי הנוסח נראה שגרסתו של רשב"ם במקרא הייתה "עד צידן". גרסה זו ידועה מכמה כתבי יד של נוסח המסורה וכן מכמה עדים נוספים (ראו BHS). על התופעה של הבדלים מנוסח המסורה המשתקפים בפירושי רשב"ם ראו: ש' יפת, "חילופי גרסאות בנוסח המקרא לאור פירוש רשב"ם לספר איוב", דור דור ופרשניו, אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשס"ח, עמ' 189-206.

70 לוקשין הבין את דברי רשב"ם אחרת (לוקשין, עמ' 158, הערה סה), אך אין לכך חשיבות לעניין הגידון כאן.

71 כבר בעל הסופרמונטר קרן שמואל תיקן את נוסח הביאור ומחק את המילה "ביחזקאל" (כ, ב). וראו עוד רוזין, רשב"ם כפרשן, עמ' 58, הערה 6; רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 73, הערה 3.

72 זה הנוסח אף בליקוט אוקספורד-מינכן.

להבין מן הביאור בכתב יד ברסלאו מה היא מנוחת האדמה ומה היא היציאה למרחקים. לפי הנוסח בהמבורג 52 הדברים ברורים יותר. יששכר ראה את עבודת האדמה כעדיפה על היציאה למסחר, כלומר הוא העדיף את המנוחה של עבודת האדמה והשהייה במקום אחד על פני מנהגו של זבולון להפליג למרחקים לצורכי מסחר. לעתים רשב"ם סותם ואינו מפרש ולפיכך אין לשלול את האפשרות שהנוסח בכתב יד ברסלאו מקורי ואילו המובא בכתב יד המבורג 52 הוא הרחבה וביאור של כוונת רשב"ם, אך לא מן הנמנע שנוסח הביאור המקורי היה כמובא בהמבורג 52 ואילו בכתב יד ברסלאו התקצר הביאור כפי שנעשה בכמה מקרים שהובאו לעיל.⁷³ ההנגדה בין אופי עיסוקו של שבט זבולון לבין אופי עיסוקו של שבט יששכר מוטעמת בדברי רשב"ם בביאורו לכתוב "יששכר חמר גרם רבץ בין המשפטים" (בראשית מט, יד) ואלה דבריו: "יששכר חמור גרם – לא כזבולון שהולך עם עוברי ימים לסחורה, אלא עובד אדמתו יהיה... וכן אמר משה 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך'".⁷⁴ רשב"ם מדגיש את ההנגדה בין זבולון ליששכר ואף מביא לכך ראיה מן הכתוב "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך" (דברים לג, יח), כלומר הנגדה זו עיקר ביאורו היא ולפיכך מתקבל על הדעת למוצאה באופן ברור אף בהמשך דיונו בברכת "יששכר, היינו בפס' טו, כפי שמובא בהמבורג 52.

27. הביאור לבראשית מט, כא

ברסלאו	המבורג 52
אילה שלוחה, גבורים קלים כאילות כדכתי' וכצבאים בהרים למהר. הנותן אמרי שפר, בשובם מן המלחמה ממהרים מתוך קלותם לבשר בשורות משופרות של נצחון המלחמה וכדכתי' זבולון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה, כדרך הצבאים הרצים על מרומי הרים	איילה שלוח' [ה] גיבורי' [ם] וקלים כאיילות הנותן אמרי שפר בשובם מן המלחמ' [ה] ממהרות לרוץ מהרה לבשר בשור' [ות] טוב' [ות] שהרגו מאויביה' [ם] תילי תילי' [ם] וכן ראה לדבר זבולון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה כדרך המבשרי' [ם] בשור' [ות] המלחמ' [ה] הרצים על מרומי שדה והרים ⁷⁵

מהמבורג 52 נשמטה המובאה מדה"א יב, ט: "וכצבאים על ההרים למהר"⁷⁶ ואת הביטוי "בשורות משופרות", הנשען על הכתוב "אמרי שפר", מחליף הביטוי "בשורות טובות".⁷⁷ במקום "של נצחון המלחמה" בברסלאו בא "שהרגו מאויביהם תילי תילים", אך אין לדעת מה הנוסח המקורי בין שני ביטויים אלה. מן המובא בכתב יד ברסלאו יוצא שגם בשירת

73 ייתכן שהדיבור המתחיל נשמט בכתב יד ברסלאו מחמת הדומות.

74 בהמבורג 52 ובליקוט אוקספורד-מינכן מצוטט ביאור זה באופן דומה מאוד, אך הראיה מדברים לג, יח נשמטה בשניהם.

75 ובדומה בליקוט אוקספורד-מינכן.

76 בכתב יד ברסלאו הפסוק מצוטט באופן משובש.

77 לוקשין סבור כי כוונת רשב"ם לתקיעת השופר כסימן לניצחון במלחמה (לוקשין, עמ' 161, הערה יא), אולם בציטוט בהמבורג 52 המילה "משופרות" מתפרשת כ'טובות'. האם מותר לשער שבמקור נכתב "משופרות וטובות" כאשר המילה "וטובות" מבארת את "משופרות" שמקורה בכתוב באמצעות וי"ו הביאור בדרך האופיינית לרשב"ם (ראו לעיל הערה 42)?

דבורה (שופטים ה, יח) מדומה נפתלי לאיילות ולצבאים אף שאין הדברים אמורים שם, אפילו לא ברמז, ואילו לפי המבורג 52 הבאת הכתוב "ונפתלי על מרומי שדה" נועדה להוכיח שאנשי נפתלי הם המבשרים בשורות, שכן "המבשרים בשורות המלחמה" הם "הרצים על מרומי שדה והרים"⁷⁸. היות שלא נזכרים בכתוב מספר שופטים צבאים נראה כי בעניין זה נוסח המבורג 52 עדיף.⁷⁹

ט.

בסעיף זה יוצג מקרה שבו ניתן להבין את דברי רשב"ם, שאינם חד-משמעיים בכתב יד ברסלאו, לאור הציטוט בכתב יד המבורג 52.

28. בביאור לבראשית מה, יט התלבטו החוקרים בהבנת כוונת רשב"ם. זה נוסח הביאור בכתב יד ברסלאו: "ואתה צויתה, עתה אני מצוה אותך לקחת עגלות ובהמות למשוך כי לא היה אדם יכול להוציא מן המלכות עגלה כי אם על פי פרעה. ודוגמא זו בתלמוד אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים אלא אם כן נטלה האם שלה". רוזין התלבט בשאלה אם רשב"ם הבין "עגלות" שבכתוב במובן של כלי תחבורה, הקרון או המרכבה הנמשכים באמצעות בהמות, או שכוונת הכתוב לבהמות עצמן, היינו ולדות הפרה ממין נקבה. הכרעתו של רוזין היא שהכוונה היא לכלי תחבורה ולפיכך הוא מנקד בדברי רשב"ם עֲגָלָה. גם הוא הבחין כמובן שבביאור כתוב "עגלות ובהמות למשוך", אך הבין זאת "שבכלל העגלות שבכתוב נכללו הבהמות המושכות אותן". הוא הוסיף שאמנם ר' יהודה בן אלעזר, בעל מנחת יהודה, כתב שרשב"ם פירש עגלות לשון עגלות בקר,⁸⁰ אולם "לא עלה כזאת על דעת רשב"ם, כי דרך אגדה היא בבראשית רבה ובתנחומא אשר דרך בה רש"י לפסוק כז ולא נמצא בכל המקרא עֲגָלוֹת לשון עגלות בקר, כי לעולם הוא ריבוי הנפרד של עֲגָלָה ולא של עֲגָלָה, ורק בסמיכות שתיהן נאמרו עֲגָלוֹת".⁸¹

לוקשין, בהערותיו לדברי רשב"ם, מציע את שתי האפשרויות ומסיים "נראה לי מתוך הסתמכותו של רשב"ם על הגמרא בבכורות בהמשך, שיותר סביר לנקד כאן עֲגָלָה".⁸² מלבד ראייתו הסבירה של לוקשין, נראה שמכתב יד המבורג 52 ניתן להכריע כדעתו: "ואת[ה] צוית[ה]"⁸³ זאת עשו קחו לכם עגלו[ת] למשוך בקרון כי אין אדם יכול למצא [=להוציא]

78 נראה שיש להעדיף את הנוסח במבורג 52 "על מרומי שדה והרים" על פני הנוסח בכתב יד ברסלאו "על מרומי הרים" (כך גם בליקוט אוקספורד-מינכן) משום שבנוסח במבורג 52 משולבת המילה "שדה" שמקורה בכתוב "ונפתלי על מרומי שדה" ולצדה המילה "הרים" הנצמדת אליה באמצעות וי"ו הביאור ומבארת אותה. כאמור דרך זו אופיינית לרשב"ם; ראו לעיל בהערה 42.

79 לוקשין אכן ביאר שלפי רשב"ם הכוונה בהבאת הכתוב מספר שופטים אינה להוכיח את הדימוי של בני השבט לצבאים בלבד, אלא גם את תפקידם כמבשרי הבשורות (לוקשין, עמ' 161, הערה יב).

80 ראו ח' טויטר, מנחת יהודה, פירוש לתורה לרבי יהודה בן אלעזר מבעלי התוספות, ירושלים תשע"ב, עמ' קעט.

81 רוזין, רשב"ם לתורה, עמ' 64, הערה 4.

82 לוקשין, עמ' 138, הערה 1 והערה כו.

83 כאן מובא ביאור רש"י: "ואתה צויתה מפי לומר להם" ואילו דברי רשב"ם: "עתה אני מצוה אותך" נשמטו.

פרה למשו' [ך] בקרון חוץ ממצרי' [ם] כ"א ע"פ המלך ודוגמת' [ו] נמצאת בתלמוד אין פרה וחזיר' [ה] יוצאה ממצרים אא"כ נטל האם שלה". ראשית, בכתב היד המילה "בהמות" בתחילת הביאור אינה נמצאת וממילא ברור שתפקיד העגלות הוא למשוך. שנית, בהמשך נאמר במפורש "כי אין אדם יכול למצא פרה למשוך בקרון", כלומר עגלה היא פרה. שאלה היא, כמובן, עד כמה ניתן לשחזר מציטוט ביאור זה של רשב"ם בכתב יד המבורג 52 את נוסחו המקורי של הביאור.⁸⁴

י.

דיון ומסקנות

מן המקרים שהובאו לעיל עולה כי בכתב יד המבורג 52 מובאים ציטוטים רבים מפירוש רשב"ם לתורה. חלקם זהים או כמעט זהים לעדות של כתב יד ברסלאו, בחלקם הנוסח טוב יותר ובחלקם הנוסח משובש או מעובד. העיון וההשוואה בין שני עדי נוסח אלה מלמדים כי בכמה מקרים נוסח פירוש רשב"ם שמשקף בכתב יד המבורג 52 היה נוסח המקצר את ביאורי רשב"ם ובמקרים אחרים דווקא כתב יד ברסלאו מקצר. את התופעות הללו יש להבין על רקע מנהגי המעתיקים בימי הביניים בייחוד באשכנז ובצרפת שלא חשו להעתיק את החיבור שלפניהם באופן מלא ומדויק מילה במילה והרשו לעצמם להאריך, לקצר, להוסיף תוספות, לעבד ולשנות מנוסח המצא שלפניהם. פירוש רשב"ם לתורה אינו יוצא דופן מבחינה זו. יש לומר אפוא כי כתב יד ברסלאו הוא העתקה אחת של פירוש רשב"ם לתורה הלוקה בתסמיני שיטות ההעתקה המוכרים שנהגו באשכנז ובצרפת בימי הביניים ולפיכך נשתנתה צורת הפירוש הבאה בו, וכן כי עותק פירושו של רשב"ם שממנו נלקחו הציטוטים המצויים בכתב יד המבורג 52 גם הוא גלגול של הפירוש שסבל מאותם חוליים וכתוצאה מכך גם נוסחו אינו זהה למקור.

להכרה זו חשיבות רבה להערכת עדותו של כתב יד ברסלאו. כתב יד זה הוא אמנם עד נוסח ישיר לפירוש רשב"ם לתורה, ולצערנו יחיד, ולפיכך היחס אליו הוא כקאנוני. כל העוסקים בפירוש רשב"ם לתורה מודעים כמובן לרמתו הירודה של כתב היד כעד נוסח ולהיותו רצוף שיבושים מסוגים שונים, אך בכל מקום עושים מאמצים גדולים לשמר את הנוסח ולהסביר את מילותיו כאילו יצאו מתחת ידיו של רשב"ם. דוגמה לכך היא המשפט "זכותו של יעקב גרם להם" המופיע בביאור לבראשית מח, כב (דוגמה 22 לעיל) או הנוסח "בני עשו" בביאור לבראשית לז, ב (דוגמה 24 לעיל), שנעשו מאמצים להסבירם, אך מסתבר שבפירוש רשב"ם המקורי הנוסח לא עורר כל בעיה. נדמה שהעולה מכתב יד המבורג 52 צריך לשנות את היחס לכתב יד ברסלאו ולהוביל להערכתו לא רק כתוצר של העתקה שאינה מקצועית, אלא גם כתולדה של מנהגי המעתיקים בימי הביניים, אשר הקפדה על מסירה מילולית של החיבורים שהעתיקו לא הייתה נחלתם. לאור זאת אין לצפות לשחזור מילולי מלא של נוסח פירוש רשב"ם לתורה (ואף של חיבורים אחרים) עד

84 הנוסח בכתב יד המבורג 52 קרוב לנוסח בליקוט אוקספורד-מינכן.

שיגיע לידינו כתב ידו של המחבר.⁸⁵ האילוץ לבחור נוסח אחד ולהציגו במהדורה אינו יכול לטשטש את העובדה שלפנינו השתקפות שאינה תמיד בהירה של החיבור המוצג וכי יש להתייחס אל נוסחו במידה של חשדנות.⁸⁶

אי יציבות זו של הנוסח המתגלה מהשוואת עדויות שונות באשר לפירוש רשב"ם לתורה יחד עם הכרת מנהגי הסופרים באשכנז בימי הביניים אינן מאפשרות זיהוי מדויק של מילות הפירוש המקוריות של רשב"ם, של חלקי משפטים ואף של קטעי ביאור. היא אף מקשה על ניסיונות לטעון שהבדלי הנוסח נובעים ממהדורות שונות של הפירוש שרשב"ם עצמו הכין.⁸⁷ לא ניתן כמובן לשלול אפשרות כזו באופן מוחלט, אך טענה כזו צריכה ראייה ודומה שמן העדויות שבידינו לא ניתן למצוא ולו ראייה אחת כזו. עדות כתב יד המבורג 52 מטעימה שמנהגי הסופרים בימי הביניים, מנהגים ידועים ומוכרים, חלים באופן שאינו מפתיע אף על פירוש רשב"ם לתורה ומחלישים את הטענה כי מקורם של הבדלי הנוסח במהדורות שונות של הפירוש.

עם זאת, כתב יד המבורג 52 מרים תרומה בלתי מבוטלת למאמץ להציג נוסח טוב יותר של פירוש רשב"ם לתורה. במקרים לא מעטים מציג כתב היד נוסח שונה מן המובא בכתב יד ברסלאו, ובחלקם נראה כי הנוסח המשתקף בו הוא טוב יותר מנוסחו של כתב יד ברסלאו. יש בתרומה זו משום עידוד להמשיך ולתור אחר כתבי יד המצטטים את ביאורי רשב"ם ולהסתייע בהם כדי להגיע לנוסח טוב יותר של הפירוש ולהבין אותו באופן מלא יותר.

85 על הקושי המיוחד בזיהוי צורתם המקורית של חיבורים אשכנזיים, בהשוואה לעדי נוסח ספרדיים או מזרחיים של אותם טקסטים, כמו במקרה של פירוש רשב"ם לתורה, העמיד עמנואל, עמ' 433 והערה 11.

86 תוצאה של הכרה זו היא חולשת טיעונים מתחום אוצר המילים והמונחים כסיוע לשיוך פירושים לרשב"ם. דיון נרחב באשר לפירוש לקהלת מבוסס על שאלה זו וחלק בלתי מבוטל ממנו הוקדש למונחים "כפל לשון", המופיע בכתב יד ברסלאו, ו"כפל מלה", שאינו נמצא בו; ראו: רוזין, רשב"ם כפרשן, עמ' 19-20; הנ"ל, רשב"ם לתורה, עמ' XXII; ש"א פוזנסקי, "מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא", פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי, ורשא תרע"ג, עמ' LXXXVIII; ש' יפת, "פירוש הרשב"ם על מגילת קהלת", תרביץ, מד (תשל"ה), עמ' 86-88; א' גרוסמן, "הפירוש למגילת קהלת המיוחס לרשב"ם", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 339-340; ש' יפת, "פירוש הרשב"ם על מגילת קהלת", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 244-245; א' גרוסמן, "עוד על פירוש הרשב"ם לקהלת", תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 172; יפת וסולטרס, רשב"ם לקהלת, עמ' 22-27. לדוגמה שהבאתי מתוך פירוש החזקוני לציטוט של רשב"ם הכולל את הביטוי "כפל מלה" (כסלו, חזקוני ורשב"ם, עמ' 187-188) ניתן להוסיף את ציטוט ביאור רשב"ם לבראשית מט, כד שבכתב יד ברסלאו בא בו הביטוי "כפל לשון" ואילו בהמבורג 52 – "כפל מלה".

87 יהונתן יעקבס ניסה בכמה ממאמריו בשנים האחרונות לתמוך בטענה זו; ראו: י' יעקבס, "תוספות שהוסיף רשב"ם לפירושו לתורה", תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 445-469; הנ"ל, פירוש רשב"ם, עמ' 488-468.

שלם יהלום

התוספות לפרק ערבי פסחים: זיהוי העורך ומקורותיו

מבוא

התוספות הנדפסות על הדף למסכת פסחים הן עיבוד של ר' אליעזר בן שלמה מטוך (Tuchheim) לתוספות של ר' שמשון בן אברהם משנץ.¹ ר' שמשון פעל בצרפת במפנה המאות הי"ב והי"ג, וסיכם בתוספותיו את שיעורי רבו המובהק ר' יצחק בן שמואל (ר"י) הזקן מדמפיייר (Dampierre).² ר' אליעזר פעל במזרח גרמניה במחצית השנייה של המאה הי"ג.³ הזיהוי של בעל התוספות לפסחים עולה מדברי ר' ישראל איסרלן, מחכמי גרמניה במאה הט"ו, בספרו "תרומת הדשן". ר' ישראל דן בשאלת ההפטרות הנקראת בראש חודש אב שחל בשבת. ההפטרות הרגילה של ראש חודש החל בשבת היא "השמים כסאי", ואולם הוא דן באפשרות שהעיתוי המיוחד מחייב את קריאת הפטרת "שמעו" הנמנית עם הפטרות הפורענות. לאור דברי התוספות בפסחים קבע הרב איסרלן שיש להפטיר "השמים כסאי", וזאת בניגוד לעמדת התוספות במגילה. להצדקת קביעתו טען הרב איסרלן, שייחוס התוספות למגילה אינו ברור,⁴ ואילו התוספות לפסחים הן הקיצור המוסמך של ר' אליעזר מטוך לתוספות שנץ:

שאלה ר"ח [=ראש חודש] אב שחל להיות בשבת, היאך המנהג להפטיר שמעו או השמים כסאי, תשובה... וכתבו התו' [ספות] פ' [רק] כל שעה דאנו מניחין תלמוד שלנו וסומכין על הפסיקת' [א] ומפסירי' [ן] השמים כסאי... ועל פי הך עובד' [א] הנהיג אחד מהגדולי' [ם]... להפטיר 'השמ' [ים] כדברי התו' [ספות], ונר' [אה] דהכי עיקר, ואע"ג [=ואף על גב] דשמעתי דבתו' [ספות] בני העיר נמצא דיש להפטיר 'שמעו', לא ידענ' [א] או תו' [ספות] שנ"ץ הם או

* מאמר זה נכתב כחלק מן הפרוייקט "התוספות על התלמוד: הקבצים התפתחותם ותפוצתם" שבתמיכת הקרן הלאומית למדע (מס' מענק 1185/09) שבראשות פרופ' אברהם (רמי) ריינר מאוניברסיטת בן גוריון בנגב.

1 א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם חיבוריהם שיטתם, ירושלים תש"מ, עמ' 608-609. מכאן והלאה: אורבך, תוספות.

2 אורבך, תוספות, עמ' 271-279.

3 ש' עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, מבוא, ירושלים תשע"ב, עמ' 50-53, 182.

4 הקובץ הסותר הוא תוספות על הדף, מגילה לא ע"ב, ד"ה ראש. אורבך מייחס את תוספות מגילה לר' יהודה שירליאון, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 617. ר' שלמה לוריא מביא מסורת שלפיה התוספות למסכתות הגדולות הן טוך, ואילו מגילה שייכת לעריכה שונה, ראה: ים של שלמה, יבמות, פ"ד, סי' לד, בני ברק תשי"ט, עמ' כה.

תו' [ספות] דשאר גאוני' [ם], ומימי התו' [ספות] משאנ'ץ שקצרם מהר"א [=מורנו הרב ר' אליעזר] מטו"ך אנו שותי' [ם].⁵

התוספות על הדף לפסחים תואמות את מה שמביא הרב איסרלן בתרומת הדשן בשם הטו"ך: "ובכמה דברי' [ם] אנו סומכי' [ם] על ספרי' [ם] החצוני' [ם] ומניחי' [ם] תלמוד שלנו, דבפ' [רק] בתרא דמגילה אמרי' [נן] ר"ח [=ראש חודש] <אב> שחל להיות בשבת מפטירי' [ן] 'חודשכ' [ם] ומוע' [דיכם] שנא נפשי, דהיינו חזון ישעיה, ואנו מפטירי' [ן] ב'השמי' [ם] <כסאי' > כשאר, וכן בפסיקת' [א]".⁶ והדברים נמצאים בהרחבה גם במקורם בתוספות שני': "ואומ' [ר] ר' דהא כמה דברים אנו סומכי' [ן] על ספרים החיצונים ומניחין תלמוד שלנו, דשבת הסמוכה לט' באב (דמגילה בפ"ב) מפטירין 'חזון ישעיהו', אע"ג דאמ' [רינן] בפ"ב דמגלה בפ"ב (!) דראש חדש שחל להיות בשבת מפטירין 'חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי', ואין אנו עושי' [ן] כן, אלא מפטירי' [ן] ב'השמים כסאי' כשאר שבתות שחל בהם ראש חדש, וכן מצינו בפסיק' [תא] בסדר ההפטרות".⁷

תלמידו של הרב איסרלן, ר' יוסף בן משה, שפעל בגרמניה במאה הט"ו, מביא בחיבורו

5 ר' ישראל איסרלן, תרומת הדשן, סימן יט, מהד' ש' אביטן, ירושלים תשנ"א, עמ' ל, הנוסח לפי כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 1419 סימן לג, דף 666-667א. על מקבילה זו ראה: חידושי ר' דוד בונפורט, פסחים, מהד' א' שושנה, ירושלים תשמ"ד, מבוא, עמ' 17; נ"י הכהן, אוצר הגדולים: אלופי יעקב, חיפה תשכ"ז, חלק א, עמ' קנו, חלק ב, עמ' רב; י' ליפשיץ, סנהדרי גדולה: סנהדרין, ו, ירושלים תשל"ד, מבוא, עמ' 9.

6 מ ע"ב, ד"ה אבל, כ"י פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 325, דף 337. כ"י פרמה הוא היחיד הכולל את רוב הטו"ך לפסחים, והבאה סתמית של תוספות טו"ך במאמר תיעשה על פיו. כתב יד פרנקפורט, ספריית האוניברסיטה MS hebr. Oct. 136, מעתיק את פסח ראשון בלבד. כתב יד אוקספורד, בודלי, Opp. Add. Qu. 129, קטלוג נויבאואר 2364, הוא העתקה מפרנקפורט, והוא חסר משמעות. לתיאור עדי הנוסח של הטו"ך לפסחים ראה: ב' ריצ'לר, "כתבי היד של תוספות על התלמוד", תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, בעריכת אברהם (רמי) ריינר ואחרים, אלון שבות תשע"ב, עמ' 785-786. עד נוסף של התוספות הוא דפוס ונציה ר"פ. על מהימנות הדפוס ראה: מ' בנוביץ, "ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא", סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 10. במקרים שבהם ייעשה שימוש בכ"י פרנקפורט ובדפוס יצוין הדבר במפורש.

7 פסחים מ ע"ב, ד"ה אבל, מהד' א"ד רבינוביץ-תאומים, ירושלים תשט"ז, עמ' קה. הנוסח לפי כ"י אוקספורד, בודלי Opp. Add. Fol. 53, קטלוג נויבאואר 2358, דף 353. הבאה סתמית של השנץ לפסחים במחקר היא ממהד' רבינוביץ-תאומים, והנוסח יתוקן לפי כתב יד אוקספורד. במראי המקום יירשם באותיות עבריות מספר העמוד במהדורה הנדפסת, ובספרות - מספר העמוד בכתב יד. מהדורות הדפוס של הרב רבינוביץ-תאומים בנויה על כתב יד ורשה האבוד, ראה: ריצ'לר, שם, עמ' 787. במקרים שבהם קיים חילוף משמעותי בין העדים יצוין הדבר במפורש.

מובאת התוספות בפסחים חזרה בחיבורים נוספים בני הזמן והמקום הדנים בשאלה זו ללא ציון שם הקובץ. ראה: ר' אברהם קלויזנר, ספר המנהגים, פורים, סי' ו, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תשס"ו, עמ' ע: "וכן כתבו התוס' בסוף פ' כל שעה, בדיבור אבל עושין אותו תכריכין למת, וז"ל [=וזה לשונם] ואנו מפטירין בהשמים כסאי וכן בפסיקתא עכ"ל [=עד כאן לשוננו]". מובאה זאת תואמת מילולית את התוספות על הדף לפסחים. ראה גם: מרדכי, מגילה, סי' תתלא, הגה"ה, תלמוד בבלי, הוצ' עוז והדר, ירושלים תשס"ו, עמ' ט. ר' יעקב מולין, ספר מהרי"ל: מנהגים, עיין להורות חלוקי הפטרות, הגה"ה, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' תיח. שאלות ותשובות מהרי"ל, סי' יז, מהד' י' סץ, ירושלים תשמ"מ, עמ' יא. שאלות ותשובות מהרי"ל החדשות, סי' לה, מהד' י' סץ, ירושלים תשל"ז, עמ' לה.

לקט יושר פרגמנט מספר תרומת הדשן, ובו ציטוט נוסף מתוספות טוך לפסחים:⁸ >כתב מה"ר כעחיל בן הגאון זצ"ל כתב לי"ז... אדו' אבי הגאון הכ"מ [=הריני כפרת משכבו] כת' [ב] בספרו וז"ל [=וזה לשונו] ונכון להחמיר שלא יטמא כהן לבנו שמת בשבת כלל. וראייתו מתו' [ספות] טוך בפ"ק [=בפרק קמא] דפסחי' [ם] דכתבו דשלא לצורך המת אסור לכהן לטמא. והתוס' שאנ"ץ פ"ק דפסחי' בארו >התו'<¹⁰ יותר, דדווקא [א] לצורך קבר' [ה] או להבי' [א] לו ארון ותכריכי' [ם] זיהו מקרי צורך המת... כן כת' [ב] בספרו. ולרעהו כנ' [פשו] וכן [פשו] אהו' [בן] פתחי' [ה] בן הגדול שבישראל מ"ו [=מורי ורבי] הכ"מ [הריני כפרת משכבו].¹¹ והדברים תואמים את התוספות על הדף: >דאין כהן מטמא... דלא הי' [ה] <לצורך> לטמי המת".¹² והנוסח המורחב נמצא בתוספות שני: >דאין כהן מטמא לקרוביו אלא לצורך המת, להביא לו ארון ותכריכי' ולקוברו".¹³ ניתן להציג ראיות נוספות לזיהוי של בעל התוספות על הדף לפסחים.¹⁴ ואין ספק שהתוספות על הדף לפסחים הן קיצור

- 8 אורבך מייחס את ההפניה לר' יוסף בן משה עצמו ראה: אורבך, תוספות, עמ' 609.
- 9 הערת גיליון. ר' יוסף בן משה מצטט בספרו מכתב שקיבל ר' כעחיל מר' פתחיה בנו של ר' ישראל איסרלן.
- 10 התו' [ספות]. זו היא הערת גיליון מוטעית. תוספות שני הן המקור של טוך, ולא פירוש לתוספות טוך המאוחרות.
- 11 ר' יוסף בן משה, לקט יושר, חלק ב (יורה דעה), מהד' י' פריימאן, ברלין תרס"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ד, עמ' 90-91, הנוסח לפי כ"י מינכן – ספריית מדינת בווריה 404, HEBR, עמ' קסא-קסב. הדברים חוזרים בעדי תרומת הדשן שבידינו, ואולם הקובץ מכונה תוספות ללא שם לוואי: >אמנם בתו' [ספות] פ"ק [=פרק קמא] דפסחי' [ם] גבי שפחתו של מציץ כת' [וב] בפשיטו, דכהן אסור לטמאות לקרוביו אם לא לצורך המת, והתו' [ספות] משאנ"ץ ביארו יותר וכתבו דלא שרי לטמא' [ת] רק לצורך קבורה או להביא לו ארון ותכריכי' [כ"י ניו יורק, לעיל הערה 5, סימן סה, דף 91א]. הנוסח הסתמי חוזר בעדים נוספים של תרומת הדשן, ראה: כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 2241, סימן מט, דף פא, ב. כ"י פרטי, מספר צילום במכון לכתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 70705, סימן סה, לא ממוספר. על כ"י זה ראה: פ' רוס, >הסימן החסר בספר תרומת הדשן", עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 180. דפוס ראשון ונציה רע"ט, סימן רפג, דף כב, א. סימן זה בתרומת הדשן חסר בחלק מהעדים ראה: י' פראם, >סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן", עלי ספר, כ (תשס"ט), עמ' 89. אני מודה לפרופ' שמחה עמנואל שהפנה אותי לסימנים המתחלפים בעדי הנוסח. ניתן להציע שני הסברים להשמטת הציין >טוך". הדמיון הפליאוגרפי שהפך את >טוך" ל"פ"ק" והוביל להשמטת המילה החוזרת על עצמה. כמו כן, כפי שמקובל היום תוספות טוך הוא הקובץ הנפוץ נטול שם הלוואי.
- 12 פסחים ט ע"א, ד"ה בשפחתו, כ"י, דף 26א.
- 13 פסחים ט ע"ב, ד"ה ובא, עמ' כא, כ"י, דף 10ב. ראוי לציין שבלקט יושר עצמו כבר הפכו התוספות טוך >תוספות דידן" בהנגדה >לתוספות נוכריות": >מצאתי בתו' [ספות] נוכריות' [ת] הק' [שו] אהא דקאמ' [ר] כל שטיבולו במשק' [ה] צרי' [ן] נט"י [=נטילת ידיים] ומייתי עלי' [ה] טבול דחרוסת, והא חרוס' [ת] מאכל הוא... אמנם בתו' [ספות] דידן כת' [וב] הכי ובירושלמי כת' [וב] אית דעבדי זכר לדם ומשום הכי קרי ליה טיבולו במשק' [ה] [ר] יוסף בן משה, לקט יושר, חלק א [אורח חיים], מהד' י' פריימאן, ברלין תרס"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ד, עמ' 93, הנוסח לפי כ"י מינכן – ספריית מדינת בווריה 404, HEBR, דף 66 א. השווה: תוספות על הדף, קטז ע"א, ד"ה צריך. ראה: אורבך, תוספות, עמ' 609. לא הצלחתי לאתר את >תוספות נוכריות" בקבצים שבידינו.
- 14 קיימת הפניה בתוספות על הדף שאינה חזרה על הפניה הניתנת בתוספות שני: >זור"י הק' [שה] על פ"ה [=פירוש הקונטרס] דאין יכול לחלל על סלעים, דבפ' [רק] הזהב אמ' [ר] דטבעא אטבעא לא מחלל, ושם פירשתי" (י ע"א, ד"ה חולין, כ"י, דף 26ב). והדברים נמצאים לפנינו בתוספות על הדף, בבא מציעא מה ע"א, ד"ה לפלגי. קובץ זה הוא טוך, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 646-648.

השנץ של ר' אליעזר מטוך. שונות מן התוספות על הדף לפסחים התוספות של הפרק האחרון.

התוספות לערבי פסחים

ברובה הגדול של מסכת פסחים נזכרים בתוספות מורים ולומדים המוכרים מבית המדרש של ר"י ור' שמשון משנץ. בניגוד לכך, החכמים הנזכרים בתוספות טוך לפרק האחרון "ערבי פסחים" משתייכים לדורות מאוחרים יותר. התוספות ל"ערבי פסחים" מצטטות את חכמי איברא ואת ר' יחיאל בן יוסף מפריס.¹⁵ האחים מאיברא היו תלמידיהם של ר' שמשון משנץ ור' יצחק בן אברהם (ריצב"א) תלמידי הר"י, ור' יחיאל בן יוסף למד אצל ר' יהודה בן יצחק שירליאון, גם הוא תלמידו של ר"י.¹⁶ נראה לכן שחל שינוי במקורותיו של התוספות על הדף בפרק "ערבי פסחים". השאלה המתבקשת היא מדוע הוחלפו התוספות המקוריים מבית מדרשו של הר"י בקובץ מאוחר של תלמידי תלמידיו. אפשר להניח שפעולת עריכה זאת נבעה מהתופעה המוכרת של קיטוע ובליה של סופי חיבורים בכתבי יד ימי-ביניים.¹⁷ גם בתוספות שנץ לפסחים שבידינו היום חסר הפרק האחרון,¹⁸ ונראה שכבר מסדרי התוספות בימי הביניים סבלו מאותו היעדר.¹⁹ החיסרון הקיים בשנץ הושלם בטוך באמצעות קובץ מאוחר.

בשאלת זיהוי בעל התוספות ל"ערבי פסחים" כבר נחלקו החוקרים, ומחלוקת זו משליכה על מהות הזיקה בין חלקי התוספות על הדף לפסחים. י"נ אפשטיין טען, שכותב התוספות ל"ערבי פסחים" המצטט את ר' יחיאל הוא תלמידו, ר' פרץ בן אליהו מקורביל, שתורת רבו השתמרה בתוספות שלו. לדבריו פרק "ערבי פסחים" הלקוח מתוספות פרץ אינו שייך לתוספות טוך של שאר המסכת, ומדובר בהצמדה טכנית של תוספות זרות

15 ראה: אורבך, תוספות, עמ' 608-609.

16 אורבך, תוספות, עמ' 320-321, 448, 479-481.

17 י' זוסמן, "פרקי ירושלמי", מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 226 הע' 37; מ"ב לרנר, "אור חדש על דברים רבה של בני ספרד [א] צמיחתו של מדרש דברים רבה, מהדורות ליברמן", תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 128.

18 כתב יד אוקספורד, עד הנוסח היחיד של התוספות שנץ, מסתיים בדף צו ע"א, שלושה דפים לפני דף צט ע"ב הפותח את "ערבי פסחים". עד זה נכתב בכתיבה ספרדית מתחילת המאה הט"ז. ראה: ריצ'לר (לעיל הערה 6), עמ' 787. בדף צו ע"א מועתק דיבור המתחיל "ואלא" בלבד. הסופר כותב לאחר מכן "סליק פירקא בס"ד" (עמ' 120b), והכתיבה בסיום כתב היד היא בצורת שני משולשים על מנת למלא את העמוד. יש בכך כדי ללמד שכתב היד שלפנינו אינו מקוטע, והחיסרון נוצר בעדים שקדמו לו. הדפוס מסתיים גם הוא בתחילת דף צו ע"א בדיבור המתחיל ואלא. אולם התוספות חוזרות בתחילת ערבי פסחים מדף צט ע"ב עד ק ע"ב. לאחר מכן יש דיבור בודד בדף קא ע"ב, ושני דיבורים בקג ע"ב. תיאור הדפוס באורבך, תוספות, עמ' 280, מוטעה. ראוי לציין שבין הדפים צו לצח יש טוך, ודומה שלפני עורך הטוך היה שנץ לדפים אלו, שממנו שאב את תוספותיו.

19 חסרונן של תוספות שנץ לערבי פסחים הוביל גם את העורכים של הקבצים האחרים להחליף את מקורותיהם. על תוספות חכמי אנגליה ראה: י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 375. על תוספות הרא"ש ראה: תוספות הרא"ש, פסחים, מהד' א' שושנה, ירושלים תש"ס, מבוא, עמ' 28.

שנועדו למלא את החסר בסיום המסכת.²⁰ בניגוד לכך טען א"א אורבך, שהעורך המצטט את ר' יחיאל הוא תלמיד אחר שלו, ר' אליעזר מטוך. לכן גם פרק "ערבי פסחים" משתייך לטוך, אולם בשונה משאר המסכת חומר הגלם שעמד לפני העורך היה תוספות ר' יחיאל ולא תוספות שני.²¹ העימות על זיהוי העריכה של "ערבי פסחים" היה חלק מוויכוח כללי ועקרוני ביחס לתוספות. אפשטיין התייחס לתוספות הנמצאות בידינו כמעשה הרכבה מאוחר. לדבריו מעתיקי כתבי היד והמגיה בדפוס ונציה השלימו מיוזמתם תוספות קטועות בקבצים זרים.²² בניגוד לכך ראה אורבך בתוספות יצירה אורגנית אחת של עורך אחד המשלב מספר מקורות לקובץ אחד.²³ ובפרק האחרון של פסחים כבר ר' אליעזר מטוך בעצמו נזקק למקורות מאוחרים יותר. עניינו של מחקר זה בבחינה מחודשת של התוספות ל"ערבי פסחים", ומהפרט נלמד על הכלל.

הראיות של אורבך

מספר ראיות הציג אורבך לשיטתו,²⁴ אבל בדיקתנו מלמדת שאסמכתאות אלו אינן מוחלטות. ב"ספר אמרכל על הלכות פסח", שחובר בידי מחבר לא מזוהה באשכנז במפנה המאות הי"ג והי"ד, מובאת אמירה כללית של ר' אליעזר מטוך ביחס לחובת אכילת מצה מהתורה: "ובשיטת הרב ר' אליעזר מטוך מטוך (!) קיימא לן, דמצה בזמן הזה דאורייתא, ואינה תלויה באכילת פסח".²⁵ מסקנה זו הולמת גישה העולה מן התוספות על הדף בערבי פסחים: "צ"ע [=צריך עיון] בההיא סוגיא דפר' [ק] כל שע' [ה] דמשמע בין לר' יהודה בין לר"ש [=לר' שמעון] סבירא להו דהוי דאורייתא [א]".²⁶ ומכאן ראה אורבך ראייה לשייכות של הדיון לטוך. נראה שאין די באמירה הטריטוראלית על חובת אכילת מצה המועלית בדרך אגב במהלך המשא ומתן כדי להעניק לר' אליעזר בעלות על הדברים.

- 20 י"נ אפשטיין, "בקורת", תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 369-370. ר' פרץ פעל במחצית השנייה של המאה הי"ג בצרפת. על לימודיו אצל ר' יחיאל ראה: אורבך, תוספות, עמ' 575-581.
- 21 אורבך, תוספות, עמ' 460, 608-609. א' ליבוביץ טען שר' אליעזר למד אצל ר' יחיאל את "ערבי פסחים" ולכן הוא מובא בהרחבה בפרק זה. לדבריו מובאות ר' יחיאל הן הוספה מאוחרת בגיליונות הטוך, ראה: A. J. Leibowitz, "Tosafot Tuhk on the Talmud: A Critical Analysis of R. Eliezer of Tuhk's Redaction of Tosafot and his Marginalia", Ph.D. Dissertation, Yeshiva University 2012, pp. 214-220. כפי שראינו, הקיטוע בשנץ הוביל להחלפת המקור בטוך ובקבצים נוספים, ואין כאן עדות ביוגרפית על שנות לימודיו של ר' אליעזר. לעצם השאלה האם למד ר' אליעזר אצל ר' יחיאל ראה לקמן הערה 72. כפי שנראה בכתבי היד, מובאות ר' יחיאל הן חלק אינטגרלי מגוף הטקסט הן בטוך והן בקובץ המקור שעליו הוא בנוי.
- 22 אפשטיין (לעיל הערה 20), עמ' 369-370. הטענה על הצמדה מאוחרת בידי מעתיקים חוזרת אצל אפשטיין ביחס לכתבים נוספים ראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 975-979.
- 23 ראה: אורבך, תוספות, עמ' 603-605, 627-620, 645, 654-651. ראה גם: ליבוביץ (לעיל הערה 21), עמ' 297, 300-302.
- 24 אורבך, תוספות, עמ' 609 ובהע' 54.
- 25 סימן מ, מהר"מ היגער, ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, בעריכת ש' ליברמן, ניו יורק תש"י, עמ' קעב. הנוסח לפי כ"ו ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 530, דף 8א.
- 26 ק"ע א, ד"ה רב. הנוסח לפי דפוס ונציה, שכן כתב היד מסתיים בדף קיד.

אורבך גם טען להתאמה בין חלקי המסכת השונים, וזאת בהסתמך על תירוץ זהה הקיים בשני קצות המסכת:

<p>טוֹךְ, לֹז ע"א, ד"ה תנא תנא בפסח קאי, תימ' [ה] דלא משני הכי ברי' [ש] ערבי פסחי' [ם], דפרי' [ך] מאי אריא ערבי פסחי' [ם] וכו', וי"ל [=ויש לומר] דהת' [ם] פרי' [ך] משבת שהיא בכל שבוע, ולא שייך לשנויי דנקט ערבי פסחי' [ם] משו' [ם] דתנ' [א] בפסח קאי.²⁷</p>	<p>טוֹךְ, צט ע"ב, ד"ה מאי וא"ת [=ואם תאמר] אמ' [אי] לא משני דתנ' [א] בפס' [ח] קאי ק' (!) כדמשני פ' [רק] כל שע' [ה]... וי"ל [=ויש לומר] משו' [ם] בדבפס' [ח] קאי לא היה לו להניח ערב שבתות דתדירי בכל יום.²⁸</p>
---	--

בראיה זאת הסתמך אורבך על תחילת הפרק, אולם בשלב זה השנץ עדיין קיים, ודיון זה נמצא בשנץ הנדפס שלפנינו: "והא דלא משני תנא בפסח קאי כדמשני לעיל פרק כל שעה... משום דכיון דשבת נוהג בכל שבוע, אין לו לתנא לתלות בפסח אפי' [לו] כי קאי בפסח",²⁹ ואין מכאן ראייה ביחס לתוספות בהמשך הפרק.

הוכחה נוספת של אורבך בנויה על הפניה מהפרק העשירי לשלישי: "ול' [א] תימ' [א] כהנ' [א] אנ' [א], פ' [ירשתין] אילו עוברין".³⁰ אולם מדובר בהפניה כללית ללא ציון תוכן הדברים, וקשה להוכיח מכאן את הזיקה בין שני חלקי המסכת. זיהוי בעל התוספות לערבי פסחים עם ר' אליעזר מטוֹךְ, כפי שטען אורבך, מקוימת ממקור אחר שאורבך לא היה מודע לו.

ציטוטי הטוֹךְ בהגהות אשרי

ר' ישראל מקרמז (krems) חיבר באשכנז את הגהות אשרי להלכות הרא"ש באמצע המאה ה'י"ד. בדומה לנינו, ר' איסרלן, הרבה ר' ישראל לצטט מהתוספות האשכנזיות של ר' אליעזר מטוֹךְ.³¹ ציטוטי הטוֹךְ בהגהות לפרק "ערבי פסחים" נמצאים לפנינו בתוספות שעל הדף,³²

27 כ"י, דף 36ב.

28 כ"י, דף 57ב.

29 שנץ, צט ע"ב, ד"ה מאי, עמ' רלא. בהבאה הראשונה בדף לז ע"א, ד"ה ותנא, עמ' צט, הסתפק השנץ בהעלאת השאלה בלבד. וייתכן שהטוֹךְ שאב את דבריו בדף לז מהשנץ לערבי פסחים. הפרץ הביא את הדברים בערבי פסחים בלבד (צט ע"ב, ד"ה מאי, מהד' מכוֹן מערבא, ירושלים תשנ"ז, עמ' פז. הבאה סתמית מהפרץ לפסחים תצוין לפי מהדורה זו). ראוי לציין שכבר בתחילת הפרק, כשעדיין יש פסקאות שנץ, שילב עורך הטוֹךְ דיונים מהפרץ. כך לדוגמה בצט ע"ב דיבור המתחיל עד לקוח מהפרץ, צט ע"ב, ד"ה עד שתחשך (עמ' פז-פז). א' ליבוביץ טוען שדיון זה בנוי על תוספות ר' יהודה שירליאון, ראה: ליבוביץ (לעיל הערה 21), עמ' 73, 114-115.

30 קיג ע"א, ד"ה ולא, כ"י, דף 63ב. דיון בשאלת הכהונה של רב כהנא נמצא בטוֹךְ, מט ע"ב, ד"ה אמר. והדברים בנויים על השנץ, מט ע"א, ד"ה אמר, עמ' קכט. בתוספות פרץ אין כלל דיון בנושא זה, ראה: עמ' עז.

31 ראה: ליבוביץ (לעיל הערה 21), עמ' 257.

32 בכתב יד פריס, הספרייה הלאומית 417 heb., קיימת הגהת אשרי אחת בלבד לערבי פסחים (דף 108א). וזה המצאי גם במהדורות הדפוס המקובלות. בניגוד לכך בכתב יד פרמה, ספריית פלטינה, 1267 'Parmi,

הגהות אשרי, ערבי פסחים	טוך, ערבי פסחים
א הג' ח' כמנודים לשמים וכו', וי"א [=ויש אומרים] אף מי שאינו מיסב בסעוד' [ת] מצו' [ה], דהיינו סעוד' [ת] מילה, דאמ' [ר] במדר' [ש] דניצול מדינ' [ה] של גיהנם, וסעוד' [ת] נישואין בתלמ' [יד] חכמ' [ים] ובת כהן לכהן, ודוק' [א] כשי' [ש] שם בני אדם מהוגנים, כדאמ' [ר] בזה בורר נקי' (!) הדעת שבירוש' [לים] לא היו מסובין בסעוד' [ה], אא"כ [=אלא אם כן] יודעין מי מיסב עמהם, מפ' [רישת] מהר"א [=מורינו הרב אליעזר]. ³³	בסעודה מצוה, היינו סעוד' [ת] ברית מילה, דאמרי' [נן] במדרש דניצול מדנה של גהינם, וסעודה נישואין בת ת"ח [=תלמיד חכם] לת"ח [=לתלמיד חכם] ובת כה' [ן] לכהן, ודוק' [א] שיש שם בני אדם מהוגני' [ן], דאמרי' [ן] פ' [רק] זה בורר נקי' הדעת שבירושלי' [ם] לא היו מסובין אא"כ [=אלא אם כן] יודעי' [ן] מי מסב עימה' [ם]. ³⁶
ב הג' [הה] וא"ת [=ואם תאמר] אמאי לא אתי חרוס' [ת] דרשו' [ת] ומבטל חזרת דמצוה, וי"ל [=ויש לומר] דכל עיקר בטול (!) של מרור לא נתקן אל' [א] בטיבו' [ל] בחרוס' [ת] משו' [ם] קפ"א, לא מקרי בטול בכך, מפ' [רישת] מהר"א [=מורינו הרב אליעזר]. ³⁴	וא"ת [=ואם תאמר] אמאי לא אתי חרוס' דרשות ומבטל חזרת דמצוה, וי"ל [=ויש לומר] דכל עיקר בטול (!) של מרור לא נתקן אל' [א] בטיבו' [ל] בחרוס' [ת] משו' [ם] קפ"א, לא מקרי בטול בכך. ³⁷
ג והא דשרי בהקומץ מצה מתובלת, ולא אתו בשמים ומבטלו למצה, דאין מן הבשמי' [ם] כ"א [=כי אם] דבר מועט... מפ' [רישת] מהר"א [=מורינו הרב אליעזר]. ³⁵	והא דשרי בהקומץ מצ' [ה] מתובלת, לא אתו בשמים ומבטלו למצה, דאין מן הבשמים כי אם דבר מועט. ³⁸

קיימות מקבילות רבות נוספות בין ציטוטי הטוך בהגהות אשרי והתוספות על הדף לפסחים.³⁹

יש הגהות מרובות, שהועתקו בתלמוד בבלי הוצ' עוז והדר, ירושלים תשס"ו. כל מובאות הגהות אשרי במאמר יובאו לפי מספר ההגהה בתלמוד עוז והדר, ולפי העמוד בכ"י פרמה. ראוי לציין שההגהה בכתב יד פריס חוזרת בפרמה (דף 149א).

- 33 הגהה צד, עמ' מב, כ"י, דף 145ב.
- 34 הגהה צד, עמ' מב, כ"י, דף 146א.
- 35 הגהה צט, כ"י, דף 146ב.
- 36 תוספות על הדף, קיד ע"א, ד"ה ואין, כ"י, דף 63ב.
- 37 תוספות על הדף, קיד ע"א, ד"ה אע"פ, כ"י, דף 63ב.
- 38 תוספות על הדף, קטו ע"א, ד"ה אתי, הנוסח לפי דפוס ונציה.
- 39 השווה: הגהה סו = תוספות, צט ע"ב, ד"ה לא. הגהה סט = תוספות, ק ע"א, ד"ה אלא. הגהה ע = תוספות, ק ע"ב, ד"ה שאין. הגהה עא = תוספות, ק ע"ב, ד"ה לאו. הגהה עב = תוספות, ק ע"ב, ד"ה ידי. הגהה עג = תוספות, קא ע"א, ד"ה דאכלו. הגהה עד = תוספות, ק ע"ב, ד"ה ידי קידוש. הגהה עה = תוספות, קא ע"א, ד"ה שינוי. הגהה עז = תוספות, קב ע"א, ד"ה ועקרו. הגהה עז = תוספות, קא ע"ב, ד"ה אלא. הגהה עח = תוספות, קא ע"ב, ד"ה כשהו. הגהה עט = תוספות, קג ע"א, ד"ה בריך. הגהה פ = תוספות, קג ע"ב, ד"ה רב. הגהה פא = תוספות, קב ע"ב, ד"ה מניחו. הגהה פב = תוספות, קה ע"ב, ד"ה שמע מינה טעמו פגמו. הגהה פג = תוספות, קה ע"ב, ד"ה וש"מ כוס. הגהה פה = תוספות, קו ע"א, ד"ה הוה. הגהה פז

זיהוי מקורות התוספות ב"ערבי פסחים"

ציטוטי הטוך בהגהות אשרי ל"ערבי פסחים" מלמדים שכל התוספות לפסחים נערכו בידי ר' אליעזר. אולם עדיין נותרה פתוחה השאלה, מה היו אבני הבניין של ר' אליעזר בפרק האחרון. האם מדובר בתוספות ר' יחיאל כטענת אורבך או בתוספות פרץ כטענת אפשטיין?⁴⁰ ר' יחיאל נזכר כמורו של כותב התוספות ל"ערבי פסחים", ולכן טען אורבך שאין זה אלא ר' אליעזר מטווח המסתמך על תוספות רבו ר' יחיאל, כפי הנורמה הרווחת בימי הביניים של מורה המכתיב את יצירתו לתלמיד, וכידוע גם ספרות התוספות נכתבה בידי התלמידים.⁴¹ אבל כדי לאמת את דברי אורבך יש עדיין מקום לבדוק אם הכינוי "מורי" הוא מעשה ידיו של ר' אליעזר עצמו. לחלופין קיימת אפשרות שהכינוי "מורי" היה קיים בקובץ הראשוני, ור' אליעזר העתיק אותו בתוספות שהוא ערך ללא הבחנה. לפי האפשרות השנייה ר' יחיאל היה רבו של עורך הקובץ שבו השתמש ר' אליעזר, ולא של ר' אליעזר

= תוספות, קו ע"ב, ד"ה הנוטל. הגהה פט = תוספות, קח ע"א, ד"ה אלא. הגהה צ = תוספות, קח ע"א, ד"ה מאי. הגהה צה = תוספות, קיד ע"א, ד"ה מטבל. הגהה צז = תוספות, קיד ע"ב, ד"ה אחד. הגהה צח = תוספות, קיד ע"ב, ד"ה אחד. הגהה ק = תוספות, קטו ע"א, ד"ה כל. הגהה קא = תוספות, קטו ע"ב, ד"ה צריך. הגהה קב = תוספות, קטו ע"ב, ד"ה למה. הגהה קג = תוספות, קטו ע"א, ד"ה מה. הגהה קד = תוספות, קיז ע"ב, ד"ה למען. הגהה קה = תוספות, קיז ע"ב, ד"ה רביעי. הגהה קו = תוספות, קיז ע"ב, ד"ה רביעי. הגהה קז = תוספות, קיט ע"ב, ד"ה אמר. הגהה א = תוספות, קכ ע"א, ד"ה באחרונה. על מקבילה זו ראה: הכהן (לעיל הערה 5), חלק א, עמ' קנו. מתוך כארבעים הפניות לטוך חמש בלבד אינן נמצאות בתוספות על הדף. הגהה סז היא גיליון טוך ואינה חלק מגוף הקובץ: "הג'ג'ליון] מפר'י[ישת] מהר"א [=מורינו הרב אליעזר] ז"ל" (כ"י, דף 136א). שלוש הגהות חוזרות בקבצים אשכנזיים הדנים במסכתות אחרות, ונראה שהן אינן שייכות לפסחים. הגהה פד – משקפת את מנהג אשכנז ביחס לאמירת ויכולו בשבת, ראה: ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 206-208 הע' 8. הגהה צא – ר' אלכסנדר זיסלין, האגודה, שבת, סימן קמא, מהד' א' בריזל, ירושלים תשכ"ו, עמ' מט. ראוי לציין שהטוך לשבת נמצא בידינו, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 601-605, ומובאות אלו אינן קיימות שם. אולם ייתכן שהטוך של ר' ישראל מקרמו היה רחב מהקובץ שבידינו. הגהה פו – המובאה כוללת אזכור של קובץ נוסף: "הג'הה] ובתו'ספות] ה"ר שמואל'ל] כת'ב] כשיש לכל אחד ככר בידו צריך להמתין עד שיטעום המבר'ר]. וכן עשה מעשה רבי'ג'נ] שמשון בחופה אח'ת] שבצע החתן המוציא והיה בוצע הפת שלפניו, והשר מקוצי היה אומ'ר] אם בצע המברך ונתן לכל אחד ואחד אין צריך להמתין עד שיטעום המברך, והא דאמ'ר] אין המסובין רשאי לטעו'ם] וכר' היינו להקדי'ם] ולבצוע מן הפת שבצע המברך, אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא מפר'י[ישת] מהר"א [=מורינו הרב אליעזר]" (כ"י, עמ' 142ב). המובאה החל מ"וכן עשה מעשה" נמצאת לפנינו בתוספות על הדף, ברכות מז ע"א, ד"ה אין. אורבך קבע שהתוספות לברכות הן קיצור אשכנזי של תוספות ר' יהודה שירליאון מתחילת המחצית השנייה של המאה ה"ג, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 600-601. מובאה זו אינה נמצאת בתוספות ר' יהודה, ראה: תוספות רבנו יהודה שירליאון, ברכות, מז ע"א, ד"ה אין, מהד' נ' זק"ש, ירושלים תשל"ב, עמ' תקג-תקד. ולפי הציטוט שלפנינו ייתכן שנוכל לזהות את עורך הקובץ לברכות כר' אליעזר מטווח. הצעות שונות לזיהוי תוספות ר' שמואל הפותח את ההגהה ראה: אוצר הגדולים: אלופי יעקב, ב, עמ' רג-רד. הגהה צב – לא מצאתי מקבילה.

40 אפשטיין (לעיל הערה 20), עמ' 370. אורבך, תוספות, עמ' 459-460, 609.

41 B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, pp. 200-207; P. Saenger, "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society", *Viator*, 13 (1982), pp. 381-382; ח' סולוביצ'יק, היין בימי הביניים: יין נסך פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח, עמ' 118-120.

עצמו. בשאלה זו ניתן להכריע באמצעות בדיקת ציטוטי הרב בשאר חלקי המסכת. אורבך טען, שבחלק הראשון של המסכת הבנוי בוודאי על השנץ הביא ר' אליעזר מרבו בשני מקומות מבלי לזהות במפורש במי מדובר.⁴² בדיקה מלמדת שהמובאות עליהן הסתמך אורבך הן העתקה עיוורת מהשנץ, והרב הוא הר"י מדמפייר רבו של ר' שמשון ולא רבו של ר' אליעזר.

שנץ	טוֹד
הקש' ר' אהרן לר', דהא דאמ' המבשל בשבת בשוגג יאכל. ⁴⁵	א הקשה ה"ר אהרן לרבי, הא דאמ' המבשל בשבת בשוגג יאכל. ⁴³
וכן מצא ר' בספר ישן. ⁴⁶	ב וכן מצא רבי בספר ישן. ⁴⁴

ראוי לציין שהקביעה של אורבך מסתמכת על נוסח הדפוס של הטוֹד, אולם בכתבי היד לא נזכר מורו של ר' אליעזר:

מובאה א

פרנקפורט – "הק' ר"י, דהא אמ' המבשל בשבת בשוגג יאכל".⁴⁷
פרמה – "הק' ר"י <לר'>, דהא אמ' המבשל בשבת בשוגג יאכל".⁴⁸

מובאה ב

פרמה – "וכן מצאתי בספר ישן".⁴⁹

את החילוף בין הדפוס וכתבי היד ניתן להסביר בכמה דרכים. האפשרות הראשונה היא שר' אליעזר מתוך רשלנות, או מתוך הנחה שהקורא מודע לתלות של הטוֹד בשנץ, העתיק את השנץ מבלי להתאים את הדברים. תחילתו של נוסח כתבי היד במובאה א בקיצור "ה"ר אהרן" לראשי התיבות "הר"א", ומכאן בחילוף פליאוגרפי ל"הר"י". וכך נוצר הנוסח הקיים בכ"י פרמה "הק' ר"י לר". בשלב הבא הוחלף "ר"י" ב"ר"י", וזאת כחלק מדפוס הפעולה

42 ראה: אורבך, תוספות, עמ' 608 ובהע' 48.

43 כו ע"ב, ד"ה חדש, דפוס ונציה.

44 ס ע"א, ד"ה והיינו, דפוס ונציה.

45 כו ע"ב, ד"ה חדש, עמ' סו, כ"י, דף א33.

46 ס ע"א, ד"ה והיינו, דפוס, עמ' קנא. בכתב יד אוקספורד ישנו נוסח שונה: "ולא מצא ר' בספ' ישן" (דף 79א).

47 דף 122א.

48 דף 32ב. סוגריים מזווים <> הם הוספה בגיליון או בשוליים הקיימת בטקסט המקורי. בדומה לנוסח זה הגיה ר' שלמה לוריא (המהרש"ל) "הקשה הר"ר אהרן לר"י" (חכמת שלמה, חידושים, תלמוד בבלי הוצ' עזר והדר, ירושלים תשס"ו, עמ' יח). נאמן לשיטתו טען אורבך בעקבות ההגהה שהשואל הוא ר' אהרן מרגנשבורג רבו של ר' אליעזר, ובשונה משאר המסכת ר"י הוא מורו של ר' אהרן ר' יצחק בן אברהם (ריצב"א). מכיוון שלאמתו של דבר זו מובאת שנץ יש להקדים בדור את ר' אהרן, ונראה שמדובר בר' אהרן בן יוסף מתלמידי ר' תם, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 115, 286, 350.

49 דף 44א.

הקבוע בטוך להמיר את ר' בשנץ לר"י.⁵⁰ כך נוצר הנוסח הבלתי אפשרי "הקשה ר"י לר"י", והנוסח תוקן כפי שמתועד בפרנקפורט "הקשה ר"י". מובאה ב עברה הליך דומה. "מצא רבי" הומר ל"מצא ר"י". וצמידות האותיות יצרה את החילוף הפליאוגרפי "מצאתי". האפשרות השנייה היא שנוסח הדפוס הוא שריד למהדורה הראשונה של הטוך חסרת העיבוד,⁵¹ ונוסח כתבי היד שייך למהדורה השנייה המעובדת. קיימת גם אפשרות שנוסח הדפוס הוא הגהה של נוסח כתבי היד לפי השנץ. אפשרות זו, שאינה בנויה על התפתחות טבעית של העדים, אינה נראית סבירה.

קיימת מובאה נוספת מ"רבי" שלא צוינה בידי אורבך. במובאה זו המקור של הטוך אינו נמצא בידינו. אולם גם כאן כתב היד מזכיר את ר"י, ולא את רבו של ר' אליעזר.

שנץ	טוך, דפוס	טוך, פרמה
אסרה רבה מפרזק' [א], מכאן פסק ר"ת [=ר' תם] כרב, ורב' [א] דבת תהיא מצי סבר כותיה, ואני ביארתיה בפ"ב [=בפרק בתרא] דע"ז [דעבודה זרה]. ⁵²	אסרה רבא מפרזקא כו', מכאן פוסק ר"ת כרב, ורבא נמי דשרי בבת תיוהא מצי סבר כוותיה ושם מפורש, ובתנורים שלנו נראה דמותר לאפות לחם עם אותו פשטי"דא, הואיל ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדירות, ואפילו פלדונש שיש להרחיק, אין נר' [אה] לר' שיהא אסור, שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט. ⁵³	אסרה {רב מפירות} >רבא מפרזקא כו', מכאן פוסק ר"ת כרב, ורב נמי דאסר בבת תהיא מצי סבר כוותיה ושם מפור' [ש], ובתנור' [רים] שלנו נר' [אה] דמות' [ר] לאפ' [ת] לחם עם פשטיא, הואיל ומכוסות הטיב הוי כע' [ן] ב' קדירות, ואפי' [לון] פ'לא ⁵⁴ לאנש שיש להרחיק מן הלחם אין נראה לר"י שיהא אסור, שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט. ⁵⁵

- 50 ראה: אורבך, תוספות, עמ' 280.
- 51 על הבאות שנץ לא מעובד בטוך ראה: אורבך, תוספות, עמ' 603-605, 625-628.
- 52 עו ע"ב, ד"ה אסרה, עמ' קפט, כ"י, דף 99א.
- 53 עו ע"ב, ד"ה אסרה, דפוס ונציה.
- 54 השורה מתחלפת.
- 55 דף 550. הקביעה שריבוי אוויר מתיר אפייה עם בשר מצוטטת מפי ר' תם רבו של ר"י: "ועוד אומר רבינו יעקב... בתנורים גדולין כעין שלנו, מותר לאפות פת עם צלי, שיש שם אויר גדול" (ר' משה מקוצי, ספר מצוות גדול, לא תעשה, הל' איסורי מאכלות, ונציה ש"ז, דף נג ע"ג). ויש בכך כדי לחזק את הבעלות של ר"י על הדברים. ראוי לציין שישנן מובאות נוספות מר"י בטוך שאינן נמצאות בשנץ שלפנינו, השווה: שנץ, יד ע"א, ד"ה דאיכא, עמ' ל-לא = טוך, יד ע"א, ד"ה דאיכא; שנץ, מז ע"א, ד"ה בשור, עמ' קכד-קכה = טוך, מז ע"א, ד"ה ומוקדשין; שנץ, סז ע"א, ד"ה הכתוב, עמ' קסו-קסז = טוך, סז ע"א, ד"ה הכתוב. לחלופין ניתן עדיין להניח שמדובר ברבו של עורך הטוך. וזאת בהסתמך על הדמיון בין ר' ור"י, וחסרון הדברים בשנץ. רבו של ר' אליעזר חזר על דברי ר' תם ור"י, והתלמיד ייחס את הדברים למורו. ראוי לציין שר"י הוא גם ראשי התיבות של ר' יחזקיה רבו של ר' אליעזר: "כל מקום שאומר פר"י הועתק מפרשת רבינו חזקיה" (ר' מרדכי בן הלל, מרדכי, כ"י וטיקן, Ebr. 141, עמ' 22). ואולם אז נצטרך להניח שמשמעות "ר"י" במובאה זו שונה משאר המסכת. הכינוי "ר"י" חוזר בפסקי מהרי"ח, ואולם לא ברור אם הכינוי מכון לר' יחזקיה עצמו, או לחכם מדמפיייר, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 249-250, 566; א"י שולביץ, "פסקי מהרי"ח - עירובין", מוריה כט, ח-י (תשס"ט), עמ' ד.

בדיקה של מובאות "מורי" שאורבך הסתמך עליהן בחלק השני של הטוך מעלה ממצא דומה.⁵⁶ הכינוי "מורי" קיים בדפוס בלבד, ואינו מתועד בכתבי היד. לא ניתן לאתר את קובץ המקור המדויק שממנו שאב ר' אליעזר את תוספותיו, אולם קיים דמיון רב בין הטוך לקובץ התוספות ל"ערבי פסחים" הנמצא בידניו בכתב יד ובדפוס כנספח בסיום ספר המרדכי.⁵⁷ הקובץ הצמוד למרדכי הביא מתורתם של ר' יחיאל, ר' פרץ וחכמי איברא. הבאות מחכמים אלו מאפיינות את תוספות פרץ, והקובץ הוכלל במהדורה הנדפסת של תוספות פרץ לפסחים.⁵⁸

טוך, דפוס	פרץ
א ואומר מהר' יחיאל דכי פריך בגמ' [א] מאי איריא ערבי פסח' [ם] כו', לא מצי לשנויי דנקט ער' פסחים משו' [ם] דבעי למיתני עד שתחשך, דכבר אשמעי' [נן] באיזהו מקומ' [ן] דקתני הפסח אינו נאכל אלא בלילה. ⁵⁹	ורבי יחיאל ישב פי' [רוש] הר"ר [=הרב ר'] יעקב דעד שתחשך דוק' [א] הוא ומ"מ [=ומכל מקום] אי' [ן] זה עיקר מתני' [תין] דהא תנינ' [א] חדא זימנא הפסח אי' [נו] נאכל אלא בלילה ואיתקש מזה לפסח. ⁶⁰

כתב יד פרמה – "ואו' [מר] הר"ר יחיאל דכי פריך בגמרא".⁶¹

כתב יד פרנקפורט – "ואו' [מר] הר"ר יחיאל דכי פרי' [ך] בגמ' [רא]".⁶²

ב ומורי רבינו יחיאל אמר דגר' [ס] דתנייא, ודייק מדקאמ' [ר] ר' יוסי אין מפסיקין והיינו אפילו בערב הפסח דאין מתחילין, דבערב שבת שרי רבי יוסי אפי' [לו] להתחיל. ⁶³	י"ל [=יש לומר] דא"כ [=דאם כן] למה לי לר' יוסי לומר' [ר] אי' [ן] מפסיקי' [ן] בע"ש [=בערב שבת], השת' [א] אפי' [לו] מתחילי' [ן] בע"ש [=בערב שבת] כ"ש [=כל שכן] דאי' [ן] מפסיקי' [ן], אלא י"ל דמיירי אף בהפסקי' [ה] דע"פ [=דערב פסח]. ⁶⁴
---	---

56 אורבך, תוספות, עמ' 609 הע' 49.

57 כ"י פריס – הספרייה הלאומית HEB 407, דף 222ב-222ב. הקובץ נפתח ללא כותרת "ערבי פסח' [ם]". ומסיים ללא ציון שם החיבור: "הדרן עלך ערבי פסחים, שבח למאיר עיני כל חי, דר בגובהי מתוחים". הבאה סתמית מהפרץ לערבי פסחים תיעשה לפי כתב יד זה. במראי המקום יירשמו באותיות עבריות מספר העמוד במהדורת מערבא (לעיל הערה 29), ובספרות – מספר העמוד בכתב יד. במקרים של שיבוש בכתב היד יובא הנוסח לפי דפוס ראשון קושטא רס"ט.

58 ראה: תוספות פרץ, פסחים: ק ע"ב, ד"ה מאי, עמ' פח; ק ע"א, ד"ה כך, עמ' קז; ק ע"ב, ד"ה זכר, עמ' קח. ראה גם: אורבך, תוספות, עמ' 610 הע' 54.

59 צט ע"ב, ד"ה עד. ראוי להדגיש שבמובאה זו גם נוסח הדפוס אינו תואם בהכרח את גישת אורבך. את ראשי התיבות "מה"ר" ניתן לפתוח ל"מורינו הרב" ללא יצירת זיקה של תלמיד לרב.

60 צט ע"ב, ד"ה עד, עמ' פז, כ"י, דף 222ב.

61 דף 357.

62 דף 141ב.

63 ק ע"א, ד"ה מכלל.

64 ק ע"א, ד"ה הלכתא, עמ' פז-פח, כ"י, דף 222ב.

כתב יד פרמה – "ומודה ר' יחיאל דגרסי דתני".⁶⁵
 כתב יד פרנקפורט – "ומורי[ינו] הר"ר יחיאל אומ[ר] דגרסי[נן] דתני[א]".⁶⁶

<p>ופי[רש] רבי[נן] ניסי[ם] גאו[ן] דהכא מייירי כשהתחיל בהיתר שהתחיל לאכול מבעו[ד] >יום<, ול"נ [=ולא נהירא] >דהא< פשי[ט] מינ[ה] לקמ[ן] דהמבדי[ל] >בתפילה< (ש) צרי[ך] שיבדיל על הכוס, וכיון שהתפלל א"כ [=אם כן] מייירי לפי הפשט באד[ם] שבא מבי[ת] הכנס[ת], וא"כ [=ואם כן] לא התחיל לאכול מבעו[ד] יום, וא"כ [=ואם כן] הק"ל [=הדרא קושיא לדוכתה].⁶⁸</p>	<p>ו ועוד הקשה מורי הר"ר יחיאל דלקמן אמרינן על הך ברייתא ש"מ [=שמע מינה] טעם מבדיל, ולפי[רוש] רבינו ניסים דמייירי באכל מבעו[ד] יום אין להוכיח כלום.⁶⁷</p>
--	---

כתב יד פרמה – "ועו[ד] ד[ה]ק[שה] הר"ר יחיאל דלקמ[ן] הא אמרינן".⁶⁹
 כתב יד פרנקפורט – "ועו[ד] ד[ה]ק[שה] הר"ר יחיאל דלקמן אמרי[נן]".⁷⁰
 ראוי לציין שיש בדפוס מובאות "מורי ר' יחיאל" נוספות שאורבך לא עמד עליהן,
 ואולם גם במובאות אלו התואר "מורי" אינו קיים בכתבי היד.⁷¹

- 65 דף 357.
 66 דף 142א. את "ומורי" ניתן לקרוא "ומורי" כנוסח הדפוס, אולם גם הקריאה "ומורינן" המוצעת בפנים
 אפשרית. ראוי לציין שאם בטקסט שעמד לפני המעתיק היה כתוב: "ומורי", היה עדיף לכתוב בצורה
 מלאה ביו"ד וללא מקף. רק אם היה כתוב בטקסט המקורי "ומורינן" יש רווח בקיצור באמצעות מקף.
 67 קב ע"ב, ד"ה ואם, עמ' צה, כ"י, דף 224א.
 68 דף 359.
 69 דף 359.
 70 דף 144ב.
 71 טוך, ק ע"א, ד"ה אין, דפוס ונציה: "ומורי רבינו יחיאל אומר מדפסיק"; פרמה: "ומורי[ינו] הר"ר יחיאל
 או[מר] מדפסיק" (דף 58א); פרנקפורט: "ומורי[ינו] הר"ר יחיאל או[מר] מדפסיק" (דף 142א). טוך, קה
 ע"ב, ד"ה שמע מינה ברכה, דפוס ונציה: "ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל דטעו[נ]ה[ה] כוס"; פרמה: "ועו[ד]
 מוכח הר"ר יחיאל דטעו[נ]ה[ה] כוס" (דף 61א); פרנקפורט: "ועו[ד] מוכח הר"ר יחיאל דטעו[נ]ה[ה] כוס" (דף
 147א). טוך, קט ע"א, ד"ה רביעית, דפוס ונציה: "וטול החמישית מהר"י [=מהרב יחיאל]"; פרמה: "נטול
 החומשי[ת] מהר"י [=מהרב יחיאל]" (דף 63א). טוך, קט ע"ב, ד"ה בים, דפוס ונציה: "ומורי הר"ר יחיאל
 פי דצריך"; פרמה: "ומורי[ינו] רבי[נן] יחיאל פי[רש] דווקא" (פרמה, דף 63א). טוך, קיג ע"א, ד"ה
 דמשייר, דפוס ונציה: "ומפרש מורי הר"י [=הרב יחיאל] דקידוש"; פרמה: "ומפ[רש] מהר"י [=מורינן]
 הרב ר' יחיאל] דקדוש" (דף 63ב). טוך, קיד ע"ב, ד"ה אחד, דפוס ונציה: "ומיהו אומר ר"י [=ר' יחיאל]
 דמכל מקום אין לחלק". טוך, קטז ע"א, ד"ה מה, דפוס ונציה: "אך ר"י [=ר' יחיאל] היה מברך המוציא
 על השלימה". טוך, קיט ע"ב, ד"ה אבל, דפוס ונציה: "ולא יחתום אחריו מהר"י [=מהרב יחיאל]". י
 תא-שמע מתח ביקורת על אורבך שכלל בספרו בעלי התוספות פרק על ר' יחיאל. לדברי תא-שמע לא
 היה ר' יחיאל כלל בעל תוספות. הראיה לטענה זו הם השרידים המועטים שהשתמרו מתורת ר' יחיאל
 בסוגה ספרותית זו, ראה: י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ארצות
 המזרח, פרובנס ומאסף, ירושלים תש"ע, עמ' 320. המובאות הרבות מתורת ר' יחיאל בתוספות לערבי
 פסחים שוללות לחלוטין את דברי תא-שמע.

מן הממצא בחלק הראשון ניתן ללמוד על החלק השני: "מורי ר' יחיאל" בנוסח הדפוס הוא העתקה מקובץ המקור שעמד לפני ר' אליעזר. ואז ככל הנראה קובץ המקור הוא תוספותיו של ר' פרץ בן אליהו, תלמידו של ר' יחיאל. כפי שציינו, התוספות פרץ שבידינו ל"ערבי פסחים" נכתב בידי תלמידו של ר' פרץ. לכן בניגוד לקובץ שבו השתמש ר' אליעזר הוא מעלים את שמו של ר' יחיאל, ואינו מכנה אותו "מורי". גם אם לא נאמץ השערה זו, חסרונו של התואר "מורי" בכתבי היד מערער את הקביעה של אורבך. ואין ראייה לכך שר' אליעזר כתב את התוספות ל"ערבי פסחים" על סמך השיעורים ששמע מפי ר' יחיאל.⁷² הקרבה של התוספות על הדף ב"ערבי פסחים" לפרץ מחזקת את ההנחה שקובץ זה היה המקור של התוספות כדברי אפשטיין, אם כי העורך של התוספות על הדף היה ר' אליעזר כדברי אורבך.⁷³

72 ראוי לציין שעצם הקביעה שר' אליעזר היה תלמידו של ר' יחיאל אינה ברורה. וכפי שראינו כתבי היד לפסחים אינם מצביעים על זיקה זו. הראיה היחידה המובאת לכך בספרות המחקר היא מהטוך לכתובות: "ומורי ה"ר יחיאל השיב למורי הרב בשם ר"י" (פו ע"א, ד"ה לאשה, דפוס ונציה רפ"א). ראה: אורבך, תוספות, עמ' 460. הכהן (לעיל הערה 5), חלק ב, עמ' רג. התוספות על הדף לכתובות הן טוה, ראה: אורבך, תוספות, עמ' 625-629. ממצא זה מתערער כתוצאה מחסרונם של כתבי יד שלמים של הטוך לכתובות ראה: ריצ'לר (לעיל הערה 6), עמ' 801-802. ייתכן שלו היינו יכולים להשוות את הדפוס לכתבי היד התוצאות היו דומות לאלו שהתגלו בתוספות לפסחים. קיימת גם אפשרות ש"ומורי" הוא קיצור, והקריאה הנכונה היא "ומורינו הרב יחיאל" המשיב ל"מורי הרב" הידוע של הכותב. הטוך לכתובות בנוי על השנץ, אולם מטבע הדברים ר' יחיאל תלמיד תלמידו של ר"י אינו נזכר בשנץ (כתובות פו ע"א, ד"ה מאי, מהד' א' לים, ירושלים תשל"ג, עמ' רמו) ממנו מועתק הדין. אין בדברים אלו כדי לשלול את עצם הקביעה שר' אליעזר שהה בישיבות צרפת, ראה: עמנואל (לעיל הערה 3), עמ' 52 הע' 139; תא-שמע (לעיל הערה 19), עמ' 235 הע' 31; ליבוביץ (לעיל הערה 29), עמ' 214-220.

73 שנת פטירתו של ר' פרץ מתוארכת בין השנים 1297-1299, ראה: ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 217, וביבליוגרפיה המצוטטת שם. בשאלות ותשובות מהר"ם בדיון בשאלת חזקת היישוב בגושלר (Goslar) נזכר פסק דין של ר' אליעזר, ולאחר מכן מובא אישור של פסק הדין שנעשה בשנת נ"א (1291) כשלא היה בין החיים: "כי כל ישראל יש להם חלק בגושלר... ושלוי[ם] אליעזר בר' שלמה נ"ע [=נחום עדן]" (שאלות ותשובות מהר"ם, כ"י פרמה, ספריית פאלאטינא, דה רוסי 651, Parm. 2606, סימן תקכו, דף 159א, דפוס לבוב תר"כ, סימן תעו, דף נ"א); "והשיב ר' מרדכי והלא ירדתי כדין עם קרוביך וזכינו ביישוב, והשיב[ם] הח"ר [=החבר ר'] משה... ואני רוצ' [ה] לירד עמך לדון לפני ה"ר פרץ או לפני רבני צרפת... לכן חידשנו הדברי[ם] עתה שנת נ"א לפרט... שיישוב גושלר מותר לכל ישראל כמו שפסק מורי ה"ר אליעזר[ר] זצ"ל... קהל מיידיבורק חיים פלטאל תולעת" (כ"י שם, סימן תקכו, דף 159א-ב, דפוס לבוב שם). פטירתו המוקדמת אינה שוללת את האפשרות שר' אליעזר השתמש בתוספות פרץ, שהרי יכול חכם להיעזר בכתבים של בני דורו. כמו כן כיוון ששנת הלידה של חכמים אלו אינה ידועה קיימת אפשרות שר' פרץ היה מבוגר מר' אליעזר. ראוי לציין שר' פרץ הוגדר כגדול הלומדים בדורו, ראה: ש' שולמן, ייחודו של רבנו פרץ בן אליהו כבעל תוספות וכפוסק, עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ד, עמ' 8-9. וגם על רקע זה יש לראות את השימוש בכתביו. קיימת כמו כן האפשרות שלפרץ ולטון מקור משותף – אולי תוספות ר' יחיאל, אולם כאמור אין ראייה לקביעה זו. ובכל מקרה תובנה הקיימת לפנינו בפרץ שימשה כחומר גלם לטון. ראוי לציין שכן זמנו של הטוך, ר' מרדכי בן הלל, כתב תוספות לפני ר' פרץ, ראה: א' הלפרין, מבוא לספר מרדכי השלם: מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ב, עמ' כג, כז. השערה שלפיה הנמנע של פסק דין גושלר היה מרדכי בן הלל, ראה: ש' כהן, "ר' מרדכי בן הלל האשכנזי", סיני, י (תש"ב), עמ' י.

דרכי העריכה של המקורות

מחלוקת נוספת בין אפשטיין ואורבך הייתה בשאלת העיבוד של קובץ המקור בתוספות על הדף. אפשטיין טען להעתקה סתמית של תוספות פרץ קובץ המקור, ואילו אורבך טען שר' אליעזר עיבד ושכתב את החומרים שלפניו.⁷⁴ מחלוקת זו הובילה לעימות נוסף ביחס לקובץ התוספות ל"ערבי פסחים" במרדכי. אפשטיין טען שהקובץ במרדכי הוא עיבוד של התוספות פרץ המועתקות לפנינו בתוספות על הדף. ואילו אורבך טען שהדמיון בין התוספות במרדכי והתוספות על הדף נובע משורשים משותפים בקבצים של ר' יחיאל וחכמי איברא. לדעתי יש לקבל את שתי הגישות, אבל ליצור ביניהן סינתזה. התוספות על הדף עברו עריכה בידי ר' אליעזר כדברי אורבך, אולם הקובץ שעמד לפני ר' אליעזר לא היה תוספות ר' יחיאל, אלא תוספות פרץ כדברי אפשטיין. ואת התלות בין הקבצים יש לשרטט בצורה הפוכה מזו שהציע אפשטיין. לדברינו התוספות על הדף הן עיבוד של הפרץ, שאחת הוורסיות שלו נמצאת בידינו במרדכי. סביר להניח שלפני ר' אליעזר עמד קובץ פרץ קדום ומלא יותר מזה הנמצא לפנינו בסיום המרדכי.⁷⁵ אולם על פי ההקבלה בין הטון והפרץ שבידינו, ניתן להצביע בפרק "ערבי פסחים" על דפוסי עריכה הדומים לאלו שננקטו בידי ר' אליעזר בחלק הראשון הבנוי על השנץ.

מסקנה במקום קושיה ותירוץ

פעמים רבות השמיט הטון את המשא ומתן הפרסונאלי בתוספות שנץ, והסתפק בהצגה סתמית של מסקנת הדברים.⁷⁶ המובאה הבאה מדגימה דפוס פעולה זה. הברייתא המובאת בבבלי אוסרת לכתחילה פת שנאפתה על גחלי ערלה האסורות בהנאה.⁷⁷ ר' שמשון הקשה לר"י רבו שאמירה זו מנוגדת לכלל שחפץ המיועד לשרפה מותר לחלוטין לאחר ביצוע הפעולה. ר"י תירץ את הקושיה באמצעות הבחנה בין שרפה גמורה המותרת אפר, ושרפה חלקית המשאירה גחלים המותרות רק בדיעבד. הטון התעלם מהדיאלוג בין הרב והתלמיד והסתפק בשורה התחתונה.

74 אפשטיין (לעיל הערה 20), עמ' 370. אורבך, תוספות, עמ' 609-610.

75 אינדיקציה לקובץ השונה של ר' אליעזר ניתן לקבל מהבאות של חכמים מבית המדרש של הפרץ, שאינן נמצאות בפרץ שלפנינו. השווה: פרץ, קב ע"ב, ד"ה ואם, עמ' זה = טון, קב ע"ב, ד"ה מניחו; פרץ, קיד ע"ב, ד"ה רבינא, עמ' קיב = טון, קיד ע"ב, ד"ה אחד. ראה גם טון: קט ע"א, ד"ה רביעית. קט ע"ב, ד"ה בים. קיג ע"א, ד"ה דמשייר. קטז ע"א, ד"ה מה. קיז ע"ב, ד"ה למען. קיט ע"ב, ד"ה אבל. בתוספות פרץ שבמרדכי יש מובאות של המרדכי עצמו, ראה: י"ש סטפנסקי, "לזוהות בעל החיבור תוספות מערבי פסחים בספר המרדכי", מוריה, לד (תשע"ו), עמ' כג-כו. על שייכות קובץ זה לר' פרץ ראה: מרדכי, פסחים, מהד' י' הורוביץ, ירושלים תשס"ח, מבוא, עמ' 14-15.

76 ראה: ליבוביץ (לעיל הערה 21), עמ' 98-99.

77 בבלי, פסחים כו ע"ב.

שניץ	טוֹךְ
<p>תימא לי דמשמ' [ע] בשלה דיעבד אבל לכתחלה אסיר, ולקמן אמ' [ר] כל הנשרפין אפרן מותר, דמשמ' [ע] אפי' [לו] לכתחלה... ואומ' [ר] ר' דיש לחלק בין אפר לגחלי' [ם].⁷⁸</p>	<p>בשלה דווק' [א] דיעבד, אע"ג דכל הנישרפי' [ן] אפרן מותר אפי' [לו] לכתחילה, יש לחלק בין אפר לגחלין.⁷⁹</p>

דפוס עריכה זה חוזר במקומות נוספים בתוספות טוֹךְ.⁸⁰ הקבלה בין הפרץ והטוֹךְ מצביעה על מגמה דומה. בדיון הבא השמיט הטוֹךְ את השאלה והתשובה בפרץ, והציג את מסקנת הדברים. ר' אושעיא דרש מהמבדיל לומר בהבדלה בין שלושה לשבעה משפטי הבחנה, והקשה על חכם שאמר ארבעה משפטים: "אמר רבי אושעיא הפוחת לא יפחות מג', והמוסיף לא יוסיף על ז', אמר ליה והאמר לא תלתא אמר ולא שבע אמר".⁸¹ הפרץ תמה על דברי התלמוד: הרי ארבעה משפטי הבדלה נמצאים בטווח המותר שבין שלושה לשבעה, ותירץ שקיימת הקפדה דווקא על שלושה או שבעה משפטי הבדלה. כראיה לשיטתו הביא הפרץ את הבבלי במנחות המתנסח בצורה דומה, ודורש לכרוך את החוטים בציצית שבע פעמים או שלוש עשרה פעמים.⁸² שבע ושלוש עשרה הם מספרים בעלי משמעות סמלית, ולכן ברור שקיימת דרישה למניין זה במדויק. הטוֹךְ כתב את השורה התחתונה, וקיצר בהסבר המובאה במנחות:

- 78 כו ע"ב, ד"ה בישלה, עמ' סו. כ"י, דף א33.
- 79 כו ע"ב, ד"ה בישלה, כ"י, דף ב32. עיבוד משא ומתן לאמירה עקרונית קיים גם בספרות התנאית, ראה: ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג, עמ' 195.
- 80 ראה: ש' יהלום, "טוֹךְ: שכתוב אשכנזי של תוספות צרפתיים", שנתון המשפט העברי, כח (תשע"ה-תשע"ו), עמ' 137-139.
- 81 בבלי, פסחים קג ע"ב-קד ע"א.
- 82 בבלי, מנחות לט ע"א.

טוֹךְ	פֶּרֶץ
<p>או ז' או ג' תקנו כנגד שום דבר, שלא לפחות או להוסיף, כדאמרי' [נן] בהתכלת הפוחת לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעי' [ם], והמוסיף אל יוסיף עליו י"ג כנגד ז' רקיעי ו' אוריים.⁸⁵</p>	<p>ואם תאמ' [ר] מאי קאמ' [ר], הא לא אמרינן אלא דלא יפחות משלשה, הא יותר יתר(!) מג' עד ז' מצי א' [מר], י"ל [=יש לומר] דכיון דאמ' [ר] טפי מג' צריך לומ' [ר] ז',⁸³ וה"פ [=והכי פירושו] לא יפחות משלשה והמוסיף אל יוסיף מז' אבל עד ז' יוסיף, ולא פחות מז' כיון שמוסיף כלל על ג', וראיה מפ' [רק] התכלת דקאמ' [ר] הפוחת לא יפחות מז' חוליות והמוסיף אל יוסיף מי"ג, וקאמ' [ר] התם טעמ' [א] כנגד שבעה רקיעים, וי"ג כנגד ז' רקיעי' [ם] ו' אוריים שביניהם, והתם צריך לומר דאי עביד טפי משבעה חוליות דצריך לעשות שלשה עשר, דאי עביד יותר מז' ופחות מי"ג כנגד מאי הוי, אלא שמע מינה דה"פ [=דהכי פרושו] לא יפחות משבעה, ואי עביד טפי משבעה צריך לעשות עד שלשה עשר ולא יותר, הכא נמי הכי פירושא כדפרישית.⁸⁴</p>

החמרה הלכתית

הקבלה בין השנץ והטוֹךְ מצביעה על מגמת החמרה בטוֹךְ המתבצעת במגוון דרכים ספרותיות. כך לדוגמה מנהג אשכנז הקדום אסר בפסח תבשיל המכיל כמות כלשהי של חמץ.⁸⁶ ר' תם ערער על המנהג, וטען שחמץ אוסר רק ביחס של אחד לשישים כשאר איסורי תורה. במטרה לנטרל את הקולא ההלכתית קבע ר' אליעזר שחידושו של ר' תם נאמר להלכה ולא למעשה. הבחנה מלאכותית זו אינה נזכרת בדברי ר' תם עצמו בספר הישר,⁸⁷ ולא בדברי תלמידיו בתוספות שנץ:

- 83 בדפוס "ד", אולם בכ"י פריס "ז", וזה הנוסח הנכון כפי שעולה מההקשר.
- 84 קד ע"א, ד"ה והא מר, עמ' צט, דפוס קושטא, דף מו.ב. בכתב היד יש חילוף מחמת הדומות במילה רקיעים. דפוס: "וקאמ' [ר] התם טעמ' [א] כנגד שבעה רקיעים, וי"ג כנגד ז' רקיעי' [ם] ו' אוריים שביניהם". כ"י: "וקא' [מר] הת' [ם] טעמ' [א] כנגד ז' רקיעי' [ם] ואוריו שביניהם" (דף 225א).
- 85 קד ע"א, ד"ה ומר, כ"י, דף 60א. השווה גם: פרץ, קג ע"א, ד"ה והלכתא, עמ' צז = טוֹךְ, קג ע"א, ד"ה והלכתא.
- 86 ראה: י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 34-35.
- 87 ראה: ר' יעקב בן מאיר, ספר הישר, חלק החידושים, סי' תעא, מהד' ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט, עמ' 279-282.

שני	טו
ואו'מר] ר"ת דל"ג [=דלא גרסינן] במשהו כרב כדמוכח בהלכות גדולות. ⁸⁸	אומר ר"ת [=ר' תם] דלא גרסינן במשהו כרב, וכן משמע בה"ג [=בהלכות גדולות]... ובחמץ בפסח לא עשה רבי'נן] תם מעשה. ⁸⁹

הקבלה בין הפרץ והטוץ מצביעה על מגמה זהה. הפרץ חייב את הבכורות להתענות בערב פסח, ואולם הביא את עמדת ר' יחיאל המתירה לבכור לאכול ארוחה קלה. קולא זו הושמטה בטוץ:

פרי	טו
ועכשיו נהגו הבכורו'ת] להתענו'ת] ערב פסח, והכי משמ'ע] במס'כת] סופרי'ם]... ורבי'נן] יחיאל היה או'מר] לאכול מיני תרגימ'א]. ⁹⁰	והבכורות נהגו להתענות ערב הפס'ח] דקתני במס'כת] סופרי'ם]. ⁹¹

התעלמות מדעות דחיות

בתוספות לבבא מציעא הצהיר ר' אליעזר מטוץ שפרשנותו של ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לעניין הנדון לא תובא לדיון. הנימוק להתעלמות מאחד מגדולי בעלי התוספות הייתה ההתנגדות שגילה ר"י לדברים של הרשב"ם: "ופי' רבינו שמואל אין נר'אה] לר"י כלל, לכך לא כתבתיו".⁹² אמירה זו מלמדת על פעולת עריכה המעלימה עמדות הלכתיות שנדחו בשניץ.

גם ביחס לפרץ התקיים דפוס פעולה דומה. בדיון שלפנינו העלה הפרץ שלושה הסברים מדוע אין מבדילים על בשמים במוצאי שבת שחל ביום טוב, ודחה שניים מהם. ההסבר היחיד שעבר את ביקורתו של הפרץ הובא בטוץ בצירוף רמיזה לטענות שנסתרו:

- 88 ל ע"א, ד"ה בזמנו, עמ' עה, כ"י, דף 38א.
89 ל ע"א, ד"ה אמר, הנוסח לפי דפוס ונציה. בכ"י פרמה הנסיגה של ר' תם נמצאת רק בגיליון התוספות (דף 34ב), והיא אינה נמצאת כלל בכ"י פרנקפורט (דף 125א-ב).
90 קח ע"א, ד"ה רב ששת, עמ' קח, כ"י, דף 226ב-227א.
91 קח ע"א, ד"ה רב ששת, כ"י, דף 62א. השווה גם: פרץ, קא ע"ב, ד"ה כשהן, עמ' צג = טוץ, קא ע"ב, ד"ה כשהן. פרץ, קא ע"א, ד"ה רבנו, עמ' קב-קג = טוץ, קא ע"א, ד"ה והנ"מ. פרץ, קו ע"א, ד"ה מה, עמ' קג-קד = טוץ, קא ע"ב, ד"ה שמע. הטוץ גם השמיט לחלוטין דיון בפרץ בו מתיר ר' יחיאל את הקטניות, ראה: פרץ, קיד ע"ב, ד"ה רבה, עמ' קיב. ביחס לקטניות השווה גם: שניץ, מ ע"ב, ד"ה רבא, עמ' קז = טוץ, מ ע"ב, ד"ה רבא.
92 תוספות על הדף, בבא מציעא צד ע"א, ד"ה אמר, הנוסח לפי דפוס ונציה רפ"א. תובנת רשב"ם ודחיית ר"י בתוספות שניץ השתמרו בידינו בשיטה מקובצת, בבא מציעא צד ע"א, ד"ה אמר, מהד' ז' מצגר, ירושלים תשנ"ז, עמ' תשפז. האמירה הבוטה של ר' אליעזר הפריעה למעתיקי כתבי היד שעיוותו את משמעותה. פרמה, ספריית פלטינה 2597: Parm. 2597: "וכן פי'רוש] רבי'נן] שמואל, אי'נן] נראה לר"י כלל' (עמ' 96). המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה 314: Cod. Hebr. 314: "ופי'רוש] רבי'נן] שמואל" (דף 37ב).

פרץ	טוֹךְ
וא"ת למה נמנעו כשחל יום טוב במוצאי שבת להריח בשמים, משום שמא יקטום לא חיישינן, ואי משום אש של גיהנם החוזר לקדמותו ומסריח העולם, ואלו ב"ט שובת הוא, זה אינו דאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא מברכינן עליהו, לכן נראה משום דבשבת יש לכל אדם נשמה יתירה, ובמוצאי שבת פוסקת... והגוף נחלש, וכשחל י"ט במוצאי שבת לבו נהנה ונפשו מתרחבת כשרואה המאכלים הטובים והתענוגים. ²³	מ"ש [=מה שאין] מזכירי [ג] בשמי פרשב"ם דטע' [ם] בשמי' [ם] משו' [ם] איבו' [ד] נשמי' [ה]... והכ' [א] אין מזכירי' [ר] בשמי' [ם] משו' [ם] דשמחה [יד] י"ט [=יום טוב] אכילה ושתי' [ה] מועיל להם כמו בשמי' [ם], ויש טעמי' [ם] ול' [א] נכוני' [ם] וזה הטע' [ם] נכון ועיקר. ³³

דפּוסי עריכה נוספים של הטוֹךְ ביחס לשנץ היו העלמה של דיבורים פשטניים,⁹⁵ והבאה אנונימית של חכמים הנזכרים בשנץ.⁹⁶ הקבלה בין הפרץ והטוֹךְ מעלה גם כאן דפּוסי עריכה זהים.⁹⁷

השייכות הגיאוגרפית של הקבצים

אינדיקציה נוספת לפעולת העריכה של ר' אליעזר מטוֹךְ ניתן להביא מהזיקה לאשכנז הקיימת בתוספות על הדף, העומדת בניגוד לשייכות הצרפתית של הפרץ. נציג שתי דוגמאות לפער זה.

- 93 ביצה לג ע"ב, ד"ה כי, מהד' מ' וחב"צ הרשלה, ירושלים תשל"א, עמ' נב, כ"י אוקספורד בודלי, Opp. Add. Qu. 129, קטלוג גויבאואר 2364, דף 109א. קטע זה אינו נמצא בפרץ שלפנינו, ואולם הוא מצוטט בתוספות רא"ש ל"ערבי פסחים" (קג ע"א, ד"ה וכל, מהד' א' שושנה, ירושלים תש"ס, עמ' תתכפ-תתפג). הרא"ש בנוי במקומות רבים בפרק זה על הפרץ. השווה לדוגמה: פרץ, קח ע"א, ד"ה השתא, עמ' קח-קט = רא"ש, קח ע"א, ד"ה כולוהו, עמ' תתקסא-תתקסג; פרץ, קח ע"א, ד"ה ומורא, עמ' קט = רא"ש, קח ע"א, ד"ה תלמיד, עמ' תתקסד; פרץ, קח ע"ב, ד"ה שאף, עמ' קט = רא"ש, קח ע"ב, ד"ה שאף, עמ' תתקסז-תתקסח. ונראה שהדיון היה בפרץ שעמד לפני הרא"ש והטוֹךְ.
- 94 קב ע"ב, ד"ה רב, כ"י, דף 59ב.
- 95 הדיונים הפשטניים הבאים בשנץ לא הועתקו בטוֹךְ: ג ע"א, ד"ה מפני, עמ' ו; סא ע"ב, ד"ה שחטו למולין כו', עמ' קנד; עא ע"א, ד"ה מרבה עמ' קעו.
- 96 העלמת שמו של ר"י בטוֹךְ, השווה: שנץ, כג ע"א, ד"ה אמר, עמ' נז, כ"י, דף 228 = טוֹךְ, כג ע"א, ד"ה אמר, כ"י, דף 31א-ב; שנץ, כז ע"ב, ד"ה מכלל, עמ' סז, כ"י, דף 33ב-34א = טוֹךְ, כז ע"ב, ד"ה מכלל, כ"י, דף 33א; שנץ, פט ע"א, ד"ה ה"מ, עמ' ריז, כ"י, דף 113ב-114א = טוֹךְ, פט ע"א, ד"ה הני, כ"י, דף 54ב.
- 97 העלמת דיבורים פשטניים בטוֹךְ, ראה לדוגמה פרץ, קז ע"ב: ד"ה היינו, עמ' קז; ד"ה הא, עמ' קז; ד"ה תשע, עמ' קח. דיונים אלו הם חזרה על פירוש הרשב"ם. הבאה אנונימית של חכמים – ר' תם השווה: פרץ, קא ע"א, ד"ה שינוי יין, עמ' צא = טוֹךְ, קא ע"א, ד"ה שינוי; ר' ניסים השווה: פרץ, קב ע"ב, ד"ה ברכת המזון, עמ' צו = טוֹךְ, קב ע"ב, ד"ה יקנ"ה; ר' יחיאל השווה: פרץ, קג ע"א, ד"ה לוי, עמ' צז = טוֹךְ, קג ע"א, ד"ה רבה.

יין לבן

הפרץ, ובעקבותיו הטוך, דנים בברכת הטוב והמטיב אותה מברכים כאשר היין מוחלף. תחילה נטען שמברכים רק כאשר השני טוב מהראשון. לאחר מכן נקבע שגם על יין שני גרוע יש לברך, ובלבד שלא יהיה רע במיוחד. בנקודה זו נוסף בפרץ בלבד משפט הסתייגות, ולפיו היתרון הבריאותי של היין הלבן על האדום מאפשר לברך על הלבן גם כאשר הוא רע במיוחד.⁹⁸ הדיון בקבצים מסתיים בקביעה המשותפת, שאת ברכת הטוב והמטיב מברכים רק בשתייה בצוותא. מה עמד מאחורי משפט ההסתייגות של הפרץ, ומדוע הוא הושמט בטוך? תנאי האקלים בצרפת הועילו לגידול העינב הלבן, ולהעדפת היין הלבן שמחירו היה יקר בשליש מהאדום. נורמה זאת של הקנאת יתרון ליינות לבנים לא התקיימה בגרמניה.⁹⁹ ועל רקע זה יש לראות את החילוף בין הקבצים:

פריץ	טוך
שינוי יין א"צ [=אין צריך] לברך... אבל צריך לברך הטוב והמטיב... כדאמ' [ר] פ' [רק] הרואה... הינו דוק' [א] כשהש' ני משובח יותר מן הראשון, וכן משמ' [ע] בירוש' [למי]... יין חדש ויין ישן צרי' [ך] לבר' [ך], ולכך יין ישן אחרון, לאשמועי' [נן] שיהא האחרון משובח יותר מן הראשון... ול"נ [=ולא נראה] דהא אמרי' [נן]... מברך אכל חביתא וחביתא... לכ"נ [=לכן נראה]... דמברך... אפי' [לן] האחרון גרוע יותר מן הראשון... ובלבד שלא יהא גרוע יותר מדאי מן הראש' [ן], אבל יין לבן מברך... אפי' [לן] גרוע הרבה יותר מן הראש' [ן], לפי שהוא בריא לגוף יותר מן האדום, והא דמברכי' [נן]... היינו דוק' [א] כי איכ' [א] אחרי' [נא] בהדיה כדאמ' [ר] בפר' [ק] הרואה. ¹⁰⁰	שינוי יין אין צריך לברך, מי [הו] הטו' [ב] והמטיב צרי' [ך] לברך כדאמרי' [נן]... בהרואה... דדוק' [א] היכא דמשבח מן הרא' שון... וכן משמ' [ע] בירושלמי... דיין חדש ישן צריך לברך, משום שהישן משוב' [ח] מן החדש... עובדא בתר הכי פליג עליה, דקא-מ' <ר על כל חבית מברך... ונר' [אה] דאפי' [לן] השנוי הגרוע... ובלבד שלא יהא האחרון רע יותר מדאי... ויחי' [ד] אין מברך אי ליכא אחרינ' [א] כדמוכ' [ח] בהדיא בהרואה. ¹⁰¹

98 אבל ראה: סולוביצ'יק (לעיל הערה 41), עמ' 77 הע' 226.

99 על הפער בין גרמניה וצרפת ראה: סולוביצ'יק (לעיל הערה 41), עמ' 75-77.

100 קא ע"ב, ד"ה שינוי, עמ' צא-צב. הנוסח לפי דפוס קושטא, דף מה, ב. בכתב היד יש חילוף מחמת הדומות. השווה דפוס: "לכ"נ [=לכן נראה]... דמברך... אפי' [לן] האחרון גרוע יותר מן הראשון... ובלבד שלא יהא גרוע יותר מדאי מן הראש' [ן], אבל יין לבן מברך... אפי' [לן] גרוע הרבה יותר מן הראש' [ן], לפי שהוא בריא לגוף יותר מן האדום." כ"י: "לכך נר' [אה]... דמברך [ך]... אפי' [לן] האחרון גרוע יותר מן הראש' [ן] לפי שהוא ברי לגוף יותר מן האדום" (דף 223ב).

101 קא ע"א, ד"ה שינוי, כ"י, דף 58ב.

קידוש בבית כנסת בליל שבת

מנהג אשכנז הקדום היה לקדש בבית הכנסת בתפילת ערבית של ליל שבת.¹⁰² נוהל זה עמד בניגוד לקביעת התלמוד הבבלי: "אין קידוש אלא במקום סעודה".¹⁰³ כדרכם חיפשו בעלי התוספות דרכים להתאמת ההלכה התלמודית למנהג הנקוט בידם.¹⁰⁴ הבחנה שערך ר' נסים גאון, המובאת בתוספות שני, סיפקה פתרון אפשרי לבעיה.¹⁰⁵ לדבריו הכלל חל רק ביחס למי שהחליט בתחילה לאכול במקום הקידוש, ולא מימש את כוונתו, אולם מותר לקדש במקום אחד בכוונה מראש לאכול במקום אחר: "והרב ר' ניסים פירש במגילת סתרים דהא דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, היינו היכא שהי' [ה] בדעתו לאכול במקום הקידוש והלך למקום אחר, אבל אם מתחילה קידש על דעת לאכול במקום אחר מועיל הקידוש".¹⁰⁶ הפרץ עמד על כך שהבחנה של ר' ניסים פתחה פתח ליישוב מנהגם של בני אשכנז, אולם הדגיש שאין מדובר במנהג המקומי בצרפת: "ומה שרגילי' [ם] בארץ אשכנז לקד' [ש] על היין בבי' [ת] הכנס' [ת], וליכ' [א] מאן דאכיל הת' [ם], או' [מר] רבי' [נו] ניסים גאון' [ן] דיש לישא (!) מנהגם, ופי' [רש] כיון דבשע' [ת] קידו' [ש] דעתם לאכול במקו' [ם] אחר הוי כקידש במקו' [ם] סעוד' [ה]".¹⁰⁷ לאחר מכן העלה הפרץ הסתייגות השומטת את הקרקע מתחת מנהג הקידוש של יהודי גרמניה. לדברי הפרץ קיומו של קיר החוצץ בין מקום הקידוש והסעודה פוסל את הקידוש: "מפינה לפינ' [ה] ובהא ודאי נפיק שפיר כשדעתו לאכול בפינ' [ה] אחר' [ת]... מבית לבית ושם אי' [ן] מועי' [ל] דעתם לאכול... או מחדר לחדר שיש חילוק מחיצו' [ת]".¹⁰⁸ ר' אליעזר צמצם את היקפה של ההסתייגות הקיימת בפרץ. לדבריו באותו מבנה ניתן לקדש ולאכול בחדרים שונים. לכן קבע הטוה שמוותר לקדש בבית כנסת כשיש אורחים האוכלים בסמיכות: "והיכ' [א] < וליכ' [א] אורחין סמוך לבית הכנסת אי' [ן] לקדש, דהוי ברכ' [ה] לבטלה... ואי' [ן] לומ' [ר] בדקדש כאן ע"ד [=על דעת] לאכול במקו' [ם] אחר... מי' [הו] ממקו' [ם] למקו' [ם] בבי' [ת] אחד... אם קידש בארעא כדי לאכול באיגרא דחשיב במקו' [ם] סעודה".¹⁰⁹

- 102 ראה: תא-שמע (לעיל הערה 86), עמ' 157-165.
- 103 בבלי, פסחים קא ע"א.
- 104 י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 177-192.
- 105 ראה: אברמסון (לעיל הערה 39), עמ' 196, 254. שאלת הקידוש בבית הכנסת הייתה נתונה במחלוקת גאונים, ראה: י' בלידשטיין, "מהבית לבית הכנסת - מחידושי בית הכנסת הבתר תלמודי", תא שמע מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, בעריכת אברהם (רמי) ריינר ואחרים, אלון שבות תשע"ב, עמ' 127-130; תא-שמע (לעיל הערה 86), עמ' 160.
- 106 ק ע"ב, ד"ה אמר, עמ' רלג.
- 107 קא ע"א, ד"ה כקולי, עמ' ז, כ"י, דף 223א. הזחה של דברי חכם שנאמרו בהקשר מסוים לדור מאוחר ולהקשר אחר נפוצה בספרות התנאית. ראה: פרידמן (לעיל הערה 79), עמ' 212-218, 327.
- 108 קא ע"א, ד"ה כקולי, עמ' ז, כ"י, דף 223א. בהגהה לספר מצוות קטן (סמ"ק) טען ר' פרץ שניתן לעבור מפינה לפינה בלי להתנות מראש, ראה: ר' יצחק מקורביל, סמ"ק, סימן רפ, הגהה א, קפוסט תק"פ, יום שביעי, דף לט, ב. ייתכן שהסיבה שהתניה מועלת בתוך החדר היא בגלל שלאמתו של דבר אין בה צורך.
- 109 ק ע"ב, ד"ה ידי, כ"י, דף 58א. בדפוס ונציה מסתיים הטוה בניסיון להצדיק את הקידוש בבית כנסת מטעמי רפואה. ההצעה נדחתה בידי הראב"ה: "מקדשין בבית הכנסת ונותן לתוך עיניו לרפוא' [ה]... ומיהו באבי העזרי כתי' [ב] דהאי רפואה מצי למיעבד בקידוש שבביתו". הוספה זו אינה קיימת בכתבי

אורחים הם העניים הנוודים המתאכסנים במבנה שהקהילה הועידה בעבורם. בית מחסה לעניים הוקם לראשונה ברגנסבורג בשנת 1210, ור' יהודה החסיד תושב העיר מתייחס למוסד ולנוזקים לשירותיו בספר חסידים.¹¹⁰ טוכהיים ורגנסבורג נמנות עם קהילות המזרח שהוקמו לאורכו של נתיב המסחר המוביל מפראג לעמק הריין,¹¹¹ וסביר להניח שגם בעירו של ר' אליעזר הוקם מוסד דומה. מדברי ר' אליעזר עולה שמקום מגורי העניים היה בחדר הסמוך למבנה הקהילתי של בית הכנסת.¹¹² בסוף המאה הי"ג הותנתה הנוכחות היהודית בערים בקבלת אזרחות עירונית. ההנהגה המקומית מנעה את האזרחות מהתושבים העניים, שאינם תורמים לקופת העיר, והגדילה באופן ניכר את מספרם של היהודים המשוטטים.¹¹³ נראה שנוכחות של עניים בשבת הייתה תופעה נפוצה, וההיתר לקדש בשעה שיש עניים האוכלים בחדר סמוך אפשר בפועל לקיים את המנהג האשכנזי. ההקבלה בין הקבצים מלמדת על ההתנערות של ר' פרץ הצרפתי ממנהגם של יהודי גרמניה, וזאת בניגוד למאמץ של ר' אליעזר האשכנזי למצוא פתח למנהג גם לאחר ההסתייגות החדשה.

פרץ כמקור לחלק הראשון של הטוך

בתשעת הפרקים הראשונים של המסכת הסתמך ר' אליעזר בעיקר על השנץ, ואולם גם כאשר השנץ עמד לפניו לא נמנע הטוך מלהביא אנונימית גם מפרץ. יש בכך כדי לאמת את טענת אורבך, הטוען שהטוך ב"ערבי פסחים" הסתמך על קבצים המאוחרים לשנץ. נדגים דפוס פעולה זה.

פרות שביעית

התלמוד מספר על רב ספרא שהוציא יין שביעית לחוץ לארץ.¹¹⁴ בשנץ מובא ר' יצחק בן אשר (ריב"א) המקשה שהוצאת פרות שביעית מארץ ישראל נאסרה במשנה.¹¹⁵ ריב"א תירץ שהאיסור מכון לאכילה ולא למסחר כפי שעשה רב ספרא. בפרץ מועלית אפשרות נוספת

- היד: פרמה (דף 58א), ופרנקפורט (דף 143א). ונראה שמדובר בגיליון מאוחר.
- 110 י"י יובל, "אכסניה ואכסנאים בגרמניה בימי הביניים", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ב, כרך 1 (תשמ"ט), עמ' 125-126; י' גוגנהיים, "הריבוד החברתי אצל יהודי אשכנז במוצאי ימי הביניים: העניים לסוגיהם", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ב, כרך 1 (תשמ"ט), עמ' 131. טענה בדבר הקמת קהילה חסידיית בעקבות המעבר מזרחה של ר' יהודה ראה: תא-שמע (לעיל הערה 19), עמ' 250-253.
- 111 W. Wadl, *Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter: Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1867*, Klagenfurt 1992, pp. 18-20, 104
- 112 ייתכן שהאורחים התאכסנו בעזרת נשים, שבאשכנז בימי הביניים הייתה חדר נפרד לצד בית הכנסת. ראה: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 314, 320, ובביבליוגרפיה המצוטטת שם. הפרץ התייחס לאלמנות האוכלות בבית הכנסת, ויוצאות שם ידי חובת קידוש: "ועתה נהגו לעשות קידוש" [וש] לאותן אלמנות, דהא יוצאות [ש] שפיר דלדידהו הוי קידוש [ש] במקו[ם] סעודה" (קא ע"א, ד"ה כקולי, עמ' צ-צא, כ"י, דף 223ב).
- 113 יובל (לעיל הערה 110), עמ' 126-129; גוגנהיים (לעיל הערה 110), עמ' 130-136.
- 114 בבלי, פסחים נב ע"ב.
- 115 משנה, שביעית פ"ו מ"ה.

שרב ספרא אכן פעל שלא במתכוון בניגוד להלכה. אפשרות זאת שמשמעה שלילה גם של מסחר בפרות שביעית, בחוץ לארץ, חזרה בטוך.

שנץ	פריץ	טוך
רב ספרא אסיק גרבא דחמרא מארץ ישראל לחו"ל, הקשה ריב"א דהא תנן בפ"ו דשביעית, אין מוציאין שמן שריפה ולא פירות שביעית מארץ ישראל לחוצה לארץ, ותירץ דהתם מיירי לאכילה, ורב ספרא אסיק לסחורה. ¹¹⁶	רב ספרא אפיק גרבא דחמרא מארץ ישראל [אל] לחוצה לארץ, וק' [שה] להריב"א דהתנן פ"ק [=פרק קמא] דשביעית, אין מוציאין שמן שריפה ולא פירות שביעית מארץ ישראל לחוצה לארץ, וי"ל דה"מ [=דהני מילי] לאכילה, אבל לסחורה מותרת, ורב ספרא לסחורה אפיק, ועי"ל [=ועוד יש לומר] בשעת דאפיק לא היה (שכר) (!) [זוכר]. ¹¹⁷	רב ספרא אפיק גרבא דחמרא [א] כו', הק' [שה] ריב"א דתנ' [ן] פ"ק (!) [=פרק קמא] דשבי' [עית], אי [ן] <מוציאין> שמן שריפ' [ה] ופירות שביעית לח"ל [=לחוץ לארץ] מא"י [=מארץ ישראל], ותיר' [ץ] דהתם [מו] לאכיל' [ה], ורב ספרא אפיק לסחורה, שיש סחורות שמותרו' [ת], א"נ [=אי נמי] בשוגג הוציאה. ¹¹⁸

ניתן להצביע על חומרים נוספים מפרץ ששולבו סתמית בטוך עוד לפני ההסתמכות המוחלטת בסיום המסכת.¹¹⁹

סיכום

זהות התוספות לפרק "ערבי פסחים" עמדה במוקד של עימות מחקרי בין אפשטיין לאורבך. מחקר זה אימת את תפיסתו של אורבך הרואה את התוספות לפסחים כמעשה ידיו של עורך אחד. וייתכן שניתן יהיה להשליך מפסחים על קובצי הטוך למסכתות אחרות. בדומה לשאר המסכת גם התוספות ל"ערבי פסחים" עברו הליכי עיבוד ועריכה, ואין מדובר

116 פסחים נב ע"ב, ד"ה רב, עמ' קלז. הנוסח הובא לפי הדפוס, שכן כתב היד משובש: "רב ספרא אפיק גרבא דחמרא" [א] מחוצה לארץ בארץ" (דף 71ב).

117 פסחים נב ע"ב, ד"ה רב, עמ' פ, כתב יד אוקספורד, בודלי Opp. Add. Qu. 132, קטלוג גויבאואר 2362, דף 124ב. נראה שה"ש" במילה "שכר" היא תוצאה של הידבקות בין "ז" ו"ו", ונראה שהטקסט המקורי הוא: "בשעת דאפיק לא היה זוכר".

118 פסחים נב ע"ב, ד"ה רב, כ"י, דף 42א-ב.

119 הפרץ בדומה לטוך בנוי על השנץ, לכן יובאו בהערה זו רק תובנות פרץ ייחודיות החוזרות בטוך. השווה: פרץ, ה ע"ב, ד"ה וש"מ הבערה, עמ' ט - טוך, ה ע"ב, ד"ה לחלק; פרץ, ה ע"ב, ד"ה וש"מ לא, עמ' ט-י - טוך, ה ע"ב, ד"ה לא; פרץ, יא ע"ב, ד"ה בכמה, עמ' כב - טוך, יב ע"א, ד"ה באיזה יום; פרץ, טז ע"ב, ד"ה דם, עמ' ל - טוך, טז ע"ב, ד"ה דם; פרץ, כג ע"ב, ד"ה אם אינו, עמ' מד - טוך, כג ע"ב, ד"ה דהא; פרץ, ל ע"א, ד"ה דילמא, עמ' נד - טוך, ל ע"א, ד"ה דילמא; פרץ, מג ע"ב, ד"ה וזעירי, עמ' ע - טוך, מג ע"ב, ד"ה כמאן; פרץ, צט ע"ב, ד"ה סמוך, עמ' פו - טוך, צט ע"ב, ד"ה לא יאכל אדם; פרץ, צט ע"ב, ד"ה אפילו, עמ' פז - טוך, צט ע"ב, ד"ה ואפילו; פרץ, ק ע"א, ד"ה הלכתא, עמ' פז-פח - טוך, ק ע"א, ד"ה מכלל.

בהעתקה עיוורת ומאוחרת כטענת אפשטיין. אולם בשאלת אבני הבניין לפרק האחרון יש לאמץ את דברי אפשטיין. הטוּך ל"ערבי פסחים" בנוי על הפרץ, ולא על תוספות ר' יחיאל כטענת אורבך. את הזיקה בין התוספות על הדף והפרץ יש לשרטט בכיוון מנוגד מזה שהוצע על ידי אפשטיין. הפרץ שוורסיה אחת שלו נמצאת לפנינו בצמידות למרדכי הוא המקור לתוספות על הדף, ואין הפרץ במרדכי בנוי על התוספות הנדפסות.

תופעת הקטיעה בסופי חיבורים, שיצרה כבר אצל ר' אליעזר את הצורך לחפש תחליף לשנץ, פגעה בסופו של דבר גם בהעתקה של הטוּך עצמו. כתב יד פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 325, מסתיים בדף קיד ע"ב, באמצע דיבור המתחיל אמר: "רב {הנ} הונא סבר כריש לקיש דבעי" (דף 64א). מחצית הדף האחרון בפרמה חלקה, וחסר ביטוי המאפיין סיומי חיבורים. נראה שהסופר קיווה למציאת כתב יד להשלמת התוספות, והקיטוע בטוּך היה קיים כבר בקובץ שהיה מונח לפניו.

תופעה דומה קיימת בכתב יד פרנקפורט, ספריית האוניברסיטה MS hebr. Oct. 136, בסוף דף 149 ב כתב יד פרנקפורט מעתיק את הטוּך, קח ע"ב, ד"ה ואת, ומסיים את הדף באמצע הדיבור: "דסברי כוס של ברכ' [ה] צרי' [ך] שיהא בן רובע רביעי' [ת] יין, כדי שימזגנו ויעמד על רביעי' [ת] ושיעור". בדף 150א מועתק בכתובה שונה הפרץ, קח ע"ב, ד"ה מה תועלת, עמ' קט: "מה תועלת לתינוקות ביין כו', לכאורה נר' [א]ה] דהלכה כר' יהודה". מכאן והלאה הפרץ מועתק עד סוף המסכת. דף 149 ב הוא סיום של קונטרס, ונראה שהקונטרס הבא שהכיל את המשך הטוּך נתלש. במטרה להשלים את כתב היד הובא סופר אחר שהשלים את החיבור מהפרץ. ראוי לציין שבתחתית דף 149 ב מצויר ראש של זאב, ונראה שציור זה מסמן את הפער בין הקונטרסים.¹²⁰ וכך טענתו של אפשטיין בדבר העתקה עיוורת של הפרץ נכונה בחלקה ביחס לאחד מהעדים.¹²¹

120 במרדכי בכתב יד וירצ'לי – סמינר הבישופות C 1, מסומנים הדפים הראשונים של סדרים בציורי עופות וחיות ראה: הלפרין (לעיל הערה 73), עמ' נו.

121 כתב יד אוקספורד, בודלי, Opp. Add. Qu. 129, קטלוג נויבאוואר 2364, זהה לחלוטין לכתב יד פרנקפורט. ב' ריצ'לר התחבט אם אוקספורד הועתק מפרנקפורט או לחלופין שני העדים עולים למקור משותף, ראה: ריצ'לר (לעיל הערה 6), עמ' 785. בדף 169 ב אוקספורד מסיים את הדף שתי שורות לפני הסוף. ובדומה לפרנקפורט מעתיק בצורה חלקית את הטוּך, קח ע"ב, ד"ה ואת: "דסברי כוס של ברכה צריך שיהא בן רובע רביעי' יין, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעי' הוצאת כא' [ן] חסר". קיימים שני הבדלים קטנים בין העדים. פרנקפורט מסיים במילה "ושיעור", ואילו אוקספורד אינו מעתיק מילה זו, אלא את המילה שלאחריה "הוצאת". כמו כן אוקספורד בניגוד לפרנקפורט מיידע את הקורא על החיסרון בטוּך, וזאת באמצעות הסיום לפני סוף הדף והאמירה המפורשת. בדומה לפרנקפורט ממשיך הסופר הקודם של אוקספורד בדף 170א בהעתקה של הפרץ, קח ע"ב, ד"ה מה תועלת, עמ' קט: "מה תועלת לתינוקות ביין וכול', לכאורה נראה דהלכה כר' יהודה". כפי שראינו המעבר מהטוּך לפרץ בפרנקפורט היה כרוך בהחלפת הסופר ובסיום קונטרס, דבר המלמד על קיטוע בכתב היד. בניגוד לכך, באוקספורד לא מתלווה למעבר בין הקבצים חילוף של הסופר, והמעתיק מודע למעבר המתבצע. נראה שאוקספורד הועתק מפרנקפורט או מעד המשתלשל ממנו.

דב שוורץ

שרידים מפירושו של ר' שמריה האינקריטי לתורה

ר' שמריה בן אליה האינקריטי היה מחשובי החכמים בביזנטיון במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה (בערך 1280-1346).¹ הוא שלח ידו בכתיבת חיבורים בתחומים שונים כמו לוגיקה, פילוסופיה, פיוט ופרשנות. התפיסות שהביע בכתיבו היו לרוב שכלתניות מתונות ואף נוטות פעמים רבות לעליונות של התאולוגיה על הפילוסופיה. בעיקר לחם ר' שמריה לתפיסת הבריאה מן האין גם על חשבון שבירת המסגרת המדעית האריסטוטלית כפי שנראה להלן. תלמידיו היו חכמים בעלי נוכחות בביזנטיון, וחלקם נדד גם למחוזות ספרד.

ר' שמריה חיבר פירוש לספרי בראשית ושמות, שלא שרד בידינו. בפירוש "שפת האמת" על התורה, שכתב ר' אברהם קירימי באמצע המאה הארבע עשרה, השתמרו ציטוטים אחדים מתוך פירוש זה, ובכוונתי במסגרת זו להוציאם לאור.

פרשן מקרא

ר' שמריה כתב פירוש לחלק מספרי המקרא, שממנו שרדו רק הפירושים לאסתר ולשיר השירים ופרגמנטים אחדים.² לפי האיגרת שכתב ליהודי רומא הייתה לר' שמריה תכנית לכתוב פירושים למקרא כולו. מתוך התכנית היומנית הזו שרדו בידינו פירושים לספרים ספורים בלבד, שחלקם כבר ראה את אור הדפוס.³ ר' שמריה ביקש לכתוב פירוש מקיף לספרי המקרא. על כוונתו זו כתב בהקדמת הפירוש, שהעתיקה באיגרת ליהודי רומא:

אין ספק אצלי שבעשותו את כל זה שכל ישראל ישובו לאגדה אחת,⁴ כי בשמעם פניני התורה הנביאים והכתובים, הם ילכדו את לבביהם, וירוצו לעבדה שכם אחד,⁵

1 על ר' שמריה ראה למשל S. Krauss, *Studien zur Byzantinisch-Jüdischen Geschichte*, Leipzig 1914, p. 118; S. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama 1985, pp. 131-133.

2 ראה א' ארנד, "פירוש מגילת אסתר לר' שמריה בן אליה האינקריטי", בתוך ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 33-52; ד' שוורץ, "הערות על פירושי שיר השירים לר' שמריה האינקריטי", בתוך ז' עמר וח' סרי (עורכים), ספר זכרון לרב יוסף בן דוד קאפח, רמת-גן תשס"א, עמ' 319-333.

3 ראה א' ארנד, ספר אלף המגן לר' שמריה בן אליה האינקריטי, ירושלים תשס"ג, עמ' 23-26 (להלן אלף המגן).

4 על פי שמ"ב ב, כה.

5 על פי צפ' ג, ט.

לא יפנה לבבם⁶ אל חכמות נכריות, כי תכבד עבדתה עליהם,⁷ וזרחה להם שמש צדקה ומרפא בכנפיה.⁸

גרץ ביקש לראות בכך גישה סובלנית של ר' שמריה, שחפץ לקרב את לבם של הרבנים והקראים אלה לאלה,⁹ ושסבר באמת ובתמים שפירושו יחשוף את גדולת חז"ל עד שהקראים יחזרו בם. מכל מקום ברור שר' שמריה ביקש לפרש את הכתובים על פי ההיגיון הבריאי, כך שפשטיהם יציגו את המקרא כאטרקטיבי ואולי גם כאקטואלי. מבחינה מסוימת הציג ר' שמריה עמדה תאולוגית, המסתמכת על עקרונות תבוניים ושכלתניים, אך היא באותה מידה בגדר אלטרנטיבה לחכמות הגויים ("חכמות נכריות").

ר' שמריה ציין באיגרת, שמתוך הפירוש לתורה שתכנן הספיק לחבר רק את הפירוש לבראשית ולשמות. כן ציין את אורכם של שני הפירושים:

והספרים שפירשתי הם כל עשרים וארבע ספרים חוץ מספר ויקרא וידבר ואלה הדברים, שהטרידתי פטירת בני הרב הבחור זלה"ה [...]. כמות הספרים וגודל שיעורם הוא זה: שיעור ספר בראשית ואלה שמות כשיעור סדר אחד מן התלמוד.¹⁰

כפי שנראה להלן שרידי הפירוש למקרא מלמדים שר' שמריה נקט לעתים מזומנות הסברים דחוסים, מגופחים ורחבי מבע ויריעה, בהתאם לסגנון היהודי הביזנטי בשלהי ימי הביניים, אולם פירושים אלה כולם מבקשים להעניק הסבר פשטי וקולח, שמצד אחד הוא חסר את המעמקים האלגוריים אך מצד שני הוא מציג הסבר תבוני (חברתי, פוליטי ומוסרי) על פי ההיגיון הישר. פירושו הוא פשטי במובן הרחב ביותר של המונח, לאמור ראליה וסביבה.

ר' שמריה התייחס פעמים אחדות לפירוש התורה בספרו "אלף המגן", שהוא פירוש האגדות שבמסכת מגילה. באחד המקומות התייחס לפירושו לבר' מה, יב, שלא שרד בידינו, וכתב, "ואני מודה שלא זכיתי¹¹ פירושו¹² כשפירשתי התורה, אמנם הספיקו לי דברי המפרשי[ם] ז"ל כמו שכתבתי בפ[י]רוש[ת] התורה, והיום הבנתי פירושו ואמתתו מחמת דברי ר' בנימין בר יפת".¹³ פירוש התורה נכתב אפוא לפני פירוש האגדות.¹⁴

6 ראה דב' כט, יז.

7 על פי שמ' ה, ט.

8 מל' ג, כ; האיגרת נדפסה בידי א' גייגר, בתוך אוצר נחמד, ב, ויין תרי"ז, עמ' 94. שב ונדפס בתוך ש"א פוזננסקי (עורך), קבוצת מאמרים מאת אברהם גייגר, ורשה תר"ע, עמ' 295 (להלן גייגר).

9 י' גרץ, דברי ימי ישראל, בתרגום שפ"ר, ה, ורשה תרנ"ז, עמ' 261.

10 אוצר נחמד, עמ' 91; קבוצת מאמרים, עמ' 291.

11 אולי צ"ל "זכרתי".

12 של ר' בנימין בן יפת, המופיע במגילה טז ע"ב.

13 אלף המגן, עמ' 212.

14 כפי שציין ארנד, שם, עמ' 47.

שפת האמת

פירושו של ר' אברהם קירימי "שפת האמת" התחבר ככל הנראה בשנת ק"ח (1358).¹⁵ על קירימי אין בידינו פרטים רבים. הוא נולד בסולכאט שבקרס, לא היה בעל אמצעים, הרבה לנדוד ונחשב לדמות מכובדת. מאחר שהוא ציין "ז"ל" בכל פעם שהזכיר את ר' שמריה אפשר לקבוע בבטחה שבשנה זו כבר לא היה ר' שמריה בין החיים. קירימי נהג להביא בדרך קבע את פירושי רש"י, ואולי אף יותר תדיר את פירושי ר' אברהם אבן עזרא. מבחינות רבות הפך אבן עזרא לפרשן הפשט האידאלי. ר' שמריה הוא הפרשן השלישי המצוטט תדיר, ופירושיו מתייחסים בעיקר לצד הסיפורי של התורה. במקביל מופיעות מובאות לא מעטות מתוך "מורה הנבוכים" בפירושו. אף על פי שקראים העתיקו ככל הנראה את "שפת האמת" התייחס קירימי לחז"ל כפרשנים לגיטימיים, ולעתים הביא את פירושם כאחת האלטרנטיבות הפרשניות לפשוטי המקראות. בפרשיות עתירות ההלכות הרבה קירימי לציין את פרשנות חז"ל.¹⁶ במקום אחר אדון א"ה במקורותיו של קירימי.

בעוד שעל רש"י ואבן עזרא מתח קירימי ביקורת לפרקים, ולא נשא להם פנים, ר' שמריה נותר כמעט תמיד כפרשן התבוני, הלוקח בחשבון את מרב השיקולים הפשטיים והסיפוריים, ולכן פירושיו נקיים על פי רוב משמץ של ביקורת. פירושים אלה מלווים תדיר במילות שבח של המצוטט או המסכם, ר' אברהם קירימי. אפשר שיש כאן תודעה עצמית של חכם ביזנטי, הרואה במסורת היהודית הביזנטית חשיבות לא פחותה מהמסורת הספרדית והצפון אירופית. ור' שמריה הוא אכן נציג רב השפעה של השמרנות במסורת היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים. לא ברור לחלוטין אם קירימי ציטט מתוך דברי ר' שמריה או סיכם אותם בלשונו. מתוך דבריו נראה שפסקאות אחדות הובאו כלשונו ואחדות מתוך סיכום של קירימי. דרך הפירוש של קירימי עצמו הייתה קרובה לדרך הפשט של ר' שמריה.

אופי הפירוש

הפרשנות השכלתנית והפרשנות המיסטית בימי הביניים נבנו בדרך כלל מאלגוריה של המקורות. לפי השכלתנות הרובד העמוק של הכתובים מכיל בדרך כלל קביעות מדעיות או תאולוגיות מובחנות, שהפשט מכסה עליהן. לפי הקבלה הרובד העמוק בנוי מתיאור מבנים או תהליכים של ישויות פנים אלוהיות. ר' שמריה לא נדרש לקבלה כלל, אולם הוא נקט

15 שנה זו נזכרה בכתב היד, ואפשר שמדובר בתאריך אחר כמו שנת הולדת המחבר. ראה עליו מאמרו של יצחק דובער מרקון ומערכת *Encyclopaedia Judaica*, בכרך 10, עמ' 1046; י' צינברג, תולדות ספרות ישראל, ג, מרחביה ותל אביב 1956, ג, עמ' 157-161. פירושו של קירימי נזכר גם בפירוש התורה של ר' מרדכי כומטינו, כ"י פריס 265, דף 38. דברים מתוכו הבאתי בחיבורי אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 203-204.

16 ייתכן שבאופן פרדוקסלי דווקא הצגת חז"ל כאחת האלטרנטיבות הפרשניות, אף שהיא עקבית ורציפה, מגדמת את סמכותם. כל כך משום שהם עומדים בצד פרשני הפשט ולכאורה לא עדיפים עליהם. זו יכולה להיות הסיבה לעובדה שהפירוש של קירימי היה חביב על הקראים.

לעתים פרשנות אלגורית, כמו ביאור ההליכה בבר' ג, ח ("מתהלך בגן") כהרהור המחשבה, ועניינו שאדם הראשון היה מתייגר בגין החטא. אך פרשנות זו איננה מאפיין דומיננטי של ביאורו לתורה כפי שמעידים שרידי.

לפי שרידי הפירוש לתורה התאמץ ר' שמריה להעניק רבדים רעיוניים שיתאימו למשמעות המילולית של הכתובים בלא להוציאם ממשטם ובלא להזיקם בהכרח לחומרים מדעיים. רבדים כאלה נגעו במיוחד לתובנות של חיי היום יום, להיבט פסיכולוגי, ללקח מוסרי או לאמתות תאולוגיות אלמנטריות שיש ללמוד אותן מהכתובים באמצעות ההיגיון הישר. פרשנות הפשט מתוך עמידה על הפרטים הסיפוריים וההיבטים ההגותיים מופיעה למשל בהסבר שמו של "הבל". ר' שמריה עמד על התמיהה, מדוע מופיע טעם לשמו של קין ("קניתי איש את ה'"; בר' ד, א) ונעדר טעם כזה לשמו של הבל. הוא הציע את ההסבר, שחיה סברה כי די בקין להמשיך המין ולקיום הציורי האלוהי, ועל כן לידת הילד השני הייתה לשוב ("הבל"). לבסוף עמדה על טעותה, מפני שהבל היה משפיע את ההשגחה האלוהית לשאר ההווים, בעלי החיים והצמחים.¹⁷ את הריב בין האחים פירש על פי ההערכה הטבעית של אח צעיר לאחיו הבוגר, ועל כן חיקה הבל את קין במנחה שהקריב. חרונו של קין נבע מפני שדווקא החיקוי התקבל לרצון.

פרשנות כזו שבה ונשנית בסוגיות נוספות, שאעמוד בקצרה על אחדות מהן. לדידו של ר' שמריה אברהם אבינו ביקש מאליעזר שימצא אישה לבנו מחרן ולא מכנען, מפני שסבר כי קרבת משפחה משמעה גם העברת תכונות נפשיות. מאחר שאברהם שינה את דרכו לאמונה באל אחד הוא הניח שגם לבני משפחתו יש "מצע" נפשי כזה, אף על פי שהם עובדי עבודה זרה.¹⁸ המקלות שהציב יעקב לפני הצאן לא היו לעורר את העזים, אלא לקבוע גבולות בינו לבין צאן לבן במגמה לשמור על רכושו.¹⁹ חששם של בני יעקב לא היה מאנשי שכם אלא מהאומות הסובבות אותם, שיצאו למלחמת דת מפני שאנשי שכם הפגנים נהרגו בידי שבט המאמין באמונת הייחוד. על כן נקטו בני יעקב תחבולה וחייבו אותם למול את עצמם. באופן כזה האומות הסובבות חשבו שגם אנשי שכם הצטרפו לאמונת בני יעקב ("שאנשי שכם כפרו בדתם ושבו לדת אחרת"), ולא ייזמו מלחמה בעקבות הריגתם.²⁰ זוהי כאמור תחבולה פוליטית וטקטית. זאת ועוד: משה רבנו אמר לפרעה, שיתפלל על הפסקת הברד כאשר יצא מן העיר. המדרש ופרשני פשט הסבירו אמירה זו בכך, שמשה לא רצה להתפלל בעיר של עובדי אלילים. ר' שמריה דחה עמדה זו, שהרי גם בגלות מתפללים בערי נכרים. הסיבה לבקשת משה הייתה שהוא רצה להסתובב ברחובות העיר כדי שהמצרים יראו שהוא איננו ניזוק. לכן חצה את העיר כולה בדרכו החוצה, ובכך גם האדיר את הנס.²¹ ברוח זו פירש ר' שמריה פסוקים רבים בפרק יב מספר

17 להלן נעמוד על המנגנון של השפעה כזו. במידה מסוימת הסביר ר' שמריה את השם "ישראל" באותו אופן: "ישרה אל". לפי זה עם ישראל גורם להפצת האמונה (הפירוש לבר' לב, כט).

18 הפירוש לבר' כד, נא.

19 הפירוש שם ל, מ.

20 הפירוש שם לד, כה.

21 הפירוש לשם' ט, כט-לא.

שמות. לפי הסברו נועד כל פרט בפסח מצרים לבזות את אלוהי מצרים ולהפגין את ביטולו ואת הזלזול בו בדרכים שונות ומגוונות.

כאמור, פרשנות כזו מבקשת את החוליה ההגיונית בסיפור המקראי, ללא גלישה לא מבוקרת לאלגוריות מחד גיסא וללא פרשנות פשטית המשלבת דרש בסגנון של פרשני צפון צרפת מאידך גיסא. ר' שמריה עצמו כתב במפורש באיגרת לחכמי רומא דברים ברוח זה:²²

אין בפירושי בכל המקרא דרש ואגדה, כי אלה פירשתיים במקומם בתלמוד. לא הנחתי בכל המקרא מקום שיטעה בו שום מין ואפיקורוס ועובד ע"ז לא מבני עמינו ולא מעם אחר, כי בשמעו פירושי ימצא מחשבתו בטלה ונמנעת מבלתי שתשיב עליה לבטלה.²²

ר' שמריה הצהיר אפוא על מתינותו, ועל ההתרחקות המודעת מהשכלתנות הקיצונית, ועוד נעמוד על כך להלן. כתיבתו של ר' שמריה – ואם הפירושים הם סיכום בלשונו של קירימי, אזי רוח דבריו ואופי התבטאותו של קירימי – הולמת גם את הסגנון היהודי הביזנטי הנוטה פעמים רבות להארכה ולחזרה מייגעות. לבסוף ראוי לציין, כי לעתים שילב ר' שמריה בפירושו אמירות אנאכרוניסטיות, המשליכות מתקופתו על תקופת המקרא.²³

דעות בפירוש

הפירוש לתורה מגלה טפח מדעותיו של ר' שמריה בסוגיות שונות, אף על פי שר' שמריה לא הביע תדיר עמדות פילוסופיות. מבחינה זו ניתן להשוות את הפירוש (על פי שרידיו) ל"אלף המגן", המיועד בעיקר להסבר האגדות על פי השכל הישר אך לעתים יש בו גם הבעת עמדות עיוניות. ר' שמריה אימץ עמדה שמרנית למדי בסוגיית הבריאה כפי שעולה משורת חיבורים שהקדיש לסוגיה.²⁴ עמדה זו ניכרת גם בפרשנותו לבר' א, א ולסוגיית השם האלוהי.

בכתביו הפילוסופיים טען ר' שמריה, שאלוהים ברא את העולם בנקודת זמן. בניגוד לרמב"ם, למשל, שקבע שהזמן עצמו נברא,²⁵ ר' שמריה סבר שקדם זמן לבריאה, אף כי איננו זהה לזמן הנוכחי.²⁶ הוא טען בפירושו לתורה, כי הכול-יכולת האלוהית כפי שמתבטאת בבריאה היא מוחלטת. לו האל היה רוצה בכך, היה יכול לברוא כוכב שנפחו

22 גיגר, עמ' 292.

23 ראה למשל הפירוש לבר' לו, ג.

24 ראה ק' סיראט, "מכתב על חידוש העולם מאת שמריה בן אליא אקריטי", אשל באר שבע, ב (תש"ם), עמ' 199-227; ד' שוורץ, "כתבים פילוסופיים של רבי שמריה האקריטי: ספר אמציהו, ספר המורא וראיה על הישוארות הנפש", קבץ על יד, כא (תשע"ג), עמ' 139-198 (להלן שוורץ, כתבים). ראה עוד הנ"ל, "עיונים בסוגיית הבריאה בהגות היהודית בבזנטיון בשלהי ימי הביניים", פעמים, 97 (תשס"ד), עמ' 80-63.

25 מורה הנבוכים ב, יג.

26 שוורץ, כתבים, שם.

גדול יותר מכל היקום הנוכחי.²⁷ התנסחות אחרת מעניינת של ר' שמריה בפירוש זה היא שהאדם שותף למעשה הבריאה בכך שהוא מאפשר את שלמות ההשגחה האלוהית. הוא הציג בפירושו לבר' א, כו טיעון כזה:

- (א) ההשגחה מתנה את קיום ההווה.
 - (ב) ההשגחה עצמה מותנית במצע שבו תחול.
 - (ג) מצע כזה זקוק להתאמה למישור החומרי כדי לחול בו.
 - (ד) רק באדם יש התאמה בין המישור המופשט למישור החומרי.
 - (ה) משמעות (ד) היא שהאדם גורם להתפשטות ההשגחה בעולם החומרי.
- ולכן –
- (ו) האדם מאפשר את הבריאה.

על כן טען ר' שמריה בניגוד לתפיסה רווחת בהגות הדתית המציגה את האדם כסיבה התכליתית לבריאה (למשל רב סעדיה גאון ור' שלמה אבן גבירול), שהאדם אינו אלא סיבה פועלת לבריאה. משמעות קביעה זו היא מעין שותפות בהליך הבריאה.

לפרשת הבריאה ניתן לשייך גם את הדיון הארוך בשמות האלוהיים שבפירוש לשם' ג, יא-טו וכן בפירוש שם ו, ב-ז. ר' שמריה לא היסס לדרוש את משמעויות שם הוי"ה. מבחינתו שם זה מבטא את ההיווי, לאמור את הבריאה. ר' שמריה דחה את העמדה השגורה, ששם זה מציין את עצמותו של האל. מבחינתו של הוי"ה אף הוא מבטא תואר, אלא שמדובר בתואר ייחודי לאל, מפני שרק הוא בורא יש מאין. ר' שמריה טען אפוא טענות אלה על שם הוי"ה, שהוא "השם המפורש":

- (א) "השם המפורש" אין עניינו עצם או שם פרטי אלא תואר ייחודי.
- (ב) עניינו של שם הוי"ה הוא היווי, שמשמעו הוא בריאה מן האין.
- (ג) צורתו של השם היא עתיד (יהו"ה) מפני שהעולם תלוי בו גם לאחר התהוותו.

ר' שמריה קבע בפירושו לשם' ג, יא-טו, ש"לא יקרא 'מהוה' רק העושה היות וישיות, לא המרכיב דברים ומהם עושה דברים אחרים בפעלים הטבעיים המתהווים מארבעה יסודות ולא בפעלים המלאכותיים". על משמעות זו של השם האלוהי חזר גם בפירושו שם ו, ב-ז. בפירוש זה הוסיף וטען, כי האבות בוודאי הכירו את השם המפורש; על כן אי אפשר להבין את "ושמי ה' לא נודעתי להם" כמתייחס לאבות כשלעצמם. משמעות הכתוב היא אפוא שהאבות לא הפיצו שם זה לאומות שסביבותיהם. "להם" עניינו "נודעתי לעולם בעבורם". האומות היו מודעות לכך שאלוהי העברים הוא כוח הפועל בעולם כשם שלטעמם יש כוחות אחרים. אולם הן לא הכירו את אלוהי ישראל כבורא את העולם מן האין.

27 הפירוש לשם' ו, ב-ז. ר' שמריה הציג נוסחה קיצונית של ההבחנה הסכולסטית בין *potential absoluta* לבין *potential ordinate*. כלומר מדובר בשני היבטים של היכולת האלוהית. בהיבט אחד מסוגל האל לעשות כל שיחפוץ למעט מה שיש בו סתירה, ובהיבט השני יכול האל לפעול במסגרת חוקי הטבע שיצר. לניסוח כזה ראה למשל A. J. Freddoso, *Quodlibetal Questions*, tr. by A. J. Freddoso, New Haven & London 1991, pp. 491-492. וראה A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton 1986, פרק שלישי.

ר' שמריה נדרש גם לסוגיית הקשחת לב פרעה בפירושו לשמ' ז, ג. הוא טען, שלא הייתה התערבות אלוהית במוכן זה שהחלטתו של פרעה השתנתה. פרעה כשלעצמו בחר להתעמר בעם ישראל ולא לשחרר אותו ללכת לעבוד את אלוהיו במדבר. זו הייתה בחירה חופשית ללא כל כפייה אלוהית. אולם לנוכח המכות השתנתה ההחלטה. את השינוי הזה החליט הקב"ה לבטל, ולהשיב את פרעה לעמדת ההתחלה, המתאפיינת כאמור בבחירה חופשית. הקשיית הלב לא הייתה אפוא כדי לבטל את הבחירה, אלא אדרבה, להשיב אותה. כבר ב"אלף המגן" הבהיר ר' שמריה, שאירועים מקראיים הנראים כממשיים מתרחשים לעתים במראה הנבואה. ר' שמריה הביע עיקרון זה בעניין ישיבת אברהם בפתח האוהל, "שהוא היה שוכב על מטתו ונראה לו שהוא היה יושב פתח האהל כמו שפירשתי בתורה".²⁸ כן התייחס לתגובת אברהם ושרה לבשורת הבן. "כי צחוק שרה גם צחוק אברהם לא היו בהקיץ אבל גם שניהם במראה הנבואה היו כאשר פירשתי[ן] בתורה".²⁹ גישה זו נרמזה גם בפסקאות ששרדו ב"שפת האמת". ר' שמריה כתב בפירושו לבר' יח, יז-יט, שדברי הקב"ה ("המכסה אני מאברהם" וכו') התנסחו בידי משה רבנו, ואינם "מחזיונו של אברהם אבינו". לפיכך הוסיף ר' שמריה וציין, שצעידת המלאכים אל סדום הייתה "על דרך משל". ר' שמריה העיד על עצמו באיגרת ליהודי רומא שבשנותיו המוקדמות תרגם חיבורים פילוסופיים לעברית, וכי היה מעורה בהגות השכלתנית. אולם הוא הבהיר בהחלטות שחזר בו, וכבר איננו עושה זאת יותר. לפיכך פיתח ר' שמריה הגות שמרנית, שמבחינות מסוימות מזכירה את רעיונותיו של ר' חסדאי קרשקש, ובכוונתי לדון בכך במקום אחר. אולם בניגוד לקרשקש אין מוטיבים קבליים בהגותו של ר' שמריה.³⁰ אפשר למנות שלושה היבטים בשינוי המגמה בביוגרפיה של ר' שמריה, האחד שלילי והשניים חיוביים: (א) ההידרשות לפרשנות פשטית, וההתרחקות מרעיונות פילוסופיים מופשטים במקרא.

(ב) תפיסה חד משמעית של בריאה מן האין וכול יכולת אלוהית.³¹

(ג) תפיסה חד משמעית של השגחה פרטית ושל ערמת ההשגחה המסבבת את האירועים ההיסטוריים על פי התוכנית האלוהית.³²

עם זאת, הסגנון של הפרשנות הפשטית שונה לחלוטין מפרשני הפשט הן בספרד הן בצפון צרפת. פרשנים אלה חתרו ללשון תמציתית בעוד שר' שמריה שמר על הסגנון הביזנטי הססגוני. לפיכך הפירוש לתורה מאפשר מעקב זהיר אחר מגמותיו השמרניות של ר' שמריה.

28 אלף המגן, עמ' 84.

29 אלף המגן, עמ' 111.

30 וראה ז' הרוי, "יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 75-109.

31 כפי שכבר ציין במונוגרפיות הפילוסופיות שלו. ראה לעיל הערה 24.

32 ראה למשל הפירוש לבר' לו, ב.

המהדורה

שרידי פירושו של ר' שמריה מתפרסמים כאמור מתוך העתקתו של ר' אברהם קירימי בחיבורו "שפת האמת". הבסיס למהדורה שלפנינו הוא כ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR I 50, שהיה במקורו באוסף פירקוביץ. כתב היד כתוב בכתובה קראית מן המאה השמונה עשרה. השוויתי את הנוסח של כתב יד זה לשני כתבי היד האחרים של שפת האמת, שאלה סימניהם:

א – כ"י אוקספורד בודלי Opp. Add. Fol. 45, מספרו 2345 ברשימת נויבאוואר. כתב היד נעתק במאה השבע עשרה בכתובה קראית.

ס – כ"י ס' פטרבורג, המכון ללימודים מזרחיים D 54. זהו כתב יד חלקי (עד לפרשת יתרו), שנעתק בכתובה קראית מן המאה השמונה עשרה.

השינויים שבין כתבי היד על פי רוב אינם גדולים או משמעותיים. ניכר שהמעתיק של כתב היד שנלקח כיסוד למהדורה היה בקי יותר משני המעתיקים האחרים. לכתבי יד אס יש סממנים לשוניים משותפים, והם משתייכים לאותה המשפחה. דוגמה אחת מני רבות היא השימוש בכינוי "ה'", בעוד שבכתב היד המשמש יסוד למהדורה הכינוי הוא "יו"י".

הסימנים שבמהדורה הם אלה:

<> הוספה של המהדיר, לעתים על פי כתבי היד האחרים.

[...] חיסרון בכתב היד. סימן זה מציין שיש רווח בכתב היד, אות לכך שהמעתיק החמיץ מילה או יותר.

[] השלמת ראשי תיבות.

אני מודה לספרני המכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי בירושלים על סיועם האדיב, ותודה מיוחדת לאורלי סימון ולעידן פרז.

פירושי ר' שמריה לתורה

[בראשית]

[א, א] <בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ> – והחכם רבי[נו] שמריהו¹ בנו פרנס האיקריטי ז"ל כת[ב], כי הכתו[ב] מורה לנו החדוש, וטעם הכתו[ב] בראשית זמן ברא השם השמים והארץ מאפס הגמור, ואם לא היה² עדיין זמן; כי ראשית הזמן אינו חלק מן הזמן,³ רק הוא כמו ראשית⁴ הקו אשר איננו חלק מהקו, כי כל זמן שתדמה לראשית זמן חלק ממנו אינו ראשית זמן כאשר אם⁵ תדמה לראשית הקו חלק ממנו אינו ראשית הקו, והנה הכתו[ב] מורה שבהעדר זמן ברא השם שמים וארץ ומה שביניהם.⁶

[א, כו] <וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּדֶגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם> – ובאמת כי רוב החכמים[ם] הסכימו, שהאדם הוא סבה תכליתית לכל הנמצאים[ם] השפלים, ותכלית האדם עבודת בוראו. ואמרי "רוב החכמים", לפי שהחכם ר'⁷ שמריה בנו פרנס האיקריטי כתב, שהפסוק הזה מורה, שהאדם הוא סבה פעלית לכלל⁸ הנמצאים השפלים, לא סיבה תכליתית, ותכלית[ת] מציאותו קיום הנמצאים כלם, עליון ואמצעי⁹ ושפל. והביאור בזה, כי אם אין השגחת השם אין קיום לשום נמצא, ובני העולם השפל, אשר המה שוכני בתי חמר ובעפר יסודם,¹⁰ אין יחס בינם¹¹ לבין הנעלה מכל גוף וממשיגי הגוף,¹² ואין להם מה שיהיה משכן להשגחתו לפשטה ביניהם, וכאשר ירדה חכמת השם וראה כי אין בבני העולם השפל מה שיהיה להשגחתו משכן,¹³ ולולי השגחתו אין קיום להם, ואם אין קיום לשפלים אין קיום לעליונים / כי המקיף והמוקף יחד כלם כאיש א[חד] נצמדים / והיו לאחדים (יח' לז, יז) / ואם אין עושה רצונו אין עושה דברו,¹⁴ ברא את האדם עפר מן האדמה,¹⁵ ונתן בו¹⁶ רוח עליוני היות¹⁷ משכן להשגחתו, והאדם בהתעסקו בשפלים, יהיה מפשט השגחת¹⁸ השם בעו[לם] השפל, ובכך יתקיימו התחתונים והעליונים[ם], וזהו טעם הכתו[ב] באמ[רו] וירדו

- 1 רבי' שמריהו] א שמריה. על הכינוי ראה מבואו של ארנד לאלף המגן, עמ' 16.
- 2 ס ליתא.
- 3 אם מהזמן.
- 4 ס בראשית.
- 5 ס הם.
- 6 שפת האמת, דף 2ב. קירימי סיים: וזה הפירוש הוא נכון אצלי ואצל כל בן תורה.
- 7 אם ליתא.
- 8 אם לכל. על מינוח זה ראה אלף המגן, עמ' 145.
- 9 א אמצעי.
- 10 על פי איוב ד, יט.
- 11 ס ביניהם.
- 12 א משיגי הגוף. והם המקרים.
- 13 לפשטה... משכן] אם ליתא.
- 14 על פי תה' קג, כ-כא.
- 15 על פי בר' ב, ז.
- 16 ס לו.
- 17 אם להיות.
- 18 ס השגת.

בדגת הים ובעוף השמיים. ע"כ דברי החכם הנז[כר], ואם אינם כלשונו.¹⁹

[ב, כא] <תַּרְדֵּמָה>²⁰ – כתב ר' שמריה בנו פרנס האקריטי, שהפלת התרדמה היתה שלא יכאב לו, כדרך האומנים, כשיצטרכו לחתוך בשר חי שיש בו צער גדול, בעבור שלא ירגיש בצערו, ומשקין אותו המיישן אותו.²¹

[ג, א] <אֵף פִּי אָמַר אֱלֹהִים> – ורבינו שמריהו בנו פרנס האקריטי אמ[ר], שנראה לו שהנחש היה מכזיב דבר האדם בפניה, קרוב למא[מ]ר רז"ל שנתן עיניו שימות האדם וישא את²² חוה, ויהיה פי[רוש] "אף כי אמ[ר] אלהים" כ[ל] ש[כן] שאמר לך שהשם ית[ברך] אמ[ר] "לא תאכלו מכל עץ ה[גן]", ואמ[ר] הנחש מכל עץ הגן כאלו לא בכונתו מדבר עמה מה שמדבר רק לפי תמו²³, וראייתו מאמ[ר] "ולא תגעו בו" (בר' ג, ג) שהוסיפה האשה לנחש, שזה המאמ[ר] מורה שאין הנחש אומ[ר] לאשה שדברי השם ית' אינם כנים >אבל אומר שדברי בעלה אשר צוה לה, והוא אמרו שהשם ית[עלה] אמר לא תאכלו ממנו, אינם כנים>²⁴ [...] אמרה האשה "ולא תגעו בו", כי כן צוה לה בעלה להרחיקה מן העבירה, כי אפ[י]ל[ו] לנגיעה [...] ולא גלה לה ג"כ שהוא עץ הדעת, אמנם אמ[ר] לה "ומפרי העץ א[שר] ב[תוך] ה[גן]", כל זה שלא תדע כח האילן ותתאוה לו, וכדבר הזה מפרש מן הכתוב[ב] כי כשצוה [...] חוה ואם ברואה²⁵ היתה לפי אחת הדעות, עדיין לא הובאה אליו, אמנם [...] ואמר לה שהשם צוהו אפילו על הנגיעה, והנחש מסיתה לאמר [...] עכ"ל.²⁶

[ג, ה] <כִּי יִדַּע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אָכְלָתֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיתֶם בְּאֱלֹהִים יִדְעִי טוֹב וְרָע> – ור' שמריהו בנו פרנס האקריטי [...] וראייתו "הן האדם היה כאחד ממנו ל[דעת] ט[וב] ו[רע]" (בר' ג, כב), ואמ[ר] [...] האלהים לא ינצל מקושיית ויאמר יו"י אלהים הן [...] כי הרב פירש טוב ורע נאה ומגונה,²⁷ ועל פי דעתו [...] ועץ החיים הוא אילן אשר פריו יתן חיים ארוכים לאכליו, ועץ הדעת ט[וב] ו[רע]²⁸ אילן אשר פריו מגביר כחות האדם הטבעיות שלא יקבלו מוסר ומצוות אחרים, אמנם ירצו לדעת כל אשר יעשו וכל אשר יצוו אם הוא טוב או רע, והטוב בעיניהם והערב להם יעשוהו, ואת הרע בעיניהם יעזבוהו ולא יעשו דבר על פי השכל, ולא ירחיקו דבר על פיו אם לא יראה להם לעשותו או להרחיקו, כי האדם טרם אכלו מעץ הדעת מהתגברות שכלו עליו היו כל חושי וכל כחותיו סרי[ם]

19 שפת האמת, דף זא.

20 קירימי פירש "היא שינה משוקעת".

21 שפת האמת, דף 9א. על פירוש זה הגיב קירימי: "ולא ידעתי למה זה, כי האדם דו פרצופין נברא, ואין הצלע כמשמעו, רק טעמו באה מפאותיו כמו ולצלע המשכן (שם' כו, כ; לו, כה), כי מפני נאותה לטבעו, כי הם שוים בטבע, כאלו לקחה ממנו. וגם יתכן היות הצלע כמשמעו".

22 אס ליתא. ראה אבות דרבי נתן, נסחא א, פרק א; בבלי סוטה ט ע"ב.

23 אס תמה.

24 על פי אס. הרווחים המעידים על מילים חסרות נמצאים בכל כתבי היד.

25 ב-ס נוסף "ואם".

26 שפת האמת 10א. ומסיים קירימי "ויפה כתב".

27 מורה הנבוכים א, ב.

28 על פי בר' ב, ט.

למשמעת שכלו, שלא יביטו עיניו בנאה אצלם ויסירו מבטם מן המכוער לא יאכל הערב לחכו ויסור מן השנוא לו, וכן כל שאר חושיו וכחותיו לא יעשו הטוב אצלם ולא יסתלקו מהרע ג[ם] כ[ן], אמנם היו עושים כל מה שהשכל גוזר עליהם²⁹ ומניחים מה שגוזר להניח; וככה היה האדם נוהג בכל פעליו, ובכן לא היה יודע ולא מכיר מהו הטוב ומהו הרע, שהרי אינו עושה מה שהוא עושה ולא עוזב מה שהוא עוזב מפני שהוא טוב בעיניו לעשות, וזה רע³⁰ כחולה המופקד³¹ בידי רופא להנהיגו שהחולה יעדיר רשותו³² מכל פעליו ולא יעשה אפילו אחד מהם לפי דעתו, ועושה כל מה שהרופא מצוה לו, והוא אינו יודע מכל מה שהוא עושה לא טוב ולא רע. ומפני שעניינו של אדם היה כך אמ[ר] הנחש אל האשה בהסתתרו "לא מות תמותון כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם ו[הייתם] כ[אלהים]"; הטע[ם] תהיו כאלהים היודע והמכיר מעצמו הטוב והרע, ולא יעשה על פי אחרים את מעשה אלא על פי עצמו, כי הוא אדון לעצמו ואין לו מי שיכפהו, גם אתם אם תאכלו מעץ הדעת יתוסף לכם כח חכמה להסיר עול ויראת השכל מעליכם³³ ולדעת הטוב והרע לפי ראות עיניכם עכ"ל.³⁴

[ג, ח] <וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בְּגִן עֵדֶן לְרוּחַ הַיּוֹם> – ור' שמריהו בנו פרנס האינקריטי פירש מלת "מתהלך" שבה אל האדם, וטעם "מתהלך" מגביל, ופי[רשו] מהרהר ומחשב, ופי[רשו] "לרוח היום" לרצון היום ותאותו, וטעם הכתוב האדם היה מהרהר בגן לתאות היום ולאכילה שאכל בו, היה לבו נוקפו. ואמר "מתהלך" ולא "מתהלכים", כי האדם לבדו היה המהרהר ודואג על העבירה, לא האשה.³⁵

[ג, יא] <לִבְלִילִי אָכַל מִמֶּנּוּ> לבלתי – עם למ"ד טעמו "שלא" ובלתי למ"ד כטעם "רק". אכל – נקמץ הכ"ף, מפני הסמכו למלת "ממנו", וטעם הפסוק מי הגיד לך לירוא מפני שאתה עירום ולשום דעתך על זה, ומה יש בזה אם אתה עירום. כן כתב ר' שמריהו.³⁶

[ד, ב] <וַתִּסֶּף לָלֶדֶת אֶת אַחִיו אֶת הָבֶל וַיְהִי הָבֶל רֹעֵה צֹאן>³⁷ – ור' שמריהו בנו פרנס האינקריטי כתב, כי חוה לא הזכירה טעם בשם "הבל", אולי סברה³⁸ שכבר יצאה ידי חובת פריה

- | | |
|----|--|
| 29 | ס להם. |
| 30 | ס רק. |
| 31 | אס המופקד. |
| 32 | ס רשות |
| 33 | אס מעליהם. |
| 34 | שפת האמת 10-א.ב. בפירוש לבר' ג, כב הביא קירימי את דברי אבן עזרא על הכתוב, והוסיף "וזה הפירו[ש] נאות לפי[רשו] ר' שמריהו שפי[רשו] 'טוב ורע' ומלת 'אלהים' כמשמעו" (שם, דף 11ב). |
| 35 | שפת האמת 11א. קירימי הגיב על פירוש זה: "והנה טעם 'מתהלך' לפי[רשו] הזה כמו לא לבי הלך (מל"ב ה, כו)". |
| 36 | שפת האמת, שם. קירימי הוסיף "ויפה כתב, כי בענין היות עירום לא היה צריך להגיד, כי יודע היה זה קודם שמעו את קול יי". |
| 37 | קירימי הוסיף "כשמו כן הנו, שלא הוליד כלל". |
| 38 | אס סתרה מפני. |

ורביה בלדת קין, לפיכך קראה את השני "הבל", כאלו אמרה שהריון השני ולידתו לא היו³⁹ למצוה, אמנם לתאוה.⁴⁰ ודעתו, כי "פרו ורבו" (בר' א, כב, כח) הנאמר באדם הוא מצוה. וטעם "ויהי הבל רועה צאן" (שם ד, ב) לפרש טעותה⁴¹ במה שסברה שהשתדלותה בילד השני⁴² היה הבל, כי הכל היה טוב מקין, כמאמר⁴³ רז"ל נשא אשה בילדותו⁴⁴ ישא אשה בזקנותו⁴⁵ כי לא תדע אי זה יכשר הזה או זה.⁴⁶ וטובת הבל מקין היתה שהוא מפשט⁴⁷ ההשגחה בארץ יותר מקין, כי הבל משגיח בב[עלי] ח[יים], והמשגיח בב[עלי] ח[יים]⁴⁸ מתחייב להשגיח בקרקע ובצמחים, כי מזונם מהם.⁴⁹

[ד, ז] >הָלֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חֲטָאת רִבְּי וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקְתוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ<⁵⁰ – והחכם ר' שמריהו בנו פרנס האיקריטי כתב, כי טעם "שאת" הוא שאת מנחה ודורון, כמו וישא⁵¹ משאת (בר' מג, לד), ומלת "שאת" הוא מקור,⁵² ופירוש הכתוב ככה: למה חרה לך ולמה נפלו פניך מפני שלא קבלתי מנחתך הלא אם תטיב לשאת מנחה ואם לא תטיב לפתח חטאת רובץ, טע[מן] למרחב ולרובי חטאת אחיך שהוא רובץ שאתה⁵³ מבקש רעתו והוא אוהב אותך וסר אל משמעתך⁵⁴ ואתה מושל בו. ואמר⁵⁵ עוד כי אנו מתבוננים מזה שקין היה חושב רעה ואורב להבל תמיד מתחלה להרגו שיכנה העולם ממנו, ותמיד היה משתרר על הבל ומושל בו, כי הוא הבכור, והבל נכסף לו וסר אל משמעתו. והיה קין אדון הארץ והבל רעה צאן. ואנו שומעים ג"כ שקין הביא מנחה גדולה ומהודרת והבל קטנה ממנה, ולא הביאה⁵⁶ רק להמשך אחרי רצון קין. והדור מנחת קין אנו שומעים ממאמ[ר]⁵⁷

- | | |
|----|---|
| 39 | אם היה. |
| 40 | א לתאוותו ס לתאוותו. |
| 41 | ס תעותה. |
| 42 | אם הטעם. |
| 43 | א כמו שאמר. |
| 44 | נשא...בילדותו] א ליתא ס [...]. |
| 45 | אם בזקנותה. |
| 46 | קהלת רבה יא, ה. |
| 47 | מלשון התפשטות והפצה. |
| 48 | והמשגיח בב"ח] א ליתא. |
| 49 | שפת האמת, דף 12 ב. קירימי העיר, "זוהי הפי[רוש] נמשך אחר דעתו בתכלית האדם כאשר כתבנו במאמ[ר] ורדו בדגת הים ו[בעוף] ה[שמים]". ראה לעיל הפירוש לבר' א, כו. |
| 50 | קירימי פתח את פירושו בהצהרה "בפסוק הזה רבו דיעות המפרשים", והביא שורה של פירושים אנונימיים. |
| 51 | ס ליתא. |
| 52 | ס ליתא. |
| 53 | ס שאתו. |
| 54 | אל משמעתך] ס למשמעתך. |
| 55 | אם ואמר. |
| 56 | אם הביא. |
| 57 | ס ממאמרו. |

"הלא אם תטיב שאת", וקטנות מנחת הבל והמשכו אחרי רצון⁵⁸ קין אנו שומעי[ם] מאמרו⁵⁹ "והבל הביא גם הוא". ובראות קין שלא שעה השם אל מנחתו עם הדורה וגדלה,⁶⁰ חרה לו מאד, ונתאמת אצלו הדבר⁶¹ שהיה ירא וחושב רעה על הבל להרגו שיבנה העולם ממנו. וכאשר ראה ששעה אל מנחת הבל נוסף יגון על יגונו, וחשב שהעולם יבנה מהבל, וחשב להרגו. ואמר השם לו,⁶² למה חרה לך ולמה נפלו פניך⁶³ מפני שלא קבלתי מנחתך, הלא אם תטיב לשאת מנחה לפני, ואם לא תטיב חטאת אחיך שאתה חושב עליו גדולה, ולכן אין⁶⁵ לי חפץ במנחתך כי אתה חוטא לפני, שאתה חושב להרגו, והוא תשוקתו אליך ואתה מושל בו מרצונו. וטעם "לפתח" למרחב ולרבויו כמו פתוח תפתח את ירך לו (דב' טו, ח). ומלת "רובץ" תאר להבל, שהיה רועה צאן, כי כמו שרועה הוא מתואר מן המרעה כן רובץ⁶⁶ מתואר מן המרץ⁶⁷. וכתוב[ב] והנה שם שלשה עדרי צאן רובצים עליה (בר' כט, ב), ושם "רובץ" יחסי, ו"חטאת" מיוחסת אליו,⁶⁸ והנה שמענו מדברי השם אל קין חטאתו, ולמה לא קבל השם מנחתו עכ"ל.⁶⁹

[ד, יג] וַיֹּאמֶר מִן אֵל ה' גָּדוֹל עֲוֹנִי מִנְשָׂא – כתב ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל כי טעם "עוני" עונש העון, כלומר זה ענש גדול לא⁷⁰ אוכל סבלו,⁷¹ וראיתו הפסוק הבא אחריו הן גרשת אותי וכו'.⁷² ורבי[נו] שמריהו בנו פרנס האיקריטי⁷³ כתב, כי אדרכא הפסוק הבא אחריו מכחיש דבריו שפירש "עוני" ענשי, כי מה ראייה מביא שענשו גדול מסבול אותו, אם מפחדו שימות הלא אם ימות מפני שהמית אין זה ענש גדול מסבול כ[ל] ש[כן] שאפשר שלא ימות. אמנם הוא פי[רש] כי טוב⁷⁴ הכתוב באמת שעוני גדול⁷⁵ מלסלוח, וע[ל] כ[ן]

- 58 א ליתא.
- 59 הלא אם...מאמרו] ס ליתא.
- 60 אס ליתא.
- 61 אס הדבור.
- 62 השם לו] אס לו השם.
- 63 ולמה...פניך] ס ליתא.
- 64 אס לפניו.
- 65 אס אי.
- 66 ס הרובץ.
- 67 הניקוד במקור.
- 68 א אליה. על "שם יחסי" ראה אלף המגן, עמ' 119.
- 69 שפת האמת, דפים 13-12א. קירימי חתם בדברים אלה: "והנה הפירוש הזה סותר מה שפירש במאמ[ר] ויהי הבל ר[עיה] צ[אן] [ד, ב], שטובת הבל מקין היתה שהוא מפשט השגחת השם ית' בארץ יותר מקין, כי הראה בזה הפירוש שחטאת קין היא באחיו, ככתוב[ב] לפתח חטאת רובץ. ויפה כתב, כי זה הוא המובחר שבכל הפירושים שנאמרו בפסוק הנזכר". כלומר אף על פי שיש מתח בין שני פירושי של ר' שמריה קירימי סבור שפירושו הולם יותר מכולם את דברי הכתוב.
- 70 א ולא.
- 71 אס לסבלו.
- 72 פירוש אבן עזרא לבר' ד, יג (מהדורת וייזר, א, עמ' לב).
- 73 אס האיקריטי.
- 74 אס טעם.
- 75 בכ"י אס נוסף "מנשוא".

[ו, ב] וַיֵּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים – ור' שמריה בנו פרנס האינקריטי נטה אחרי הסברה הזאת.⁸⁸ אמנם פי' [רש] "בני האלהים" שרים ושופטים כפי [רוש] ר"ש.⁸⁹ וטעם "ויראו" לא במבטם אלא במבט החכמים הבקיאים במערכת ובתולדת,⁹⁰ כי השרים והשופטים היו מבקשים מן החכמים להביט ולמצוא להם נשים⁹¹ השוים להם במערכתם ובתולדתם⁹² להוליד מהם גבורים ובעלי חיים ארוכים. ולהם, ר' צוני' ל[נומר] לשרים, יכלת לקחת אותם בחזקה או להרבות מהר ומתן,⁹³ לא החכמים. והנה אין דעת הנושאים אותם בעבור תאותם אבל להוליד ילדים חיים לעולם, וזהו אמרו "כי טובות הנה", שטעמו אשר הנה טובות לכונתם.⁹⁴ ויקחו להם נשים – על [ל] פי' החכמים, ואמ[ר] כי החל⁹⁵ לרוב, כי בהיותם מעט והנשים מעטות לא יכלו לקחת נשים בבחירה, אמנם על כרחם היו נושאים⁹⁶ מהנמצאות להם.⁹⁷

[ו, ג] וַיֹּאמֶר יו"י לֹא יִדּוּן רוּחִי בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשָׁגֶם הוּא בָּשָׂר וְהָיוּ יָמֵי מָאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה – ולפי פי' [רוש] ר' שמריהו אין צרך מוקדם ומואחר,⁹⁸ ואף ענש המבול לא היתה סבתו נשיאת

לו' דורות, כי המעיד כי בני עדה וצלה הולידו ולא הזכירם הכתוב, כי אולי לא הולידו, וא[ף] ע[ל] פי' שיתכן כי נשאו נשים או מתו במגפה בגזרת השם או נהרגו קדם שנשאו נשים לפני המבול, כי לא נאמר שהאריכו ימים עד המבול ובמבול מתו. ועד נאמן על דברי ר' [אברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל מה שאמ[ר] [ר] למך ולנשיו כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה, שאם נאמר שמאמר 'שבעתים יקם קין' על עצמו ולא על זרעו א[ם] כ[ן] מאמר ולמך שבעים ושבעה הוא על למך עצמו, ואיך אפשר שיחיה האדם עד שבעים ושבעה דורות."

88 כלומר סברת אבן עזרא. קירימי פתח את הפירוש בדברים אלה: "י[ש] מ[פרשים] בני השופטים שהיו עושים משפט אלהים בארץ, וי[ש] א[ומרים] כי 'אלהים' קדש בזה המקום כמו בנים אתם ליו"י" (דב' יד, א). וי[ש] מ[פרשים] עוד כי 'בני אלהים' הם בני שת ו'בנות האדם' הם בנות משפחות קין. והנראה לחכם ר' [אברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל כי בני האלהים הם היודעים דעת עליון, ובהיו להם נשים שהיו שוות במערכתם ובתולדתם, על [ל] כ[ן] יצאו מהם גבורים. ויתכן שלקחו גם הנשים בחזקה (מהדורת וייזר, א, עמ' לה)."

89 כפי' ר"ש [אס כתב ר' שלמה.

90 בכ"י "תולדות" (!).

91 אס הנשים.

92 כלומר בטבעם.

93 ראה בר' לד, יב.

94 ר' שמריה התייחס לפירוש הכתוב בדברים אלה: "שם [בפירוש התורה] אמרתי שפירושו הוא הפך כוונת בני האלהים, שהיו נושאים [נשים הדומות לתולדתם בעבור ש] >ח הילדים חיים ארוכים לעולם [...] וטעם והיו ימי ק"כ שנה (בר' ו, ג) מגיד הכתוב ששיוי תולדת האב והאם אי אפשר להאריך ימי הנולד מהם יותר מק"כ שנה. וזה הפך כונת הנושאים את הנשים בשיוי תולדתם, כי כוונתם היתה כמו שפירשתי בתורה ככה" (אלף המגן, עמ' 121).

95 על פי בר' ו, א. בכ"י אס נוסף "האדם".

96 "היו נושאים" נכפל בכ"י ס.

97 שפת האמת, דף 15. קירימי חתם "ויפה כתב".

98 קירימי השווה את דברי ר' שמריה לפרשנים האחרים שהביא קודם לכן: "דעת רוב המפרשים בזה שנאמר בהיות נח בן ת"כ שנה. וטעם [הכתוב לפי דעתם] לא יעמוד רוחי בגוף האדם לעולם להיות הגוף נדון לו תמיד, כי הגוף לרוח כנדון לחרב, והאות אתכרית רוחי אנא דניאל בגוא נדנה (דנ' ז, טו). והנה נדון ודין כמו נשא ושיא, אם יעלה לשמים שיאו (איוב כ, ו). או טע[מו] לא ידין וישפוט רוחי על הגוף לעולם, כי הרוח דין ושופט בגוף כל עת היותו בו. אמנם אאריך להם עד מאה ועשרים שנה, ואם ישוּבו ימלטו ואם לאו אביא עליהם המבול ואשחיתם. והנה המפרשים האלה, כאשר עמדו על החשבון ומצאו כי משנולד יפת עד המבול אינם רק מאה שנה ככתוב ויהי נח בן חמש מאות שנה (בר' ה, לב) וכו', וכתוב

בני האלהים⁹⁹ נשים מכל אשר בחרו, כי פי[רוש] "לא ידון רוחי באדם לעו[לם]" הוא¹⁰⁰ הפך¹⁰¹ כונת¹⁰² בני האלהים הנושאים הדומות לתולדתם בעבור שהיו הנולדים חיים ארוכים לעולם, כי הכתוב אומר לא ישאר ויעמוד רוחי, ר[צונן] ל[ומר] הנשמה הבאה מאתי אליו, ככתוב והרוח תשוב אל אשר נתנה,¹⁰³ ר"ל שלא תשאר בגוף האדם לעולם כמחשבת אלה האנשים. וטעם "באדם לעולם" בשום ילד שיוולד¹⁰⁴ בשווי תולדת המולידים. בשגם הוא בשר – באשר גם הוא בשר, ר"ל הוא כשאר בני אדם, וא[י] א[פשר] לרוח להתחבר לו תמיד כי הוא נתך ונחסר.

והיו ימיו מאה ועשרים שנה – מגיד הכתוב ששווי תולדת המולדים, אי אפשר להאריך ימי הנולד מהם יותר מק"כ שנים.¹⁰⁵

[וירא]

[יח, יז-יט] וי'י אָמַר הַמַּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם.

וְאַבְרָהָם הָיָה¹⁰⁶ יְהִיָּה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם.¹⁰⁷

כִּי יִדְעָתִיו.

ונח בן שש מאות שנה והמבול היה (שם ז, ו) וכו', אמרו כי אין מוקדם ומואחר בתורה כבר היתה גזרה גזורה כ' שנה קודם שהוליד נח תולדות. והנה לפי דעת המפרשים האלה פסוק 'ויהי כי החל האדם' (שם ו, א) קודם 'ויהי נח בן חמש מאות שנה', ר"ל כשהחל האדם לרוב לקחו נשים מכל אשר בחרו ועמדו בחטאם עד שהיה נח בן ת"כ שנה, ואז אמר השם 'לא ידון רוחי באדם לעולם'. ועוד לפי דעתם מפני שלקחו בני האלהים נשים מכל אשר בחרו נגזר לבוא מכול עליהם, וזה רחוק, כי אין זה המעשה ראוי לבוא מכול עליהם בעבור, כי אין דעת הנושאים אתהם לרעה ולא לזנות רק לנשים, ככתוב בפי[רוש] 'ויקחו להם נשים' (שם ו, ב), ומה חטאו אם בקשו וחפשו לקחת נשים השוות לתולדתם בעבור שיוולידו ילדים בעלי חיים ארוכים. ועוד אם נאמר מפני שנשא בני האלהים נשים מכל אשר בחרו הביא עליהם המבול מה חטאו שאר בני אדם, וכתוב 'בן לא ישא בעון האב' (יח, כ). והנה ענש המבול כתוב בתורה בפירוט 'וירא יו"י כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום' (בר', ו, ה) 'ותשחת הארץ לפני האלהים, וירא אלהי"ם את הארץ והנה נש[חתה]' (שם שם יא-יב), ועוד אחר שהמתין להם ק"כ שנה למה לא הודיעם ולא התרה בם ע[ל] י[די] נח" (שפת האמת, דפים 15-16א). לר' שמריה יש פירוש ארוך לכתוב זה בפירושו לתלמוד. ראה אלף המגן, עמ' 121-125.

- 99 בני האלהים] אם בנות האלהים את בנות האדם.
- 100 באדם...הוא] אם ליתא.
- 101 בכ"י אם נוסף "מה".
- 102 ס בנות.
- 103 על פי קה' יב, ז.
- 104 בכ"י אם נוסף "בעולם".
- 105 שפת האמת, דף 16א. קירימי הוסיף: "וי"מ והיו ימיו מאה ועשרים שנה – שזה קצב כל האדם, ואם מצאנו יותר ופחות מזה כי הכתוב דבר על הרוב, ואין זה נכון, כי הנה שם חיה שש מאות שנה, והדורות הבאים אחריו חיו שנים רבות עד פלג, ומפלג עד תרח חיו יותר ממאתים שנה חוץ מנחור, ואם נחסרו השנים ממנו. ומשה ע"ה אמר ימי שנותנו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה (תה' צ, י) וכן הוא עד היום, ואם כן על זה זמן אמ[ר] ויהיו ימיו מאה ועשרים] שנה? ע[ל] כ[ן] הנכון מה שפירש רבי[נן] שמריה, כי כונת הכתוב להודיע כי שווי מערכת ותולדת אב ואם לא יועיל בנוול מהם להאריך ימיו רק עד ק"כ שנה" (שם, דף 16א).

106 א היה.

107 גדול ועצום] א ליתא.

שלשת הפסוקים האלה כתב רבי[נו] שמריה בנו פרנס האיקריטי ז"ל, כי הם דברי משה לא מחזיונו של אברהם אבי[נו], ואמ[ר], כי ספר משה רבי[נו] ע"ה שהשם שלח מלאכיו לעשות כל המסופר ולהפוך את סדום, וכשקברו המלאכים – ע[ל] ד[רך] המשל – אל סדום וראוה מרחוק, אמר השם אינו ראוי להפוך את המקומות האלה, ולא אודיע זה לאברהם.

כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו – יצוה אותם לעשות צדקה ומשפט. וטעם "אשר" טעמו הדרכה ואשרות, ומאמר "את בניו ואת ביתו"¹⁰⁸ מעושה למלת "אשר" כאשר מעושה למלת "יצוה". ולמען זאת התועלת לנו הראה השם את החזון הזה לאברהם אבי[נו] ע"ה בפרט מתחלתו עד סופו, והתועלת הזאת[ת] מכרעת כל התועלות הכתובות בספרי הקדש, עד כאן לשונו.¹⁰⁹

[חיי שרה]

[כד, נא] פֶּאֶשֶׁר דְּכָר יו"י – טעמו גזר, וכבר ידעת מנהג הכתוב ליחס כל דבר לסבת הסבות,¹¹⁰ ואפילו המקרה הגמור.¹¹¹ ראוי לחקור בהשתדלות אברהם אבי[נו] ע"ה הגדולה לקחת אשה לבנו ממשפחתו ולא מבנות כנען אשר הוא יושב בקרבו, כי הנה בני משפחתו יותר עובדי ע[בודת] ז[רה] הם מבני כנען, כי לולי כן לא אמר לו השם לך מארצך (בר' יב, א), ולא הוציאו מתוך משפחתו, ולא הביאו בין כנענים. והנה אברהם אבינו עצמו מזהיר לעבדו לבל ישיב את בנו שם.¹¹²

ור' שמריהו בנו פרנס האיקריטי אמר בתשובת הענין הזה, כי אברהם אבי[נו] נתכוון לשני עניינים: הא' שלא להתחתן בעובדי ע[בודת] ז[רה] אשר הוא יושב בינותם¹¹³ פן יסירו את בנו מאחרי השם, רק יקח אשה לבנו שלא יהיה לה לא קרוב ולא קרובים יושבים. והב'

108 בכ"י ס נוסף "אחריו".

109 שפת האמת, דף 29. קירימי כתב על פירוש זה כדלהלן: "ויפה כתב, כי שלשת הפסוקים האלה הם דברי משה לא ממראית אברהם אבי[נו], והנה טע[ם] שלשת הפסוקים לפי פירושו הוא כך: אמר משה, שאמר השם, אינו דין שזה הפוך את סדום ואכסה זה מאברהם, וכבר הוא יהיה לגוי גדול ועצום, ואם אגלה לו זה ידע השגחתי בארץ, ויאמת בלבו שאני רואה ומשגיח בארץ, ומדקדק ופוסק דין כליה על הרשעים ומציל את הצדיקים והחוסים[ם] ב', ויורה זה הענין לבניו ולביתו אחריו ושמרו דרך יו"י לעשות צדקה ומשפט, וזהו טעם כי ידעתי, ר"ל הראוי ודין הוא, שאכסה מאברהם מה שאני עושה בסדום! אין ראוי לכסותו, אלא ידעתי בזה החזון למען הדרך את בניו ואת ביתו אחריו יצוה אותם וישמרו דרך יו"י, שאלו נעשה המעשה ולא היה מראהו לאברהם בחזון היה האדם חושב בלבו שלא נעשה המעשה משופט אשר ראה את מעשיהם הרעים וגזר עליהם הרעה. אמנם היה חושב שנעשה בקרי, כי מי היה יכול להעיד שנפסק דין מאת יו"י מן השמים עליהם, וע[ל] כ[ן] באה להם רעה כזאת. לכן הראה הש"י בחזון לאברהם אבי[נו] איך ישב עליהם במשפט שהוא יעיד לכל בניו ולכל הנמשכים אחריו בענין הזה". בדבריו של ר' שמריה יש יותר מרמז, שהאירוע של המלאכים כולו התרחש במראה הנבואה. ראה לעיל במבוא.

110 כלומר לקב"ה בעצמו. לפי דברים אלה הכתוב נוהג לקטוע את מערכת הסיבות האמצעיות ולייחס את האירוע, גם הפעוט ביותר, לקב"ה בעצמו.

111 כלומר לא רק החוקיות מתייחסת לקב"ה אלא גם המקריות.

112 אס שמה.

113 ראה בר' מב, כג.

לקחת אשה מיוחסת¹¹⁴ ממשפחת שם ולא ממשפחת חם וכנען. וראה שיקח אשה לבנו ממשפחתו ולא משאר משפחות שם, מפני שנראה לו שנזדקק בית אביו מכל משפחות שם אחרי שהוא יצא מן הבית, כי חשב שבשרו הוא בשר אביו ובשר אחיו, והנה נתכוון לשאת בנו שהוא בשרו כמותו, כי ואם בני משפחתו עובדי ע[בודה] ז[רה] הם קרוב טבעם להתקדש בשרם כבשרו ע[ל] י[די] הנהגה והדרכה, והנה כוונתו בענין זה ליישר כל עקוב¹¹⁵ טבעי מהנולדים מן בנו, שלא יעכבם שום טבע רע¹¹⁶ לא מן האב ולא מן האם, למען יולדו מהם אנשים¹¹⁷ בעלי מזג ישר נאות לנפש ונשמע אליה, בעבור שיהיה איפשר להם לשמור חקי האלהים ותורותיו, ככתוב כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו (שם יח, יט). והנה אברהם מתכוין לתקן ולהכשיר זרע יצחק שלא יתגאל מצד האשה. עד כאן¹¹⁸ דבריו.¹¹⁹

[תולדות]

[כה, כג] וְרַב יַעֲבֹד צַעִיר¹²⁰ – ור' שמריהו בנו פרנס האי קריטי פירש, כי¹²¹ ע[ל] כ[ן] נחסרה מלת "את" מהכתוב, שהיא סימן הפעול, כי פעם הפועל הוא הרב ופעם הצעיר.¹²² [כו, מ] >וְאֵת אַחִי תַעֲבֹד< וְהָיָה פֶּאֶשֶׁר תִּרְיֵד¹²³ – ור' שמריה¹²⁴ בנו פרנס האי קריטי פ[ירש] ואת אחיך תעבד – פעל יצא, וטעמו ואת אחיך תשעבד¹²⁵ ותתגבר עליו ותחרב ארצו בחרבך¹²⁶ לא בזכותך כמו שישעבדך הוא בזכותו. והיה כאשר תריד – והיה השעבוד אשר תשעבד לאחיך.

- 114 אס מיוסדת.
- 115 על פי יש' מ, ד.
- 116 אס ליתא.
- 117 אס אנשי.
- 118 ס כן.
- 119 אס דברו. הפסקה מתוך שפת האמת, דף א-ב36.
- 120 פירושו של קירימי פתח בדברים אלה: "הפועל נתאחר כמו מים תבעה אש (יש' סד, א), אבנים שחקו מים (איוב יד, יט). ר' צעיר הוא עשו. וטעם 'צעיר' כמו ויצערו ולא יבין למו (שם שם כא). וכן כתוב הנה קטון נתתיך בגוים (יר' מט, טו)".
- 121 אס ליתא.
- 122 שפת האמת, דף 37. קירימי הוסיף: "ויפה פירש, כי אע"פ שמצאנו בקצת מקומות שחסר הכתוב [ב] 'את' כמו אשר ברא אלהים אדם (דב' ד, לב) בן יכבד אב (מל' א, ו) וכיוצא בהם אין זה אלא מפני שהפועל ידוע. אבל בפסוק זה שאין הפועל ידוע לא היה דין לחסרה אם לא לטעם הנזכר". על "סימן הפועל" ראה אלף המגן, עמ' 216.
- 123 קירימי פתח את הפירוש בדברים אלה: "כת[ב] ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל שהוא כמו תרדה, לשון ממשלה, והם ב' שרשים בענין אחד. ורש"י ז"ל כתב שהוא מענין אריד בשיחי (תה' נה, ג), לשון צער, והטעם כאשר יעבדו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל אז תפרוק עלו מעל צואריך". לגבי פירוש אבן עזרא הנזכר ראה פירושו לבר' כז, מ, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, א, עמ' פד. קירימי המשיך לצטט מתוך פירוש אבן עזרא לעתים בנוסח שונה מהמוכר לנו. ראה בהערה 129.
- 124 ס שמריהו.
- 125 אס תשתעבד.
- 126 א בארצך.

כאשר תריד – טעמו כאשר תטולטל ממקומך אל ארץ אחרת ותפרוק עולו מעל צוארך מגזרת ועניים מרודים (יש' נח, ז), זכר עניי ומרודי¹²⁷ (איכה ג, יט), כי כל זמן שהיה עשו בהר שעיר משועבד היה ליעקב שמלך בארץ ישראל, כי מלכות עשו בשעיר קטנה היתה מאד לערך מלכות יעקב, אבל אחר שנסע משם והלך באיטליאה¹²⁸ ופרק עלו מעל צוארו נתגבר מאד בחרבו והחריב את יעקב ושעבדו, והנהו משועבד לו עד היום ויהיה עד שיבוא מלך המשיח. עד כאן לשון החכם הנזכר.¹²⁹

[כח, ג] ואל שדי יברך אותך וכו' – כתב החכם ר' שמריהו פרנס האיקריטי, כי פסוק "ואל שדי יברך אותך" לא אמרו דרך בקשה רק דרך ספור והודעה בתנאי; וטעם "ויצוהו"¹³⁰ צווי עצה, וטעם הכתוב אמר יצחק ליעקב: כבר ברכתי אותך ונתתי לך הברכות אשר הבטיח השם לאברהם ואמר לו "והיה ברכה" (בר' יב, ב), ומפני זה אני מצוה ומיעץ לך שלא תקח אשה מבנות כנען, שאי אפשר לבנים שיולדו מן הארורים שיהיו מבורכים,¹³¹ שכבר נתקלל כנען שיהיו כל הנולדים ממנו עבדי עבדים,¹³² ע[ל] כ[ן] קום¹³³ לך פדנה ארם וקח לך

127 אס עניים ומרודים.

128 ראה אלף המגן, עמ' 95.

129 שפת האמת, דף 39-ב. קירימי הוסיף: "ופי[רוש] דעתו, כי רומי שהגלתנו והחריבה בית שני היא היתה מאומת אדום, כי י"א אלופים מאלופי עשו נפרדו מהר שעיר וגלו אל ארץ אחרת ונתישבו שם, והארץ אשר הלכו שם היא ארץ רומי אשר נקראת 'אדום' במקומות מספרי הקדש כמו שנכתוב בפרשת וישלח, ובלכתם שם בנו עיר רומי ונקראת 'אדום' ו'בית אדום' במקומות מספרי הקדש, וראיותיו דברי ישעיהו כי רותה בשמים חרבי הנה על אדום[ם] תר[ד] ו[על] ע[ם] ח[רמי] ל[משפט], כי זבח ליו"י בבצרה וטבח גדול בארץ אדום עד כי נקם ליו"י שנת שלומים לריב ציון (יש' לד, ה-ח), כי הנראה מדברי ישעיהו ע"ה שאדום החריבה את ציון, וכי השם יבא עליה. כל הכתוב בפרשה הזאת שהיא דברי ישעיהו. ואין לומר שאדום הנזכר בדברי ישעיהו הוא היושב על הר שעיר, כי אנשי ההר ההוא לא החריבו את ציון. ור[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל כתב כי רומי שהגלתנו היא מלכות יון, כי היא מזרע כתיים שהיה מבני יון, ככתו[ב] ובני יון אלישה ותרשיש כתיים ודודנים (בר' י, ד), ומפני שהאמינה רומי בימי קוסטנדינוס אשר חדש דת יש"ו ושם על דגלו צורת תלוי על יד כומר אדומי כי לא היו בעולם מי שישמרו התורה החדשה חוץ מאדומיים מעטים, ע[ל] כ[ן] נקראה רומי מלכות אדום. סוף דבר הודיע כי נקראת רומי, שהיא מלכות יון, 'מלכות אדום', מפני שהאמינו וקבלו דת יש"ו מבני אדום כמו שיקרא מי שיקבל דת ישמעאל 'ישמעאל'. וכל זה פירש מפני שסובר כי פעל 'תעבר' הוא פעל עומד. ויש שאלות וכבר השיב החכם הנזכר תשובות עליהם ולא ידעתי למה זה הצער, הלא כתוב ותכהין עיניו מראות (שם כז, א), כי עמקן מחשבות יו"י גם העלים ממנו הסוד כאשר רמזתי, רק מה שהשיב על המקשים כי כונת יצחק היתה על עשו דבריו נכוחים" (שם, דף 39ב). עוד יש לציין, כי בפירושו לסוף פרשת וישלח הפנה קירימי פעם נוספת לפירושו זה של ר' שמריה: "והנה מפסוק ואלה שמות אלופי עשו (בר' לו, מ) החל להתקיים מאמר והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך, שטעמו כשתטולטל ממקומך אל ארץ אחרת ותפרוק עלו מעל צוארך או תשעבד את אחיך ותשימנו עבד לך ותחריב ארצו בחרבך כמו שכתבנו כל זה בפרשת ואלה תולדות יצחק משם הרב ר' שמריהו בנו פ[רנס] ה[איקריטי]" (שפת האמת, דף 50א). על "פועל עומד" ראה אלף המגן, עמ' 191.

130 הנאמר בבר' כח, א.

131 ראה בראשית רבה נט, ח (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 637).

132 ראה בר' ט, כה.

133 ס קם.

אשה מן המבורכים,¹³⁴ כי בכך יברך אותך אל שדי ויתן לך את ברכת אברהם.¹³⁵ ויהיה טעם "ויברך אותו"¹³⁶ שאמר לו כבר ברכתי אותך, לא שברכו, כי אין לו צורך¹³⁷ בברכה עכ"ל.¹³⁸

[ויצא]

[ל, מ] >וְהַפְּשָׁיִם הַפְּרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן פָּנָיו הַצֵּאן אֶל עֶקֶד וְכָל חוּם פָּצָאן לָבָן וַיֵּשֶׁת לוֹ עֲדָרִים לְבָדוֹ וְלֹא שָׁתָם עַל צֵאן לָבָן< - וכתב ר' שמריהו בנו פרנס האיקריטי, כי כל המפרשים שקדמוהו סברו שיעקב היה מציג את המקלות כנגד הצאן¹³⁹ לבן כדי שתלדנה הצאן עקדים נקדים וטלואים, ויהיו שלו בשכרו, וכי הוא איננו רואה דבריהם, כי הנה¹⁴⁰ ארז"ל אסמכתא לא קניא.¹⁴¹ ואמרו הטע[ם] דלא גמר ומקנה.¹⁴² ומי הקנה ליעקב את הנולדים טלואים ע"י ערמה כזאת, שלבן לא גמר והקנה לו רק את הנולדים בדרך טבעי; אמנם הנולדים בדרך ערמה לא גמר לבן להקנותם לו מעולם, והנה גזל וגנבה ביד יעקב ע"ה? ואפילו יהיה לבן עובד ע[בד] [בודה] ז[רה] ונכסיו מותרים ליעקב, איך היה רשא¹⁴³ לעשות כן ולא פחד מן לבן?¹⁴⁴ אמנם פי[רש] החכם הנזכר ככה, כי יעקב לא הציג מקלות לפני צאן לבן מעולם, אבל הענין היה ככה: כי כאשר התנו ביניהם שיהיה כל עקד ונקד וברוד בעזים וכל שחור בכשבים¹⁴⁵ ליעקב בשכרו נולדו רבים במראות אלה ברצון השם, והיה לבן מחליף משכורתו ככתוב והחליף את משכורתי ע[שרות] מ[ונים],¹⁴⁶ אם כה יאמר (בר' לא, ח) וכו'. ויעקב חשב לשמור שכרו, שלא תלדנה הצאן שנפלדו¹⁴⁷ לו בשכרו רק במראיתם, שלא יפסיד וולדותיהן, ולנכח אותם שהיו שלו שם המקלות. והוא אמרו והיה בכל יחם הצאן המקושרות (שם ל, מא), שטעמו המנומרות שהיו שלו, ושם יעקב את המקלות, "ובהעטיפ הצאן" של לבן¹⁴⁸ לא ישים"; ובכך היו העטופים ללבן, כי מהם היו נולדים בלתי מנומרים, והיו ללבן, ומן הקשורים היו נולדים מחמת המקלות כלם קשורים, והיו ליעקב. ואחר שספר ואמר איך נהג יעקב על חלקו שלא יולידו רק כמראיתם, אמר¹⁴⁹ והכשבים שלי¹⁵⁰

134 מן המבורכים] א מהמבורכים ס מהבורכים. על פי שם כח, ב.

135 על פי שם שם ד.

136 בפסוק א באותו הפרק.

137 בכ"י ס נוסף "עוד".

138 שפת האמת, דפים 339-40. קירימי חתם "ויפה כתב".

139 אס צאן.

140 ס הם.

141 אס קניה. ראה נדרים כז ע"ב; בבא מציעא סו ע"א, עג ע"ב; בבא בתרא קסח ע"א ועוד.

142 השווה עירובין פב ע"א.

143 בכ"י אס נוסף "יעקב".

144 מן לבן] אס מלבן.

145 ס בכשבים.

146 על פי בר' לא, ז, מא.

147 ס שנפל.

148 של לבן] אס ליתא.

149 אס אמרו.

150 אס שלו.

שהם שחורים מה עשה בם, ואמר שהפרידים מן העזים שלא להשקותם¹⁵¹ יחד נגד המקלות. אמנם עשה עדר עזים עקד לעצמו ועדר כבשים שחור לעצמו, והיה מוליכם לפני צאן לבן מרחק גדול, וצאן לבן היה מוליך אחריהם כלם יחד עזים וכבשים, ולא שיהיו רואים את ההולכים לפניהם, כי מרחק גדול ביניהם. וכוונתו בענין הזה היתה להוליך עדרו השחור לבד שלא יסתכלו במראה אחרת, וכן עדרו העקד לבד שלא יסתכלו במראה אחרת, ועדר לבן אחריהם רחוק מהם שלא יסתכלו עדריו בשל לבן ויפסיד יעקב, ולא של לבן בשלו ויפסיד לבן. והוא אמרו "והכשבים הפריד יעקב" מן העזים¹⁵² שלו, ועשה ב' עדרים, ויתן פני הצאן של לבן אל עדר עקד ועדר שחור אשר ילדו בצאן לבן. וישת לו - ב' עדרים¹⁵³ לבדו ולא שתם סמוך לצאן לבן. עכ"ל.¹⁵⁴

[ל, מב] <הַעֲטָפִים>¹⁵⁵ - אמנם לפי[רוש] רבי[נו] שמריהו הקשורים הם המנומרים, חלק יעקב שנפלו לו בשכרו והעטופים הם שאר כלל שלא היו חלק יעקב, אמנם היו של לבן והם בלתי מנומרים.¹⁵⁶

[לב, ג] וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחְנִים¹⁵⁷ - ורבי[נו] שמריהו בנו פרנס האיקריטי פירש "מחנה" טעמו חניית המלאכים, וקרא שם המקום "מחנים" על שם חנייתו וחניית המלאכים, ויהיה המחנה תאר למקום.¹⁵⁸

[וישלח]

[לב, כט] וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאֱמָר עוֹד נִשְׁמָךְ <כִּי אִם יִשְׂרָאֵל>¹⁵⁹ - ור' שמריהו בנו פ[רנס] ה[איקריטי] כתב, שפירוש¹⁶⁰ "עוד" הוא לעולם, ר"ל תמיד. ואמר "כי אם ישראל", כי¹⁶¹ ולא למעט שם "יעקב" מהעת ההיא בא אבל למעט התמיד קריאתו בא¹⁶² "יעקב", כי לא לעולם יקרא "יעקב" אלא עד שיבוא המשיח, ומשם והלאה לא יקרא כי אם "ישראל". כי

151 א להקשותם.

152 ס עדרים.

153 ב' עדרים] א עדרים ב' ס עדרים.

154 שפת האמת, דפים 342-443. קירימי חתם פעם נוספת "ויפה פירש".

155 קירימי הקדים לכך דברים אלה: "והעטופים - מגזרת ועמקים יעטפו בר (תה' סה, יד) לשון כסוי, וטעמו המתעטפות בעורן ובצמרן ואינן מתאוות להתחמם עם הזכרים, וזהו כדעת המתרגם שתרגם הקשרים בכירא והעטופים לקישיא, ר"ל המבכרים והמאחרים".

156 שפת האמת, דף 443א.

157 פירושו של קירימי פתח "י[ש] א[ומרים] קרא שם המקום כן שראה שם מלאכים, כמו שקרא שם מקום פניאל בראותו שם מלאך, ואע"פ שראיית המלאכים בחלום, והוא הנזכר ודוד בא מחגימה (שמ"ב יז, כד). ויש אומרים כי 'מחנים' על שם שנים, כי קרא שם המקום כן בעד מחנהו ובעד מחנה המלאכים".

158 שפת האמת, דף 44ב.

159 הפירוש של קירימי פתח "כתב ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל, שטעם לא יקרא שמך עוד "יעקב" לבד כי אם גם "ישראל" משתתף עמו (הפירוש לבר' לה, י; מהדורת וייזר, א, עמ' קג). וזה לא יתכן, שא[ם] כ[ן] היה לו לומר, כי גם "ישראל" יהיה שמך, אבל במאמר 'כי אם' בא למעט שם יעקב כמו כי אם אל המקום אשר י[בחר] י[ו"] (דב' יב, ה; טז, ו), שבא למעט שאר המקומות".

160 אס שפירושו.

161 אס יהיה שמך.

162 אס ליתא.

שם "ישראל" מורה עם אשר ישראל אל, ואשר¹⁶³ ישרה אותו האל – העם¹⁶⁴ את האל – על כל אלהים,¹⁶⁵ והאל ישרה את העם על כל העמים, וכל זה יהיה בימות המשיח, שהאל ישרה אותנו על¹⁶⁶ העמים, ואנחנו נשרה אותו על כל אלהים. ואחר ששם "ישראל" מורה כל זה, מי יהיה רשאי לקראו "יעקב", המורה עקב ועקבה, ולהניח שם ישראל? והנה שמותיו מורים הוראות גדולות: שם "יעקב" מורה שיאחוז את עשו בעקבו, ויסחבנו לארץ. ככת[וב] וידו אחזת בעקב עשו (בר' כה, כו). וכתו[ב] והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ו[דלקו] ב[הם] ו[אכלום] (עו' א, יח) וכו'. ושם "ישראל" מורה שיעקב לבדו ישרה את האל על העליונים ועל התחתונים, שכל העמים כחשו ביו"י ויאמרו לא הוא,¹⁶⁷ והוא לבדו השרה ובארהו, ככתו[ב] ישראל אשר בכ אתפאר (יש' מט, ג). וכשתתקיים¹⁶⁸ הוראת שם "יעקב" תתקיים הוראת שם "ישראל" לגמרי, כי כשיעקב יעקב את עשו תהיה ליו"י המלוכה,¹⁶⁹ והוא מה שאמר לו ית' לא יקרא לעולם שמך יעקב כי רק ישראל שמך,¹⁷⁰ שתבטל הוראת "יעקב" ותשאר הוראת "ישראל" עכ"ל.¹⁷¹

[לד, כה] וַיִּבְּאוּ עַל הָעֵיר בְּטַח¹⁷² – ור' שמריה האיקריטי כתב "בטח" מן העמים אשר סביבותיהם, אמר כי מפיסטי שכם נראה שהיה ירא מהם ומבקש הרבו עלי מאד מהר ומתן ואתנה כאשר תאמר¹⁷³ אלי ותנו לי את ה[נערה] ל[אשה]¹⁷⁴ (בר' לד, יב). וכתוב ואם לא תשמעו אלינו להמול ולקחנו א[ת] ב[תנו] ו[הלכנו] (שם שם יז), שטעמו בעל כרחכם. והם ג[ם] כ[ן] מבשרים אנשי עירם ואומרים האנשים האלה שלמים ה[ם] א[תנו] (שם שם כא), מפני שהיו יראים אנשי עירם מהם. ומפני זה נראה בני יעקב יכולים להחריב¹⁷⁵ את עיר שכם גם בהיות אנשיה בריאים, ולא בקשו מהם להמול כדי שיתגברו עליהם, אמנם להפרידם מדתות העמים אשר סביבותיהם ולהטיל שנאה ביניהם ובין אנשי עיר שכם, ולא יקשה בעיניהם אם יהרגו, כי יהיו שנואים להם בהמולם מפני שכפרו בדתם, ולכן לא יתקבצו עליהם למלחמה, אמנם איפשר שישמחו ג[ם] כ[ן] במיתתם. והראיה על זה, שאם בני יעקב כשאר אנשים לא היו רשאים להכנס ב' מהם בעיר אחת גדולה למשוך חרב מפני מכת המילה, כי מפני כאב המכה לא היו מתגברים עליהם, אמנם היו הורגים אותם

163 אס ואחר.

164 בכ"י אס נוסף "ישרה".

165 ראה למשל תה' צה, ג; דה"א טז, כה.

166 בכ"י אס נוסף "כל".

167 על פי יר' ה, יב.

168 א וכתתקיים.

169 על פי עו' א, כא.

170 על פי בר' לה, י.

171 שפת האמת, דף 47א.

172 קירימי פירש, "כי היו כלם כואבים".

173 א תאמר.

174 אס הזאת.

175 ס להרחיב.

ואפילו היו אלף איש, גם הנשים לבדנה היו הורגות אותם, והיה להם ג[ם] כ[ן] לירוא¹⁷⁶ מן העמים אשר סביבותיהם. אמנם בני יעקב בעלי כח וגבורה על¹⁷⁷ אנשי שכם אף בזמן בריאותם, אבל לא על כל העמים אשר סביבותיהם, כי רבים המה כחול אשר על שפת הים,¹⁷⁸ ונתחכמו על ידי המילה¹⁷⁹ להשניאם בעיניהם, והוא אמרו "ויבאו על העיר בטח", כי טעמו "בטח" מן העמים. ולא עשו ההרג ביום הראשון והב' כדי שישמע לכל העמים סביב, שאנשי שכם כפרו בדתם ושבו לדת אחרת, ולא אחרו יותר אלא ביום השלישי בהיותם כואבים, שלא יברח אחד מהם אל העמים אשר סביבותיהם אלא יהרגו את כלם. ובכך תפול אימתם ופחדם¹⁸⁰ על היושבים מסביב. עכ"ל.¹⁸¹

[וישב]

[לז, א] וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב¹⁸² – והחכם רבי[נו] שמריהו בנו פ[רנס] ה[איקריטי] כתב, כי טעם הכתוב [ב] מפני שעל יעקב ובניו היתה גזרת כי גר יהיה זרעך בארץ [ל]א [ל]הם [בר' טו, יג]; ע[ל] כ[ן] בא הכתוב להודיע שאין עשו בכלל הגזרה, כי הודיע הכתוב [ב] תחלה שעשו כבש ארצות ומקומות ויצא מן הגרות, ויעקב ישב בארץ מגורי אביו ארץ כנען, שלא היתה שלו, שהוא עתיד לירש אותה בעת ההיא, א[ף] ע[ל] פ[י] כ[ן] מזה נראה שאין עשו חשוב מזרע¹⁸³ אברהם, ואם הוא בן יצחק.¹⁸⁴

[לז, ב] אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב¹⁸⁵ – והחכם רבי[נו] שמריהו בנו פ[רנס] האיקריטי [ז"ל כתב,

- 176 ג"כ לירוא] אס לירוא ג"כ.
- 177 בכ"י ס נכפל "על".
- 178 ראה למשל בר' כב, יז; יהו' יא, ד.
- 179 ידי המילה] אס ידיהם.
- 180 על פי שמ' טו, טז.
- 181 שפת האמת, דף 448. קירימי חתם "ויפה פירש".
- 182 קירימי פתח את הפירוש בדברים אלה: "כי האמין ביו"י אלהיו שיקיים לו הבטחות אבותיו, ע[ל] כ[ן] יושב בארץ הנבחרת, ועשו שהיה מקטני אמנה נדחה משם וישב בהר שעיר".
- 183 ס זרע.
- 184 שפת האמת, דף 450. אף כאן חתם קירימי "ויפה פירש".
- 185 קירימי פתח את הפירוש בסקירת הפרשנים: "כתב ר[ב]י א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל, שטעמו קורות, כגזרת מה ילד יום (מש' כז, א). וטעם הכתוב אלה המאורעות והקורות שבאו עליו (על פי הפירוש לבר' לז, א, מהדורת וייזר, א, עמ' קו). וזה רחוק, כי אין הנה רק מכירת יוסף לבד, וגם הוא אינו מקרה לפי דעת קצת המפרשים, ואם הוא מקרה לפי דעת קצתם. ור"ש ז"ל כתב, כי אחר שכתב אלה אלופי אדום למושבותם והודיע ישוביהם ותולדותם בדרך קצרה שלא היו כשרים והגונים לפרש היאך נתיישבו וסדר מלחמותיהם היאך הורישו את החורים פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו [ב50] בדרך ארוכה וכל גלגולי סבתם לפי שהם חשובים לפני המקום להאריך בהם. וטעם הכתוב אלה סבות וגלגולן של תולדות יעקב ואלה ישוביהן וגלגוליהן עד שבאו לכלל ישוב, גלגול הראשון וסבה הראשונה יוסף בן שבע עשרה שנה, ע[ל] י[ד]י זה נתגלגל וירדו למצרים עד כאן דבריו. ואפס פשט נכון, שאם הוא כדבריו היה לו לכתוב 'אלה אלופי אדום למושבותם ואלה תולדות יעקב', וגם אז לא היה נכון כי לא אמר למעלה אלה מושבות אלופי עשו, אבל אמר אלה אלופי אדום [למושבותם ואלה תולדות יעקב] והם המנויים, וכשיאמר אחריו ואלה תולדות יעקב והיה פרוש תולדות ממש, וא[ם] כ[ן] היה לו להזכיר בניו. ועוד בזה סברא היא זאת לאמר אחר שספר מעלת בני עשו וממשלתם ומקומותם ואלה תולדות יעקב המשמיע ממשלות כמותם, ולא היו כי אם צוקות וצורות. ועוד למה יחסם לתולדות יעקב ולא ליעקב, כי הקורות ליעקב הם ולא לבניו. ועוד לא יתכן לומר 'אלה' ולא 'יפרש מה' (שפת האמת, דף 450-ב).

כי טעם המאמר הוא כך: אלה התולדות אשר הוליד השם בעבור יעקב עד שיתקיים בו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בר' טו, יד), והם כל הנזכרים עד יום גאולתם או הנזכרים עד רדתם במצרים. והנה לפי פירושו מלת "תולדות" הוא מיוחסת אל הפועל, הוא יעקב, כי הפועל הוא השם ית'.¹⁸⁶ וטעם הכתובים הוא שהש[ם] י[תברך], בראותו את הרעב שעתיד לבוא, שלא יכרת יעקב עבדו וביתו, הוליד כל אלה התולדות בעבור שימלוך יוסף בנו¹⁸⁷ במצרים ויכלכל את כל¹⁸⁸ בית אביו, והתולדות שהוליד ית' הם אלה שנתן ליוסף דעה והשכל מהיותו בן י"ז שנה¹⁸⁹ שיאהבהו אביו, ואהבו אביו למען ישנאוהו אחיו, והראה לו¹⁹⁰ חלומותיו למען תגדל שנאתם עליו, והגדיל את¹⁹¹ שנאתם עליו למען ימכרוהו לישמעאלים, ורצה שימכרוהו לישמעאלים ההולכים למצרים¹⁹² בעבור שיקנהו פוטיפר, ורצה שיקנהו פוטיפר שיגרה אשתו עליו, וגרה¹⁹³ אשתו עליו למען ינתן בבית הסהר, ורצה שינתן בבית¹⁹⁴ הסהר למען יכירהו שר המשקים אשר היה נתון שם קודם הנתן יוסף בו ברצונו ית', והחלים¹⁹⁵ השם שני שרי פרעה הנתונים בבית הסהר אשר יוסף אסור שם למען יפתור¹⁹⁶ חלומותיהם, והחלים את פרעה בעבור שיתן דעה ליוסף לפתור את חלומותיו וימליכהו המלך בעבור שיכלכל את יעקב וביתו, והוא מה שאמר יוסף לאחיו וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ (שם מה, ז). וכתוב שלח לפניהם¹⁹⁷ איש (תה' קה, יז). זהו פירוש "אלה תולדות יעקב" על אמתתו, וקרא המעשים האלה "תולדות" כי הוא ית' אשר הולידם ואשר יצרם, כי הוא המוליד והיוצר. עד כאן דבריו.¹⁹⁸

[לז, ג] <כִּי בֶן זִקְנִים הוּא לֹא יַעֲשֶׂה לוֹ כְּתָנֶת פָּסִים¹⁹⁹ – ור' שמריהו בנו פרנס האיסקריטי פירש כתנת פסים הוא מלבוש המיוחד לשלמים²⁰⁰ ולאנשי הכבוד, לא מלבוש רועים קצר וצר אך²⁰¹ מלבוש ארוך עד לארץ, ובתי היד ארוכים עד פסת היד, כי זהו מלבוש מיוחד

186 ייתכן שמשפט זה הוא תוספת של קירימי.

187 אס ליתא.

188 אס ליתא.

189 ס ליתא.

190 בכ"א אס נוסף "כל".

191 אס ליתא.

192 ס במצרים.

193 בכ"א א נוסף "את".

194 ס לבית.

195 כלומר העניק להם חלומות.

196 בכ"א אס נוסף "יוסף".

197 אס לפניכם.

198 שפת האמת, דף 350. קירימי חתם: "ויפה כתב, כי הוא ית' הסבות מתהפך בתחבולותיו לפעלם כל אשר יצוה על פני תבל ארצה".

199 קירימי פתח את הפירוש בהבאת שני פירושים אנונימיים: "י[ש] מ[פרשים] כתנת מרוקמת פסים כמו פס ידא (דנ' ה, ה) בלשון ארמית. ואחרים פירשו כתנת שהיתה מצבעים רבים, שכל פס ממנה היה מצבע בפני עצמו".

200 א ליתא ס [...].

201 א אמנם.

ליושביו הבית ומנהיגיו. ומלת "ועשה" שבה אל יעקב או אל יוסף, כי הוא עשה לעצמו המלבוש הזה, כי כמו שבחר דרכי השלמים בחר גם במלבושיהם, שהם מלבושי צניעות וענוה²⁰² רחבים וארוכים,²⁰³ גם כתנת הפסים הכתו[ב] בתמר לצניעות היתה, לכסות את ידיה ואצבעותיה וכל דבר מגולה.²⁰⁴ גם יתכן להיות²⁰⁵ מלת "לו" אשר במאמר "כי בן זקונים הוא לו" שבה אל יוסף כמו שהם בהמה המה להם (קה' ג, יח). עכ"ל.²⁰⁶

[לז, ד] וְלֹא יִכְלוּ דַבְּרוּ <לְשָׁלֹם>²⁰⁷ – כתב רש"י²⁰⁸ כמו דבר עמו, וכן כתב החכם ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל, כי הוא כמו דבר לו. ורש"י כתב כי מתוך גנותם למדנו שבחם, שלא דברו אחת בפה ואחת בלב. וזה לא יתכן, שאם גלו ליוסף רוב שנאתם עליו²⁰⁹ איך היה יוסף מספר להם סודותיו וחלומותיו? ואיך יעקב לא הוכיחם²¹⁰ על זה, כי אם הודיעו ליוסף שנאתם עליו איך יתכן שלא נודע זה ליעקב? ואיך היה שולח את יוסף אליהם אם ידע והכיר שנאתם לו? ואיך אמר²¹¹ יוסף "הנני" (בר' לז, יג)? גם איך לא חשדם יעקב שהם הרגוהו, רק אמר "חיה רעה אכלתהו" (שם שם לג)? רק הנכון כי ו"ו "דברו" סימן הפעול, והוא ענין השנאה אשר בלבם. וטעם "לשלום" בעבור שלום יוסף, שהם צריכים לשלום, שהוא זן ומפרנס אותם בצאן, והוא אב הבית ונגידו,²¹² לכן יסתירו שנאתם שלא ירגיש אותה²¹³ יוסף. כן כת[ב] ר' שמריהו בנו פ[רנס] ה[אינקריטי]. ויפה כתב, כי הכתוב אומר "ולא יכלו דברו", ואם הוא כדברי רש"י ודברי ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל²¹⁴ היה הכתוב אומר ולא יכלו דבר עמו שלום, כי הכתוב משמיע שהם מוכרחים בדבר, ומי המכריחם²¹⁵ שלא ידברו לו לשלום?! ע[ל] כ[ן] צדקו דברי²¹⁶ ר' שמריהו ז"ל, כי מוכרחים היו שלא לגלות ענין שנאתם, בעבור שלום יוסף, שהם צריכים לשלום, כי הוא המספיק להם צרכיהם בצאן. גם פירש פירוש אחר נכבד מן הראשון, והוא כי טעם "ולא יכלו דברו לשלום" שלכם היה ממלאם לדבר ענין שנאתם לו, ולא יכלו לדברו, בעבור השם שהיה לוקח הדבור מהם, והיה טעם "לשלום" לטוב ולשלום אשר יולד ממניעת דבורם וגלותם

- 202 א ליתא ס [...].
 203 רחבים וארוכים] אס ורחבים וארוכים.
 204 ראה שמ"ב יג, יח.
 205 אס ליתא.
 206 שפת האמת, דף 51א-ב. קירימי חתם: "ושפתיו ברור מללו" (על פי איוב לג, ג).
 207 לא ברור מהיכן מתחילים דברי ר' שמריה, ועל כן הבאתי את הפירוש בשלמותו.
 208 בכ"י א נוסף "ז"ל".
 209 אולי צריך לקרוא "לו" כמו בכ"י אס.
 210 ס ליתא.
 211 אס היה אומר.
 212 קודם נכתב: "וטעם הכתו[ב] להודיע שלמות דעתו ובינתו של יוסף שהטיל על עצמו הנהגת כל בית אביו וצרכיו עם היותו בן י"ז שנה" (שפת האמת, דף 50ב).
 213 אס אותם.
 214 אס ליתא.
 215 אס הכריחם.
 216 ס ליתא.

שנאתם עליו ליעקב ולכל יוצאי ירכו, כי בעבור העדר יכלתם לדבר שנאתם בפיהם²¹⁷ מלך יוסף במצרים, ובעבור מלכו שם ירדו במצרים ולא מתו ברעב בארץ כנען, ונתנה להם ארץ גשן ויאכלו את חלב הארץ.²¹⁸

[לז, ח] <הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מִשׁוּל תִּמְשַׁל פָּנֵינוּ>²¹⁹ – ורבי[נו] שמריהו ז"ל פירש: אם משול תמשול בנו – אם משול תמשול על עם אחר בעזרתנו ובכחינו, שאנחנו²²⁰ נהיה לך לאנשי חיל ואתה למושל. והטעם, ²²¹ כי הש[ם] י[תברך] היה מסיר שפתם, ומשיבים²²² לו פתרון חלומם בפנים המכסים מאד שנאתם, שלא יכיר²²³ יוסף מה בלבבם. והנה מאמר "אם משול תמשול בנו"²²⁴ הראה ליוסף שהם שמחים בזה החלום, ושאינו קשה להם, והש[ם] י[תברך] הוא המסדר בפיהם²²⁵ המענה, כי אחר שא[י] א[פשר] להם שלא יפתרו לו חלומם, כי על כן ספרו להם, ככתו[ב] שמעו נא החלום הזה (בר' לז, ו) וכו', שאם לא²²⁶ היו משיבים לו דבר אז היה נראה ליוסף שחלומם קשה להם, ושקשה להם מעלתם,²²⁷ וכאשר הוכרחו להשיב לו סדר הש[ם] י[תברך] בפיהם מענה מכסה שנאתם עליו,²²⁸ וא[י] ע[ל] פ[י] שהם נעצבים בלבבם בשמעם ספור החלום, מפני שלא יאמינו שימשול יוסף ממשלה גדולה על²²⁹ עם רב. אמנם איפשר שיאמינו, כי יתכן שיבואו לידי עוני ויצטרכו לו שיפרנסם; ע[ם] כ[ל] ז[ה] היה השם מסיר שפתם, ופותרים לו חלומם במענים מכסים. וטעם "המלך", אם מלך. וטעם "בנו", כמו²³⁰ כך צרינו נגנח (תה' מד, ו).

ויספר אותו לאחיו – זה לאות על פירוש רבי[נו] שמריהו במאמר "ולא יכלו דברו לשלום", כי הם הסתירו שנאתם לו, או השם היה לוקח הדבור מהם, ואם הם היה לבם ממלאם לדבר לו ענין השנאה, שאם נודע ליוסף ענין השנאה שוב לא היה מספר להם חלומותיו כאשר כתבנו.²³¹

- 217 אס ליתא.
218 על פי בר' מה, יח. המובאה מתוך שפת האמת, דף 351. קירימי חתם: "והנה דברי פי חכם חן" (על פי קה' י, יב).
219 קירימי פתח את הפירוש: "המלוך תמלוך עלינו – ברצוננו; אם משול תמשול בנו – בעל כרחנו, כן פירש החכם ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל" (שפת האמת, דף 350). דברים אלה הם סיכום פירושו של אבן עזרא.
220 ס שאנו.
221 לא ברור האם מדובר בהמשך ציטוט או שאלה דבריו של קירימי. מכל מקום בהמשך הפירוש הזכיר את ר' שמריה פעם נוספת.
222 שפתם ומשיבים] אס שפתים ומשיבים.
223 אס ירגיש.
224 ס בו.
225 ס ליתא.
226 ס לו.
227 אס מעלתו.
228 ס ליתא.
229 אס אל.
230 אס כפי'.
231 שפת האמת, דפים 351-352.

[לז, יב] **וַיִּלְכוּ אַחֲיוֹ לְרַעוֹת אֶת צֶאֱן אֲבֵיהֶם בְּשָׂכָם**²³² – ור' שמריהו בנו פ[רנס] ה[איקריטי] כתב, כי הדורש אותו שהלכו לרעות את עצמם²³³ צלל בים הדרש, וראוי היה להעלות בידו מרגלית²³⁴ והעלה חרש;²³⁵ שהמנקד נתכון לאמר שמהלכם²³⁶ היה להולד ממנו מרעה לרעות בו כל בית יעקב, שע[ל] י[די] המהלך הזה נמכר יוסף ומלך במצרים, ומצאו בו בית יעקב מרעה ומזון. כי משמעות הכתוב [ב] עם "את" מגיד כונת ההולכים ולמה הלכו, ובלא "את" מגיד תועלת ההליכה ולמה נתן השם בלבם ללכת שם, ויהיה לפי כונת הכתוב מקור "לרעות" פעל יוצא נשוא על "אחיו". ולפי כונת המנקד פעל עומד נשוא על "צאן אביהם", והם כל בית יעקב.²³⁷ וכתב עוד: טעם כ[ל] ז[ה] צריך עיון, כי מה צרך למנקד להודיע שמן ההליכה הזאת נולד מרעה לצאן יעקב, ובלא הודעתו אנחנו רואים מן הפרשה והקריאה שכן נהיה, ומה צריך לנו ללמוד מן הרמז מה שאנו לומדים אותו מן הכתוב מפורש? והשיב, כי המנקד בא ללמדנו שהם שלוחי השם במהלך הזה, והוא הנותן בלבם ללכת שם בעבור שיתן להם מרעה בימי²³⁸ הרעב, ושאיין להם²³⁹ חטא ועון בכל מעשיהם על ענין יוסף; כי שלוחי השם [י]תברך הם לעשותו, ולשבחם נתכון המנקד לא לגנותם כמו שר' שלמה²⁴⁰ ז"ל מדמה.²⁴¹

[לח, א] **וַיְהִי בַּעֲת הַהִוא וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֵת אַחֲיוֹ וַיֵּט עַד אִישׁ עֶדְלָמִי וַשְּׁמוֹ חִירָה** – והחכם ר' שמריהו בנו פרנס האיקריטי ז"ל כתב, כי טעם "וירד יהודה מאת אחיו" שירד מגדולת²⁴² מגרמת אחיו שמכרו את יוסף ולא רצו להשיבו אל אביו, כי נראה שיהודה היה רוצה להשיבו אל אביו ולא שמעו לו, לכן אמר "לכו ונמכרנו" (בר' לז, כז). ויהיה טעם "וירד יהודה" כמו ותרד פלאים (איכה א, ט), ר"ל שנתמוטט וקבר אשתו ובניו, ונכשל בכלתו²⁴³ ובוש ונכלם. וטעם "מאת אחיו" מסבת אחיו, ר"ל מסבת יוסף שנמכר ומסבת אחיו שרצו להניחו למות בבור ולא יכול לפייסם²⁴⁴ אם לא ימכרוהו, כי נענש ונכשל על ידיהם שרואה

232 קירימי פתח את הפירוש בדברי רש"י ובתמיהות עליהם: "כתב רשי ז"ל כי נקוד על 'את' מלמד שלא הלכו אלא לרעות את עצמם, ר"ל כי עקר הליכתם וכונתם היה להתענג שם ולהשתעשע לאכול את צאן אביהם שישחטו, ויאכלו שם מהם בחפצם ותאותם מה שאינם רשאים לעשות בפני אביהם. וזה תימה, שאם זאת היא כונת המנקד, גם בלא הנקוד על 'את' יפורש הפירוש הזה ויסבלהו הכתוב, כי יש 'את' מקום 'מן', כמו כצאתי את העיר (שמ' ט, כט)? ועוד, מה הועילנו המנקד להודיע לנו שהלכו לאכול את צאן אביהם, ומה נפסיד אם לא נדע את כונתם וגנותם?".

233 ראה למשל פירוש רש"י על אתר, על פי הדרש בבראשית רבה פד, יג (תאודור ואלבק, עמ' 1015).

234 אס מרגליות.

235 ראה למשל בבא קמא צא ע"א.

236 בכ"י אס נוסף "בשכם".

237 אס ישראל.

238 אס בזמן.

239 אס לנו.

240 אס שרש"י.

241 שפת האמת, דף 52א. קירימי חתם: "עד כאן דבריו ונכחים הם למבין".

242 אס מגדולתו.

243 אס בכלתו.

244 ס לפייס.

צער אביו ומעמעם²⁴⁵ בעבור בשתו לגלות הענין. והנה אחר שאמר "וירד יהודה מאת אחיו", שב לפרש מה ירידה באה לו, ולא היה צריך להזכיר על ירידתו רק לאמר "וימת ער בכור יהודה" (בר' מו, יב) עד סוף הפרשה, כי זהו ענשו,²⁴⁶ אמנם לא היה הלשון מיושר אם לא יזכיר כל ענין נשואיו²⁴⁷ ותולדותיו, לכן אמר "ויט עד איש עדולמי"²⁴⁸ אחר "וירד יהודה מאת אחיו", והלשון ישר מאד; כי אם²⁴⁹ "ויט עד איש עדולמי" קודם בזמן, "וירד יהודה" קודם במערכה אצל המספר את הענינים. וכת[ב] עוד, כי²⁵⁰ נכתבה הפרשה הזאת הנה מפני²⁵¹ שסבת מות בני יהודה היתה בעון צער אביו לא בעבור שנתן עצה לאחיו למכור את יוסף, כי שליח השם ית' היה במכירתו, ואין לו החטא²⁵² בעבור זה. אמנם חטאו היה מפני שהיה לו לגלות לאביו כי יוסף הוא חי, ועל פי עצתו נמכר, והוא בעבור בשתו לא חשש לצער²⁵³ אביו. לכן מדד לו השם מדה כנגד מדה, כי תחת ראותו צער אביו ושותק הטעימו השם²⁵⁴ אבדן בניו ואשתו, והשקהו בכוס אשר אביו שותה.²⁵⁵ ותחת היותו חושש על בשתו והיה נזהר מלגלותו, ביישו השם ברבים, כי נכשל בכלתו.²⁵⁶ אמנם אחיו לא נענשו, כי לא היה ראוי להם לגלותו שלא ברצון יהודה שלא להלבין פניו, כי חטאת הלבנת²⁵⁷ הפנים גדולה מאד כ[ל] ש[כן] על אחיהם הנכבד שבהם. וכתב עוד, כי התבונן שאין רצוני לומר[ר] שהמית השם את בני יהודה בעבור שישקה את יהודה כוס תמרורים, כי בחטאם מתו, ככתו[ב] בשניהם.²⁵⁸ אמנם רצוני לומר שלא האריך להם כמו שהוא מאריך לרעים מהם,²⁵⁹ בעבור שישקה את יהודה מה שמשקה הוא את²⁶⁰ אביו עכ"ל.²⁶¹

[ויחי]

[מט, י] 'לא יסור שִׁבְט מִיְהוּדָה וּמַחֲקֶק מִבֵּין רְגְלָיו' עַד כִּי יָבֹוא שִׁילָה 'וְלֹא יִקְהַת עַמִּים'²⁶² –

245 א ליתא ס [...]. ומשמעו שאיננו מגיב. ראה למשל ספרי לבמדבר, נשא, ז.

246 אס ענשם.

247 אס נשואה.

248 בכ"י א נוסף "ושמו חירה", ובכ"י ס "ושמו".

249 ס ואם.

250 ס ליתא.

251 ס ליתא.

252 א חטא.

253 אס על צער.

254 בכ"י ס נוסף "צער".

255 ראה למשל יש' נא, יז.

256 אס בלכתו.

257 אס הלבנות.

258 על פי בר' לח, ז, י.

259 אס ממנו.

260 אס ליתא.

261 שפת האמת, דף 53א. קירימי חתם: "ויפה כתב".

262 קירימי פתח את הפירוש בדברים אלה: "זה מלך המשיח, שהמלכות שלו. ואחרים פירשו לא יסור גדולה ומעלה מיהודה, 'עד כי יבוא שילה', עד כי יבא דוד שהוא בן יהודה מטעם ובשליטה (דב' כח, נז), והוא תחלת מלכות יהודה, כי דגל יהודה נוסע בראשונה. גם אמר השם יהודה יעלה בתחלה. וטעם 'מחוקק' סופר שיחוקק על הספר. וטעם 'מבין רגליו' שכן דרך כל סופר להיות בין רגלי הקצין, ר"ל ברשותו. גם

ורבי[נו] שמריהו בנו פ[רנס] ה[איקריטי] כתב, כי הפסוק הזה מספר כי א[ף] ע[ל] פ[י] שעתידים ישראל²⁶³ לגלות אחרי מלכם ולהתפזר בין²⁶⁴ העמים פיזור יתר, ולהמחות שם כל השבטים,²⁶⁵ שבט יהודה לא ימחה ולא יסור לעולם עד שיבא מלך המשיח. "ולו", ר[צוני] ל[ומר] ליהודה, יהיה קבוץ עמים; וכן היה האמת, והוא עד היום, כי מן העת ההיא אשר ברך יעקב את בניו לא סר שבט יהודה לא בזמן המלכות ולא בזמן הגלות. והנה היום, אנחנו הגולים, כלנו נקראים "יהודים" מיהודה,²⁶⁶ לא ראובנים ולא שמעונים ולא בשם שבט²⁶⁷ משמות שאר השבטים, כי שמות כלם נשקעו ונשכחו א[ף] ע[ל] פ[י] שהם קיימים. וכן "מחקק", ר"ל לומדי התורה וחקיה, לא סרו מבניו עד היום. בידוע ששבט יהודה לבדו נשאר בירושלם בזמן בית ראשון ככתוב עוד רד עם אל ועם קדושים נאמן (הו' יב, א). ובגלות בבל לא סרה תורה מביניהם, אמנם נשארה ביניהם עד היום בסורא²⁶⁸ ונהרדעא מן הגלות הראשונה²⁶⁹ עד עתה. גם העולים מבבל בבית שני אשר היו משבט יהודה, כל ימי בית שני לא פסקה תורה²⁷⁰ מביניהם. ובגלות הזה השני עד היום²⁷¹ לא פסקה תורה מביניהם. אנו היהודים המתיחסים אל שבט יהודה, ולא יפסק עד שיבוא המלך המשיח הנקרא "שילה", אשר פירושו בנו, כי בן יהודה הוא המשיח. עד כאן לשונו.²⁷²

[מט, יא-יב] אוסרי לגפן עירה ילשרקה בני אתנו כסס בינו לבשו וקדם ענבים סותה. חכלילי עינים מניין ולכן שנים מחלב²⁷³ – ורבי[נו] שמריהו בנו פרנס האיקריטי פירש טעם "אוסרי לגפן עירה" "חכלילי עינים", ע[ל] ד[רך] להביא אליך חיל גוים ומלכיהם נהוגים (יש' ס, יא). כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך וכו' (שם שם יב), ועמדו זרים ורעו צאנכם וכו' (שם שם ה), ואתם כהני יו"י תקראו (שם שם ו) וכו', כי כל²⁷⁴ הפסוקים אומרים, שהמלך²⁷⁵

י[ש] מ[פרשים] [עד כי יבא שילה' כי כתוב ויטש משכן שילה (תה' עח, ס) ואחר כן כתוב ויבחר בדוד עבדו (שם שם ע)] (שפת אמת, דף א61).

263 אס ליתא.

264 ס מן.

265 בכ"י אס נוסף "כי".

266 אס מיהודים.

267 בכ"י אס נוסף "משאר".

268 אס בסוריא.

269 הגלות הראשונה [אס הגליות הראשונות].

270 ס התורה.

271 התייחסות ל"גלות הזה" נמצאת גם באלף המגן, עמ' 100.

272 שפת האמת, דף א61-ב. קירימי חתם: "ופירושו הוא המובחר שבפירושים".

273 קירימי פתח את הפירוש בדברים אלה: "י[ש] מ[פרשים], כי הטעם שתרבה תבואת כרמיו עד שיאסור עירה לגפן ולא יחוש שיאכל הענבים, ותחת מים יכבס ביין לבושו. ודמה היין לדם, בעבור שיתאדם כנוצר אל תרא יין כי יתאדם (מש' כג, לא). והוא ע[ל] ד[רך] משל לרבו הטובה ולהשפעתה כמו יטפו ההרים עסיס (ויאל ד, יח) עד שיקרא 'חכלילי עינים', ר"ל אדום עינים מרוב היין ששותה, כי החכלילית יראה בעין משכרות היין, ושני תהיין לבנות מרוב החלב. ויו"ד 'אוסרי' ו'בני' נוספים כיו"ד חוקקי בסלע (יש' כב, טז) שוכני סנה (דב' לג, טז). והנה 'שורקה' כמו 'גפן', ו'בני אתנו' כמו 'עירה', ו'סותה' כמו 'לבושו', מגזרת מסוה; כי כלם כפולים בטעם. וה"א 'עירה' ו'סותה' תמורת ו'ו'".

274 בכ"י אס נוסף "אלה".

275 אס שמלך.

המשיח יקבץ וישעבד כל האמות אליו, ויתן לעבדים ומשרתים את הגדולים והמלכים שלהם. והנה שני הפסוקים האלה לפירושו הם מאמר אחד, והצעתו ופירושו האוסר עירה לגפן ולשורקה אתונו יהיה הטעם העובד כרמיו וקושר בגפנים בהמותיו, המכבס ביין לבושו ובדם ענבים סותה,²⁷⁶ ובהירי מראה יותר מיין ולבני שנים יותר מחלב; הטעם השרים והמעונגים²⁷⁷ שבעמים, וכנוי "עירה" ו"אתונו" שב אל מלך המשיח הבא מיהודה. ומלת "בני"²⁷⁸ מקראי. ומ"ם "מיין" וכן מ"ם "מחלב" הוא מ"ם היתרון, כמ"ם כי חזק ממנו (מל"ב ג, כו). וטעם "עינים" כמו ועינו כעין הבדולח (במ' יא, ז). ו"חכלילי עינים" שם תאר מורכב, וכן "ולבן שנים". והנה יכול היה לומר "אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו" יהיו רזונים ועשירי ארץ, רק בחר לשבחם בכבוס סותם ולבושם ביין ובדם ענבים, כי הוא הטוב והנאות מכל מה שיאמר, כי הוא אומר הדבר אשר יהי²⁷⁹ משתדלים לעבוד להמציאו לישראל, והוא היין; היה זמן שהיו מכבסין בו אף לבושיהם. עד כאן לשונו.²⁸⁰

[שמות]

[ג, י-יב] וְעַתָּה לֵכָה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעְה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים מִי אֲנֹכִי כִּי אֵלֶּךָ אֶל פְּרַעְה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם. וַיֹּאמֶר כִּי אֵלֶּיךָ עֲמֹד וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאָה אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה.

"ועתה לכה ואשלחך" – טעם "לכה" הוא מצותי. "והוצא" ספורי. וטעם "לכה ואשלחך", לך בשליחותי.²⁸¹ "מי אנכי", כנגד "לכה ואשלחך". "וכי אוציא", כנגד "והוצא". השיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.²⁸² וטעם הדברים הוא זה: מפני שאמר לו השם לך בשליחותי אל פרעה והוצא את בני ישראל ממצרים להביאם אל ארץ הכנעני, אמר לפני²⁸³ ית' גם לשני אלה המעשים אינני כדאי. "מי אנכי כי אלך אל פרעה", והוא מלך גדול ואני הדיוט ורועה²⁸⁴ אחד, והוא יגרשני מלפניו ואולי ימיתני ג[ם] כ[ן], ומי אנכי ג[ם] כ[ן] "כי אוציא את בני ישראל מארץ מצרים"²⁸⁵ להמשך אחרי עד ארץ הכנעני; כי אפילו ירצה פרעה להניחם שיצאו, לא יצאו אחרי, כי מי אנכי שימשכו אחרי להניח ארץ נושבת כארץ מצרים. והנה גם אם יתרצו ויצאו עוד ישובו ויעזבוני, שהם עצמם יסקלוני וישובו שם, כי יאמרו שהתעיתי בם, כי טוב להם להיותם עבדים במצרים מלמות במדבר, והנה גם הם אמרו אחר צאתם "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את

276 בכ"י אס נוסף: "ובהיר מראה ביין ולבן שנים מחלב ר"ל שרים אשר היו מכבסים קדם זה ביין לבושם ובדם ענבים סותם".

277 אס המענגים.

278 אס בנו.

279 ס יהיה.

280 שפת האמת, דף 61ב. קירימי חתם: "ויפה פירש".

281 בכ"י ס נוסף "כנגד".

282 ראה למשל משנת אבות ה, ז; תוספתא סוטה ו, יא; בבלי ראש השנה יח ע"ב ועוד.

283 ס לפני.

284 א ידועה ס רועה.

285 מארץ מצרים] אס ממצרים.

מצרים כי טוב לנו ע[בוד] א[ת] מ[צרים] מ[מותינו] ב[מדבר] (שם' יד, יב). והנה השם ית' השיב לו שתי תשובות על שני אלה הענינים: ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי א[נכי] ש[לחתיך] בהוציאך את העם מ[מצרים] ת[עבדון] את האלהים ע[ל] ה[הר] ה[זה] שם ג, יב). על הראשון אשר אמר "מי אנכי כי אלך אל פרעה" ויירא ללכת לפניו, אמר לו א[ף] ע[ל] פ[ני] שאמרתי לך לכה ואשלחה לא תהיה כשליח של בשר ודם שאין המשלחו עמו אבל השליח הולך בלא לו לעשות שליחותו; אמנם "אנכי אהיה עמך" וסר פחדו ממנו, כי הוא רואה שהמבטיחו הוא לבת אש בוער ושורף את כל סביביו ושומר את הנדבקים בו, והוא המדבר לו והשולחו אל בשר ודם, אין ספק שהספיק לו המראה הזה²⁸⁶ הדובר אליו להסיר יראת פרעה מעליו, וזהו טעם המראה הזה, ר[צוני] ל[ומר] לחזק לבו²⁸⁷ משה ללכת אל פרעה ולא יירא ממנו, כי השולחו הוא לבת אש שורף את הכל ושומר את הדבקים בו. כן כתב ר' שמריהו בנו פרנס האיקריטי ז"ל, ושפתיו ברור מללו.²⁸⁸

ועל הדבר השני שנתירא שלא ימשכו ישראל ללכת אחריו, אפילו אם יניחם פרעה ויצאו למדבר אמנם יחשבוהו לרמאי ומכשף, ושלא בשליחות השם הלך אל פרעה; על הדבר הזה אמר לו "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך", ר[צוני] ל[ומר]²⁸⁹ וזה המראה הגדול אשר אתה רואה להסיר פחדך, הוא עצמו יהיה האות לישראל בעבורך שאנכי שלחתיך ולא יהרהרו עוד אחריך שמעצמך הלכת אל פרעה, ובכן ימשכו אחריך ותגדל בעיניהם. ואמר "בהוציאך את העם ממצרים" לפרש מאמר "וזה לך האות", הטעם כמו שאתה רואה על ההר הזה וסר פחד פרעה מלבבך כן יראוני כל העם על ההר הזה ויסור פחדם ממלכי ארץ כנען, ויתאמת אצלם שאנכי שלחתיך, כי באזניהם ישמעו בדברי אתך מתוך האש ככתוב והר סיני עשן כלו מפני אשר יו"²⁹⁰ עליו באש.²⁹¹ וטעם²⁹² "את האלהים על ה[הר] ה[זה]", הודיעו כי שמה, ר[צוני] ל[ומר] בהר, יעשו כל העם עבדים לו כמשה עצמו, וכן כתוב²⁹³ במשנה תורה²⁹⁴ ויהי כשמעם את הקול מתוך האש וגו', ותאמרו הן הראנו יו"י אלהינו את כבודו ואת גדלו וגו'.²⁹⁶ וסוף הדברים קרב אתה ושמע²⁹⁷ את כל אשר יאמר יו"²⁹⁸ ואת

286 אס הזאת.

287 אס לב.

288 על פי איוב לג, ג. לכאורה כאן מסתיימים דברי ר' שמריה, וקירימי מבקש להשלים את פירושו המקוטע. אפשר שקירימי מסכם את פירושו של ר' שמריה שלא נמצא לפנינו.

289 ס ור"ל.

290 אס ירד ה'.

291 על פי שם' יט, יח.

292 בכ"י אס נוסף "תעבדון".

293 אס כתב.

294 אס התורה.

295 ס כשמעם.

296 על פי דב' ה, כ-כא.

297 בכ"י ס נוסף "אתה".

298 בכ"י אס נוסף "אלהינו".

תדבר אלינו את כל אשר ידבר יו"י אלהינו אליך,²⁹⁹ ושמענו ועשינו.³⁰⁰ הנה נעשו עבדים לשם בהר סיני על ידי המראה הגדול ההוא,³⁰¹ וראו והאמינו במשה³⁰² אמונה אמתית שהוא שליח השם בלא³⁰³ שום הרהור וספק, ונשתעבדו לשמוע את³⁰⁴ כל אשר יצום בשמו³⁰⁵ ית'.³⁰⁶

[ג, יא-טו] >ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלה אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאה את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור

והחכם ר' שמריהו בנו ז"ל פרנס האיקריטי כתב, שפירוש הכתובים הוא ככה: אמר משה ע"ה תחלה, "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". הטעם, מי אנכי שימשכו אחרי לעזוב ארץ טובה כארץ מצרים, שאפילו יעזבם פרעה ויבואו אחרי במדבר עוד ישובו שם, כי לא יאמינו לי.³⁰⁷ ואמר לו השם, כי אני אעשה שיאמינו בכך אחר³⁰⁸ צאתם ממעמד הר סיני והלאה.

ועתה יחזור ויאמר, "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם" הטעם³⁰⁹ לדבר אל המלך בעבורכם, להניחכם לצאת מארצו ושתבואו אל ארץ כנען לגרש מלכי הארץ מתוכה לתת³¹⁰ לכם ירושה, כי זהו טעם "שלחני אליכם", כי³¹¹ כל זה אמר לו למעלה. וטעם "ואמרו לי מה שמו" הוא מהם,³¹² בלי ספק יאמרו לו³¹³ "מה שמו", הטעם מה שליחות היא זאת למלך להניחנו מהיותנו לו לעבדים, וגם אצלנו להכנס בדבריק לעזוב את ארץ מצרים לבוא לקחת את ארץ כנען לנחלה? מה שמו שישמע לו

299	ס אלינו.
300	על פי שם שם כד.
301	על פי שמ' ג, ג.
302	ס אל משה.
303	ס בלי.
304	ס ליתא.
305	ס בשמות.
306	שפת האמת, דפים 366-67.א.
307	ס ליתא.
308	ס אחרי.
309	ס והטעם.
310	ס ליתא.
311	אס ליתא.
312	אס ליתא.
313	אס לי.

המלך להניחנו, ולנו להמשך אחריו? וטעם "מה שמו" מה הוא נחשב בעיני המלך, ואנחנו [ג] [כ] מה ראינו בו שנמשך אחריו? והנה המלך וגם ישראל היו יודעים שמו ית', כי הוא נקרא³¹⁴ "יו"י אלהי העברים"³¹⁵ אבל לא היה נחשב בעיני המלך לערך אלהיו³¹⁶ לכולם, שהוא היה עובד חמה ולבנה וכוכבים ומזלות מפורסם³¹⁷ <מ> הממשלה ומנהיגי העולם. גם ישראל היו עובדים גלולי מצרים, ולא היה השם נחשב בעיניהם כלל. ואמר משה "ואמרו לי מה שמו", הטעם כי בלא³¹⁸ ספק כן ראוי להם לאמר, וכן יאמרו לי. וטעם "מה אומר אליהם", כי בודאי אין לי טענה להשיב להם, שאין כחך וממשלתך מפורסמת לא למלך ולא לישראל.

"ויאמר אליהם אל משה אהיה אשר אהיה"³¹⁹ ויאמר כה תאמר לבני ישראל³²⁰ אהיה שלחני אליכם". וטעם "אהיה אשר אהיה" ואחריו "כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם"; הראשון נאמר למשה אשר אמר "מה אומר אליהם", אשר טעמו כי אין לי תשובה, ולזה אמר לו ית' בודאי כי אינו³²¹ נחשב ולא ידוע עדיין, אבל "אהיה" נחשב עד זמן מועט מה שאהיה³²² שהכל ירעשו מפניו. והשני אמר לו שיאמר לשואלים מה³²³ שמו ומה הוא נחשב. "כה תאמר לבני ישראל" בעבור³²⁴ שאהיה נחשב שלחתיך אליהם, להוציאם מתחת יד המלך. וטעם "אהיה שלחני אליכם" מקור על משקל³²⁵ למען היה לה ברק מורטה (יח' כא, טו). ואמר "שלחני אליכם", ואם השם הוא המדבר על לשון משה לישראל. גם איפשר להתפרש, והוא הטוב בעיני, שהמאמרים גם שניהם לישראל אמר שיאמרם, כי למשה אין צרך לאמר "אהיה אשר אהיה", כי גדול הוא בעיניו ונורא על כל³²⁶ אלהים. והצעתו ככה: "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם", "ויאמר אלהים אל משה", אמור אליהם "אהיה אשר אהיה". ומפני שאין המאמר הזה קובע זמן מתי יגדל ויהיה מתפרסם בעולם,³²⁸ ואיפשר שיחושב³²⁹ עליו לזמן רחוק, ובכן לא ישען ויבטח לבבם, הוסיף ואמר לו "כה תאמר לבני ישראל" בעבור שיהיה נחשב בעולם "שלחני" בעבורכם אל המלך להוציאכם, ר"ל כי בשליחותי זאת יתפרסם ויהיה שמו גדול ונורא על כל אלהים.

314 ס ליתא.

315 ראה שמ' ה, ז; טז; ט, א, יג; י, ג.

316 אס אלהים.

317 על פי אס.

318 אס לא.

319 אהיה...אהיה] אס ליתא.

320 לבני ישראל] אס לבית יעקב.

321 אס איני.

322 כלומר "אשר אהיה".

323 אס ומה.

324 ס ליתא.

325 ראה אלף המגן, עמ' 207.

326 ס ליתא.

327 על פי תה' צו, ד; דה"א טז, כה.

328 ס ליתא.

329 ס שיחשוב.

וטעם "אהיה אשר אהיה" כאומר תראו מה אהיה, כי אין צרך לי עתה לספרו, כי בשליחות זאת ינדע ית³³⁰ שהוא אדון כל העולם, וכל הנמצאים עבדיו וברואיו כטבעיים כגלגלים כרוחניים, כי יעשה אותות ומופתים בעולם הזה הטבעי כקריעת ים סוף ועמידת נוזלים וקפיאתם והצבתם כמו נד וחומה, וכן שאר המכות אשר הביא³³¹ על המצריים במצרים ובים סוף בהם יהיה נחשב מן הכל לאדון בארץ, ולא בארץ לבד גם³³² בשממיים וברוחניים³³³ כי הוא יהומם בעמוד אש וענן ובכל אלהי מצרים יעשה שפטים, ותגבר ידו על הכל, ולא ימצא נודד כנף ופוצה פה ומצפצף³³⁴ נגד רצונו ויכלתו.

וטעם "אהיה שלחני אליכם" להיות שמו נחשב לאדון כל העולם שלחני בעבורכם אל המלך, [ככתוב] ואולם בעבור זאת³³⁵ העמדתך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ (שמ' ט, טז). וכתוב [ב] בוקע מים מפניהם לעשות לו שם [ע] [ולם] (יש' סג, יב). וכתוב [ב] כן נהגת עמך לעשות לך שם [ת] [פארת] (שם שם יד). וכתוב [ב] אתה הוא יו"י אשר הוצאת את עמך מארץ מצרים³³⁶ ותעש לך <שם>³³⁷ כיום הזה³³⁸ כי קודם לכן לא היה לו שם, ככתוב "ואמרו לי מה שמו", כי לא היה נחשב, ועל [ל] ידי יציאת מצרים עשה לו שם, ככתוב "אהיה שלחני אליכם". ומפני שמאמר "אהיה אשר אהיה" גם מאמר "אהיה שלחני אליכם" אינם רק הבטחות לבד, ולב הישראלים המתבשרים איפשר שיסופק בקיומם ולא יאמין ויבטח, הוסיף³³⁹ ואמר לחזק לבבם מן הדבר שנעשה כבר, ומפירוש שמו ית', ששמו ידוע אצלם, רק שלא היה נחשב כל כך³⁴⁰ אל העולם, שלא היתה שום מלכות ואומה עובדת זה השם רק לעבדים³⁴¹ שהם עבדים במצרים נקרא לאלהים. ובלא ספק היה נראה לעמים שקצרה ידו להושיע את עמו, ולישראלים ג[ם] כ[ן] היה איפשר לחשוב עליו³⁴² כל זה. ומפני ששמו ידוע אצלם, וגם ידוע להם שזה השם עבדו אבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והוא הושיעם מכל צרה, שב לחזק לבבם להאמין הבטחותיו יתע[לה] שיתקיימו, והוא אמרו "ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל יו"י אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם, זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור".³⁴³ וטעם "עוד", כי הוא מחזק את הבטחתו, שהוא ענין שנעשה כבר.³⁴⁴ וטעם "כה תאמר" אל בני

330 יודע ית' ס יודיעתו.

331 אשר הביא ס שהביא.

332 אס ולא.

333 אס ליתא.

334 על פי יש' י, יד.

335 אס זה.

336 מארץ מצרים אס ממצרים.

337 על פי אס.

338 על פי דנ' ט, טו. כיום הזה אס ליתא.

339 ס והוסיף.

340 כל כך אס כלם.

341 א לעברים.

342 אס ליתא.

343 ס דודר.

344 אס ככה.

ישראל להבטיח לבם ולחזקו. וטעם "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" אחר אמרו "אלהי אבותיכם", שלא יחשוב על אבותיהם הקרובים. וקראו "אלהי אבותיכם" עם קראו³⁴⁵ "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" לחזק לבבם לבטוח³⁴⁶ ולהאמין את דבריו, כי הבנים ראוי³⁴⁷ להם לעבוד ולהאמין במי שהאמינו אבותיהם וביותר, בהיות האבות חכמים וגדולים וידועים אף כי³⁴⁸ בהיותם מצליחים בעזר מי שהאמינו ובטחו בו, כאברהם יצחק ויעקב שהצליחו עם היותם יחידים בעולם בעזרו ית', ככתוב [ב] ואברהם כבד מאד במקנה [ב] [כסף] ו[בזהב] [בר' יג, ב]. וכתוב [ב] ויו"י ברכך את אברהם בכל (שם כד, א), והוא רדף ונצח את המלכים עם ילידי ביתו.³⁴⁹ וינגע יו"י את פרעה נ[געים] ג[דולים] ו[את] ב[יתו] על ד[בר] ש[רי] א[שת] א[ברם] (שם יב, יז). וכתוב [ב] ביצחק לך מעמנו כי עצמת מ[מנו] מ[אד] (שם כו, טז). וכן כתוב ביעקב שמירה גדולה והשגחה מן האלהים בו,³⁵⁰ וכל אלה הענינים היו ידועים לישראל בקבלה, שאין מזמן אבותיהם עד זמנם³⁵¹ דורות רבים, לכן ישען לבבם במי שהפליא עם אבותיהם כבר, שיפליא גם עמהם, כי מן הנעשה להם בעזרו תלק³⁵² ח-ראיה על כל מה שהוא מבשר ומבטיח.

ואחר³⁵³ שהשלים ראיתו על מה שהוא מבשר ממה שעשה לאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, חזר עוד לקחת ראיה מפירושו³⁵⁴ שמו המפורסם אצלם, ואמר "זה שמי לעולם", ר[וצה] ל[ומר] הידעתם למה זה שמי, ר[וצה] ל[ומר] "יהוה", בעבור הוות את העולם מאין, כי זה פירושו³⁵⁵ "יהוה", שהשם המיוחד לו ית' אשר הוא מבדילו מכל הנמצאים הוא "יהוה",³⁵⁶ כי אין אחר מכל הנמצאים³⁵⁷ איפשרי לשם זה, רק המציא כל העולם מאין. והעובד את השם הזה הוא הכופר בכל מיני ע[בודה] ז[רה], והעובד לשם אחר הוא עובד בלי ספק לאל³⁵⁸ אחר. והנה זה השם הוא תאר לו ית', רק³⁵⁹ שהוא מיוחד לו,³⁶⁰ שאי אפשר לשום נמצא שיתואר בו, והנה הוא גדול ונכבד ומיוחד משם העצם למי שיש לו שם. כי

345 אס ליתא.

346 א להבטיח ס להבטיחו.

347 ס ראו.

348 אס ליתא.

349 ראה בר' יד, יד.

350 אס ליתא.

351 אס זמן.

352 על פי אס.

353 בכ"י אס נוסף "מה".

354 אס מקדוש.

355 זה פירושו א הוא קדוש ס והוא קדוש.

356 אף בפירושו לפרשת כי תשא הזכיר קירימי פירוש זה בקיצור: "וכבר הזכרתי מענין השם הנכבד הזה דברים בשם רבי[נו] שמריה ז"ל האיסקריטי בפרשת ואלה שמות, ושם תעייין" (שפת האמת, דף 146א-ב). קירימי עצמו פירש, כי השם המיוחד בן ארבע אותיות הוא "השם המפורש המורה על אמתו ית' המחוייבת" (שם, דף 206ב).

357 הוא...הנמצאים אס ליתא.

358 אס לא.

359 אס ליתא.

360 בכ"י אס נוסף "והוא השם".

שם העצם הוא המושם³⁶¹ לאות ולסימן לקראו ולשמעו תחת עצם הנקרא, וידוע שזה השם ג]ם[כ]ן[אינו מיחד העצם, כי שם "עובד" אינו מיחד עצם עובד בן בועז³⁶² עד שלא יתערב לקוראים ולשומעים עם עצם אחר. כי לרבים מן העצמים הושם זה השם, ואינו ראוי לעצם עובד בן בועז יותר ממה שהוא ראוי לעצמים אחרים, כי לא בעבור שום זכות שיש לעצם עובד בן בועז הושם לו זה השם, אבל לסימן לבד³⁶³ לרצון הקורא; ובכן יושם גם³⁶⁴ לעצמים אחרים, והוא יתעלה ויתנשא משם כזה, ע]ל[כ]ן[אין לו שם. אמנם שמו המיוחד הוא תאר המיוחד והמבדילו מכל הנמצאים והמפרישו מהם, ולכן ראוי להקרא "שם המיוחד" וגם "שם המפורש"; כי טעם "מפורש" מובדל ומיוחד ומפורש³⁶⁵ לו ית', שלא יקרא בו נמצא אחר. ולכן ראוי לירוא מן השם הגדול הנכבד והנורא הזה, כי הוא מיחד את הכל יחוד גמור בלי שום השתתפות באחר, ככתוב בדברי משה רבינו ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את יו"י אלהיך (דב' כח, נח), והברכה עמו תעשה רושם ככתוב ושמו את שמי על בני ישראל³⁶⁶ (במ' ו, כז) וכו'. וכתוב]ב[ויקללם בשם יו"י ותצאנה שתיים דובים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושנים ילדים.³⁶⁷ והנה השם ית' חזק את לבב ישראל להאמין בהבטחותיו מפירוש שמו, כי נקרא "יהוה"³⁶⁸ בעבור העולם אשר הוהו מאין, כי לא יקרא "מהוה" רק העושה הויות וישיות, לא המרכיב³⁶⁹ דברים³⁷⁰ ומהם עושה דברים אחרים כפעלים הטבעיים המתהווים מארבעה יסודות ולא כפעלים המלאכותיים. כי כל אלה אינם הויות ולא יקראו "הויות", כי אינם מהוים שום יש רק מרכיבים ישיות. ואחר שזה שמו בעבור שהוה העולם מאין, מתבאר א]ם[כ]ן[ממשמעות שמו שהוא אדון על כל³⁷¹ הנמצאים, ואין אחד מהם יכול לעמוד לפניו למרות על ידו, שלא יעשה מה שהוא חפץ. והוסיף אחר אמרו "זה שמי לעולם" ואמר "זוהי זכרי לדור דור"³⁷² להראות שמו ומבנייניו³⁷³ קלות שנוי היצירה אצלו, כי קלות שנויו אצלו איננו מתודע משמו אבל מבנין שמו, כי משמו מתודע שהוא³⁷⁴ הוהו מאין, ואחר שהוהו מאין יכול להעדירו; אבל איננו מתודע שיוכל להעדירו בקלות, כי דברים³⁷⁵

- | | |
|-----|--|
| 361 | אם המושב. |
| 362 | ראה רות ד, כא. |
| 363 | אם ליתא. |
| 364 | ס זה. |
| 365 | ס ומפורש. |
| 366 | על...ישראל] אם ליתא. |
| 367 | על פי מל"ב ב, כד. |
| 368 | אם ה', וכן במספר מקומות להלן, כפי שאעיר באפראט, ונראה שהמעתיק ניסה ל"חסוך" בציון השם המפורש. |
| 369 | לא המרכיב] ס [...]. |
| 370 | ס בדברים. |
| 371 | אם ליתא. |
| 372 | ס ודור. |
| 373 | אם ומענינו. |
| 374 | ס שהו. |
| 375 | ס בדברים. |

רבים יעשה³⁷⁶ האומן, ואחר שיעשם אינם צריכים אליו. ולכן ואם³⁷⁷ יכול להרוס אותם לא יהרסם ולא יסתרם בקלות, כי הנה עושה הספינה אחר עשותו אותה היא קיימת בעצמה ואינה צריכה לאמן³⁷⁸ שעשאה, שגם כשימות האמן היא תשאר קיימת ולא תפסד במותה.³⁷⁹ ולכן ואם היכולת בידו להרסה, ונופלת הריסתה תחת יכולתו, לא לשעה יוכל³⁸⁰ להרסה, כי היא בת קיימת בעצמה ואינה צריכה לו. לא כן ענין העולם אצלו ית', כי גם אחר העשותו הוא צריך בקיומו אליו תמיד, כי הוא עושהו ומעמידו תמיד ככתוב עושה שמים וארץ (תה' קטו, טו; קכא, ב ועוד), כי הוא כהגה³⁸¹ היוצא מפי האדם. ואחר שהוא עושהו תמיד בקלי קלות יוכל להעדירו כמו שיעדר הדבור בשישיתוק המדבר ולא נשאר מדבורו, כן השם ית' מיד כשיעמוד מלפעול בו יפסד, ולכן נקרא שמו "יהוה" על משל "יצחק", שהוא מורה זמן עתיד, להורות שתמיד יהוה כל הימים, כי א[י] א[פשר] לאין³⁸² להעשות יש בהפרדו מן הממציא, אמנם תמיד צריך למהוהו, ואם לאו יעדר ויאפס. וזהו טעם "זוהי זכרי לדור דור", כי גם באחרון שהשני³⁸³ עמידתו השם ית' יקרא "יהוה"³⁸⁴ מצדו, כי לא נשלמה עשייתו מעולם ולא תשלם ש-א-יפשר שיקרא פועלו בשם על משקל עבר או הוה, רק על משקל עתיד. זהו³⁸⁵ טעם "זוהי זכרי לדור דור" אחר אמרו "זה³⁸⁶ שמי לעולם". והנה טעם "זה שמי לעולם זה זכרי לדור דור" יהוה לעולם שמי, ויהוה לדור דור זכרי. והנה מלת "לעולם" באה לפרש שלא נקרא "יהוה" בעבור פרט או פרטים שהוה³⁸⁷ מאין אבל מפני שהוא יהוה לכלל העולם. "זוהי זכרי לדור דור" מפרש שהוא יהוה לכל דורות נמצאי העולם מגדול עד קטן ומנכבד עד נקלה,³⁸⁸ ולכן נקרא "יהוה"³⁸⁹ צבאות" ככתוב יהוה³⁹⁰ צבאות שמו (יש' מז, ד; יר' י, טז ועוד), שטעמו יהוה³⁹¹ כל צבאות ודורות נמצאי העולם בכללו לא נעדר עד אחד שלא הוהו ושאינו³⁹² יהוה לו. עד כאן לשון החכם רבינו שמריהו ז"ל הנזכר.³⁹³

376 אס עשה.

377 אס אם.

378 הניקוד במקור.

379 אס במותו.

380 אס יכול.

381 אס כהגא.

382 אס לאון.

383 אס שבשני.

384 אס ה'.

385 אס וזהו.

386 אס וזה.

387 ס שהוא.

388 בכ"י אס נוסף "ע"כ".

389 אס ה'.

390 אס ה'.

391 אס ה'.

392 אס ושלם.

393 שפת האמת, דפים 68-69. קירימי חתם: "ומפני שהוא פירש הכתובים האלה על אמתתם ראיתי להאריך בדבריו עד כאן כי נכחים הם למבין וישרים למוצאי דעת".

[ה, ב] מי יו"י - אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקוֹלִי לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יִדְעָתִי אֶת ה' וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֶשְׁלַח³⁹⁴ - אמנם לדעת החכם ר' שמריהו ז"ל אשר³⁹⁵ כתבנו משמו בפירוש פסוק "ואמרו לי מה שמו" (שם' ג, יג) יהיה טעם "מי יו"י" מה³⁹⁶ הוא נחשב בעיני שאשמע לדבריו לשלח את ישראל, כי מה כח וממשלה ראיתי בו, כי פרעה ואם יודע³⁹⁷ היה שמו ית', שנקרא יו"י אלהי העברים³⁹⁸ לא היה יודע איכות הוראת השם לנקרא בו, ואם יתכן שהיה יודע מהות ההוראה, כי לא היה עובד רק אלוהות מפורסמי הממשלה ומורגשי³⁹⁹ המעלה בכוכבים והמזלות וחמה וחמה ולבנה. וטעם "לא ידעתי את יו"י"⁴⁰⁰ לא ידעתי הוראת⁴⁰¹ השם הזה איך מורה לנקרא בו, כי לא ראיתי בו שום כח וממשלה ומעלה לדעת מתוכן איך נקרא יו"י.⁴⁰²

[וארא]

[ו, ב-ז] וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' וַאֲרָא אֶל אֲבֹרָהֶם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשָׁמִי י ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתָּם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מְגֵרִיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ. וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבֵדִים אֹתָם וְאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי. לָכֵן אֲמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֹתְכֶם מִמִּצְרַיִם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֹתְכֶם מֵעַבְדֵּיהֶם. וְנִאֲלַתִּי אֹתְכֶם בְּזִרְעוֹ נְטִייה וּבִשְׁפָטִים גְּדֻלִּים. וְלִקְחַתִּי אֹתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוֹצֵאתִי אֹתְכֶם מִמִּצְרַיִם⁴⁰³ סִבְלַת מִצְרַיִם.

394 קירימי פתח את דבריו בדעת הרמב"ם במורה הנבוכים: "לפי דעת הרב אשר כתב בפרק ס"ג מהחלק הראשון מספרו הנכבד שהאנשים כלם אז, אלא יחידים, לא היו מרגישים במציאות השם ית', ותכלית עיונם לא היה עובר הגלגל וכחותיו ופעולותיו שהם לא היו נבדלים מהמורגש, יהיה פרעה מכלל האנשים ההם שלא היה משער במציאותו ית', וזהו טעם לא ידעתי את יו"י".

395 ס באשר.

396 אס מי.

397 בכ"י א נכפל "יודע".

398 ראה שם' ה, ג; ז, טז; ט, א, יג; י, ג.

399 על פי אס. בכ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR I 50, המשמש יסוד למהדורה זו "מוגרשי" (!).

400 לא...יו"י] אס ולא את ה'.

401 אס ליתא.

402 שפת האמת, דף 71.

403 קירימי פתח את פירושו בסקירת פרשנים: "וידבר אלהים אל משה - כתב רש"י כי טעם 'וידבר' דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות לעם הזה למה <זה שלחתי> (שם' ה, כב), 'ויאמר אליו אני יו"י' נאמן אני לשלם שכר טוב למתהלכים לפני באמת ולחנם לא שלחתיך כי אם לקיים דברי לאבות הראשונים. ודבריו הם דברים ישרים, שכן ראוי לאדם שלא להרהר אחר מדותיו ית' ומעשיו כי ישרים דרכיו, גם ראוי להאמין שהוא נאמן לשלם שכר להולכים בתמים. אמנם הם דברי עצמו ז"ל ולא דברי הכתוב. והחכם ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל לא שם אל לבו מלת 'וידבר' מה הכונה בה, אבל פירש 'ויאמר אליו אני יו"י', וכתב שהכתוב אומר 'ויאמן העם' (שם ד, לא) והכל מודים באלהים ואפילו פרעה, על כן אמר 'ויאמר אליו אני יו"י', לכן אמור לבני ישראל אני יו"י, וידעתם כי אני יו"י אלהיכם' (מהדורת ויזר, ב, עמ' מז). והנה יאמר הכתוב שאמר האלהים למשה: אני יו"י הוא האלהים לא שום שם אחר מכל הנמצאים, כי כלם אין רק אני לבדי הוא האלהים" (שפת האמת, דף 72).

והחכם רבי[נן] שמריהו בנו פרנס האיקריטי כתב, כי אין נראה⁴⁰⁴ לו לעצום עיניו ממלת "וידבר", שאם דעת הכתוב הוא שדבר לו כל הפסוקים⁴⁰⁵ הנזכרים, היה לו לאמר "וידבר אלהים אל משה את כל הדברים האלה ויאמר אליו יו"י" וכל הפסוקים הבאים אחריו. לכן נראה שכל הכתובים האלה⁴⁰⁶ הם מעושים לפועל "וידבר", אבל מן המעושים לפועל "וידבר" לא הזכיר הכתוב דבר. והנראה לומר שפעל "וידבר אלהים אל משה" כולל כל דבור שצריך שידובר לאדם על כל הנמצאים בלי שיחסר דבר, כי דבר לו ית' ולמדו כל דבר וכל נמצא מן הצורה הראשונה ועד הפחות שבנמצאי הארץ כל א[חד] וא[חד] כחו וחלקו במציאות, והראה לו חסרון כל א[חד] וצרכם למהוה אשר יהוה אותם, כי לא מתמוטטים להעדר, ואז אמר לו "אני יו"י לכלם, אשר יהוה ויעמידם תמיד", ואז עמד משה על אמתת כל נמצא ונעשה נאמן בית ככתוב בכל ביתי נאמן הוא (במ' יב, ז). והנה הראה השם למשה ולמדו, שהוא אשר הוה כל הנמצאים ואשר יהוה תמיד כל הזמנים הבאים, ושרצונו ית' להודיע בעולם שהוא יהוה לכל⁴⁰⁸, ולכן שלחו. והיא⁴⁰⁹ תשובה לו למה שאמר למה זה שלחתי (שמ' ה, כב). וישיב ויאמר לו "בעבור שאני יו"י לכל⁴¹⁰, ואיני ידוע אל התחתונים". והוא אמרו "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה"⁴¹¹ לא נודעתי להם". וטעם "וארא" לעולם, ר"ל נתודעתי אל העמים על ידיהם במעלת ובכח אל חזק. וטעם בי"ת "באל שדי" כבי"ת הנה יו"י אלהים בחזק יבוא (יש' מ, י), ר[צוני] ל[ומר] ע[ל] י[די] אברהם יצחק ויעקב נגליתי שאני⁴¹² כא[חד] מן האלהים התקיפים, אמנם שאני הוא אשר הוה את הכל ואשר יהוה תמיד לא נודעתי לעולם על ידיהם, כי לא עשיתי ביצירה שנוי באותות ובמופתים שאודע שאני המהוה אותם, ולכן אני יכול לשנותם; וזה אחד מן הענינים למה שלחתיך. ועוד דבר אחר כי אני נשבעתי אל האבות, שנתודעתי על ידיהם לאל חזק⁴¹³ "לתת להם את ארץ כנען". ועוד דבר שלישי, כי שמעתי את נאקת בני האבות אשר עבדוני, והוא אמרו "וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען ארץ מגוריהם אשר גרו בה⁴¹⁴, וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מ[צרים] מ[עבדים] א[ותם] ו[אזכור] א[ת] ב[ריתי]".⁴¹⁵ והנה השם התודע אל האבות שהוא יהוה, ככתוב באברהם אני יהוה אשר הוצאתיך מ[אור] כ[שדים]⁴¹⁶ (בר' טו, ז), וביעקב אני יהוה אלהי

404 אס ליתא.

405 ס הפסוק.

406 אס ליתא.

407 ס ליתא. ראה לעיל הפירוש לבר' יח, יז-יט; אלף המגן, עמ' 177.

408 אס לכלם.

409 ס והוא.

410 ס וכל.

411 אס ה'. וכן בכל פסקה זו.

412 אס ליתא.

413 לאל חזק אס לא לחזק.

414 ארץ...בה אס וגו'.

415 אשר מ"מ א' ו א"ב א וגו'.

416 מ"כ אס מארץ כנען.

א[ברהם] א[ביך]⁴¹⁷ (שם כח, יג); א[ם] כ[ן] אין טעם "ושמי יהוה לא נודעתי להם" שלא נודע להם בשם "יהוה", כי לאבות נודע בלא ספק בשם "יהוה" ובפירושו, שהם ידעו שהוא הוה הכל מאין והוא יהוה תמיד ויוכל לשנות ולעשות אותות ומופתים בארץ. אבל טעם "לא נודעתי להם" הוא לא נודעתי לעולם על ידיהם שאני יו", רק אל שדי, כשאר האלהים שהיו העמים עובדים. ויהיה⁴¹⁸ טעם "להם" בעבורם ועל ידיהם, כמו אמרי לי (שם כ, יג). ויהיה טעם "ושמי יו" לא נודעתי להם" וארא על ידיהם לעולם כשאר האלהים התקיפים, אבל להיות שמי "יהוה" לא נודעתי לעמים על ידיהם, ר"ל להיותי ראוי לשם "יהוה" המורה שאני הויתי הכל, וכל הנמצאים אין, לא נודעתי במעלה⁴¹⁹ זאת על ידיהם; לכן אמר "לא נודעתי" ולא אמר "לא הודעתי", כי אז היתה כל הכונה נשחתת, כי היא איפשר להשמע⁴²⁰ שר[צונני] ל[ומר] שלא הודעתי שמי אל האבות גם ובשמי "יהוה" לא נודעתי, משמיע שלא נודע אל האבות⁴²¹ בשמו, מה שאינו אמת, כי הוא נודע אל האבות בשם "יהוה" ובפירושו. אמנם לגויי הארצות לא על ידיהם, רק באל שדי, לא להיותו ראוי לשם יו". זהו פירוש "לא נודעתי להם", ר"ל נודעתי לעולם בעבורם. עד כאן דבריו.

ועוד פירש פירוש מדוקדק ונחקר יותר מהראשון.⁴²² אמר: גלוי וידוע הוא שמאמר ירא יו"י עליכם וישפוט אשר הבאשתם את ריחננו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו (שם' ה, כא). היה קשה למשה אלף ידות מכל קשה, שראה שישראל עצמם קובלים עליו לשמים. ומעתה לא יאמינו ולא ירצו אפילו לראותו ולא לשמוע את דבריו, ככתוב ולא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה (שם ו, ט). ואם משה לא אמר לפני השם כששב ונתרעם לפניו מה שאמרו לו ישראל "ירא יו"י עליכם וישפוט", הוא ית' ידע מה שאמרו לו, ושהוא קשה למשה יותר מכל דבר, ומתקיימים דבריו שאמר לפניו ית'⁴²³ מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל מ[מצרים] (שם ג, יא), והן לא יאמינו לי (שם ד, א), ולהוציא מלבו מה שראה בישראל אמר לו ית' כל מה שאמר⁴²⁴ עד "וידעתם כי אני יו"י". ויהיה פירוש "וידבר אלהים⁴²⁵ ויאמר אליו אני יו"י" ככה: במאמר "וידבר אלהים אל משה" נכללים דברי אלהותו ומעלתו ואיך הוא אל שדי לברוא אלף אלפים ורבי רבבות עולמים חשובים מזה שברא, וזה מבואר כי אחרי שלא אמר "וידבר אלהים אל משה דבר פלוני ופלוני" אין במשמעות "וידבר אלהים אל משה" אלא דברי אלהותו ועצמותו ואחרי שהראה לו את רוממותו ואלהותו אמר לו "אני יו"י", ר[צונני] ל[ומר] שאני אל שדי לברוא עולם גדול כל כך שאפילו כוכב א[חד] ממנו יהיה גדול מכל זה העולם שבראתי, אני יו"⁴²⁶ את

417 א"א [אס וגו'].

418 אס והיה.

419 ס במעל.

420 איפשר להשמע [אס אפשר להשמיע].

421 גם ובשמי...האבות] ס ליתא.

422 א מן הראשון.

423 לפניו ית' א ית' לפניו.

424 בכ"י א נוסף "ל'".

425 בכ"י א נוסף "אל משה".

426 א ליתא.

זה, שהוא כקן צפור לערך מה שאני יכול לברוא, מה שאני] א[פשר] שיצויר לא לך ולא לשום⁴²⁷ שיברא⁴²⁸ אל שדי לברוא עולם, אשר יהיה כוכב א[חד] ממנו גדול מכל העולם, ולא יבראנו; אבל יברא את זה העולם, שהוא כקן צפור,⁴²⁹ לא ע[ל] ד[רך] חיוב ולא ע[ל] ד[רך] רצון. ומפני שאי אפשר שיצויר לך, אני אומר לך שתאמין ולא תטעה לאמר, שהעולם הזה מאלהים שאין יכלתו יותר מזה נמצא, או קדמון הוא ואין לו ממציא, שאז תהיה חוטא לי אם לא תאמין שיש לו⁴³⁰ ממציא, ואני הוא מי שהמציא; והוא אמרו "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יו"י לא נודעתי להם", ר[צונן] ל[ומר] כמו שאני נראה לך במעלתי כך נראתי להם באל שדי, ר[צונן] ל[ומר] בכח ועוצם⁴³¹ מספיק לברוא עולם גדול שיהיה כוכב א[חד] גדול מכל זה העולם, ואמרתי אליהם⁴³² אני יו"י של זה העולם⁴³³ כמו שאני אומר⁴³⁴ לך, וכח שמי "יהוה" לא נודעתי להם שידעוהו⁴³⁵ בניהם ידיעה מורגשת כמו שאינו ידוע ואינו מצטייר גם לך, שהרי אמרת לי "מי אנכי כי אלך אל פרעה" (שם ג, יא), "ואיך ישמע אלי פרעה" (שם ו, ל), שכל זה, ר"ל חסרון אמונתך בשליחותי, אינו אלא מפני שלא נודע לך כח שמי "יהוה" כאשר לא נודע להם, ויהיה שם "ושמי יהוה" יחסי, ומיוחסת⁴³⁶ לו מלת "אל" אשר במלת "באל", כי טעמו הוא וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב⁴³⁷ בכח אל⁴³⁸ שדי, כמו יש לאל ידי (בר' לא, כט). ואל "שמי", ר"ל כח שמי הנקרא "יהוה" בעבור הויתי את העולם, לא נודעתי להם, כי לא ראו מעולם שום דבר חדש שעשיתי בו שידוע להם שאני הויתי, הלא⁴³⁹ עולם כמנהגו הולך⁴⁴⁰; וכל זה אמר לו⁴⁴¹ לזכות את ישראל אם הם מקטני⁴⁴² אמנה להאמין שאני יו"י אשר⁴⁴³ הויתי העולם, שהוא כלול של תרגולים לי, שאני אל שדי. וטעם "לא נודעתי" הוא ושמי יו"י לא עשיתי⁴⁴⁴ נודע להם, ולפיכך הם קטני⁴⁴⁵ אמנה להאמין שאני אל שדי הויתי זה הלול

427 אפשר שהיה צריך להוסיף "אדם אחר".

428 אולי צ"ל "שיבוא".

429 ראה דב' כב, ו.

430 א לי.

431 א ועצום.

432 א להם.

433 יו"י...העולם] א ה'.

434 א אומר.

435 א שידעוהו.

436 יהוה...ומיוחסת] א ה' יחס ומיוחסת.

437 על פי א. בכ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR I 50, המשמש יסוד למהדורה זו, "יצחק" (!).

438 א ליתא.

439 ס אלא.

440 ראה עבודה זרה נד ע"ב.

441 בכ"י ס נוסף "לא".

442 א קטני.

443 א ליתא.

444 אולי צ"ל "הייתי".

445 ס קטנה.

של⁴⁴⁶ תרגולים, ושאני משגיח בו, וכ"ש שהקימות>⁴⁴⁷ את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען ולא קיימתיה אלא מצרים מעבידים אותם, ואיך לא יהיו קטני אמנה להאמין שאני הויתי את⁴⁴⁸ הארץ ומשגיח בה?! "לכן אמור לבני ישראל אני יו"י" וכו', "ולקחתיו אתכם לי לעם" וכו', כי בפעלה הזאת אודע להם שאני⁴⁴⁹ יהוה העולם, ומפני שהויתי אני יכול לשנותו ולהכותו, וגם אני משגיח בו, שאם לא הויתי לא הייתי משגיח בו וגם לא הייתי יכול לשנותו ולהכותו ולשנות ממנו אפילו רגל זכוב א[חד]. ואיפשר להיות "וידעתם כי אני יו"י" כולל גם⁴⁵⁰ את משה שידע ידיעה מורגשת, כי גם הוא לא ידעו עדיין ידיעה מורגשת כמו שלא ידעוהו האבות, והוא⁴⁵¹ הוא יתברך וית[עלה] למד זכות על ישראל אשר אמרו ירא יו"י עליכם וישפוט אשר ה[באשתם] א[ת] ר[יחנן]⁴⁵² (שמ' ה, כא) וכו'. ונתיאשו מן הגאולה, לא⁴⁵³ שכפרו בו ית', כי הנה לפניו קובלים עליהם ככתוב "ירא יו"י עליכם וישפוט", ⁴⁵⁴ אמנם קטנה אמונתם ⁴⁵⁵ להאמין שהשם ית' משגיח בארץ לעשות משפט לגובה מעלתו ורוממותו מפני שלא נודע לאבותיהם ידיעה מורגשת, ⁴⁵⁶ ככתוב [ב] "ושמי יהוה לא נודעתי", ⁴⁵⁷ וא[ף] ע[ל] פ[י] שנראה להם באל שדי ואמר להם "אני יו"י", ⁴⁵⁸ אבותיהם שנאמרו להם גם שניהם ידעו שהוא אל שדי לברוא עולם גדול כל כך שיהיה כוכב א[חד] ממנו גדול מן העולם הזה כלו, וא[ף] ע[ל] פ[י] כן רצה וברא את זה כמו שהוא ולא גדול ממנו. וכן שמעו מן אברהם יצחק ויעקב ככתוב כי ידעתיו למען אשר יצוה את בני ואת ביתו אחריו (בר' יח, יט) וכו'. אמנם בניהם היוצאים מהם קטנה⁴⁵⁹ אמונתם להאמין שהוא ית' משגיח בארץ בעבור⁴⁶⁰ שני דברים: הא'⁴⁶¹ בעבור גודל מעלתו, והאחר שאינו הולך⁴⁶² על סדר לעיניהם. והיה זה, ר"ל קטנות אמונתם, מפני שלא נודע לאבותיהם⁴⁶³ ידיעה מורגשת להשגיח בארץ שהיא דבר נבזה אליו ית', ולכן⁴⁶⁴ למד עליהם זכות ואמר למשה שישוב אליהם לאמת להם בידיעה מורגשת שהוא יהוה העולם הקטן הזה, א[ף] ע[ל]

- 446 ס ליתא.
447 על פי אס.
448 אס ליתא.
449 בכ"י אס נוסף "ה".
450 אס ליתא.
451 בכ"י אס נוסף "והנה".
452 בכ"י אס נוסף "בעיני".
453 ס ליתא.
454 אס ליתא.
455 קטנה אמונתם] אס קטני אמנה.
456 אס ליתא.
457 בכ"י אס נוסף "להם".
458 בכ"י א נוסף "אלהי".
459 אס קטני.
460 אס ליתא.
461 בכ"י אס נוסף "מהם".
462 אס ליתא.
463 ס לא אבותיהם.
464 ס ולכן.

פ[י] שהוא⁴⁶⁵ אל שדי, ככתוב "וידעתם כי אני יו"י" ידיעה מורגשת, וא[ף] ע[ל] פ[י] שלא נודעתי לאבותיהם מפני שהם לא הוצרכו לכך, כי הם האמינו לי בלא ידיעה מורגשת.⁴⁶⁶

[ו, ג] <שְׂדֵי> – ולדעת רבי[נו] שמריהו לא נקרא השם "שדי" אלא מפני שהוא עצם אשר הוא די, ר[צוני] ל[ומר]⁴⁶⁷ מספיק להמציא אלף אלפים ורבי רבבות עולמות, כי מי שאינו יכול לברוא אלף אלפים ורבי רבבות אלא חסר אינו שדי, ודבריו נכונים למבין.⁴⁶⁸

[ז, ג] וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרַעֲה⁴⁶⁹ – והחכם רבי[נו] שמריהו האיקריטי פירש שהשם ית' לא הקשה לב פרעה מעולם, ואם היה מקשה אותו היה מעות עליו הדין להביא עליו מה

465 אס ליתא.

466 ואע"פ...מורגשת] אס ליתא. המובאה מתוך שפת האמת, דפים 72ב-74א. קירימי חתם "עד כאן דבריו / ויופי מאמרו". קירימי הפנה לפירוש זה גם בביאורו לשמ' י, א: "אמר השם ית' למשה, אל תתמה על החפץ אם חזק לב פרעה, כי אני הכבדתי למען שתי אותותי אלה בקרבו, וטעמו שומי אותותי שתספר אתה לבנך וכן בנך האותות אשר שמת, ובכן תדעו שאני יו"י ידיעה מורגשת כמו שכתבנו זה בפסוק וארא אל אברהם בשם ר' שמריהו" (שפת האמת, דף 80א).

467 ר"ל] ס ליתא.

468 שפת האמת, דף 74א.

469 קירימי פתח את הפירוש כך: "כל חכמי הדורות אשר קדמו, הקשו ואמרו אם השם ית' הקשה את לב פרעה מה פשעו ומה חטאתו? והם ז"ל תרצו להצדיק משפטי השם, ואמרו שאיפשר שיחטא האדם חטא גדול או חטאים הרבה עד שיתן הדין לפני הדיין האמת שיהיה נפרע מזה החוטא על חטאים אלו שעשה מדעתו ורצונו עד שמונע ממנו התשובה, ואינו מניח לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות בחטאים שעשה, זו האורח הוא שמצאו הראשונים חכמי תורתנו ישלם יו"י פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם יו"י אלהי ישראל (על פי רות ב, יב). ולפי זה נראה שהחוטא הגדול הזה שהוא חייב לפניו, והדין נותן שימות בחטאי, אם יספיק לעשות תשובה אינו דין שימות, לפיכך אינו מניחו לעשות תשובה. וזו קשה מאד בעיני; שאם התשובה מועלת לזה החוטא הגדול להנצל מן המות, והוא ברצונו לעשותה, והאדון ית' מעדיד יכלתו ורצונו ממנו ואינו מניחו לעשותה למה ימות, השופט כל הארץ לא יעשה משפט (בר' יח, כה)? ויכול האדם לישוב הדבר בענין זה ולומר, שאפשר שיחטא החוטא חטא גדול לפניו ית' כל כך שאין התשובה מועלת לו להנצל מן המות. וכן היה חטא פרעה לפניו ית'עלה, ומפני שהם הניחו את ישראל לצאת מן השליחות הראשונה ששלח לו לא ינצל מן המות, כשר הדבר לפניו ית'ברך] וית'עלה] להקשות לבבו ולא יניחם בעבור תועלת גדולה אשר תתודע במותו, כי יכירו הכל שהוא ית' המיתו על החטא אשר חטא בישראל וידעו הכל כי יש אלהים שופטים בארץ (תה' נח, יב). לא כן אם היה מניחם ושומע אל שליחותו ית' ועם כל זה היה מת, כי אז לא היה מתודע שהשם המיתו על חטאו. וזה הפירוש הוא טוב מאד מן הפירוש שפירשו ז"ל. אמנם גם על זה הומה לב כל משכיל, איך יתכן בדרכו ית' שלא תועיל בתשובה לכל חוטא, שאפילו לא תספיק תשובה להצילו מן המות אי אפשר שלא יקבל עליה שכר, שאין הקב"ה מפקח (!) שכר כל בריה (על פי פסחים קיח ע"א ועוד), ויכול האדם לתרץ, שהוא הראוי שלא יניחנו לעשות תשובה כדי שידע שהשם המיתו על חטאו כמו שפירשתי, והשכר שהיה מקבל בעשותו התשובה גם עתה יקבלנו כאלו עשאה אחרי שהוא ית' לקח הרצון ממנו. אמנם יש קושיא על הדברים האלה מן הכתוב שאומר 'ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי, וכן 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי' (שמ' י, א), המשמיעים שאם היה שומע לשם להניחם לא היה מביא עליו מה שהביא, כי מדת הדין היתה מעכבת, וזה נראה כפירוש הראשונים שאמרו שהתשובה מועלת לחוטא להציל מהמות, וקשה לפירוש אשר זכרנו שלא היתה מועלת לו להנצל. ויש להשיב על זה שאין הכתוב משמיע שהיה נמלט מן המות רק מרובי המכות והמופתים, כי לא היה ממיחו ומבריחו מן העולם על ידי אותות ומופתים, ובכן לא היה מתודע שמת על חטאו וזהו כפירוש אשר זכרנו" (שפת האמת, דף 75א-ב).

שהביא. ומה שכתוב "ואני אקשה את לב פרעה" לא שהקשה השם את רוח לבבו הטבעי, ר[צוני] ל[ומר] שהיה לבו רך ומתפעל אל גזירת שכלו האנושי לשחררם ולהסיר חמסו מעליהם⁴⁷⁰ כמו ששלח לו השם לאמר לו, והוא ית' הקשהו והעדיר⁴⁷¹ רכותו הטבעי ממנו; שאם היה עושה זה היה חמס ועול עליו. אבל הענין היה כך, שפרעה לא היה לבו מתרכך ומתפעל כלל בעבור הצדק הטבעי אשר השכל האנושי גזור שלא יחמוס איש את אישי מינו. אמנם בהביא השם ית' מכה עליו, היה מתרכך לבו והיה משחררם אם לא שהשם היה מקשהו כשיעור אשר רככו ע[ל] י[די] המכה. ואין זה עול וחמס אמנם יושר ומשפט, כי כמו שאין לשם ית' להקשות לב האדם ולהכריחו לעשות הרע, ואם יעשהו הוא אינו ראוי ללקות על המעשה ההוא, כי לא מעצמו עשהו, כן⁴⁷² אין לו לרכך לב האדם להכריחו לעשות הטוב, ואם יעשהו אינו ראוי להגמל על המעשה, כי לא מעצמו עשהו. לכן בראות השם ית' שיסורו יסוריו אם ישחררם, והוא אינו ראוי לכך כי לא בבחירתו מניחם, השם ית' היה מקשה מה שהיה מרכך, ומשאיר לב פרעה⁴⁷³ בבחירתו. ובעבור שלא רכך לבו מעולם בבחירתו רכך טבעי⁴⁷⁴ יסרו עד שהשמידו בעל הדין אשר כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא (דב' לב, ד). והנה לפי זה הפירוש איפשר שלא ישוב החוטא מחטאו לאחר שיתיסר ולא יועילו⁴⁷⁵ לו היסורין להשיבו בתשובה, ואפילו⁴⁷⁶ יתיסר כל ימיו שהשם ית'⁴⁷⁷ מקשה לבו כשיעור מה שמרכיין⁴⁷⁸ היסורין, והוא ית' מיסרו כל ימיו עד שימות בחטאו. וזה היה ענין פרעה, כי הוא לא נכנע לבו מעולם להסיר החמס מישראל, אמנם עשה ברשע הצדק והמשפט לעשוק הישראלים. אמת כי בבוא המכה היה מתרכך לבו מחמת המכה להניחם, וצדקו ית'⁴⁷⁹ גזור ומקשהו שיעור מה שרככו, ורואהו⁴⁸⁰ שאינו שב בבחירתו וראוי להשמידו כאשר עשה לו. זהו פירוש הענין הזה⁴⁸¹ ועומק משפטו והוא מבואר הצדק ונגלה היושר מכל סביביו. עד כאן לשון החכם הנזכר ז"ל.⁴⁸²

[ט, כח] >הַעֲתִירוּ אֶל ה'< וְרַב מִקְהִיּוֹת קוֹלוֹת אֱלֹהִים >וְיִכָּרֵד וְאֶשְׁלַח אֶתְכֶם וְלֹא תִסְפּוּ< – מורמז⁴⁸³
בפסוק ויאמרו החרטומים⁴⁸⁴ אל פרעה אצבע אלהים היא (שם' ח, טו), וא[ף] ע[ל] פ[י]

470 אם מעליהם.

471 ס והעדור.

472 ס כי.

473 אם ברעה.

474 א טבעו.

475 אם יועיל.

476 אם אפי'.

477 בכ"י אם נוסף "צוה".

478 א שמרכיין ס שמר כי בין.

479 וצדקו ית' ס וצדק וית'.

480 ס וראהו.

481 ס ליתא.

482 שפת האמת, דף 275. קירימי חתם: "ויושר לבו אמריו ודעת שפתיו ברור מללו" (על פי איוב לג, א).

483 אם המורמז.

484 א החרטמין.

שאמר פרעה "העתירו אל יו"⁴⁸⁵ לא אמר כן אלא לדעת השלוחים, הלא תראה כי כן אמר במכת הצפרדעים.⁴⁸⁶ ומפני שאמר פרעה "קולות אלהים" ולא אמר "קולות יו"י אלהים" שתף משה העצם והתאר ואמר "מפני יו"י אלהים" (שם ט, ל). והטעם, כי השם ית' הוא אלהים לבדו, כן החכם ר[ב]י א[ב]ר[ה]ם א[ב]ן ע[ז]רא ז"ל,⁴⁸⁷ ויפה כתב. וכל זה בארנו בפסוק ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל (שם ג, יג) משם רבי[נו] שמריהו בנו פרנס האיקריטי ז"ל.⁴⁸⁸

[ט, כט-לא] וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי מֹשֶׁה כִּצְאָתִי אֶת הָעִיר >אַפְרָשׁ אֶת כְּפִי אֶל ה' הַקּוֹלֹת יִחְדְּלוּ וְהַבֶּרֶד לֹא יִהְיֶה עוֹד לִמְעַן תֵּדַע כִּי לֹה' הָאָרֶץ.

וְאַתָּה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעוּ כִּי טָרִם תִּירָאוּ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים.

וְהַפְשָׁתָה וְהַשְׁעָרָה נִפְתָּה כִּי הַשְׁעָרָה אָכִיב וְהַפְשָׁתָה גִּבְעָלָהּ

צריך עיון מדוע לא התפלל מיד לפני המלך להסיר המכה, והמלך אמר לו "העתירו אל יו"י רוב מהיות קולות אלהים וברד ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד" (שם ט, כח), ולמה לא התפלל מיד, כי בכך יגדל שם יו"י לעיני המלך והשרים, ויתאמת גם הוא לשליח נאמן? אבל אמר לו⁴⁸⁹ "כצאתי את"⁴⁹⁰ העיר, ומפיל ספק בלב המלך שהוא עושה מעשיו בלאט כמו מכשף, וגם מחמת המערכת יסור, ולכן לוקח לו זמן שגיע העת⁴⁹¹ הראוי לסור מעצמו, ותולה סורו בתפלתו. כל זה ראוי למשתדל לדעת אמתת התורה לחקור ולדרוש.⁴⁹² וכבר דרשו רז"ל, שלא היה מתפלל בתוך העיר לפי שהיתה מלאה גלולים,⁴⁹³ והם ע"ה דרשו ככה, כפי מנהגם להישיר העם בדרכי יושר ולהרחיקם מן המכשול, כמו שאמרו נתפזרו לו⁴⁹⁴ מעות לפני עבודה זרה לא ישוח ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לפני ע[בודה] ז[רה],⁴⁹⁵ נתכוונו גם בזה להרחיקם משבת בין עובדי ע[בודה] ז[רה] בכל יכלתם, והראו מן הכתוב כי אפילו להתפלל לשם⁴⁹⁶ בעיר שיש בה ע[בודה] ז[רה] אינו ראוי, והסמיכוהו על הכתוב לחזק דבריהם לעיני העם. ורוב מפרשי התורה הספיק להם מה שאמרו הם ע"ה בפסוק הזה על דרך אסמכתא ודרש.⁴⁹⁷ כי כן פירש ר[ב]י ש[למה] ז"ל גם החכם ר[ב]י א[ב]ר[ה]ם א[ב]ן ע[ז]רא ז"ל והרמב"ן ז"ל.⁴⁹⁸

485 אל יו"י] ס אלא.

486 שם' ח, ד.

487 הפירוש לשם' ט, כח (מהדורת וייזר, ב, עמ' סב).

488 שפת האמת, דף 79א.

489 אס ליתא.

490 ס מן.

491 אס בעת.

492 לחקור ולדרוש] אס ליתא.

493 מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, פרשה א; מכלתא דרשב"י יב, א; שמות רבה יב, ה.

494 ס לא.

495 לפני ע"ז] אס לע"ז. על פי בבלי עבודה זרה יב ע"א.

496 אס לש"י.

497 אס ודרך.

498 אס והרב ר' משה ב"ר נחמן ז"ל.

ואמרי "רוב מפרשי התורה" ולא "כל מפרשי התורה", כי החכם רבינו שמריהו ז"ל בנו פרנס האינקריטי פירש, כי אין⁴⁹⁹ מאמר "כצאתי את העיר" משמיע שהיה אסור למשה ר[בנו] ע"ה⁵⁰⁰ להתפלל במצרים, שאפילו היתה כל העיר בית⁵⁰¹ ע[בודה] ז[רה] בלתי צלמים וצורות לפניו היה מותר להתפלל בתוכה ולהשתחוות לשם, וראיה לדבר אמרם⁵⁰² ז"ל בפרק כלל גדול⁵⁰³ במסכת שבת חומר בשבת משאר המצות⁵⁰⁴ וחומר בשאר מצות משבת, ומסיק⁵⁰⁵ שאר המצות כגון ע[בודה] ז[רה], ומפרש חומר בשבת מע[בודה] ז[רה] שאם עשה שתי מלאכות בהעלם אחד חייב שתים מה שאין כן בע[בודה] ז[רה], שאם זבח וקטר ונסך לה בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. וחומר בשאר מצות משבת שאם שגג בלא מתכוין בשאר מצות חייב ובשבת⁵⁰⁶ פטור. ושואל שם היכי דמי, אילימא דחזא בית ע[בודה] ז[רה] וסבור בית הכנסת היא והשתחוה הרי לבו לשמים.⁵⁰⁷ ואפילו ידע שהיא⁵⁰⁸ בית ע[בודה] ז[רה] והשתחוה והתפלל בתוכה לשמים מותר. ואיך היו דניאל וחנניה מישאל ועזריה מתפללים ומתחננים בבבל, והיא מלאה אלילים?! ואיך אנחנו מתפללים היום בעיירות⁵⁰⁹ גלותנו?! אמנם בלא ספק אין זה טעם "כצאתי א[ת] ה[עיר]". אבל הטעם מפורש בפסוק עצמו, ככתוב "למען תדע כי ליו"י הארץ"; יאמר לו, כי איני רוצה להעתיר לפניך להסיר הברד וללכת לביתי אחרי כן. אבל אני רוצה ללכת בכל העיר עד שאצא⁵¹⁰ ממנה בעוד הברד קיים, כי הוא יפול מכל צדדי ואלי לא יגש,⁵¹¹ "למען תדע כי ליו"י הארץ", ובידו להגן על שלוחיו ועובדיו, כי ילכו במו אש לא יכוו ולהבה לא תבער בס.⁵¹² ומפני שידע משה ר[בנו] ע"ה, שהדבר הזה הוקשה אל פרעה, וגם אינו דין שינזק עד צאתו את⁵¹³ העיר אחרי שהודה ואמר "חטאתי"⁵¹⁴ הפעם יו"י הצדיק ואני ועמי הרשעים" (שמ' ט, כז), לכן הוכרח ע"ה לאמר לו שלשת הפסוקים,⁵¹⁵ וטעמם ככה: ואני האומר לך, "כצאתי את העיר" לא תרויח דבר אם אסירנו מיד לפניך, שכבר ידעת⁵¹⁶ ש"הפשתה והשעורה

499 בכ"י אס נוסף "דרך".

500 רע"ה] ס רוע"ה.

501 אס ליתא.

502 אס אמרו.

503 אס ליתא.

504 אס מצוות.

505 אס ומפיק.

506 על פי אס. בכ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR I 50, המשמש יסוד למהדורה זו, "ובשאר" (i).

507 שבת עב ע"ב; סנהדרין סב ע"ב.

508 אס שהוא.

509 א בעור' ס בעודו.

510 ס שתצא.

511 על פי תה' צא, ז.

512 על פי יש' מג, ב.

513 אס מן.

514 ואמר חטאתי] אס חטאתו.

515 בכ"י אס נוסף "שאחרי".

516 ס ידעתו.

נכתה", ומהם לא תרויח דבר, שכבר⁵¹⁷ נכו קודם, שיראתם את השם אתה ועבדיך; ואם אאחר ג[ם] כ[ן] להסירו עד צאתי את העיר לא תפסיד דבר מהחטה⁵¹⁸ והכסמת, שלא יזיקם הברד כאשר לא הזיקם עד עתה, מפני שהן מכוסות וטמונות עדיין בארץ. ומפני שאני יודע שאינך מרויח דבר אם אתפלל מיד להסירו ולא מפסיד אם אאחר, אני רוצה שיעמוד הברד, ואלך בכל העיר עד צאתי ממנה ולא יפול עלי ברד, למען תדע "כי ליו"י הארץ". ומן האדם והבהמה לא הוצרך לומר לו דבר, שכבר נעשה בהם מה שנעשה ומתו, וכן יצאו אחרים⁵¹⁹ מן הבתים וימותו אין לחשוב, לכן לא הזכירם בדבריו. ואל תתהרהר על ו'ו' "והפשתה" לחשוב היא יתירה, כי היא צריכה לפי אמתת המבטא,⁵²⁰ וטעמו כטעם "גם" אשר עם מלת "מתמול"⁵²¹ במאמר גם מתמול גם משלשם (שם ד, י) עכ"ד.⁵²²

[בא]

[יב, יג] וְהָיָה הָדָם לָכֶם לְאוֹת עַל הַבְּתִים⁵²³ – והחכם רבי[נו] שמריהו בנו פרנס האיקריטי⁵²⁴ כתב בטעם המצוה הזאת, ר"ל מצות הפסח,⁵²⁵ שהשם ית' צוה את המצוה הזאת לנצח את מדת הדין שהיתה מקטרגת לפניו ומלמדת, שאינו דין להרוג עובד ע[בודת] ז[רה] בעבור שינצל עובד אותה ע[בודת] ז[רה] כמוהו, והנה אם מדת הדין נתנה להרוג בכורי עובדי שקוצי מצרים, הנה המשחית ההולך לפניו ית' להרגם הוא מוכרח להשחית כל העובדים השקצים ההמה, שמדת הדין מושכת אותו על כל העובדים השקצים ההמה, ואי אפשר[ר] שתמשכנו על קצתם ועל קצתם לא תמשכנו, כי אז לא תקרא "מדת הדין". והנה בני ישראל במצרים היו עובדים שקוצי מצרים כמוהם, ככתוב ביחזקאל ע"ה ביום בחרי בישראל ואשא

517 אס שמהם.

518 אס מן החטה.

519 אס אחרי.

520 כלומר דקדוק השפה.

521 אס אתמול.

522 שפת האמת, דף 79א-ב. קירימי חתם: "ותורת אמת היתה בפיהו" (על פי מל' ב, ו).

523 קירימי פתח את הפירוש בדברים אלה: "ראוי לחקור ולדרוש מה כונתו ית' במצות הפסח, ר"ל לצוות לישראל במצוה הזאת בעת צאתם ממצרים, שהנה לא נתפרש מכוונת כל המצוה רק דבר א[חד], והוא מתן הדם על שתי המזוזות ועל המשקוף, ותועלת המתנה הזאת ידועה ככתוב וראיתי את הדם ופסחתי עליכם. וזה איננו מספיק, ואינו ראוי להאמין כמשמעו שאין השם ית' צריך לסימן להודיעו את הבתים אשר בהם ישראל כאשר לא הוצרך במכת הדבר סימן לדעת על ידו מי הם סוסי ישראל וחמוריהם וגמליהם ובקרים וצאנא, ומי הם של מצרים, ככתוב והפלה יו"י בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר (שם' ט, ד). וכתוב במכת הערוב והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליו לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני יו"י בקרב הארץ (על פי שם ח, יח). וכן עשה בברד ככתוב רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד (שם ט, כו). ור[בנ]י א[ברהם] א[בנ] ע[זרא] ז"ל כתב טעם 'לאות על הבתים' לא בעבורו ית' אלא בעבורם, להבטיח להם שלא יחרדו ויפחדו בשמעם צעקת המצרים במוות בכוריהם פן ינזקו, לכן צוה להם לעשות סימן בפתחים שלא יראנו שיעלם ממנו בית מן הבתים (הפירוש לשם' יב, יב; מהדורת וייזר, ב, עמ' עט). וגם זה אינו מספיק, כי זה לא יכריחם לקחת כבש לשוחטו ולתת מדמו על המזוזות ועל המשקוף, כי בסיקרא ימלאו את מקומו או סימן אחר קל" (שפת האמת, דף 82ב).

524 אס ליתא.

525 ס פסח.

ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני יו"י אלהיכם; ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות; ואמר להם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו א[ני] י[ו"י] א[להיכם];⁵²⁶ וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי <איש את>⁵²⁷ שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואמר לשפוך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים⁵²⁸ (יח' כ, ה-ט). הנך⁵²⁹ רואה, שבני ישראל היו עובדים במצרים את שקוציהם כמותם,⁵³⁰ והשם שלח להם⁵³¹ את אהרן לפני נבואת משה שנים רבות להשיבם אליו, ככתוב "ואודע להם בארץ מצרים",⁵³² וכתוב "וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי", והשלוח אליהם היה אהרן ע"ה, ככתוב בספר שמואל ויבא איש האלהים אל עלי ויאמר אליו כה אמר יו"י הנגלה נגליתי אל בית אביך⁵³³ בהיותם במצרי[ם] לבית פרעה; ובחור אותם⁵³⁴ מכל שבטי ישראל לי לכהן לעלות על <מזבחי>⁵³⁵ להקטיר קטרת לשאת אפוד לפני (שמ"א ב, כז-כח). ובעבור שינצח השם את מדת הדין שלא תביא עליהם⁵³⁶ את המשחית, הוצרך בהכרח שיכפרו בגלולי מצרים במחשבה ובמעשה, למען ישחית המשחית בכורי מצרים ואל בתיהם לא יבוא לנגוף. וידוע שהמצריים היו עובדים את מזל טלה, ואולי⁵³⁷ גם מזל גדי ושור. אמנם הטלה היה האלוה הגדול שלהם, לפי שכשהשמש⁵³⁸ נכנס בטלה אז הוא ראש השנה לימות החמה והוא בית כבודו, ולפיכך היו עובדים לצורתו ככתוב הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ו[לא] י[סקלוננו]⁵³⁹ (שמ"ח, כב). כי משה אמר[ר] לפרעה "הן נזבח אלהי מצרים", ובכתבו התורה כתב "את תועבת מצרי[ם]", לגנות ע[בודה] ז[רה] ככתוב לא תביא תועבה אל ביתך,⁵⁴⁰ ומפני שהיו עובדים את צאן⁵⁴¹ היו כל רועי צאן משובחים מאד לעיניהם, כי הם כמשרתי אלהיהם וכהניהם, כי הנה כתוב בענין יוסף אעלה ואגידה לפרעה ואמרה אליו אחי ובית אבי (בר' מו, לא) וכו', והאנשים רועי צאן כי אנשי מקנה היו (שם שם לב) וכו'. והנה אין דעת יוסף לגנות את אחיו ואביו⁵⁴² <ובית אביו, אמנם⁵⁴³ לשבחם בעיניו תכלית השבח.

- 526 א"א] אס ליתא.
 527 על פי אס. בכ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR I 50, המשמש יסוד למהדורה זו "ואת".
 528 ארץ מצרים] א ליתא.
 529 ס הנה.
 530 אס כמוהם.
 531 א אליהם ס עליהם.
 532 ס ליתא.
 533 אל...אביך] אס ליתא.
 534 אס ליתא.
 535 השלמתי על פי אס.
 536 אס אליהם.
 537 א ואולם ס ואולם.
 538 אס שכח השמש.
 539 ו"י] אס ליתא.
 540 על פי דב' ז, כו.
 541 את צאן] אס הצאן.
 542 אס ואת.
 543 ס ואמנם.

וכתוב והיה כי יקרא לכם פרעה ואמר מה מעשיכם; ואמרתם אנשי מקנה היו⁵⁴⁴ עבדיך מנעורינו ועד עתה גם אנחנו גם אבותינו בעבור תשבו בארץ גשן כי תועבת מצרים כל ר[ע]ה [צ[אן] (שם שם לג-לד). הטעם, כי⁵⁴⁵ כאלהים וכהנים היו נחשבים⁵⁴⁶ בעיניהם כל רועי צאן, לכן יתן לכם את ארץ גשן שהיא מיטב ארץ מצרים בעבור אהבת אלהיו שאתה תרעו אותם שם, שאם פירוש "תועבת מצרים כל רעה צאן" כמו שאמר החכם ר[בי] א[ברהם] א[בן] ע[זרא] ז"ל שהיו מאוסים בעיניהם,⁵⁴⁷ איך יאמרו⁵⁴⁸ לו שהם אנשים נמאסים? ומפני זה יתן להם מיטב הארץ! זה יגרום לתת להם⁵⁴⁹ הגרוע שבארץ. וכתוב ויאמרו אל פרעה רעי⁵⁵⁰ צאן עבדיך גם אנחנו גם אבותינו (שם מז, ג), והנה⁵⁵¹ הם משתבחים באבותיהם שהיו⁵⁵² רועי צאן, ואם הדבר מאוס בעיני⁵⁵³ המלך נאמר שאינם יכולים⁵⁵⁴ להסתיר עצמם ולאמר⁵⁵⁵ שאינם רועי⁵⁵⁶ צאן, לפיכך יאמרוהו. אמנם מעשה אבותיהם למה יזכירוהו, והמלך אינו שואל מהם מה מעשה אבותיהם? וכתוב עוד ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך (שם שם ד) וכו', והנה יזכירו לו צער הצאן ולא צערם כדי שירחם עליהם בעבור הצאן שלא תרעב צורת אלהיו, וכתוב לא⁵⁵⁷ יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים (שם מג, לב), ר"ל כי אלוה הוא למצרים מה שהעברים אוכלים, ככתוב שם וטבוח טבח והכן (שם שם טז).

[יב, ג] >דְּבָרוּ אֶל כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֵשֶׂר לַחֹדֶשׁ הָיָה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שְׂהָ לְבֵית אָבִת שְׂהָ לְבֵית < – והנה צוה השם לישראל, והוא אמרו "דברו אל כל עדת בני ישראל לאמר", מפני שהוא רוצה שיטהרו כלם מגלולי מצרים. וצוה להם את המצוה הזאת להעשות בחדש ניסן, שאז הוא מזל טלה בכחו הגדול, כי השמש בו. וטעם "בעשור לחדש" (שם שם), כי הלבנה נולדה בהיות השמש במזל דגים בכ' מעלות ועדיין לא תכנס במזל טלה עד עשרה,⁵⁵⁸ ולפיכך צוה להם לקחת אותו בעשור⁵⁵⁹ ולא קודם לכן בעבור שיקחוהו בזמן מעלתו, ובחדש שכל עובדיו עובדים ומכבדים אותו, והם⁵⁶⁰ ימשכוהו לעשות בו

544 אס ליתא.

545 אס ליתא.

546 היו נחשבים] אס נחשבים היו.

547 פירוש אבן עזרא לשם' ח, כב (מהדורת וייזר, ב, עמ' נח).

548 אס יאמר.

549 לתת להם] אס להם לתת.

550 אס רועה.

551 אס והם.

552 אס שהם.

553 אס ליתא.

554 אס ליתא.

555 אס ליתא.

556 ס רועה.

557 ס לו.

558 עד עשרה] אס בי' ימים.

559 ס ובעשר.

560 אותו והם] אס ואם.

כל הכתוב⁵⁶¹ בפרשה. ונראה שהמצריים היו חוגגים חג גדול ביום שתכנס החמה בראש מזל טלה, ולכן⁵⁶² צוה שיכפרו בו ביום ההוא. ועוד יש לומר טעם אחר מוסף על זה, כי הקדימו ה' ימים ללקחו מן המרעה אל הבית קודם לשחיטתו, בעבור שתהיה הכפירה בו בהשתכלות ובלב שלם ולא תהיה פתאומית, לכן צוה שיקחוהו ממרעיתו בעשור לחדש, וישחטוהו⁵⁶³ ביום חמישי ללקיחתו, ויחשבו עליו כל אלה הימים לשוחטו ולעשות בו כל הכתוב בפרשה. וזאת⁵⁶⁴ באמת כפירה מוחשבת ומושכלת ומוסכמת, מוסף על זה שהטלה הנלקח ממרעיתו⁵⁶⁵ אל הבית הוא מסתגף בבית עד שיתרצה⁵⁶⁶ לאכול. והנה המצריים היו מכבדים אותם לרוב בימים האלה ומרעים ומשקים ומענגים אותם, והישראלים מושכים אותם ומרעיבים ומסגפים אותם, והוא טעם "משכו וקחו לכם" (שם שם כא), כי מרצונו לא יפרד הטלה⁵⁶⁷ ממרעיתו רק במשיכה על כרחו.

<שֶׁה לְבֵית אֲבֹתַי שֶׁה לְבֵית> – וטעם "שה⁵⁶⁸ לבית אבות שה לבית", בעבור שישחטו⁵⁶⁹ הצורה הזאת פעמים רבות לאין מספר, כמספר הבתים; לכן לא צוה שישחטו א' או ב', שאינו דומה המתבזה פעם או שתיים למתבזה פעמים אין מספר. ולא רצה ג[ם] כ[ן] שיעשוהו יחידים רק אנשי מספר, שיהיה נעשה בהסכמה ובפרסום. ואמר שאם ימעט הבית,⁵⁷⁰ ר"ל שאינו מספר מספיק לאכלו, ובכן ישאר ממנו שישתתפו⁵⁷¹ שני בתים, שלא ישאר ממנו דבר, אמנם יאכלו את כלו ולא יותר ממנו שריד ופליט.⁵⁷²

[יב, ד] <וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהְיוֹת מִשֶּׁה וְלָקַח הוּא וְשִׁכְנוֹ הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַּת נִפְשׁוֹת אִישׁ לְפִי אֲכָלוֹ תִּבְסֹוּ עַל הַשֶּׁה> – ואמר "איש לפי אכלו תכוסו על השה", שלא יהיה אוכל משל⁵⁷³ אחרים, כי אז⁵⁷⁴ נראה כאוכל במקרה. לכן צוה שישלם כל אחד חלקו, וכשיאכלנו יאכלנו כאדם האוכל מה שכיון וזמן וטרח עד שיאכלנו.

[יב, ה] <שֶׁה תַּמִּים זָכָר בֶּן שְׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכֹּבָשִׁים וּמִן הָעִזִּים תִּקְחוּ> – וטעם "שה תמים", כי הוא למזל הטלה לפי דעתם, ובו כח המזל על שלימותו, והוא טעם "זכר" ג[ם] כ[ן], כי כחו בזכר מן הנקבה. וטעם "בן שנה", כי יותר מבן שנה הופשט ממנו שם "טלה", ואין

561 כל הכתוב] ס ליתא.

562 ס לכן.

563 אס וישחטוהו.

564 אס הזאת.

565 אס מן המרעיתו.

566 אס שירצה.

567 בכ"י ס נכפל "הטלה".

568 וטעם שה] אס והטעם לשה.

569 בכ"י אס נוסף "את".

570 על פי שמ' יב, ד.

571 אס שישתפו.

572 על פי יהו' ח, כב; יר' מב, יז.

573 בכ"י אס נוסף "ממנו".

574 אס ליתא.

בזיון למזל כל כך, כי אין שמו כשמו ואם צורתו כצורתו. וטעם "מן הכבשים ומן העזים",⁵⁷⁵ כי גם העז דומה לכבש אין הבדלם גדול. ואיפשר להיות עובדים גם למזל גדי,⁵⁷⁶ אבל לא היה גדול אצלם כטלה.

[יב, ו] <וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אֲרֻבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אוֹתוֹ כָּל קֹהֵל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרֻבִּים> – וטעם "למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש", שהוא בה' מעלות למזל,⁵⁷⁷ כאשר כתבתי שבעשור ללבנה נכנסה השמש בראש מזל טלה. וטעם "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" כל בית את⁵⁷⁸ שלו, והטעם שיכפרו בו הכל ויהרגוהו ויכלו צורתו מן העולם לבזיון וקלון הנקרא בשמו, כי הם הרגו את הנקרא בשמו ובעל צורתו, ויחשבו עליו כי לא ייטיב⁵⁷⁹ ירע. וטעם "בין הערבים"⁵⁸⁰ מתחלת שבע, בהיות המזל בחצי הרקיע, אז יתחילו לשוחטו.

[יב, ז] <וְלָקַחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמִּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אוֹתוֹ בָּהֶם> – וטעם "ולקחו מן הדם ונתנו על ש[תי] ה[מזוזות]"⁵⁸¹ ועל המשקוף,⁵⁸² הפך ההורגים, ככתוב וכסינו את דמו (בר' לז, כו). אמנם הם מתכונים⁵⁸³ שיראה המזל מה עשו לו, כי שפכו את דמו וגם צולים את בשרו באש, ובוטחים בשכר⁵⁸⁴ זה המעשה שעושים בו להנצל מן המשחית. ושונאי ישראל העובדים ומכבדים אותו ימותו בעת אשר⁵⁸⁵ אלה מבזים אותו.

[יב, ח] <וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשָׂר בְּלֵילָה הַזֶּה צָלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרִיִּם יֹאכְלֶהוּ> – וטעם "ואכלו את הבשר",⁵⁸⁶ כשונאיו ואויביו וכופריו מבערים⁵⁸⁷ צורתו ושמו מן העולם. וטעם "צלי אש" להרבות⁵⁸⁸ צערו ע[ל] ד[רך] הדמיון. והנה מצאנו מתנקמים לשרוף עצמות אויביהם, ככתוב על שרפם עצמות מלך אדום לשיד.⁵⁸⁹ והוא כטעם פסילי אלהיהם תשרפון באש (דב' ז, כה), כי השורף צורת טלה אשר⁵⁹⁰ הטלה כופר בו מן השורף צורתו אשר על העץ. וטעם⁵⁹¹ "ומצות על מרורים", שלא ילפתו עמו דבר חשוב, רק גרוע כלחם מצה ועשבים

575 בכ"י אס נוסף "תקחו".

576 אס דלי.

577 אס ולמזל.

578 אס אב.

579 בכ"י ס נוסף "ולא".

580 ס מן.

581 על ש"ה אס המשקוף.

582 אס שתי המזוזות. ובכ"י ס נוסף "ועל המשקוף".

583 הם מתכונים אס אלה מתבוננים.

584 אס בזכר.

585 ס ליתא.

586 בכ"י אס נוסף "בלילה ההוא".

587 אס מבערין.

588 בכ"י אס נוסף "על".

589 על פי עמוס ב, א.

590 בכ"י אס נוסף "על".

591 בכ"י ס נוסף "על".

מרים, וכל זה לקלון בשרו.

[יב, ט] <אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבִשְׁל מִבִּשְׁל בְּמִים כִּי אִם צָלִי אִשׁ רָאִשׁוֹ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קֶרְבּוֹ> - וטעם "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש", שלא יכלוהו⁵⁹² מן העולם עד שיתיסר באש תחלה. וטעם "ראשו על כרעיו ועל קרבו", כדי שתהיה צורתו קיימת בעת היסורין, ויהיה שמו עליו ג[ם] כ[ן]; לכן לא⁵⁹³ צוה שיצלוהו שלם.

[יב, י] <וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר וְהַנֶּתֶר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר בְּאִשׁ תִּשְׂרֹפוּ> - וטעם "ולא תותירו ממנו עד בקר", אמנם יכלה וימחה שמו⁵⁹⁴ מביניהם קודם שיעבור השם בארץ מצרים לפדותם ולקחת אותם לו לעם, ולא יותר ממנו חלק בידיהם. וטעם "והנותר ממנו עד בקר" באונס,⁵⁹⁵ באש תשרפוהו⁵⁹⁶ ותבטלוהו מן העולם, וכל זה להפעיל את הנפש ולהשכיחה את שמו.

[יב, יא] <וְכָכָה תֹאכְלוּ אוֹתוֹ מִתְנִיכֶם חֲגָרִים נְעָלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאִכְלֶתֶם אוֹתוֹ בְּחִפְזוֹן פֶּסַח הוּא לָהּ> - וטעם "וככה תאכלו אותו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה" - וטעם "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים",⁵⁹⁷ וכן הנעלים ברגלים והמקלות בידים לעורר אותם שהם מזומנים להפדות מיד אחר שיאכלוהו כי בשכר ביעורו מבינותם יפדו, ואין דבר מעכב גאולתם רק חטא שקוצי מצרים, והוא טעם "בחפזון" ג[ם] כ[ן].⁵⁹⁸ שכן ראוי לכל אדם להסיר מעליו את הדבר המעכב את טובתו במהירות גדולה כדי שתמהר הטובה לבוא. וטעם[ם] "פסח הוא ליו", המלטה וחמלה הוא להם המעשה לפניו ית', כי במעשה הזה הם ראויים לפניו להגאל ולהמלט ממכת המשחית ג[ם] כ[ן], ולכן צוה אותם לעשותו. ומפני זה ראוי להם למחר לגמור הדבר המזכה אותם לפניו טרם בוא המשחית.

[יב, יב] <וְעִבְדִּיתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם כְּלִילָה הִנֵּה וְהִפִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'> - וטעם "כל בכור" בעבורכם, שאתם בני בכורי,⁵⁹⁹ ככתוב הנה אנכי הורג את ב[נך] ב[כורך] (שם' ד, כג). ואחר שמשל המשחית בבכוריהם משל גם בבכורות בהמתם. וטעם "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים", כי השפיל שריהם מלמעלה, ולכן יושפלו הנשענים עליהם בארץ; ולכן צוה השם להם שיסירו משענתם מהם, שלא ילקו עמהם, אמנם יעשו גם הם שפטים בארץ באלהיהם הגדול, הוא מזל טלה, וישענו על יו".

[יב, יג] <וְהָיָה הָדֵם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הָדֵם וּפִסַּחְתִּי עֲלֵיכֶם וְלֹא

592 אס יאכלוהו.

593 אס ליתא.

594 אס צורתו.

595 אס ליתא.

596 אס תשרופו.

597 בכ"י אס נוסף "נעליכם".

598 ג"כ אס ליתא.

599 ראה שם' ד, כג.

יְהִי בָכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהִפְתִּי בְּאַרְצִי מִצְרַיִם > – וטעם "ויהיה הדם לכם לאות", ויהיה הדם אשר על מזוזות ומשקוף הבתים אשר אתם שם לסימן ולראיה לי על מדת הדין, שאין אתם מן הנשענים על אלהי מצרים, אמנם מן הנשענים עליו⁶⁰⁰ ועושים רצונו⁶⁰¹ להשפילם ולהקלותם כאשר אני עושה. והוא אמרו "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם", ר[צונו] ל[ומר] ואביא ראיה מן הדם לפי⁶⁰² מדת הדין, ואנצחנה ואגן עליכם, ולא יהיה דין וכח למדת הדין בכם⁶⁰³ בהכותי בארץ מצרים. והוא אומרו "ולא יהיה בכם נגף למשחית ב[הכותי] ב[ארץ] מ[צרים]",⁶⁰⁴ כי הם מן הנשענים על השרים הנופלים, ואתם מן הנשענים על השם המפילם. וצוה להם זה הטלה חקת עולם לדורותיכם בארץ ישראל, כי לא אמר "בכל מושבותיכם" כמו שאמר באכילת המצה,⁶⁰⁵ וכתוב בפירוש והיה כי יביאך יו"י אלהיך אל ארץ הכנעני ועבדת את העבודה הזאת,⁶⁰⁶ ולא עשו פסח כל ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר רק פסח סיני. ונראה לומר⁶⁰⁷ כי מפני זה הענין לא צוה השם שיעשה פסח⁶⁰⁸ בימי הגלות, מפני שאין המעשה בו זכרון; אמנם גם נועד ומכחיש, כי הנה יצאו ישראל ממצרים בעבור המעשה הזה, ואיך נעשה המעשה הזה בהיותם עבדים בגלות?! ואיך נשיב לבנינו השואלים אותנו "מה העבודה הזאת לכם" (שמ' יב, כו)? הנשיב להם שבזכות זה המעשה⁶⁰⁹ יצאנו ממצרים? הלא ישיבו, כי אנחנו רואים שאתם עושים אותו בכל שנה ואינכם נגאלים. ונמצא שאינו לזכרון אלא⁶¹⁰ מכחיש ג[ם] כ[ן]. ואינו דומה לאכילת מצה, כי אין אנחנו אומרים שיצאנו ממצרים בזכות המצות, אבל אנחנו אוכלים אותם בעבור שכן אכלנו עסותינו אחר צאתנו משם, ונצטוינו ג[ם] כ[ן] שלא יאכל כל בן נכר בטלה זה ולא ערל מפני שהוא כטובל והשרץ בידו.⁶¹¹ כי זה המעשה היה⁶¹² להורות את אוכליו, שהם נפרשים מע[בודה] ז[רה] ונכנסים תחת כנפי השכינה, ואיך יאכלוהו עובדי ע[בודה] ז[רה] וערלים שפרקו מעליהם חותם השם, והנה מעשיהם מנגדים זה את זה!?

[יב, מו] >בְּכִפְתִּי אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבֵּית מִן הַבֶּשֶׂר חוּצָה וְעֵצִם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ > – וטעם "ועצם לא תשברו בו", מפני שהעצמות הם מוסדי הגוף, וכל זמן שהם קיימים נראים⁶¹³ ששם "טלה" קיים. לכן צוה שלא ישברו עצמותיו. אמנם יהיה שמו קיים כשיעשו בו כל

600 אס עלי.

601 אס רצוני.

602 אס לפני.

603 אס בהם.

604 בב"מ אס ליתא.

605 להלן פסוק כ.

606 על פי שמ' יג, ה.

607 אס לאמר.

608 שיעשה פסח אס לעשותו א שהפסח ס שה פסח.

609 בכ"י אס נוסף "הזה".

610 אס אבל.

611 ראה תוספתא, תענית א, ח; בבלי, תענית טז ע"א ועוד.

612 בכ"י אס נוסף "להם".

613 אס נראה.

המעשים, ר[צוני] ל[ומר] כשזורקין דמו על המשקוף ועל שתי המזוזות, וכשצולין אותו על האש, וכשאוכלין בשרו מעליו, וכששורפין את הנותר ממנו מהבשר והעצמות. עד כאן לשונו.⁶¹⁴

[תשא]

[לד, כא] שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד >וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בְּחָרִישׁ וּבִקְצִיר תִּשְׁבֹּת> - טעם "בחריש ובקציר תשבת" אפילו החריש והקציר,⁶¹⁵ שבהם חיי האדם תלויים בו, כי יתכן להיות הארץ גשומה, ואם לא תזרע ביום השבת תיבש; והקציר, אם לא יאסף בשבת, ישחת; א[ף] ע[ל] פ[י] כ[ן] אסורים בשבת. וכמוהו ושאלה אשה משכנתה (שמ' ג, כב) פסחים בזו בז (יש' לג, כג). כן כתב רבי[נו] שמרי[ה] ז"ל.⁶¹⁶

614 שפת האמת, דפים 82-84. קירימי חתם: "ורוח יו"י דבר בו / ומלתו על לשונו". הפירוש לשמ' יב, מ שרד באלף המגן, עמ' 118. ר' שמריה כינה אותו "פי[ר]וש אלהי".

615 בכ"א נוסף "אם לא יאסף", ועליו סימן מחיקה.

616 שפת האמת, דף 147. קירימי חתם "ונכון הוא".

אליעזר שלוסברג

פירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר יחזקאל – פרסום ראשון

במאמר זה מתפרסם לראשונה קטע מתוך הפירוש שחיבר ר' אברהם בן שלמה [להלן: ראב"ש] על ספר יחזקאל. הפירוש על ארבעת הפרקים הראשונים של הספר מדגים בצורה נאה את דרכו הפרשנית של ראב"ש, והדיון הקצר שלפניו ממקם את ראב"ש במסגרת היצירה התורנית של חכמי תימן בימי-הביניים בכלל, ובמסגרת פרשנות המקרא בתימן בפרט.

פירושו של ראב"ש על נביאים ראשונים ואחרונים הוא אחד מפירושי המקרא המקיפים ביותר מימי-הביניים המצויים בידינו. אמנם אין בחיבור עצמו מידע על זמנו ועל מקומו של המחבר, אך כמעט כל החוקרים שעסקו בו¹ הסכימו שהפירוש נכתב במחצית השנייה של המאה ה-14 או בראשית המאה ה-15. תאריך מדויק יותר מצוי בקולופון שבסוף אחד מכתבי-היד לנביאים ראשונים:² "נשלם פירוש... אני קטן התלמידים אברהם בן שלמה יש"ל... שנת א' תשל"ג".³ כנהוג בתימן, התאריך הוא למניין השטרות, ושנת א' תשל"ג למניין השטרות היא שנת 1422.

כתיבתו של הפירוש לנביאים ראשונים הסתיימה, אם כן, לקראת סוף הרבע הראשון של המאה ה-15, וכתיבת הפירוש לנביאים אחרונים הסתיימה, מן הסתם, שנים ספורות אחר כך.

עם זאת, החוקרים היו חלוקים באשר למוצאו ולמקום פעילותו של ראב"ש. לדעת

1 ראו למשל: W. Bacher, *Aus dem Worterbuche Tanchum Jeruschalmi's*, Strassburg 1903, p. 43 [להלן: באכר, תנחום]; Boaz Cohen, "Quotations from Saadia's Arabic Commentary on the Bible from Two Manuscripts of Abraham Ben Solomon", in: *Saadia Anniversary Volume*, New York 1943, p. 75 [להלן: כהן, ציטוטים]; הדסה שי, "תנחום בן יוסף הירושלמי", בתוך: משה בר-אשר (עורך), *פרקים בעברית לתקופותיה – אסופת זיכרון לשושנה בהט, ירושלים תשנ"ז* [להלן: שי, תנחום], עמ' נז; יוסף טובי, "רבי יצחק ונה והתחזקות העיסוק בקבלה בתימן", דעת, 38 (תשנ"ז) [להלן: טובי, ונה], עמ' 18, והערה 3; יצחק אבישור, התרגום הקדום לנביאים ראשונים בערבית יהודית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 13; משה גברא, אנציקלופדיה לחכמי תימן, חלק א, בני ברק תשס"א; חלק ב תשס"ג [להלן: גברא, חכמי תימן], עמ' 11.

2 כ"י ירושלים – קאפח 100; סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית בירושלים: ס' 32327.

3 "יכון שמו לעד" (או: לנצח).

4 יהודה רצהבי, "מובאות חדשות מפירוש ר' סעדיה למקרא (מתוך פירוש ר' אברהם בן שלמה למקרא)", סיני, צח (תשמ"ז) [להלן: רצהבי, מובאות], עמ' צז-צח.

ב"ז באכר,⁵ בועז כהן,⁶ מאיר חבצלת,⁷ דוד בלומנטל,⁸ צבי לנגרמן,⁹ הרב יוסף קאפח,¹⁰ יוסף טובי¹¹ ומשה גברא,¹² מוצאו של ראב"ש מתימן. לעומת זאת, הרב יחיא קאפח סבר כי המחבר היה ממצרים,¹³ ואילו לדעת יהודה רצהבי ראב"ש התגורר בספרד, אולם ביקר בסוריה והכיר את אורח החיים בארץ ישראל, באירופה ובארצות ערב.¹⁴

בשנים האחרונות פרסם כותב מאמר זה מספר מאמרים, שבהם הוכיח, כי ראב"ש וחיבורו, מוצאם מתימן, וזאת בהתבסס על לשונו, סגנונו, המבטא המשתקף מן הפסוקים המצוטטים בפירושו, מטבעות הלשון וביטויים אופייניים לתימן, דרך הכתיבה הדו-לשונית של הפירוש ומקורם של כל כתבי היד.¹⁵

כדי לעמוד על מקומו של פירוש ראב"ש במסגרת הספרות הענפה של ילקוטים ומדרשים שנתחברו בתימן בימי הביניים, עלינו לסקור תחילה בקצרה את דרכי הלימוד בתימן ואת תחומי הלימוד העיקריים בה.

בתימן כמעט שלא היו יהודים "עמי-ארצות". מרבית היהודים עשו מאמצים גדולים לרכוש את יסודות הקריאה והכתיבה, לפחות לצורך קיום מצוות תלמוד תורה והשתתפות בתפילות ובקריאת התורה בבית הכנסת.¹⁶ כך, למשל, מתאר הרמב"ם את יהודי תימן בפתיחת "איגרת תימן" במילים הבאות:

- 5 באכר, תנחום, עמ' 43.
- 6 כהן, ציטוטים, עמ' 75.
- 7 מדרש החפץ על חמשה חומשי תורה, מהדורת מאיר חבצלת, ירושלים תשנ"א-תשנ"ב [להלן: מדרש החפץ], מבוא, עמ' 34, סעיף ד.
- 8 David R. Blumenthal, *The Philosophic Questions and Answers of Hote Ben Shelomo*, Leiden 1981, pp. 33, 35, 38, 95 [להלן: בלומנטל, חוטר].
- 9 Yitzhak Tzvi Langermann, *Yemenite Midrash – Philosophical Commentaries on the Torah, An Anthology of Writings from the Golden Age of Judaism in the Yemen*, New York 1996, p. 283 [להלן: לנגרמן, המדרש]; ibid., "Yemenite Philosophical Midrash as a Source for the Intellectual History of the Jews of Yemen", in: D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden 1995, pp. 335, re. 2.
- 10 יוסף קאפח, "דברי צדיקים וזכרונם בתימן" – רשימת חיבורי חכמי תימן לרב יחיא קאפח זצ"ל, תימא, א (תש"ן), [להלן: קאפח, דברי צדיקים], עמ' 27, הערה 65. עם זאת, במכתב ששלח אלי בתאריך ו' באב תשנ"ה בתשובה לשאלתי הבהיר הרב קאפח ע"ה, כי אין הוא קובע עמדה ביחס למוצאו של מחבר הפירוש, וכי הוא מסתפק בציטוט דברי מהרי"ץ.
- 11 טובי, ונה, עמ' 18, הערה 3.
- 12 גברא, חכמי תימן, עמ' 11.
- 13 קאפח, דברי צדיקים, עמ' 27, סעיף מז.
- 14 רצהבי, מובאות, עמ' צח-צט. אמנם במקום אחר רצהבי נוקט לשון שונה במקצת וכותב על ראב"ש כי הוא "אולי מתימן" (יהודה רצהבי, "ספרות יהודי תימן – ביבליוגרפיה", קריית ספר, כח [תשי"ג], עמ', עמ' 267, סימן 61), אולם בספרו המקיף על ספרות יהודי תימן (יהודה רצהבי, תורתן שלבני תימן, קריית אנון תשנ"ה) אין הוא כולל אותו בין חכמי תימן.
- 15 להרחבה ולדוגמאות מפירושו של ראב"ש על ספר ישעיהו ראו: אליעזר שלוסברג, פירוש ר' אברהם בן שלמה התמיני לספר ישעיהו, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ה [להלן: ראב"ש, ישעיהו]. מקצת הנושאים הנידונים בחלקו הראשון של מאמר זה נידונו שם בהרחבה רבה.
- 16 נ"ב גמליאלי, "בית הכנסת במסורת יהודי תימן", אפיקים, ל (תשכ"ט), עמ' 10.

כל היום הוגים בתורת משה, הולכים בדרך הורה רב אשי, רודפי הצדק, מחזקי הבדק, מעמידים עיקרי התורה על תלם, מקבצים נפזרי עם ה' במלולם, מקימי כל המצוות בדקדוקיהם במקהלותם, אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותם, ברוך ה' אשר לא השבית מקימי תורה שומרי חוקים, באיים הרחוקים.¹⁷

גם הרמב"ן, באיגרתו לחכמי צפון-צרפת בעניין הפולמוס על ספרי הרמב"ם, מתאר את עיסוקם המרובה של יהודי תימן בתורה: "והנני מעיד עלי לפני רבותי שמים וארץ, כי שמענו ממגידי אמת, שבכל ארצות מלכות תימן קהילות רבות עוסקים בתורה ובמצוות לשמן".¹⁸

עם זאת, בגלל קשיי פרנסה היה חינוך הבנים קצר ביותר והסתיים בדרך כלל בשנתם ה-13, שאחריה הצטרף הנער למלאכת אביו, נשא אישה והוליד ילדים. הלימוד בתקופת הילדות ב"חדר" התימני היה בעיקרו בדרך של שינון וגרסה, ונועד להכשיר את הנער לעבודת ה' בבית הכנסת, כלומר לקריאה בתורה ולתפילה לפני התיבה. בבגרותם קיימו הגברים את מצוות תלמוד תורה בעיקר בשיעורי תורה בבית הכנסת, אך להוציא שיעורים של רבנים וחכמים בערים הגדולות, היו לימודים אלה שטחיים למדי.

סדר הלימוד ב"חדר" התימני היה מגוון. התלמידים למדו פרשת שבוע עם תרגום אונקלוס ועם "תפסיר" רס"ג,¹⁹ והפטרת השבוע עם התרגום הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל.²⁰ ביום אחר בשבוע למדו התלמידים משנה, כאשר הם משננים אותה בלבד,

17 איגרת תימן, מהדורת א"ש הלרין, ניו-יורק תשי"ב, עמ' 1, שו' 11 – עמ' 2, שו' 2.

18 כתבי הרמב"ן, מהדורת הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, ח"א, איגרת ב, עמ' שמה.

19 תרגום רס"ג לתורה [= "תפסיר"] היה נפוץ בתימן גם במאות השנים האחרונות. כך, למשל, מתאר הש"ד ר' יעקב ספיר, אשר ביקר בתימן בשנת 1859, את דבקותם של יהודי תימן ב"תפסיר": "הם מחזיקים מאוד בתרגום הערבי של רבינו סעדיה גאון ז"ל ובפירושו... נתפשט שם 'תפסיר' [= תרגום] ערבי שלו בכל בתי ספר, וגדול שמו מאוד בכל המדינה" (יעקב ספיר, ספר מסע תימן, מהדורת אברהם יערי, ירושלים תש"ה [להלן: ספיר, מסע] עמ' סה). לדעת טובי, לעומת זאת, "העיסוק בתפסיר רס"ג בתימן היה אנכרוניסטי, תלוש מן המציאות. רוב היהודים בתימן... לא הכירו את תפסיר רס"ג. למעשה לא היה התפסיר חלק בתוכנית הלימודים בכל אתר ואתר בתימן, אלא נחלתם של חוגים מצומצמים בלבד, בעיקר בקהילות צנעא, אך גם בקהילות מסוימות מחוצה לה" (יוסף טובי, "בין תפסיר לשרח – תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן", מחקרים בתולדות יהודי בבל ובתרבותם, 6 [תשנ"א] [להלן: טובי, בין תפסיר], עמ' 133). באזור שרעב, אשר בדרום תימן, לא נהגו ללמוד את ה"תפסיר", ומשום כך היה מעמדה של הלשון העברית שם חזק יותר מאשר בצנעא ובמחוזות האחרים (טובי, סולמי, "מאפיינים ייחודיים של יהדות שרעב", אפיקים, קה-קו [אייר תשנ"ה], עמ' 65). על מעמדו המיוחד של רס"ג בקרב יהודי תימן ראו עוד: משה צוקר, "מפירושי הגאונים ר' סעדיה ור' שמואל בן חפני במדרש הגדול", ספר היובל לאברהם ווייס, ניו-יורק תשכ"ד, עמ' תסא-תפא; טובי, בין תפסיר, עמ' 127-138; אהרן גימאני, "רב סעדיה בעולמם של בני תימן", בד"ד – כתב-עת לענייני תורה ומדע, 6 (תשנ"ח), עמ' 39-56; אליעזר שלוסברג, "פירושי רס"ג במדרשי תימן המאוחרים", בתוך: משה בר-אשר וחיים א' כהן (עורכים), מִשְׁאֵת אֶהָרֶן – מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, ירושלים תש"ע, עמ' 498-521. על פירושי רס"ג בפירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר ישעיהו, מסורה ליוסף, ט (תשע"ו), עמ' 431-471.

20 הרב עמרם קרח, סערת תימן, ירושלים 1954 [להלן: סערת תימן]. עמ' קי; ש"ד גויטיין, "החינוך היהודי בארץ תימן כטיפוס של חינוך יהודי מקורי", מגמות, ב (תשי"א) [להלן: גויטיין, החינוך], עמ' 173-174; אהרן בן דוד, החינוך היהודי בצפון תימן כטיפוס של חינוך יהודי מקורי, עבודת מ"א, אוניברסיטת בר-

ללא התעמקות בפרשנים. כמו כן למדו ב"חדר" כתיבה. ביום שישי, בשעת אחר צהריים מוקדמת, התאספו כולם, גדולים וקטנים, בבית הכנסת וקראו בניגון את "שיר השירים", ומשום כך ידע כל ילד תימני את המגילה הזאת בעל-פה. בשבת לאחר הסעודה וקודם ברכת המזון קם הילד ואמר "טעם תורה"²¹ או "קישור"²² קטע מ"עין יעקב" או דברי אגדה אחרים, כדי לקשר בין דברי התורה שנאמרו על השולחן על ידי המבוגרים לבין "ברכת המזון". לאחר שנת הצהריים, המסתיימת בערך בשעה שתיים-עשרה, למד האב עם בנו מן הספרים המצויים בבית, כגון "מדרש תנחומא", "עין יעקב" או "מדרש רבה", או כחן אותו בפרשת השבוע הבא.²³

לכל זה יש להוסיף את העובדה, שבתמין לא קמו ישיבות,²⁴ דוגמת אלו שהיו באירופה. רק בערים הגדולות, שבהן היו מרכזי תורה, התגוררו חכמים שתורתם אומנותם. הם היו אלה שלימדו תורה בחוגים מצומצמים בלבד, ומתוכם קמו חכמים מובהקים, שהותירו אחריהם חיבורים חשובים שנלמדו גם בדורות הבאים אחריהם.

בשל כל הסיבות הללו נלמדו בתימן בעיקר נושאים "קלים", אשר השומעים או הלומדים היו מסוגלים להבינם בנקל וללא מאמץ רב, ואף זאת באופן שטחי ובדרך של שינון, ללא עיון והתעמקות. זאת ועוד, כדי להבטיח את תשומת לבם של הלומדים, נלמדו נושאים המושכים את הלב, דוגמת מקרא, הלכה, מוסר ואגדה. מקום נכבד תפסו ענפי תורה שימושיים: מדרשים ו"טעמים" על התורה; קריאה בנביאים ובכתובים לפי הטעמים והניקוד ובהקפדה רבה, אם כי בעיקר אותם פרקים המשמשים הפטרות לפרשיות השבת והמועדים, תהילים וחמש המגילות; התרגום הארמי לתורה, כמו גם תרגום יונתן בן עוזיאל לנביאים, ובעיקר להפטרות; ספרי הלכה, בעיקר שחיטה וטרפות,²⁵ וכן פיוטים לשבתות, למועדים ולשמחות של מצווה. הספרים החביבים על יהודי תימן ושבלימודם עסקו תדיר, היו: "משנה תורה" לרמב"ם,²⁶ "שולחן ערוך", "עין יעקב", פירוש רש"י לתורה, "מדרש

אילן תש"ם, עמ' 38.

21 "טעם" הוא כינוי לדברי תורה הנאמרים על השולחן, באמצע הסעודה או בסופה, בעיקר על פרשת השבוע (יהודה רצהבי, אוצר לשון הקדש שלבני תימן, תל אביב תשל"ח [להלן: רצהבי, אוצר], עמ' 113).

22 "קישור" הם דברי התורה הנאמרים על השולחן לפני ברכת המזון, על שם שהם מקשרים ומחברים את האכילה הגשמית לברכת המזון הרוחנית (רצהבי, אוצר, עמ' 254).

23 גויטיין, החינוך, עמ' 175-176.

24 תופעה זו נובעת, ככל הנראה, מעמדתו של הרמב"ם, שנחשב פוסק ההלכה המרכזי בתימן, בדבר החיוב לשלב תורה ועבודה ומהתנגדותו לאפשרות שתלמידי חכמים יסתמכו על תמיכת הציבור (ראו, למשל, ביאורו של הרמב"ם על דברי ר' צדוק: "לא תעשה עטרה להתגדל בהם ולא קורדום (!) לחפור בהם" [מסכת אבות ד, ז] – משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת הרב יוסף קאפח, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' תמא-תמו).

25 על ריבוי השוחטים בתימן ראו: משה גברא, "מבנה בתי הכנסת בתימן והמחלוקות בהם", מסורה ליוסף, ז (תשע"ב), עמ' 501-503, ובעיקר עמ' 504.

26 חיבוריו של הרמב"ם היו מוכרים וידועים היטב בתימן בימי הביניים, והשפעתו על פסיקת ההלכה בתימן באותה תקופה הייתה גדולה ביותר. תעיד על כך העובדה, שכ-30% מתוך 160 כתבי-יד שמקורם בתימן עד שנת 1540 (פירושי ראב"ש לספרי הנביאים נתחברו, כזכור, בסמוך לשנת 1425), הם כתבי הרמב"ם: "משנה תורה", "פירוש המשנה" ו"מורה נבוכים" (מיכאל ריגלר, "קולופונים של כתבי-יד כמקור לתולדות הספר והסופרים מתימן", בתוך: מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן – ספר

תנחומא ו"מגורת המאור" לר' יצחק אבוהב.²⁷ אשר לעיסוק בתלמוד, הכול מודים, שהוא לא היה חלק קבוע מתכנית הלימודים הבסיסית, אם כי הוא נהג ב"חדרים" מסוימים.²⁸ אולם החוקרים חלוקים ביניהם ביחס להיקף עיסוקם של יהודי תימן בו. לדעת רצהבי, התלמוד ונושאי כליו לא היה נחלת רבים בתימן, וחיבורי הלכה מתקופת הגאונים, דוגמת "שאלות" דרב אחאי גאון וחיבורי הרי"ף, ומאוחר יותר כתבי הרמב"ם, ובמיוחד "משנה תורה", דחקו את רגלי התלמוד עקב קיצורם ופשטותם. משום כך עיקר לימודם של בני תימן בתלמוד התמקד בסדר "מועד" ובמסכת "חולין", שחשיבותם רבה לחיי המעשה.²⁹ לעומת זאת, ש"ד גויטיין,³⁰ מורג³¹ וטובי דחו דעה זו, וסברו שיהודי תימן הכירו את התלמוד הבבלי ואף עסקו בו במידה לא מועטה, כמו גם בתלמוד הירושלמי.³² אולם אין ספק, שהחל מתקופת הרמב"ם, עקב הירידה הכללית במצבם המדיני, החברתי והכלכלי של יהודי תימן, התמעט העיסוק בתלמוד והתעצם העיסוק בספרי הפוסקים, ובעיקר ברמב"ם, ואחר כך ב"שולחן ערוך".³³

היובל לפרופ' יהודה רצהבי, בעריכת יהודית דישון ואפרים חזן, רמת-גן תשנ"א, עמ' 173). כך, למשל, מתאר המהר"ץ (נולד 1715) את אופן התקבלות חיבוריו של הרמב"ם בתימן: "באותם הימים הופיע אורו של מרנא ורבנא הרמב"ם. וכאשר השלים חיבור היד החזקה' ופירוש המשנה... וישלח אותם ממזרים אל עיר צנעא... ויקבלוהו עליהם לרב, לשר ולקצין לעשות כדבריו בכל ענייניהם כמשה מפי הגבורה" (סלימאן דוד ששון, "מגילת תימן", הצפה לחכמת ישראל, ז [תרפ"ג], עמ' 9-10). השפעתו של הרמב"ם בתימן הייתה רבה גם לאחר הגעת ה"שולחן ערוך" לתימן, ולמעשה עד הדורות האחרונים. כך, למשל, מתאר ר' יעקב ספיר, שביקר בתימן במחצית השנייה של המאה ה-19, את דרך לימודם של יהודי תימן מזמן הרמב"ם ועד ימיו: "עיקר לימודם הוא בספר הי"ד להרמב"ם ז"ל, ופוסקים דיניהם ומנהגיהם רק על פי דעת הרמב"ם ז"ל; ולא יסורו ממנו בין לקולא בין לחומרא, כי רק אותו קבלו עליהם למורה ודיין. הם אומרים, שקודם הרמב"ם היו פוסקים דיניהם רק מהתלמוד ועל פי קבלתם, ואחרי ששלח להם הרמב"ם 'אגרת תימן' הידועה עם ספרו הי"ד, הלכו אנשים חכמים מהם למצרים לנסותו, וראו ושמעו גודל חכמתו וחסידותו, קבלוהו עליהם ועל זרעם לרב ומורה צדק, לפסוק בכל מקום הלכה כמותו. וידוע שהיו אומרים בקדיש: 'בחי רבנא משה בר מימון'. ועד היום אין להם יד ושם בתלמוד ופוסקים אחרים" (יעקב ספיר, אבן ספיר, ליק 1866, דף ג ע"א-ע"ב; ספיר, מסע, עמ' סד-סה). על מעמדו של הרמב"ם בקרב יהודי תימן ועל היקף הלימוד שלהם בחיבורי הרמב"ם ראו עוד: יוסף קאפח, "הרמב"ם וגולת תימן", סיני, מג (תשי"ח), עמ' רנח-רנט; משה גברא, לדרכו של ר' יחיא צאלח בפסיקת הלכה, עבודת מ"א, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ו, עמ' 44-55.

- 27 רצהבי, תורת, עמ' יד-טז; יהודה רצהבי, "ספרות יהודי תימן", תימא, ה (תשנ"ו) [להלן: רצהבי, ספרות], עמ' 17; שלמה מורג, ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי, ירושלים תשמ"ח [להלן: מורג, ארמית], עמ' 53. הערה 99.
- 28 יוסף קאפח, הליכות תימן – חיי היהודים בצנעא ובנותיה, בעריכת ישראל ישעיהו, ירושלים תשכ"ח, עמ' 56-57.
- 29 רצהבי, ספרות, עמ' 9.
- 30 ש"ד גויטיין, "חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה", תעודה, א [=חקרי גניזת קהיר] (תש"ם), עמ' 12; הנ"ל, התימנים – היסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח – מבחר מחקרים, בעריכת מנחם בן-ששון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 122.
- 31 מורג, ארמית, עמ' 51.
- 32 יוסף טובי, על התלמוד בתימן, ירושלים תשל"ג [להלן: טובי, על התלמוד], עמ' יג-טז. לדעת מורג יהודי תימן עסקו בתלמוד הירושלמי, אולם "לא היתה בו, ככל הנראה, מסורת רצופה של לימוד" (מורג, ארמית, עמ' 53).
- 33 טובי, על התלמוד, עמ' כ.

בדורות האחרונים הפחיתה כניסתם של ספרי הקבלה לתימן עוד יותר את לימוד התלמוד ואת ההתעסקות בו.³⁴

לדעת הרב יוסף קאפח נתנו יהודי תימן עדיפות ללימודי המחשבה ויסודות האמונה, וזאת בעקבות הרמב"ם, אשר בחיבורו "משנה תורה" הקדים את "ספר המדע" לספרי ההלכות השונים. משום כך גם האריכו בתימן בלימוד האגדות שבתלמוד, כדי להקנות לתלמידים מושגי יסוד בסיסיים בידיעת ה' ובייחודו.³⁵

לאמור לעיל יש להוסיף את העובדה, שיהודי תימן נהגו להתקהל בבתי-הכנסת ולהאזין לדרשות הרבנים. בכל בית כנסת ובכל בית מדרש היה הרב דורש מדי בוקר וערב, כשהוא עושה שימוש רב במדרשי חז"ל ובאגדותיהם. כמו כן, בכל אירוע של שמחה או אבלות היו הדרשנים נוהגים להטיף דברי מוסר ונחמה. אשר על כן נשמרו בידם הרבה דברי אגדה, שלא התקיימו במקומות אחרים.³⁶

לא ייפלא אפוא שתרומתה העיקרית של יהדות תימן לספרות ישראל לדורותיה היא בתחום המדרש.³⁷ בעלי המדרשים היו בקיאים גם בתורת ישראל וגם במדעים כלליים. מדרשיהם מייצגים את ספרות ישראל לדורותיה: מקרא ומשנה, תלמוד ומדרש, חיבורי הגאונים וחכמי ספרד, פילוסופיה, מדעים וכתבי הרמב"ם. מן המקורות הזרים הכניסו רק מה שתואם לדת ישראל ומחזקה, וגם בזה נהגו בדרך הצמצום. ילקוטי המדרש הם אינדיבידואליים במהותם, והמלקטים עשו את המלאכה לפי טעמם ולצורך עצמם. במדרשים אלה מצויות דרשות קצרות לרוב, המפרשות את הכתוב לפי פשוטו של מקרא.³⁸ המדרשים והילקוטים על התורה שנכתבו בתימן מתחלקים לשניים: הקדמונים, שכונסו במאות ה-13-15, והאחרונים, שכונסו במאות ה-16-19. שני הסוגים נבדלים זה מזה באופן מהותי: הראשונים מתרכזים בביאורי התורה ובהלכה, ואילו האחרונים נוטים אל הסוד, הרמז והנוטריקון; הראשונים שואבים ממקורות קדומים שלשונם עברית וערבית, ושמלקטיהם התירו לעצמם לספח אליהם מאמרות ממקורות זרים, ואילו האחרונים כתובים בלשון העברית בלבד, ללא עירוב הלשון הערבית כלל.³⁹ גולת הכותרת המדרשית של יהודי תימן היא "מדרש הגדול", שנתחבר במאה ה-14 על ידי ר' דוד עדני.⁴⁰ רוב מדרשי תימן מיוסדים עליו, והם מרבים ללקט ולהעתיק ממנו. מדרש

34 שם, עמ' כג.

35 יוסף קאפח, "הוראת התלמוד בתימן", שמעתין, 17 (תשכ"ח), עמ' 64-66.

36 א"י ורטהיימר, ילקוט מדרשי תימן, ירושלים תשמ"ח, ח"א, עמ' כב-כג. ורטהיימר אמנם מדבר על השתמרות מדרשים קדומים, אך דבריו יפים גם כדי להסביר את הסיבות להיווצרותם של מדרשים חדשים.

37 יש לציין כי המדרשים נתחברו בעיקר על חמשת חומשי התורה, ההפטרות וחמש מגילות.

38 רצהבי, ספרות, עמ' 10.

39 שם, עמ' 10-13.

40 "מדרש הגדול" נתחבר ע"י רבי דוד ב"ר עמרם העדני ויצא לאור בהוצאת מוסד הרב קוק בחמישה כרכים בין השנים תש"ז - תשל"ג: על ספר בראשית - מהדורת מרדכי מרגליות, תש"ז; על ספר שמות - מהדורת מרגליות, תש"ז; על ספר ויקרא - מהדורת עדין שטיינזלץ, תשל"ו; על ספר במדבר - מהדורת צ"מ רבינוביץ, תשכ"ז; ועל ספר דברים - מהדורת שלמה פיש, תשל"ג.

זה, שלא כשאר המדרשים התימניים, נתחבר על טהרת העברית. חשיבותו נודעת מצד האוספים המדרשיים העתיקים שהיו לנגד עיני מחברו, אך אבדו ברבות הימים. במקרים רבים מאמרי התנאים והאמוראים שהיו לפניו שונים בגרסאותיהם מאלו המצויות בידינו. הוא מציין את מקורותיו לעתים רחוקות בלבד, ובכך הוא נוהג כמנהג הרמב"ם בחיבורו "משנה תורה".

מדרשים חשובים נוספים שנתחברו בתקופה "הראשונה" הם "מאור האפלה", שנתחבר בשנת 1329 על ידי ר' נתנאל בן ישועה;⁴¹ "מדרש החפץ", שנתחבר בשנת 1427 על ידי ר' זכריה הרופא;⁴² "מדרש הביאור", שנתחבר בשנת 1441 על ידי ר' סעדיה בן דוד דמארי;⁴³ ו"נר השכלים", שנתחבר במאה ה-15 על ידי ר' אבו מנצור דמארי.⁴⁴

במאות ה-14 וה-15 החלה להתפתח בצפון תימן אסכולה של פרשנות אלגורית למקרא.⁴⁵ שני החיבורים הבולטים ביותר של אסכולה זו היו מאה שאלותיו ותשובותיו הפילוסופיות של ר' חוטר בן שלמה,⁴⁶ וחיבורו של ר' זכריה הרופא, מי שחיבר גם את "מדרש החפץ", "אלדרה אלמנתכ"ה" [= המרגלית הנבחרת], שהוא ביאור על פי סדר פרשיות התורה של אגדות חז"ל, שאי אפשר להבינן לפי הפשט.⁴⁷ שיטה פרשנית זו ניכרת גם ב"מדרש הביאור" שנזכר לעיל ובמדרש "אלוג'יו אלמגני" [= הקצר המספיק], שנתחבר בשנת 1488 על ידי ר' דוד בן ישע הלוי.⁴⁸

נוסף על המדרשים הפילוסופיים הללו על התורה נתחברו בתימן חיבורים נוספים בשיטת הפרשנות האלגורית, רובם מאת מחברים אנונימיים. מקצת החיבורים סובבים סביב פרשיות התורה, ומקצתם עוסקים בשאלות פילוסופיות, תוך שהם מעניקים משמעות אלגורית גם לעניינים הלכתיים. החיבור הבולט ביותר בשיטה זו הוא "כתאב אלחקאיק" [= "ספר האמיתיות"], שנכתב על ידי חכם מחכמי צעדה, ושימש עילה להתקפה נמרצת

41 יצא לאור על ידי הרב יוסף קאפח (רבי נתנאל בן ישעיה, מאור האפלה, ירושלים תשי"ז) [להלן: מאור האפלה]. לפרטים נוספים עליו ראו: לנגרמן, המדרש, עמ' 265-266.

42 יצא לאור על ידי מאיר חבצלת (ראו: מדרש החפץ). לפרטים נוספים עליו ראו: לנגרמן, המדרש, עמ' 269-270.

43 יצא לאור על ידי הרב יוסף קאפח (ר' סעדיה בן דוד אלד'מארי, מדרש הבאור, קרית-אונו תשנ"ח-תשנ"ט). עליו ועל המחבר ראו: בנימין ריצ'לר, "על מדרש הביאור התימני ומחברו", עלי ספר, ב (תשל"ז), עמ' 91-96; לנגרמן, המדרש, עמ' 270-271.

44 שמו העברי של המחבר הוא ר' חוטר בן שלמה, ושמו הערבי המלא: מנצור בן סלימאן אלד'מארי. עליו ועל חיבוריו ראו עוד: בלומנטל, חוטר; יוסף טובי, "רבי חוטר בן שלמה – חייו ותקופתו", בתוך: בלומנטל, חוטר [ראו לעיל], נספח 1, עמ' 388-396.

45 לדיון נרחב על פרשנות זו והתפתחותה ראו: יוסף קאפח, "הפולמוס על שיטת הפרשנות האלגוריסטית בתימן", בתוך: יוסף טובי (עורך), לראש יוסף – מחקרים בחכמת ישראל, תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח, ירושלים תשנ"ה, עמ' 11-67.

46 בלומנטל, חוטר, עמ' 273-387.

47 עקבותיה של הפרשנות האלגורית מצויים כבר ב"מדרש החפץ", ראו: מאיר חבצלת, "על הפרשנות האלגורית-הפילוסופית במדרש החפץ לרבי זכריה הרופא", תימא, ג (תשנ"ג), עמ' 45-56.

48 לפרטים עליו ראו: יהודה רצהבי, "דוד בן ישע הלוי – משורר תימני בן המאה ה-15", ידע-עם, טו (תשל"א), עמ' 67-73. לקטעים מתוך ההקדמה למדרש ראו: יוסף טובי, "רבי דוד בן ישע הלוי (תימן, המאה ה-15)", עלי ספר, טז (90-1989), עמ' 79-83; לנגרמן, המדרש, עמ' 273-279.

מצד חכמי צנעא על חכמי צעדה ודרכם הפרשנית.⁴⁹ שיטת הפרשנות האלגורית נעלמה כליל מספרות ישראל בתימן במהלך המאה ה-16. עם זאת, נראה שהיא הכשירה את הקרקע לחדירתן של הקבלה ושל הפרשנות הקבלית לתימן החל מהמאה ה-16.⁵⁰ נחזור עתה לפירושו של ראב"ש על נביאים ראשונים ואחרונים. פירוש זה נכתב, כאמור, ברבע הראשון של המאה ה-15, דהיינו בשלהי תקופת המדרשים הראשונה. גם מבחינת תוכנו הוא דומה מאוד למדרשי תימן הקלאסיים: לשונו עברית בלולה בערבית, הוא משלב מדרשי חז"ל לצד תרגומים בארמית, ביאורי גאונים, פירושי ראשונים והערות לשוניות של חשובי המדקדקים, ומצטט מבתי שיר ערביים.

אמנם העדות הראשונה למציאות ספר "הזהר" בתימן היא בפירושו של ראב"ש לנביאים, וזאת בדמות מובאות בשם "מדרש ר' שמעון", הכלולות בו.⁵¹ אולם באופן כללי אין בפירושו ביאורים על דרך הקבלה, הרמז והנוטריקון, ועל כן ניתן למנות את חיבורו של ראב"ש בין המדרשים התימניים הקדומים.

עם זאת, פירוש ראב"ש לנביאים ראשונים ואחרונים הוא מפעל פרשני יוצא דופן בהיקפו ובאופיו ביחס לפרשנות המקרא בתימן.

מספר המדרשים, הילקוטים והפירושים שנתחברו בתימן במהלך הדורות מגיע למאות רבות. הם אמנם שונים זה מזה מבחינת מקורותיהם ושיטותיהם, אך רובם המכריע סובב סביב פרשיות התורה. חיבורים אלה נתנו מענה לצורך העיקרי שהעסיק את יהודי תימן: ידיעת פרשיות השבוע והאפשרות לומר עליהן דברי תורה בשבת ובאירועים מזדמנים. ראיה לדבר: על הנביאים והכתובים כמעט לא נכתבו בתימן חיבורים כלשהם, למעט פירושים על חמש מגילות, שהצורך בהם נובע מכך שנהוג לקרוא את המגילות במועדים קבועים במהלך השנה.⁵²

פירושו של ראב"ש, לעומת זאת, מקיף את ספרי הנביאים הראשונים והאחרונים. קשה להניח, שבאמצעות חיבורו זה ביקש ראב"ש רק להסביר את ההפטרות הנקראות מדי שבת בשבתו, משום שלמטרה זו אין צורך בביאור מקיף כל כך לכל ספרי הנביאים הראשונים והאחרונים, הכוללים מאות פרקים, שעה שמספר ההפטרות הנקראות בשבתות ובמועדים מסתכם בעשרות בלבד.

נראה שראב"ש כתב את חיבורו הגדול במטרה להניח לפני יהודי תימן פירוש מקיף על כל הנביאים הראשונים והאחרונים, שלא היה מצוי בפניהם עד כה. אמנם יהודי תימן

49 הקדמת טובי לספר, נדפסה בתוך: יוסף קאפח, כתאב אלחקאיק – ספר האמתיות, תל-אביב תשנ"ח [להלן: קאפח, אלחקאיק], עמ' 8. עוד על ספר זה ראו: צבי לנגרמן, "פרק חשוב במחשבת ישראל ותימן – ביקורת על: הרב יוסף קאפח, כתאב אלחקאיק, תל-אביב תשנ"ח", פעמים, 75 (תשנ"ח), עמ' 144-152; בנימין אברהמוב, "כתאב אלחקאיק ומקורותיו", דעת, 55 (2005), עמ' 31-39.

50 טובי בתוך: קאפח, אלחקאיק, עמ' 7-8.

51 טובי, ונה, עמ' 18.

52 רצהבי, ספרות, עמ' 14. לדוגמת פירושים על המגילות במאות האחרונות ראו, למשל: חמש מגילות – מקרא, תרגום, תפסיר עם פירושים "אורח לחיים", "מנחת יהודה", "החיים והשלום" ו"דברי דוד", ערוך ומוגה בידי שמעון בן שמואל נג'אר, חמ"ד תש"ל [להלן: חמש מגילות]. על המועדים שבהם קוראים את המגילות ראו: ג"ח כהן, "חמש המגילות ומועדי קריאתן", מחקרי חג, 1 (תשמ"ח), עמ' 74-90.

הכירו את פירושיהם של רש"י ורד"ק על ספרי הנביאים, שנכתבו בלשון העברית, כמו גם את פירושי של ר' תנחום הירושלמי שנכתבו בערבית-יהודית,⁵³ אך אלה לא שימשו תחליף לפירוש מדרשי מקיף על ספרי הנביאים, דוגמת הפירושים שנתחברו בתימן על חמשת חומשי התורה.

פירושו של ראב"ש מילא את החלל שהיה קיים עד ימיו בתחום זה. הוא ליקט מכל מקורות היצירה היהודית: מדרשי חז"ל, תרגומים ארמיים, פירושי גאונים וביאורי חכמים במזרח ובמערב כאחד, ושילב אותם לפירוש רחב היקף, המקיף את כל ספרי הנביאים. אולם נראה שראב"ש לא העריך נכונה את העדפויותם הלימודיות של יהודי תימן, שהרי בסופו של דבר פירושו לא זכה להענקות רבות,⁵⁴ הוא לא צוטט על ידי חכמים מאוחרים וכמעט נשכח מן הלב ואבד זכרו. למעשה, רבים מיהודי תימן, ובכלל זה חכמיהם, לא הכירו אותו כלל במשך מאות שנים. יש לשער, שכוחם של ההרגל והמסורת גבר ויהודי תימן לא הרבו ללמוד את ספרי הנביאים הראשונים והאחרונים, לפחות לא את הפרקים והספרים שאינם משמשים להפטרות השנה והמועדים. וגם אם ביקשו ללומדם, חדירת הספרים הנדפסים, ובהם פירושי רש"י ודומיו, שדחקו מפניהם את מדרשי תימן על התורה, גרמה גם להשתכחותו של פירוש ראב"ש עד סוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20, אז נתקלו בו חוקרים דוגמת נויבאוור ובאכר והעלוהו מתהום הנשייה.

פרשנותו של ראב"ש לספרי הנביאים הראשונים והאחרונים היא פרשנות לקטנית.⁵⁵

53 על ר' תנחום וחיבוריו ראו: Ignaz Goldziher, *Studien über Tanchûm Jerûschalmi*, Leipzig 1870; הדסה שי, "ר' תנחום הירושלמי – הפרשן והמילונאי בן המאה ה'ג'", בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 185-196; שי, תנחום; הנ"ל, "הדברים המאפיינים כתב ידו של מחבר – כתביו של תנחום הירושלמי", אסופת קרית ספר, מוסף לכרך סח (תשנ"ח), עמ' 191-204; אבי טל, דרכי פרשנותו של ר' תנחום הירושלמי לספרים מלכים ב', ישעיה, ירמיה ויחזקאל על פי כתבי-יד מספרית בודליאנה ומספרית סנט פטרסבורג, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ז [להלן: טל, דרכי]; Michael Wechsler, *Strangers in the Land: The Judaeo-Arabic Exegesis of Tanhum ha-Yerushalmi on the Books of Ruth and Esther*, Jerusalem 2010.

על פרשנותו של ר' תנחום בהקשר לאסכולה הפרשנית בתימן ראו: P. Fenton, "The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhum ha-Yerushalmi and the Yemenite School", in: M. Sæbø, C. Brekelmans & M. Haran (eds.), *Hebrew Bible/Old Testament – The History of Its Interpretation, Vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 2000, pp. 433-455.

54 ביינו חמישה כתבי יד בלבד של הפירוש. שלושה מהם כוללים רק את הפירוש על נביאים ראשונים, אחד רק את הפירוש על נביאים אחרונים, ואחד הכולל את הפירוש לנביאים ראשונים ואחרונים גם יחד.

55 קובצי ילקוטים הם תופעה מוכרת בימי הביניים בסביבות התרבות המוסלמית והנוצרית כאחת. כך, למשל, ראוי להזכיר בהקשר הנוצרי את החיבורים: "לקח טוב", "שכל טוב" ו"ילקוט שמעוני", ובהקשר המוסלמי את החיבורים המיוחסים לר' דוד הנגיד, דוגמת "דרשות על התורה" ו"מדרש דוד" על פרקי אבות. על תופעת הפרשנות הלקטנית בימי הביניים ראו עוד: שרה יפת, "פירוש ר' יוסף קרא לאיוב – לזמנתם ולתפוצתם של פירושים קומפילטוריים בימי הביניים", בתוך: מ' בר-אשר, מ' גרסיאל, ד' דימנט ו' מאורי (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות, ג [ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין] (תשנ"ג), עמ' 216-195 (למהדורה אנגלית מורחבת של המאמר ראו: Sara Yefet, "The Nature and Distribution of Medieval Compilatory Commentaries in the Light of Rabbi Joseph Kara's Commentary on the Book of Job", in: M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis*,

בתחילת פירושו לספר יהושע, שהיא למעשה הפתיחה לפירוש נביאים ראשונים, הוא מציג את חיבורו במילים הבאות: "פירוש נביאים ראשונים, עם פירוש מקצת מלים מהתרגום, והפירוש מקובץ מכמה פירושים".⁵⁶ ובסוף פירושו לספר יהושע הוא מוסיף: "והד'ה מעאני מלחקה ליהושע מגמועה מן מואצ' כת'רה" [= אלה ביאורים נספחים ליהושע, מקובצים ממקומות רבים].⁵⁷ באופן דומה הוא כותב בהקדמה הקצרה שהקדים לפירושו לתרי עשר: "אתחיל לכתוב פירוש תרי עשר מקובץ מהרבה פירושים".⁵⁸ מפורט יותר ומלמד יותר על דרך פרשנותו של ראב"ש הוא הקולופון בסופו של הפירוש לתרי-עשר ולנביאים אחרונים:

כמל פירוש (?) תרי עשר בעזרת שדי ב'ה'... אברהם בן שלמה ז"ל גמע[ה] מן גמלה' פירושים ואלפירושים [מנהא?] לר' דויד בן יוסף קמחי ז"ל ומנהא לרבינו תנחום הירושלמי ז"ל... ז"ל... מנהא (?) לאנהא מגהולין ומנהא לרבותינו ז"ל אודה (?) ל (?) מי שעזני עד שה[ש]למתי אותו והוא ברחמי יסייעני על מעשה רצונו אמן.⁵⁹ [תרגום: נשלם פירוש (?) תרי עשר בעזרת שדי ב'ה'... אברהם בן שלמה ז"ל, שליקט אותו מהרבה פירושים, והפירושים, [מהם?] לר' דויד בן יוסף קמחי ז"ל, מהם לרבינו תנחום הירושלמי ז"ל... ז"ל... מהם (?) לפי שהם עלומים, ומהם לרבותינו ז"ל, אודה (?) ל (?) מי שעזני עד שהשלמתי אותו, והוא ברחמי יסייעני על מעשה רצונו אמן.]

דרכו הפרשנית של ראב"ש עולה בקנה אחד עם דרכם הפרשנית של חכמי תימן בימי הביניים ואף בעת החדשה. ר' מנצור אלד'מארי, בעל המדרש "נר השכלים", היטיב לאפיין את פרשנותם של חכמי תימן: "איזה הוא חכם – המאסף מכל מקום".⁶⁰ וכך מתאר ר' נתנאל בן ישועה, בעל "מאור האפלה", את תכלית חיבורו:

מטרתי בקובץ הזה היתה להעלות על הכתב את העניינים שהשגתי מדברי התורה או חלקם, לבל יאבדו או שאשכחם, כפי שכבר אבד הרבה ונשכח... בקובץ הזה [יש] מה שראוי להמון העם וימצא חן בעיניהם, מה שראוי לחכמים וימצא חן בעיניהם, ומה שאינו ראוי למקצת האנשים – יחשבוהו אם כן כאילו לא נכתב, והוא גם כן ממה שהביאו בעלי הדרשות בדברים הנמנעים.⁶¹

(Thought and History, New York 1993, pp. 98-130).

56 יוסף קאפה, פירוש נביאים ראשונים לר' אברהם בן שלמה, ח"א – יהושע ושופטים, קרית-אונז' תשנ"ט [להלן: ראב"ש, יהושע-שופטים], עמ' 5.

57 26-25 Oxford-Bod. Ms. 2488 Opp. Add Fol. 63a, דף 13 ע"א, שו" 26-25.

58 דף 159 ע"ב.

59 תודתי למו"ר פרופ' יהודה רצהבי ע"ה, שסייע בידי בפענוח הקולופון.

60 Alexander Kohut, *Studies in Yemen – Hebrew Literature*, 2 vols., New York 1892-1894, vol. 2, p. 47.

61 מאור האפלה, עמ' ג-ד (בשינויי תרגום קלים). דברים דומים כתב ר' משה אלבלידה, בתארו את פירושו למדרש "אשת חיל": "כל זה מקובץ מדברי החכמים ז"ל" (יהודה לוי נחום, מצפונות יהודי תימן, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 206).

יהודה רצהבי מסביר את המניעים שהניעו את בני תימן לפנות לדרך זו של פרשנות ואת ההשלכות שיש לדרך פרשנית זו על אופן היווצרותם והתהוותם של מדרשי תימן:

שיטת הליקוט והאיסוף של דברים נבחרים מכתבי אחרים, מקובלת וחביבה על בני תימן. הללו, שהרבו לעיין ולקרוא בספרים אלה, שנה שנה, נהגו להעתיק לעצמם פירושים וטעמים שנשאו חן בעיניהם וערבו לחיכם. נראה, שהיה כרוך בדבר גם צורך מעשי לתועלת הפרט והכלל: אם לאמירת 'קישור' בבית על השולחן לפני ברכת המזון, ואם להשמעת דברי תורה במסיבות ובסעודות של מצווה. וכך צמחה ביהדות תימן ספרות עניפה של ליקוטים וילקוטים על התורה, שיסודם ועיקרם דברי אחרים, ואילו חידושים של המלקטים-המעתיקים הם מיעוט שבמיעוט. כיון שחיבורים אלה הם מעשה לקט, הרי שהתהוותם היתה מודרגת והם נעשו מהדורות מהדורות, לפי שהמלקט הוסיף עליהם שנה שנה מתוך ספרים חדשים שנקרו לו.⁶²

ואכן, ראב"ש מלקט מביאוריהם של פרשנים שקדמו לו, לעתים תוך ציון שמם ולעתים מבלי להזכירם במפורש, כשהוא מגלה בקיאות מרשימה בדרשות חז"ל ובספרות הפרשנית והדקדוקית של ימי הביניים, הן זו הכתובה בלשון העברית, והן זו הכתובה בלשון הערבית-היהודית. פירושו כוללים ציטוטים מן התלמוד הבבלי ומן התלמוד הירושלמי, תרגומים לארמית, הן של אונקלוס על התורה והן של התרגום המיוחס ליונתן על הנביאים, תרגומים וביאורים בלשון הערבית-היהודית של גאוני בבל ובראשם רס"ג, רב שמואל בן חפני גאון, רב שרירא גאון ורב האי גאון; הערות לשוניות של גדולי המדקדקים, ובעיקר של ר' יונה אבן ג'נאח ומנחם בן סרוק, וביאורים של חכמי ימי-הביניים דוגמת רש"י, ראב"ע, ר' יהודה אבן בלעם, רד"ק ור' תנחום הירושלמי. נוסף על כך הוא מזכיר (במפורש או שלא במפורש) משוררים, ובהם ר' שמואל הנגיד וריה"ל, וחכמים אחרים, כגון הרמב"ם, רב אסף ראש הסדר ור' נתן איש רומי בעל "הערוך".

אולם חשוב להדגיש, שראב"ש העתיק מדברי קודמיו בצורה מושכלת וביקורתית. פעמים שינה ניסוחים, פעמים השמיט חלק מהביאור המקורי ופעמים הרחיב אותו. פירושו של ראב"ש לספר יחזקאל שונה מפירושו לשאר ספרי הנביאים הראשונים והאחרונים, משום שהוא מבוסס על פירוש אחד, שאליו הוסיף הוספות, בעיקר כאלה הלקוחות מדרשות חז"ל ומהספרות הערבית-היהודית. על פי עדותו של ראב"ש עצמו הוא השתית את פירושו על פירושו של רש"י, "שלמה הצרפתי זצ"ל", שאת רובו העתיק כלשונו, ובכלל זה גם את תרגומו לצרפתית.⁶³ לפירושו של רש"י הוא הוסיף ביאורים רבים, כשהוא מקדים להם בדרך כלל את הקיצור "פ'א" [= פירוש אחר], או את המילים "ענין אחר".

יש לציין, כי גם בפירושו על הספרים ירמיהו וישעיהו נקט ראב"ש דרך פרשנית דומה,

62 מתוך מבואו של יהודה רצהבי על המהרי"ץ וחיבוריו, בתוך: חמש מגילות (ללא מספור עמודים).

63 על הלעזים שבפירוש רש"י ועל יחסו של ראב"ש כלפיהם ראו בהרחבה: ראב"ש, ישעיהו, מבוא, עמ' 59-53.

כלומר הוא ביסס אותם על פירוש רש"י והוסיף עליו ביאורים, בעיקר בלשון הערבית-היהודית. בראש פירושו לספר ירמיהו הוא כותב: "בעזרת אשר ה[עו]ז מנהו, אחל פירוש ירמיהו למרינו ורבינו שלמה צרפתי זצ"ל"⁶⁴ ובתחילת הפירוש לישעיהו: "פירוש ספר ישעיהו למאור הגדול רבינו שלמה הצרפתי זצ"ל"⁶⁵. אין בידי הסבר מספק לשאלה למה ביסס ראב"ש את פירושו על שלושת הנביאים "הגדולים": ירמיהו, יחזקאל וישעיהו, על פירוש רש"י, ואילו בפירושו לשאר הנביאים הראשונים והאחרונים לא נהג כן. אפשר רק לשער, שפירוש רש"י על שלושה ספרים אלה היה נפוץ יותר בתימן בהשוואה לפירוש רש"י על שאר ספרי הנביאים.

עד היום ראו אור במלואם פירושו של ראב"ש כמעט לכל ספרי נביאים ראשונים⁶⁶, ולכמה מספרי תרי-עשר⁶⁷, כמו כן ראה אור גם פירושו של ראב"ש לספר ישעיהו.⁶⁸ בועז כהן ויהודה רצהבי ואחרים פרסמו קטעים מתוך פירושו של ראב"ש, בעיקר אלה הכוללים ציטוטים של רב סעדיה גאון.

פירושו של ראב"ש לספר יחזקאל, אשר ראשיתו רואה כאן אור בפעם הראשונה, מצוי בשני כתבי יד:

1. Oxford - Bodleian Library MS Opp. Add. fol. 63, שמספרו 2488 בקטלוג של נויבאואר⁶⁹ (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים: ס' 22199-22200). הוא כתוב על נייר בכתב תימני נאה. בכל עמוד 24 שורות,⁷⁰ ובכל שורה 12 מילים בממוצע. זהו כתב-היד היחיד המכיל את הפירוש לנביאים ראשונים ואחרונים גם יחד. כתב-היד הועתק בידי אביגד בן דויד⁷¹ "בחדש טבת שלשנת אתתמג לשטרי [= 1532] במדינת צנעא". מצבו הפיזי של כתב-היד טוב בדרך כלל והוא קריא

64 כ"י בודלי (ראו עליו להלן), דף 2, ע"א, שורות 1-3.

65 שם, דף 93 ע"א, שר' 9-10.

66 את כולם ההדיר הרב יוסף קאפח: ראב"ש, יהושע-שופטים; פירוש נביאים ראשונים לר' אברהם בן שלמה, ח"ב - שמואל א, קרית-אונג תש"ס; ח"ג - שמואל ב, קרית-אונג תשס"ב; פירוש נביאים ראשונים לר' אברהם בן שלמה, ח"ד - מלכים א, קרית-אונג תשס"ו.

67 אליעזר שלוסברג, "פירושו של ר' אברהם בן שלמה לספר יואל", בתוך ד"ר יצחק גלוסקא וד"ר אהרן בן-דוד (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובמדעי היהדות, ירושלים תשס"א, עמ' 209-230; הנ"ל, "פירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר עובדיה - מהדורה מוערת ומבוארת", בתוך משה בר-אשר ועוד (עורכים), תשורה לעמוס - אסופת מאמרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, אלון שבות תשס"ז, עמ' 235-256. וראו עוד: הנ"ל, "מדרש אלציאני לר' אברהם בן שלמה על תרי-עשר", דברי הקונגרס העולמי ה-12 למדעי היהדות, חטיבה א - המקרא ועולמו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 53-63.

68 ראב"ש, ישעיהו. ראו לעיל הערה 15. בעתיד ככוונתי להוציא לאור גם את פירושו של ראב"ש לספרי יחזקאל, ירמיהו ותרי עשר.

69 Adolf Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, vol. 1, p. 883

70 יוצא דופן הוא דף 243, אשר בו 23 שורות בלבד בכל עמוד.

71 אביגד בן דוד היה סופר מוכר. שמו נזכר, למשל, כמעתיקו של תאג' "שנכתב בכרך אחד ונשלם ביום ה י"ט אלול התתמ"ו לשטרי [= 1535] בכ"י הסופר אביגד בן דוד בירב סעדיה רי"ת בירב זכריה" (סערת תימן, עמ' רמב). כמו כן הוא נזכר על ידי הרב קורח כאחד משני העדים שחתמו בצנעא בשנת הרצ"ו [= 1536] על שני שטרי מכתב של תאג' (שם, עמ' קלח-קלט).

וברור. עם זאת, חסרים בו מספר דפים. בשולי כתב-היד מצויות הערות, שנוספו ככל הנראה על-ידי קורא או קוראים מאוחרים. הפירוש לספר יחזקאל מצוי בין הדפים 32 ע"א – 93 ע"א, לאחר הפירוש על ספר ירמיהו⁷² ולפני הפירוש על ספר ישעיהו.⁷³ יש לציין, כי סדר זה של הנביאים הוא הסדר המקורי של הנביאים האחרונים, כנזכר אצל חז"ל.⁷⁴

2. כתב-היד של בית המדרש לרבנים בארה"ב, שמספרו New York – Jewish Theological Seminary Lutzki 1012 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים: ס' 24210). כתב-היד כתוב בכתיבה תימנית מהמאה ה-16, והוא כולל פירוש על הספרים: יחזקאל, ישעיהו ותרי-עשר. כתב-היד אינו שלם. כך, למשל, הפירוש לספר ישעיהו מתחיל בפרק ה, יח ומסתיים באמצע פרק סו, כ. ניקוד הפסוקים בו חלקי וחסר בהשוואה לכתב-היד הראשון.

מצבו הפיזי של כתב-היד הראשון טוב יותר מזה של כתב-היד השני. הוא שלם יותר וקריא יותר, ויש בו ניקוד מלא למרבית הפסוקים, ועל כן הקטע המתפרסם להלן לקוח ממנו. מכיוון שאין בכוונתי להעמיד במאמר זה מהדורה ביקורתית, אלא להציג דוגמה בלבד מן הפירוש, לא ציינתי חילופי גרסאות לכתב-היד השני. הבלטתי את התחלות הדיבורים המתפרשים באמצעות אותיות גדולות, והוספתי סימני פיסוק ומראי מקומות לפסוקים המצוטטים ולמקורות שרש"י הצהיר עליהם במפורש. כמו כן הועתקו כל סימני הניקוד המצויים בכתב-היד.

את נוסח פירושו של רש"י המובא על-ידי ראב"ש השוויתי עם זה המצוי במהדורת "מקראות גדולות – הכתר".⁷⁵ רק באותם מקומות שבהם הגרסאות הנדפסות שונות מבחינה פרשנית מאלה של ראב"ש, או שיש בהן כדי להקל על הבנת כוונתו של רש"י כפי שהוא מצוטט אצל ראב"ש, הערתי עליהן בחילופי הגרסאות.

כאמור, ראב"ש הוסיף על פירוש רש"י הוספות רבות,⁷⁶ חלקן לקוח ממקורות חז"ל שונים, וחלקן מביאוריהם של חכמי ימי-הביניים, ובראשם ר' תנחום הירושלמי. בקטע

72 דפים 2 ע"א – 32 ע"א.

73 בין הדפים 93 ע"א – 160 ע"ב.

74 ת"ר: סדרן של נביאים: יהושע ושופטים שמואל ומלכים ירמיה ויחזקאל ישעיה ושנים עשר" (בבא בתרא יד ע"ב).

75 מקראות גדולות – הכתר, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן תש"ס. על המקורות ששימשו להעמדת נוסח זה של פירוש רש"י לספר יחזקאל ראו שם בהקדמה, עמ' ח-ט, ובהרחבה: יצחק פנקובר, "פירוש רש"י לספר יחזקאל: לרגל הופעתו במהדורה חדשה במקראות גדולות 'הכתר'", עיוני מקרא ופרשנות, ז [= מנחת ידידות והוקרה למנחם כהן, רמת-גן תשס"ה], עמ' 425-474.

76 על תופעת התוספות בפירוש רש"י בכלל, ובספר יחזקאל בפרט, ראו הדיון במבוא למהדורת "הכתר", עמ' ח-ט.

המתפרסם להלן נזכרים ר' תנחום,⁷⁷ הרמב"ם,⁷⁸ "הערוך" ור' יהודה הלוי. את התוספות שהוסיף ראב"ש על פירושו של רש"י הדפסתי לצורך הבלטה בגופן שונה ובהזחה פנימה.

פירוש יחזקאל לרבינו שלמה הצרפתי ז'צ' וק'לי⁷⁹

פרק א

(א) [דף 32 ע"א] ויהי⁸⁰ בשלשים שנה – סתם הנביא דבריו, לא פירש שמו מי הוא ולא פירש למנין / מה מנה. לפיכך הפסיקה רוח הקודש את דבריו בשני מקראות הסמוכות⁸¹ לזה, / ללמד מי הנביא ולמנין מי מנה, שנ': "בחמשה לחדש היה עומד".⁸² ועוד, / שמתחלה אמר את נבואתו בלשון עצמו: "ואראה מראות אלהים" (א, א), וכן בסוף: / (20) "וארא והנה רוח סערה" (יחז' א, ד). ואלו שני מקראות מפסיקין דבריו, כאלו אחד מדבר / עליו⁸³: "היה דבר יְיָ אל יחזקאל" (יחז' א, ג), "היה"⁸⁴ עליו שם יד יְיָ" (שם, שם).

ואני בתוך הגולה – כלומר / חוץ לארץ ישראל.

על נהר כבר – שם הנהר.

מראות אלהים – על שם שלא היה רואה אלא באספקלריא שאינה מאירה⁸⁵ קורא⁸⁶ "מראות", כמין חלום ולא ממש. / וכל הנביאים אף הם מתוך אספקלריא שאינה מאירה ראו, חוץ ממשה רבינו, / [דף 32 ע"ב] הוא שנ': "וביד הנביאים אדמה" (הושע יב, יא).

(ב) היא השנה החמישית לגלות – היא שנה / שמצא⁸⁷ חלקיהו הספר. וכן שנינו ב"סדר

77 הביאורים המובאים בשם ר' תנחום לקוחים הן מפירושו לספר יחזקאל, שלא נדפס מעולם, והן ממילונן ל"משנה תורה" לרמב"ם, "אלמךשד אלפאפי" [= המדרך המספיק]. לדוגמאות מדרכי פרשנותו של ר' תנחום בהסתמך על קטעים מפירושו לספר יחזקאל ראו: טל, דרכי.

78 בקטע שלפנינו ראב"ש מצטט מתוך פירוש הרמב"ם למשנה (עירובין י, יד). כדרכם של רבים מחכמי תימן, הוא אינו נוקב בשמו, אלא מכנה אותו בכינוי "רבנו" (ראו, למשל: יהודה רצהבי, "מילואים לאוצר לשון הקודש שלבני תימן", מסורות, ה-1 [תשנ"א], עמ' 240).

79 = זכר צדיק וקדוש לברכה.

80 בשוליים נכתב: "אפסרת יום ראשון שלעצרת".

81 ברש"י הנדפס: "הסמוכין". הכוונה לפסוקים ב-ג, הקוטעים את נבואת יחזקאל ("ואני בתוך הגולה... וארא והנה") במטרה למסור מידע על הנביא ("היה ה' דבר ה' אל יחזקאל") ועל המועד שבו נתבא ("בחמשה לחדש" וכו').

82 נראה שחלה כאן טעות, שהרי המילים "היה עומד" מופיעות בספר יחזקאל רק בפרק מג, ו. ואכן, ברש"י הנדפס הלשון ברורה יותר: "שנאמר: 'בחמשה לחדש היא השנה החמישית' (יחז' א, ב) וגו', אין אלה דברי הנביא, שהרי כבר אמר שבחמשה לחדש היה עומד".

83 כלומר הכתוב עובר מלשון מדבר ללשון נסתר.

84 בנוסח שלפנינו "ותהי", וכן ברש"י הנדפס.

85 ברש"י הנדפס: "שלא היה רואה באספקלריא המאירה".

86 ברש"י הנדפס: "קורא אותו".

87 מעל המילה נכתב בכתב שונה: "זה טעות". ובשולי העמוד מצויה הערה ארוכה, שאף היא נכתבה כנראה בכתב שונה: "בשלשים שנה מזמן שמצא חלקיה הכהן הגדול ספר תורה בימי יאשיהו מלך יהודה בשמונה עשרה למלכו, ואותה שנה היתה שנת יובל, כמו ששנינו בסדר עולם. וזה הוא חשבונן: יאשיהו מלך אחת ושלשים שנה ארבע עשרה שליאשיהו ושמונה עשרה עד שלשים ואחת ואחת עשרה שליהויקים. וזאת הנבואה לא היתה אלא שנה חמישית לגלות המלך יויכין, הרי שלשים שנה". ברש"י

עולם", שהיא היתה שנת היובל. / יאשיהו מלך אחת ושלושים שנה, הרי אחת ועשרים,⁸⁸ ויכניה בנו לא מלך / אלא שלשה חדשים וגולה, ושנה שניבא יחזקאל היתה חמישית לגלותו, הרי / (5) שנת שלשים. וכן מצינו בסוף נבואתו שנת סימן למנין היובל, שנ': "בעשרים / וחמש שנה לגלותינו בראש השנה בעשור לחדש" (יחז' מ, א), הוי אומ' זו שנת היובל. /

(ג) היה היה דבר יי' - אמרו רבותינו שהיה כבר, לפי שאין השכינה שורה / בחוצה לארץ, אלא על ידי ששרת עליו תחלה בארץ, ושנינו בברייתא דמכילתא: / "בן אדם עמוד על רגליך" (יחז' ב, א), היא היתה תחלת הספר, אלא שאין מקדם ומאוחר. / (10) יש אומ': "בן אדם חוד חידה" (שם יז, ב) הוא היה תחלת הספר. ואני אומ', שאותה נבואה / נאמרה לו קודם שגלו, שהיא ראויה להיאמר⁸⁹ בארץ, שאין מפורש בה / גולה, והיא ניכרת שהיא תחלת שליחותו אליהם. ויונתן אף הוא תרגם כן: / "מהוה הוה פתגם נבואה מן קדם יי' ליחזקאל"⁹⁰ בר בוזי כהנא בארעא דישראל / תב תניינות ומליל עמיה במדינת ארע כסדאי על נהר כבר". ויחזקאל גלה / (15) עם המסגר והחרש עם⁹¹ יהויכין.⁹²

כל "יד"⁹³ האמור בספר הזה ובכל לשון נבואה / אינו אלא אכף⁹⁴ שהנבואה תוקפו על כרחו, כאדם משתגע. דיטטרי צא בלעז. /

(ד) והנה רוח סערה באה מן הצפון - היא מרכבת כסא כבוד השכינה, כמה שנ' בענין.⁹⁵ ולפי שבא בחמה להשחית את ישראל, לכך נראית לו ברוח סערה. / וענין "באה מן הצפון" חוזרת היתה מארץ כשדים, שהיא בצפון, שנ': "מצפון / (20) תפתח הרעה" (ירמ' א, יד). ולמה הלכה שם? כדי לכבוש את כל העולם תחת יד נבוכדנצר, / שלא יאמר⁹⁶: ביד אומה שפלה מסר את בניו, שכשדים אומה שפלה היא, / שנ': "הן ארץ כשדים זה העם לא היה" (ישע' כג, יג), כך דרשו רבותינו במסכת חגיגה (דף יג ע"ב). /

ונוגה לו - לענן מבחוץ,

סביב - רמז הוא, שעתידין ישראל ליגאל משם. /

ומתוכה - שלאותה⁹⁷ האש, ראיתי החשמל הנראה מתוך האש, ולא נודע מה / [דף 33 ע"א]

הנדפס מצוי נוסח שונה במקצת, אולם בגלל אורכו לא הבאתיו כאן.

88 מעל השורה נכתב בכתב שונה: "עדהאו (?) טעות".

89 ברש"י הנדפס: "ליאמר לו".

90 בכל לשונות התרגום הלשון: "עם יחזקאל", וראו גם: אלכסנדר שפרבר, כתבי הקדש בארמית - כרך ג: תרגום יונתן לנביאים אחרונים, ליידין 1962, עמ' 264.

91 ברש"י הנדפס: "שגלו עם".

92 השו: מלכים ב כד, יד.

93 רש"י מתכוון לאמור בהמשך הפסוק: "ותהי עליו שם יד ה'".

94 בגרסאות אחרות של רש"י בדפוסים: "תוקף".

95 כלומר, התיאור המתואר להלן בפסוקים ה-כח הוא של "מרכבת כסא כבוד השכינה".

96 ברש"י הנדפס: "שלא יאמרו האומות".

97 חיבור מילית השייכות "של" לשם העצם שאחריה הוא מאפיין תימני בולט. ראו על כך בהרחבה אצל יצחק גלוסקא, התפילה במסורת תימן: בחינות לשוניות, ירושלים תשנ"ה [להלן: גלוסקא, התפילה], עמ' 110-111. ברש"י הנדפס: "של אותה".

הוא. ומדרש רבותינו ז"ל: "חיות אש ממללות"⁹⁸, ואינו מיושב על הענין. /
 (ה) דמות אדם להנה – יש לתמוה, שהרי אף דמות שור ואריה ונשר להנה?⁹⁹ ונראה /
 בעיני, לפי שזה אב לכולם, קילס בו המרכבה,¹⁰⁰ והיא פרצופו¹⁰¹ שליעקב אבינו.
 (ו) וארבעה פנים לאחת – "לאחת" – זו לפרצוף האדם לבדה, היו לה ארבעה פנים, / (5)
 וכן לאריה ולנשר ולשור, הרי ששה עשר.¹⁰²
 וארבע כנפים – לכל אחד מן / הפנים, הרי ששים וארבעה כנפים לחיה, והוא שתרגם יונתן:
 "מאתין וחמשים / ושתה גפין".

ואמרו רבותינו ז"ל: ארבעה גאים בעולם: אריה, שור, נשר, אדם. / הגאָה שבחיות
 – אריה, הגאה שבבהמה – שור, הגאה שבעוף – נשר, ואדם / גאה על כולן. נטלן
 הק'ב'ה' וקבען בכסא הכבוד, שהוא מתגאה על גאים.¹⁰³
 פ'א' / (10) קאל רבינו תנחום ז"ל קד תכ'ץ אשכ'אץ אלמלאיכה באסמא תדל עלי
 מראתבהם / פי אלוגוד מת'ל גבריאֵל אלד'י הו אסם מרכב מן גִבְר' אלד'י הו מת'ל
 איש לאן / תרג' איש גברא ומן אֵל אלד'י הו פראד הבו ליִי בני אלים. ואכ'ר יסמא
 / רפאל בחסב פעלה פי אלוגוד ואכ'ר נוריאֵל (!) ואמא מיכאל פפיה אשאה / אלי
 תנזיה ען אל מת'אל בל תצריח באנה אעלא אלמראתב וארפע אלדרגאת. / (15)
 והד'ה אלארבע מראתב הי פני החיות אלד'י ראהא יחזקאל ע'ה' ובסט פי וצפהא /
 ד'לך אלבסט אלג'ריב אלעגיב.

[= פירוש אחר: רבינו תנחום ז"ל אמר: שמות המלאכים מלמדים על מדרגותיהם
 במציאות, כמו "גבריאֵל", אשר הוא שם המורכב מ"גִבְר", שהוא כמו "איש", כי
 תרגום "איש" – "גברא", ומ"אֵל", שהוא צורת היחיד¹⁰⁴ של "הבו ליִי בני אלים"
 (תה' כט, א).]

אחר נקרא "רפאל" בהתאם לפעולתו במציאות, ואחר "נוריאֵל", ואילו "מיכאל",
 יש בו רמז להרחקה מן הדומים באמצעות הצהרה, שהוא המעלה הגבוהה ביותר

98 כלומר "חשמל" הוא נוטריקון של המילים "חיות אש ממללות". רש"י מפנה לדרשת חז"ל במסכת חגיגה
 יג ע"ב: "מאי חשמל? אמר רב יהודה: חיות אש ממללות. במתניתא תנא: עתים חשות עתים ממללות.
 בשעה שהדיבור יוצא מפי הקב"ה – חשות, ובשעה שאין הדיבור יוצא מפי הקב"ה – ממללות".

99 ראו פסוק י' להלן.

100 ברש"י הגדפס: "קילס הנביא את המרכבה בו".

101 ברש"י הגדפס: "דמות פרצופו".

102 ברש"י הגדפס: "הרי שש עשרה לחיה, וכן לכל חיה וחיה".

103 דרשה זו מובאת בילקוט שמעוני, פרשת "בשלח", רמז רמג, אולם אין הוכחה שילקוט שמעוני היה מוכר
 בתלמוד בראשית המאה ה-15, זמן כתיבתו של פירוש ראב"ש. אפשר שראב"ש מצא אותה במקור שאינו
 מצוי לנו עינינו. לגרסאות אחרות של הדרשה, השונות במעט מזו שמובאת אצל ראב"ש, ראו למשל:
 מדרש שמות רבה, ירושלים תשכ"ב, פרשת "בשלח", פרשה כג, אות יג; מדרש רבה שיר השירים –
 מדרש חזית, עם שינויי נוסחאות, ביאורים ומבואות, מהדורת שמעון דונסקי, ירושלים-תל אביב תש"ם,
 פרשה ג.

104 במקור הערבי "פראד". למשמעות הנ"ל ראו: יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי
 הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 495.

ארבע המעלות הללו הן פני החיות שראה יחזקאל ע"ה, ושתיאר אותן בהרחבה באותו תיאור נפלא ומופלא.]

(ז) רגל ישרה – "רגל כיונין",¹⁰⁶ מכוונין זה כנגד זה. / ד'א' "ישרה" – שאין להן קפיצין, כלומ' ארכובות לכוף את שוקיהם, לפי שאין¹⁰⁷ / ישיבה ולא שכיבה ואין צריכין להיות להן קפיצין כעין שיש לבהמה, קפץ / עליון וקפץ תחתון, שבהן היא קופצת¹⁰⁸ שוקיה לשכב. רגל עגל – רגל עגול, / (20) "רגלין"¹⁰⁹ סגלגלין".

ונצצים – מתוך זהירותם¹¹⁰ דומה כאלו יוצאות מהן ניצוצות, / יוצאין ממנה.¹¹¹

נחשת קלל – מזוקק ומאיר. ומנחם חיברו עם "קלוי באש" (ויק' ב, יד).¹¹² /

ופ'א' נחשת קלל אלנחאס אלמגלי. ונצצים מן ניצוץ והו שראר אלנאר ומנה / אסתעיר לאלבציץ ואללמיע ונצצים כעין נחשת קלל.

[=] ופירוש אחר: "נחשת קלל" – הנחושת המבריקה. ו"נצצים" (נגזר) מ"ניצוץ", והוא גצי אש, ומהם הושאל לניצוץ ולברק, "ונצצים כעין נחשת קלל".¹¹³

(ח) וידי אדם מתחת / כנפיהם – כתרגומו: "למחתי בהון גמרינ דאישא". וכן אנו מוצאין בספר זה: / [דף 33 ע"ב] "וישלח הכרוב את ידו אל האש אשר בינות הכרובים"¹¹⁴ וישא ויתן אל חפני / לבוש הבדים" (יחו' י, ז). וכת' אחריו: "וַיֵּרָא לְכַרְוֹבִים תְּבִנִית יַד אָדָם" (שם שם, ח) – ידי¹¹⁵ חותות את האש / ונותנות לכרוב, והכרוב לשליח כדי שיצטננו גחלים מיד אל יד, להקל / הפורעניות¹¹⁶ מעל ישראל.

על ארבעת רבעיהם – לארבע רוחות העולם, שהרי (5) יש להם פנים וכנפים לכל רוח.

105 ככל הנראה הכוונה היא, ש"מיכאל" עניינו "מי כמו האל", דהיינו הוא נעלה על הכול. ואולי הכוונה אינה למעלתו של האל, אלא למעלתו של המלאך עצמו, המכונה במקומות רבים "השר הגדול" (ראו, למשל: בבלי, עבודה זרה מב ע"ב; חולין מ ע"א).

106 זהו ציטוט מהתרגום הארמי, אולם לפנינו: "רגלין כיונין" (או "כיונין").

107 ברש"י הנדפס: "שאיין להם".

108 ברש"י הנדפס: "כופפת".

109 ברש"י הנדפס: "וכן תירגם יונתן ריגלין".

110 ברש"י הנדפס: "זהירותות".

111 נראה שלפנינו דילוג מחמת הדומות. ברש"י הנדפס הלשון ארוכה יותר: "כאילו יוצאות מהן ניצוצות, כדאמרינן במסכת יומא (דף לו ע"ב): 'אף היא עשתה נברשת של זהב' כו', 'בשעה שחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה' כו'". ברש"י הנדפס מובא בהמשך תרגום לצרפתית ("אישטנצילש בלעז").

112 מנחם בן סרוק, מחברת מנחם, מהדורת צבי פילעפאווסקי, לונדון ועדינבורג 1854 [ד"צ ירושלים תשכ"ח], עמ' 155, שורש קל, מחלקה רביעית.

113 סוף הביאור לקוח ממילוננו של ר' תנחום, "אלמרשד אלכאפי" (אלמרשד אלכאפי [המדריך המספיק] – מילוננו של תנחום הירושלמי למשנה תורה לרמב"ם, מהדורת הדסה שי, ירושלים תשס"ה [להלן: תנחום, אלמרשד], עמ' 348, שורש נ"ץ ונצ"ץ).

114 צ"ל: "וישלח הכרוב את ידו מבינות לכרובים אל האש אשר בינות הכרובים".

115 ברש"י הנדפס: "ידי האדם".

116 ברש"י הנדפס: "הפורענות".

ופניהם וכנפיהם לארבעתם – כתרגומו: "שוי / לארבעתיהון".

(ט) חברת אשה אל אחותה – כנפה שלזו פרוסה לצד כנפה שלזו / לכאן, וכן לכאן, עד שמגיעות חברות זו לזו. וכך הן מכסות פניהן, שהכנפים / פרוסות¹¹⁷ למעלה מן הפנים.

לא יסבו בלכתן – אם צריכות¹¹⁸ ללכת לאיזו רוח / שירצו, אין צריכות להסב פניהם, שהרי יש להם פנים לכל צד, לפי כך¹¹⁹ איש / (10) אל עבר פניו – לצד פניו שלאותה הרוח שהם רוצים ללכת ילכו.

(יא) ופניהם/וכנפיהם פרודות מלמעלה – אלמלא ראיתי טעם "זקף גדול" נקוד על "ופניהם" / בפני עצמה,¹²⁰ לא הייתי יודע לפרשה.¹²¹ אבל הניקוד בא¹²² להבדילם זו מזו / ולהעמיד תיבת "ופניהם" בפני עצמה. וכן פירושו: "ופניהם" – להם, "וכנפיהם" – / היו פרוסות למעלה מפניהם ומכסות אותן. כיצד?

לאיש שתיים חברות / (15) איש – לכל פנים ופנים שתיים כנפים חברות לכל אחת. כנף חיה זו פרוש לצד / כנף חיה זו, ושלזו על¹²³ זו, והפנים שבנתיים מכוסין בהן. ודוגמת לשון מקרא / זה עוד¹²⁴ בפרשה זו והוא: "וגביהן וגבה להם ויראה להם" (להלן פס' יח). תיבת "וגביהן" עומדת / בפני עצמה.

ושתיים מכסות – ושתיים כנפים הנותרות מכסות את גויותהנה. /

(יב) אל אשר יהיה שמה הרוח – הרצון ללכת ילכו.

(יג) היא מתהלכת בין החיות – / (20) המראה הזה "מתהלכת בין החיות".

ונגה לאש / – יותר מאש שלנו. פלנדורש.¹²⁵ /

"ומן האש יוצא ברק" – ר' ברכיה אומ': תולדות האש למעלן זה ברק, שנ': "ומן /

האש יוצא ברק", וברק אין כח בעין לראותו.¹²⁶

(יד) רצוא ושוב כמראה הבזק – / פירושו בלשון חכמים¹²⁷ כלהבת הכבשן שיוצאה תמיד מפי הכבשן וממהרת / לחזור וליכנס, כך כשמוציאות ראשיהן מתחת הרקיע הנטוי למעלה מהן, / [דף 34 ע"א] כמו שמפורש בענין, נרתעות מן השכינה שלמעלה מן הרקיע וממהרות

117 ברש"י הנדפס: "פרושות".

118 ברש"י הנדפס: "רוצות".

119 המילה "לפיכך" כתובה, כמקובל בתימן, כשתי מילים. וראו עוד: שלמה מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג, עמ' 58; גלוסקא, התפילה, עמ' 131-132, 251.

120 שתי המילים האחרונות אינן מצויות ברש"י הנדפס.

121 ברש"י הנדפס: "לפרשו".

122 ברש"י הנדפס: "לימדני".

123 ברש"י הנדפס: "לצד".

124 ברש"י הנדפס: "יש עוד".

125 זהו התרגום לצרפתית של "ברק", השוו: משה קטן, אוצר הלעזים – המלים הצרפתיות שבפירושי רש"י על התנ"ך, ירושלים תשנ"א [להלן: קטן, אוצר], עמ' 41, מס' 3736; יוסף אלחנן גרינברג, לעזי רש"י בתנ"ך, ירושלים תשנ"ב [להלן: גרינברג, לעזי], עמ' 138.

126 תנחומא, פרשת "תצוה", סימן ו; תנחומא בוכר, פרשת "בהעלותך", סימן ז, בשינוי לשון.

127 ברש"י הנדפס: "פירשו רבותינו", והוא במסכת חגיגה יג ע"ב.

/ להשיב את ראשן.

"כמראה הבזק" – וגוון אש שלהן כגון אש היוצא מבין החרסים / שמזקקין זהב בכור בתוכן, והאש יוצאה משם צבועה בגווניו.

פ"א' / והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק אלברק מת'ל מא אן אלברק יברז / (5) שי בעד שי כד'לך כאנת אלחיות. ומנה אשתק בוזקין מלח על גבי הכבש / כדי שלא יחליקו מענאה רש אלמללח עלי מטלע אלד'י יטלעו עליה אלכהנים / אלי אלמזבח לילא יזלקו והם מאשיין עליה ומעהם אעצ'א אלקרבן. וקאל ר' תנחום / אן בוזקין משתק מן כמראה הבזק לאן אלברק יברז שי בעד שי כאנה שי / ירש. ומנה איצ'א בוזקין העפר או המים וג'יר ד'לך. ופסר רבינו ז'ל' בוזקין / (10) מלח על גבי הכבש בשביל שלא יחליק קאל ז'ל' בוזקין ירש וירמא והו מן / קולה כמראה הבזק יעני אנה כמן ירמי שיא מן ידה מרה בעד מרה.

[= פירוש אחר: "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק" – "הבזק" – הברק, כשם שהברק מופיע זה אחר זה, כך היו החיות. וממנו נגזר "בוזקין מלח על גבי הכבש כדי שלא יחליקו" (עירובין י, יד), עניינו פיזור המלח על הכבש אשר הכהנים עולים עליו למזבח, לבל יחליקו כשהם הולכים עליו כשאתם אברי הקרבן.

ר' תנחום אמר, כי "בוזקין" נגזר מ"כמראה הבזק", לפי שהברק מופיע זה אחר זה, כאילו הוא דבר שמפזרים. וממנו גם בוזקין העפר או המים וזולתם.¹²⁸ רבינו ז'ל' ביאר את: "בוזקין מלח על גבי הכבש בשביל שלא יחליק" (עירובין, פרק י, משנה יד), אמר ז'ל': "בוזקין" – מפזרים וזורקים, והוא (נגזר) מאומרו: 'כמראה הבזק', כלומר הוא כמי שזורק דבר מידו פעם אחר פעם".¹²⁹

ופירושו רז"ל "כמראה הבזק" – כאור היוצא מבין החרסים (חגיגה יג ע"ב). פיר' כשסותמין פי הכבש בחרסים ויש ביניהן כמין נקבים ולשון האש יוצא משם, זה הוא "מראה הבזק". זה ב"ערוך".

(טו) אופן אחד בארץ – ברצפת הרקיע.

לארבעת / (15) פניו – שלכל חיה או האופן יש לו ארבעה פנים. רבותינו אמרו: זה סנדלפון, / העומד בארץ וראשו מגיע לבין החיות (חגיגה יג ע"ב). אבל לפי הענין אנו למידים שהאופנים / ארבעה הם.

(טז) כעין תרשיש – כמו אבן טובה ששמה "תרשיש".

כאשר יהיה / האופן קבוע בתוך האופן – שתי וערב, לפי שהן הולכות לכל עבר פניהן לארבע / רוחות, צריך שיהיה האופן מגלגל לארבע רוחותיו.

(יז) על ארבעת רבעיהן – / (20) בשביל מעשה אופנים הוצרך לשנותו, לומר שאין האופנים מעכבין עליהם, / שאף הן עשוין לכך.

128 תנחום, אלמרשד, עמ' 72, שורש בז"ק. יצוין כי גם הביאור המובא קודם אזכור שמו של ר' תנחום לקוח מאלמרשד.

129 פירוש הרמב"ם למשנה, עמ' צט.

ופירש ר' תנחום ז"ל מראה האופנים ומעשיהם מנצ'רהא / והיאתהא לאן שרח מעשה הנא היאה וצפה וחאל וכד'לך מראיהם ומעשיהם / מנצ'רהם וחאלהם והיאתהם ואיצ'א כמעשה לבנת הספיר.

[= ופירש ר' תנחום ז"ל "מראה האופנים ומעשיהם" (פסוק טז לעיל) – מראהם ותבניתם, לפי שביאור "מעשה" כאן – תבנית, תואר ומצב, וכן: "מראיהם ומעשיהם" – מראם, מצבם ותבניתם, וכן "כמעשה לבנת הספיר" (שמות כד, י).]

(יח) וגביהו – וגובה / שלהן.¹³⁰

וגבה להם ויראה להם – מאויימים לרואה אותם. ויש פותרין "ויראה" / [דף 34 ע"ב] להם – במורא עומדים.

מלאות עינים סביב – לראות לכל רוח, שהרי "לא יסבו / בלכתן" (פסוק יז לעיל).

ור' תנחום פירש וגבותם מלאות עיניים אי אנהא ד'ואת אחואל / מכ'תלפה וצפאת מכננה ומת'לה ואם בעיניו עמד הנגע בחאלה וצפתה.

[= ור' תנחום פירש "וגבותם מלאות עיניים" – כלומר הם בעלי מצבים שונים ותארים נסתרים, וכמוהו: "ואם בעיניו עמד הנגע"¹³¹ – במצבו ובתוארו.]

(יט) מעל הארץ – מעל רצפת הרקיע, "מלרע"¹³² לרום שמיא, כלומ' בהנשאם מלמטה / (5) למעלה.

(כ) על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה הרוח ללכת – "הרוח" – הרצון / שלהק'ב'ה, אין צריך לומר להם לכו לצד זה, שרוחו שלהק'ב'ה בחיות ורוח / החיה באופנים.

(כא) בלכתם – החיות, ילכו – האפנים.

(כב) הקרח הנורא – "גליד חסין".¹³³ /

(כג) – ישרות – מכוונות.

(כד) כקול מים רבים – יכול קול נמוך? תל' כקול שדי. כקול / המפורש בכתובים: "כל יי' בכח [...] קול יי' שובר ארזים" (תה' כט, ד-ה).

קול המולה כקול מחנה – / (10) "קל מלולהון דמודן מברכן קדם רבונהון קקל משרית מלאכי מרומא".¹³⁴

ור' / יהודה הלוי ז"ל קאל סמי אלסיל אלקוי שדי כקול' כקול שדי בלכתן.¹³⁵

[= ור' יהודה הלוי ז"ל אמר: הזרם החזק נקרא "שדי", כאומר: "כקול שדי בלכתם".¹³⁶]

130 ברש"י הנדפס: "וגב יש להם".

131 ויק' יג, לז, אולם צ"ל "עמד הנתק". או אולי הכוונה לפסוק: "והנה הנגע עמד בעיניו" (שם שם, ה).

132 ברש"י הנדפס: "וכן תירגמו יונתן מלרע".

133 ברש"י הנדפס: "תירגם יונתן גליד חסין".

134 לשון התרגום הארמי.

135 צ"ל: "בלכתם".

136 השוו ביאור רד"ק על אתר: "כקול שדי" – פירוש חזק ותקיף, וכן כתב במילונו (ר' דוד קמחי, ספר

בעמדם / **תרפינה כנפיהן** – "בעמדם" – מלכת, "תרפינה כנפיהן" – מלהשמיע קול. ויונתן תרגם: / "במקמהון משתקן גפיהון מן קדם דבורא" שלמקום¹³⁷ היוצא ממעל לראשן / להשמיע לנביאים שליחותם,¹³⁸ כמו שמסיים והולך: "ויהי קול" (פסוק כה). ומדרש אגדה¹³⁹: / (15) "בעמדם" – מלקלס, בשביל ישראל שיקלסו תחלה, כמו שנ': "ותשאני רוח ואשמע / אחרי רעש גדול" (ישע' ג, יב). מהו "אחרי"?
... וחברותי, אחר כך קילסו / מלאכי השרת. מה אמרו? "ברוך כבוד יְיָ ממקומו" (שם, שם).

"בעמדם" – מי שהוא שומע / "בעמדם" סבור "עמדם" – ישיבה יש למעלה, אינו כן, אלא הכל עומדין, שנא': "שרפים" / עומדים ממעל לו" (ישע' ו, ב). ואמרו ז"ל: "בעמדם תרפינה" – כשישראל עומדין מקלסין / (20) להק' ב'ה', באותה שעה "תרפינה כנפיהן".¹⁴⁰

(כה) ויהי קול מעל לרקיע – ובזמן דהוהו / רעוא קדמוהי לאשמעא דבורא לעבדוהי נבייא הוה קלא משתמע מעלוי / רקיעא דעל רישיהון".
תרפינה כנפיהם – מאימת הדיבור.

(כז) וארא כעין / חשמל – לא ניתן רשות להתבונן במקרא זה.

בית לָה – מלפנים לה כמראה / אש.

(כח) ואפל על פני – "ואשתטחית".¹⁴¹

ואשמע קול מדבר – ומה דבר?

פרק ב

(א-ב) ויאמר / [דף 35 ע"א] אלי בן אדם וג' את מדבר אלי – את המדבר עמו,¹⁴² וכבודו הוא לכבוד¹⁴³ כלפי / למעלה, שהאומר "מדבר" נשמע כאדם המדבר לחבירו¹⁴⁴ פנים אל פנים. והאומר / "מדבר" משמע, שהשכינה נדבר בפני עצמו בכבודו ושלוחיו ישמעו. /
(ג) ויאמר אלי בן אדם שֹׁלַח אֲנִי אוֹתָךְ אל בני ישראל אל גוים המורדים – שני / (5) שבטים נקראים "שני גוים".

השרשים, מהדורת ביזנטל-לברכט, ברלין 1847 [ד"צ ירושלים תשכ"ז], עמ' תשמב, שורש שד"ד).

137 ברש"י הנדפס: "מן קדם דיבורא. דיבורו של מקום".

138 ברש"י הנדפס: "שליחותו".

139 ראו בשינויי לשון: מדרש תנחומא, ורשה תרל"ה [ד"צ ירושלים תשי"ח], פרשת "קדושים", אות ו.

140 השו': מדרש בראשית רבא, מהדורת תיאודור-אלבק, ג' כרכים, ברלין תרס"ג-תרצ"ו, פרשת "תולדות", פרשה סה, עמ' 738-739.

141 לשון התרגום הארמי.

142 ברש"י הנדפס: "את המתדבר עמי".

143 ברש"י הנדפס: "לכתוב מִדְּבָר".

144 ברש"י הנדפס: "לחבירו פונה אליו".

(ד) והבָּנִים קָשִׁי פָּנִים – לפי שאמ': "אבותם"¹⁴⁵ פשעו בי" (פסוק ג לעיל) ואלו / בניהם קשי פנים.

(ה) והמה שמא ישמעו ושמא יחדלו מלשמוע, כי ידעתי כי בית / מרי המה – אנשי קנטורין,¹⁴⁶ אלא שאני חפץ שידעו לעת פורענותן, כי נביא היה בתוכם – שהוכיחן ולא שמעו.

(ו) סְלוֹנִים – לשון קוצים, וכן "סלון ממאיר וקוץ / מכאיב" (יחז' כח, כד).

ואל עֲקָרִים¹⁴⁷ אֵתָה יוֹשֵׁב – עוקצים אותך מכל צדדיך.¹⁴⁸

(ח) אֵל תֵּהִי / (10) מְרִי – מליך בשליחותי.

פָּצָה פִּיהָ – פתח, וכן: "פצו עלינו פיהם" (תה' כב, יד).

פצה פיך / ואכול את אשר אני נותן אליך – משל הוא והטה אונך ושמע ויערב לך, כאלו / אתה אוכל מאכל לרעבון.

"את אשר אני נותן אליך" – מה היא המתנה?¹⁴⁹ היא מגלת ספר.

(ט) וְהִנֵּה בּוֹ מְגִלַּת סֵפֶר – יש דברים בלשון זכר ובלשון נקבה, כמו: / "השמש יצא" (בר' יט, כג), "אם תחנה עלי מחנה" (תה' כז, ג).¹⁵⁰

(י) וַיִּפְרֹשׂ אוֹתָהּ לִפְנֵי וְהִיא כְּתוּבָה פָּנִים / (15) וְאַחֹר – "מה דהוה מן שירויא ומא דעתיד למהוי בסופא".¹⁵¹

וְכָתוּב אֵלֶיהָ מִיָּנִים וְהִנֵּה וְהִי – "קִינִים" – פורענותן של צדיקים בעולם הזה; "וְהִנֵּה" – מתן שכרם, / שירננו עליו לעתיד לבוא; "וְהִי" – נהי שלרשעים בעולם הבא.

פרק ג

(ג) וְאַכְלָה וְתִהְיֶה / בְּפִי כְדִבְשׁ לְמִתּוֹק – "וקבילתהא והות פתגמהא כדבש חלי".¹⁵²

(ה) עמקי שפה – / שהוא¹⁵³ להם לשון עמוק, שאינך מכיר בו.

אל בית ישראל – כי אל בית ישראל / (20) אני שולחך, אשר לשונם כלשונך.

145 צ"ל: "ואבותם".

146 ברש"י הנדפס: "קנטורין".

147 לפנינו "עקרים".

148 ברש"י הנדפס: "ואל עקרים אתה יושב" – העם אשר אתה מוכיח ילאוך ויקניטוך כאילו אתה יושב על עקרים, עוקצים אותך מכל צדדיך". ואולי חלה בכתב היד השמטה מחמת הדומות.

149 ברש"י הנדפס: "הנתינה".

150 ברש"י הנדפס מובאות דוגמאות אחרות לשמות העצם "שמש" ו"מחנה", המשמשים גם בלשון זכר וגם בלשון נקבה: "השמש יצא על הארץ", "זורחה לכם יראי שמי" (מלא' ג, כ), "אל המחנה האחת והכהו" (בר' לב, ט).

151 לשון התרגום הארמי.

152 לשון התרגום הארמי.

153 ברש"י הנדפס: "שיהא".

- (ו) אם לא אליהם שלחתיך – חי¹⁵⁴ יני אם לא הם ישמעו אליך. ומקרא מסורס הוא.
- (ט) כְּשֶׁמִיר חֶזֶק מְצוֹר נְתַתִּי מִצִּיחָה – "שְׁמִיר" – מן¹⁵⁵ תולעת הוא, שמראין אותו על האבן והיא נבקעת כנגדו.
- (יא) כה / אמר יני – אליהם הנבואה הזאת לאמרה אליהם.
- (יב) ותשאני רוח – לאחר שגמר / דבריו צוה אל הרוח לשאת אותו¹⁵⁶ אל המקום אשר בני הגולה שם.
- (יג) וקול / [דף 35 ע"ב] כנפי החיות מְשִׁיקוֹת – לשון נשיקה. משיקות זו את¹⁵⁷ זו ושיר נשמע בהשקתן, / כמו שאמר למעלה: "ואשמע את קול כנפיהם" (יחז' א, כד).
- (יד) וְאַלְךָ מִרַּבְּחַמַּת רוּחִי – שהיה קשה / בעיני לקנות את בני עמי.
- ויד יני עלי חֶזֶקָה – אכפו וכוחו להוליכני על כרחי. /
- (טו) ואבוא אל הגולה תל אָבִיב – לתל אביב. שם מקום הוא.
- וְאַשְׁבֵּשֶׁם שְׁבַעַת / ימים (5) מְשָׁמִים – משתומם, אדם¹⁵⁸ משותק מלדבר.
- (יז) בן אדם צוּפָה נְתַתִּי לְבֵית / יִשְׂרָאֵל – למה אתה שותק מלדבר,¹⁵⁹ הלא כצופה שמעמידין על המגדלות¹⁶⁰ / לראות אם באו גייסות לעיר, שיתקע בשופר להזהיר את העם שיכנסו / ויתחזקו, כן נתתיך להזהירם להשמר מן הפורענות, שלא אביאנה אליהם. /
- (כ) ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו – כשהוא עושה / (10) דבריו בהצניע ומראה עצמו כצדיק, אני נותן עבירה מפורסמת לפניו כדי / לגלות מעשיו, וכשאביא רעה עליו אל ירהרו אחרי.
- לֹא תִזְכְּרֶנָּה¹⁶¹ / צִדְקוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה – פירשו רבותינו בתוהה על הראשונות שעשה.¹⁶²
- (כב) ויאמר אלי קום צא אל הַבִּקְעָה וְשֵׁם אֲדִבֶּר אוֹתָךְ. וְאָקוּם וְאַצֵּא אֶל הַבִּקְעָה / וְהִנֵּה שֵׁם כְּבוֹד יְיָ עוֹמֵד – הקדים על ידו לילך שם, מדת ענוה יתירה, מה שאין / (15) דרך בשר ודם לעשות כן, אלא התלמיד ממתין לרב, וכאן הרב ממתין לתלמיד. /
- (כד) וַיֹּאמֶר אֵלַי בּוֹא הִסְגֵּר בְּתוֹךְ בֵּיתְךָ – להראות¹⁶³ שאינן ראויין לתוכחה.

154 ברש"י הנדפס קדמו המילים: "לשון שבועה הוא, חי" וכו'.

155 ברש"י הנדפס: "מין".

156 ברש"י הנדפס: "לשאתי".

157 ברש"י הנדפס: "אל".

158 ברש"י הנדפס: "לשון אדם".

159 המילה חסרה ברש"י הנדפס.

160 ברש"י הנדפס: "המגדלים".

161 בנוסח המסורה: "ולא תזכר".

162 ברש"י הנדפס: "בתוהה על הראשונות, שמתחרט על כל הצדקות שעשה". לדרשת חז"ל ראו: מסכת קידושין מ ע"ב.

163 ברש"י הנדפס: "להראותם".

(כה) וְאַתָּה בֶּן אָדָם הִנֵּה נָתַנוּ עָלֶיךָ עֲבוֹתִים – הוּא אֲסוּר בְּבֵיתְךָ כְּאִלּוּ אַתָּה אֲסוּר¹⁶⁴ / בַּעֲבוּתֵיךָ, "הָא גְזִירַת פִּתְגָמִי כְּאִסּוּר גְּדִילָן"¹⁶⁵

(כז) וּבְדַבְרֵי אוֹתָךְ אִפְתַּח אֶת פִּיךָ – / כְּשֶׁאֲחַפּוֹץ לְשַׁלַּחךָ אֵלֵיהֶם.
וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר יְיָ אֱלֹהִים – אֶת כָּל¹⁶⁶ שְׁלִיחוֹתַי. / (20)
הַשּׁוֹמֵעַ יִשְׁמָע – אֵין זֶה מִן הַשְׁלִיחוֹת, אֲלֵא רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ אוֹמַרְתָּ לְנָבִיא: אַתָּה / אָמַר לָהֶם שְׁלִיחוֹתַי, וְהֵם "הַשּׁוֹמֵעַ יִשְׁמָע", וְהִתְחַל לְיַחְדָּל¹⁶⁷ כִּי בֵּית מֶרִי הָמָּה. /

פרק ד

(א) קַח לָךְ לְבָנָה – טִיווּלָא.¹⁶⁸
(ב) דִּיֶּק – "מִגְבָּל",¹⁶⁹ שְׁמִשְׁלִיכִין בּוֹ אֲבָנִים לַעִיר.
וְשִׁפְכָתָ / עָלֶיךָ סִלָּה – שׁוֹפֵךְ עֶפֶר וְסוּלָלוֹ וְכוּבְשׁוֹ בַּמִּקְלוֹת, וְעוֹשֶׂה תֵל גָּדוֹל גְּבוּהָ / לַעֲמוּד עֲלָיו וְלִרְאוֹת בְּתוֹךְ הָעִיר וְלִירוֹת בַּחֲצִים.
וְשִׁים עֲלֶיהָ כְּרִים סָבִיב – / [דף 36 ע"א] תִּרְגַּם יוֹנָתָן: "אִפְרוּוֹן",¹⁷⁰ וְהֵם כְּפָרִים שְׁמוּשִׁיב מַחֲיִלוֹתָיו, וְיוֹשְׁבִים בְּאֵהָלִים / סְבִיבוֹת הָעִיר לְאַרְבַּע רֻחוֹתֶיהָ,¹⁷¹ שֶׁלֹּא יֵהָא אָדָם יוֹצֵא וּבָא. וּפִירוּשׁ "כְּרִים" – / שְׂרִים הַמְּמוֹנִים עַל הַצֶּבֶא, זֶה שׁוֹמֵר לְרוּחַ זֶה וְזֶה שׁוֹמֵר לְרוּחַ זֶה.
(ג) וְאַתָּה / קַח לָךְ מִחֶבֶת בְּרָזֶל וְנִתְּתָהּ אוֹתָהּ קִיר בְּרָזֶל – "קִיר בְּרִזֵּל" – דּוּגְמָא לְחוֹמַת הָעִיר / (5) הַמִּפְסָקָת בֵּין הַצֶּבֶא וּבֵין הָעִיר.
אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל – שֶׁכֵּן תְּבוּא יִירוּשָׁלַם / בַּמְצוֹר.
וְאַתָּה שֶׁכֵּב עַל צִדְךָ הַשְּׂמָאלִי – לְסָבוֹל צַעַר וְיִסּוּרִין מִנֵּין יָמִים / כְּמִנֵּין שְׁנִים אֲשֶׁר הִצִּיקְתָּנוּ רוּחִי עַל שֶׁהִכְעִסּוֹ לִפְנֵי וְתִכְפֹּר עַל עוֹנָם, אַחֲרֵי / אֲשֶׁר קִשָּׁה בְּעֵינֶיךָ הַפּוֹרְעָנוֹת שֶׁאֵין אוֹמֵר לְהִבָּא עֲלֵיהֶם.

וְאָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ / ז'ל': גְּדוּלִים שְׁבִיִּשְׂרָאֵל מִמִּשְׁכְּנֵינוּ נִפְשָׁן וְעִצְמָן עַל יִשְׂרָאֵל, שְׁנֵי בִּיחְזָקָא: / (10) "וְאַתָּה שֶׁכֵּב עַל צִדְךָ הַיְּמָנִי..."¹⁷² וְאֵין נִתְּתִי לָךְ אֶת שְׁנֵי עוֹנָם לְמַסְפָּר יָמִים... וְכִלִּית / אֶת אֱלֹהִים "פֶּסֶד-ד-ו), וְכִגּוֹן מֶשֶׁה שֶׁאֵין: "וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חֲטָאתָם וְאִם אֵין מַחְנֵי נָא מִסְפָּרָךְ" (שְׁמוֹת לֵב, לֵב). / וּמִנֵּין שֶׁהוּא כֵּן? שְׁנֵי: "כָּל קֹדֶשִׁי בִּידִיךָ"

164 ברש"י הנדפס: "כאילו נאסרת".
165 ברש"י הנדפס: "וכן תירגם יונתן" הא גזירת פתגמי עלך כאיסור גילדין".
166 ברש"י הנדפס: "כל דברי".
167 ברש"י הנדפס נוספו כאן המילים: "כי ידעתי כי לא כולם ישמעו".
168 ברש"י הנדפס: "טיוולא בלעז, ויש מהן שהן גדולות". קטן (אוצר, עמ' 42, מס' 3743) וגרינברג (לעזי, עמ' 139) תרגמו את "טיוולא" – רעף.
169 ברש"י הנדפס: "מנגניל בלעז". לפי קטן (אוצר, עמ' 42, מס' 3744) וגרינברג (לעזי, עמ' 139) הגרסה היא "מנגניל" [= בליסטר].
170 ברש"י הנדפס: "אפירוורן".
171 ברש"י הנדפס: "ויושבין באהלים לרוחות העיר".
172 ראו למשל: ספרי על ספר דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש [ד"צ ניו יורק תשכ"ט], פרשת "וזאת הברכה", פיסקה שמד.

(דבר' לג, ג) - כל הגדולים ממשכנין נפשן בידך.

(ה) וְאֶנִּי / נָתַתִּי לָךְ אֶת שְׁנֵי עֶזְרָם לְמַסְפַּר יָמִים שֶׁלֹּשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם - הקילותי עליך / לקבל את צער שסבלתי שלש מאות שלש מאות ותשעים שנה,¹⁷³ משנכנסו לארץ עד / (15) שגלו ממנה עשרת השבטים. ואתה מוצא מהם מפורשים מאתים וארבעים / ושלש משמלך ירבעם עד שגלה הושע בן אלה. ובימי שפט השפטים מאה / ואחת עשרה שנה והשאר סתומים.

(ו) וְכִלִּיתָ אֶת אֱלֹהִים וְשָׁכַבְתָּ עַל צִדְךָ / הִימְנִי שְׁנֵית וְנִשְׁאַתָּ אֶת עֵזְרִי בֵּית יְהוּדָה אֲרֻכָּעִים יוֹם יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה / נתתיו לך - מלמד שחטאו בית יהודה משגלו עשרת השבטים עד שחרבה / (20) ירושלם ארבעים¹⁷⁴: כ'ב' דאמון¹⁷⁵ וי'א' דיהויקים, ונבואה זו נאמרה ליחזקאל / בשנה החמישית לצדיקיהו, הרי ארבעים. סך כולם ארבע מאות ושלשים. / ואחר הנבואה הזאת שהיא שש שנים, הרי שמונה יובלות וששה ושלשים / שנה. בשמונה יובלות שמונה שבועי שמטות, הרי ששה וחמשים / שנות שמטה ושמונה שנות יובל, הרי ששים וארבע. ובששה ושלשים / [דף 36 ע"ב] שנה יש חמש שנות שמטה, הרי תשעה וששים שמטות, ובשנת¹⁷⁶ היובל / האחרון נחשבה להם לעון, שהרי בעונם גלו ממנה, הרי שבעים שנים מקודשים / שלשמטה שלא שימטום ישראל. לפי כך גלו שבעים שנה, לקיים מה שני': "אז / תרצה הארץ את שבתתיה" (ויק' כו, לד).

"צדך השמאלי" (פס' ד) - לשמרון, ו"צדך הימני" - ליהודה, לפי / (5) שיהודה בדרומה שלארץ ישראל, כמה שני': "ואחותך הגדולה שומרון"¹⁷⁷ היושבת / על שמאלך" (יחז' טז, מו). ואף בספר יהושע תחום שבט יהודה כל מצר הצפוני.¹⁷⁸

(ז) וְאֶל / מִצֹּר יְרוּשָׁלַם - אשר חקות על הלבנה, תשיים¹⁷⁹ פניך - כשתשכב על צדך / השמאלי, הרי הלבנה לנגדך, וכן בשכבך על הימני. וזרועך תהא חֲשׂוּפָה / - לנגדך,¹⁸⁰ כאדם הנלחם, הוא אות¹⁸¹ הנלחם בה.

(ח) והנה נתתי עליך עבֹתִים - גזירת / (10) מצותי תהא חמורה כאלו אתה נאסר בעבֹתִים. שלא¹⁸² תהפך מצדך אל צדך / עד כלותך ימי מצורך - מנין הימים האלה שגזרתי עליך.

173 ברש"י הנדפס: "שסבלתי אני למניין שנים שחטאו לפניי, הפכתי לך למניין ימים שלש מאות ותשעים יום. שנינו בסדר עולם מלמד שחטאו ישראל שלש מאות ותשעים שנה". נראה שבכתה"י יש דילוג מחמת הדומות.

174 ברש"י הנדפס: "ארבעים שנה".

175 ברש"י הנדפס: "עשרים ושתים של מנשה, שכתוב בו 'ככל אשר עשה אחאב', ואחאב מלך עשרים ושתים, ושתים דאמון".

176 ברש"י הנדפס: "ושנת".

177 צ"ל "שמרון היא ובנתיה".

178 ברש"י הנדפס: "הדרומי", וכך משמע מפרק טו בספר יהושע.

179 צ"ל "תכין".

180 ברש"י הנדפס: "לנגדה".

181 ברש"י הנדפס: "אות לנבוכד נצר".

182 צ"ל "ולא".

פ'א' אמ' ליה / ההוא מינא לר' אבהו: אלהיכן גזכין הוא, דאמר ליה ליחזקאל: 'שכב על צדך / השמאלי ועל צדך הימני'. אדהכי אתא ההוא תלמודא. אמר ליה: 'מה טעמא / דשביעיתא?' אמ' ליה: 'השתא אמינא לכו מילתא דשויה לתרויכו. אמ' הק'ב'ה' / (15) לישראל: זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא. והם לא / עשו כן, חטאו וגלו. ומנהגו שלעולם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, / אם אכזרי הוא – הורג את כולה; אם רחמן הוא – הורג את חציה, ואם רחמן מלא / רחמים הוא – מיסר את הגדול שבהן ביסורין. כך הקדוש ברוך הוא יסר את / יחזקאל ביסורין כדי למרק עונותיהן של ישראל'.¹⁸³

(ט) וְאַתָּה קַח לָךְ חֲטִיין וְשְׁעוּרִים / (20) וּפּוּל וְעֵדְשִׁים וְדָחַן וְכֶסֶם וְנִתְתָּה אוֹתָם בְּכָלִי אֶחָד וְעִשִׂית אוֹתָם לָךְ / לְלֶחֶם – סימן הרעב שיהא עליהם בימי המצור ואכל לחם תערובת¹⁸⁴ ובמיאוס. / ורבותינו פירשו מהוא "לֶלֶחֶם"? ריבה בה שעורים. ודברים אלו מריצים / את בני מעים. תמן אמרין עבדין מינה חררה לכלבא ולא אכלה.¹⁸⁵

(י) וּמֵאֲכָלָהּ אִשָּׁר תֹּאכְלֶנּוּ בְּמִשְׁקָל עֶשְׂרִים שֶׁקֶל לְיוֹם מֵעַתָּה עַד עֵת תֹּאכְלֶנּוּ - / [דף 37 ע"א] [סי] מן לאנשי המצור היריאים מן הרעב ואוכלין במשקל ושותים בְּמִסְרָה. / (יא) מֵעַתָּה לַעֲתִי¹⁸⁶ – מיום ליום. במדה זו תשתה ששית ההין.

(יב) וְעוֹגַת שְׁעוּרִים / תֹּאכְלֶנָּה – עריכתה מנוולת כעריכת שעורים ולא נראה כעריכת עוגה.¹⁸⁷ /

בְּגִלְלִי צֵאת הָאֲדָם תְּעוֹגִינָה לַעֲיִינָהם – תִּפְּינָה בגחליהן, שמיבשן ושורפן. / (5)

(יג) כָּכָה יֵאָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת לֶחֶמָם טָמֵא – כלומ' מאוס.

(יד) ואומר אהה יי' אלהים – / "אהא" – לשון אנחה.

הנה נפשי לא מְטַמְּאָה – לא הרהרתי ביום ובאתי לידי / טומאה בלילה.

וּנְבִלָה וּטְרֵפָה לֹא אֲכָלְתִּי מִנְּעוּרֵי – בשר מסוכנת, שדומה / לנבלה וטרפה.

וְלֹא בָּא בְּפִי בֶּשֶׂר פְּגוּל – בהמה שהורה בה חכם. ולא יתכן / לומר נבלה וטרפה ממש, דאם כן מאי רבותיה דיחזקאל? אלא שמע מינה / (10) בשור מסוכנת.¹⁸⁸

(טו) וַיֹּאמֶר אֵלַי רְאֵה נִתְתִּי לָךְ אֶת צְפִיעֵי הַבָּקָר – פיר' "צפיעי" – / גללי.

(טז) הִנְנִי שׁוֹבֵר מִטָּה לֶחֶם בִּירוּשָׁלַם – משען לחם.

183 סנהדרין לט ע"א.

184 ברש"י הנדפס: "ויאכלו לחם תערובות".

185 פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב, פסקה ח, ושם ובכל המקבילות הלשון: "ולא טעמא".

186 צ"ל: "מעת עד עת".

187 ברש"י הנדפס: "ולא נאה כעריכת עוגת חטים".

188 המשפט המתחיל במילה "אלא" חסר בכתה"י.

פירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר יחזקאל

וְאָכְלוּ לֶחֶם בַּמִּשְׁקֶל / וּבִדְאָגָה – דואגים שמא יכלה הלחם מהם. דאגה בלשון לעז אמישא.¹⁸⁹ /
(יז) לְמַעַן יַחֲסְרוּ לֶחֶם וּמַיִם – דאגתם ושממונם בשביל שיהיו חסירי לחם ומים / בשביל ימי
המצור וידאגו פן יכלוים.¹⁹⁰

189 ברש"י הנדפס: "איינשא בלעז ובלשונינו דובטור". קטן (אוצר, עמ' 42, מס' 3748) וגרינברג (לעזי, עמ' 140) גורסים אף הם "אינשא" (או "איינשא") ומסכימים שתרגומה הוא "דאגה", אך הם חלוקים לגבי הוראת התרגום "דובטור": לדעת קטן (שם, מס' 3749) הוראתו "ספק", ואילו לדעת גרינברג הוראתו "אימה". קטן מוסיף ומסביר, שהתרגום "בלשונו" רומז לדיבור המקומי, בניגוד ל"אינשא" שהוא "לשון צרפת הרגילה".

190 ברש"י הנדפס: "שיהו חסירי לחם ומים בימי המצור וידאגו פן יכלה".

דורון פורטי

ביאור ספר משלי לרבי שם טוב בן יוסף אבן שם טוב

אחד האתגרים שבפניהם ניצב חוקר מחשבת ישראל המתמקד בתקופת ימי-הביניים הוא שיוכם הנכון של חיבורים לבעליהם. בכתבי-יד מצויות יצירות העוסקות במקצועות מגוונים בחכמת ישראל, ארוכות וקצרות כאחת, החסרות לעתים קרובות לחלוטין את שם מחברן או לחלופין – ששםם לא נמסר באופן ברור. במקרים רבים ניתן לתלות את האחריות במעתיקים, שכן הללו השמיטו לא פעם את שמות המחברים, או לחלופין – מסרו שמות מוטעים (לפעמים מעתיקים שונים של אותו חיבור ייחסו לו מחבר שונה).¹ ישנם מקרים שבהם שמו המשוער של המחבר התווסף על-ידי בעליו של כתב-היד, וישנם מקרים אחרים שהתוספת נעשתה על-ידי מקטלג או ספרן שבספרייתו הוא אצור. תוספות והצעות אלה הן לעתים בעלות חשיבות וערך, שכן יש שהן מבוססות על מידע שאינו כלול כיום בכתב-היד (כך, למשל, בעליו של כתב-יד עשוי לציין את שמו של המחבר מתוך ידיעה שנמסרה לו בעת רכישתו או בנסיבות אחרות). אולם, לעתים מדובר בייחוסים מוטעים, והללו למצער עשויים לעמוד על תלם זמן רב, על אף כנם הרעוע.

הביאור לספר משלי אשר שמור בפריס, הספרייה הלאומית, כ"י 261², הוא דוגמה לחיבור שבו המעתיק מסר את שמו של המחבר בצורה מקוצרת ולא מלאה, והמקטלגים והחוקרים שבאו לאחר מכן טעו בפענוחו. הכותרת כפי שנמסרה בכתב-היד היא "ביאור משלי להרש"ט זצ"ל".³ הוא מסתיים מבלי למסור פרטים כלשהם על המחבר, מקום הכתיבה או תאריך סיומו. בחתימתה של יצירה אחרת המופיעה בכתב-היד, שרש ישי לרבי שלמה אלקבץ, מצוי קולופון המעתיק משנת שכ"ו (1566).⁴ בעבודת הדוקטורט של יוליה שוורצמן, נמנה הביאור למשלי (להלן – ביאור) עם כתביו של רבי יצחק אבן שם טוב, ההוגה הספרדי בן המאה הט"ו.⁵

- 1 אני מודה לפרופסור חיים קרייסל שהאיר את עיניי בנקודה זו, כשם שעשה במקרים רבים. ודברי פי חכם חן.
- 2 דפים 16-39, ס' 27840 במכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית. כתב-היד מכיל חיבורים שונים, רובם מתחום פרשנות המקרא. כלול בו גם בחינת עולם לרבי ידעיה הברדשי.
- 3 בפתיחת כתב-היד נכתבה (ככל הנראה על-ידי ספרן) רשימת החיבורים הכלולים בו, וביחס לביאור ספר משלי נכתב כך: "Commentaria in Proverbia R. Sem Tob".
- 4 שמו יוסף בירדוגו (דף 250ב).
- 5 שוורצמן, אשר זיהתה רק כתב-יד בודד של הביאור, הסתמכה על הקטלוג של המכון לתצלומי כתבי יד וציינה שרבי יצחק הוא המחבר המשוער (ראה 'שוורצמן, הגותו של יצחק' שם טוב: סוגיות פסיקאליות ובעיות תיאולוגיות במחשבה הימיביניימית המאוחרת, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ן, עמ' 20). במאמרו של צבי וולפסון על רבי יצחק, לא הוזכר הביאור כלל (ראה H.A. Wolfson, "Issac Ibn-Shem Tob's Unknown Commentaries on the

מקור אחר, המכיל קולופון של מעתיק משנת שכ"א (1560), מוסר גם הוא את הביאור.⁶ מדובר בכתב-יד מאוסף גינצבורג השמור במוסקבה, ספריית המדינה, כ"י 935.⁷ הביאור כאן אינו שלם (חסרים מפתחתו מספר דפים).⁸ שם המחבר אמנם אינו מופיע, אולם בהשוואה לנוסח כתב-יד פריס אנו מוצאים בסיומו תוספת חשובה. זו לשונה: והיתה השלמת זה הספר בעיר אלמקסאן בר"ח אלול שנת רמ"ה לאלף הששי (דף 221ב).⁹

מה ניתן ללמוד מפרטי הקולופון ביחס לזהות המחבר? האם זה מתיישב עם ייחוס החיבור בכותרת המופיעה בכתב-יד פריס? האם תוכן הביאור מאפשר לזהות את יוצרו? האם אכן מדובר ברבי יצחק אבן שם טוב?

לשמחתנו הרבה, ניתן להשיב על כל השאלות הללו תשובה החלטית. אין כל ספק שמחבר הביאור איננו רבי יצחק אלא אחיינו, הלא הוא רבי שם טוב בן יוסף אבן שם טוב (להלן – רש"ט).¹⁰ עוד בטרם נפנה להצגת ראיות טקסטואליות המאששות את קביעתנו, נתאר מעט מהידוע על אודות חייו של המחבר ונראה כיצד תיאור זה מתקשר עם הטקסט המדובר.

רש"ט הוא נצר למשפחת "אבן שם טוב", שארבעת נציגיה הבולטים פעלו בספרד במאה ה"ט. הוא קרוי על שם סבו, אשר התנגד בתוקף לצביון הפילוסופי-אריסטוטלי שלבשה היהדות, בעיקר בעקבות השפעתו של הרמב"ם.¹¹ הוא ראה בפילוסופיה נטע זר,

Physics and His Other Unknown Works", in *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of A.S. Freidus*, New York 1929, pp. 288-290. שני החוקרים הנ"ל ייחסו לרבי יצחק את כתיבתם של לא פחות מארבעה פירושים לביאור האמצעי של אבן רשד לפיזיקה של אריסטו (שם, עמ' 288; שוורצמן, הגותו, עמ' 22). רות גלזר העלתה טיעונים משכנעים והראתה שמדובר רק בשני פירושים (ראה R. Glasner, "The Evolution of the Genre of the Philosophical-Scientific Commentary: Hebrew Supercommentaries on Aristotle's Physics", in G. Freudenthal [ed.], *Science in Medieval Jewish Cultures*, New York 2011, pp. 199-200).

השוואת נוסח הטקסט מלמדת שכתב-יד זה לא שימש מקור לכתב-יד פריס הנ"ל. פירוש הדבר שהיו לפחות ארבעה כתבי-יד של הביאור (שני כתבי-היד הנ"ל ושני כתבי-יד אחרים שמהם הם נעתקו). לגבי טיב הנוסח, הרי שבדרך-כלל כתב-יד מוסקבה מוצלח יותר מרעהו.
דפים 20-22ב, ס' 48279. לכתב-היד יש ספרור כפול בלתי תואם, באותיות עבריות וספרות; מזה הראשון אנו למדים שרק קומץ ממה שהיה במקור שרד. ההפניות במאמר הן על-פי הספרור השני. כתב-היד מכיל גם פירוש על מגילת אסתר (אשכול הכופר) לרבי אברהם סבע (דפים 21א-96א). הקולופון נמצא בדף 96א.

8 הוא מתחיל מאמצע דף 223 בכתב-יד פריס הנ"ל (משלי י, א).

9 לגבי שנת כתיבת הביאור ראה להלן, הע' 32.

10 ייחוסים מוטעים של חיבורים הם בעיה נפוצה בנוגע לבני משפחת אבן שם טוב. אף כי אין ספק שהקרה בין שם המשפחה לשם הפרטי במקרה של הסבא והנכד תרמה לכך לא מעט, במקרים רבים הבלבול הוא בין כתביו של רבי יוסף לאלו של בנו.

11 עם הפילוסופים הבולטים שביקר רבי שם טוב ניתן למנות את הראב"ע, רבי יצחק אלבליג והרלב"ג. ראש וראשון לספוג את חצי-ביקורתו היה הרמב"ם, שמבחינתו הזיק יותר מאשר אריסטו, שכן הוא העמיד פנים כמאמין ביסודות הדת בזמן שלאמתו של דבר קעקע אותם מבפנים, "ורוב היהודים נמשכים אחריו עד שספרייו וחזקתו הם היו סבת כפירת בני ישאל ביי' אלהי אבותם" (ספר האמונות, נדפס בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' כז-כח [מספור עמודים רב]).

"צרעת ממארת" אשר החלישה את רוחו של העם וכרסמה בכושר עמידתו מול טלטולי הזמן.¹² מבחינה הגותית רבי שם טוב נהה אחר חכמת הקבלה, שעליה חיבר מספר כתבים.¹³ חיבוריו עוררו את התחדשות הפעילות הספרותית בתחום הקבלה בספרד לאחר עשורים ארוכים של קיפאון.¹⁴ בנוי, רבי יוסף ורבי יצחק, אמנם השקיעו את מיטב זמנם לכתובת טקסטים פילוסופיים (המוקדשים בעיקר לפירושים על חיבורים אריסטוטליים),¹⁵ אולם הביקורת החריפה של אביהם קנתה שבייתה בתודעתם וניכר כי הם היו מודעים היטב

- 12 שם, עמ' ה.
- 13 ראה א' גוטליב, "על דרכו של ר' שם טוב בן שם טוב לקבלה", י' הקר [עורך], מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 348. ייתכן כי חיבר גם פירוש להגדה של פסח ולפרק ו' ("קניני התורה") של מסכת אבות (על ייחוסם המוטל בספק ראה א' פלג, בין פילוסופיה לקבלה: ביקורת השכלתנות היהודית בהגותו של ר' שם טוב בן שם טוב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2002, עמ' 42-45). כל חיבורי רבי שם טוב ששרדו הגיעו אלינו לא שלמים. חיבור נוסף פרי עטו שאבד הוא ספר היסודות, שעליו חיבר בנו רבי יוסף פירוש שאבד אף הוא (ראה עין הקורא, ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים, כ"י 10759, דף א36, ס' 4580); ייתכן שספר היסודות הוא למעשה ספר האמונות (ראה R. Birnbaum, *An Exposition of Joseph ibn Shem Tov's Kevod Elohim [The Glory of God], A Fifteenth-Century Philosophical Work: On the Summum Bonum of Man and the True Happiness*, New York 1983, p. 2). שם טוב פיתח את הרעיון, שמקורו ברבי יצחק סגי נהור, לפיו "כתר" אינה חלק ממערכת עשר הספירות אלא למעלה מהן, וכי "דעת" היא אחת מהספירות ו"חכמה" היא העליונה שבהן (ראה D.S. Ariel, "Shem Tob Ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot": Study and Text," Ph.D. diss., Brandeis University 1981, pp. 66-78).
- 14 ראה גוטליב, דרכו, עמ' 347; אריאל, ביקורתו, עמ' 8; ב' הוס, "על מעמד הקבלה בספרד לאחר פרעות קנ"א: ספר פוקח עוורים", פעמים, 56 (תשנ"ג), עמ' 27-30. זאב הרוי הסתמך על דעתו המוקדמת של גרשם שלום בקובעו שרבי שם טוב לא נחשב כמי שחידש או תרם תרומה משמעותית לקבלה, אך אין ספק שהערכה זו יסודה בטעות (ראה W.Z. Harvey, "Ibn Shem Tov, Shem Tov", *Encyclopaedia Judaica*, 8 [1972], c. 1199). אולם בתחילת שנות השלושים של המאה העשרים הוא לא היה מודע לעובדה שקטע ארוך מתוך חיבור אבוד (המכונה "יסודות תורת הספירות"), שהובא בספר אבני זכרון לרבי אברהם בן שלמה ארדוטיאל משמו של רבי שם טוב אבן גאון, חובר למעשה על-ידי רבי שם טוב אבן שם טוב (ראה גוטליב, דרכו, עמ' 348; הנ"ל, "אור עולם" לרבי אלחנן סגי נהור", י' הקר [עורך], מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 401, הע' 15; אריאל, ביקורתו, עמ' 14-17). גוטליב לא הזכיר שכבר דוד שמואל לוינגר הטיל ספק בייחוס לאבן גאון (ראה הנ"ל, "רבי שם טוב בן אברהם בן גאון", ספונות, ז [תשכ"ג], עמ' לח). שלום שיבח את אבן גאון על-סמך הזיהוי המוטעה והטעים את חשיבות דיוניו: "עצם הספיקולאציה השיטתית שלו על אודות תורת האלהות והספירות... יש בה ענין רב ומיוחד לחקר הקבלה"; "עדות חשובה לעמדות שעד עכשיו ידענו עליהן רק מתוך מקורות המאוחרים בהרבה שנים למקור החדש הזה"; המחבר הנו "כנראה הראשון שקבע צורה סיסטמטית לתורת ה'דעת'"; "חשיבות רבה נודעת גם למאמרי הזוהר" שהביא המחבר, שכן "הוא הראשון המפלפל במאמרים אלה המדברים על התחלות האצילות כדי להוציא מהם דבר ברור ושיטתי"; "נסינו לפרש את המאמרים המעניינים והקשים ביותר באידרות הוא אחד הנסינות הפרשניים הראשונים מסביב ספר הזוהר" (ג' שלום, "שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת הספירות", קריית ספר, ח [תרצ"א-תרצ"ב], עמ' 398-399). ברי לאור זאת שמעמדו של רבי שם טוב כמקובל וחשיבותו לחקר התפתחות תורת הסוד זקוקים להערכה מחודשת (ראה אריאל, ביקורתו, עמ' 16 ו-102).
- 15 וולפסון כינה את בני משפחת שם טוב "champions of philosophy" (H.A. Wolfson, *Crescas's Critique of Aristotle*, Cambridge 1929, p. 31).

לסכנות הטמונות בהתמסרות לעיון הפילוסופי.¹⁶ רש"ט, בנו של רבי יוסף, נקט עמדה נועזת הרבה יותר. בשעה שאביו ודודו נזהרו מלהצהיר על הכרחיותו של העיון הפילוסופי לשלמותו הרוחנית של היהודי והקפידו שלא לערער על עליונותה של חכמת הנסתר – הרי שאצל רש"ט אנו מוצאים התעלמות מוחלטת מהקבלה והתמקדות גמורה בעיסוק הפילוסופי.¹⁷ לא קיימת אצלו כל התחבטות לגבי מעמדה ומקומה של הפילוסופיה ואין הוא חש כל צורך להתנצל על הבכורה המוענקת לה על-ידו. הוא חיבר כמה "מאמרים" העוסקים בסוגיות פילוסופיות וכתב פירושים על ביאורי אבן רשד לחלק מכתביו של אריסטו. מבין חיבוריו המאוחרים בולטים פירושו למסכת אבות, פירוש מוה"נ וספר דרשות התורה.

חלק חשוב מידעותינו על אודות רש"ט שאוב מחתימות חיבוריו ומקולופונים שונים, המאפשרים לנו למקם אותו במרחב הגיאוגרפי של הממלכה הקסטיליאנית על פני תקופה של יותר משלושה עשורים, החל מראשית שנות השישים של המאה ה"ט וכלה בתחילת שנות התשעים. על-פי דיווחו של רבי אברהם מטרופיאל משנת 1510, רש"ט היה אחד מ"גדולי תלמידיו" של רבי יצחק קנפנטון.¹⁸ ככל הנראה הוא יצק מים על ידי בנערותו, ואין ספק שיחסו האוהד של ראש הישיבה לפילוסופיה ולחכמות חיצוניות התאים לסוג החינוך שביקש רבי יוסף להקנות לבנו. מבין תלמידיו המוכרים של רבי יצחק קנפנטון, רש"ט הוא ככל הנראה היחיד אשר בחר בעיון הפילוסופי כעיסוקו המרכזי. שאר התלמידים, גם אם הם מגלים בקיאות בסוגיות פילוסופיות ומאפיינים פילוסופיים ניתנים לאיתור בכתביהם, הרי שעיקר מרצם הושקע בלימוד התורני המסורתי של התעמקות בתורה שבעל-פה.

16 I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, trans. and ed. B. Martin, vol. 3, Cleveland 1973, pp. 244-254. רבי יוסף הרבה לעסוק בשאלת היחסים בין התורה והחכמה. הוא הדגיש את עליונות הידע הנבואי על פני הידע המושג בעיון פילוסופי, וכמו אביו הזהיר מפני הסברה שאליה "נטו הרבה מחכמי אומתינו", שלפיה שלמות האדם נקנית בהשכלת המושכלות. כאביו הוא טען שסברה זו טומנת סכנה להרס "יסודות דתינו" (עין הקורא, דף 12א). שני הבנים גילו הערכה רבה לחכמת הקבלה. ראה, לשם המחשה, שם, דף 101ב; ביאורים, בתוך רבי חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, מהדורת דניאל לסקר, רמת-גן-באר-שבע תשס"ב, עמ' 95; וראה עוד בתוך ש' רגב, תיאולוגיה ומיסטיציזם רציונאליסטי בכתבי ר' יוסף אבן שם טוב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 70, 241-251. לעמדתו של רבי יצחק בנידון ראה שוורצמן, הגותו, עמ' 240-241.

17 ייתכן שניתן למצוא בפירושו למורה הנבוכים עקיצה כלפי הקבלה: "לא מה שחשבו הפתאים כי מלכותא דשמיא כעין מלכותא דארעא, והמקרים הנמצאים בזה העולם ימצא לעולם שלמעלה ממנו" (ווארשא תרל"ב, ח"א, פ"ב, ל ע"ב). גם אמירתו שהברכות שאנו מברכים אינן "מועילים (!) לו (לאל – ד"פ) כלל" יכולה להתפרש כביקורת אנטי-קבלית סמויה (ראה דרשות התורה, ויניציאה ש"ז [1547], כג ע"ב). כל המובאות שיובאו מספר הדרשות מבוססות על מהדורה זו. אעפ"י שזו מהדורה שנייה, אשר הועתקה ממהדורה קמא של דפוס שאלוניקי (ר"צ, 1530), היא נוחה יותר לקריאה ועיון.

18 רבי אברהם בן שלמה מטרופיאל, ספר הקבלה, עמ' 107 (בתוך א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות העתים, חלק א, אוקספורד תרמ"ח, עמ' 101-114 [= דפוס צילום ירושלים תשכ"ז]). לאביו של כתב הכרוניקה היו כנראה קשרים קרובים עם רבי קנפנטון – הוא למד אצלו ו"שימש" אותו מעל לשני עשורים (ראה שם). על רבי יצחק קנפנטון ראה א' דויד, "לקורותיו של ר' יצחק קנפנטון מגדולי חכמי ספרד במאה ה"ט", קרית ספר, נא (תשל"ו), עמ' 324-326; א' גרוס, "קווים לתולדות הישיבות בקאסטיליה במאה ה"ט", פעמים, 31 (תשמ"ז), עמ' 6-8.

החיבור המוקדם ביותר שהגיע לידנו נכתב בעיר הקסטיליאנית סגוביה,¹⁹ בשנת 1460/1. עיר זו שימשה מוקד לפעילותו של רבי יוסף אבן שם טוב²¹ ואחד משני המרכזים שבהם פעל הבן. מעניין ששניהם נאלצו כל אחד בזמנו, מסיבות לא ברורות, לעזוב לתקופה מסוימת את עירם ולנדוד.²² סביב סוף שנות השישים, לאחר מחלה קשה,²³ הגיע רש"ט לאלמאזאן, השוכנת דרומית לסוריה וצפונית-מזרחית לסגוביה. בעיר זו שהה ככל הנראה יותר מעשור. במהלך השנים הללו הוא עמד בראש ישיבה, בה, בין היתר, נלמדו והועתקו כתבים פילוסופיים.²⁴ חיבוריו מתקופה זו הם בעיקר פירושים על אבן רשד וייתכן שהם נועדו בראש ובראשונה עבור תלמידיו.²⁵ מקור חיצוני מעניין מאוד, שפורסם על-ידי יעקב שפיגל, מלמדנו שרש"ט היה בעל סמכות הלכתית מרכזית באלמאזאן.²⁶ מתקבל

- 19 שם העיר מופיע בכתבי-יד מימי הביניים בתעתיקים שונים, וכיניהם: שיקובא, שקאבייה, שקביה, שיגוביה, שיגובאי, שיגובייא.
- 20 המאמר בביאור ההתחלה החומרית פורסם על-ידי דב שוורץ כנספח לספרו סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב, עמ' 273-318. מחיבור זה השתמרו ארבעה כתבי-יד. חוקר זה אחראי להדרכת חיבור נוסף של רש"ט; ראה הנ"ל, "המאמר בסבה התכליתית לר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב", קבץ על יד, טו (תשס"א), עמ' 255-284.
- 21 רבי יוסף התייחס לסגוביה כ"ארץ מגוריו" (ראה רגב, תיאולוגיה, עמ' 7).
- 22 רבי יוסף כתב על "צרות רבות" שגרמו לו לנדוד, אולם לא פירט במה דברים אמורים (שם, עמ' 6-8).
- 23 על נדודיו ועל מחלה זו אנו לומדים מהתכתבותו עם עלי חביליו (פילוסוף ומתרגם פורה של כתבים סכולסטיים לעברית): "כי תדע דבר אמת כי בזמן שהגיעו לי שאלותיך הייתי יושב על ערש דני. ואחר ימים, שהיתה עלי יד השם וחסדו, לא שקטתי ולא נחתי. והייתי הולך כצפור נודד מקנה" (התכתבות, פרמא, ספריית פלטינה, כ"י 2631 [De Rossi 457], דף 30ב, ס' 13547). דברים אלו נכתבו לאחר שנת 1472, והם מתייחסים למצבו של רש"ט מספר שנים קודם לכן. על ההתכתבות עם חביליו ראה J.P. Rothschild, "Questions de philosophie soumises par Eli Habilio à Sem Tob Ibn Sem Tob, v. 1472", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 61 (1994), pp. 105-132.
- 24 בנוסף לביאור ספר משלי, שני חיבורים נכתבו בוודאות באלמאזאן: א) ביאור הכח הדברי, ו-ב) הפירוש הארוך לביאור האמצעי של אבן רשד לפיזיקה. נראה שגם הפירושים על הביאורים האמצעיים לספר הנפש (ראה להלן, הערה 25) ולספר ההווה וההפסד, כמו גם "הדרוש העמוק על השאלה האם המציאות מקרה קרה לנמצא" והמאמר "כל משתנה מתחלק" – נכתבו באלמאזאן. עיר זו, אם כן, שימשה קרקע פורייה בה חיבר רש"ט את עיקר יצירתו הפילוסופית.
- 25 הפירוש לביאור האמצעי לספר הנפש הועתק על-ידי אחד מתלמידיו ונראה שמדובר בסיכומים של שיעורים שהעביר (ייתכן שגם הפירוש לביאור האמצעי לספר ההווה וההפסד הועתק על-ידי תלמיד). בסוף הפירוש נכתב כך: "ובכאן נשלם הביאור לס' הנפש. ואם חסרנו בו ביאור הכח הדברי כי ייעד מורינו ואז יהיה הביאור שלם" (פריס, הספרייה הלאומית, כ"י 171, 967, 171, 30339; ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים, כ"י 2341, דף 352א, ס' 28594). בסיום ביאור הכח הדברי רש"ט הצמיד לשמו את הכינוי "העציר קטן הלומדים", וברור שמסגרת הכתיבה היא של שיעורים המועברים לתלמידים (ניו-יורק, הנ"ל, דף 371א; פריס, הספרייה הלאומית, כ"י 898, דף 147א, ס' 26854).
- 26 י"ש שפיגל, "תשובת ר' יצחק די ליאון אל ר' יוסף אבודרהם", סיני, פג, ג-ד (תשל"ח), עמ' קפא-קפג. בקובץ השמור בקיימברידג', ספריית האוניברסיטה, כ"י Add. 499, ס' 16792, מופיעה, בין היתר, שאלה ששלח אחד רבי יוסף אבודרהם לרבי יצחק די-ליאון. רבי יצחק, מגדולי חכמי התורה הספרדים בדור הגירוש (אשר למד גם הוא אצל רבי יצחק קנפנטון), נדרש לסוגיה אם קטן יתום יכול לומר קדיש ו"ברכו" בתפילת ערבית ולהוציא קהל ידי חובתו. לפי דברי השואל, הנמצא באלמאזאן, הציבור נוהג להקל ולהתיר לעשות כן לכתחילה. כאשר הוא הביא להם מקור מפסקי הרא"ש לאסור, השיבו לו "שהחכם ר' ש"ט ו' ש"ט הורה להם היתר בדבר", על סמך המעשה המובא במסכת כלה רבתי ובו רבי עקיבא אישר "לאותו תינוק" לברך בקהל. רבי יוסף מבקש מרבי יצחק די-ליאון להביע את דעתו "לפי

הרושם שהוא תפקד כ"מרא דאתרא", הוא היה פוסק ההלכה שלאור התנהלו חיי הדת היום-יומיים של הקהילה היהודית בעיר דאז. בסוף שנת 1481 אנו מוצאים עדות לחזרתו לסגוביה ועמידתו שם בראש ישיבה.²⁷ עדות דומה בדבר פועלו בעיר מגיעה מתחילת 1491.²⁸ כשנה וחצי לאחר מכן גלה רש"ט עם שאר בני-עמו לפורטוגל, שם ככל הנראה נפטר כעבור זמן קצר.²⁹

רש"ט היה פילוסוף מוערך מאוד. בנוסף להתייחסויות של תלמידיו, המצויות בקולופונים של כתבי-יד שהועתקו על-ידם, וכן לשבח אותו הזכרנו מצדו של רבי אברהם מטרוטיאל, שני הוגי-דעות שאינם יכולים להיחשד בהזדהות עם עמדותיו הפילוסופיות חולקים לו כבוד מופלג. עלי חביליו, אשר ביקר בחריפות את הנתיב שבה צעדה האריסטוטליות היהודית בלבושה האורואיסטי, מכנה את רש"ט – כבר בשנות השבעים של המאה ה"ו – "מלך ישראל בחכמה ובתבונה".³⁰ המלומד רבי שאול הכהן אשכנזי (מתלמידיו של רבי אליה דל-מדיגו), תיאר אותו כ"החכם המפורסם, גדול בדורו".³¹ אין ספק שרש"ט היה אחת מהדמויות הבולטות בדור גירוש ספרד וכי הוא תרם רבות לעיצוב אופייה הרוחני

שגם החכם הנז' (רש"ט – ד"פ) רוצה לשמור ולעשות מוצא שפתיך". רבי יצחק צידד בדעת השואל והשיב שקטן אינו אומר קדיש ו"ברכו" (רבי יוסף קארו הזכיר בבית יוסף את דבר השאלה, מבלי להתייחס לרש"ט; ראה אורח חיים, ס' נג). ברור שאילו הייתה סמכות הלכתית רמה יותר מאשר רש"ט באלמאזאן באותה תקופה, השואל היה פונה אליה.

27 מקולופון המצוי בסיום ספר המידות לאריסטו אנו לומדים כי הסופר היה תלמידו: "נשלם זה הספר בהיותי בשיגוביא בשיבת החכם מורי ר' שם טוב ב' ש' טוב ס"ט. חדש טבת משנת רמ"ב לאלף (השישי)" (סן פרנסיסקו, ספריית סוטר, כ"י 162, דף 127א, ס' 34658).

28 העדות נלמדת מקולופון המצוי בכתב-יד המכיל שלושה מביאוריו של אבן רשד לכתבי אריסטו. זה לשונו: "נשלם ספר הנפש ע"י צעירא דמן חבריה בכאן בשקביא בשיבת החכם הכולל האלהי האמתי ר' שם טוב ב' ש' טוב נר"י שמונה ימים לחדש שבט משנת חמשת אלפים ומאתים ואחת וחמשים ליצירת העולם" (ביאור אמצעי על ספר הנפש של אריסטו, פרייבורג, ספריית האוניברסיטה, כ"י 413, דף 464א, ס' 11391). קולופון אחר מאותו המעתיק מופיע בסיום הביאור האמצעי לספר ההויה וההפסד (דף 144א), ללא ציון השנה. בעבר טעו החוקרים לחשוב כי גם הוא הועתק בסגוביה אלא שקריאה מדוקדקת בקולופון מגלה שמדובר באלמאזאן ("פה באלמקסן"). שני הקולופונים הנ"ל מובאים בליווי תרגומים לאנגלית אצל C. Sirat, M. Geoffroy, "The Modena Manuscript and the Teaching of Philosophy in Fourteenth and Fifteenth Century Spain", in H. Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, vol. 1, Beer Sheva 2006, pp. 198-199. וראו גם י' מרציאנו, חכמים בספרד במאה החמש-עשרה: חינוכם, לימודם, יצירתם, מעמדם ודמותם, חיבור לשם עבודת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית תש"ע, עמ' 181-182.

29 ראה רבי אברהם מטרוטיאל, ספר הקבלה, עמ' 113: "ובאותו זמן [בשנה א' לצאת בני ישראל מארץ ספרד – ד"פ] נפטרו במלכות פורטוגאל מרנא ורבנא הר' רבי יצחק אבוהב ז"ל והחכם הפילוסוף בן חכמים בן מלכי קדם הר' ש"ט בן ש"ט ז"ל". עדות זו נראית לנו אמינה. בעליה היה תלמיד של רבי יצחק אבוהב והוא אף נשא את הספדו, כך שהרושם הוא שהוא היה מעורה במתרחש בקרב החכמים שגורשו. ידוע כי רבים מאלו שהגיעו לפורטוגל נפטרו ממגפה ובהחלט ייתכן שזה היה גם גורלו של רש"ט. אין ספק שהוא כבר היה מבוגר בשעת הגירוש. מכל-מקום, רבי יצחק אברבנאל התייחס לרש"ט בשנת 1507 כמי שנפטר מן העולם (ראה שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן... יצחק אברבנאל, ונציה של"ד, יז ע"ב).

30 פרמא, ספריית פלטינה, כ"י 2631 (De Rossi 457), דף 3ב, ס' 13547.

31 התייחסותו של רבי שאול לרש"ט מצויה באגרת אותה הפנה לרבי יצחק אברבנאל, דף 10ב (ראה לעיל, סוף הע' 29). אני מודה לדוקטור עפר אליאור על שהפנה את תשומת-לבי לאזכור זה.

והאינטלקטואלי של החברה היהודית הקסטליאנית בימיה האחרונים. ראינו בתחילת דברינו כי הביאור נחתם "בעיר אלמקסאן" בראש חודש אלול, שנת רמ"ה (1485).³² "אלמקסאן" זו זהה קרוב לוודאי עם אלמאזאן הקסטליאנית. תעתיק שם העיר מופיע בכתבי-היד במספר צורות, ביניהן "אלמאסאן", "אלמקסם", "אלמקסאם" ו"אלמחסן". השם הערבי המקורי של העיר הוא المحسن, שפירושו "המבוצרת".³³ היכרותנו הדלה עם קורותיה של הקהילה היהודית בעיר אינה תואמת כלל את חיי הרוח התוססים שכלל הנראה התקיימו שם בשליש האחרון של המאה ה"ט": בין השנים 1476-1485 הועתקו באלמאזאן חמישה כתבי-יד. זהו נתון מרשים, כפי שציין בנימין ריצ'לר, בעיקר לאור העובדה ש"במשך המאה ה"ט ניתן למצוא שתיים או שלוש קהילות בלבד שבהן יותר מארבעה כתבי-יד הועתקו בעשור נתון כלשהו".³⁴ לפי הערכתנו, רש"ט היה אחראי לפחות לשתיים מההעתקות שהוזכרו, ואם כך הרי שתורמתו לפריחה האינטלקטואלית של קהילת יהודי אלמאזאן הייתה מכרעת.³⁵ מדובר, כפי הנראה, בקהילה אמידה, שכן נמצאו בה כמה סופרים מקצועיים ששירותיהם נשכרו על-ידי פטרונים.³⁶ רמת המס הגבוהה יחסית שנשאה הקהילה בין שנת 1474 ל-1491 היא עדות נוספת למצב הכלכלי השפיר.³⁷ היות שידוע לנו שרש"ט פעל שם, וכי תאריך כתיבת הביאור משתלב עם ידיעותינו על אודותיו,³⁸ הרי שבידנו ראייה חיצונית מוצלחת על זיקה בין החיבור למחברו. על כך ניתן להוסיף את העובדה שאין מועמד מתאים ממנו העונה לדרישת שם המחבר כפי שהוא מופיע בכתב-יד פריס ("הרש"ט זצ"ל").³⁹ יוצא אפוא שהיחוס המופיע בראש הביאור

- 32 ייתכן שהשנה הנכונה היא רמ"א וכי מדובר בטעות העתקה. צורת כתיבתה של האות ה"א נעשתה בצורה שאינה אופיינית לסופר ואפשר שניתן להבחין שהוא התלבט אם לכתוב אל"ף במקומה. אם לא נרצה לקבל הנחה זו נצטרך לומר שרש"ט עזב את אלמאזאן לטובת סגוביה בתחלת שנות ה-80, לאחר מספר שנים מועט חזר אליה, ואז שוב שב לסגוביה. אפשרות זו נראית לנו פחות סבירה.
- 33 ראה M. Asín Palacios, *Contribución a la Toponimia Árabe de España*, Madrid-Granada 1944, p. 67. על התעתיק ועל הזיהוי עם אלמאזאן ראה B. Richler, "The Scribe Moses Ben Jacob Ibn Zabara of Spain: A Moroccan Saint?", *Jewish Art*, 18 (1992), pp. 141-142, n. 6.
- 34 ריצ'לר, הסופר, עמ' 141, הע' 6 (תרגום שלי). ריצ'לר דיבר בוודאות על ארבעה כתבי-יד, אך אין ספק שגם החמישי שהוזכר על-ידו הועתק באלמאזאן (ספר המידות לאריסטו).
- 35 מדובר בביאור האמצעי של אבן רשד לפיזיקה של אריסטו, שהועתק באדר רמ"א, היינו פברואר 1481 (לונדון, ספרייה בריטית, כ"י 25870 Add. [Margoliouth 886] s' 5065), וספר המידות לאריסטו, שהועתק בחשוון רמ"א, קרי אוקטובר 1480 (ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים, כ"י 2450 [ENA 1609]), דפים 135-א1. אם מביאים בחשבון שרש"ט חיבר פירוש מקיף לביאור האמצעי של אבן רשד לפיזיקה באלמאזאן בסוף 1480, מתקבלת תמונה ברורה בדבר האחריות הישירה שלו להתעוררות הלמדנות הפילוסופית בעיר. כל זה, כאמור, לצד תפקידו כראש קהילה.
- 36 ריצ'לר, הסופר, עמ' 142.
- 37 ראה ח' ביינארט, גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 272-273 (בינארט הביא ממחקרו של סוארס פרנאנדס).
- 38 ידוע בוודאות שהוא היה שם בחשוון שנת רמ"א. ראה חתימת הפירוש לביאור האמצעי של אבן רשד לשמע (פריס, הספרייה הלאומית, כ"י 967, דף 343א, ס' 30339).
- 39 אין בכוונתנו להכביר מילים בדבר שלילת ייחוס הביאור לרבי יצחק אבן שם טוב, שכן מתוך הוכחת בעלותו של רש"ט יוכחש מניה וביה הייחוס המוטעה. נסתפק אך בשלוש הערות בנידון: (א) רבי יצחק פעל בצפון קסטיליה, בעיר אגילר די-קאמפואו (ראה שוורצמן, הגות, עמ' 14-15). אין כל עדות

בכתב-יד פריס (להלן – כ"ב) והקולופון שבסיום החיבור בכ"י מוסקבה (להלן – כ"א), משלימים זה את זה ומעידים האחד על רעהו, בבחינת על-פי שניים עדים יקום דבר.⁴⁰ הוכחת יחסו של רש"ט לביאור מתאשרת גם על-ידי השוואת תוכנו עם כתביו האחרים, בעיקר דרשותיו על התורה. השוואה זו אינה מותירה כל ספק שהחיבור יצא מתחת ידו. נתחיל בשלוש מקבילות סגנוניות:

רש"ט נהג להתנסח באופן דומה בפתיחה של חלק מחיבוריו. הביאור נפתח באופן הבא: "אחר השבח והתהלה לאל כפי מדרגת מציאותו".⁴¹ דברי הקלוסין הללו מופיעים בחמישה חיבורים נוספים של רש"ט והם בבחינת טביעת אצבע מובהקת שלו.⁴² בפסקה הראשונה והאחרונה של כמה מחיבוריו, נהג רש"ט לפתוח ולסכם בהתאמה במילים "ראיתי/ראינו לבאר", ו"זה מה שראינו לזכרו/לבארו/לבאר".⁴³ הוא התנסח באופן דומה גם בפתיחה לביאור ("ראינו להעיר קצת הערות בספר משלי"),⁴⁴ ובסימו ("זהו מה שראינו להעיר בזה הספר הנכבד").⁴⁵

בספר דרשותיו על התורה סיים רש"ט את מרבית הפרשיות בברכה לאל באמצעות הקיצור "בילא"ו" (=ברוך ה' לעולם אמן ואמן).⁴⁶ בצורה זאת חתם גם את הביאור. לברכה "ברוך הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה", המופיעה אף היא בצורה מקוצרת בסוף הביאור, מצויה מקבילה בפירושו למסכת אבות.⁴⁷

- להימצאותו באלמאזאן; (ב) פתיחת הביאור, שאליה נתייחס מיד, אינה אופיינית לו כלל, ו- (ג) שמו אינו הולם לקיצור "רש"ט" (שם המשפחה הוא, כאמור, "אבן שם טוב" ולא "שם טוב").
- 40 כל המובאות מהביאור מסתמכות על כ"א א (מכיוון שהוא אינו שלם נעזרנו בעת הצורך בכ"ב).
- 41 ביאור, כ"ב, דף 16א. רוטשילד התייחס לפתיחה השגרתית של רש"ט כעדות נוספת להיותו מחבר מאזני העיון. ראה ז"פ רוטשילד, "שם טוב בן יוסף או יוסף בן שם טוב?"; מחבר "מאזני העיון" (ספרד, מאה ט"ו), ראה, 9 (2003), עמ' 74-75. רש"ט ככל הנראה הושפע מאביו, שכן רבי יוסף פתח חלק נכבד מחיבוריו ברוח דומה (ראה), לשם המחשה, ביאור אגרת אלכסנדר בשכל, ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים, כ"י 2341, דף 250א; פירוש מאמר הה"ר משה הנרבוני בשכל בפירושו לכוונות הפילוסופים, שם, דף 263ב; ביאור אפסרות הדבקות הקצר, עמ' 46 (מהדורת ש' רגב, בתוך מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ב [תשמ"ב], עמ' 46). השווה ספר משלי עם פירוש עמנואל, ירושלים תשמ"א, א ע"א (= דפוס צילום, נאפולי רמ"ז).
- 42 ראה (א) דרוש העמוק, פריס, הספרייה הלאומית, כ"י 1004, דף 77א, ס' 14689; (ב) ביאור הכח הדברי, ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים, כ"י 2341, דף 355א, ס' 28594; (ג) מאזני העיון, שם, דף 372א; (ד) שאלות פילוסופיות (ללא כותרת), פרמא, ספריית פלטינה, כ"י 2631 (De Rossi 457), דף 308ב; (ה) דרשות, א ע"ב (בדפוסים חסרה המילה "לאל" ובכתבי-יד היא נמצאת). לא הגיע לידינו חיבור של רבי יצחק אבן שם טוב עם פתיחה שכזו.
- 43 ראה המאמר בביאור ההתחלה החומרית, עמ' 318 (וראה גם עמ' 316); דרוש העמוק, דפים 77א, 96א; התכתבות, דף 308ב; ביאור הכח הדברי, דפים 355א, 371א.
- 44 כ"ב, דף 16א.
- 45 כ"א, דף 20ב.
- 46 כך גם מובא בסיום פירוש רש"ט למסכת אבות (בתוך י"ש שפיגל, אבות שלושה, פתח תקוה תשע"א, פתיחה, עמ' 153). בפרשות תצוה, ויקהל ופקודי, הברכה מופיעה במלואה ללא קיצור. מעניין שבעוד שבחומשים בראשית ושמות רק שתי פרשות הסתיימו ללא הברכה, בויקרא ובמדבר רק שלוש פרשות הסתיימו עמה. הפירוש למוה"נ נחתם בברכה וזה בצורה לא מקוצרת, ללא ה"אמן ואמן".
- 47 פירוש אבות, עמ' 153.

נעבור כעת למספר מקבילות תוכניות הממחישות היטב את זיקתו של רש"ט לביאור:
 1. רש"ט אימץ את ההסבר המיוחס לרבי אברהם אבן עזרא, שלפיו החלק הראשון של ספר משלי בא לפרסם את מעלת החכמה וקורא להשיגה תוך התרחקות מהתאוות. אימוץ זה מופיע הן בביאור והן בדרשותיו על התורה:

ספר הדרשות	ביאור משלי
כי החלק הראשון מספ' משלי בו מודיע מעלת החכמה הקדומה ויזהיר להדבק בה כדי להחיות נפשו הנעימה (דרש לתשובה, עט ע"א).	וכתב הר' אברהם כי זה החלק הא' עד משלי שלמה בן חכם ישמח אב מודיע בו מעלת החכמה הקדומה וכי בה נברא כל יש מבלי מה, ויזהיר לדבק בה ולסור מן האשה הזעומה והוכיח הפתיות בתאוות היצר מהאדמה ולהחיות הנשמה [התמימה] (כ"י ב, דף 17ב). ⁴⁸

2. בדברי הקדמתו לביאור, עמד רש"ט על הסיבות השונות לשימוש הנביאים במשלים וחדידות. תיאורי האל בשירת הים, למשל, נועדו "כדי שיובן להמון שיש בכאן התחלה ראשונה נמצאת, שיש משגיח ומעניש".⁴⁹ פירושו לשני פסוקים מהשירה תואמים לאלו המצויים בדרשות:

ספר הדרשות	ביאור משלי
זה אלי ואנוהו... ואח"כ ארוממנהו מכל תאר גשמי... והנה הש"י... הוא נבדל מכל תארי גשם ומכל משיגו (פ' בשלח, כג ע"ב).	אמר אלהי אבי וארממנהו, שארומם אותו מכל תואר גשמי ומכל דבר הנמצא לנו... ואמ' אחריו... מי כמוך באלים יי', כי הוא נעדר מכל אלו התוארים (כ"י ב, דפים 17ב-17א).

48 המובאה מכילה ציטוט ישיר מהפירוש המיוחס לראב"ע (פי' משלי א, א). נוסח הפירוש כפי שהוא מופיע במקראות גדולות ככל הנראה לא חובר על-ידו אלא על-ידי רבי משה קמחי. לסיכום של דיוני החוקרים מהמאה ה-19 השוללים את הייחוס ראה ש"ר דריבר, פירוש משלי מיוחס בכ"י אוקספורד לר' אברהם אבן עזרא, אוקספורד תר"מ, עמ' 5-15; לסקירת עמדות חלופיות ושלילתן ראה ישראל חגי, "ראיות חדשות לשאלת מחבר הפירוש לספר משלי במיוחס לראב"ע", עלי ספר, טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 57-63. הייחוס המוטעה וארוך השנים של הפירוש לראב"ע ממחיש היטב את האתגר עליו הצבענו בפתיחת דברינו על אודות זיהוי הנכון של מחברים.

49 ביאור, כ"י ב, דף 16ב.

3. פירושו למשלי א, לב-לג תואם גם הוא את זה המופיע בדרשות:

ביאור משלי	ספר הדרשות
<p>ואומ' נואף אשה חסר לב וגו'. 'רצה כי אין ראוי לאדם לומר שהאשה היא אשר תכריח אותו לעשות התועבה כמו שעשה אדם הראשון באומרו האשה אשר נתת עמדי וכו'. ולכן נענש באומרו ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך. ובזה אמר בכאן כי הנואף אשה - חסר לב, והוא המשחית נפשו, הוא ולא אחר, ולכן ראוי שיענש, כי הדברים המוכרחים אין להם עונש כלל, אך דבר אשר יעשה ברצון ראוי שיענש עליו. וז"ש נגע וקלון ימצא וחרפתו לא תמחה (כ"ב, ב, דף 221).</p>	<p>ולכ"א שלמה נואף אשה חסר וגו'. הרצון כי מי שימשך אחר תענוג המשגל הוא פתי וחסר שכל ואין ראוי לו לתת טענה על חטאו ולומר כי העונג הגשמי הוא עשאו. כי לעג הוא להתגולל על הדברים אשר מחוץ ולא על האיש אשר שב מנוצח מדברים כאלה... והנה אדם הראשון טעה על שגגתו אשר שגג באומרו האשה אשר נתת עמדי. ואמ' לו הש"י כי זה אינו הכרח וכי בעבור זה ראוי שיענש כי היא לא אנסהו אלא באמירה בעלמא. ולכן אמ' משחית נפשו הוא יעשנה, כי האיש החוטא עשה לו החטא ולא הדבר אשר הוא מחוץ. והביא ראיה ע"ז כי הוא עשאו באומרו נגע וקלון וגומ', הרצון כי הוא מבואר כי אשר הוא מוכרח לעשות הפעולה המגונה - הוא ראוי לכפרה, ולא ימצא לו נגע וקלון (פ' נח, ז ע"ב).</p>

4. בפתחה למוה"נ כתב הרמב"ם שסכלותם של המון העם גורמת להם להאמין ולקבל דברים הנמנעים במציאות. כתוצאה מכך, אגדות חז"ל המופלאות ומשלי הנביאים אינם מעוררים במחשבתם כל קושי (כ"י לא ירחיק הסכל הנמהר, הערם מן ידיעת טבע המציאות, הנמנעות)⁵⁰. הסבריו של רש"ט בפירושו למוה"נ חופפים לפירושו למשלי כג, ט:

ביאור משלי	פירוש מוה"נ
<p>באזני כסיל אל תדבר כי יבז לשכל מל<י>ך... ואין לגלות לו מסתרי תורה אלא כפי סכלותו כי פתי יאמין לכל דבר. ולא ירחיק הסכל⁵¹ הנמהר הערום מטבעי הנמצאות הנמנעות,⁵² ולכן ראוי שלא לדבר אליו דברי חכמה ודעת כי יהיה לבז ולחרפה ויאמר שהם כפירה או שהם דברים בטלים. ולכן אין ראוי לדבר אלא עם הראויים (כ"י א, דף 14א).</p>	<p>ומה שהפליג הרב באמרו אם יעיין סכל מהמון הרבנים לא יקשה לו מאומה כי לא ירחיק הסכל הנמהר הערום מידעת טבעי הנמצאות הנמנעות. ולכן פתי יאמין לכל דבר. ולא די זה אלא שיליץ על זולתו ומוציא עליו דבה שהוא כופר (פתחה, ו ע"ב).</p>

מעניין לציין שבשני החיבורים הנ"ל רש"ט השתמש במילה "נפלא" להערכת הסברו של הרמב"ם לפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף"⁵³.

50 מוה"נ, פתיחה, עמ' ט (מהדורת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשס"א).

51 נוסח כה"י: "שכל".

52 משפט זה חוזר בווריאציות שונות עוד פעמיים בביאור (ראה כ"י א, דפים 5א, ש' 1-2 לפני הסוף, ו-14א, ש' 13-14).

53 פירוש מוה"נ, פתיחה, ח ע"א; ביאור, כ"י א, דף 15א, ש' 3 לפני הסוף. הרמב"ם עצמו כינה באותו האופן

5. הרמב"ם גרס במוה"נ כי יש להסתיר מההמון לא רק את חכמת המטפיזיקה אלא גם חלק מחכמת הטבע, שזוהתה על-ידו עם "מעשה בראשית". מסיבה זו השתמשו הנביאים ו"החכמים ז"ל" "בחידות ומשלים" בהתייחסם לתחום זה.⁵⁴ ככל הנראה, בנוסח מוה"נ שעמד בפני רש"ט הקיצור "ז"ל" או "רז"ל" לא הופיע,⁵⁵ שכן בפירושו הוא כתב כי הרמב"ם כיוון אל אפלטון. בצורה דומה יוחסה בביאור כתיבה מכמינה שכזו לפילוסוף היווני הקדום:

פיירוש מוה"נ	ביאור משלי
ואמרו ודברו בהם החכמים בחידות ומשלים ירמוז אל אפלטון, שהיה קורא החמר נקבה והצורה זכר (פתיחה, ה ע"א).	כי למה שהספרים העמוקים לא יובנו כלל לב' סבות: אם בעבור שיחוברו ע"צ המשל וחידה, כמו ספרי אפלטון, ואם שידברו בלשון עמוק וקצר כמו ספרי ארסטו (כ"י ב, דף 18ב). ⁵⁶

6. בפירושו של רש"ט למשלי ו, כ-כב, התורה והמצוות מוצגות כנשק הטוב ביותר שבו יכול האדם להצטייד במאבקו כנגד היצר הרע (המזוהה עם התאוות ושאר הכוחות הגופניים). הן בביאור והן בדרשות מוסבר שמכיוון שזה האחרון נלחם בנו "מבפנים" – יש צורך במגנים שיתמודדו עמו באשר הוא, באופן חזיתי:

את משל "תפוחי הזהב" ("מה נפלא זה המשל"). לפי הסברו, נמשלו הוא "המשל המתוקן" (ראה פירוש של רש"ט, ביאור, כ"י א, דפים 15א-ב).

54 כל המציאות "קשורה קצתה בקצתה" ומכיוון שיש יחס קרוב בין חכמת הטבע לחכמת האלהות, היינו בין "מעשה בראשית" ל"מעשה מרכבה", יש לנקוט זהירות אף בגילוי עקרונות פיזיקליים. רש"ט הסביר שחלק ממושאייהם של שני תחומי הידע הללו משותפים, כגון חקירת החומר הראשון, אלא שכל אחד מהם חוקר היבטים שונים שלהם (ראה פירוש מוה"נ, פתיחה, ה ע"א).

55 בעוד שנוסחים מוקדמים של מוה"נ גורסים "רז"ל" (ראה, לשם המחשה, דפוס ונציה שי"א, ד ע"א), מהדורת אבן שמואל גורסת "ז"ל" (ראה עמ' ו). הנוסח במהדורות של מ' שורץ זהה לנוסחים הקדומים (ראה מורה נבוכים, תל אביב תשס"ג, ח"א, עמ' 12).

56 דברי רש"ט מושפעים מהרמב"ם, שלפיו "דברי אפלטון, רבו של ארסטו, בספרי וחבוריו – הם עמקות ומשלים" (אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים-ירושלים תשנ"ה, כרך ב, עמ' תקנג). מקור השפעה נוסף על רש"ט הוא אביו, שאפיין באותו האופן את דרך כתיבתו של אריסטו: "ונכון לפרש מליצותיו כי חתומי וסתומי הדברים עד מאד"; "מלותיו הקצרות ולשונויות העמוקות"; "ודברי אריסט' לקצורם ועמקם יסבלו פירושי רבי" (פירוש ספר המידות, לונדון, בית הדין ובית המדרש, כ"י 46, דפים 1ב, 2ב, 3ב בהתאמה, ס' 72203+4714). לגבי סגנונו של אפלטון ראה שם, דף 1ב. באגרת שנכתבה עבור רבי שמואל אבן תבון, המליץ הרמב"ם להתמקד בספרי אריסטו "בפרושיהם". הרמב"ם אמנם כתב כי כתבי אריסטו לא יובנו כראוי ללא עזרת המפרשים, אולם אין באגרת אפיון של כתיבתו כ"עמוקה וקצרה" כפי שעולה מדברי האב ובנו.

ספר הדרשות	ביאור משלי
<p>והנה היצר הרע... עם כל כחותיו הגשמיות הם רבים, והנה הנפש השכלית היא יחידה, צריכה אל עוזר. ואין עוזר וסומך אלא התורה והחכמה והתבונה... ולמה שהיצר והאויב הוא לנו בפנים, העוזר והסומך ראוי שיהיה בנו גם כדי שלא נבקשנו בעת הצורך. ולמה שהאויב והשונא שהוא היצר מתפשט בכל הגוף, התורה והמצוה שהם מנגדים לזה האויב ראוי שיהיו נמצאים עמנו. ולכן אמר שלמה עליו השלום בחכמתו נצור בני מצות אבין ואל תטוש תורת אמן קשרם על לבך תמיד, ענדם על גרגרותיך. שהרצון בזה כי כמו שהיצר הוא בנו, האויבים המנגדים לו ראוי שיהיו בנו ג"כ (פ' צו, לו ע"א).⁵⁸</p>	<p>נצור בני מצות אבין. ראוי לאדם אשר ניצבים עליו אורבים רבים שיבקש עוזרים שיהיו⁵⁷ ליד ימינו תמיד ולא ימושו ממנו אפי' כהרף עין אם האויב בצדו. וכן ראוי לאדם, כי היצר דבק עמו, בלתי נפרד ממנו אפי' כהרף עין. ראוי לבקש עוזרים כנגדו כדי לנצחו ולאבדו. והעוזרים הם כמו התורה והמצוה דבקים עמנו תמיד, כי אם לא יהיה כן יבקש האדם מי שיהיה עוזר לו בשעה שהיצר גובר עליו ולא יהיה לו עוזר וסומך. ולכן ראוי לאדם שיקשור על לבו מצות הש"י וז"ש קשרם על לבך תמיד וכו'. בהתהלךך וכו'. והקיצות וכו' (כ"א, דף 21א).</p>

7. בדרשותיו הרבה רש"ט להוכיח את שומעי-לקחו על הפרת שבועות, נדרים, חרמות ונבדות. הידרשותו לנושא מספר פעמים, כמו גם הלשון התקיפה שבה הוא בחר להתנסח, לא מותירים ספק שמדובר היה בתופעה אקטואלית ורווחת יחסית, לפחות בקהילות הקסטליאניות שבהן פעל ("למה שראיתי רבים פורצים בגדר החרמות").⁵⁹ פירושו למשלי ט, ז מופיע הן בביאור והן בדרשות, והשוואה בין שני המקורות מגלה דמיון בולט ומובהק:

57 ייתכן שבכ"י יש אות נוספת בסוף המילה.
58 רש"ט עמד בדרשותיו על הזיקה הקרובה בין הגוף והנפש, בכותבו כי "הגוף והנפש הם שנים" ושהם "ב' אחים מתדמים, עם שהאחד נבדל מהאחר בתכלית" (לט ע"ב, מג ע"א בהתאמה); וכבר כתב הרמב"ם כי "מדות הנפש נמשכות אחר מזג הגוף" (מוה"נ, ח"ג, פ"ב, עמ' תב).
59 סז ע"ב. להתייחסויות נוספות ראה, לשם המחשה, כג ע"א, לג ע"ב, טו ע"ב, נט ע"ב.

ספר הדרשות	ביאור משלי
וגם כן לרשעים אין ראוי להוכיחם כמ"ש יוסר לץ וגו'... השכר שיוצא מהם הוא שלוקח מהם חרפה וקלון ואומרי' לו קשוט עצמך ואחר כך קשט אחרים. או ירצה כי הלץ והרשע לא יחשבו להם לרע כשעושים החטאים והפשעים והמרדים שהם חרפה וקלון אבל כשמוכיחים אותם יחשבו שאז הם בחרפה וגידוף, כמו שיקרה לקהל עדתינו שחושבים שאינם לא באלה ולא בחרם כשעוברים אותו. אבל כשמוכיחי' אותם ואומרי' להם שעברו חרם או שבועה אז יחשבו שהוא קלון להם. וכן הרשעים יחשבו שהגניבה אינה חרפה להם ולא לעשות הניאוף, אבל כשהם ⁶⁰ אומרים אותם שהם גנבים ונואפי' – אז לוקחי' להם לקלון (לשבת, דברי ירמיהו בן חלקיהו, ס ע"ב). ⁶²	ואו' יוסר לץ לוקח לו קלון וגו', יר' כי היוסר לרשעים וללצים לוקח לו קלון, כי מחרפים אותו, ומוכיח לרשע אומרים שהוא רשע כמו הם. או יר' כי הלץ והרשע אינם לוקחים קלון בעשותם הרשעיות והסכלות אבל כשיוכיחו אותם – הוא קלון להם, כמו שיקרה בעונותינו בזמן הזה, כי רבים עוברים חרם או נדוי או שבועה ולא יחוש. אלא כשא' להם שעבר על ⁶⁰ אלו הדברים אז יקחו זה להם לקלון ויחשבו על עצמם שהם אז מחורמים ומנודים, לא בשעת מעשה (כ"י ב, דף 23א).

פירושו של רש"ט למשלי כ, כה, קשור אף הוא לנושא של הפרת נדרים: ה"מוקשים", קרי הצרות, עשויים לבוא על האדם מפני שנדר נדרים ולא קיימם; עליו לפשפש בנדריו ("לבקרם") ולהשלימם.⁶³ הסבריו בביאור ובספר הדרשות משתלבים יפה:

ספר הדרשות	ביאור משלי
מוקש אדם ילע קדש ואחר נדרי' לבקר, שהצרות באות לאדם ויקרו לו מכשולות רבות שבלעם קדש ונהנה מן הקדש... שעבר על נדרי. ובעבור שנכשל ראוי האדם שיפשפש במעשיו ויבקר אם עבר על נדר או שבועה כי לא בחנם באו אליו הרעות (כ"י א, דף 10ב).	מוקש אדם ילע קדש ואחר נדרים לבקר. יר' שהצרות באות לאדם ויקרו לו מכשולות רבות שבלעם קדש ונהנה מן הקדש... שעבר על נדרי. ובעבור שנכשל ראוי האדם שיפשפש במעשיו ויבקר אם עבר על נדר או שבועה כי לא בחנם באו אליו הרעות (כ"י א, דף 10ב).

60 נוסח כה": "ועל".

61 כך נוסח הדפוסים.

62 הפסוק מתפרש אפוא בשני אופנים: (א) כשמוכיחים את הלץ והרשע, לא די להם שאינם מקבלים את התוכחה אלא הם מוסיפים חטא על פשע ומבזים את המוכיח; (ב) כשמוכיחים אותם על מעשים שיש בהם חרפה, כגון הפרת חרם או שבועה, אין הם משתכנעים ברוע מעשיהם ותחת זאת הם סבורים שמטילים בהם קלון.

63 רש"ט כנראה התבסס על רבינו יונה (ראה פירוש על משלי לרבינו יונה גרונדי, ברלין תר"ע, עמ' 117). השווה משלי עם פירוש עמנואל הרומי, עמ' קכה. מפרשים אחרים, כדוגמת רש"י ובפירוש המיוחס לראב"ע, אמנם ראו בנדרים אמצעי לסילוק המוקשים, אך הם לא תלו את סיבתם בהפרת הנדרים (ראה הנ"ל על אתר).

9. הן בפירוש למשלי יב, טו והן בספר הדרשות הקביל רש"ט את דרכו של האוויל לחולה:

ספר הדרשות	ביאור משלי
וכמו שהחולה כשלא ירגיש בחוליו תכליתו שימו>ת< מזה החולי ויאבד מזה העולם, כן חולי הנפש יאבד מהע"ה ומהע"ז, ועל זה אמר שלמה עליו השלום דרך אויל ישר בעיניו וגומ' (דרש לתשובה, עב ע"א).	דרך איש ישר בעיניו ושומע לעצה חכם... אבל הטוב אשר יכספו הם אינו הטוב באמת אבל הטוב שיראה בעיניהם, כמו החולים אשר ימתקו להם הדברים המרים ואינם מתוקים ע"ד האמת (כ"י א, דף 33).

10. פירושו של רש"ט למשלי יג, ט המופיע בביאור ובספר הדרשות,⁶⁴ ניתן אף הוא בקרבה רבה:

ספר הדרשות	ביאור משלי
ולכן אמ' שלמה עליו השלום אור צדיקים ישמח ונר רשעים ידעך, שהרצון בו כי כמו שהאור אי אפשר שיפסד כן נפש הצדיקים אי אפשר שיפסד. וכמו שהאור ישמח הלב, ומי שיושב בחושך יושב בדאגה. כן נפשות הצדיקים יהיו בשמחה תמידית ואמנם נפשות הרשע' ילכו לאבדון והם כמו הנר הדלוק בהיותה בדבר חומר כפתילה כשיפסד הפתילה נפשות הצדיקים יהיו בשמחה תמידית ואמנם נפשות הרשע' ילכו לאבדון והם כמו הנר הדלוק בהיותה בדבר חומר כפתילה כשיפסד הפתילה יפסד הנר (פ' בהעלותך, מט ע"א).	אור צדיקים ישמח ונר רשעים ידעך. נפש הצדיק דומה לאור לפי שלעולם היא קיימת, כמו האור, ולכן תשמח. כי אין דבר שתשמח בו הנפש כמו האור. ומי שהוא יושב בחושך הוא כאלו מת ובטל מן העולם. ואולם נר רשעים שהוא הנפש ידעך בסופו כמו הנר והולך לאבדון. כן נפשות הרשעים יכלו בכללות הגוף ותכלה שמחתה (כ"י א, דפים 33-4).

11. בפירושו למשלי יד, י, זיהה רש"ט⁶⁵ את השמחה המדוברת עם השגת חיי העולם הבא ודרש כי זו תושג רק בהכנעת האדם את נפשו הבהמית ("מרת נפשו"):

ספר הדרשות	ביאור משלי
לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר, ירא ⁶⁶ כי כשהשכל יודע למרר נפשו הבהמית יזכה שיתערב בשמחה שלא יתערב זר עמו והוא חיי הע"ה (פ' בשלח, כג ע"ב). ⁶⁷	לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר. יר' כי הלב ראוי שידע מרת נפשו הבהמית ולמנוע אותה מתענוגי העולם הזה, ובשמחתו שישמח לא יתערב דבר זר והוא היגון והוא שמחת העה"ב שאין עמה תוגה (כ"י א, דפים 34-5).

64. השווה פירוש אבות, פתיחה, עמ' 37.

65. השווה פירוש המיוחס לראב"ע על אתר.

66. צ"ל: יר' / ירצה (וכפי נוסח מהדורת שאלוניקי, יד ע"ב).

67. פירוש זה חוזר בדרשת פרשת נשא: "ואז ידבק נפש האדם עם הדברים הרוחניים ויהיה הנפש בשמחה שאין למעלה ממנה, כמ"ש שע"ה בחכמתו לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר. יראה כשהשכל שהוא הלב יוכל למרר הנפש הבהמית אז השכל בע"ה בשמחה גדולה שאין לה גבול" (מח ע"ב).

ביאור ספר משלי לרבי שם טוב בן יוסף אבן שם טוב

12. ברוח דומה פירש בשני המקורות הנ"ל את שני הפסוקים העוקבים:

ספר הדרשות	ביאור משלי
והנה הנמשך אחר התענוג והשחוק... אחריתו יהיה השמחה לתוגה... שיהיה אדם נוטה אל השחוק ואל התענוג יכאב השכל בעבור שאחריתו יהפך השמחה לתוגה כמ"ש יש דרך ישר לפני איש וגו' (פ' תולדות, יג ע"ב).	יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות... יאמר שישמו לפני האיש הדרך הטוב והישר ואם יסור ממנה ימצא דרכי מות באחריתה. ואמנם הסר מהדרך הישר בעבור השחוק ותענוגי העולם הנה השכל יכאב בזה העולם, ובאחרית החלד יהיה שמחה – תוגה, ר"ל תחת השמחה תבוא תוגה (כ"ב, דף 26א-ב). ⁶⁸

13. בביאורו למשלי טז, ז ("ברצות ה' דרכי-איש גם-אויביו יִשְׁלַם אתו"), חילק רש"ט את הצלחות האדם לארבע בהתאם למקורן. חלוקה זוהי מצויה בדרשותיו:

ספר הדרשות	ביאור משלי
וראוי שנחקר אם הנשואי> וחבור האיש עם אשתו אם בא מפאת המקרה וההזדמן והוא מההצלחות המקריות, או בא מפאת המזל והמערכת, או בא מפאת האל יתברך כפי רצונו הפשוט או כפי שם המעשים (פ' חיי שרה, יב ע"ב).	שהצלחות האדם יהיו על פנים רבים, מהם באים במקרה ובהזדמן, ומהם באים מהמערכה, ומהם באים מהשתדלות, בהתעסק האדם בעסקיו בעמל וטורח. ויש מהם באים מאת השם בשכר מעשיו הטובים (כ"א, דף 26ב).

14. הפירוש השני הניתן למשלי יח, א מזכיר מאוד את הפירושים הניתנים לו בספר הדרשות ובפ"א אבות:

פירוש אבות	ספר הדרשות	ביאור משלי
כמו שאמר שלמה עליו השלום לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה תתגלע. הרצון בזה, כי מי שהוא נפרד מהתאוות הגשמיות, בכל חכמה יתערב, וזהו שאמר בכל תושיה תתגלע (עמ' 127). ⁶⁹	ולכן אמר שלמה ע"ה לתאוה יבקש נפרד, בכל תושיה תתגלע... מי שרוצה להפרד מהתאו' הגשמית ראו שיהיה מתערב בכל חכמה (פ' נשא, מח ע"ב).	לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע... מי שיבקש ליפרד מהתאוות הגשמיות לבסוף יתערב בכל חכמה ויחכם (כ"א, דף 28א).

15. רש"ט ביאר את משלי כא, טו לאור דבריו של אריסטו בספר המידות,⁷⁰ שלפיו מי שלא ישמח במעשה הצדקה אינו ראוי להיחשב צדיק. רעיון זה חוזר ומופיע בדרשות פעמים מספר:

68 נוסח כ"ב ב מוצלח יותר כאן ולכן הוא הועדף.

69 השווה פירוש אבות, עמ' 86-87.

70 ספר המדות לאריסטוטליס, לעמבערג 1867, א, ו, דף י ע"ב.

ספר הדרשות	ספר הדרשות	ביאור משלי
והוא מ"ש ש"ה שמחה לצדיק עשות משפט וגומר, אשר הרצון בזה כי האיש הצדיק... כשיפעל הצדק יפעלהו בשמחה... והנה גם כן הפילוסוף אמר בא' ממדות כי אינו צדיק מי שלא ישמח במעשה הצדק, וכן בשאר המעלות. כי האות היותר מיוחדת להכיר הצדיק מהרשע הוא, אם ישמח האדם בעשותו הטובות - הוא צדיק, ואם יתעצב בהם - הוא רשע (דרש לתשובה, עד ע"ב).	פעולות המעלה אינם טובות אם לא יצאו מקנין חזק... כי אינו צדיק מי שלא ישמח במעש' הצדק, ואינו ישר מי שלא ישמח במעש' היושר, ולא גבור מי שלא יפעל הגבורה בשמחה ובטוב לבב, כמו שאמר על כל זה שמחה לצדיק עשות משפט וגו' (פ' בהעלותך, מט ע"ב).	שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און. יר' כי אף שיהיה האדם צדיק, אם לא ישמח במעשה הצדקה אינו צדיק, ולא הגבור במעשה הגבורה. ולכן אם האדם הוא צדיק, ישמח במעשה הצדקה (כ"י א, דף 11א).

16. פירושו של רש"ט למשלי לא, יא תואם אף הוא את ההסבר המובא בדרשותיו:

ספר הדרשות	ביאור משלי
כי אשת חיל עטרת בעלה כמו חומה והשומר מגדל, כי האשה טובה כמו שאמר בטח בה לב בעלה וגו'. הרצון בזה כי כמו שיבטח אדון הארץ על שומר המגדל שלא יעשה בגידה, כן האיש הטוב יבטח על אשתו שלא יחסר לו מכל אשר לו מאומה, אבל יוסיף לו כבוד והדר (דרש לחופה, ז ע"א).	בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר. יר' כי האשה בביתה כמו האיש שהוא שומר המגדל, שהשר והאדון בוטח בו שלא יעשה לו שקר. כן בטח בה לב בעל באשה היקרה. והוא בוטח ג"כ שלא יחסר לו מכל מה שבביתו מאומה (כ"י ב, דף 20א).

המקבילות שהובאו לעיל בין הביאור ובין כתבי רש"ט (וכן אחרות שלא הובאו), אינן מותירות ספק כי יד אחת אחראית להן.⁷¹ בחינת הטקסטים שבהם נעזר מחבר הביאור מצביעה אף היא על אותה זהות. המקורות שהזכיר, כמו גם אלו שהסתמך עליהם מבלי שיוזכרו, שימשו אותו גם בחיבוריו האחרים. מוה"נ לרמב"ם וספר המידות לאריסטו⁷² -

71 ישנן הקבלות רעיוניות נוספות בין הביאור ובין כתבים אחרים של רש"ט. מבין הללו ראוי לציין את הבאות: (א) הקריאה למסירת נפש למען קידוש השם (ראה ביאור, משלי כא, ל, כ"י א, דף 12א; פירוש מוה"נ, ח"ג, פל"ד, מח ע"א; דרשות, ד ע"א, ט ע"ב, יט ע"א, עא ע"א; פירוש אבות, עמ' 147-148); (ב) חשיבות הספק ומעלתו (ביאור, משלי ב, א-ג, כ"י ב, דף 19; פירוש מוה"נ, פתיחה, ט ע"ב [כי לא טעם שום שמחה מי שלא טעם גלוי הספקות]; דרשות, כג ע"א-ע"ב; לה ע"א [מי שלא יספק לא ידע ומי שלא ידע נשאר בעורון שאין לו תקומה]; פירוש אבות, עמ' 71 ו-138); (ג) מגבלות הידע האנושי (ביאור, משלי ל, ב-ד, כ"י א, דף 19א; דרשות, כב ע"א; פירוש אבות, עמ' 82).

72 רש"ט חיבר ליקוט של הרעיונות המרכזיים בספר המידות (פרים, הספריה הלאומית, כ"י 892, דפים 116א-133, ס' 31524), ואילו אביו רבי יוסף, כתב לטקסט האריסטוטלי פירוש מקיף, אותו הקדיש לבנו ("להשאר לבני אחרי ברכה" / פירוש ספר המידות, דפים 33-4א). על רבי יוסף ופירושו ראה לאחרונה Chaim Neria, *It Cannot be Valued with the Gold of Ophir* (Job 28:16): Rabbi Joseph

שני מקורות ההשפעה המרכזיים על ספר הדרשות – תופסים מקום של כבוד גם בביאור.⁷³ הערכתו הרבה לראב"ע, העוברת כחוט השני הן בדרשות והן בפירוש למוה"נ, משתקפת באופן מובהק גם בביאור.⁷⁴ באופן דומה, ההיסמכות הרחבה על רבנו יונה, אחד מהפרשנים שעליהם נשען רש"ט במידה הרבה ביותר, תואמת את דרכו בפירוש מסכת אבות.⁷⁵ נוסף על השימוש באותם המקורות, מצויים בביאור רמזים אפשריים לפרטים ביוגרפיים. אביו של רש"ט היה רופא ורואה החשבונות של הנסיך אנריקה הרביעי, אותו שימש גם כשירש את הכתר מאביו המלך חואן השני בשנת 1454.⁷⁶ זמן לא רב לאחר מכן, מסיבה שאינה ברורה, סר חנו בעיני המלך והוא כנראה חדל מלשמשו.⁷⁷ ייתכן שניתן למצוא לכך הד בפרפראזה של רש"ט על המשנה באבות פ"ב מ"ג, שלפיה "המלכים אינם מקרבים לאדם אלא בשעת הנאתו, ולכן יכזבו מימיהם ולחמם".⁷⁸ יחס שלילי זה כלפי המלכות מתבטא גם באמירתו "שהמלכים כל מה שמתאווים ירצו שיעשוהו במהרה".⁷⁹



B. Shem-Tob's Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, Sources and Analysis, Ph.D. diss., University of Chicago 2015.

73 בדרשותיו חזר רש"ט מספר פעמים על אמרות-כנף מסוימות שמקורן בטקסט האריסטוטלי, וחלק מהן הובאו על-ידו גם בביאור. מבין הללו נציין שתיים: (א) "הרשעים מלאים חרטות" (ספר המידות ט, ה, דף מ"ע"א; דרשות, ד ע"ב, יד ע"א, לו ע"א, סב ע"א; ביאור, כ"א, דף 111). משפט זה ניתן לפרש בשני אופנים: (1) הרשעים מתחרטים על העוונות שעשו, או (2) שהם תמיד חוזרים במדיבורם. רש"ט נצמד לכוונה המקורית של אריסטו ודבק רק במובן הראשון; (ב) "כל רשע סכל" (ספר המידות ג, ג, דף כ ע"ב; דרשות, כז ע"א, נא ע"א, עה ע"ב; ביאור, כ"ב, דפים 18, 37; ראה גם פירוש מוה"נ, ח"ג, פמ"ג, נה ע"ב). גם לספר הנפש האריסטוטלי שהוזכר בביאור מקום חשוב בהגותו של רש"ט. הוא הרבה להסתמך עליו בכתביו השונים ואף לימד ופירש את ביאורו האמצעי של אבן רשד לטקסט.

74 ראה להלן, הע' 86.

75 ראה להלן, הע' 87.

76 ראה A.A. Neuman, *The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages*, vol. 2, Philadelphia 1942, pp. 266-267; "שם טוב, אבן", האנציקלופדיה העברית, כרך לב, ירושלים-תל-אביב תשמ"א, עמ' 71; רגב, תיאולוגיה, עמ' 9. לפי תיאורו של י' בער, רבי יוסף היה "הסניגור האמיץ של תורת ישראל בחצרות המלכים והשרים" (תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשי"ט, עמ' 385). הוא ציין כי תפקיד רואה-חשבונות של המלכות לא נמסר מעולם בעבר ליהודי, וכי "עמדתו הגבוהה העלתה כנגדו את שנאת הנוצרים" (שם, עמ' 367).

77 ראה צ' גרץ, דברי ימי ישראל, כרך ו, ווארשא תרנ"ח, עמ' 179; בער, תולדות, עמ' 367; רגב, תיאולוגיה, עמ' 14; 381. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985.

78 ביאור, כ"א, דף 113.

79 שם. גם בחיבוריו האחרים ניתן למצוא אזכורים בעלי נימה שלילית כלפי המלכות. ראה דרשות, טו ע"ב: "והנה יקרה לנו שאנו שולחים להם [בני עשו – ד"פ] לומר שכל מה שיש לנו הוא לעבודתם, ועם כל זה לא מצאנו חן בעיניה. ויש לנו שלוחי' בחצרי המלכ' ובטירותם ולא יקבלום ולא יראום ולא יבאו לפניהם, אבל יפחדו אותנו בכל עת"; ראה נוסף על כך פירוש אבות, עמ' 76-77. ניתן להניח שגם רש"ט, מתוקף מעמדו בקהילה, בא במגע עם השלטון הקסטיליאני.

על הביאור

ביאורו של רש"ט למשלי איננו ביאור כולל. הוא אינו מקיף את כל פסוקי הספר ואף לא את רובם. ישנם פרקים שבהם פירש פסוקים בודדים ויש אף מקרה שפירש פסוק יחיד מפרק שלם.⁸⁰ כפי שמעיד המחבר בראשית דבריו, הוא ביקש "להעיר קצת הערות בספר משלי ולבאר קצת מהכתובים אשר ביאורם נסתר או נסכל פירושם יותר מאחר-ים".⁸¹ הוא לכאורה מעוניין להתמקד רק בפסוקים שמאחוריהם מסתתרת "הערה נפלאה",⁸² כזו שחשיפתה מצריכה עיון עמוק יותר. בחינת הביאור מגלה כי בפועל הוא נדרש גם לפסוקים רבים שאינם תואמים בהכרח מאפיין זה.

רש"ט הודיע מראש שבכוונתו להיעזר בפירושיהם של "קצת גדולי"⁸³ המפרשים שקדמו לו. גם בסיום הביאור הוא הכיר להם תודה, בכותבו ש"רוב מה שפירשנו לקחנו מהמפרשים פירשו זה הספר ולקחנו מהם היותר נאות בקצור מופלג, עם שיש הרבה מהפסוקים פירושים רבים חדשים על המפרשים".⁸⁴ דברים אלו אכן במקומם, שכן לעתים קרובות הוא אימץ מילה במילה משפטים שלמים שמקורם בפירוש המיוחס לראב"ע, שאותו כינה "האלהי"⁸⁵ ו"המפרש האמיתי",⁸⁶ ובפירוש רבינו יונה, שלא הזכיר בשמו כלל.⁸⁷ בחלק מהפירושים נעזר רש"ט גם ברש"י, "אדון המפרשים".⁸⁸

על דרך ההכללה ניתן לומר שבמקומות שבהם השתדל רש"ט להיות עצמאי, דרכו הפרשנית אינה יכולה להיחשב כפוסעת בעקביות בנתיב האלגוריה הפילוסופית. למרות העובדה שמצויים בביאור פירושים התואמים דרך זו, נטייתו היא לרוב להימנע מלפרש את פרטי המשלים במונחים פילוסופיים. בכך הוא נבדל מהוגים אריסטוטליים אחרים שנדרשו לפרש את ספר משלי, כדוגמת עמנואל הרומי והרלב"ג.⁸⁹ אף כי הוא מקבל, לשם

- 80 הכוונה לפרק ג'.
- 81 כ"ב, דף 16א.
- 82 שם, דף 17ב.
- 83 נוסח כה"י: "גדולת".
- 84 כ"א, דף 20ב.
- 85 פירוש מוה"נ, ח"ב, פל"ט, פג ע"א.
- 86 ראה דרשות, ע"ב. לדוגמאות מובהקות להתבססות רש"ט על הפירוש המיוחס לראב"ע ראה פירושו למשלי י, א, ד, כ, כו; יא, כה; יב, כז; ט, לד; טו, כ, כג, כד; טז, יח, יט; ט, כ, כז; כה, ל; כז, יט; כט, כה.
- 87 לדוגמאות מובהקות להתבססות רש"ט על רבינו יונה ראה פירושו למשלי י, ז; יב, יב, טז; יג, יט; יד, ג; יד, יד, ל. ישנם מקרים שבהם שילב רש"ט בין הפירוש המיוחס לראב"ע ובין פירוש רבינו יונה (ראה, לשם המחשה, פירושו למשלי יא, כה; יד, לג; ל, כ). רבינו יונה הוא אחד משני פרשני המסכת היחידים שהזכיר רש"ט בפירושו למסכת אבות (ראה פירוש אבות, עמ' 142). הפרשן האחר הוא, באופן טבעי, הרמב"ם. מעניין לציין שדרכו של רש"ט בפירוש המסכת היא להימנע מלדון במשניות שפורשו כבר בצורה מספקת על-ידי קודמיו, והנה בביאור מגמתו שונה.
- 88 לכינוי זה ראה פירוש מוה"נ, ח"ג, פ"ח, יב ע"א; דרשות, ג ע"א, טז ע"א, ל ע"א, לא ע"ב, נה ע"א. תואר זה ניתן לרש"י גם על-ידי רבי יוסף אבן שם טוב (ראה עין הקורא, דף 107א). לדוגמאות להתבססותו של רש"ט על פירוש רש"י ראה, לשם המחשה, פירושו למשלי א, יד; טז, כו; יח, יט; כו, ט; כח, יז.
- 89 גם בפירושו של רבי זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן מצויים ביאורים רבים על דרך הפשט, אולם הממד האלגורי שבו תופס מקום משמעותי הרבה יותר מאשר אצל רש"ט. מעט על הפירוש ראה א' רביצקי,

המחשה, שהאישה הזרה רומזת לחומר העכור⁹⁰ או לחכמה,⁹¹ אין הוא מרגיש מחויב לפרש את כל פרטי המשלים הנוגעים אליה בהתאם לזיהוי זה.⁹² באופן דומה, הפסוקים החותמים את הספר, הנוגעים לאשת החיל (משלי לא, י-לא), זכו על-ידו באופן גורף לפירוש על-דרך הפשט, ללא כל רמיזה אלגורית או פילוסופית – וזאת אף על פי שהוא ודאי הסכים שאשת החיל נמשלת לחומר הזך והנאות המסייע להשלמת האיש, היינו הצורה (=השכל).⁹³ הווי אומר: המשמעות האלגורית הבסיסית של הטקסט המקראי המתפרש אינה כובלת את פרשנינו לדבוק במשמעות זו על כל שעל ושעל. הצד השני של אותו המטבע משמעו שהפירוש הפשטני הניתן אינו גורע מהמובן הסמלי שטומנים הכתובים. הפשט והאלגוריה אינם מוציאים ומפקיעים זה את זה ואין האחד בא על חשבון רעהו.⁹⁴ מכל-מקום, לא ניכר שרש"ט סבר שהוא נדרש להציג מתודה פרשנית עקבית ונראה כי הוא חש בנוח בשני המשעולים.

העדפתו לפרש את המשלים על דרך הפשט, עם קבלתו את הרובד האלגורי-פילוסופי, תואמת יפה את ניתוחו של הרמב"ם את סוג המשל שבספר משלי ואת ההנחיה לקוראיו ביחס לגישה הנכונה שיש לאמץ בקריאתם ובהבנת פירושי-שלו למשלים מסוימים.⁹⁵ בניגוד לסוג הראשון של המשלים, שבהם "כל מלה שבמשל ההוא יש בה ענין", במשלי שלמה "כל המשל מגיד על כל הענין ההוא, ויבאו במשל ההוא הנמשל דברים רבים מאד, אין כל מלה מהם מוספת ענין בענין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו".⁹⁶ מכיוון שמבואר שהאישה רומזת לחומר, בין אם לחומר המסית ובין אם לחומר המשובח, והובהר שהמשלים באים להרחיק את האדם מלהימשך אחר תאוותיו ("ועל זה המשל בנה ספרו כלו")⁹⁷ – אין לבקש משמעויות מיוחדות לכל פרטי המשל. יש

משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיכונית במאה הי"ג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית תשל"ח, עמ' 80.

90 ראה ביאור, כ"י ב, 17.

91 שם, דף 22.

92 ראה, למשל, פירושי למשלי ו, לב; ז, ז-יט (כ"י ב, דף 21).

93 ראה מוה"נ, פתיחה, עמ' יב.

94 רבי יוסף אבן קספי, גם הוא תלמיד הרמב"ם ומפרש מוה"נ, חיבר שני פירושים שונים באופיים לספר משלי: בראשון התמקד במובן הפשטני של הכתובים תוך שהוא שולל מהם משמעות נסתרת, ואילו בשני הוא הודה בקיומו של רובד אזורי והשתדל בחשיפתו (ראה ש' רגב, "האישה כמשל וכמשות בפרשנות הפילוסופית לפרק אשת חיל (משלי לא, יא-לא) בימי הביניים", בתוך ספר מאמרי כנס "חוכמת חיים ושירת חיים" [2008], עמ' 138-139). השינוי בין שתי התפיסות משקף ככל הנראה התפתחות שחלה במחשבתו (ראה ח' כשר, מבוא, בתוך יוסף אבן קספי, שולחן סף, ירושלים תשנ"ו, עמ' 23).

95 ח' קרייסל עמד על כך שבדוגמאות שהרמב"ם בחר להביא להמחשת שני סוגי "משלי נבואה" (חלום סולם יעקב ומשלי שלמה), הרובד הנגלה נעדר מציאות היסטורית. ראה הנ"ל, "קטע מפירוש מגילת רות המיוחס לר' נסים בן משה ממרסיי", א' רביצקי (עורך), מרומי לירושלים; ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 163. ראוי לזכור שעבור הרמב"ם, לאירועים המתרחשים בחלום נבואי או מראה נבואה אין מציאות מחוץ לנפש הנביא (ראה מוה"נ, ח"ב, פ"ו, פל"ו, פמ"א ועוד).

96 מוה"נ, פתיחה, עמ' יא. המשך המשפט "או להפליג בהסתיר הענין הנמשל" אינו מתייחס לספר משלי אלא למשלים אחרים מאותו הסוג השני.

97 שם, עמ' יב.

להסתפק "בידיעת הכלל" ולא להעמיס על הכתובים תכנים שמחברם כלל לא התכוון להם. נדמה שרש"ט השתדל ללכת לאור ההנחיות הללו: ההבנה האלגורית אמנם נמצאת בבסיס הדברים, אולם ביאור המשלים נותר לרוב ברמת הפשט במטרה להנהיר את העקרונות המוסריים. הפירוש הפשטני שומר על קרבה רצויה לכתוב והוא מגן מפני יבוא "הזיות עצומות", כלשון הרמב"ם,⁹⁸ לטקסט המתפרש.

נציג כעת בקצרה את תפיסתו של רש"ט ביחס לאופיו המיוחד של ספר משלי. בהקדמה לביאור מוסבר כי התואר והשם המופיעים בראש כל אחד מספרי החכמה של שלמה – "מלך ישראל" (משלי), "מלך בירושלים" (קהלת) ו"לשלמה" (שיר-השירים), תואמים את יחסי-הגומלין של האדם המשכיל עם סביבתו: במעגל הרחב ביותר הוא בא במגע עם כל אנשי המדינה; במעגל האמצעי הוא חולק את חכמתו עם חכמים אחרים בלבד, ואילו במעגל המצומצם הוא נחשף אך ורק "לאהובו אשר הוא כנפשו".⁹⁹ צפונותיו של שיר-השירים, העוסק לפי רש"ט ב"סתרי תורה ומעשה בראשית ומעשה מרכבה", יועדו על-ידי שלמה להימסר אך ורק לבודדים הדומים לו ככל אפשר במעלתם השכלית;¹⁰⁰ קהלת יועד לקהל החכמים והנבונים בכללם,¹⁰¹ ואילו ספר משלי משקף את החכמה הראויה להפצה בקרב כלל העם.¹⁰² ייחודו של משלי מתבטא הן בקהל היעד הכולל שיוכל להפיק ממנו תועלת והן בתוכנו הכפול:

ולמה שהיה הסיבה תכליתית היא היותר נכבדת שבסבות וכל דבר שיש לו תכלית נכבד ומעולה יגיע לכל דבר שיכספואו, אמר שלמה בתחלה תועלת זה הספר נכסף. ואמר כי זה הספר תועלתו גדולה כי יועיל לחכמים ולסכלים, לנערים ולזקנים. וכבר התבאר שהטוב כל מה שהוא כולל הוא יותר נכסף כמ"ש הפילוסוף בא' מהמדות. והנה התחיל¹⁰³ ראשונה בהודעת תועלת זה הספר ואמר שאף שכל הספרים הקדומים, ספרי החכמה והמוסר, הם נבדלים קצתם – כי חכמת הטבע זולת החכמה המדינית שהיא חכמת המוסר, ואמר כי בזה הספר ימצא האדם אל-ו> הב' דברים אשר הם גדולי הערך (ביאור, כ"י ב, דפים 18-17א).

כל אדם יכול לצאת נשכר מהפנמת לקחי המשלים: הפתאים יקבלו ערמה, הנערים יפיקו חכמה, והחכמים יוסיפו לקח ויוכלו להיעזר בו כדי להבין את "כל מיני הספרים

98 שם, עמ' יג.

99 ביאור, כ"י ב, דף 16א.

100 בספר דרשותיו, שיר-השירים פורש כחיפוש האדם אחר מהות התכלית האנושית (ראה לד ע"ב); השווה רבי יוסף אבן שם טוב, עין הקורא, דפים 99-101ב.

101 בקרב תלמידי הרמב"ם, כדוגמת רבי שמואל אבן תבון, ספר קהלת נתפס כעוסק בשאלת אפשרות הדבקות בשכל הפועל ובסוגיית הישוארות הנפש.

102 אביו של רש"ט עמד אף הוא על חשיבות הבנת הפתיחות השונות שבשלושת ספרי שלמה, אלא שהם הוסברו על-ידו באופן שונה (ראה עין הקורא, דף 123א-ב).

103 נוסח כה"י: "התחילה".

העמוקים".¹⁰⁴ לפי הסבריו של רש"ט, מי שזוכה לדעת את הספר זוכה ל"תועלות גופניות ונפשיות".¹⁰⁵ הספר מתייחד אף בכך שהוא ממוזג בתוכו חכמה ומוסר. בעוד שההמון ילמד מוסר טוב ("משכיות כסף"), החכמים ידלו ממנו "סתרי חכמה" ("תפוחי זהב"). הוא ממצה את התועלות הטמונות בו בשלוש נקודות עיקריות:

א. הבנת הנמשלים חושפת את "סתרי החכמה";¹⁰⁶

ב. הבנת הרובד הנגלה מלמדת "מוסר מעולה ונכבד";¹⁰⁷

ג. אפשרות להבין "דבר מתוך דבר".

שתי התועלות הראשונות אמורות לשקף את דברי הרמב"ם. בפתיחה לחלק א' של מוה"נ דן הרמב"ם באופיו של "המשל המתקן" באמצעות פירוש משלי כה, יא ("תפוחי זהב במשכיות כסף, דבר דבר על אפניו"). היחס בין המשל לנמשל, היינו בין הרובד החיצוני הגלוי לרובד הפנימי הנסתר, צריך להיות כיחס הזהב לכסף. המשל הוא בעל ערך כשלעצמו ועליו להכיל "חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם – תיקון ענייני הקבוצים האנושיים, כמו שיראה מְגִלֵּי 'משלי'¹⁰⁸ ומה שידמה להם מן הדברים; ותוכם – חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה".¹⁰⁹ על פי ניסוחו של רש"ט, על אף שהמשל מכיל נדבך מרומם יותר מהמשל – "שניהם לא יערכם זהב וזכוכית".¹¹⁰

דבריו של רש"ט על אודות הרובד הנגלה של משלי שלמה תואמים במלואם את הסברו של הרמב"ם: הללו נושאים תכנים משמעותיים ותורמים להסדרת החיים החברתיים באמצעות הקניית מוסר טוב לאזרחים.¹¹¹ הדגש על ערכו של הפן החיצוני עשוי להסביר גם הוא את נטייתו של רש"ט להיצמד בדרך-כלל לפרשנות פשטנית. גם העובדה שרובם

104 ביאור, כ"י ב, דף 18ב.

105 שם, דף 22א.

106 שם, דף 18א.

107 רש"ט מדגיש את היסוד המעשי שבספר וטוען שהוא מועיל ללקיחת מוסר המובילה למעשה ("ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה" / שם; השווה אריסטו, ספר המידות, א, סוף פ"ג). בפירושו למוה"נ הוא כתב שבעוד שהתורה "משלמת לחכם בתכלית השלמות", ביחס להמון היא מכוונת למנוע אותם "מהחמס ומהנאוף, העושר ושאר הדברים מעשיים", מכיוון ש"להשלימם אי אפשר" (פתיחה, ו ע"ב).

108 ראוי לתת את הדעת להבדלי נוסח של הטקסט המיימוני: בדפו"ר (איטליה, לפני 1480) כתוב "מְגִלֵּי משלי ומה שידמה להם" (ללא פגינציה); בדפוס ונציה (ש"א) הגרסה היא "מְגִלֵּי משלי הם ומה שידמה להם" (ה ע"ב). מכאן והלאה חל בלבול, ובמהדורת סביוניטה (ש"ג), שהועתקה מקודמתה, המילים "משלי" ו"הם" התאחדו ("מְגִלֵּי משליהם" / ה ע"ב); כך טושטשה למעשה התייחסותו הישירה של הרמב"ם לספר משלי. במהדורות המודרניות הבלבול תוקן. הרב י"ד קאפח, כהרגלו, תלה את הקלקול בתרגומו של רבי שמואל אבן תבון (ראה מורה הנבוכים, ירושלים תשל"ז, עמ' י, הע' 85). לגבי הנוסח שעמד בפני רש"ט, הרי שמתקבל הרושם שבעוד שבביאור הוא סבר שהרמב"ם אכן התייחס לספר משלי (ראה כ"י ב, דף 18א), ייתכן שבפירושו למוה"נ הוא הבין את הדברים כמתייחסים למשלי הנביאים באופן כללי (ראה פתיחה, ז ע"ב-ח ע"א).

109 מוה"נ, פתיחה, עמ' יא; ביאור, כ"י ב, 18א.

110 ביאור, כ"י א, דף 15ב.

111 ראה י' לורברבוים, "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי": על תפיסת המשל במורה הנבוכים, תרביץ, עא, א-ב (תשס"ב), עמ' 87-132.

המוחלט של הפירושים שהציע שייכים לתחום המוסר קשורה לכך.¹¹² הקושי העולה הוא כיצד עלינו להבין את אפיונו של הרובד העמוק יותר, של הנמשל, כטומן "סתרי חכמה", ו"תעלומות חכמה" ו"דברים שהם כבשוננו של עולם"?¹¹³ לאיזו חכמה בדיוק הוא רומז? איזו חכמה יכולה להיות מועמדת מתאימה לתיאור מופלג שכזה?

ראינו מוקדם יותר את טענתו שבספר משלי מצויים גם חכמה וגם מוסר וכן את התייחסותו בהקשר זה לחכמת הטבע ולחכמה המדינית בהתאמה ("כי חכמת הטבע זולת החכמה המדינית שהיא חכמת המוסר... כי בזה הספר ימצא האדם אל-ו' הב' דברים שהם גדולי הערך").¹¹⁴ חכמת הטבע, המזוהה על-ידי הרמב"ם ורש"ט עם "מעשה בראשית",¹¹⁵ אמנם נתפסה במסורת המיימונית כ"סתרי חכמה" ועשויה להשתייך לכלל "הדברים שהם כבשוננו של עולם", אולם לא ברור כיצד באפשרותנו ליישב זאת עם מאפייניו של הביאור עצמו. למעט פירוש לפסוק בודד (משלי ל, ד),¹¹⁶ לא נמצאים בביאורו רמזים ממשיים לחכמת הפיזיקה. נוסף על כך, ראינו כי כאשר הוא עמד על ההבדלים הקיימים בין ספרי שלמה, הוא כלל חכמה זו, ביחד עם חכמת המטפיזיקה, כמושא של ספר שיר-השירים. קושי נוסף לזיהוי "החכמה הנסתרת" עם חכמת הפיזיקה קשור בהסבריו בנוגע לסוג המשלים המצויים בספר משלי. רש"ט עמד בהקדמתו על גורמים שונים לשימושם של הנביאים במשלים וחדות, כאשר אחד מהללו נקשר עם עומקו של התוכן העיוני שאותו ביקשו לגלות:

הנביאים דברו במשל וחדות¹¹⁷ הכרח בביאור הדברים, כי יקרה להם כמו שיקרה לחכם בעת שיאמר דבר מה והוא בלתי גלוי, שיעשה משל כדי שיבינו אותו ויצירוהו, ואומר המשל בז"ה.¹¹⁸ והנה הוא יותר גלוי ומפורסם מהדבר הנמשל, להפך שאר הנמשלים, אשר באו המשלים להסתר הדברים ולא לגלות כי אם לחכמים השרידים (ביאור, כ"י ב, 17א).

בניגוד להופעתם ותפקודם בספרים אחרים, המשלים בספר משלי לא נועדו להכמין ולהצפין אלא לגלות ולחשוף.¹¹⁹ הם משרתים תכלית דידקטית, היינו להקל על הסופר

112 לרוב מדובר במסרים פשוטים ומקובלים של התרחקות מהתאוות ומעשיית רשע.

113 ביאור, כ"י ב, דף 17ב.

114 שם, דף 18א.

115 רבי יוסף אבן שם טוב אימץ את התנגדותם של הר"ן ותלמידו רבי חסדאי קרשקש לזיהוי "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" עם הפיזיקה והמטפיזיקה (ראה עין הקורא, דף 55א; כבוד אלהים, פירא שי"ו, יז ע"א).

116 כ"י א, דף 19א.

117 נראה שחסרה כאן מילה.

118 "בזה האופן" או "בזה הספר".

119 אלו הם ההסברים הנוספים שהביא רש"ט לשימוש הנביאים במשלים: (א) הרצון לגלות ידיעות למשכילים מבלי לחושפם בפני הבלתי-ראויים ("הכרח גלוי והעלמה"); (ב) מסירת יסודות אמונה בסיסיים והכרחיים להמון, כגון מציאות האל, חוסר גשמיותו והשגחתו על בראיו ("בהכרח הגלוי לאנשי ההמון אשר א"א מבלעדיו"); (ג) השתתפותו של הכוח המדמה בתהליך הנבואי מחייבת את הנביאים להתבטא בצורה פיגורטיבית ("בהכרח הנבואה"); (ד) המשלים נחקקים בזיכרון ו"נוכחים לעולם". מנוסח

להעביר תוכן "בלתי גלוי" ולאפשר לשומעי-לקחו הבנה נהירה יותר.¹²⁰ מכיוון שהמניע אינו קשור לאוטוריות הנובעת ממניעים פוליטיים של הסתרה מההמון, לא נראה שיש לזהות את תוכן הנמשלים עם חכמת הטבע. נוסף על כך, מפירושו של רש"ט למוה"נ עולה שהוא מסכים עם הערכת הרמב"ם, הגורס שמכיוון שקיימות נקודות השקה בין הפיזיקה למטפיזיקה יש לנהוג בחשאי אף בגילוי עקרונותיה של זו הראשונה.¹²¹ הוא כתב שם כי –

אינו כמו שיחשוב הסכל מהמון הרבנים שמעשה בראשית אין לו תוך, ולא גם כן דברי החכמים, אבל כל הדברים צריכין ביאור, עם שהביאור גם כן ראוי שיהיה סתום לבלתי יחלוק על הכוונה האלהית (פירוש מוה"נ, פתיחה, ז ע"א).

מכיוון שגם חכמת הטבע ראויה להסתרה מפני ההמון, התבטאו הנביאים והחכמים ביחס אליה בדברי חידות ומשלים, וכך על-ידי כיסוי טפחיים מהבלתי-ראויים הם גילו למשכילים טפח. בניגוד לכך, כפי שראינו, בספר משלי תכלית המשלים היא להבהיר ולא להסתיר.¹²² איזו "חכמה נסתרת", אם-כן, טמונה בו לפי רש"ט?

על-אף שאין בידנו תשובה החלטית, לא נימנע מלהציע פתרונות אפשריים. ראינו את הסבריו של הרמב"ם בדבר "המשל המתוקן". ראוי לשים-לב, שבעוד שהרמב"ם דיבר על "חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה" ביחס ל"תוכו" של ספר משלי,¹²³ רש"ט דיבר על "סתרי החכמה" וייחס לו בהסכמה את הדעה שהוא מכיל "תעלומות חכמה" ו"דברים שהם כבשונם של עולם".¹²⁴ ייתכן שהאדרתו את תוכנו של הרובד הנסתר קשורה לכך שהוא סבר שהרמב"ם עצמו ייחס ערך דומה לרובד זה. העובדה שרבי יוסף אבן שם טוב התנסח בצורה דומה בהקשר זה ("סודות המציאות"¹²⁵), אף מעלה

הטקסט ניכר שקיימת השמטה וכי חסר הסבר נוסף. לצערנו, כתב-יד א אינו מוסר את הקדמת הביאור. על תכלית דידקטית שכזו ראה לורברבוים, המשל, עמ' 92-93. לורברבוים עמד על כך שהאתגר האפיסטמולוגי הטמון בהשגת חכמות הפיזיקה והמטפיזיקה מצריך את המשכיל להיעזר במשלים לצורך הבנתו-שלו ולצורך מסירתם לאחרים (שם, עמ' 113-115).

121 ראה לעיל, הע' 54.

122 לורברבוים עמד, כמתבקש, על ההקבלה שבין סוג משלים שכזה ובין סתירות מן הסוג החמישי (הנ"ל, המשל, עמ' 92-93). שניהם אמצעים דידקטיים שמטרתם להקנות לתלמיד את האמת. כדוגמה לסתירה מן הסוג החמישי במוה"נ ניתן להשוות את תפיסת הרמב"ם בשאלת היחס בין האל לגלגל הראשון: בעוד שבח"א, פ"ע, האל הוצג כמניע הראשון, בח"ב, פ"ד הנעת הגלגל הראשון מיוחסת לשכל הנפרד הראשון; סתירה זו לא נועדה להסתיר את הדעה שהאל הוא מחוץ למערכת הקוסמית אלא להבטיח שהקורא יתקדם להשגת האמת בצורה הדרגתית ומובנית. בפ"ע הרמב"ם רק רצה להסביר את פירושו למילה "רוכב" מבלי להיכנס לדיון האסטרונומי, ואילו בח"ב, פ"ד הוקדש הדיון באופן ממוקד לתנועת הגלגלים, ולכן ראוי לחשוף בו את ההשקפה הנכונה. מפניותיו של הרמב"ם לתלמידו המובהק נוכחים לגלות שגם כשהוא לימד אותו ביחידות הוא הקפיד על דרך ההוראה ההדרגתית (ראה מוה"נ, ח"ב, פכ"ד, העוסק בדיון אסטרונומי: "זה פלו – ממה שלא בארתיו לך בקראך עמי, שלא אבלבל עליך מה שהיתה כונתי להבינך אותו" / עמ' רפג).

123 שם, פתיחה, עמ' יא.

124 ביאור, כ"י ב, דף 17ב.

125 עין הקורא, דף 123א.

את האפשרות שנוסח מוה"נ שהיה בפניהם היה שונה מהנוסח המוכר לנו מהדפוסים. מכל מקום, דבריו של הרמב"ם על "חכמה מועלת" הנם כשלעצמם סתומים ואין הם אומרים אלא דרשני.¹²⁶ נוסף על כך, ניתן למצוא במוה"נ ניסוחים במונחים של "סתרי חכמה" הגם שלא נראה שמחברם התכוון לכך באופן ממש.¹²⁷

ייתכן שרש"ט ביקש להעצים את ערכו של מושא ביאורו – ובכך מניה וביה גם את ביאורו-שלו – מבלי להיות מחויב לקביעה שברובד העמוק שלו קיימים "סתרי חכמה" במובן הקפדני של המונח; שהרי עבור הרמב"ם וממשיכי דרכו, סתרים אלו הם לרוב מתחומי חכמת הטבע וחכמת "מה שאחר הטבע".¹²⁸ ראינו כבר שלא מסתבר שהוא התכוון לתוכן מתחום הפיזיקה, וברי שלא היה בכוונתו לייחס תוכן מטפיזי לספר משלי (מה גם ששתי החכמות הללו אינן מקבלות ביטוי בביאור עצמו).

אם לא נרצה לקבל את האפשרות שרש"ט רק התנסח על צד הרחבת הלשון מבלי לייחס באמת תוכן נסתר לספר משלי,¹²⁹ נראה שעלינו לתור אחר אפיק חלופי. שביליו של אפיק זה מובילים אותנו הישר לאחד החיבורים המשפיעים ביותר על הגותו של פרשננו, הלא הוא ספר המידות לאריסטו.¹³⁰ בפרק הפותח את הספר ביקש המחבר לברר מהו הטוב העליון שיש בו בבחינת "עזר לחיים", מהו אותו מדע שהוא בבחינת התכלית, זה אשר מלאכות רבות תחתיו משרתות וסרות למשמעתו? תשובתו היא שהמדע המדיני ("מלאכת הנהגת המדינות")¹³¹ הוא המובחר והמעולה מכולם. בתחומו של מדע זה מוכרע אילו חכמות ילמדו האזרחים במדינה ובאיזה מינון; אילו אומנויות יקודמו ואילו יונחו; הוא שאחראי על קביעת אופן חינוכם של האזרחים ורכישתם מידות טובות, והוא זה שמופקד לספק להם את המסגרת שבתוכה יוכלו להשיג את האושר. המדע המדיני נתפס כריבוי

126 לפי הסברו של אפודי, הרמב"ם התכוון ל"דברים הנסתרים והתורות ממשלי הנביאים" (פירוש האפודי למוה"נ, ווארשא תרל"ב, ח ע"א). מעבר לעובדה שהסבר זה מתעלם מספר משלי ומסיט את הדיון למשלי הנביאים באופן כללי, אין הוא מפזר את העמימות ביחס לכוונת הרמב"ם.

127 ראה דבריו בפתיחת מוה"נ, ח"ג, פ"ג, ביחס לסיפורי התורה: "יש כאן דברים שהם 'סתרי תורה' גם כן, כבר נכשלו בהם רבים וצריך לבארם, והם – אלו הספורים אשר ספרו ב'תורה', אשר יחשבו רבים שאין תועלת בזכרם, – פספסו הסתעף המשפחות מן נח ושמותם ומקומותם, וכן 'בני שעיר החורי', וספור 'המלכים אשר מלכו בארץ אדום' וכיוצא בהם" (עמ' תקעב; וראה בנידון קרייסל, פירוש רות, עמ' 163-164).

128 הכוונה אינה לטעון שרק תכנים העונים להגדרה הקשוחה של פיזיקה ומטפיזיקה נחשבו מועמים ראויים ל"סתרי תורה". עמנואל הרומי, למשל, דיבר על סתרים וסודות בספר משלי הקשורים למצבו של אדם הראשון בגן עדן (ראה משלי עם פירוש עמנואל הרומי, עמ' א-ב). גם היבטים שונים מתורת הנבואה נחשבו כראויים להסתרה מהמון.

129 קיימת אפשרות, אף כי היא נראית לנו פחות מתקבלת, שרש"ט דיבר על "סתרים" באופן אירוני, כביקורת על אלו הנוטים לחפש סודות ורמזים בכל דבר ועניין.

130 מעניין שתפיסתו של רש"ט את ספר משלי מזכירה במשהו את תפיסתו של אביו את ספר המידות; אם זה האחרון כתב כי מי שלומד כהלכה את מושא פירושו יוכל לשפוט ולהעריך נכונה את כל הדתות, המדינות, המלכים והאנשים, הרי שרש"ט טען שידיעת ספר משלי מסייעת בהבנתם של כל סוגי הספרים, וכי קריאתו מתאימה לכל סוגי הקוראים (ביאור, דף 18ב; פירוש ספר המידות, דף 4א).

131 רבי יוסף אבן שם טוב, פירוש ספר המידות, דף 4א.

וראשי – הוא חולש על תחומים רבים, כגון הנהגת הצבא, הנהגת הבית ו"צחות הלשון".¹³² לפי אריסטו, לטוב החברתי חשיבות רבה יותר מאשר טובתו של הפרט; החכמה המדינית, המכוונת לטובת כלל החברה, מוצגת בספר המידות כחכמה המובילה אל ה"טוב העליון" והמאפשרת אותו (וזה בתורו מזוהה עם האושר). רש"ט סבר ככל הנראה שברובד העמוק יותר של ספר משלי טמונים תכנים הקשורים אליו: הווי אומר, בעוד שמהרובד הנגלה כל אדם יוכל ללמוד מוסר טוב ונהגות ראויות, הרובד הפנימי מעניק לאנשי החכמה כלים הנחוצים להשתלמות במדע המדיני. הלא ספר משלי הוצג על-ידו כבר בפתיחת ביאורו כמשקף את מדרגת "הדעת" בה "איש המעלה והחכמה" "ישתתף עם כל אנשי המדינה".¹³³ ראינו גם שהוא דיבר במפורש על החכמה המדינית בייחוד את משלי כספר הכולל גם חכמה עיונית וגם חכמה מעשית. לא זאת אלא שהוא הביא מדברי אריסטו בספר המידות (ספר ראשון, פרקים א-ב), שלפיו "הטוב כל מה שהוא כולל הוא יותר נכסף".¹³⁴ החכמה המדינית, כפי שתיארנוה, תואמת יפה אפיון זה.

אף כי נדמה לנו כי זהו אכן הכיוון הנכון בהבנת תפיסתו של רש"ט, יש להכיר בעובדה שבביאור עצמו אין דגש מיוחד על החכמה המדינית. לא זאת אלא שגם כאשר היא כן זוכה להתייחסות, מתוקף הטקסט המתפרש עצמו (המדבר, לשם המחשה, על מלכים, רוזנים ושופטים) – אין הד לתיאוריו על אודות סתרי חכמה נשגבים. אף כי נדמה ששוב אנו חוזרים לאפשרות שהוא התנסח בלשון גוזמא, נדמה כי ההצעה שהוא כיוון בדבריו אל החכמה הנזכרת בכל זאת מתקבלת יותר על הדעת. ייתכן כי הוא התכוון שמכיוון שהמדינה היא המאפשרת את השגתה של השלמות העיונית (שהיא בגדר "הטוב העליון" המובהק), אזי גם אל המדע המדיני ראוי להתייחס כחכמה מרוממת. גם אם אין צורך להסתירה מפני ההמון – עצם העובדה כי היא יוצרת את התשתית והמסגרת שבאמצעותן מתאפשר למשכיל לממש את הפוטנציאל העיוני הטמון בו, מזכה אותה בסופרלטיבים שאינם מזוהים עמה בדרך-כלל (אלא רק לתכלית הנסמכת עליה).

כפי הנאמר, בניגוד לספרים אחרים העוסקים בחכמה עיונית, משלי שלמה לא נועדו להסתיר מההמון תוכן אוטורי; אין צורך להסתיר מהם את החכמה המדינית – ידיעתה אמנם לא תועיל להם ("למה שבידיעת המוסר לא יועיל קהל"¹³⁵ האנשים לעשות מדיינים¹³⁶), אבל היא גם לא תזיק ואמונתם לא תישחת בגללה. הללו יוכלו ליהנות מהמשלים עצמם ולהרוויח הדרכות מעשיות לתיקון מידותיהם. המשכיל, לעומת זאת, יפיק מהנמשלים "סתרי חכמה" – שוב, לא במובן שהיא חכמה שראויה להסתירה אלא במובן של חכמה נשגבה שרוב האנשים אינם מוכשרים לרדת לעומקה. הנמשלים הם בבחינת "תפוחי זהב"

132 ספר המידות, ב ע"א.

133 ביאור, כ"ב, דף א16.

134 שם, דף ב17.

135 נוסח כה"י: "לה קהל".

136 שם, דף א18.

השוכנים לצדן של "משכיות הכסף", ואין הם מוסתרים על ידיהן. ספר משלי אפוא הנו ספר שכל רבדיו הם אקזוטריים – משליו ונמשליו כאחד, וכזוהו הוא מתאים לכל קהל הקוראים, ל"חכמים ולסכלים, ולנערים ולזקנים",¹³⁷ "והרוזנים, והשרים והנדיבים".¹³⁸ כל קורא יפיק ממנו תועלות שונות, לפי מדרגתו. לא זאת אלא שהספר יכול ללוות את אותו הקורא עצמו בשלבי התפתחות אינטלקטואליים ומוסריים שונים במהלך חייו.¹³⁹

אף כי איננו נוטים להבנה שכזו, ייתכן שניתן לייחס לרש"ט את הדעה, שלפיה החכמה המדינית ושלמות המידות לא רק מאפשרות את מימושה של השלמות האנושית אלא הן בעצמן מקנות אותה. היינו, לא רק החכמות העיוניות בדמותן של הפיזיקה והמטפיזיקה הן המוליכות את האדם למדרגתו הרמה ביותר אלא אף התנהגות מוסרית ומדינית יכולות להבטיח לו את השגתה. גם אצל הרמב"ם שורר יחס מורכב בין שני סוגי השלמות: בעוד שלאורך כל מוה"נ השלמות השכלית זוכה למשפט הבכורה, בפרק החותם את המאמר (ח"ג, פנ"ד), כשהוא מפרט את ביטוייה של שלמות זו בפועל – ההתנסחות היא במונחים של התנהגות מוסרית מעשית ("חסד, משפט וצדקה"). ניתן לומר שהרעיון הוא של שלמות עיונית נשגבת המובילה לשלמות מוסרית. השלמות העיונית משנה את האדם, היינו יש כאן שלב נוסף – שלמות מוסרית המגיעה לאחר השלמות השכלית (ולא רק חזרה לשלמות המוסרית הקודמת). בשלב האחרון, הנישא ביותר, שלמות המידות נובעת מידעה.

חלק מהפתרונות האפשריים שהצענו לבירור תוכנו של הרובד העמוק של ספר משלי בעיני מחברנו אינם שוללים האחד את רעהו והם עשויים אף להשלים זה את זה: רש"ט אמנם הפריז בכנותו את הנמשלים "חכמה נסתרת", אך הוא אכן סבר שהם מכילים תובנות הקשורות לחכמה המדינית, אשר זוכה למעמד המרומם ביותר בתחום הכלל. עליונות זו, ולא שיקולים פוליטיים, היא שהופכת אותה לנסתרת מהשגתם של ההמונים. כלומר, אף על פי שהוא אכן האמין שברמה העמוקה של ספר משלי טמונים עקרונות מהחכמה המדינית, שהיא "הטוב העליון" בתחום המעשי, עדיין נראה שהוא התנסח על צד הרחבת הלשון בדברו על "דברים שהם כבשונו של עולם".¹⁴⁰

"יתכן שרש"ט סבר שזו בדיוק הייתה כוונת הרמב"ם בכותבו על "תוכו" של ספר משלי כנושא בחובו "חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה".¹⁴¹ כוונה זו הולמת יפה גם את הגדרת החכמה המדינית בספר מלות ההגיון:

137 שם, דף ב17.

138 שם, דף א22.

139 ראה בהקשר זה את דבריו של לורברבוים על "המשל המתקן" כטקסט רב-משמעי (המשל, עמ' 110).

140 ביאור, כ"ב, דף ב17. הקושי בזהו "החכמה הנסתרת" עם החכמה המדינית נעוץ בעובדה שבתיאור תוכנו הכפול של ספר משלי (חכמה ומוסר), הוצגה החכמה המדינית כזוהי עם "חכמת המוסר" וחכמת הפיזיקה כמייצגת את "החכמה" (ביאור, כ"ב, דף ב18). והנה אנו באים ולכאורה הופכים את היוצרות ומציעים לראות בחכמה המדינית את הביטוי לתוכן העמוק יותר. אולם נראה שאת המבוכה יש לתלות ברש"ט עצמו, שכן מועמדותה של חכמת הפיזיקה למימוש תוכן זה אינה מתקבלת על הדעת. כך או אחרת, התוצאה שהתקבלה היא פירוש שמוקדש ברובו לתחום המוסרי.

141 מוה"נ, פתיחה, עמ' יא.

חכמה תקנה בעליה ידיעת ההצלחה האמתית, ותראה להם ההתפשטות בהגעתה,¹⁴² וידיעת הרעה האמתית, ותראה להם ההתפשטות בשמירה ממנה, והשתמש מדותיהם – עזיבת ההצלחה המדומה, עד שלא יתאו אותה ולא יחיו בה; ושתבאר להם הרעה המדומה עד אשר לא יכאבו בה ולא ייעצבו ממנה (מלות ההגיון, שער יד, עמ' 75-76).¹⁴³

מסתבר לומר שלפי רש"ט, ספר משלי מסייע להקנות למשכילים את "ידיעת ההצלחה האמתית", שראויה, כאמור, להיחשב כחכמה רמה ונישאה. בספר דרשותיו הוא תיאר את ה"טוב העליון" כמורכב מן מעשי ומפן עיוני וטען ששילוב של השניים מקנה את האושר:

וכן כל פעולות האדם ראוי שהיו להשגת הטוב העליון שהוא האושר. וכבר בארנו שהאושר נתלה בב' דברים, בעשות טוב – פעולות המעלה והמצוה, ובהשגות העיוניות – החכמה והתורה (דרשות, פ' ויקרא, לד ע"ב).¹⁴⁴

לפי דברים אלו, המעשים המוסריים ושמירת מצוות הם חלק בלתי-נפרד משלמות האדם. אף כי מדובר לפי הבנתנו בעמדה אקזוטריה בלבד, הווי אומר שהשקפתו העיונית האמתית היא שרק המעלה השכלית מעניקה את השלמות האנושית,¹⁴⁵ הרי שמבחינה מעשית ברי שבעיניו של רש"ט פילוסוף אינו גודר עצמו רק בד' אמות של סוגיות מתחום הפיזיקה והמטפיזיקה, סתרי נבואה וסודות הנפש, אלא יש לו אחריות כלפי החברה בה הוא חי.¹⁴⁶ כפי שהוא ניסח זאת במילותיו – "לא די לשלם לפרוש ולהיות לו השלימו", אבל ראוי שיביא לקהל אנשים לעבודת השם ית".¹⁴⁷ לאור זאת ניתן להבין את מרכזיותו של ספר המידות

142 הווי אומר, באילו אמצעים להשיגה.

143 בתרגום משה אבן תבון, מהדורת משה ונטורה, ירושלים תשכ"ט. ח"ה דיודסון דוחה לחלוטין ייחוס ספר זה לרמב"ם (ראה Maimonides: The Man and his Works, Oxford 2005, pp. 313-322). הוא אף מפקפק בכתיבת הרמב"ם את האגרת לחכמי מונפלייה בנושא גזירת הכוכבים (עמ' 494-497), וכן את אגרת השמד (עמ' 501-509).

144 השווה ביאורו למשלי, כב, כא ("הנפש כששבה אל אדוניה בחכמה ובדעת ועשות צדקה ומשפט שבה אל שולחה בידים מלאות כל אבן יקרה, ויקבלוה מלאכי שלום ויאמרו עליה יבוא שלום, ינוחו על משכבותם הולך נכוחו" / כ"א, דף 13א).

145 בכתבים המיועדים לקהל מצומצם יותר הביע רש"ט עמדה המעניקה אקסקלוסיביות לשלמות השכלית. השלמות המוסרית נתפסת כמשרתת וככפופה לזו השכלית. כך הוא כתב בפירושו למוה"נ: "א"כ האושר השלם המיוחד לאדם הוא המעלה השכלית וכל שאר הדברים בין הטובות אשר מחוץ כמו העושר והכבוד והשלמות המדיני והאזוהבים וטובות הגוף כמו הכח והנוי והבריאות הם כלי לנפש, והנפש המתאוה אשר ימצא <בה> המעלות המדות היא היא בעבור המעלה השכלית. אם כן תכלית הכל המעלה השכלית" (ח"ג, פנ"ד, ע ע"א). על כתיבתו האזוטריה של רש"ט ראה ד' שוורץ, סתירה, עמ' 196-217.

146 התפיסה המטילה על הפילוסוף אחריות להנהיג את החברה שבה הוא חי מקורה באפלטון, ובימי הביניים מאמציה העיקריים היו אל-פאראבי והרמב"ם. על ההסכנות בקבלתה בקרב תלמידיו הפילוסופים של זה האחרון ראה א' רביצקי, "ייעודו הפוליטי של הפילוסוף: שמואל אבן תיבון לעומת הרמב"ם", בתוך עיונים מיימוניים, תל אביב תשס"ו, עמ' 40-58.

147 דרשות, מח ע"ב. בהתכתבותו עם עלי חביליו הוא סיפר על חוסר הפנאי שיש לו: "ואף בהיותי שוקט על שמרי, אין לי פנאי לכתוב ראשי פרקים וראשי דברים כפי הטורח המונח עלי ללמוד וללמד לשמור ולעשות" (התכתבות, דף 330).

לאריסטו בעיניו, כמו גם חיזוק לב קהל עדתו נוכח פגעי הזמן באמצעות דרשותיו.¹⁴⁸ כאמור, הוא עצמו עמד בראש הקהילה היהודית באלמאזאן (וכנראה גם בסגוביה¹⁴⁹) במשך תקופה לא מבוטלת. יציאתו לגלות ביחד עם שאר בני-עמו בעת הגירוש הגדול מעידה אף היא על מסירותו. עצם מעשיו מלמדים שהוא ודאי הזדהה עם דברי הביקורת של אביו כלפי הפילוסופים המסתגרים במגדל השן המטפיזי;¹⁵⁰ אותם "אצילי בני ישראל" אשר "מתבודדים ויקחו להם דרושים יקרים מכל אשר בחרו..." –

כי אדם מהם לא זכר המסכן וישאו עיניהם מרחוק ולא הכירוהו. ואם יום או יומים אחת בשנה דרוש דרש, לא על שער החטאת ישא משלו כי מעל השמים אל¹⁵¹ אלי"ם ידבר ואז ישיר שיר המעלות (עין הקורא, דף א1).

★

לימדונו חז"ל כי "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" (אבות פ"ו מ"ו). אף כי אין לי ימרות שכאלו (משאלת-לב – ודאי שכן), מקווה אני שתרמתי מעט להערכה מלאה יותר של מפעלו הספרותי של רש"ט. יצירות רבות הספונות בכתבי-יד עדיין מייחלות לזיווג הנאה עם בעליהן. ברוך אשר זיכני לתרום מעט מחלקי ועזוני להשיב אבדה לבעליה.

148 הידרשותו התכופה של רש"ט לשאלה מהו אורח החיים הראוי, קרי האם עדיף לפרוש מהחברה או שמו להיות מעורב חברתית, מלמדת כי סוגיה זו העסיקה את מחשבתו. ניכר כי הוא היה מודע היטב ליתרונותיה של הפרישות: "אין ספק כי מי שהוא יושב לבדו ולא ישתתף עם בני אדם, יראה שהוא בן אלהים ושהוא חי חיים נצחיים... ומי שהוא פורש מהם לא יחטא ולא יעשה שום דבר רע, והמתפרד מהם יוכל לעיין כל ימיו ולהיות עבד יי" (פירוש אבות, עמ' 98). אולם "האדם מדיני בטבע" והחיבור לחברה הכרחי עבור קניית שלמות גופו ונפשו. אחד מהחסרונות שהוא מנה לחיי בדידות, נוסף על אי עשייתן של מצוות, הוא התערעורו הנפשית של המתבודד "וימשך מהיות האדם נפרד ונבדל, שיתרבה עליו השחורה [המרה השחורה – ד"פ], וישתבש שכלו עליו, וידמה צורות מפחידות" (שם, עמ' 99; השווה דרשות, ו ע"א). רש"ט דן בסוגים שונים של פרישות (מדומה, תועלתנית, מוחלטת ונפשית), תוך שהוא מעמיד את משה רבינו כדמות מופת של פרוש אידאלי, אשר התנתק בלבו מהבלי העולם במקביל להנהגתו את העם (דרשות, מז ע"ב-מט ע"א). להתייחסויות נוספות למתח בין פרישות ומעורבות חברתית ראה שם, דפים ה ע"ב-ז ע"ב; פירוש מוה"נ, ח"ג, פנ"א, סה ע"א-סו ע"א. למעשה, בכל התייחסויותיו לנושא, ההכרעה הייתה חד-משמעית בעד מעורבות ואחריות חברתית. בחיבורו הדרוש העמוק, הוא כתב כי הצרות הפוקדות את העם אינן מאפשרות ליחיד לפרוש ולהתבודד אלא "יום או יומים או חדש ימים", אולם בשובו אל אחיו "ימצא עצמו נעדר בכתחלה" (פרים, הספרייה הלאומית, כ"י 1004, דף 277, ס' 14689). אף כי כוונתו אינה לגמרי נהירה, ברור שהוא סבר שאין זה ראוי (ואף לא מועיל) לסגת מהקהילה כאשר עת צרה היא ליעקב.

149 רש"ט עמד בראש ישיבה בסגוביה, אך לא ברור אם שימש שם כרב הקהילה בתקופה כלשהי.

150 על פעילותו הדתית-החברתית של אביו ראה רגב, תיאולוגיה, עמ' 7-15; נריה, לא תסלקה, עמ' 3-4.

151 נוסח כה"י: "על".

אלי גורפינקל

חידת מחברו של "תהלה לדוד" המיוחס לר' דוד מסיר ליאון

מבוא

"תהלה לדוד" הוא חיבור שיטתי העוסק בשורה רחבה של נושאים פילוסופיים ותיאולוגיים מרכזיים במחשבה היהודית, וכולל גם פירושים רבים לפרשיות מקראיות ומדרשי חז"ל. החיבור יוחס לר' דוד בן יהודה מסיר ליאון (להלן: רדמ"ל; בערך 1470-1530), מהחכמים והמנהיגים הבולטים שהעמידה יהדות איטליה באותה תקופה, מחברו של קורפוס ספרותי רחב בפילוסופיה יהודית, קבלה, פרשנות המקרא, ודקדוק,¹ ורבה של קהילת אבילוניא/ואלוניה (Valona) שבאלבניה.

מחקר זה, המבוסס על ניתוח טקסטואלי, סגנוני ועיוני רחב במכלול כתבי רדמ"ל² ומחברים אפשריים אחרים,³ מבקש לסקור את החיבור, לעמוד על מבנהו ומקצת מתכניו, ולבחון מחדש את זיהוי רדמ"ל כמחברו.

1 על ר' דוד מסיר ליאון ראה ח' תירוש-רוטשילד, "משנתו הפילוסופית של ר' דוד בן יהודה מסיר ליאון", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח; H. Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany 1991 (להלן: תירוש-רוטשילד, בין עולמות); ובמחקרי: א' גורפינקל, "עין הקורא: פירושי 'מורה הנבוכים' לר' דוד בן יהודה מסיר ליאון", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"א, ח"א: מחקר; ח"ב: נספח הכולל מהדורה מדעית מוערת של עין הקורא. מחקר זה יצוין להלן: גורפינקל, עין הקורא (ח"א או ח"ב). ר' דוד היה מנהיג בן מנהיג, וכבר אביו, ר' יהודה, שימש בתפקידי הנהגה רוחנית וחילונית והיה מחשובי האישים בדורו. דמותו וכתביו זכו למחקר רב; ראו למשל, ר' בונפיל, יהודה מסיר ליאון, ספר נופת צופים, צילום מהדורת מנטובה רל"ה, ירושלים תשמ"א, מבוא, עמ' 7-69; גורפינקל, עין הקורא, ח"א, עמ' 25-21.

2 במסגרת המחקר הוקלדו מתוך כתבי היד כמה מחיבוריו של רדמ"ל וכן "תהלה לדוד" הנידון כאן, ומהדורות מדעיות שלהם נמצאות בשלבי הכנה שונים. להלן רשימת כתבי היד והמהדורות של חיבורי רדמ"ל שאליהם אציין להלן: החיבורים מצוינים לפי סדר אלפביתי: כבוד חכמים: שמעון ברנפלד (עורך), מקיצי נרדמים, ברלין תרנ"ט (ד"צ: הוצ' מקור, ירושלים תשל"א); מגן דוד: כ"ז לונדון מונטיפיורי 290 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד F 7328); עין הקורא: גורפינקל, עין הקורא, ח"ב (לעיל הערה 1); פירוש איכה: כ"י פריס – הספרייה הלאומית HEB 676/8 (סימנו: F 11554), דפים 237 ע"א – 273 ע"א; פירוש מורה הנבוכים המיוחס לרדמ"ל: אלי גורפינקל, "פירוש מורה נבוכים המיוחס לר' דוד מסיר ליאון", קבץ על יד, כב (תשע"ד), עמ' 201-258; שבח הנשים: מוסקבה – גינצבורג 782/2 (סימנו: F 48049) [מהדורה מדעית שהכנתי לחיבור זה מצויה בשלבי עריכה סופיים]; תהלה לדוד: דפוס קושטא 1576, וראו עליו בפנים. אציין, כי בדפוס זה נפל בלבול בסדר הדפים וכן במספורם; כאן ציינתי לפי חטיבה ופרק, ולמען הקל על המעיין, גם עפ"י מספור העמוד. מספור זה תוקן בסדר רץ, והוא תואם ברובו הגדול את זה המצוי במהדורה המודפסת.

3 ר' דוד בן שלמה אבן יחיאל; ראו עליו להלן מעמ' 212.

תוכן החיבור: סקירה כללית

החיבור דן בשורה ארוכה של נושאים בפילוסופיה יהודית, ומתוך כך גם בכמה סוגיות מקראיות. החיבור מצטיין במבנה ברור שניכר כי משוקעת בו מחשבה רבה: הוא כולל שלוש חטיבות נושאיות, שכל אחת מהן כוללת עשרות רבות של פרקים. שלוש החטיבות הן:

א. "במעלות התורה ושלמות מקבליה ושלמות מרע"ה אשר נתנה על ידו".⁴ הוא פותח בדיון על מהותה של חכמת התורה, חשיבותה, סוגיה, דרכי השגתה, והיחס בינה לנבואה. מתוך כך הוא מתעורר לדיון ארוך בעניין יסודות האמונה, בו הוא מנתח את "ג' היסודות שמנה הרמב"ם. הוא מסתעף גם לדיון ארוך בנושא מעמד הר סיני, חטא משה רבנו, ועוד.

ב. "ביסודות שנקראו בלשון 'אמונה' שהם למעלה מהחקירה".⁵ הוא פותח בדיון ארוך על האמונה, מהותה, ודרכי קניינה, ודן באותן אמונות שלדעתו הן "למעלה מהחקירה": חידוש העולם, הנבואה, הנסים, תחיית המתים, ועוד.

ג. "בעיקרי האלהות, בחקירת תאריז ושמותיו יתברך, ושלש עשרה מדותיו, והשגחתו, ושכר ועונש, ודרוש המזל והבחירה, והמראות האלהיות".⁶ הוא דן ביסודות אמונה נוספים ובנושאים מרכזיים אחרים בפילוסופיה יהודית: הגדרת מעשה בראשית ומעשה מרכבה, תוארי האל ושמותיו, ידיעת האל, השגחתו, שכר ועונש, המזלות, הבחירה החופשית, ועוד.

מבנה זה משקף את דעתו האישית על יסודות הדת, והנהרתו זוקקת דיון ארוך יותר, אך ניתן להתרשם שהמחבר יצר בניין ספרותי מפואר העוסק בחלק ניכר מהנושאים שהעסיקו את המחשבה היהודית לדורותיה. גם הפרקים עצמם מצטיינים במבנה בהיר ורבים מהם כוללים סעיפים ותת-סעיפים המציינים את טיעונו השונים של המחבר. בכל נושא מצוטטות או מובאות דעותיהם של חכמים רבים, אותן מנתח המחבר, דן בדברים, ובסופו של התהליך מביא את מסקנתו. למרות המבנה המסודר, לא נמנע המחבר מדיונים מסתעפים בסוגיות מקראיות מרכזיות ובמאמרי חז"ל מסוימים. לצד מקורות יהודיים, הסתמך המחבר גם על מקורות וחיבורים מהספרות הפילוסופית היוונית-ערבית, ואף מהספרות הלטינית והתיאולוגית הנוצרית. תירוש-רוטשילד עמדה על זיקתו של החיבור ל"סומה התיאולוגית" של תומס אקווינס, במבנה החיבור ובמבנה הדיון (בעיקר בחלק השלישי), ואף הצביעה על קרבה רעיונית בין שתי המשניות.⁷

4 תהלה לדוד, שער החיבור, א ע"א.

5 שם, תחילת החלק השני, לו ע"א.

6 שם, שער החלק השלישי, סח ע"ב.

7 תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 52-57; הנ"ל, בין עולמות (שם), עמ' 139-140; הנ"ל, "השפעת משנתו של יהודה הלוי על ר' דוד מסיר ליאון", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות (תשמ"א), עמ' 82.

השפעת החיבור ותרומתו

החיבור נדפס בפעם הראשונה בקושטא בתחילת הרבע האחרון של המאה הט"ז, בשנת 1576.⁸ הוא לא חזר ונדפס מאז, וכמעט שאינו נזכר בספרות הרבנית. ניתן להצביע על חיבור בודד שהושפע רבות מ"תהלה לדוד" – "חובות יהודה" ליהודה בן אלעזר, הוגה יהודי-פרסי בן המאה הי"ז,⁹ שתואר כ"גדול המלומדים שיהדות פרס ידעה בכל הדורות".¹⁰ החיבור, שכתובתו הסתיימה ב-1660, עוסק ב"ג יסודות האמונה של הרמב"ם, "חובות יהודה". המחבר מצטט קטעים ופסקאות מתוך "תהלה לדוד" או מביא את תוכנם, ומציין אליו במקומות רבים.¹¹ ניתוחו מבוסס על דיונו של רדמ"ל ביסודות המיימוניים ב"תהלה לדוד", וניתן אף לראות בו עיבוד של דברי רדמ"ל בסוגיות אלה.¹² חיבור זה נכתב במקורו בפרסית ותורגם לעברית לראשונה בשלהי המאה הכ', כך שהשפעתו על התפתחות המחשבה היהודית הייתה מוגבלת לזמנו ומקומו.¹³ מלבד ב"חובות יהודה", מצוין "תהלה לדוד" בכמה חיבורים רבניים שנכתבו במאות ט"ז-י"ז: "יפה תואר" על מדרשי רבה לר' שמואל יפה אשכנזי,¹⁴ ו"שומר אמונים" ("הקדמון") לר' יוסף אירגאס.¹⁵ ש' ברנפלד התייחס לחיבור זה בזלזול וקבע:

ע"ד ערך הספר הזה בתולדות הפילוסופיא הדתית בישראל, אין לדבר בזה. בכלל נראה את המחבר כי אסף כעמיר גורנה כמה דעות פלוסופיות בלי שיטה עמוקה ומסויימת והוא מרחף על שטחות הענינים, מערב פלוסופיא בקבלה, דבק בהרמב"ם ובהראב"ע, גם בהרמב"ן ובהזוהר, ולא עמד על ההבדל העצום אשר בין החכמים האלה בשיטת הפלוסופיא הדתית.¹⁶

- 8 ראו גם: אברהם יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ"ז, פריט 194.
- 9 יהודה בן אלעזר, חובות יהודה, אמנון נצר (עורך), ירושלים תשנ"ה; ראו גם: דוד ירושלמי, "הספרות הפרסית-יהודית וספר 'חובות יהודה'", פעמים, 67 (תשנ"ו), עמ' 149-160.
- 10 חובות יהודה, מבוא, עמ' 11, וראו להלן הערה 12.
- 11 שם, עמ' 386, 400, 410-411, 444, 515, 525.
- 12 שם, עמ' 26; וראו גורפינקל, עין הקורא, ח"א, עמ' 135, 255, 283, 295, 332. לאור הדברים נראה שמסקנתו של מתרגם ועורך החיבור, א' נצר, שלפיה המחבר "ראוי להיחשב [בגין חיבורו חובות יהודה] כאחד מעמודי המחשבה היהודית, כמי שמקומו בשורה אחת עם גדולי ההגות והמחשבה בתולדות ישראל" (חובות יהודה, מבוא, עמ' 11), אינה מבוססת. אם מביאים בחשבון שגם חלק ניכר מתהלה לדוד מציע סקירה אקלקטית שאינה כוללת חידוש או מחשבה מקורית, טיעון זה מקבל משנה תוקף.
- 13 המהדיר מציין, כי הוא נזכר רק בחיבור פרסי שהתחבר כנראה במחצית השנייה של המאה הי"ט (חובות יהודה, מבוא, עמ' 12).
- 14 שמואל יפה אשכנזי, יפה תואר, וגשל, ירושלים תש"ן, לבראשית רבה, ד ז, ח"א, לא ע"א (תוכן הדברים מצוי בתהלה לדוד ח"ב כג, מו ע"ב); שם פז ט, ח"ג תעט ע"א (מצוין לתהלה לדוד, ח"ג כו, פד ע"ב); לויקרא רבה לו ז (ח"ה, קלא ע"א מתייחס לתהלה לדוד, ל"ג כב, פג ע"א).
- 15 יוסף אירגאס, שומר אמונים הקדמון, א ט, ירושלים תשכ"ה, עמ' ח.
- 16 כבוד חכמים (לעיל הערה 2), בסוף המבוא, עמ' XXII-XXIII.

תירוש-רוטשילד כבר הגיבה לדבריו וציינה כי בימי הביניים היה היחס לשאלת האקלקטיות שונה לחלוטין מן המקובל בזמננו,¹⁷ ובכל אופן הצביעה על מקוריותו של המחבר ועל שיטתו הייחודית.

מהדורת הדפוס וכתבי היד

כאמור, לפנינו מהדורת דפוס קושטא משנת 1576 שהוצאה לאור על ידי ר' אהרן נכדו של רדמ"ל. המו"ל מדווח כי היו לפניו כמה כתבי-יד של החיבור, כמה מהם שלמים והאחרים חלקיים: "כי לא נמצא כלו שלם כי אם ביד קצת חשובים, וביד קצת נחלק לחלקים, חלק ביד זה וחלק ביד זה".¹⁸ הוא מספר גם על הבדלים משמעותיים בין כתבי היד, ואף בשם הכותר: "ולא ראי זה כראי זה, זה מוסיף וזה גורע, זה ישנה שמו וזה ישנה טעמו, כאילו אין בעליו עמו".¹⁹ דוגמה לקשיים שעמדו לפניו קיימת בסוף החיבור, כאשר נראה שהטקסט נעצר באמצע עניין. העורך מתנצל שמצא לפניו דיון קטוע, וטוען שהמחבר תכנן להשלים את הדרוש, "להוסיף לקח ולהאריך בעניין עוד", אלא ש"נתבקש לשיבה של מעלה".²⁰ העורך מוסיף, שאף כתב היד שממנו הודפס הספר לא היה מן המשובחים, ואף חסרו בו קטעי טקסט: בחלק השני חסרו שני שלישים מן הפרק השמיני, שנמצאו אחר כך (אולי בכתב יד אחר).²¹ לאור מצב כתב-היד, ייתכן שאף הסיבה לחסרונו של סיום לחיבור היא קיטוע כתב היד, ולא דווקא מפני שהמחבר לא השלים את החיבור. יש להסתייג מהשערה זו, אם טענת המוציא לאור על כך שהמחבר נפטר ולא השלים את עבודתו משקפת מסורת משפחתית ולא את מסקנתו לאור מצב החיבור שנמצא לפניו. על כל פנים, המחבר ביקש לתקן אזניים לחיבור שייחס לסבו, והוסיף לו כמה תוספות:

- א. מפתח לתוכן החיבור, המהווה קיצור לספר;
- ב. מפתחות לפסוקים, מאמרי חז"ל ולשונות תפילה שהוזכרו ונידונו בחיבור.
- ג. בחיבור הנדפס מצויות הגהות שחלקן אנונימיות וחלקן בשם אישים שונים, בעיקר בני משפחת אבן יחיאל.²²
- ד. ר' אהרן הוסיף למהדורתו דרוש או דרושים שונים מאת מחבר "תהלה לדוד".²³

17 תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 60-62; הנ"ל, השפעת ריה"ל (לעיל הערה 7), עמ' 80. עסקתי בנושא זה ביחס למשנת אברבנאל; ראה: א' גורפינקל, "האם היה ר' יצחק אברבנאל פלגיאטור? דיון חדש בקטרוג ישן", היצירה בספרד בהיבט הרב תחומי [בדפוס].

18 תהלה לדוד, חתימת העורך, צו ע"ב.

19 שם, שם.

20 שם, צו ע"א.

21 שם, מא ע"א.

22 ר' גדליה אבן יחיאל – תהלה לדוד, ח"א יד (ט ע"א), כב (יב ע"ב); ר' יהודה אבן יחיאל – יח (יא ע"א), כב (יג ע"א). על ההגהות ועל מחבריהן ראו להלן בעמ' 213-214.

23 "וזה שכבר ביארנו בספר תהלה לדוד בפרק ל"ז החלק השלישי ..." (תהלה לדוד, נספחים, דרוש לחופה, א ע"א), והוא לפנינו, וראה עוד בעניין הדרושים להלן בעמ' 210-211, 216.

עדות המוציא לאור עוררה אותי לבדוק את מצב כתבי-היד ששרדו, ואת מהימנותה הטקסטואלית של המהדורה שנדפסה. בקטלוג המכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית שמורים ארבעה כתבי-יד שלו,²⁴ שניים מלאים, אחד שבו חסרים קטעים רבים, ואחר הכולל פחות ממחצית הטקסט. נוסף על כך, מצאתי במשך הזמן כתב יד שיוחס בספריית-האם לר' יצחק אברבנאל, אך למעשה הוא חטיבת פרקים מ"תהלה לדוד". אסקור את כתבי-היד בקצרה, ויש בכך גם תרומה למהדורה עתידית של החיבור.²⁵

א. ירושלים – בית הספרים הלאומי Heb 369/8 (B741); 152 דף; כתיבה ספרדית בינונית; בכתב היד חסרות כמה חטיבות פרקים: ח"א א-יז,²⁶ ח"ג מאמצע א – אמצע כג,²⁷ ושוב מאמצע לח – סוף לט (כמה דפים). בקטלוג רשום: "קצת הבדלים ביחס לנדפס בקושטא של"ז".

ב. ניו-יורק בהמ"ל Rav70 (f35219); 140 דף; ספרדית בינונית; בקולופון נזכרת מהדורת הדפוס, ונראה שכתב היד הועתק ממנה.²⁸ אכן, הטקסט כולל את דברי המוציא לאור וגם חלק מהמפתחות שהוסיף.²⁹

ג. ניו-יורק בהמ"ל 2352 (f 28605); 41 דף; אשכנזית; מתחיל מאמצע ח"א א ומגיע רק עד ח"ב אמצע פרק י.

ד. סינסינטי – היברו יוניון קולג' 712 (f 35897); 128 דף; ספרדית. כפי שצוין לגבי כ"י ב, גם בכתב יד זה נזכרת מהדורת הדפוס ומובאים דברי המוציא לאור ומפתחותיו, ונראה שגם הוא הועתק מן הדפוס או שהוא כתב יד של העורך שהכינו לדפוס.

ה. ירושלים – מוסד הרב קוק 33 (f 20029); 71 דף; ביזנטית; שרד רק ח"א מסוף יט עד סוף כח, ומסוף לא עד אמצע פרק יב מח"ב; על כתב היד רשמו המקטלגים כי הוא אנונימי, ובא "להצדיק את דברי הרמב"ם נגד מתקוממיו ומשיגיו". אותם מקטלגים ניסו לזהות את המחבר "עלום השם", כהגדרתם, ולאור העובדה כי המחבר מציין בו את חיבורו למורה הנבוכים,³⁰ הם העריכו: "אולי הוא לאברבנאל".

ערכתי השוואה מדוקדקת לחטיבה טקסטואלית מייצגת של שלושה מכתבי היד שאינם נחשבים כהעתקות מן הדפוס – כ"א, ג, ו-ה. בכ"י ה לא מצאתי הבדלים משמעותיים בין נוסח הטקסט שהשתמר בכתבי היד לזה הנדפס, מלבד כמה חילופי נוסח קלים, שחלקם מתקנים טעויות סופר במהדורת הדפוס, חלקם מוסיפים שיבוש על שיבוש,³¹ ורובם הבדלי איות או חסרות ויתרות. לעומת זאת, כתבי היד א ו-ג כוללים כמה שינויי נוסח בעלי

24 ולא רק שניים, כפי שצוין בעבר (ראו: תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית, עמ' 16).

25 אני מכין עתה מהדורה מדעית לחיבור זה.

26 עד אמצע פרק יז.

27 המקטלגים ציינו כי קבוצת הפרקים א-כג החסרה היא מחלק ב, ולא היא.

28 תופעה שהתרחשה בעשרות השנים הראשונות של הדפוס; השווה: ראש אמנה, פתח דבר, עמ' 3.

29 גם מקטלגי בית הספרים רשמו: "נעתק מדפוס קושטא של"ז".

30 תהלה לדוד, ח"א כא (יב ע"א). על אֶזְכוּר זה, ראו להלן בעמ' 213.

31 כ"י ה נוהג להשלים קיצורי מילים שהיו לפניו, ופעמים שעושה כן גם כשלא מדובר בקיצור, כגון: ענייני – עניינים, וכדומה.

משמעות. כיוון שנוסחאות כתבי היד א, ג, דומות זו לזו (מלבד חילופי חסרות ויתרות), נראה שהם שייכים לענף שונה מזה שהתגלגל לדפוס. כ"י א השמיט כמה פעמים משפטים שלמים המצויים בכ"י ג, ומכאן שכ"י ג מדויק יותר ואולי אף שימש לו כמקור.³² נראה, שכ"י א, ג קדומים יותר מענף הנוסח של הנדפס ועדי הנוסח הקרובים לו, וניתן לתמוך מסקנה זו בכמה ראיות:

- א. כאמור, הטקסט הנדפס כולל קטעי תוספת המכונים "הגה"ה". חלק מהתוספות מיוחסות לחכמים ממשפחת אבן יחיאל ואחרות אנונימיות, וייתכן שהן מתוספות העורך אהרן מסיר ליאון. כך עולה מאחת ההגהות המתחילה "א"א", שנראה שמשמעה הוא: "אמר אהרן".³³ כל ההערות אינן נמצאות בכתבי יד א, ג.
- ב. הטקסט הנדפס ועדי הנוסח הקרובים לו כוללים דברי סיום של אהרן מסיר ליאון, תמצית-תוכן לחיבור ומפתחות רחבים. תוספות אלה חסרות כולן בכ"י א,³⁴ ונראה שהן מעשה ידי של עורך מאוחר.

בין שני ענפי הנוסח קיימים הבדלי עריכה נוספים: בנוסח הנדפס, אחרי המפתחות הרחבים שנוספו לחיבור, מצוי "דרוש לחופה" המיוחס למחבר "תהלה לדוד". ייחוס זה מצוין במפורש גם בנוסח הדרוש, המדגיש את הזיקה בינו לבין אחד הפרקים בחיבור – ח"ג לו, ומתמצת את האמור בו בנושא הרלוונטי לדרוש.³⁵ בכ"י א³⁶ מצוי דרוש זה מיד אחרי אותו הפרק, וקטע הפתיחה המופיע בו שונה. שוני זה בא לידי ביטוי בסדר שונה של המשפטים וכן בחסרונה של הפסקה הקושרת את הדרוש לחיבור ומתמצתת את האמור בו. נראה, שמיקומו של הדרוש בתוך טקסט החיבור הופך פסקה זו למיותרת.³⁷ בעדי הנוסח הקרובים לנדפס, דרוש זה אינו מופיע אחרי הפרק האמור, וייתכן שהוא הופיע בהם בסופו. לא ניתן לברר זאת, כיוון שעדי נוסח אלה (ב, ד, ה) אינם כוללים את סיומת החיבור.

מהשוואת כתבי היד התברר שבכמה מקרים כוללים הטקסט הנדפס ועדי הנוסח הקרובים אליו משפטים קצרים בגוף ראשון המפנים אל חיבורים אחרים של המחבר. היות שמשפטים אלה חסרים בכתבי יד א, ג, שהתבררו כמקוריים יותר, ניתן לשער כי מדובר בתוספות של מעתיק או עורך המפנה אל חיבוריו-הוא ואינם דבריו של מחבר "תהלה

32 בכמה מקרים מדובר בהשמטה של פסקאות שלמות. ייתכן שתוספות אלה, או לפחות חלק מהן הנראה זר לטקסט, הן הגהות העורך או אחרים שנוספו ברבות הימים לטקסט (ראו למשל: ח"א, יח, בסופו; שם יט). אפשרות אחרת היא כי המחבר ערך את חיבורו לקראת ההדפסה והוסיף לו כהנה וכהנה (ראו למשל בח"ג לו, צב ע"א מד"ה "ועתה אבוא אל הדרוש שהתחלנו" עד סוף הפרק).

33 תהלה לדוד, ח"ג לח (פט ע"ב).

34 כ"י ג מגיע רק עד ח"ב י, כך שלא ניתן לבחון בו עניין זה.

35 ראה לעיל הערה 23.

36 כאמור לעיל, כ"י ג חסר הרבה, ומגיע רק עד ח"ב י, כך שלא ניתן להשתמש בו להשוואה בנושא זה.

37 ניתן כמובן לנסח מסקנה זו באופן הפוך: הוצאתו של הדרוש מן הטקסט חייבה קישור מפורש לטקסט ותמצות של האמור בפרק הרלוונטי.

לדוד",³⁸ אם כי ייתכן גם שהמחבר הוסיף אותם לחיבורו בשלב מאוחר יותר. בכמה מקרים מופיעים במהדורת הדפוס ובכתבי היד המקבילים לה משפטי הסתייגות;³⁹ משפטים אלה מובאים בהקשר לדעות חריגות שמביא או מביע המחבר, והם חסרים בכתבי יד א, ג. נראה אפוא שמעתיק או עורך מאוחר ניסה להכשיר את המחבר והטקסט לבוא בקהל באמצעות שינויים אלה.⁴⁰

האומנם חיבר רדמ"ל את "תהלה לדוד"?

הרהורים וערעורים על מסורת הייחוס לרדמ"ל העורך אהרן היה משוכנע שמדובר בחיבור של סבו רדמ"ל. הוא מלין על ירידת קרנה של משפחתו ועל חוסר האמצעים שלה, מהם נובעת גם עובדת התפזרותם של חיבורי ר' יהודה מסיר ליאון ובנו רדמ"ל בידי זרים. הוא ביקש להחזיר עטרה ליושנה, ולפיכך עשה מאמצים כבירים להשיג את כתבי היד ולדווב את שפתי זקניו. למרות עדותו המפורשת של בן משפחה, יש מקום לפקפק במסורת שהגיעה לידו, ולבחון אם אכן יצא חיבור זה מתחת יד סבו, או שמא מדובר בטעות מצערת, לפיה ההדיר נכד רדמ"ל חיבור שכתב מחבר אחר, בהותירו בכתבי-יד את שאר חיבורי רדמ"ל שאין

38 כך לגבי ההפניה ל"פירושי הארוך למורה הנבוכים" (תהלה לדוד, ח"א כא, יב ע"א), ל"פירושי למסכת אבות" (שם ח"א א, א ע"ב), ול"דרשותי" (שם, ח"א כו, טו ע"ב); ראה להלן ליד ההפניה להערה 53, ובהערה 72. היות שחלק מההגהות יוחסו לר' גדליה אבן יחייא, בדקתי האם ההפניה לפירוש אבות מכוננת לפירוש אבות של גדליה הנמצא בדינו בכ"י (מוסקבה-גינצבורג 273/6 [f 45718]), אך הדברים שצוטטו לא נמצאו שם. אמנם, נראה שר' גדליה חיבר פירוש נוסף לאבות (אברהם דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחייא, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ו, עמ' 19; הנ"ל, "משפחת אבן יחייא באיטליה מהעשור האחרון של המאה החמש-עשרה עד סוף המאה השש-עשרה על פי רשימותיו של גדליה אבן יחייא ומקורות אחרים", איטליה, כג [2015], עמ' 16 הע' 3), וייתכן שאילו מפנה הגה"ה זו. יש לציין שר' גדליה חיבר גם ספר דרשות (דוד, שם, עמ' 17), וייתכן שזהו גם ספר הדרשות אליו מפנה ההגה"ה שצוינה לעיל.

39 ראו למשל: תהלה לדוד, ח"א יט (יא ע"ב), בדיון האם התורה עשויה להשתנות טוען המחבר שעיקרי התורה ותכליתה (הישארות הנפש) לא יתבטלו, אך המצוות המעשיות יתבטלו (!). מיד אח"כ מופיעה פסקה שבה נאמר שכשם שעם ישראל לא יתבטל, כך לא תתבטל התורה; שם שם כב (יב ע"ב). בדיון האם חומר התורה רוחני גשמי: "ויש מי שכתב בתשובת הראשונה דברים אין חפץ בם". כאמור למעלה, פסקאות אלה חסרות בכ"י א, ג. דוגמה דומה שבה שינו מעט את הלשון כדי להביע עמדה מסתריגת מצויה שם כד (יד ע"א), בדיון על תורה מן השמים. המחבר פותח בסקירת טענת הסבורים שהתורה אינה מן השמים ודוחה אותה. בנדפס, הוא פותח את הדיון במילים: "נשתדל להביא עתה קצת טענות סדרו אותם עדת מרעים". בכ"י א, ג, אותם אנשים מכונים בפשטות: "קצת אנשים". גם בהמשך שם, בנדפס: "ולא ראיתי לאחד מהתורנים בזה הענין דבר מספיק, וגם שידענו שדבריהם בטלים ותורה מן השמים אמת ואמונה, אמרתי לחזק ידי המאמינים, ולזה אביא הטענות הסותרות ואתיר אותם... ותדע מה שתשיב לאפקורוס", ואילו בכ"י א, ג: "ולא ראיתי בזה דבר מספיק, ולזה אביא הטענות הסותרות ואתיר אותם" – והשמיט את ההדגשה "לאחד מהתורנים" את ההסתייגות מאלה שאינם תורניים ("שדבריהם בטלים" וכו'), ואף את הסיומת "ותדע מה שתשיב..." בהמשך אותו פרק יש דוגמאות רבות לשינויי סגנון דומים.

40 שליחת יד מסיבות אלה מצויה גם בכתבי רדמ"ל. יש בדינו שני כתבי-יד של חיבורו "שבח הנשים", ובאחד מהם הושמטו מובאותיו של המחבר מן התיאולוגיה הנוצרית וכן סיפורים מהתרבות הקלאסית שהובאו כדוגמה למידותיה של ה"אישה האידאלית" בעיני המחבר.

ספק בייחוסם.

מתברר, שכמה ביבליוגרפים ציינו שמחבר "תהלה לדוד" הוא ר' דוד בן שלמה אבן יחייא. חכם זה, שנפטר בשנת 1504 בקוסטנטינופול,⁴¹ הוא נצר למשפחת אבן יחייא הפורטוגזית, שימש כרבה של ליסבון וכ"מרבץ תורה" בליסבון, ומיוחסים לו כמה חיבורים שחלקם נדפסו.⁴² בסוף אחד מחיבוריו הנדפסים נזכר כי הוא חיבר גם ספר הנקרא "תהלה לדוד",⁴³ וצאצאו, ר' גדליה אבן יחייא בעל "שלשלת הקבלה", מציין שר' דוד קרובו לא הספיק להשלימו, ובנו, ר' יעקב (המכונה "רבנו תם") השלימו.⁴⁴ בעקבות דברי גדליה מנו כמה ביבליוגרפים את החיבור "תהלה לדוד" בין חיבורי ר' דוד בן שלמה אבן יחייא.⁴⁵ הביבליוגרף שבתאי בס מציין כי תוכנו של החיבור הוא על עיקרים מהתורה, ונראה שבס מתכוון ל"תהלה לדוד" הנדפס.⁴⁶

העובדה שהחיבור הנדפס נקרא על שם ר' דוד מסיר ליאון סותרת לכאורה טיעון זה, והביבליוגרפים הציעו כמה דרכי פתרון ליישובה:

הביבליוגרף די רוסי טוען כי בס החליף בין שני אישים ששמן דוד, והתבלבל בין חיבורו של מסיר ליאון לזה של אבן יחייא.⁴⁷ ביבליוגרפים אחרים טענו שמדובר בשני חיבורים שונים, ונמצא אף מי שציין מקום ושנת הדפסה שבהם נדפס חיבורו של אבן

41 ראה עליו: גדליה אבן יחייא, שלשלת הקבלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קנ; אליקים כרמולי, דברי הימים לבני יחייא, פרנקפורט תר"ץ, עמ' 17-22; שלמה רוזאניס, דברי ימי ישראל בתוגרמה, תל-אביב תר"ץ, ח"א עמ' 88-90; דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי (לעיל הערה 38), עמ' 78; הנ"ל, משפחת אבן יחייא (לעיל שם), עמ' 24-26.

42 לרשימות ביבליוגרפיות ראו: כרמולי, שם; יערי, דפוסי קושטא (לעיל הע' 8), פריטים 4, 71, 90, 132; דוד, משפחת אבן יחייא (לעיל הערה 38), עמ' 26-27. נדפסו ממנו החיבורים: א. "קב ונקי" על ספר משלי (1492, ובמהדורות נוספות); ב. "לשון לימודים" בדקדוק (נדפס יחד עם "שקל הקודש", חיבור של ר' שלמה אלמולי העוסק בפואטיקה, בשנים 1506, 1520, 1542); ג. "הלכות טרפות" (בין 1515 ל-1520); ד. אגרת לר' ישעיה מישיני (יוסף הקר, בתוך: "גירוש היהודים מספרד ומסציליה", פרקים בתולדות החברה היהודית, ספר היובל לכבוד פרופ' יעקב כץ, עמנואל אטקס ויוסף שלמון [עורכים], ירושלים תש"ם, עמ' צה-צז). פירושו להקדמת מורה הנבוכים לרמב"ם מצוי בכ"י פריס - הספריה הלאומית HEB.1201/7, (סימנו: f 31369, ע"א 160 - ע"ב). ולאחרונה התפרסם על ידי (א) גורפינקל, "פירוש הקדמת מורה הנבוכים לר' דוד אבן יחייא", קבץ על יד, כד [תשע"ו], עמ' 259-350. על "לשון לימודים" בדפוס ונציה ראו עתה: גילה פריבור, "ספר הזיקוק" כמקור ביבליוגרפי, עלי ספר, כג (תשע"ג), עמ' 76. מחבר זה פרסם בשעתו (1510) את ספר יוסיפון; ראו: ישראל צינברג, תולדות ספרות ישראל, תל-אביב 1959-1960, ח"ד עמ' 30-31.

43 בסוף "שקל הקודש" לאלמולי שנדפס כאמור (הערה 42) עם חיבורו של דוד אבן יחייא "לשון לימודים"; מובא אצל כרמולי, שם; יערי, דפוסי קושטא (לעיל הע' 8), פריט 132.

44 גדליה אבן יחייא, שלשלת הקבלה (לעיל הע' 41), עמ' קמט; מובא גם אצל רוזאניס, דברי (לעיל הע' 41), עמ' 89. על ר' תם אבן יחייא, ראו: כרמולי, שם, עמ' 23-27; יוסף שבח, מבוא, בתוך: ר' תם אבן יחייא, שו"ת אהלי תם (דפוס ראשון: ונציה שפ"ב), ירושלים תשנ"ט, עמ' 11-23.

45 שבתאי בס, שפתי ישנים, ח"א, אות תי"ז פריט 9, "תהלה לדוד", זולקוה תקס"ו, עמ' פב; שם, אמסטרדם ת"מ, עמ' פב; דוד קונפורטי, קורא הדורות, ברלין תר"ו, לג ע"א, לד ע"א; יצחק אייזיק בן יעקב, אוצר הספרים, וילנא תר"ם, אות ת', ערכי "תהלה לדוד" (44, 46), עמ' 616; ובמקורות להלן.

46 כרמולי, דברי הימים (לעיל הע' 41), עמ' 21-22.

47 מובא בתוך: כרמולי, שם, שם.

יחייא, השונים מאלה של "תהלה לדוד" הנידון כאן;⁴⁸ אמנם, ככל שבדקתי נתונים אלה אינם נכונים, ואם אמנם כתב אבן יחייא חיבור בשם זה השונה מהחיבור הנידון כאן, הוא לא נדפס מעולם.⁴⁹ קבוצה שלישית לא ציינה בין חיבורי ר' דוד בן שלמה אבן יחייא את "תהלה לדוד", אם משום שלא הכירו את הטיעון ואם משום שסברו שבטעות יסודו.⁵⁰ נמצא אף מי ש"איחד" בין שני האישים וייחס את "תהלה לדוד" הנדפס ל"דוד ׳ן יחייא מסיר ליאון".⁵¹

כרמולי סבור שלא מדובר בטעות שהשתלשלה מדברי גדליה, אלא במחלוקת מיהו מחבר "תהלה לדוד". להבנתו, סבור בס "תהלה לדוד" הנדפס אכן אינו מרדמ"ל אלא מר"ד אבן יחייא. כרמולי אף כותב, שלולא עדות המוציא לאור אהרן נכד רדמ"ל, היה אף הוא מקבל את דעת בס על אודות מחבר הספר, וזאת מן הנימוקים הבאים:

- א. אזכורם של חכמים ממשפחת אבן יחייא:⁵² מסתבר שדבריהם נודעו לבן ארצם ומשפחתם, ולא לר"ד מסיר ליאון שחי בארץ אחרת;
- ב. אזכור "פירושנו הארוך לספר המורה... וכבר כתבנו בפירוש הפתיחה שם".⁵³ הוא מציין, שאין עדות על פירוש של מסיר ליאון על פירוש ל"מורה הנבוכים" מלבד דברי נכדו המו"ל, בעוד פירושו של ר"ד אבן יחייא למורה, נודע ומוכר.⁵⁴
- ג. המו"ל מציין שהחיבור לא הושלם, וצוינה עדותו של גדליה אבן יחייא ש"תהלה לדוד" שחיבר קרובו לא הושלם.

ראיות אלה אינן עומדות במבחן הביקורת,⁵⁵ ואציין את דחיותיהן בהתאמה:

- 48 שבח (לעיל הערה 44, עמ' 13) מציין שהחיבור שר' תם השלים נדפס בקושטא בשנת ש"ד, אך איני יודע מניין נתון זה: הוא מציין כמקור את קורא הדורות (לעיל הערה 45), אך שם נאמר רק שר"ד אבן יחייא חיבר ספר בשם "תהלה לדוד", ולא נזכר אם נדפס; בן יעקב מונה שני חיבורים בשם "תהלה לדוד" שנדפסו בקושטא, האחד לר"ד מסיר ליאון, והשני לר"ד אבן יחייא, אך הוא יודע לציין את השנה רק לגבי הראשון (בן יעקב, אוצר הספרים, לעיל הערה 45).
- 49 לא ראינו אינה ראייה, אך הוא אינו נזכר אצל יערי, דפוס קושטא (לעיל הע' 8) [לא תחת שם הכותר "תהלה לדוד" ולא תחת שם המחבר "דוד ׳ן יחייא" שכמה כותרים על שמו], לא בהוספות לרשימה זו (יוסף הקר, "דפוס קושטא במאה השש-עשרה", ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 457-493), אף אינו ברשומות המפעל הביבליוגרפי שעל-יד בית הספרים הלאומי, ולאחרונה סיכם אברהם דוד: "חיבור זה אינו מוכר" (דוד, משפחת אבן יחייא [לעיל הערה 38], עמ' 27).
- 50 כך הסיק לאחרונה גם אברהם דוד: "ייתכן ש[גדליה אבן יחייא] התכוון לחיבורו הפילוסופי של ר' דוד מסיר ליאון, בן הדור, וייחס אותו בטעות לדוד אבן יחייא דגן" (שם, עמ' 27).
- 51 ר' אברהם בן אליהו (בן הגאון מוויילנא, הגר"א), רב פעלים, מהד' שלמה באבער (בוכר), ערך "תפלת רב המנונא סבא", ורשה תרנ"ו, עמ' 125.
- 52 ראה לעיל בעמ' 208 ובהערה 22.
- 53 תהלה לדוד, ח"א כא (יב ע"א).
- 54 ראו לעיל בהע' 42.
- 55 לאחרונה נדפס מחקרו של אברהם דוד על משפחת אבן יחייא, והמחבר ציין: "כרמולי קבע שהחיבור יוחס לדוד מסיר ליאון בטעות ולדעתו זהו אכן חיבורו של דוד אבן יחייא, אך דבריו שם אינם מבוססים" (דוד, משפחת אבן יחייא [לעיל הערה 38], עמ' 25 הערה 47). המחבר לא פירט את הבעייתיות בטיעוניו של כרמולי, ומקום השאיר לי להתגדר בו.

א. כל אזכורי בני משפחת אבן יחייא מופיעים בתוך הגהות הנזכרות בחיבור, והן שונות בתוכן ובסגנון מטקסט החיבור. נראה ברור שאינן פרי עטו של המחבר אלא נכתבו על ידי אחד מתלמידיו או קוראיו, או העורך אהרן מסיר ליאון. העובדה שההגהות מצויות במקומות ספורים בטקסט,⁵⁶ ובמיוחד בחטיבות מסוימות ומוגדרות שלו,⁵⁷ תומכת במסקנה זו: לו הייתה זו דרכו של המחבר להוסיף הערות הרחבה בצד הטקסט, יש להניח שהיה נוהג כן בכל החיבור. יש להוסיף, כי קשה לזהות מיהם גדליה ויהודה אבן יחייא שנזכרים בהגהות, כיוון שבני משפחת אבן יחייא חיו ופעלו במשך כמה מאות בארצות שונות. מסתבר שהכוונה היא לגדליה בן יוסף אבן יחייא בעל "שלשלת הקבלה", ולאחיו יהודה בן יוסף אבן יחייא.⁵⁸ אם כנים הדברים, מדובר בחכמים שחיו ופעלו בדור שאחרי רדמ"ל, ובוודאי אחרי ר' דוד אבן יחייא, כך שברור שמדובר בהגהות מאוחרות לטקסט.

ב. בידינו מצוי חיבור שהוכר כפירוש ארוך למורה מאת רדמ"ל – "עין הקורא".⁵⁹ בכך, לא רק שנדחתה הקושיה על זיהוי ר"ד מסיר ליאון כמחבר, אלא ייתכן שיש בכך הוכחה; המחבר מציין לדבריו בפירושו למורה הנבוכים שבהם עסק בביאור מבנה הספר המיימוני וחלוקתו לשלוש חטיבות ודיון כזה מצוי ב"עין הקורא" לפנינו.⁶⁰ יש לסייג את הדברים, כיוון שמדובר בפירוש לדברי הרמב"ם, ייתכן דמיון בין פרשנים שונים, ויש מקום לבחינה מדוקדקת האם תוכן האמור ב"תהלה לדוד" מצוי גם בפירושו של אבן יחייא, והאם לא מדובר באמירה כללית הבאה לפרש את דברי הרמב"ם, המצויה אצל פרשנים שונים. עוד יש להעיר, שבענף הנוסח שמייצגים כתבי יד א, ג של "תהלה לדוד" הנוסח שונה, וּשְׁנֵי (!) אזכורי פירוש המורה של המחבר הושמטו כליל.⁶¹

ג. העובדה שהחיבור שייחס ר' גדליה אבן יחייא לקרובו דוד בן שלמה לא הושלם, אינה מוכיחה שהחיבור שלפנינו הוא פרי עטו, והיא לכל היותר סברה תומכת לראיות נוספות. מלבד זאת, כבר הערתי לעיל⁶² שיתכן שהסיבה לקיטוע בסוף הטקסט נובעת ממצבם הגרוע של כתבי היד ולא כיוון שהחיבור לא הושלם.

נראה אפוא כי אין בראיותיו של כרמולי לשלול מרדמ"ל חיבור שיוחס לו. גם מן הקולופונים של כתבי היד לא ניתן להוכיח לכאן או לכאן, כיוון ששרדו בידינו כתבי יד מקוטעים וחסרי

56 שם, ח"א א (א ע"ב); שם ב (ב ע"א); ח"ב כ (מה ע"א-ע"ב)

57 שם, ח"א יד-כו (כמה וכמה הגהות); ח"ג לד-לט; ראו: ח"ג לד (צ ע"א); שם לו (צב ע"ב); שם לח (צג ע"ב); שם לט (צה ע"ב).

58 נפטר בשנת ש"כ (1560) והותיר אחריו חיבורים והערות בפילוסופיה, ראו כתב-יד מוסקבה גינצבורג 263. למענו נכתב סודות המורה לאברהם אבולעפיה בשנת ש"י (1550); ראו: כתב-יד מוסקבה גינצבורג 356 (f 27962), 348 ע"א - 410 ע"א; כרמולי, דברי הימים (לעיל הע' 41), עמ' 33.

59 ראו עליו: גורפינקל, עין הקורא. בידינו גם טקסט קצר נוסף המיוחס לרדמ"ל הכולל פירוש למורה הנבוכים. ככל הנראה, מדובר במקטע מחיבור ארוך יותר; וראו עליו: גורפינקל, הפירוש המיוחס (לעיל הערה 2).

60 גורפינקל, עין הקורא, ח"ב, 11 ע"ב - 14 ע"א.

61 כ"א, 4 ע"א; כ"י, 12 ע"א.

62 לעיל, עמ' 208, ליד ההפניה להערה 21.

קולופון⁶³ או כאלו שנעתקו ממהדורת הדפוס,⁶⁴ עליה קרא כבר ר' אהרן את שמו של רדמ"ל.

אמנם ניתן להביא ראיות אחרות לכך שרדמ"ל אינו המחבר של "תהלה לדוד".⁶⁵ להלן אציע טיעונים שונים, ואבחן אם יש בהם ממש.

הבדלי מבנה ומאפיינים כלליים

ניכרים הבדלי מבנה וסגנון משמעותיים בין "תהלה לדוד" לחיבורים ששם רדמ"ל נקרא עליהם: "תהלה לדוד" הנו חיבור מובנה המחולק לחטיבות ופרקים העוסקים בנושאים מוגדרים. אף כאשר המחבר מעוניין להרחיב ולברר סוגיה דומה, הוא אינו סוטה אליה אלא מפנה למקום אחר בחיבור שבו היא עתידה להתברר. לעומת זאת, בחיבורי רדמ"ל אין חלוקה לפרקים אלא ליחידות המכונות "הקדמות" או "הצעות", וגודלן משתנה בין פסקאות ספורות למאות עמודים. רדמ"ל אף נוהג פעמים רבות לסטות מן הדיון סטיות ארוכות.⁶⁶

הבדל ניכר קיים גם בדרך ההרצאה: "תהלה לדוד" מציין גישות רבות, פעמים רבות שלא בשם אומן, ובמקרים רבים אין הוא מכריע ביניהן. הוא יוצא מגדרו פעמים ספורות, רק כאשר הוא מתמודד עם גישות קיצוניות כמו שיטת רלב"ג ביחס לנסים⁶⁷ או פרשנות הגורסת כי תחית המתים לפי הרמב"ם היא הישארותו של השכל שיצא אל הפועל ודבק בשכל הפועל.⁶⁸ לעומת זאת, רדמ"ל בחיבוריו מצטייר כהוגה עצמאי, המעוניין לברר את האמת, ואינו נמנע מפולמוסים חריפים עם מתנגדיו.

הבדלי המבנה כשלעצמם אינם יכולים לשלול את המסורת שלפיה רדמ"ל הוא מחברו של "תהלה לדוד"; ניתן להצביע על חיבורים בעלי מבנה שונה שיצאו מתחת ידו של אותו מחבר בשלבים שונים של חייו או מתוך מגמות שונות,⁶⁹ ובדומה, לטעון כי רדמ"ל בחר מבנה ודרך עריכה מיוחדים דווקא לחיבור "תהלה לדוד" שכתב בסוף ימיו. ייתכן גם שחיבור זה עבר תהליך עריכה על ידי נכדו ר' אהרן או אחד מתלמידי המחבר. אמנם, כפי שנראה, קיימות ראיות נוספות השוללות את האפשרות שרדמ"ל חיבר גם את "תהלה לדוד".

63 כ"י א, ג, ה.

64 כ"י ב, ד.

65 ראיות אלה שוללות את ייחוסו לרדמ"ל אך אינן מצביעות על זהות המחבר.

66 גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 76.

67 רלב"ג, מלחמות השם, מאמר ו חלק ב פרקים ט-יד, ברלין 1923, עמ' 441-463; ראו: קולט סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 374-376; דב שוורץ, "אמנם עמדה לו חמה ליהושע? פרק בתורת הנס בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים", דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 41-47.

68 תהלה לדוד ח"א, נא, בסופו; ח"ב נז.

69 די לציין את משנה תורה מול מורה הנבוכים או את השולחן ערוך של ר' יוסף קארו לעומת ספרו "מגיד מישרים".

אזכורים פנימיים

רדמ"ל מציין מפעם לפעם בחיבוריו את כתביו האחרים ואף מפנה אליהם לתוספת עיון, אך החיבור "תהלה לדוד" אינו נזכר במפורש בחיבורים אחרים של רדמ"ל.⁷⁰ כמו כן, מחבר "תהלה לדוד" אינו מזכיר באופן חד-משמעי אף אחד מחיבוריו הידועים; כל חיבורי המחבר האחרים שהוזכרו בו אינם נזכרים במפורש בחיבוריו האחרים.⁷¹

גם עם טיעונים אלה ניתן להתמודד, אם כי בדוחק. נכד רדמ"ל, שהוציא לאור את "תהלה לדוד", ציין כי החיבור נכתב בסוף ימיו של רדמ"ל ולכן אין להתפלל על היעדר אזכורו מחיבורים מוקדמים יותר שלו. גם הטיעון שלפיו מ"תהלה לדוד" נעדרים אזכורים לספריו האחרים אינו חד-משמעי אלא תלוי בזיהוי החיבורים. ייתכן שאף ניתן למצוא רמז ל"תהלה לדוד" בחיבורו של רדמ"ל "עין הקורא", שנכתב בשלהי ימיו של רדמ"ל. רדמ"ל מציין שם שכתב ספר מיוחד נגד ר' יוסף אלבו,⁷² וייתכן שכוונתו ל"תהלה לדוד" שחטיבה מרכזית מחלקו הראשון עוסקת בעיקרי האמונה, ומציע מבנה אחר מזה של אלבו. מאזכורי החיבורים ניתן להביא גם עדות עקיפה: בסוף "תהלה לדוד" נדפס "דרוש לחופה" שבו מזכיר המחבר את ספרו "תהלה לדוד",⁷³ כלומר, ברור ששני חיבורים אלה הם מאותו מחבר. והנה, בספרו של רדמ"ל "מגן דוד"⁷⁴ מופיע צמד מילים שתוכנו אינו ברור. תירוש-רוטשילד פענחה בעבר: "בענין הזמן",⁷⁵ אך סריקת כתב היד באמצעים מודרניים אפשרה את קליטתו במחשב והגדלתו כפי הנדרש, עד שהתקבל הפענוח הנכון: "בענין הזיווג". ייתכן שזהו ה"דרוש לחופה", שכאמור נכתב על ידי מחבר "תהלה לדוד".⁷⁶

70 בהקדמת ספרו ההלכתי כבוד חכמים (לעיל הערה 2), מספר רדמ"ל על היחס המכבד שזכה לו מבני קהילתו באבילונא לפני המחלוקת שעוררו מגורשי ספרד שהגיעו לשם, ואומר: "אומרים אמור באזני סיני ועוקר הרים, תפארת פלפולינו אתה ראשינו מרים... לא קם כמון להסביר סברות תלמודך, משונן בפין ובשפתין, מי יעשה כמעשיך וכגבורותיך, תהלה לדוד מאין תהלה בגדולתך, גדלו מאד ממקור היחס והמעלה, במקום אחד תורה וגדולה" וכו' (כבוד חכמים, הקדמה, עמ' 4). א' ברלינר העיר: "נראה כי ירמוז בזה על ספרו תהלה לדוד הנדפס אח"כ בקושטנטינא בשנת של"ו" (שם, הערות, עמ' 139). ברור שאין כאן יותר מאשר מליצה לשבח המחבר ששמו הוא דוד, ולא ניתן להוכיח מביטוי זה באופן ודאי שמחבר כבוד חכמים הוא זה שחיבר את תהלה לדוד. מלבד זאת, לפי דברי ברלינר עולה שתהלה לדוד נכתב לפני כבוד חכמים, אך הנחה ביבליוגרפית זו מנוגדת לביורורים שנערכו במחקר בשאלה זו; ראו גורפינקל, עין הקורא, ח"א (לעיל הערה 1), עמ' 46-50.

71 מחבר "תהלת דוד" מציין בו את חיבוריו הבאים: 1. הפירוש הארוך לספר המורה (ראה עליו הנידון לעיל, עמ' 253 הוכחתו השנייה של כרמולי, ליד ההפניה להערה 53); 2. סוד הגמול (תהלה לדוד, ח"ג כז, פה ע"א); החיבור מוזכר גם אצל נכדו, ר' אהרן [שם, צז ע"א]; הוא מציין חיבור זה בין הספרים שאזכורו בשבח הנשים, אך לא מצאתי באף אחד משני כתבי היד של שבח הנשים שההדרתי, וכנראה התכוון לתהלה לדוד וטעה בציון המקור); 3. "פירושי למסכת אבות" (שם ח"א א, א ע"ב). המשפט אינו מצוי לפנינו בכ"י ג, ומכאן ניתן להסיק שהוא תוספת של מעתיק או עורך; 4. דרשות המחבר (שם ח"א כו, טו ע"ב). משפט זה אינו מצוי לפנינו בכ"י א, ג, ומכאן ניתן להסיק כנ"ל.

72 עין הקורא, 129 ע"א.

73 תהלה לדוד, נספחים, דרוש לחופה, א ע"א.

74 מגן דוד (לעיל הערה 2), 4 ע"א.

75 תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 11.

76 ניתן להסתייג מזיהוי זה משתי סיבות: א. כמעט כל דרשן עסק גם בענייני חתונה, וייתכן שהן רדמ"ל והן מחבר תהלה לדוד כתבו על כך שלפנינו שני דרושים נפרדים. ב. יתרה מכך: רדמ"ל מציין גם את

לשון וסגנון

קיימות הבחנות בין דרכי הניסוח, האזכור והציטוט של מחבר "תהלה לדוד" ובין אלה של רדמ"ל: רדמ"ל נוהג לציין את שמו דוד בחיבוריו,⁷⁷ אך ציון זה נעדר מ"תהלה לדוד". רדמ"ל נוהג לתאר ולהזכיר עניינים אישיים העומדים ברקע חיבורי, כמו נדודים, מצב כלכלי, ועוד.⁷⁸ גם עניינים מסוג זה אינם נזכרים כלל ב"תהלה לדוד". לאור מסלול חייו וייחוסו המשפחתי, רדמ"ל הכיר והעריך את החכמות האסתטיות ובכללן הרטוריקה והפואטיקה. בחיבוריו מצויות הערות רבות בתחום זה וכן מובאות מחיבורים חשובים בתחום, כמו מספרי קיקרו ופטררקה.⁷⁹ אזכורים אלה נעדרים לחלוטין מ"תהלה לדוד". מחבר "תהלה לדוד" מכנה אישים וחיבורים שונים בדרך שונה מזו הנקטת בדרך כלל בספרי רדמ"ל.⁸⁰ אמנם קיימים גם אישים המצוינים בדרך המשותפת לכתבי רדמ"ל ול"תהלה לדוד",⁸¹ אם כי ייתכן שמדובר בדרך אזכור המקובלת באותה תקופה אצל מחברים רבים.⁸²

התוכן המצוי בדרוש הזיווג: "האם הוא [הזיווג] מוכרח או בחיירי". הדרוש שלפנינו עוסק כמעט רק בשאלה האם מעשה הזיווג ראוי או מגונה, והנושא שצוין רק הוזכר שם בקצרה ובדרך אגב (תהלה לדוד, נספחים, דרוש לחופה, ג ע"א).

77 כבוד חכמים, עמ' 4, 5, 65, 136; מגן דוד, 34 ע"א, 40 ע"ב, 45 ע"א, 51 ע"ב, 55 ע"א, 57 ע"א, 65 ע"א, 81 ע"ב, 95 ע"ב, 125 ע"א, 151 ע"ב; פירוש איכה, 237 ע"א, 245 ע"א; שבח הנשים, 262 ע"א; וראו עוד: גורפינקל, הפירוש המיוחס (לעיל הערה 2), הערה 4.

78 לדוגמה: מגן דוד, 1 ע"א-ע"ב, 96 ע"א; כבוד חכמים, הקדמה, עמ' 36; שבח הנשים, 262 ע"ב, 233 ע"א (כתב היד ממוספר הפוך); ראו גם: גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 46-47.

79 ראו: גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 31-32, 51, 288, ועוד.

80 כמה דוגמאות: א. שיר השירים מכונה בתהלה לדוד כמה פעמים בכינוי "מליצת השיר" (תהלה לדוד, ח"א ב [ב ע"א]; ח"ב ג [לו ע"ב]; ח"ג י [עה ע"א]), לעומת מופע בודד של הכינוי הפשוט "שיר השירים" (תהלה לדוד, ח"ב סב [סו ע"ב]); לעומת זאת, בשאר ספרי רדמ"ל, מצוי הכינוי "שיר השירים" פעמים רבות, ואף לא פעם אחת הכינוי "מליצת השיר"; ב. ספר זוהר מכונה בתהלה לדוד בדרך כלל "מדרש הנעלם" (ח"א ב [ב ע"ב]; שם יט [יא ע"ב]; שם כו, הטענה החמישית [טו ע"ב]), והוא מצוין בכינוי "זוהר" במקרה אחד בלבד (תהלה לדוד, ח"ג [עג ע"א]). לעומת זאת, בחיבורי רדמ"ל מוזכר זוהר בשמו פעמים רבות (מגן דוד, 5 ע"ב, 6 ע"א, 7 ע"א, 12 ע"ב, 14 ע"א, ועוד הרבה; גורפינקל, עין הקורא, ח"ב, 43 ע"א, 126 ע"א, 127 ע"א, 144 ע"ב, 201 ע"ב, ועוד), בעוד ההפניה ל"מדרש הנעלם" נעלמת; ג. רלב"ג מכונה בתהלה לדוד בדרך כלל בכינוי "הגרשוני" (ח"א כב [יב ע"ב]; שם לב [יט ע"א]; שם לט [כד ע"א]; שם נ [כח ע"ב]; ח"ב כב [מו ע"א]; שם מב [נו ע"ב]; שם נב [סא ע"ב]; שם נה [סג ע"ב]; ח"ג טז [עט ע"ב]), ומעט בכינויים "אבן גרשום" (ח"א ה [ד ע"א]) או "רלב"ג" (ח"ב ט [מ ע"ב]; ח"ב יט [מה ע"א]; ח"ב כו [מח ע"א]; ח"ב לח [נה ע"א]). בשאר חיבורי רדמ"ל הוא מכונה "רלב"ג" בלבד ובשום אופן לא "הגרשוני" (למשל: עין הקורא, 129 ע"ב, 149 ע"א, 185 ע"א; מגן דוד, 4 ע"א, 77 ע"א, 81 ע"ב); ד. רמב"ן מכונה בתהלה לדוד ברוב הפעמים "הרב הנחמני" (ח"א לב [יט ע"א]; שם לו [כא ע"ב]; שם מב [כה ע"ב]; ח"ב יג [מב ע"ב]; שם לח [נד ע"ב]; שם נה [סג ע"ב]; שם נו [סד ע"א-ע"ב]) או "רמב"ן" (ח"א כח [י"ו ע"א]; ח"ג טו [עח ע"ב]; דרוש לחופה [א ע"ב]; שם [ב ע"ב]), בניגוד לחיבורי רדמ"ל שבהם נקט רק "רמב"ן" (למשל: עין הקורא, 19 ע"א, 20 ע"ב, 43 ע"ב, 63 ע"א, 79 ע"א, ועוד הרבה; כבוד חכמים, עמ' 126, ועוד הרבה). אמנם בדרוש לחופה, שאף הוא נכתב על ידי מחבר תהלה לדוד, הוא מכנה אותו "רמב"ן".

81 ר' יוסף אלבו מכונה תמיד "בעל העיקרים" או "בעל ספר העיקרים", הן בתהלה לדוד (תהלה לדוד, ח"א יב [ח ע"א]; ח"א נו [לד ע"א]), והן בחיבורי רדמ"ל הידועים (גורפינקל, עין הקורא, ח"ב עמ' 314; מגן דוד, 3 ע"ב; 157 ע"א). גם היחס המזלזל כלפיו מקביל בשני החיבורים.

82 כינוי ר"י אלבו "בעל ספר העיקרים" מצוי גם בכתבי עראמה ואברבנאל, כפי שמוכיח חיפוש פשוט במאגרים ממוחשבים.

א. גם מונחי יסוד השייכים לתחומי הדעת הנדונים, משמשים באופן שונה בחיבורי רדמ"ל לעומת "תהלה לדוד". ניתן לציין את המונחים: "תורת הקבלה" או "מקובלים", המורים בספרות הפילוסופיה היהודית ובספרות הרבנית הן על חכמת הסוד ועוסקיה והן על המסורת ונושאה – התורה שבעל-פה וחז"ל.⁸³ בחיבורי רדמ"ל מכוונים מונחים אלה כמעט רק לחכמת הסוד ועוסקיה,⁸⁴ בעוד שב"תהלה לדוד" הם משמשים על פי רוב ביחס למסורת ועוסקיה,⁸⁵ ולעתים גם ביחס לחכמת הסוד ונושאה.⁸⁶ בחיבור זה אנו מוצאים מערכת מונחים נוספת לתיאור חכמת הסוד ואישיה: "בעלי האמת",⁸⁷ "סוד הספירות",⁸⁸ "חכמי/בעלי הספירות",⁸⁹ "חכמי המדרש הנעלם",⁹⁰ "חכם אחד משיג מסתרי התורה",⁹¹ או "יודעי חן"⁹² – ומערכת מונחים זו אינה משמשת באופן דומה בשאר חיבורי רדמ"ל.

ב. עיון בחיבורי רדמ"ל אינו מורה על ידיעה כלשהי בשפה הערבית והוא אינו מסתייע בה לביאור מונחים או סתומות בכתבי הרמב"ם. ב"תהלה לדוד" מצינו – אמנם במקור יחידאי – שהמחבר מפרש מילה על פי משמעותה בשפה הערבית.⁹³

אמנם ניתן להצביע גם על מקבילות סגנוניות בין חיבור זה לשאר ספרי רדמ"ל,⁹⁴ אך ההבדלים שתוארו נראו לי בעלי משקל מכריע, ולמען הסר ספק, נערכה גם בחינה פילולוגית מקצועית באמצעות תוכנת מחשב ייעודית, ואף בדיקה זו איששה את הנחותי, וראו על כך בנספח המצורף למאמר זה.

- 83 לעתים קשה להבין לאיזו משתי משמעויות אלה התכוון הכותב; ראו למשל: חנה כשר, "למשמעותם של המונחים 'קבלה' ו'מקובל' בכתבי לטיף", דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 7-12.
- 84 לדוגמה: גורפינקל, עין הקורא, ח"ב, 20 ע"ב, 21 ע"א, 111 ע"ב, 126 ע"א, 128 ע"א, 198 ע"א-ע"ב, ועוד עשרות מופעים; מגן דוד, 1 ע"א-ע"ב, 3 ע"א, 7 ע"ב, 11 ע"א, 12 ע"א, 14 ע"א, 18 ע"א, 176 ע"א (ראו עליו להלן), ועוד עשרות מופעים; שבח הנשים, 253 ע"ב; פירוש איכה, 237 ע"ב, 238 ע"ב. אמנם במקרים ספורים כוונתו היא למסורת חז"ל; ראו למשל: כבוד חכמים, עמ' 62, וכן עיין ביחס למקור שצוין במגן דוד, 176 ע"א, בתוך: תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית [לעיל הערה 1], עמ' 70-71.
- 85 לדוגמה: ח"א יג (ח ע"ב); שם יד (ט ע"א); שם ל (יז ע"א); שם לו (כב ע"ב); שם נו (לג ע"א); שם נו (לד ע"א), בסופו; ח"ב לא (נ ע"ב); ח"א א, שם (סח ע"ב); שם ב (ע ע"א); שם ד (עא ע"א); ועוד הרבה.
- 86 תהלה לדוד, ח"א י (ז ע"א); שם לה (כא ע"א); ח"א לו (כא ע"ב); שם ל (יז ע"ב); שם לט, (כד ע"א); שם נו (לג ע"א); ח"ב טו (מג ע"א); שם טז (סח ע"ב); שם סב (סו ע"א); שם סה (סח ע"א), בסופו. יש להסתפק לגבי כוונתו במונח "בעלי הקבלה" בתהלה לדוד, ח"א לב (יח ע"ב).
- 87 שם, ח"א לב (יח ע"ב).
- 88 שם, ח"א נו (לד ע"א), בסופו, ומובאים שם שני הסברים, אחד לפי תורת הקבלה ואחד לפי "סוד הספירות".
- 89 שם ח"ג יא (עה ע"א); ח"ג כח (פו ע"א); ראה עוד המקור המצוין בהערה 91.
- 90 שם, ח"א כו (טו ע"ב), ויש שגורסים שם: "בעלי הספירות" (כ"א א, ג).
- 91 שם, ח"א לב, הערה ח, בסופה (יח ע"ב).
- 92 שם, ח"ב יג, בסופו (מב ע"ב).
- 93 שם, ח"א ט (ו ע"ב).
- 94 כגון כינוי פרקי המורה בשמות; בתהלה לדוד מכנה את מורה הנבוכים ח"א כא – "פרק עבר" (ח"א לב [יט ע"א]). על מאפיין זה בכתבי רדמ"ל ראו גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 93.

השקפות פילוסופיות ותיאולוגיות

חוקרים שסקרו ותיארו את משנת רדמ"ל התבססו על מכלול החיבורים שיוחסו לו, כולל "תהלה לדוד".⁹⁵ יתירה מכך: השקפתו הפילוסופית והפרשנית של רדמ"ל תוארה על-ידי כמה חוקרים בעיקר סביב "תהלה לדוד", בעוד חיבורי רדמ"ל משמשים כמקור משני בלבד.⁹⁶ הסיבות לכך רבות, אך בראשן גורמים ביבליוגרפיים: א. "תהלה לדוד" הופיע בדפוס בעוד חיבורי רדמ"ל האחרים נותרו ספונים בכתבי יד, כך שאחזור החומר היה מורכב, וחלקו היה תלוי בבידוריו נוסח בין כמה כתבי יד מקבילים; ב. המבנה המסודר והמקיף של "תהלה לדוד", לעומת החיבורים הפרשניים הארוכים של רדמ"ל, שמהם קשה לברור את השקפות המחבר. נוסף על כך, חלק מחיבורי רדמ"ל עוסקים בסוגיות פילוסופיות עמוקות, והעובדה שמחברם התברך בסגנון דרשני ונהג לסטות תדיר מן הנושא הנידון ולהסתבך בפלפולים ארכניים, תרמה להעדפת "תהלה לדוד" כמקור ברור ומבוסס.

למרות האמור, ניתן להצביע על הבדלים ניכרים בהשקפות הפילוסופיות והתיאולוגיות בין הספרים ששם רדמ"ל נקרא עליהם ובין "תהלה לדוד", או מקרים שבהם התעלם מחבר "תהלה לדוד" מדיונים ארוכים שניהל רדמ"ל באותו נושא, ואציין כמה מהם:

א. היחס למשנת הרמב"ם –

רדמ"ל כתב את "עין הקורא" מתוך קנאות לכבוד הרמב"ם ורצונו ללמד זכות עליו – אף על פי שאינו תמים דעים עמו. כתוצאה מגישה זו, הוא נוקט מאמצים פרשניים, לעתים דרשניים, כדי להסביר ולתרוץ את דבריו.⁹⁷ בחיבורו "מגן דוד", מבהיר רדמ"ל את שיטתו הפילוסופית-קבלית האישית ועומד על ההבדלים בינה לבין משנת הרמב"ם. גם בחיבור זה ניכר הכבוד הרב שהוא רוחש לרמב"ם ונשמרת נימה מכבדת בפולמוסים ההגותיים עמו, כמו גם ניסיונות לקרב את דברי הרמב"ם אל דעתו ושיטתו של רדמ"ל.⁹⁸ לעומת זאת, ב"תהלה לדוד" לא נרתע המחבר ממחלוקות עם הרמב"ם, שבהן הוא מדבר נגדו בחריפות.⁹⁹

ב. היחס לסתירות פנימיות בכתבי הרמב"ם –

ב"תהלה לדוד" מיישב המחבר סתירות בין מורה הנבוכים לחיבוריו הקודמים של הרמב"ם (פירוש המשניות – רשימת היסודות בהקדמת פרק חלק; משנה תורה, ספר

95 ראו למשל: כבוד חכמים, מבוא, עמ' XXIII-XXII; תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 17-16, 57-52, ועוד; הנ"ל, השפעת ריה"ל (לעיל הערה 7); הנ"ל, בין עולמות (לעיל הערה 1), עמ' 183-148.

96 ראו למשל: תירוש-רוטשילד, (שם), עמ' 74-100, 151-128, ועוד; הנ"ל, בין עולמות (שם), עמ' 183-139, ועוד.

97 גורפינקל, עין הקורא, ח"א, עמ' 11-10.

98 ראו למשל: מגן דוד, 48 ע"ב, 63 ע"ב – 64 ע"א, 82 ע"א, 84 ע"ב, 87 ע"א – 90 ע"א, 96 ע"א, 170 ע"ב.

99 מעמד הר סיני והדיברות שישאל שמעו בו: תהלה לדוד, ח"א לג (יט ע"ב); הגדרת מעשה בראשית ומעשה מרכבה: ח"א א (סח ע"ב); סוגיית תארי האל: ח"ג ב (ע ע"א); יכולת האל לשנות טבע הנמנע: ח"ג י (עד ע"א-ע"ב); זהות המשפיע בנבואה: ח"ג לח (נד ע"ב – נה ע"א); היחס לחוש המישוש: דרוש לחופה, א ע"ב.

המדע) באמצעות הבהרת אופיים הספרותי השונה של חיבורי הרמב"ם ועמידה על ייעודם לקהלי יעד שונים: 1. מורה הנבוכים עסוק בהתמודדות עם טענות חוץ-תורניות ובהכחשת טענות החולקים על התורה בעוד משנה תורה הוא חיבור 'פנימי' המיועד למאמינים;¹⁰⁰ 2. משנה תורה מיועד לציבור הרחב ולכן מובעות בו השקפות "כפי הלמוד המפורסם", בעוד המורה נכתב "כפי הלמוד המיוחד לאנשי סגולה, והם למודים מחולפים".¹⁰¹ הוא גם מציין כי במורה הנבוכים ישנו משמע נסתר, המכונה "סודות".¹⁰²

גם רדמ"ל ב"עין הקורא" מבהיר את ההבדל בין קהל היעד של משנה תורה ובין קהל היעד של מורה הנבוכים:

שמיסוד ספרו שם יותר בתורה ובתלמוד ממה שנתסד ספר המורה, שחבור חובר לכל אדם, והמורה לחכמים ולנבוכים בלבד... ששם (במשנה תורה) הוצרך הרב לדבר בלשון משנה ותלמוד.¹⁰³

אמנם נראה שהבדלים אלה משמשים ב"עין הקורא" רק כדי להנהיר הבדלי סגנון או דגשים,¹⁰⁴ ובדרך כלל רואה רדמ"ל את כלל ספרי הרמב"ם כמקשה אחת. בכלל, גישתו בהנהרת סודות המורה שהוצפנו בסתירות הפנימיות איננה בהעדפת מקור אחד על משנהו אלא בתיאום ביניהם.¹⁰⁵

ג. היחס למשנת ריה"ל –

גם יחס רדמ"ל למשנת ריה"ל נראה שונה מזה המצטייר ב"תהלה לדוד". בספרו "מגן דוד" הוא מסכם את "שרשי ספר הכוזרי" בחטיבה מיוחדת, תוך הצהרה כי הוא רואה בהם גם את יסודות הגותו שלו,¹⁰⁶ ויחס דומה עולה מחיבוריו האחרים.¹⁰⁷ ב"תהלה לדוד", העוסק בשיטתיות בנושאים רבים, ספר הכוזרי נזכר פעמים ספורות בלבד,¹⁰⁸ וניכר כי חיבור זה אינו מנחה דרכו של המחבר, ואפילו אינו מהחיבורים החשובים בעיניו.

ד. פילוסופיה וקבלה –

בחיבוריו מנסה רדמ"ל לזהות בין תוכני הפילוסופיה והקבלה, תוך דחיית גישות פילוסופיות קיצוניות; לעומת זאת מ"תהלה לדוד" עולה כי מדובר בחכמות שונות ונבדלות, היונקות ממקורות דעת שונים וקיים ביניהן מדרג ברור: הקבלה היא חכמה

100 תהלה לדוד, ח"א יז, בסופו, י ע"ב; גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 330.

101 שם ח"ב מה, השאלה הי"ט (נח ע"א).

102 ח"א מה (כו ע"ב); ח"ג לט (צו ע"א).

103 עין הקורא, 168 ע"א-ע"ב.

104 ראו למשל עין הקורא, 199 ע"ב – 200 ע"א.

105 גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 176-178, ועוד.

106 מגן דוד, הצעה ז', 152 ע"א – 171 ע"ב.

107 ראו גם: תירוש-רוטשילד, השפעת ריה"ל (לעיל הערה 7).

108 ח"א לה (לא ע"א); ח"ב יא, בסופו (מב ע"א); ח"ב לח (נה ע"א).

אלוהית, ולפיכך מוחלטת וברורה, בעוד חכמת החקירה היא אנושית ולפיכך מועדת לטעות.¹⁰⁹

ה. הזמן הראוי ללימוד חכמות החול –

רדמ"ל זכה לחינוך רב-תחומי שכלל לצד לימודים רבניים גם עיון אינטנסיבי בלוגיקה, פילוסופיה, מדעים ורפואה. כיוון שהכיר מאמרי חז"ל ושמע טיעונים בעד ונגד העיסוק בחכמות, הוא נתן דעתו עוד משחר נעוריו לברר את הסוגיה, ועסק בה בחיבוריו השונים. כבר בשנת 1490 הוא שלח שאלה לר' יעקב פרוינציאלי, שבה שאל לדעתו בנושא.¹¹⁰ ר' יעקב ענה תשובה המבטאת עמדה שמרנית, המסתייגת מהעיסוק בחכמות ורואה בו לכל היותר אמצעי לקידום המעמד הכלכלי. רדמ"ל המשיך לעסוק בנושא ונדרש לו בפירושו למגילת איכה,¹¹¹ בחיבורו "מגן דוד",¹¹² ובכמה מקורות ב"עין הקורא", ובמיוחד בספרו "שבח הנשים", שבו יוחדה חטיבה ארוכה בחיבור לדיון סדור בסוגיה.¹¹³ בכולם, מביע רדמ"ל עמדה עצמאית המבוססת על עיון מדוקדק, הרואה ערך חיובי עצמי בלימוד החכמות מכמה נימוקים שונים: השכל הוא השלמת האדם; העיון בחכמות נדרש להבנת מקראות וסוגיות; ואף חוזר על המיתוס שלפיו מקור החכמות הוא בעם היהודי.¹¹⁴ את החכמים המתנגדים לעיסוק זה הוא מאשים בבורות ואף בקנאות-יתר. דוגמה בולטת היא יחסו לחיבור "מנחת קנאות" של אבא מרי הירחי שפעל למען הגבלת העיסוק בחכמות; רדמ"ל מכנה אותו בכינוי המבזה "מנחת קטטות".¹¹⁵

לעומת דיון בִּשְׁל זה, מובא ב"תהלה לדוד" דיון קצר, שבו מביא המחבר טענות בעד ונגד העיסוק בחכמות, נמנע כמעט לחלוטין מדיון במקורות, ומסיים:

... ואף בספרי החוקרים, לא יקרב אליהם אלא אחר שעסק זמן רב בתלמוד כי אז יקבעו בנפשו הדעות התוריות וירחיק הזרות. ולכן תקנו ב"ד של הרשב"א מה שידעת שתקנו.¹¹⁶

גם מחבר "תהלה לדוד" הוא בן המאה ה־ט"ז, ויחסו למדעים אינו קיצוני, אך ניכר ההבדל בין דבריו לבין אלה של רדמ"ל.

109 גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 53-57.

110 יעקב פרוינציאלי, שו"ת בדבר למוד החכמות, דברי חכמים, אליעזר אשכנזי (עורך), מיץ תר"ט, עמ' סג-עה.

111 פירוש איכה, 245 ע"א.

112 מגן דוד, 118 ע"ב - 119 ע"א.

113 שבח הנשים, 261 ע"א - 244 ע"ב (ספירת הדפים הפוכה).

114 על מיתוס זה, ראו: אברהם מלמד, רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, ירושלים 2010; לסיכום עמדת רדמ"ל על היחס לחכמות, ראו במחקרי, "היחס לחכמות בהגותו של ר' דוד בן יהודה מסיר ליאון", בד"ד, 33 (בדפוס).

115 עין הקורא, 2 ע"ב.

116 תהלה לדוד, ח"א ג (ע"א).

- ו. הסיבה שלא נזכרו בתורה הייעודים הרוחניים – בחיבור "מגן דוד"¹¹⁷ מסיק רדמ"ל שהשכר הרוחני נמשך בטבע לקיום המצווה, לעומת השכר הגשמי שאינו טבעי אלא הוא פלא ונס ונמשך מהבטחת התורה. בהמשך אותו חיבור,¹¹⁸ הוא מצטט מחיבורו של יוסף בן שם טוב, "עין הקורא", הסוקר כמה שיטות – רמב"ם על פי דבריו בהלכות תשובה, רמב"ן, ור"ן – ומגיע למסקנה מורכבת יותר, שהיא סינתזה של שיטות ההוגים שמזכיר שם. ב"תהלה לדוד"¹¹⁹ מציין המחבר את שיטת הרמב"ם, אך מביא מדבריו במורה הנבוכים ולא בהלכות תשובה, מביא את שיטת רמב"ן, ושיטה נוספת שלא הוזכרה ב"מגן דוד". הוא מקבל את שיטת רמב"ן במלואה ומתעלם מהדיון הנרחב ב"מגן דוד" בנושא זה.
- ז. סוגיית אצילי בני ישראל (שמות כד) – רדמ"ל מאריך מאוד לעסוק בכך ב"עין הקורא", מתפלמס על משמעותם של דברי הרמב"ם עם הסברי קודמיו ובהם אברבנאל, ומגיע למסקנה אחרת. ב"תהלה לדוד" הוא מביא שני פירושים בדעת הרמב"ם – פירוש אברבנאל (בלי לציין את שמו), ולאחר מכן את פירושו. הוא אינו מכריע במפורש, ואינו מזכיר כלל את ניתוחו הארוך ב"עין הקורא". אמנם אפשר להבין מדבריו שדעתו נוטה לפירוש השני.¹²⁰
- ח. יסודות האמונה לדעתו – מחבר "תהלה לדוד" בוחן בתחילת ספרו אם ניתן לזהות בתורה את שלושת המאפיינים הקלאסיים של "חכמה": א. "נושא" (ציר מרכזי, מגמה עיקרית שלפיה יש ללמוד את אותה החכמה); ב. "הקדמות ושורשים", מעין הנחות יסוד הדרושות להבנת העקרונות והתוכן; ג. "דרושים" ותוכן.¹²¹ מסקנתו היא חיובית, והוא ניגש בפרקים הבאים לפרט את נושא התורה ואת הקדמותיה ושורשיה. פירוט המאפיין האחרון מתפרס על פני חטיבה הכוללת מספר פרקים, שבהם הוא דן ומנתח את י"ג היסודות שמנה הרמב"ם, ומברר קשיים שהעלו לגביהם כמה הוגים.¹²² במקום אחר הראיתי, כי "תהלה לדוד" מבוסס על מניין העיקרים, וחלוקתו לשלושה חלקים מבטאת חלוקה בין חטיבות שונות במניין העיקרים המיימוני.¹²³
- לעומת זאת, בחיבור "מגן דוד", רדמ"ל תמה על מפעל מניית העיקרים כולו. הוא מתייחס לוויכוח בין הרמב"ם, קרשקש ואלבו על מניין העיקרים וקובע:
- קרה להם זה הבלבול בעבור התפלספותם ודמותם התורה האלהית עם שאר

117 מגן דוד, 54 ע"א-ע"ב.
 118 שם, 111 ע"ב - 112 ע"ב.
 119 תהלה לדוד, ח"א כח, יו ע"א.
 120 להרחבה בנושא זה, ראו גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 224-258.
 121 תהלה לדוד, ח"א ח.
 122 תהלה לדוד, ח"א יא-כא.
 123 גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 322-323; הנ"ל, "עיקרי האמונה בספר 'תהלה לדוד' המיוחס לר' דוד מסיר ליאון" (בדפוס).

חידת מחברו של "תהלה לדוד" המיוחס לר' דוד מסיר ליאון

החכמות בהסכמתם התורה עם החכמה, שחשבו שכמו ששאר החכמות ראוי ומחוייב שיונחו בהם קצת התחלות מונחות הם בעקרים לכל חכמה, כן ראוי יחוייב זה הענין בתורה. וזה אינו צריך בתורה לפי האמת.¹²⁴

נקל לראות שרדמ"ל אינו מקבל את הנחת היסוד שבה פתח מחבר "תהלה לדוד" את חיבורו, שלפיה ניתן לבחון את התורה על פי מתודות המופעלות כלפי חכמות אחרות, והוא אף מגדיר אחרת את מסגרת הדיון הנכונה לדעתו:

אבל העקרים האמתים לתורתנו האלהית לפי מה שחוייב מדבורנו זה הם אותם הדברים שאנו מובדלים בהם משאר האומות ביחודים שיחד לנו השם מצד האהבה הגמורה.¹²⁵

יש להעיר שניתן למצוא הקבלות נקודתיות בין "תהלה לדוד" לדיונים אחרים בעניין יסודות האמונה שב"עין הקורא",¹²⁶ אך יש לזכור שהאחרון מיועד לברר את משנת הרמב"ם ולא להציע את דעתו, ובכל אופן מדובר על פרטים בלבד. אציין, כי גם חוקרים שקיבלו את ההנחה שרווחה על זהות מחבר "תהלה לדוד", קבעו ביחס לסוגיה זו:

ר' דוד מציג למעשה שתי משנות עיקרים... ואין כל אפשרות לאחד את שתי העמדות הללו לכלל עמדה אחת.¹²⁷

כאמור, במחקרים הספורים שנכתבו על משנת רדמ"ל נחשב "תהלה לדוד" כאחד מחיבוריו, וחלקם אף ביססו על חיבור זה את עיקר תיאור משנתו הפילוסופית של רדמ"ל. הנחת יסוד זו חייבה התייחסות להבדלים שתיארת, ולגבי חלק מהם אכן הוצעו דרכים שונות להנהיר את מה שנחשב כניסוחים שונים של רדמ"ל.¹²⁸ לפחות חלק מן ההסברים ביחס לסתירות בין "תהלה לדוד" ל"עין הקורא" של רדמ"ל ניתן לתלות במגמה של "עין הקורא" ללמד זכות על הרמב"ם, ולא להציע את דעתו האישית של המחבר.¹²⁹ אמנם טיעון זה אינו יכול להיאמר ביחס לחיבורים אחרים של רדמ"ל, שגם הם אינם תמימי דעים עם תוכן "תהלה לדוד". בכל אופן, המשקל המצטבר של הסוגיות, והעובדה שחלק מן הנושאים עומדים בתשתית הגותו של רדמ"ל ודיוניו הארוכים והחשובים ביותר, מוכיחה כי ככל הנראה מדובר בחיבורים שנכתבו על ידי מחברים שונים. בניגוד למתואר כאן, קיימים גם נושאים שבהם ניתן דווקא להצביע על פירושים

124 מגן דוד, 157 ע"א.

125 הוא מפרט עקרונות כמו הבחירה בעם ישראל וההשגחה עליו. הגדרה זו זוקקת דיון נרחב, ראו מחקרי, "ייחודו של עם ישראל כעיקר אמונה", דעת, 81 (2016), עמ' 207-235.

126 גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 49.

127 תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 258.

128 תירוש-רוטשילד, שם, עמ' 72; הנ"ל, השפעת ריה"ל (לעיל הערה 7), עמ' 81.

129 על הטיעון שעין הקורא אינו משקף בהכרח את דעתו האמתית של רדמ"ל, ראו גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 83.

והשקפות דומות או זהות בכתבי רדמ"ל וב"תהלה לדוד", כגון: המגמה להראות שאין סתירה בין התורה והחכמה;¹³⁰ ההיררכיה בין מעשה המצוות, לימוד התורה, והעיון השכלי;¹³¹ מהות האמונה;¹³² פרטים בסוגיית יסודות האמונה; או הזיקה העמוקה אל ספרו של ר' אברהם ביבאג' "דרך אמונה" והמובאות הארוכות ממנו;¹³³ והביקורת החריפה על השקפות רלב"ג.¹³⁴ אמנם קיומן של השקפות דומות אינו מעיד על מחבר אחד, ובפרט בנושאים ובסוגיות המשקפים גישה שרווחה באותם תקופות ומקומות. לפיכך, דווקא הבדלי ההשקפות הנם משמעותיים ובעלי משקל רב יותר בבירור זהות המחבר.

סיכום

דורות רבים נחשב "תהלה לדוד" כחיבורו של ר' דוד בן יהודה מסיר ליאון, בעיקר עקב עדותו המפורשת של ר' אהרן, נכד המחבר, שהחל מן הדפוס הראשון ב-1576 קבע בצורה ברורה כי רדמ"ל הוא מחברו של "תהלה לדוד". ייחוס זה גרם לחוקרים רבים וחשובים לתאר את שיטתו הפילוסופית של רדמ"ל גם באמצעות חיבור זה, ובכמה סוגיות רק באמצעות חיבור זה. העובדה שלפיה "תהלה לדוד" ראה אור דפוס (בניגוד לחיבורי רדמ"ל הגדולים, כמו "עין הקורא", "מגן דוד", "שבח הנשים" או הפירוש לאיכה), השרישה השקפה מוטעית זו, ואף גרמה לרבים להיחשף לדמותו של רדמ"ל רק באמצעות "תהלה לדוד". הייחוס המוטעה של "תהלה לדוד" גרם לחוקרי רדמ"ל להשקיע מאמץ רב בהסברת הסתירות שהתגלעו בין חיבורי רדמ"ל ל"תהלה לדוד", והם הפעילו מגוון דרכים פרשניות וגייסו הסברים שונים כדי להסביר את הפער בין החיבורים.

עיון ומחקר באחד מכתבי רדמ"ל גרם לי לפקפק בשיוך "תהלה לדוד" למחבר זה, ומשהתברר לי שגם גדולי הביבליוגרפים בחנו אפשרויות אחרות, ביקשתי לרדת לעומקה של הסוגיה. כבר עיון ראשוני בחיבורי רדמ"ל והשוואתם ל"תהלה לדוד" חשף שורה ארוכה של הבדלים סגנוניים ותוכניים בין החיבורים, שהיה בהם כדי לערער בצורה משמעותית את ייחוס החיבור לרדמ"ל. משכך, הסתייגתי במחקר קודם מזיהוי רדמ"ל כמחבר "תהלה לדוד", אך לא הכרעתי באופן חד-משמעי בסוגיה, ואף ניסיתי את כוחי ביישוב הפער בין חיבורי רדמ"ל ו"תהלה לדוד".

עיון מחודש ב"תהלה לדוד" הציף את הפערים בינו לבין חיבורי רדמ"ל, ונדרשתי לסוגיה זו בשנית. לשם כך הקלדתי את "תהלה לדוד" הנדפס והשווייתי אותו אל כתבי היד של החיבור. הקליטה הדיגיטלית של הטקסטים הנידונים (חיבורי רדמ"ל ו"תהלה לדוד") פתחה אפשרויות ניתוח חדשות, חשפה הבדלים טקסטואליים משמעותיים ביותר, ושללה את ייחוס "תהלה לדוד" לרדמ"ל. גם ההשוואה לכתבי היד שללה את ההוכחות המרכזיות

130 תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 72.

131 השו: תהלה לדוד ח"א ז; מגן דוד, 25 ע"א - 40 ע"ב, 41 ע"ב, 72 ע"ב - 80 ע"א.

132 ראו: תירוש-רוטשילד, משנתו הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 226-263.

133 שם, עמ' 147-149, 212, 257-258, 274, 279, ועוד.

134 גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 144-146; תירוש-רוטשילד, שם, עמ' 144.

שהעלו החוקרים לזיהוי מחבר "תהלה לדוד" עם רדמ"ל. למען הסר ספק נערכה בחינה מדוקדקת נוספת באמצעות תכנת מחשב ייעודית לזיהוי מחבר טקסט, המבוססת על טכנולוגיה חדשנית שכבר זכתה לביסוס והכרה. בחינה זו הוכיחה ללא כל ספק כי "תהלה לדוד" לא נכתב על ידי רדמ"ל. מעתה, מתברר, אין מקום לדון בספר "תהלה לדוד" במסגרת כתביו והגותו של רדמ"ל, מלבד השוואות כלליות בין מחברים הקרובים במרחב ובזמן. גם חיבורים אחרים שצוינו ב"תהלה לדוד" כטקסטים אחרים שכתב אותו מחבר (הפירוש הארוך למורה הנבוכים; פירוש מסכת אבות; סוד הגמול; דרשות שונות), לא יצאו אפוא מתחת ידי רדמ"ל, ויש להשמיטם ממניין חיבוריו. ייתכן, כי זיהוי בעתיד של חיבורים אלה וזהות מחברם יסייע לפתרון התעלומה.¹³⁵

כיוון שניכרת ב"תהלה לדוד" השפעתו של אברהם ביבאג' וספרו "דרך אמונה",¹³⁶ שנכתב בסביבות 1480,¹³⁷ מסתבר ש"תהלה לדוד" נכתב אחרי 1480.¹³⁸ למרות שלילת הזיהוי המקובל של מחבר "תהלה לדוד", לא ניתן בשלב זה להציע זיהוי אחר באופן חיובי. קיימות אמנם מסורות או הצעות אחרות לזהות את המחבר, ובראשן זו הטוענת שכתבו ר' דוד אבן יחייא, אך הן נשענות על רסיסי מידע ולא על ניתוחים והשוואות שבתוכן.

135 לעיל הראיתי (ראו מה שכתבתי בהערה 71) כי לפי חלק מעדי הנוסח, הציונים הנם תוספת מאוחרת, כך שיתכן שהם תוספת של עורך כלשהו המפנה לחיבוריו שלו.

136 בעיקר הדיונים על העיקרים ועל הנבואה; ראו: גורפינקל, עין הקורא, ח"א עמ' 48, 265, 332.

137 Allan Lazaroff, *The Theology of Abraham Bibago*, The University of Alabama Press 1981, p. 4; מנחם קלנר, "תורת העיקרים של ר' אברהם ביבאג'", דעת, 15 (תשמ"ה), עמ' 89. גם נוריאל מציין חיבור זה כאחרון מבין כתביו של ביבאג', שנפטר בסביבות 1488 (אברהם נוריאל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 181).

138 כיוון שדרך אמונה נדפס לראשונה רק ב-1522, יש להסיק שר' דוד אבן יחייא, שנפטר ב-1504, ראו אותו בכ"י.

נספח

דרור מוגהץ, זיהוי ממוחשב של מחברי הספר "תהלה לדוד"

מבוא

איני איש מקצוע בתחום הפילוסופיה היהודית, לא עיינתי באופן מעמיק בתוכנם של הטקסטים שבחנתי, ולפני שסיימתי את ניסויי, נמנעתי מחשיפה למסקנות המחקר התוכני שכתב א' גורפינקל.

התבקשתי לבדוק באמצעות תכנה ייעודית שפיתחתי אם החיבור "תהלה לדוד" נכתב על-ידי מחברם של טקסטים נתונים אחרים שמחברם ידוע. מסקנות הבדיקה היו חד-משמעיות ושללו את האפשרות שמי שחיבר את קבוצת הטקסטים הנתונה כתב גם את החיבור הנידון.

בנספח זה יובאו תיאורים של השיטה/האלגוריתם הבסיסי, שיטת Unmasking, התכנה, מאפייניה ויכולותיה, סקירת מערכת הניסויים שערכתי, ופירוט התוצאות וניתוחן.

התכנה ומאפייניה

התכנה פותחה במהלך עבודת מחקר במחלקה למדעי המחשב באוניברסיטת בר-אילן על ידי דרור מוגהץ בהדרכתו של פרופ' משה קופל בשנים 1999-2002,¹³⁹ ושוכללה במחקרים נוספים.^{140, 141} מטרת התכנה היא זיהוי ממוחשב של טקסטים עבריים-ארמיים.

הפתרון לבעיית סיווג הטקסטים מורכב ממספר שלבים. בשלב הראשון, יש לבחור את קבוצת המאפיינים שעל פיהם ייוצגו הטקסטים, כאשר הקו המנחה הוא בחירת מאפיינים המצביעים על סגנון הכתיבה של מחברי הטקסטים. בשלב השני יש לתת לטקסטים ייצוג מתמטי על סמך המאפיינים שנבחרו. בשלב השלישי, ייבנה מודל בעזרת אלגוריתם הלמידה Winnow (יוסבר בהמשך).¹⁴² כך, אלגוריתם הלמידה יגדיר את מאפיין הקטגוריות הנידונות, על סמך הטקסטים הנמצאים בקבוצת הלמידה. בעזרת מודלים אלו יסווגו הטקסטים הנמצאים בקבוצת המבחן.

כדי להגיע למימוש המחקר, אשתמש בכלים בשני מישורים:

1. בתחום ניתוח השפה העברית.

2. בתחום למידת מכונה.

מילות עזר (Function Words)

סוג זה של מאפיינים שייך לקבוצת המאפיינים הלקסיקליים אשר אינם קשורים לתוכן

139 דרור מוגהץ, סיווג טקסטים על-פי סגנון בשפה העברית, עבודת מוסמך, רמת-גן תשס"ב, עמ' 97-103.

140 Moshe Koppel, Dror Mughaz, and Navot Akiva, "CHAT: A System for Stylistic Classification of Hebrew-Aramaic Texts", in: Proceedings of OTC-03 Third KDD Workshop on Operational Text Categorization, Washington D.C. 2003, p. 19

141 Moshe Koppel, Dror Mughaz, and Navot Akiva, "New Methods for the Attribution of Rabbinic Literature", *Hebrew Linguistics: A Journal for Hebrew Descriptive, Computational and Applied Linguistics*, 57 (2006), pp. V-XVIII

142 ראו להלן בעמ' 229-231.

הטקסט. מילות עזר הן מילים אשר לא ניתן ללמוד מהן דבר על תוכנו של הטקסט, כגון מילות יחס, מילות חיבור, וכדומה. מחקריי התבססו על ההנחה שלפיה תדירות השימוש במילים אלו קבועה (יחסית) לקטגוריה/מחבר נתונים, וניתן לזהות מעין "טביעות אצבעות של הקטגוריה". בהתבסס על הנחה זו ניתן לאפיין קטגוריות/מחברים בעזרת שכיחויות של מילות העזר.

עבודות מחקר קודמות נעשו על השפה האנגלית,¹⁴³ ולפיכך לא היה באפשרותי להשתמש בשום מאפיין, ולכן יצרנו רשימות חדשות של מאפיינים. הואיל והתמקדתי בעברית-ארמית הדבר היה קשה כפליים.

יש לשים לב לעובדה כי רשימות מילות העזר מכילות מילים אשר בהקשרים מסוימים יכולות להתפרש לא כמילות עזר אלא כמילים בעלות משמעות תוכנית. לדוגמה, אחד הפירושים של המילה "טעם" הוא "סיבה" או "שיטה", שהיא מילת עזר לכל דבר. אולם, פירוש נוסף של המילה "טעם" מכוון לחוש הטעם, ולפיו מילה זו לבטח אינה מילת עזר. אם הטקסט העומד לרשותנו הוא למשל בנושא גסטרונומי, אזי סביר מאוד להניח שהמילה "טעם" תקבל "ציון גבוה", כאשר ברור שבמקרה זה למילה יש משמעות תוכנית. לכן, חשוב מאוד לנתח את התוצאות ולבדוק אם המילים שקיבלו ציון גבוה אכן מצביעות על סגנון כתיבה ייחודי לקטגוריות הנידונות, או שמא העובדה שאותן מילים קיבלו ציון גבוה קשורה לבחירת הטקסטים ששימשו ללמידה במקרה הספציפי.

כמובן, ישנם עוד סוגי מאפיינים, כמו חלקי דיבר (part of speech), אורך משפט, מורכבות משפטים, צמדי מילים וביטויים. בחלקי דיבור לא השתמשתי ממספר סיבות: האחת, אין תייגן מספיק טוב שיסייע בידנו לפתור את הבעיה (לפחות חלקית); השנייה, אנו עוסקים בעברית עתיקה, ולעברית עתיקה אין כלל תייגן, ככל הנראה ממספר סיבות, ואחת החשובות בהן היא עירוב של עברית וארמית בצורה די מאסיבית.

כמו כן לא התחשבתי באורך המשפט או במורכבותו, כיוון שלא ידוע אם הטקסטים שלפנינו פוסקו במקור, ומהם הכללים שהנחו את המְפַסֵּק. לפיכך, לא ניתן להסתמך על מאפיינים אלו.

ניתוח השפה

בתחום ניתוח השפה העברית, השתמשתי ברישיות וסיפות, מילים חסרות הקשר, ונטרול מילים "רועשות" (מילים המהוות רעש הן מילים הנכנסות כחלק ממאפייני רישיות וסיפות כאשר הן אינן דקדוקיות, למשל: המילה אברהם היא בעלת סיומת "הם" – גוף שלישי רבים זכר, אך משמעות הסיפא במילה זו אינה דקדוקית אלא היא חלק מהשם). לאחר

Shlomo Argamon-Engelson, Moshe Koppel and Galit Avneri, "Style-based Text Categorization: What Newspaper am I Reading?", in: *Proc. of AAAI Workshop on Learning for Text Categorization*, Wisconsin, USA: 1998, pp. 1-4; Moshe Koppel, Dror Mughaz and Jonathan Schler, "Text Categorization for Authorship Verification", in: *Proc. 8th Symposium on Artificial Intelligence and Mathematics*, Fort Lauderdale, FL: 2004, p. 110

מכן אנתח את התוצאות מבחינת המאפיינים: רישות וסיפות (העשויות לתת כיוון על זכר, נקבה, יחיד, רבים וכד'), ומילים בעלות הקשרים מיוחדים (מילים חסרות הקשר הבאות בהקשרים מסוימים, לדוגמה "ולכן" היא מילה המעידה על הסקת מסקנה), שייתכן שנותנות תמונות מסוימות כמו פלפול לעומת פשט פסקני וכו'.

רישות וסיפות של מילים

סוג זה של מאפיינים שייך לקבוצת המאפיינים המורפולוגיים. רישות וסיפות של מילים הן תוספות המופיעות בתחילת המילה או בסופה אשר אינן קשורות לשורש המילה אלא מספקות לנו מידע לגבי צורת המילה. לדוגמה, הסיפא "הם" בסיום מעידה כי המילה משמשת לרבים זכר; הרישא "כש" מצביעה על תיאור זמן והיא למעשה קיצור של המילה "כאשר".

בעברית, בניגוד לאנגלית, הרבה ממילות העזר באות לידי ביטוי ברישות וסיפות. למשל, המילה 'and' בעברית באה לידי ביטוי ברישא "ו" ('ו' החיבור); המילה 'when' באה לידי ביטוי ברישא "כש". דוגמאות נוספות הן הטיות הפעלים אשר מגלמות בתוכן גוף וזמן. המילה "וכשלקחתם", למשל, מגלמת בתוכה ארבע מילות עזר. המקבילה האנגלית היא: 'and when you took them'. ניתן אם כן לראות, שבעברית יש משמעות גדולה מאוד לשימוש ברישות וסיפות כמאפיינים. ואכן, הראיתי במחקרי אחוזי הצלחה גבוהים בסיווג טקסטים עבריים בהסתמך על רישות וסיפות כמאפיינים נוסף על מילים פונקציונאליות.¹⁴⁴ באופן כללי השתמשתי ברישות וסיפות בעלות שתי אותיות: אות אחת בלבד אינה משקפת מספיק טוב רישא או סיפא דקדוקית; שתי אותיות מספקות מידע דקדוקי, אם כי גם שם עשויות להיות מילים בעלות רישא או סיפא שאינן דקדוקיות ולפעמים על מילים שאינן פונקציונאליות. בצורה זו אנו מקבלים מספיק מאפיינים המשקפים מידע דקדוקי וכמעט אינם מכילים "רעש".

ייצוג הטקסטים

לאחר שנבחרה קבוצת המאפיינים, ייצגנו בעזרתם את אוסף הטקסטים. ייצוג הטקסטים התבצע באופן הבא: כל טקסט יוצג כווקטור, כאשר אורך הווקטור הוא כמספר המאפיינים וערך כל איבר בווקטור הוא נרמול של פונקציית השכיחות של המאפיין המתאים בטקסט. פונקציית השכיחות היא:

$$frequency = \frac{\text{number of occurrences of feature in text}}{\text{total number of words in text}}$$

קבוצת המאפיינים יכולה להכיל מאפיינים מסוגים שונים.

- מילות עזר
- רישות
- סיפות

באופן שרירותי נקבע כי סיווג אחד (סופר ראשון) ייוצג על ידי הספרה 0 והסיווג השני (הסופר השני) ייוצג על ידי הספרה 1. לגבי הטקסטים השייכים לקבוצת הלמידה, בסופו של כל וקטור צוין הסיווג של הטקסט (היינו, 0 או 1). לגבי הטקסטים השייכים לקבוצת המבחן, סיווגם סומן בסוף כל וקטור.

אוסף הווקטורים המייצגים את הטקסטים השייכים לקבוצת הלמידה אוגדו בקובץ אחד, כאשר כל וקטור נכתב בשורה נפרדת. באופן דומה אוגדו בקובץ אחד כל הווקטורים המייצגים את הטקסטים השייכים לקבוצת המבחן.

אלגוריתם Winnow

תפקידו של כל אלגוריתם למידת מכונה מכוון הוא לבנות מודל (על פי המאפיינים שסופקו לו) ומודל זה יאפיין את הקטגוריות הנידונות. ב-Winnow המודל הוא וקטור משקולות $W = (w_1, w_2, \dots, w_n)$. מודל זה נבנה בעזרת הדוגמאות שהיו לכל קטגוריה, ולא יותר משתי קטגוריות. נניח כי יש לנו שתי קטגוריות, לצורך העניין A ו-B. כל קטגוריה מכילה קובצי טקסט אשר לפי המאפיינים שנבחרו כל אחד מהם מיוצג על ידי וקטור של מספרים ממשיים (וקטור המאפיינים $X = (x_1, x_2, \dots, x_n)$) כל דוגמה ניתנת לסיווג בצורה הבאה:

לוקחים מאפיין מסוים, נניח מאפיין מספר 1, נקרא לו x_1 , כפול חשיבותו, w_1 , כך על

כל המאפיינים, x_1, x_2, \dots, x_n . אם הסכום גדול ממספר קבוע ספציפי אז הדוגמה מסווגת

לקטגוריה A $(\sum_{i=1}^n w_i x_i > \theta)$, אחרת $(\sum_{i=1}^n w_i x_i \leq \theta)$ הדוגמה מסווגת כ-B.

המצב ההתחלתי של וקטור המשקולות הוא, בעיקרון, אקראי. אי לכך יכול להיות

וקטור אשר כל המשקולות הן 1 $W = (1, 1, \dots, 1)$.

אם תוצאת הסיווג נכונה, אין שום סיבה לשנות את המודל. אם ישנה טעות, אזי צריך

לשנות את וקטור המשקולות (לשנות את חשיבות המאפיינים), כלומר לעדכן את המודל.

כיצד דבר זה מתבצע?

$$w_i \leftarrow w_i \cdot (1 + \beta \cdot x_i)^{(t-\theta)}$$

t - מציין את הסופר $(t=0$ או $t=1)$.

θ - מסמן את תוצאת ה- $\sum (x_i \cdot w_i)$ אם התוצאה חיובית אזי $\theta=1$, אם לא כן $\theta=0$.

β - מציין את קבוע הלמידה. אם $\beta > 0$, אזי יקטין את המשקולות ואף עשוי להפוך את w להיות שלילי.

x_i - מספר המופעים (מנורמל) של מאפיין.

$t - \theta$ - קובע אם לתקן את המשקולות, נוסף על כך הוא קובע מה התיקון, הקטנת המשקולות או הגדלת המשקולות. אם $\theta = t$ אז אין מה לתקן, אם לא כן מתקנים את המשקולות, $t - \theta$ קובע אם להגדיל את המשקולות או להוריד מהן $\beta \cdot x_i$ קובעת בכמה המשקולות תשתנה.

אם תוצאת הסיווג על סמך המודל הראתה שהדוגמה שייכת לקטגוריה B $((t - 0) = 1)$ אולם בפועל הדוגמה מסווגת כשייכת לקטגוריה A, אזי יש להגדיל את משקולות המודל. דבר זה מתבצע בדרך הבאה:

$$w_i \leftarrow w_i \cdot (1 + \beta \cdot x_i) \quad (\text{פונקציית הלמידה להעלאת ערך המשקולות})$$

אם תוצאת הסיווג על סמך המודל הראתה שהדוגמה שייכת לקטגוריה A אולם בפועל הדוגמה מסווגת כשייכת לקטגוריה B, אזי יש להקטין את משקולות המודל $((t - 0) = -1)$. דבר זה מתבצע בדרך הבראה:

$$w_i \leftarrow w_i \cdot \frac{1}{1 + \beta x_i} \quad (\text{פונקציית הלמידה להורדת ערך המשקולות})$$

אם אין מה לתקן, פשוט לא מבצעים שום שינוי במשקולות. ברור שככל שקבוע הלמידה גדול יותר השינוי שיעשה בוקטור המשקולות יהיה קיצוני יותר.

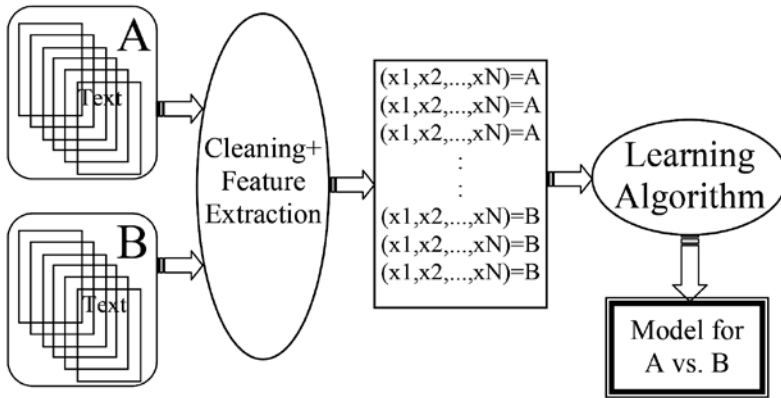
כדי שלא יתקבלו בסוף התהליך מספרים גדולים מדי, אחרי כל איטרציה מנרמלים את W. אחרי הנרמול מאפסים את w_i הקטנים מסף מינימום (למשל 0.0001), דבר הגורם לאותם משקולות לא להשפיע על התוצאות. כאשר קצב הלמידה גדול, ערכי המשקולות עולים או יורדים בקצב מהיר. המשקולות שיוורדות מגיעות מהר מאוד מתחת לסף ומתאפסות ולפי פונקציית הלמידה אם $w_i = 0$ תמיד יישאר '0'. דבר זה גורם לכך שבסוף התהליך יש מספר מצומצם של מאפיינים משמעותיים (חשוב לניתוח התוצאות).

לפני איפוס המשקולות w_i הקטנים מסף המינימום, עושים מעבר על כל הדוגמאות. צריך לבדוק אם המודל הנוכחי הוא מודל מספיק טוב, כלומר מודל המסווג נכון דוגמאות רבות ככל האפשר. הבדיקה מתבצעת באמצעות סיווג קבוצת הדוגמאות המסווגות הנתונה (זו שבאמצעותה נבנה המודל) או באמצעות קבוצה אחרת של דוגמאות מסווגות (שיטת ההצלבות, יוסבר בהמשך). נשאלת השאלה, מתי נדע שהגענו למודל טוב ואז נסיים את הלמידה? לכך ישנן שתי אפשרויות: אחת לפי אחוזים, כלומר המשתמש קובע באיזה אחוז הלמידה נחשבת טובה דיה. האחרת היא לפי מספר איטרציות מקסימאלי שקבע המשתמש, זאת כדי שאם לא תיתכן אפשרות להגיע לאחוז שקבע המשתמש, הלמידה תסתיים.

כאשר הלמידה הסתיימה, וקטור המשקולות נקבע, וישנן משקולות גבוהות ונמוכות. גובה המשקולות מעיד על חשיבות המאפיינים, ככל שערך המשקולות גבוה יותר המאפיין חשוב יותר. אם אנו מעוניינים לדעת אילו מאפיינים הם החשובים פשוט מדרגים את המשקולות, וכך נקבל את המשקולות החשובות והמאפיין שלהן. אם נשים לב לפונקציות

הלמידה של Winnow, נראה שאין אפשרות למשקולות להפוך לשליליות ואז אין אפשרות לדעת אלו מאפיינים חשובים לאחד ה"צדדים" בצורה פשוטה. דבר זה מתאפשר בעזרת גרסה שונה במקצת של Winnow, הנקראת Balanced Winnow,¹⁴⁵ ובה השתמשתי. בגרסה זו של Winnow, מכפילים את וקטור המשקולות כך שהוא למעשה, W_1 ו- W_2 . W_1 יכיל את המשקולות החיוביות, ו- W_2 יכיל את המשקולות השליליות. בעת העדכון, מחשבים את $\sum (w_{1i} - w_{2i})x_i$ אזי מגדילים את W_1 ומקטינים את W_2 או ההיפך (לפי אותן נוסחאות כאשר מקובל להשתמש ב-0 עבור θ).¹⁴⁶ אם התברר ש- $\sum (w_{1i} - w_{2i})x_i < -\theta$ אזי מגדילים את W_1 ומקטינים את W_2 (לפי אותן נוסחאות של הגדלת והקטנת משקולות שצוינו לעיל), אחרת, מקטינים את W_1 ומגדילים את W_2 . בסוף התהליך, כדי לדעת מהם אותם המאפיינים החשובים לקטגוריה אחת, ואילו מאפיינים חשובים לקטגוריה השנייה, יש לבנות את וקטור ההפרש, היינו $W_1 - W_2$. כעת ישנן משקולות משוקללות חיוביות ושליליות ולכן ניתן לשייך מאפיינים חשובים של אחד המחברים, ומאפיינים חשובים של המחבר האחר. המאפיינים המתאימים לערכים הגבוהים של וקטור המאפיינים, הם החשובים עבור הקטגוריה של המחבר הראשון; ואילו המאפיינים המתאימים לערכים הנמוכים (שליליים) של הווקטור הם החשובים עבור הקטגוריה של המחבר השני.

מבנה כללי של המערכת



שיטת Unmasking

לתיאור מפורט של שיטת Unmasking, ראו במחקרים שצוינו לעיל;¹⁴⁷ להלן תיאור קצר של השיטה.

Ido Dagan, Yael Karov, and Dan Roth, "Mistake-driven Learning in Text Categorization", in: *Proceedings of the Second Conference on Empirical Methods in NLP*, Providence, RI, 1997, pp. 55-63.

¹⁴⁶ השימוש ב-0 עבור θ חוסך את הצורך לנרמל את θ .

¹⁴⁷ ראו הערה 143.

אופי השיטה הבסיסית שהוזכרה לעיל הוא מציאת קבוצה של מאפיינים השונים בין הטקסטים והעצמת חשיבותם כדי להגדיר את ההבדל הסגנוני בין שני הכתבים. לעתים בטקסטים ישנה הטיה זדונית (זיוף וכדומה) או הטיה שאינה מכוונת (למשל מילים גבוהות יותר או רמה שונה של עושר לשוני שמקורה בהבדלים בזמן כתיבת החיבורים, כגון טקסט שנכתב בגיל צעיר וטקסט אחר של אותו סופר שנכתב בגיל מבוגר). בעקבות הטיות כאלו המערכת נותנת פלט של שני טקסטים בעלי סגנון שונה כאשר ההבדלים הם רק בגלל 3-4 מאפיינים דומיננטיים שונים, ואנו עלולים להסיק בטעות כי שני החיבורים נכתבו על ידי שני מחברים שונים.

כדי להתגבר על בעיה זו, בחנתי מהו טווח השינוי הסביר של סגנונות שונים של אותו מחבר – כאלה שנגרמו בזדון, מתוך רצון להעלים את זהותו או לשייך את החיבור למחבר אחר, וכאלה שנגרמו מאליהם, בשל הזמן שעבר בין כתיבת שני הטקסטים. נראה, שסופר יכול לשנות מספר קטן של מאפיינים (ומערכת המחשב תסיק שיש כאן שני סגנונות שונים), אבל המאפיינים הבסיסיים יישארו זהים, כך שאם במשך הזמן סגנון הכתיבה ישתנה המאפיינים הבסיסיים יישארו דומים.¹⁴⁸

הואיל ומחבר מוגבל ביכולת שלו "לשנות סגנון" או לחלופין לחקות סגנון של מחבר אחר:

1. נפעיל את השיטה הבסיסית עם רשימת המאפיינים הנוכחית.
2. נקבל את המאפיינים החשובים שהיא מצאה.
3. נוריד מרשימת המאפיינים הכללית 5 מאפיינים החשובים לכל אחד מהטקסטים.
4. חזור לשלב 1 (כך 10 פעמים כדי שנראה כיצד הגרף מתנהג עם פחות ופחות מאפיינים).

148 השוו דבריו של הרב קאפח בדיונו על ייחוס התשובות לחכמי לוניל לרמב"ם: "ידוע הוא רבנו בלשוננו הזהב... ומה מתגלה לעינינו בתשובות הללו, לא סדר ולא משטר, לא שפה ולא לשון. בלעגי שפה ידבר איש... מבחינה זו בלבד מתנוססת זרות ייחוס לרבנו הגדול הרמב"ם" (יוסף קאפח, "שאלות חכמי לוניל ותשובות הרמב"ם – כלום מקוריות הן", ספר זכרון להרב יצחק נסים, חקרי תלמוד, רמב"ם, מאיר בניהו [עורך], עמ' רלה-רלו; ושוב, בספרו: כתבים, ח"ב: ירושלים תשמ"ט, עמ' 643-644). הרב שילת ("כלום תשובות הרמב"ם לחכמי לוניל מזויפות הן", ספר הזכרון להרב יצחק נסים, עמ' רנג-רנו) חולק עליו בשל מובאות מאוחרות מתשובות אלה ודן בסתירות מהן לחיבורי הרמב"ם, וקאפח מגיב עליו שוב, בטענה שהוא טענו בחיטין ונענה בשעורין: "תמהני איך לא שט לבו ידידי הגדול למציאות פשוטה, שמתוך קרוב לחמש מאות תשובות הרמב"ם שבידנו אשר כולם נכוחים למבין בלשונם, בסגנונם, בנושאים ובמושאים, כולם ברורים, כולם בהירים – פרט למיוחסות שנשלחו לחכמי לוניל שכולן עד אחת זרות וזרים ללשון רבינו, לסגנונו, לדרכי חשיבתו ולדעותיו. האין הדבר פלא?" (שם, עמ' רנו; כתבים, שם, עמ' 661). הוא מציין, שאת טענות שילת שלפיהן הסתירות התוכניות נובעות מכך שהרמב"ם טעה בהלכה בערוב ימיו הוא היה מוכן לקבל, אך אינו יכול להסכים עם ייחוס סגנונו של האיגרות לרמב"ם: "אף אנו נאמר: אם תורתו וציליתו הגיעה לאן שהגיעה מחמת טרדתו וקונותו (שלא הגיע לה) הביאורו כדבריהם להשיב שלא בדרי דאוני, היאך ניטל רוב המדבר של לשונו? היאך הגיע למבנה משפטים כפי שהם מופיעים בתשובות הללו... איה לשונו הזהב של הרמב"ם?". שילת הגיב על הדברים במהדורתו לאיגרות הרמב"ם, וטען שדווקא ניכר שהסגנון הוא של הרמב"ם (איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ה, ח"ב עמ' תעו הערה 6; עמ' תצז הערה 15). הווי אומר: הם חלוקים בזהויה הסגנון לרמב"ם, אך מסכימים לטעון שלפיו מרכיבי הסגנון הבסיסיים אינם משתנים במשך השנים.

בצורה כזו למעשה השמטנו את המאפיינים החשובים ביותר שהמערכת מצאה. אם אדם רוצה לחקות אדם אחר הוא יוכל אולי להשתמש בקבוצת מאפיינים קטנה, השיטה מזהה קבוצה זו ומורידה אותה. בהפעלת האלגוריתם הבסיסי בפעם האחרונה, המערכת כבר כמעט לא יכולה לזהות הבדלים בין הטקסט המקורי של המחבר לבין הטקסט שהוא ניסה לזייף. אם אכן הטקסטים שייכים לשני מחברים שונים יהיו מאפיינים אחרים שיאפשרו למערכת להבדיל בין הסגנונות. אם כך למה יכולת הזיהוי יורדת גם בין שני מחברים שונים? הסיבה היא שישנם פחות מאפיינים בקבוצת המאפיינים שיעידו על ההבדלים ולכן ישנה ירידה ביכולת האבחון. הדבר הבולט הוא צורת הגרף, כאשר מדובר על אותו מחבר ישנה ירידה חדה מאוד ביכולת האבחנה וכאשר מדובר בשני מחברים שונים היכולת יורדת בעוצמה מתונה יותר.

מערכת הניסויים

קיבלתי שלושה קובצי טקסט של החיבורים הבאים:

1. "עין הקורא".
2. "מגן דוד".
3. "תהלה לדוד".

לפי הנאמר, טקסטים 1-2 ידועים ומזוהים כחיבורים של אותו מחבר, ואילו טקסט 3 מסופק. תכננתי שתי סדרות ניסויים שיבחנו את מידת ההתאמה בין טקסטים 1-2, ובין טקסט 1 לטקסט 3.

במהלך הבדיקה הוסרו מהטקסטים כל המרכיבים שלא יצאו מתחת ידי המחבר אלא נוספו על ידי המהדיר: מראי מקומות, הערות שונות, כותרות וכדומה. בשלב הבא, חולק כל טקסט למספר רב של קובצי-משנה בעלי מספר מילים דומה. לאחר מכן נערכה כל אחת משתי סדרות הניסויים בשני שלבים: הראשון, בו נבחנו מאפיינים לשוניים שאינם קשורים לנושא, כגון מידת השימוש בלשון זכר או בלשון נקבה, ו' החיבור, מונחים ומיליות קישור, ועוד; והשני, בו נבחנו מאפיינים חשובים ובולטים בכל אחד מן החיבורים.

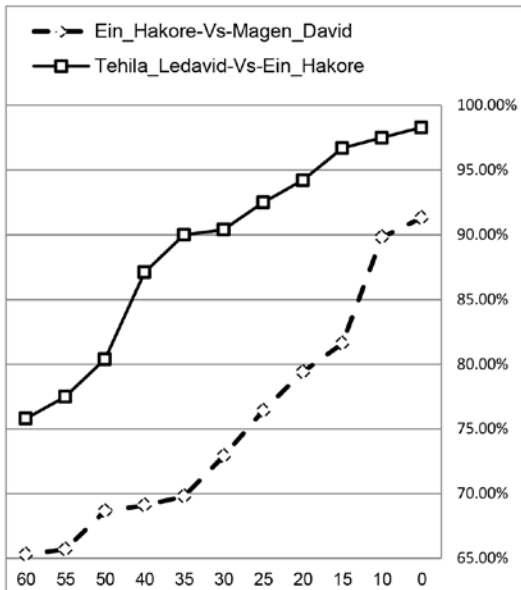
אפרט תחילה את השלב הראשון ואת תוצאותיו:

בראשית שלב זה נבחנו "כל" המאפיינים שאינם תלויים בנושא (להלן אכנה אותו: 0); לאחר מכן הורדתי מהקבוצה הקודמת עשרה מאפיינים שהמערכת החליטה שהם החשובים ביותר (להלן: 10); לאחר מכן הורדתי את חמשת המאפיינים החשובים ביותר מהקבוצה הקודמת (להלן: 15), והמשכתי כך עוד כמה מערכות ניסויים כאשר בכל אחת מהן אני מוריד את חמשת המאפיינים החשובים ביותר ממערכת הניסויים הקודמת – סה"כ כולל השלב הראשון 11 מערכות ניסויים בשתי סדרות, שאחת מהן בוחנת את היחס בין טקסטים 1-2, והאחרת את היחס בין טקסטים 1-3.

כל ניסוי (0, 10, 15, ...) הוא למעשה עשרה ניסויים. כאשר התוצאות הן ממוצע של עשרת הניסויים, כך שסה"כ מדובר על למעלה מ-11*10 ניסויים לכל אחד מהספרים,

בסה"כ 220 ניסויים.

בכל סדרה בת עשרה ניסויים, לוקחים את כל הקורפוס, לשם הדוגמה נניח קורפוס בגודל של 1000 קבצים; מחלקים אותו אקראית (על ידי פונקציית random שמנפיקה מספרים פסודו-רנדומיים) ל-10 קבוצות כך שכל קבוצה מכילה 100 קבצים; לוקחים קבוצה אחת מה-10 (100 הקבצים), "מוציאים" אותה החוצה, ולאחר מכן בונים מודל המייצג את 9 הקבוצות הנותרות (900 קבצים). בעזרת המודל המתקבל מעריכים על כל קובץ מהקבוצה ש"הוצאה החוצה" (100 קבצים) האם הוא שייך לספר הראשון או השני. אנו הרי יודעים לשייך כל קובץ לספר (שהרי הקבצים הם קטעים מהספרים), כך מקבלים תוצאה באחוזים על הקבוצה הראשונה. אותו תהליך מבוצע כאשר מוציאים את הקבוצה השנייה החוצה, כך על השלישית וכו'.
תוצאות הניסויים מופיעות בטבלה ובגרף להלן:



Tehila_Ledavid-Vs-Ein_Hakore	Ein_Hakore-Vs-Magen_David	
98.30%	91.30%	0
97.50%	89.80%	10
96.70%	81.60%	15
94.20%	79.40%	20
92.50%	76.40%	25
90.40%	72.90%	30
90.00%	69.80%	35
87.10%	69.10%	40
80.40%	68.66%	50
77.50%	65.70%	55
75.80%	65.30%	60

כל שורה בטבלה מייצגת את אחת ממערכות הניסויים (0, 10, 15 ...) שתוארו לעיל, כאשר המספרים מציינים את מספר המאפיינים ש"הורדו" בכל שלב. התוצאות הוצגו גם בשני גרפים המייצגים "עימות" בינארי (זוגי):
"עין הקורא" לעומת "מגן דוד" (שניהם של אותו מחבר)
"תהלה לדוד" לעומת "עין הקורא" (השייכות שלהם לאותו מחבר מוטלת בספק)

סדרת ניסויים זו מראה כי, ככל הנראה, מי שחיבר את "תהלה לדוד" לא חיבר את "עין הקורא". חשוב לציין, כי אף על פי שמסקירה כללית, ואולי אף סקירה מעמיקה יותר, נראה כי סגנונות הכתיבה של "עין הקורא" ו"מגן דוד" שונים, בדיקה מעמיקה מוכיחה

שהסגנון הבסיסי די דומה. לעומת זאת, הסגנונות של "תהלה לדוד" ו"עין הקורא" שונים גם במהותם זה מזה, כפי שעולה בצורה בולטת מהגרף.

בשלב השני נבחנו המאפיינים החשובים ב"תהלה לדוד" לעומת "עין הקורא". לפני הצגת התוצאות, אני מבקש להדגיש, כי אם אציין שספר א' פלפלני לעומת ספר ב' שאינו פלפלני, כוונתי אינה להגדיר הגדרה מוחלטת של אופיו, אלא לתאר את היחס הכמותי של השימוש במאפיינים הרלוונטיים בספר א' לעומת זה שבספר ב'. לכן ברור, שאם נשווה את הספר "הפלפלני" (ספר א') עם ספר אחר (ספר ג' שאינו ספר ב') בהחלט ייתכן ששם היחס בין הספרים יהיה שונה ואז ספר ג' יהיה הפלפלני וא' לא יהיה פלפלני. מנקודת מבט דקדוקית, "תהלה לדוד" משתמש ברבים זכר (סיפות – "ים", "תם", "או"; דוגמאות למילים לסיפא "ים": הגלגלים, העליונים, המלאכים; לסיפא "תם": היותם, כוונתם, אותם; לסיפא "או": נבראו, שבאו, נמצאו) 13840 פעמים ו"עין הקורא" משתמש ב-10280, יחס של פי 1.35 כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל (יחסית למספר המילים בכל אחד מהספרים) היחס הוא אף גדול יותר (0.092 ב"תהלה לדוד" ו-0.052 ב"עין הקורא", "תהלה לדוד" מזכיר רבים זכר פי 1.8 יותר מאשר "עין הקורא").

"תהלה לדוד" משתמש בגוף שלישי (סיפות – הו, בו, או. דוגמאות למילים לסיפא הו: כמוהו, זהו; לסיפא בו: חשבו, השיבו; לסיפא או: ראה לעיל) 14458 פעמים ו"עין הקורא" משתמש ב-10999, יחס של פי 1.31 כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל (יחסית למספר המילים בכל אחד מהספרים) היחס הוא אף גדול יותר (0.096 ב"תהלה לדוד" ו-0.054 ב"עין הקורא", "תהלה לדוד" מזכיר גוף שלישי פי 1.78 יותר מאשר "עין הקורא"). "תהלה לדוד" משתמש בלשון נקבה (סיפות – "את", "בת", "ות", "זו", "ית". דוגמאות למילים לסיפא "את": בזאת, מפאת; לסיפא "בת": תשובת, תיבת; לסיפא "ות": הצורות, נמצאות; לסיפא "זו": שזו, בזו; לסיפא "ית": טבעית, אמתית) 11337 פעמים ו"עין הקורא" משתמש ב-10400 – יחס של פי 1.09 כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל היחס הוא אף גדול יותר (0.072 ב"תהלה לדוד" ו-0.054 ב"עין הקורא", כלומר "תהלה לדוד" משתמש בלשון נקבה פי 1.33 יותר מאשר "עין הקורא").

"עין הקורא" משתמש בגוף ראשון יותר מאשר "תהלה לדוד". הסיפא "תי" (בדרך כלל מייצגת גוף ראשון; דוגמאות למילים לסיפא "תי": דעתי, אמרתי, שהוכחתי), מופיעה ב"עין הקורא" 1181 פעמים, ואילו ב"תהלה לדוד" היא מופיעה רק 775 פעמים – יחס של פי 1.52; כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל היחס הוא פי 1.16.

כאשר אנו באים לנתח מאפיינים אחרים, אנו מגלים כי "תהלה לדוד" משתמש יותר במאפיינים פילוסופיים וקבליים, לדוגמה: הגלגלים, העליונים, המלאכים, נפש, נצח ועוד. לעומתו, "עין הקורא" משתמש יותר במאפיינים למדניים/פלפלניים, לדוגמה: ראה, הוכחתי, דעתי. נראה כי הספר "תהלה לדוד" עוסק בנושאים פילוסופיים-קבליים יותר מאשר "עין הקורא", ולעומתו "עין הקורא" יותר בחקר ועימות הנושאים שבהם הוא מטפל. סימוך נוסף לכך ש"עין הקורא" הוא ספר למדני יותר מאשר "תהלה לדוד", ניתן לראות בכך ש"עין הקורא" משתמש במאפיינים המציניים הפניות למקורות אחרים ולחיבורים

נוספים; דוגמה למאפיינים אלו: הרב, שאמר, שם, מהאמור ועוד. מאפיינים אלו מופיעים ב"עין הקורא" 5188 פעמים וב"תהלה לדוד" 728 פעמים, יותר מפי 7, כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל היחס הוא פי 5.4. נוסף על כך, קיימים מאפיינים השוואתיים (השוואה בין דעות שונות) כדוגמת: כמו, לפי; מאפיינים אלו מופיעים ב"עין הקורא" 3544 פעמים, וב"תהלה לדוד" 1132 פעמים, יותר מפי 3; כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל, היחס הוא פי 2.35. למאפיינים אלו מצטרפים מאפיינים למדניים ופולפלניים, כדוגמת: שהרי, ולכן, וא"כ ועוד; מאפיינים אלו מופיעים ב"עין הקורא" 5011 פעמים וב"תהלה לדוד" 2028 פעמים – פי 2.47; כאשר מתייחסים למספר מופעים מנורמל, היחס הוא פי 1.92.

ממצאים אלו מתחברים לממצאים הקודמים המתייחסים לשימוש בגוף ראשון. הואיל ו"עין הקורא" הוא יותר למדני מאשר "תהלה לדוד", הוא משתמש בגוף ראשון יותר; מאפיינים בולטים: דעתי, שהוכחתי, אמרתי, מצאתי. כאשר "עין הקורא" מתפלפל, לומד, ומנתח סברות, והמאפיינים המוזכרים כאן הם מאפיינים שימושיים בתהליך זה. בדומה, אזכורים והפניות רבות ולספרים אחרים שגם הם יותר דומיננטיים ב"עין הקורא" מאשר ב"תהלה לדוד", כמו שכתוב לעיל.

מסקנות

התכנה השווה בין מאפיינים לשוניים וסגנוניים ב"עין הקורא" וב"מגן דוד", שניים מחיבוריו הגדולים של רדמ"ל, וגילתה מידה רבה מאוד של התאמה ביניהם. לעומת זאת, השוואת הטקסט של "תהלה לדוד" עם "עין הקורא" גילתה פער ניכר מאוד, החורג מכל אפשרות של סטייה סטטיסטית. על סמך התוצאות הללו ניתן לקבוע כי "עין הקורא" ו"מגן דוד" נכתבו קרוב לוודאי על ידי אותו מחבר, אך החיבור המכונה "תהלה לדוד" לא נכתב על ידו. אין באפשרותי לזהות בשלב זה באופן חיובי מי חיבר טקסט זה, אך אם תוצע בעתיד השערה רלוונטית לשייך את החיבור למחבר שכתב טקסטים ידועים אחרים העומדים מבחינת היקפם בתנאים שדורשת התכנה, ניתן יהיה לבחון באמצעותה האם קיימת התאמה סגנונית ולשונית בין החיבורים ובכך לאמת השערה זו או לשלול אותה.

משה אידל

פירוש נוסף לאלף בית של ר' דוד בן יהודה החסיד ו"ספר התמונה"

בשנת תשל"ג, זיהו אפרים גוטליב את בעלותו של ר' דוד בן יהודה החסיד על פירוש לאלף בית שנדפס בצורה אנונימית ב"ספר המלכות".¹ זיהוי זה עזר לקבוע גם את בעלותו על כמה פירושים אחרים. במאמר שפרסמתי ב"עלי ספר" בשנת תשמ"ב, הדפסתי פירוש לאלף בית של ר' יוסף בן שלום אשכנזי ושלוש פירושים של ר' דוד בן יהודה החסיד.² בעוד שהפירוש הראשון נלקח מחיבור של ר' יוסף אשכנזי, ובעלותו אינה מוטלת בספק, שלושת הפירושים האחרים מופיעים בצורה אנונימית, והבאתי נימוקים שונים כדי לבסס את בעלותו של ר' דוד עליהם. והנה בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2221, דף 142א, נמצא פירוש אחר לאלף בית, הדומה מהרבה בחינות לשלושת הפירושים האחרים.³ אולם אף על פי שהפעם אין צורך להוכיח את זהות המחבר כיוון שבראש העמוד שבו הוא מופיע כתוב "אמ' ר' דוד", יש כאן בעיות אחרות שנעמוד עליהן בהמשך. אמנם בין כותרת זו לבין הפירוש יש שתי שורות העוסקות בנושא אחר, בריאת האדם דו-פרצופין, אך נושא זה אופייני לר' דוד בן יהודה החסיד.⁴ פירוש זה קצר משלושת הפירושים שהדפסתי והן מהפירוש שב"ספר המלכות",

- 1 מאמרו נדפס מחדש באוסף מאמריו, מחקרים בספרות הקבלה, ערך י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 249-250. הפירוש נמצא בספר המלכות, המיוחס בדפוס לר' דוד הלוי, מהד' י' טולידאנו, קובלנקה תר"ץ, ב ע"ג - ד ע"ב. זהו פירוש של האותיות על דרך הצינורות המחברים בין הספירות. ראה בהערה 13 לקמן. יש לציין שמיד לאחר הפירוש של ר' דוד נמצא ספר התמונה, שגם הוא פירוש לאלף בית.
- 2 "פירושיו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עלי ספר, י (תשמ"ב), עמ' 25-35. שלושת הפירושים הללו שונים מהפירוש לאלף בית שגרשם שלום ייחס לר' דוד במחקרו שנדפס מחדש באוסף מאמריו מחקרי קבלה, ערכו י' בן שלמה ומ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 138-142. על זהות המחבר של פירוש זה כר' יום טוב ליפמן מילהאוזן ראה את דבריו של אפרים קופפר, שנידונו גם בידי דניאל מט, במבוא למהדורתו ספר המראות הצובאות (Scholars Press, 1982), עמ' 1-2.
- 3 זהו כ"י Reggio 24, הועתק בכתיבה ספרדית מהמאה הט"ז-י"ז. זהו קובץ של טקסטים שונים, שכוללים בהם טקסטים קבליים שנכתבו עד סוף השליש הראשון של המאה הט"ז אף כי בחלקים הראשונים יש חומר לוריאני ושבתאי. זיהיתי את ר' דוד כמחבר של הטקסטים הנידונים כאן במהלך עבודתי על תיאורי כתבי היד הקבליים בספריית בודליאנה שבאוקספורד. ברצוני לציין כי אין כל קשר בין ר' דוד זה ובין ר' דוד, נכד הרמב"ם, שדברים בשמו מובאים בחלק האחרון של כתב היד, בעברית ובערבית. ראה גם להלן הערה 53.
- 4 ראה אידל, "פירושיו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עמ' 30. והן במאמרי "חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 193-197, ויהודה ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", ספר הזוהר ודורו, ערך י' דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 61-63. ייתכן כי הזכרת הספירות תפארת ומלכות פעמיים בפירוש זה רומזת לדו-פרצופין. ראה להלן ליד אותיות מ"ם וסמ"ד.

והוא מצטמצם לציון שמות הספירות שכל אחת מהאותיות רומזת ללא כל נימוק או הבאת פסוקי אסמכתא. לרוב, אות אחת רומזת לספירה אחת, אך בכמה וכמה מקרים אות אחת רומזת לשתי ספירות ואפילו לשלוש. סדר עשר הספירות החל בכתר וכלה במלכות עוקב בדרך כלל אחר סדר האותיות באלף בית, ומבחינה זו שונה פירוש זה לגמרי משלושת הפירושים האחרים של ר' דוד. מלבד שתי האותיות הראשונות, המצינות את שתי הספירות הראשונות, אין בין שלושת הפירושים מצד אחד, לפירוש שנדפיס כאן מצד שני, כל חפיפה. חלק מההבדלים הללו נעוץ בעובדה כי בשלושת הפירושים דורש המקובל את משמעות שמות האותיות ולא כל כך את צורתן. אולם, יש לציין כי בנוסח השני והשלישי שבין שלושת הפירושים יש כמה מקרים של פירוש אות אחת כמצינת לשתי ספירות שונות.⁵ מכאן שיש לייחס לר' דוד ארבעה פירושים לאלף בית, שכבר נדפסו, ואילו הנוסח שנדפיס לקמן הוא הנוסח החמישי. נשאלת השאלה האומנם סביר להניח כי מחבר אחד כתב את חמשת הפירושים, בייחוד משום ההבדלים ביניהם. לדעתי זאת איננה קושיה מכיוון שממש באותה תקופה מחבר ר' יוסף ג'יקטילה חמישה פירושים שונים לעשר ספירות וגם ביניהם יש הבדלים משמעותיים וחלקם אנונימיים.⁶ כך הדבר במקרה של מקובל אחר באותה תקופה ממש, הוא ר' יוסף הבא משושן הבריה.⁷ גם אברהם אבולעפיה חיבר שלושה פירושים לסודות שבספר "מורה נבוכים" ולפחות שני פירושים ל"ספר יצירה".⁸ תופעה זו היא חלק ממגמה מקיפה יותר של ההתרחבות הפתאומית של הספרות הקבלית.⁹

ברצוני להדגיש כי בהשתמשי במונח "חמישי" לפירוש שאדפיס בהמשך אינני קובע את איחורו לעומת הארבעה האחרים, אלא לסדר הופעתו במחקר בלבד.

כ"י אוקספורד-בודליאנה 2221, דף 142א:

אמ' ר' דוד: אדם¹⁰ וחוה דו פרצופין נבראו זה כנגד זה גב לגב נבראו ואח"כ נפרדו, וחזרו פנים אל פנים, ואסמכתא לזה שג'¹¹ 'אחור וקדם צרתני כו' ויש בדבר סוד גדול למה נבראו כך ובין תשכח.

סוד האותיות כל אות ואות לאיזו מידה רומזת בספירות

א תפ' כתר עט'

ב חכמה ובינה

ג בינה

5 "פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עמ' 32, 33-32, 33, 35.

6 ראה מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר-לבב, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג, עמ' 223-224.

7 שם, עמ' 224.

8 ראה מ' אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ושיטתו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ו, עמ' 8-12, 25-26.

9 ראה הנ"ל, "חלון ההזדמנויות" של הקבלה - 1270-1290, דעת, 48 (תשס"ב), עמ' 5-32.

10 ויקרא רבה יד, א.

11 תהלים קלט, ה.

ד	חסד
ה	גבורה כ"י עט' ¹²
ו	תפארת
ז	נצח
ח	הוד ובינה
ט	יסוד
י	עטרה
כ	מלכות משכן של מטה
ל	בינה תפארת
מ	תפארת ומלכות
נ	בינה
ס	תפארת ומלכות
ע	יסוד
פ	מלכות הוד
צ	יסוד בינה מלכות
ק	בינה
ר	צינור שבין עט' ליסוד ולפעמים יסוד עד מלכות ¹³
ש	בינה
ת	גבורה.

חשיבותו של פירוש זה בהתאמה שבין הרבה מהפירושים הסמליים לאותיות שבו לפירושים הנמצאים ב"ספר התמונה", דבר שאיננו ברור בשלושת הפירושים¹⁴ אך הדבר בולט הרבה יותר בפירוש זה.¹⁵ יש לזכור כי חיבור זה מורכב משלושה פירושים לאלף בית.¹⁶ אביא כמה דוגמאות: בפירושנו מציין אלף לשלוש ספירות, וכך גם ב"ספר התמונה" "אות האלף מורה

12 כנראה כנסת ישראל ועטרה. מקובל זה מבחין בין שלושה כינויים שבדרך כלל מצינים את הספירה האחרונה, עטרה, מלכות וכנסת ישראל, כאילו הם מתארים ישויות שונות.

13 השווה לספר הפליאה, פרמישלא תרמ"ד, א' דף מז ע"ג: "ר' היא הצינור האמצעי דרך היסוד" ושם, א' דף מט ע"ב: "וירדו דרך הר' הוא הצינור". והן שם, א' דף פב ע"ב. ראה גם לעיל הערה 1, אך דווקא בפירוש הארוך שבספר המלכות הצינור איננו נזכר בהקשר לאות ריש. הפירוש שם קצר במיוחד בהשוואה לאותיות האחרות.

14 ראה בכל זאת "פירושיו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עמ' 26.

15 יש לציין כי בהמשך לפירוש לאלף בית שבספר המלכות, בדפים ד ע"ב - כ ע"ד, שם נדפס ספר התמונה, כפי שציין גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 250.

16 על הגותו של ספר התמונה וחוגו ראה בעיקר Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, tr. A. Arkush, ed. R. J. Zwi Werblowsky, Princeton, Philadelphia, 1987, pp. 460-475 הנ"ל, "סוד אילן האצילות לר' יצחק: קונטרס ממסורת הקבלה של ס' התמונה", קבץ על יד, סדרה חרדשה, ה (תשי"א), עמ' סד-ע, והנ"ל, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 1-84; מ' אידל, "הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים", קבלה, 18 (2008), עמ' 214-208.

כתר עליון, וציורו מורה ג' מדות חכמה בינה תפארת".¹⁷ בפירושו יש הבחנה בין עטרה ומלכות כפי שנראה מהפירוש לאותיות י', כ' ור' וכך גם ב"ספר התמונה": "פ"א...והיא המדה העשירית והעטרת תוך המלכות".¹⁸ בפירושו האותיות י' וכ' מורות לעטרה ומלכות, ואילו ב"ספר התמונה" הן מורות שתיהן על עטרת.¹⁹ האות כ' מתוארת בשני המקורות כרומזת ל"משכן של מטה"²⁰ ואני רואה בדמיון מובהק זה הוכחה לזיקה בין פירושו ובין "ספר התמונה".

אולם הקרבה בין פירושו ובין אחד הפירושים – למעשה רשימה קצרה המצויה בו המסכמת את התמונה הראשונה ל"ספר התמונה", דהיינו הפירוש הראשון מתוך שלושת הפירושים לאלף בית המהווה את "ספר התמונה" – ברור, ומן הראוי להביא את דברי ספר התמונה בשלמותם:

א כתר עליון נוגה:²¹

ב חכמה לבנה:

ג בינה חמה:

ד חסד כוכב:

ה גבורה לבנה:

ו ת"ת לבנה:

ז נצח חמה:

ח הוד לבנה:

ט יסוד שבתאי:

י עטרת לבנה:

כ עטרת לבנה:

ל בינה שבתאי:

מ חסד צדק:

נ בינה לבנה:

ס עטרת נוגה:

ע יסוד כוכב:

פ עטרת צדק:

צ נצח חמה:

ק בינה לבנה:

ר יסוד²² שבתאי:

17 ספר התמונה, למברג תרנ"ב, דף א ע"ב.

18 שם, דף ה ע"ב.

19 דף ג ע"ב – ד ע"א.

20 שם, דף ד ע"א.

21 נוגה בהקשר לאלף ולכתר מופיעה בכל שלושת הפירושים שבספר התמונה.

22 כך גם אצל ר' יוסף אשכנזי. ראה אידל, "פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עמ' 28.

ש בינה כוכב:

ת גבורה שבתאי:²³

גם אם החפיפה בין שתי הרשימות איננה מלאה לגמרי, היא בכל זאת בולטת ביותר. אמנם המקובל האנונימי שכתב את "ספר התמונה" הוסיף לרשימתו של ר' דוד את שמות כוכבי הלכת, אך יש להדגיש כי הסימבוליקה של כוכבי הלכת חשובה במיוחד אצל ר' יוסף בן שלום אשכנזי,²⁴ אחד המקורות של ר' דוד ולדעתי גם של "ספר התמונה".²⁵ עיון בהקבלות בין הספירות וכוכבי הלכת מלמד כי אין בהן כל עקביות פנימית. כך, לדוגמה, ספירת בינה מקבילה לשבתאי, לכוכב וללבנה, ספירת חסד מקבילה לכוכב ולצדק, כוכב הלכת נוגה מציין לכתר ולעטרה ואילו שבתאי מציין לבינה וליסוד, וכך הדבר לגבי כוכב, הרומז הן לבינה והן ליסוד. לדעתי, אפשר להבין את התהוות "ספר התמונה" כמעבר מפירוש קצר, שמבנהו דומה למה שהבאנו לעיל כפירושו החמישי של ר' דוד, לשלב השני על ידי תוספת הרובד האסטרונומי, כפי שהדפסנו לעיל, ואילו בשלבים המתקדמים יותר התפרש השילוב הזה שבין התיאוסופיה והאסטרולוגיה, באמצעות תורות השמיטות והגלגול המיוחדות,²⁶

23 ספר התמונה, דף ו ע"ב. יש לציין כי פירוש לאלף בית, שנכתב ככל הנראה באמצע המאה הי"ג ומיוחס לר' משה בן יהודה, עוסק בהבנה אסטרונומית/אסטרולוגית. ראה כ"י פירנצה-לאורנציאנה שולחן 5,II, דף 230א-236ב. גם בפירוש זה האות ל' מקבילה לשבתאי. אולם בפירוש זה, הנפוץ בהרבה כתבי-יד, אין זכר לספירות. ראה גם Y. Tzvi Langermann, "From My Notebooks : Two Treatises on the Letters of the Hebrew Alphabet", *Aleph*, 3 (2003), pp. 293-297.

24 ראה M. Idel, *Saturn's Jews, On the Witches' Sabbath and Sabbateanism*, London 2011, pp. 109-117, 17-22.

25 ראה במאמרי "טעמי העופות הטמאים" לר' דוד בן יהודה החסיד ומשמעותם", עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית מוקדש לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, מ' חלמיש (עורך), אונ' בר אילן, רמת גן תש"ן, עמ' 13-15, 21-22, 26. על שני מקובלים אלה והזיקות ביניהם ראה את מאמריו פורצי הדרך של גרשם שלום, מחקרי קבלה, ערכו י' בן שלמה ומ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 112-170 והביבליוגרפיה המעודכנת, במיוחד בעמ' 148. שלום היטיב להרגיש בזיקה בין תורותיהם של שני המקובלים וספר התמונה, אך ראה בספר זה מקור מוקדם, שהשפיע על שני המקובלים. ראה למשל, שם, עמ' 114-115. לדעתי צריכים להפוך את הסדר. ראה גם גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 570-571. על י' יוסף זה ראה גם ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", עמ' 12-15; "Un", George Vajda, *Chapitre de l'Histoire du Conflict entre la Kabbale et la Philosophie*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Ages*, 23 (1956), pp. 45-127. חלמיש, בעיקר מאמרו על שרידי פירושו למזמורי תהילים של ר' יוסף, דעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 57-70 ומבואו למהדורתו לפירוש קבלי לבראשית רבה לר' יוסף בן שלום (הארון) אשכנזי, ירושלים תשמ"ה. ראה גם Moshe Idel, "Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona", *Hispania Judaica Bulletin*, 5 (2007), pp. 100-104, Brian Ogren, *Renaissance and Rebirth, Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden and Boston 2009, pp. 18-21, 187, 193-194, 216-219, 279-280.

26 ראה אידל, שם, עמ' 18-21. והן "פירושי של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עמ' 35 וראה גם מיכל קושניר אורון, ה"פליאה" וה"קנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם, עמ' 294-309.

כפי שהן נמצאות בחוגם של ר' יוסף בן שלום אשכנזי²⁷ ור' דוד בן יהודה החסיד.²⁸ מתכונת זאת, המצויה בצורה ברורה בחלק הראשון שב"ספר התמונה", התרחבה בפירוש השני והשלישי שבספר זה, ואז התרחבה עוד יותר על ידי הפירוש שנכתב לשלושת החלקים של "ספר התמונה" שנתחבר בידי מקובל אחר. סביר להניח כי הן בעל "ספר התמונה" והן מפרשו היו פעילים באימפריה הביזנטית, במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ד.²⁹ בשלהי המאה הזאת או ממש בראשית המאה הט"ו, נקלטו רעיונות אלה ב"ספר הפליאה", המיוחס לר' נחוניא בן הקנה, שנכתב גם הוא באימפריה הביזנטית.³⁰ ב"ספר הפליאה" נמצא פירוש נוסף לאלף בית, השונה מהפירושים האחרים שהזכרתי לעיל.

אולם מכמה בחינות חשובות זהו פירוש שונה הן מחמשת הפירושים של ר' דוד והן משלושת הפירושים שב"ספר התמונה". חיבור קצר זה, שבלי ספק הועתק ב"ספר הפליאה" ממקור קודם, הדומה אך לא זהה ל"ספר התמונה", מפתח בצורה תיאוסופית את הפירושים שהדפסנו תוך שילוב של דיונים רבים על התנועות של שמות האותיות, שאותן הוא מכנה בשם שמיים. לכן, לפנינו מגוון פירושים שמתחברים בצורה מודולרית, על ידי תוספת של רובד של פרשנות לרובדים הקיימים: האסטרונומי, תורת השמיטות והגלגולים, דרך הצינורות, או דקדוק, לרשימה שבמקורה היא בעלת מגמה תיאוסופית די פשוטה. משום כך אפשר לראות ב"ספר התמונה" פירוש שעיקרו ביאור הצורה הגראפית של האותיות וקישורה לצורת האלוהות או הספירות וזוהי משמעות השם תמונה או תמונות, שבכותרת החיבור. בכך הרי שמבנהו של "ספר התמונה" לא רק ממשיך את הסוגה הספרותית של פרשנות לאלף בית, אלא נראה כי מחברו גם התכוון להשלים אותה בריכוזו בהיבט שטרם נידון בפירושים לאלף בית מהחוג של ר' יוסף ור' דוד. מסתבר כי במהלך של מאה שנה, התרחב הפירוש החמישי לכדי שלד של חיבור מרכזי בתולדות הקבלה הוא "ספר התמונה". לפנינו הרחבה של המגמה האנכית בפרשנות הקבלית, שמוצאת את ביטוייה בסוגה ספרותית של הפירושים לאלף בית. בחיבור זה נמצא גם פירוש לאלף בית הקרוב במיוחד למבנה ההקבלות בין אותיות וספירות שבשני הפירושים שהדפסנו לעיל.³¹

דיון לא ידוע ברוחו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי?

בהמשך ישיר לפירוש לאלף בית שנדפס לעיל, מופיע בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2221 הדיון האנונימי הבא שאביא אותו כאן כמעט בשלמותו:

- 27 ראה למשל את הופעת סוד השלח בפירושו של ר' יוסף אשכנזי לאלף בית, אידל, "פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא-ביתא", עמ' 28.
- 28 ראה שם, עמ' 33 ו-35 שם נזכר סוד הגלגול.
- 29 ראה אידל, "הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים", עמ' 208-214.
- 30 קושניר אורון, ה"פליאה" וה"קנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, עמ' 1-19. על ספר התמונה ראה שם, עמ' 3. ועמ' 114 הערה 98, ודבריה בהקדמה לחיבור של מ' אורון, ע' גולדרייך (עורכים), משואות, ספר הזיכרון לכבוד פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' טז.
- 31 ספר הפליאה, א' דף פא ע"ב-פב ע"ג. מעניין לציין כי לפני הדיון באות אלף יש דיון קצר על דו-פרצופין כמו בכ"י שנידון כאן.

ע"א. סוד³² 'לא ידון רוחי באדם לעולם כו', והיו ימיו מאה ועשרים שנה'. סוד זה העמוק ע"ד הקבלה ירמוז למ"ש ז"ל³³ 'שיתא אלפי שנה הוי עלמא' וז"ס 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה' ר"ל מנין שמטה אחת הוא מאה ועשרים. הא כיצד יש לנו כלל במה שפי' ז"ל על פסוק³⁴ 'דבר צוה לאלף דור' כי דור הוא חמשים אלף שנים שהוא מנין ימות עולם בסוד היוכל הגדול. ולפי זה הכלל יעלה מנין מאה ועשרים שנה חמשים³⁵ לכל דור ששת אלפים שנים והוא סוד מש' 'לא ידון רוחי באדם לעולם' ותר' אנק³⁶ 'לא יתקיים בשרא הדין קדמי לעולם' נזר"ל לא יתנהגו בני העולם זה [...]. שהם נוהגין אלא ששת אלפים שנה ואלף השביעי יהיה חרוב³⁷ ומש' 'מאה ועשרים שנה' כאלו אמ' מאה ועשרים דור, שכל דור הוא חמשים וקרא כל דור שנה הוא מלשון שנוי, שבני אדם משתנים מגריעות לעלוי ומעלוי לגריעות. בשנת³⁸ הער"ה³⁹ העיר השם רוחי בזה הסוד המופלא, אני יעקב ברכ"ה ר' חלפתא והוא ענין פנימי וסוד גדול למבינים ע"כ.⁴⁰

לפנינו דיון על תורת השמיטות והיובל הקוסמיים, הידועה ממקורות רבים,⁴¹ אך בצורתה המסוימת בייחוד מחיבוריו של ר' יוסף אשכנזי ומ"ספר התמונה".⁴² הזיקה בין קטע זה לר' יוסף הנזכר ברורה בעיקר בשל הביטוי "מעילוי לגריעות" האופייני במיוחד למקובל זה,⁴³ והיא קשורה לסודות אחרים האופייניים במיוחד לכתביו, כגון דין בני חלוף, וסוד

- 32 בראשית ו, ג. יש לציין כי הפסוק הזה התפרש אצל ר' יוסף, פירוש בראשית רבה, מהד' חלמיש עמ' 271-272, אך עניין השמיטה תופס שם רק מקום צדדי.
- 33 בבלי, סנהדרין צז ע"א; ראש השנה לא ע"א.
- 34 תהלים קה, ח.
- 35 החישוב של דור בן חמישים שנה, המוכפל ב-120 שעולה לששת אלפים, ולאחר מכן היוכל, נמצא בצורה חלקית בפירוש אנונימי לעשר ספירות, שאני רואה בו חיבור הקרוב לר' דוד בן יהודה החסיד. ראה אידל, "חומר קבלי", עמ' 203. על תפיסת השמיטות אצל ר' דוד בן יהודה החסיד והדמיון לספר התמונה ראה את דבריו של מט, במבואו למהדורת מראות הצובאות, עמ' 31-33.
- 36 זהו אמנם תרגום אונקלוס, על בראשית ו, ג בשינוי סדר התיבות.
- 37 בבלי, ראש השנה לא ע"א.
- 38 אני מניח כי מכאן ועד הסוף זו תוספת של מקובל שהעתיק את הסודות ולא מחבר הסוד. לא הצלחתי לזהות אותו.
- 39 כנראה הכוונה לשנת ה' אלפים רע"ה, דהיינו 1515.
- 40 כ"י אוקספורד-בודליאנה 2221, דף 142אב. דיון הפותח בפסוק זה מבראשית יחד עם הדיון על 120 שנה בהקשר לתורת השמיטות נמצא בספר הפליאה, ב' דף סח ע"ד.
- 41 Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 460-475. גוטליב, הקבלה בכתבי רבינו בחיי, עמ' 233-237; חביבה פדיה, הרמב"ן, התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב 2003, ומ' אידל, "היובל במיסטיקה היהודית", שלהי מאות – קיצם של עידנים, י' קפלן (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 67-98.
- 42 ראה פדיה, שם, עמ' 19, 111, 155, 212, והן הנ"ל, "שבת שבתאי ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה", ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 143-191.
- 43 ראה פירוש קבלי לבראשית רבה לר' יוסף בן שלום (הארוך) אשכנזי, מהד' חלמיש עמ' 89, ובייחוד עמ' 232, שם מופיע צירוף מילים זה יחד עם תורת השמיטות, והן בחיבור אחר של ר' יוסף זה, פירוש לספר יצירה, על פרק ב, משנה ב, ירושלים תשכ"ה, דף לח ע"ב, שגם שם הוא נמצא יחד עם תורת השמיטות. מקור צירוף מילים אלה נמצא בפירוש לספר יצירה של ר' עזריאל מגיונה, שנדפס על שם הרמב"ן,

השלח, הנוגע לירידת הנפש לעולם, ולסוד דחיית הנפש מהעולם העליון.⁴⁴ זוהי תורה העוסקת בהתעלות וירידה של ישים, בייחוד הנשמה, ברבדים הקוסמיים השונים, שנכנסה לקבלה ככל הנראה ממקורות ישמעאליים.⁴⁵ זוהי מחשבה קבלית בעלת נטייה אנכית מובהקת, העוסקת פחות בתהליכים פנים-אלוהיים האופייניים לדרך המלך של הקבלה התיאוסופית.⁴⁶ השילוב בין תפיסת המחזורים הקוסמיים ובין השינויים שחלים בנשמת האדם והגופים השונים שבהם היא נעתקת בשל מעשיו כחלק מתהליכי העלייה והירידה בשלבי היקום השונים, דהיינו סוג של גלגול הנשמות האנכי, שהוא שונה מבחינה פנומנולוגית מתפיסת הגלגול מראשית הקבלה,⁴⁷ היא אופיינית לר' יוסף, והיא מצויה גם ב"ספר התמונה" אך מבלי להשתמש במינוח "עילוי" ו"גריעות". כיוון שהזיקות המושגיות בין ר' דוד בן יהודה החסיד ור' יוסף הן משמעותיות מאוד, ולא מצויות אצל מקובלים אחרים, יש להניח בדרגה גבוהה של סבירות כי דעותיהם הן אלה שהשפיעו על המגמה הכללית שבקבלת "ספר התמונה".⁴⁸

אני מניח כי בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2221 מצויים לפחות שני קטעים בלתי מזהים שיצאו מחוג המקובלים שפעל בשלהי המאה הי"ג או ראשית המאה הי"ד, ובראשם שני המקובלים שכל הנראה היו גם בספרד. כמובן, אינני טוען כי כתב יד זה ממש הוא אשר היה לעיני המקובלים בבזאנץ, כיוון שהוא כתב יד מאוחר, והחומר שצוטט כאן הועתק במאה הט"ז, אלא כתב יד אחר דוגמתו.⁴⁹ אולם הופעתם של הפירוש החמישי לאלף בית ושל קטע שיש בו תורת השמיטות והעילוי והגריעות, הקרוב לסגנונו או אולי נכתב בידי ר' יוסף אשכנזי, מלמדת על קיומן הנפרד, אך באותו כתב יד, של מגמות שתשתלבנה אחר כך ב"ספר התמונה". יש לציין את מעמדה המיוחד מבחינה מספרית של הספירה בינה בפירוש החמישי של ר' דוד ובזה שהדפסנו לעיל מ"ספר התמונה", לעומת כל הספירות האחרות – היא מופיעה חמש פעמים – כיוון שספירה זו קשורה למאורעות הקשורים ליובל הקוסמי. סיוע מסוים להנחה בדבר זיקה מסוימת בין שני הטקסטים שנמצאים יחד באותו עמוד בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2221, מצוי בזיהוי מחברו של קטע קבלי אנונימי אחר, המופיע מיד לאחר הטקסט שנדפס בסעיף זה. הכוונה לדיון על פרשת פנחס אשר בדפים 143ב-144 שבכ"י אוקספורד-בודליאנה הנזכר, שמקביל לאחד השערים המיוחסים

בכתבי הרמב"ן, ב', מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים, תשכ"ד, עמ' תנט.
 44 גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 336-337 וראה גם במאמרי "טעמי העופות הטמאים", עמ' 15, 17-18.
 45 ראה Shlomo Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. II (1980), pp. 245-246.
 46 ראה אידל, "טעמי העופות הטמאים", עמ' 34-35.
 47 ראה הנ"ל, "פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוניה בראשית המאה הי"ג ומשמעותם להבנת הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה", דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 49-5; 73 (תשע"ג), עמ' 44-5.
 48 ראה לעיל הערה 25 והן מה שכתבתי במאמרי "חומר קבלי", עמ' 204-205 הערה 207.
 49 על גלגולי תורותיו של ר' דוד בן יהודה החסיד ואלה של ממשיכיו בכתבי יד שונים במשך כמה דורות ראה במאמרי "חומר קבלי". ראה גם את דיוני על כ"י אחר של ר' דוד, שיש בו כמה קטעים העוסקים בנושאים שונים Idel, "Visualization of Colors, I: David ben Yehudah he-Hasid's Kabbalistic Diagram", *Ars Judaica*, 11 (2015), pp. 31-54.

למקובל מסתורי המכונה בשם ה"זקן", מופיע גם בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2396, דפים 60-61א. ⁵⁰ ה"שערים לזקן" הוא כינוי לחיבור קבלי חשוב, שאני מייחס את זמן חיבורו לשלהי המאה ה"ג או ראשית המאה ה"ד, אשר נכתב לאחר הופעתם של חלקים מ"מדרש הנעלם" ומגוף "ספר הזוהר", הנוכחים בבירור בכמה מהשערים, בדומה למה שנמצא בחיבוריו של ר' דוד בן יהודה החסיד. ⁵¹ הופעתם של שלושת הקטעים האנונימיים שנכתבו לדעתי באותה תקופה, יחדיו באותו כתב יד, ⁵² היא מעניינת, והיא חלק ממעבר חומר קבלי שמקורו בספר מזרח, לאיטליה ולאיימפריה הביזנטית (אחר כך זו העות'מאנית), תופעה שהיא ברורה במיוחד כבר בשלהי המאה ה"ד. ⁵³ יש לציין כי גם בכ"י ששון 919, המחזיק דף מספרו של ר' דוד בן יהודה החסיד, "ספר המראות הצובאות", נמצא יחד עם קטע מ"השערים", ועם חומר נוסף מקבלת סוף המאה ה"ג. ⁵⁴ לדעתי, הגעתם של חומרים קבליים כבר בראשית השליש השני של המאה ה"ד לאיימפריה הביזנטית תרמה לעיצוב אופייה של הקבלה שם, וחיבוריו של ר' יוסף אשכנזי מילאו תפקיד מרכזי בעיצוב זה. ⁵⁵

- 50 Elliot R. Wolfson, "The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets", *Kabbalah*, 19 (2009), pp. 143-278. החומר שמצוי בכ"י כאן נדפס שם, עמ' 269-270, מתוך כתבי יד אחרים. וולפסון לא הכיר את כתב היד שאנו דנים בו כאן. בעמ' 156-159, 172-183, הוא קובע כי החיבור נכתב בחוג שממנו יצא ספר הזוהר או חלקים ממנו, בשנות השמונים של המאה ה"ג. הנחתו כי כ"י אוקספורד-בודליאנה 2396, שהוא כתב היד הבסיסי שממנו הוא הדפיס את החיבור, מכיל נוסח שלם של השערים, איננה נכונה. ראה גם בהערה הבאה. כמובן אינני רומז כי חיבור זה הוא קרוב לחוגו של ר' יוסף או דוד, אלא שהוא נכתב בדורם.
- 51 ראה מ' אידל, גולם, מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, תרגם ע' מאיר-לוי, ירושלים-תל אביב תשנ"ז, עמ' 120-121. אני מקווה להרחיב בנושא זה על סמך חומר לא ידוע מכתבי-יד. ראה גם יהודה ליבס, פולחן השחר, יחס הזוהר לעבודה זרה, ירושלים תשע"א, עמ' 91-92, 105.
- 52 ראה גם מ' אידל, "תרגומו של ר' דוד בן יהודה החסיד לס' הזוהר", עלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 90 הערה 164.
- 53 כך הדבר, למשל, במקרה של החלק הראשון של כ"י פריס, הספרייה הלאומית 859. ראה גם אידל, שם, עמ' 91-98, וראה גם את דבריו החשובים של גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 118-121. יש לציין כאן גם את הופעת הציור של המרכבה שנמצא בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2221, דף 143ב, לאחר הקטע הדומה לר' יוסף אשכנזי שנדפס לעיל – שככל הנראה גם הוא של ר' דוד או מחוגו, כגון ר' יוסף אשכנזי. ציור זה נדפס לאחרונה ונידון בקיצור בידי Giulio Busi, *Qabbalah Visiva*, Torino, 2005, pp. 90-91. שגורס כי ייחוס הציור הזה לר' דוד בן יהודה החסיד, המצוי בקטלוג המחודש של כתבי היד באוקספורד (ראה לעיל הערה 3) איננו מבוסס, אך ללא כל ניסיון להסביר מדוע הוא גורס כך, וצורה זו של הבעת עמדה לא מנומקת טעונה דיון בפני עצמו. מכל מקום הוא איננו מדוע להופעת השם "ר' דוד" בדף 142א, שהדפסנו לעיל. יש לציין כי הדרך שבה מצוטט הפירוש החמישי "אמ' ר' דוד" זהה לדרך שדברים אחרים שלו מצוטטים. ראה Idel, "Visualization of Colors", p. 38. לדעתי עיון שטחי בצורת המרכבה מגלה דמיון רב לדרך שבה ר' דוד צייר את ציוריו בחיבוריו האחרים, ואכמ"ל. ראה לעת עתה, מ' אידל, "ר' נחמיה בן שלמה הנביא על מגן דוד והשם טפטפיה: ממגיה יהודית, לקבלה מעשית, ולקבלה עיונית", תא שמע – מחקרים לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, בעריכת א' (רמי) ריינר ואחרים, אלון שבות תשע"א, א, עמ' 27-32.
- 54 ראה שלום, מחקרי קבלה, עמ' 164; וולפסון, "שערים", עמ' 146, 275. ראה גם אידל, "חומר קבלי", עמ' 170.
- 55 כמובן, הקבלה של אברהם אבולעפיה הייתה ידועה שם לפני כן, החל בשלהי שנות השבעים של המאה ה"ג, אך אין תכניה קשורים לספר התמונה. ראה אידל, "הקבלה באיזור הביזנטית: עיונים ראשונים", עמ' 199-208.

פסקה מ"ספר השמות האלוהיים" של פסאודו-דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית

למרות השפעתה העצומה של תורתו של המיסטיקון הידוע כפסאודו-דיוניסיוס על המיסטיקה הנוצרית, מסתבר כי רק רעיונות מעטים שלו השפיעו, וזאת כנראה רק בצורה עקיפה, על הקבלה.¹ שמו של המיסטיקון הנוצרי החשוב מופיע במפורש בשלהי המאה ה"ז ובמאה ה"ז בהשפעת הרנסנס האיטלקי, בחיבוריהם של ר' אברהם כהן הירירה, יש"ר דל מדיגו מקנדיה ור' מנשה בן ישראל.² מטרתה של הערה זו היא להצביע על הופעתה של פסקה אחת מ"ספר השמות האלוהיים" אצל כמה מחברים יהודים והתפקיד שהיא מילאה בוויכוחים בין מחברים אלה.³

התפיסה הניאופלטונית של האלוהות שפסאודו-דיוניסיוס דגל בה הכריחה אותו לדון מחדש במהות התפילה ודרכי השפעתה. היות והאלוהות איננה משתנה לפי התיאולוגיה הניאופלטונית, היה צורך בהגדרה חדשה לתפקיד התפילה; אכן, במסגרת הדתית-פילוסופית החדשה, היא נתפסת כמי שלא יכלה להיות עוד בקשת צרכיו של האדם או ניסיון מצדו לשנות את "רצונו של האל". בשיטתו של פסאודו-דיוניסיוס מטרת התפילה היא לקרב את נפש האדם לאל על ידי טיהורה. כדי להמחיש את אופייה זה של התפילה

* תודתי נתונה לד"ר קטרינה ריגו על עזרתה ככל הנוגע לטקסט של ר' יהודה רומנו.

1 בחיבורו *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1974 גרשם שלום מזכיר את פסאודו-דיוניסיוס, אך אינו קובע את השפעתו על הקבלה. שם, בעמ' 354 הערה 24 הוא מצביע על הדמיון בין מושג האלוהות כאין, המופיע אצל ר' דוד בן אברהם הלבן ובין תפיסתם של פסאודו-דיוניסיוס ושל יוחנן סקוטוס אריגנה, אך גם כאן הוא נמנע מלהצביע על קשר היסטורי בין התפיסות. אחר כך מצביע שלום על הדמיון בין תפיסת האלוהות המתוארת בספר העיון ב"אורה המתעלמת בתוספת החושך המוסתרת וידיעתו ועיקרו הוא זה החושך" ובין התפיסה המקבילה אצל פסאודו-דיוניסיוס וממשיכו יוחנן סקוטוס אריגנה. הפעם רומז שלום על אפשרות של השפעה, בלי לקבוע את פסאודו-דיוניסיוס דווקא כמקור השפעה ישיר. בעמ' 397 הוא מניח כי מונחים ומושגים של פסאודו-דיוניסיוס הגיעו באמצעות כתביו של אריגנה, וראה עוד שם בעמ' 446: על ההקבלה בין עקרון המאזניים או "מתקלא" שבאידרא שבזוהר ובספר השמות האלוהיים, ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 181. ראה גם בחיבורו *Origins of the Kabbalah*, A. Arkush (tr.), R.Z.Y. Werblowsky (ed.), Princeton University, 1987, p. 422.

2 ראה M. Idel, "Differing Conceptions of Kabbalah in Early 17th Century", in I. Twersky and B. D. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass. 1987, p. 176, n. 187.

3 על היבטים מסוימים של הדיון בהמשך ראה אידל, שם, עמ' 176-178, הנ"ל, *Kabbalah in Italy 1280-1510: a Survey*, New Haven 2011, p. 13, והן בחיבורי שלשלאות קסומו: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, תרגמה מירי שרף, ירושלים תשע"ו, עמ' 179-180.

הוא משתמש בשני דימויים:

(1) "בהרם מבטינו אל הקרניים האלוהיות והמיטיבות כאילו חבל מבהיק תלוי ממרומי השמים למטה; אנו, באוחזינו בו בידינו לחילופין, מתקדמים ודומה כי אנו מושכים אותו למטה. אך לאמיתו של דבר, במקום למשוך את החבל מטה, אנו עצמינו נמשכים למעלה אל הבוהק העליון של הקרניים המבהיקות.

(2) בהיותנו בספינה ובתפסנו את הכבלים הקושרים בין צוק לביננו, אין אנו מושכים את הצוק אלינו אלא מושכים את עצמינו ואת הספינה אל הצוק; ולהיפך, אם יעמוד איש על הספינה וידחוף את הצוק שעל החוף הוא לא ישפיע על הסלע, כי הוא איננו זו ממקומו, אלא יתרחק ממנו וככל שידחוף יותר יתרחק יותר מהצוק".⁴

פסקה זו זכתה לכמה דיונים במחקר שחשפו את מקורותיהם הניאופלטוניים וגם אצל אבות הכנסייה קיימת תפיסה שהאל איננו משתנה.⁵ גישה זו שונה לגמרי מהגישה הרווחת בספרות הרבנית בדבר יכולתה של תפילת הצדיקים להפוך את מידת הדין לרחמים ובכלל זה האמונה בכוח הברכה.⁶ אלה הן תפיסות שאני מכנה בשם תיאורגיות, שהפכו לרווחות הרבה יותר בספרות הקבלית מראשיתה.⁷ גם חשיבות חיתוך האותיות בתפילה איננה

4 ספר השמות האלוהיים, ג' 1. ראה *Patrologia Graeca*, ed. Migne, vol. III ch. III, col. 680. לתרגום אנגלי וציון למקורותיה של המובאה ראה *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, tr. Colm Luibheid, New Haven 1987, p. 65.

5 ראה, למשל, ארתור א' לובג'וי, שרשרת-ההוויה הגדולה, תרגם א' אמיר, תל אביב תשכ"ט, עמ' 82-81. Bernard McGinn, *The Golden Chain: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington, DC 1972, pp. 69-70; René Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, pp. 128-129; Friedrich Heiler, *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion*, S. McComb (tr.), London 1933, p. 201.

6 בספרות הרבנית יש מגוון דעות בעניין מהות התפילה. ראה, למשל, אורי ארליך, "מקום השכינה בתודעת המתפלל", ושלמה נאה, "בורא ניב שפתיים", פרק בפנומנולוגיה של התפילה", שנדפסו מחדש במקראה חקר התפילה, ח' מאק (עורך), ירושלים תשס"ג, עמ' 477-491, ועמ' 443-466 לפי הסדר. לענייננו ראה גם בבלי, ברכות ז ע"א; בראשית רבה, כג"ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 308, פ"ג, עמ' 847; במדבר רבה י"ה.

7 על המושג תיאורגיה במשמעות של גרימת שינוי באלוהות ותפילה בטקסטים רבים מראשית הקבלה ראה, לדוגמה, pp. 208-210, 243-248, 299-309. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 415-421; idem, "The Concept of Kavvanah in Early Kabbalah", in A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought*, Detroit 1981, pp. 162-180; Joseph Dan, "The Emergence of Mystical Prayer", in J. Dan and F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 85-121; Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*, Paris-le Haye 1962, pp. 356-384. פרובאנס", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 286-265; "על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי-נהור", מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ומחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-52; לתופעות מאוחרות יותר ראה ישעיה תשבי, משנת זוהר, ירושלים תשכ"א, ב עמ' רמז-שסב; אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, י' הקר (עורך), תל אביב תשל"ו, עמ' 38-55, Elliot R. Wolfson, "Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer in *Sefer ha-Rimmon*", in D. R. Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval*

מניחה שינוי באדם דווקא, אלא השפעת נוסח התפילה המושמעת בקול.⁸ שתי הגישות לפעולתה של התפילה נודעות בהגות היהודית ולפעמים התמודדו ביניהן ומובן שאין לתת עדיפות לאחת מהן.⁹ בהמשך אסקור התמודדות זו בעיקר בהקשר המסוים של הזדקקות לפסקה שצוטטה לעיל.

הדימוי הראשון שהבאנו לעיל מופיע גם בנוסח הארוך של "ספר אבן הספיר" לר' אלנתן בן משה קלקיש, שגמר את כתיבתו בשנת קכ"ח בקושטא.¹⁰ המחבר תוקף את הנוהגים להתפלל ללא כוונה ומשווה את תפילתם ל"צפצופי העופות".¹¹ לדעתו, המתפלל צריך "בשכלו הנק' העיוני לצייר וליידע אמינת הייחוד בתפילתו בכון הלב".¹² לאחר תיאור זה, מביא ר' אלנתן מובאה ארוכה מאג'ידי רומנו, הדנה בעניין התפילה. גם דבריו של אג'ידי הם ויכוח עם מחברים קתוליים:

אמר איאידיוס בספר הכל: ¹³ היות התפילות מועילות למלאכת ¹⁴ המכוון האלוהי לא לשנותו; כי באמצעות התפילות יתחדש בנו מה שגזרה החכמה האלהית. לכן ¹⁵ צותה התורה ואמרה "לא תאכלו על הדם" ¹⁶ ועניינו לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. ¹⁷ או יורה על הדיינים שלא יאכלו מת, שדנין דיני נפשות. וכן שלא יאכל

Times, vol. III (1988), pp. 41–80.

על תיאוריה ותפילה אצל חסידי אשכנז ואצל מחברים אחרים באשכנז ראה מ' אידל, "על זהות מחבריהם של שני פירושים אשכנזיים לפיוט האדרת והאמונה ועל תפיסות התיאוריה והכבוד אצל ר' אלעזר מוורמס", קבלה, כט (תשע"ג), עמ' 67–208. על תיאוריה בהגות היהודית ראה מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר-לב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 172–212.

ראה אידל, שלשלאות קסומות, עמ' 155–191, 204–215.

השווה Moshe Greenberg, "On the Refinement of the Conception of Prayer in Hebrew Scriptures", *AJS Review*, 1 (1976), pp. 57–92.

חיבור מקיף זה נשתמר בכתב יד יחידי בכ"י פריס, הספרייה הלאומית 727–728. נוסח קצר של החיבור שנושא אותו שם, שנמצא בכ"י וטיקן 284, נדפס בידי רפאל כהן, ירושלים 1998. על חיבור זה וביבליוגרפיה מוקדמת עליו ראה דב שוורץ, "רישומיו של הוויכוח ההיזכאסטי במקורות ההגותיים היהודיים הביזנטיים במאה הארבע עשרה", קבלה, לא (תשע"ד), עמ' 237–280, בייחוד עמ' 244 הערה 33.

הביטוי "צפצוף העופות" מזכיר את דברי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי ב:כד. כדאי לציין כי גם יצחק עראמה משתמש בביטוי "צפצוף העופות" בהקשר לתפילה. ראה ש"א הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים תשט"ז, עמ' 201 הערה 37.

כ"י פריס, הספרייה הלאומית 728, דף 17ב.

הכוונה לתרגום עברי של חיבורו של Romano Egidio, *Quodlibeta, quodlibeti primi quaestio 2*: "Secundo quaeritur de divina praedestinatione", ed. Lovanii 1646, pp. 5–6. מקור התרגום של קטע זה וזהה במאמרה של Caterina Rigo, "Egidio Romano nella cultura ebraica", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, Rivista della società internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*, vol. V (1994), pp. 428–429. בייחוד בהערה 96 שם.

כך בכ"י פריס. בתרגומו של יהודה רומנו, כ"י אוקספורד-בודליאנה 686 (Neubauer 1390) Opp. דף 96, הנוסח הוא "למלאכת" והוא תרגום של הנכון.

מכאן "עד דמו" וזהו תוספת של קלקיש.

ויקרא יט, כו.

בבלי, ברכות י ע"ב.

עד שיתפלל על דמו. וזה כי דיאוניסיאוס מדמה בספר השמות האלוהיות היות הסבה הראשונה על תכונת המשל כגלגל העליון מתפשטים ממנו בכל מקום מינים רבים מימיניו¹⁸ הניצוצים ומדמה היות על מתכונת מהסיבות האמצעיות ניצוץ מה מתפשט הניצוץ מהסבה הראשונה כהתפשט הניצוץ מהגלגל. אם כן אדם מה¹⁹ היה עולה שמים בניצוצים השמימים בעלייה מתחדשת בחבלים, אולי היה נראה לאדם המתואר היות הגלגל נוטה אליו אבל זאת הראייה היא כוזבת כי הוא היה נמשך אחר הגלגל והגוף השמימי היה שקט נח בלתי מתנועע ובלתי נוטה. ועל תכונה דומה אם באמצעות תפילתנו אם תפילות הקדושות או באמצעות קצת סיבת אמצעיות מתפשטת לנו הסיבה הראשונה לטובה אולי יראה לנו היות הסבה הראשונה נוטה ומתנועעת ומתנועעת אלינו. אבל אינו לפי התכונה²⁰ המתוארת להיותה שוקטת נחה בלתי מתנועעת ואנחנו מתנועעים ונמשכים אליה באמצעות תפילותינו ותחינותינו, ונדבקים למכוון האלוהי על שיחדש בנו מה שגזרה חכמתו.²¹

כדאי לציין כי הבאת דברי המחבר באה כדי להתקיף "קצת אישים מבני עמינו" אשר "משיחים שיחה בטילה בבואם אל היכל יו".²² מכאן שדבריהם של פסאודו-דיוניסיוס ואג'ידיו מובאים עתה כחלק מוויכוח פנים-יהודי בידי מי שמבקש להציע תפיסה אחרת של תפילה, שעיקרה השפעה על האדם ולא על האל.

מצד שני אין ספק שקלקיש הכיר גם יהודים בעלי נטייה פילוסופית ולמד מהם ומכתביהם, שעסקו בסוג של תפיסה פילוסופית שהייתה בה גם מגמה ניאופלטונית, כנראה הן באיטליה והן בספרד.²³ לענייננו הכוונה לר' יהודה בן משה רומנו, פילוסוף יהודי שתרגם מלטינית לעברית חיבורים סכולאסטיים, דוגמת אלה של אג'ידיו רומנו, שבאחד מהם מצוטט פסאודו-דיוניסיוס.²⁴ ר' אלנתן מקבל את תפיסת האל כבלתי משתנה

18 כך בכה"י וצ"ל ממיני.

19 האותיות מה מסומנות וכנראה הכוונה שיש למחוק אותן.

20 בטקסט העברי שהדפיס סרמוניטה נאמר כמה פעמים "תבונה", אך הטקסט הלטיני שהוא מביא גורס divina dispositio ואני מניח כי הגרסה "תבונה" היא טעות דפוס והתיבה תכונה תואמת יותר.

21 כ"י פריס, הספרייה הלאומית 728, דף 17ב. קלקיש שינה שינויים קלים את דבריו של יהודה רומנו. כפי שהעירתי ד"ר ריגו, יש מקבילה מעניינת בדיוניו של רומנו בביאורו לקדיש ולקדושה, שערים קלו, קלה, קלט, המבוססים על תפיסות של תומאס איש אקווינס על העדר השינוי באל. אולם שם הוא איננו מזכיר את פסאודו-דיוניסיוס.

22 שם. ראה גם שם 727, דף 49א.

23 ראה, למשל, כ"י פריס, הספרייה הלאומית 728, דף 49א [50א]: "חכמי ספרד שלמדתי לפנייהם". ואכן קלקיש נוקק לתרגום של קטע המפורסם מהתיאולוגיה של אריסטו, שמקורה אצל פלוטינוס, בעניין עליית הנשמה לעולם העליון. ראה שם, דף 14א. קטע זה היה נפוץ בספרד. מסתבר כי בביוץ נתקבצו מגמות ניאופלטוניות שונות, ממקורות ערביים וממקורות סכולסטיים, יחד עם חומר מהקבלה הנבואית, צירוף שדוגמתו לא נמצא בספרד.

24 Joseph B. Sermoneta, "Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Divina Commedia", in Moshe Lazar (ed.), *Romanica et Occidentalia: Etudes dédiées à la mémoire de H. Peri*, Jerusalem 1963, pp. 30-31 and n. 21
על מחבר זה ראה במיוחד את המחקרים הבאים: יוסף ברוך סרמוניטה, "יהודה ועמנואל הרומי –

גם בהמשך, על סמך דבריהם של אג'ידיו ופסאודו-דיוניסיוס, וכותב בהמשך: "כי אין אנחנו מתפללים על שנשנה התכונה האלהית חלילה וחס, אלא מה שהיה הוא שיהיה".²⁵ חשוב לציין כי הן ר' יהודה והן ר' אלנן מדברים על הדבקות במה שהאל התכוון ולא לשנות את כוונתו.

אכן, ההשכלה הפילוסופית הברורה הן בפילוסופיה הערבית והן בזו היהודית, שניכרת בחיבורו, נתנה את אותותיה, כמו גם ההשפעה של התפיסות הקבליות המתנגדות לתיאורגיה,²⁶ דוגמת זו של אברהם אבולעפיה, הניכרת גם היא בחיבוריו.²⁷ יש להדגיש את הממד המיסטי הברור המצוי בדברי פסאודו-דיוניסיוס, ובצורה אחרת גם בכמה מקומות אצל קלקיש.²⁸ הוויכוח שנמצא הן אצל אג'ידיו והן אצל קלקיש איננו בין מיסטיקונים ואנטי-מיסטיקונים, אלא בין סוגים שונים של הבנת המיסטיקה והמיתוס, כפי שנראה עוד בהמשך.

הישענות על דברי פסאודו-דיוניסיוס כדי להתווכח עם יהודים אחרים חוזרת אצל ר' יהודה אריה ממודינה שכותב את דבריו בנושא בראשית המאה הי"ז בווניציה. בהתקופה את תפיסת התפילה של המקובלים, מתעכב ריא"ם על קטע שהוא מצטט מספר "פרדס רימונים" לר' משה קורדובירו, שם מדובר על האין-סוף אשר "בערך בחינת עצמותו הוא פשוט ואינו בעל שינויים שישתנה מדין אל רחמים ושיתפעל אל רצון וישתנה מרצון אל רצון על ידי התפילה".²⁹ לדעת הרמ"ק בהמשך, התפילה אכן עשויה לגרום לשינוי באלוהות רק אם נניח את מציאותן של ספירות "שהם הם השגחותיו ועל ידם יהיה שנוי הדין והרחמים".³⁰ מכאן, שהרמ"ק נוקט תפיסה מורכבת ויש בה יסוד פילוסופי מובהק ככל הנוגע למהותו הבלתי משתנה של אין סוף, מצד אחד, יחד עם תפיסה תיאורגית, הנוגעת רק להשפעה על שינויים בתוך מערכת עשר הספירות, מצד שני. למעשה דעתו של המקובל הצפתי הרבה יותר מורכבת אך ספק אם הריא"ם הכיר אותה. כך, למשל, אנו

רציונאליזם שסופו אמונה מיסטית", בתוך מ' חלמיש ומ' שורץ (עורכים), התגלות, אמונה, תבונה, רמת גן תשל"ו, עמ' 54-70; G. Sermoneta, "Prophecy in the Writings of R. Yehudah Romano", I, pp. 337-374; Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II, Cambridge 1984, pp. 337-374; Caterina Rigo, "Un'antologia filosofica di Yehuda b. Mosheh Romano," *Italia*, 10 (1993), pp. 73-104; קטרינה ריגו, "עצמות האדם וחיי הנצח בהגותו של ר' יהודה רומנו", מרומי לירושלים, ספר זכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה, א' רביצקי (עורך), ירושלים תשנ"ח, עמ' 181-222, וזאב הרי, "הכרת אלוהים אצל תומס אקווינס, יהודה רומנו, וחסדאי קרשקש", שם, עמ' 223-238.

25 כ"י פריס, הספרייה הלאומית 728, דף 18א וראה את הדברים המצויים אצל ר' יהודה רומנו שהדפיס Sermoneta, "Una trascrizione in caratteri ebraici", p. 30.

26 ראה M. Idel, "'Higher than Time' – Some Observations on Concepts of Time in Kabbalah and Hasidism", in B. Ogren (ed.), *Time and Eternity in Jewish Mysticism*, Leiden 2015, pp. 186-197.

27 ראה מ' אידל, החוויה המיסטית אצל ר' אברהם אבולעפיה, ירושלים תשס"ב, עמ' 77, 89, 97, 133; הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 87.

28 ראה את הטקסטים שנדפסו אצל אידל, החוויה המיסטית, עמ' 77, 97, והן שורץ, "רישומי של הוויכוח ההיזכסטי", עמ' 251-256.

29 שער א פרק ט, מונקאטש, ד"צ ירושלים התשכ"ב, א דף ו ע"א.

30 שם, א דף ו ע"א-ע"ב.

קוראים בפירושו לספר הזוהר:

שיכוון לכלול נשמתו שם ומה יועילנו אם תפלה זו יש לה עדיין להתעכב עד זמן קבלת כל התפלות ויש לומר שאין הכוונה שממש באותו פרק ובאותו רגע יהיה הזווג אלא כל תקון שאדם מכוון בתפלתו כך תפלתו נעשית רוחנית ומתקנת ברוחניות צורת הדין רוחנית שהיא מסתלקת ואם התיקון כהלכתו אף אותה הדין הדקה המתהווה מתקנת ומתקשטת ממש באותה מציאות. ובעלות אותה הדין הדקה אחר כך מייחד ומקשט בטוב כוונתו, ולא שתהיה ממש הזווג באותו רגע אלא מקשט בענין ובתיקון כאלו אותו רגע היה הייחוד להיות אותה הדין העולה מורה על המציאות הנעלם ומייחד ממש בכוונת ותיקון המתפלל בעלות אותה ההווה אחר כך למעלה מסודרת יחד ואם יכוון לכלול נשמתו באותו סדר הנה בעלות התיקון דיוקן נשמתו נכנסת שם בייחוד.³¹

כאן יש זיקה מובהקת בין התיאורגיה של התפילה, המוגדרת כפעולות המביאות לידי תיקון, קישוט וזיווג בעולם האלוהי, ובין היבט מיסטי מובהק שלה, שהיא התכללות הנשמה, עלייתה והתייחדותה בעולם העליון. המרכיב השני מזכיר את המגמה הפילוסופית של התפילה והן את אחת מתפיסותיו של הבעש"ט בנושא התפילה.³² שילוב תפיסת התיקון וחשיבות הדבקות כאידאל דתי מופיע בהשפעת הרמ"ק אצל האר"י.³³ כמובן, ההתעלות המיסטית של הנשמה יכולה להיות משולבת גם בתפיסה מאגית, של הורדת שפע או רוחניות מהעולם העליון וחלוקתו לאחרים.³⁴

- 31 הרמ"ק, אור יקר, יא, ירושלים תשמ"א, עמ' לה. השווה גם שם, יג (תשמ"ג), עמ' נו: "מפני שהעון הוא פגם המפריד והתיקון בדבקות הוא הפך העון". על דעותיו על התפילה ראה ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר שבע תשנ"ה, עמ' 193-202, ומאמרה "שיעור קומת התפילה בקבלת ר' משה קורדובירו", התפילה בישראל: היבטים חדשים, א' ארליך (עורך), באר שבע תשע"ו, עמ' 101-118.
- 32 על התכללות הנשמה ראה M. Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", in M. Idel and B. McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith, Ecumenical Dialogue*, New York 1989, pp. 27-58, idem, "Adonay Sefatay Tiftah: Models of Understanding Prayer in Early Hasidism", *Kabbalah*, 18 (2008), pp. 23-26.
- 33 Idel, "The Tsadik and His Soul Sparks, From Kabbalah to Hasidism", *JQR*, 103 (2013), p. 199.
- 34 ראה, למשל, בחיבורו של ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם (שהוא חיבור קורדובריאני מובהק), למברג תר"כ, דף יד ע"א: "כי החכם בטוב כוונתו כאשר יכוין במעלות הסולם תתעלה נשמתו בהתעוררתו ממדרגה למדרגה ומסיבה לסיבה ומעילה לעילה עד שתגיע ותראה ותרחצה לפני קונה ותדבק במקורה במקור החיים, ואז ישפיע עליה משם שפע רב ויהיה הוא מקום ומושב ומכון להשפעה וממנו יתחלק לכל העולם... עד שתדבק בו השכינה, כי אחר שהשפע בא על ידו נמצא שהוא מקום הצינור הגדול במקום צדיק יסוד עולם ולכן תדבק בו השכינה. ולא ידמה המכוון בפשט הדברים למכוון בתפלתו ע"ד הסוד, כי כפי מקום עליות המחשבה כן תהיה ההשפעה... שמי שאינו מכוון בתפלתו ע"ד הסוד לא יכנס לראות פני השכינה, ואפילו שיענו אותה תהיה הענייה כמו שמשבי למי שעומד אחורי כתיפני כי הוא בהסתר פנים ועל ידי שליח מבחון. ולהבין תכלית עיקר הכונה כי צריך המכוון להמשיך הרוחניות ממדרגות העליונות אל האותיות שהוא מזכיר כדי שיוכלו לעלות האותיות ההם עד המדרגה העליונה לעורר לעשות שאלתו, והכונה, כי כפי האדם אינו דבר ריק הוא אבל הוא רוחניות מתהווה ממנו, ואל הרוחניות

פסקה מ"ספר השמות האלוהיים" של פסאודו-דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית

לעומת הגישות המורכבות יותר של הרבה מהמקובלים, ריא"ם אינו רואה צורך בהנחת מציאותן של הספירות והשפעת האדם עליהן כדי להסביר את אפשרות השינוי הטמונה בתפילה. לדעתו:

כי הפחות שבדרשנים מיישב כל זה לשכל ההמון במשל קל שהרי זה דומה למי שהוא בספינה ביאור משליך חבל לעמוד או עץ אשר בארץ ומושך בחוזק הספינה ומקרבה לארץ, והרואה יאמר שהוא מושך שפת היאור אל הספינה וכן מתקרב לארץ ואין הדבר כן, כי הספינה היא המתקרבת במשיכה זו לארץ 'הארץ לעולם עומדת'. כן התפילה היא החבל הנאחז למעלה ברצונו יתברך והוא אינו משתנה מרצון אל רצון אלא המתפלל שהיה רחוק קודם הוא המתקרב בתפילתו לאלוהיו.³⁵

קשה לדעת אם הביטוי "הפחות שבדרשנים" בא לתאר את הערכתו של ריא"ם לפסאודו-דיוניסיוס או שהוא ביטוי בעלמא; אך אין להטיל ספק כי המשל הבא לתאר את התפילה לאל בלתי משתנה כעלייה על חבל, מקורו, במישרין או בעקיפין, ב"ספר השמות האלוהיים". השוואת דבריו של ריא"ם למובאה של ר' אלנתן מלמדת כי ריא"ם לא שאב את ניסוח משליו מקודמו היהודי וכנראה גם לא מר' יהודה רומנו, ואילו בני דורו, שציינו לשמו של פסאודו-דיוניסיוס, לא עסקו בשאלת התפילה.

דבריו של ריא"ם שהובאו לעיל עוררו את ביקורתו של מחבר בעל נטייה קבלית מובהקת, הוא ר' אליהו בן אמוזג. בספרו "אימת המפגיע", שנכתב באמצע המאה הי"ט, הוא מותח ביקורת חריפה על טענותיו של ריא"ם נגד הקבלה, וכותב:

המשל שהביא מהספינה המתקרבת לארץ אינו מספיק כלל להכחיד השינוי בח[ו]ן קו יתעלה מרחמים לדין או להפך. אנחנו מאמינים כי מכל התפילה הקב"ה ימלא משאלותינו.³⁶

בהמשך דבריו שם מתקשה בן אמוזג לסתור את משליו של ריא"ם ומסיים את דיונו במילים אלה:

והלואי יבוא הפחות שבדרשנים שאמר ריא"ם ויתיר לנו הספק העצום הזה ויצילנו מן המבוכה הכבדה הזאת מבלי דרוש אחר אמונת המקובלים ונודה לו בכל כחנו

ההוא צריך להמשיך כח מלמעלה להפריח שאלתו ולעלות אותיותיו עד המדרגה הנרצית לו, וזה עיקר הכוונה להמשיך כח עליון כדי שבכח ההוא יעלו האותיות למעלה ויתהוו במקום רומו של עולם וימהרו בקשתו".

השפעתו של הרמ"ק ברורה בעיקר במשפטים האחרונים. השווה לפרדס רימונים, שער לב פרק ג. ארי נהם, פרק ט, מהד' נ"ש ליבאוויטש (ד"צ ירושלים תשל"א) עמ' כז. הקטע נדפס לפני זה ע"י יצחק רג"ו כנספח למהדורתו של החיבור של ר' אליהו דיל מדיגו, ספר בחינת הדת, וינה 1833, עמ' 107 והתחשבתיו גם בנוסחאותיו. דיון נוסף על התיאורגיה והקבלה, ובכלל זה הרמ"ק, ראה שוב אצל מודינה, שם, עמ' צד-צה. על ביקורתו של ריא"ם על הרמ"ק בנושא האמונה בספירות באופן כללי ראה Yaacob Dweck, *The Scandal of Kabbalah*, Leon Modena, *Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton 2001, pp. 143-147. (ליוורנו תרט"ו) חלק א דף יג ע"ב. 36

שאינן פחות הדרשנים שמו אלא ראש החוקרים ובחיר הנבונים יקרא, ויקנה שם טוב לעצמו ולכל הנגררים אחריו.³⁷

מדבריו של בן אמוזג אנו למדים כי הוא לא ידע את זהותו של "הפחות שבדרשנים"; דבר זה מתמיהה במקצת אם נזכור שהוא היה המחבר הראשון שהצביע על קרבה מסוימת בין דברי פסאודו-דיוניסיוס והקבלה באופן כללי. בספרו האחר, "טעם לש"ד" שבו הוא מתווכח עם ביקורתו של ש"ל על הקבלה, הוא כותב:

ומחכמי הנוצרים שהיו קרובים יותר למקור היהדות במאות הראשונים לקחו³⁸ להם משלים להורות על התפשטות הנאצלים שתאר להם כמלי הקבלה, ואות הוא בצבא שלו דיניס אריאופאג'טו שנשתמש לתכלית זה במשל המספרים וכלולים כלם באחד, ובכוחות הנפש הכמוסות באחדותה הפשוט.³⁹

בהמשך מביא בן אמוזג מובאה מדברי "דיניס", אך אין ברצוננו להיכנס לפרטי טענות; הוא הרגיש יפה בקרבה שבין תפיסות ניאופלטוניות-קבליות ודברים שמופיעים אצל פסאודו-דיוניסיוס אך יש להסביר קרבה זו בדרך שונה. מתוך דבריו מסתבר כי בן אמוזג קיבל את הטענה ש"דיניס" היה חי בראשית הנצרות. הטענה כאן היא חלק מתפיסה כוללת יותר של המחבר, הקושרת בין הנצרות ובין מה שהוא חשב שהייתה הקבלה הקדומה. ההשפעה של דברי פסאודו-דיוניסיוס על דברי המתנגד לקבלה היא משום שיכלה לשמש נשק יעיל בידיו, אך זהות המקור הנוצרי נעלמה מעיניו של בן אמוזג.

ההבנה הפסיכולוגית של תכלית התפילה כהתקרבות לאל או דבקות בו הייתה ידועה בספרות העברית במאות הי"ג והי"ד אצל בני דורו של ר' יהודה רומנו במערב אירופה, בלי כל קשר לחומר שהבאנו לעיל. מה שקבע בדרך כלל אצל הוגי דעות יהודים בפרובנס ובספרד מבין המתפלספים הייתה בעיקר ההשפעה האריסטוטלית.⁴⁰ כך, לדוגמה, אנו קוראים בחיבור שקרוב להגותו המוקדמת של ר' יוסף ג'קטילה, הנקרא "תשעה פרקים מיוחדים": "ומה שאנו מתפללים וצועקים לא להיותו ית' משתנה מרצון לרצון אלא כל

37 שם.

38 קשה לדעת אם הוא התכוון שהנוצרים לקחו מהיהודים, או מהמקובלים, את דימויהם או לחלופין, שהנוצרים אימצו לעצמם דימויים אלה.

39 (ליוורנו תרכ"ג), עמ' 193.

40 על התפילה בהגות הפילוסופית היהודית בימי הביניים ראה חיים קרייסל, "מדו-שיח להתבוננות: הטראנספורמציה של מהות התפילה בפרשנות הפילוסופית היהודית בפרובנס בימי הביניים", ד' גריס, ח' קרייסל וב' הוס (עורכים), שפע טל, עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 59-83. על כמה מהמקורות העיוניים של הבנה זו של התפילה ראו לאחרונה גם Yehuda Halper, "Prayer to the God of Aristotle's Metaphysics: Tefillot Siyyum for Chapters of Book Δ of Aristotle's Metaphysics", *Zutot*, 8 (2011), pp. 15-29; Steven Harvey, "Avicenna and Maimonides on Prayer and Intellectual Worship", in H. ben-Shamai, Sh. Shaked, S. Stroumsa (eds.), *Exchanges and Tradition across Cultural Boundaries*, Jerusalem 2013, pp. 106-115.

תפילה ותפילה שאנו מתפללין אנו מתירין מפסיק אחד בינינו ובינו".⁴¹ במקום אחר המחבר האנונימי מדבר על המחיצות המפרידות בין האל והמתפלל.⁴² האל עצמו מתואר כך: "לא נקרב ולא נתרחק ולא נשתנה אבל הנפש היא נתרחה ממנו בטומאתה".⁴³ המחבר מניח את אלוהיות הנפש, בהיותה נאצלת במישרין מהאל, משום כך מעשיה מקרבים אותה או מרחיקים אותה מהאל.⁴⁴ בן דורו הצעיר יותר, ר' ניסים בן משה ממרסיליה כותב בספר "מעשה נסים": "כי התפילה היא התפעלות למתפלל לא לאל אשר יתפלל".⁴⁵ גם הוא משתמש במונח "מחיצה" כדי להסביר את דרך פעילות התפילה.⁴⁶ מחיצה זו איננה אונטולוגית אלא פסיכולוגית, דהיינו פגם בנפש שנגרם מחטא או מחומריות.⁴⁷

אף על פי שבטקסטים היהודיים שנזכרו לעיל מדובר במקורות לא-יהודיים שונים זה מזה במקורם, בכל זאת יש להם הנחתם המשותפת והיא תפיסה תיאולוגית של שלמות האל ואי אפשרות לשנותו על ידי התפילה. האל, או לפעמים העולם השכלי, מתוארים גם כמצויים למעלה מהזמן.⁴⁸ לעומת זאת התפיסה התיאורגית של התפילה מניחה תיאולוגיה או תיאוסופיה דינאמית והאינטראקטיבית הבנויה על מערכת ספירות משתנה ככל הנוגע ליחסים בין הכוחות המרכיבים אותה וגם ביחסה לעולמות חוץ-אלוהיים, הקשורה גם בסוג זה או אחר של זיקה בינה לבין מונחי זמן.⁴⁹ משם כך, דבקות הנשמה או השכל בעולם עליון, בין אם הוא מוגדר כשכלי או אחרת, תופסת מקום חשוב כאידאל פילוסופי-דתי.⁵⁰ בעוד שכמה מהמקובלים קיבלו את התפיסה הפילוסופית של העדר השינוי באל, או שילבו בינה ובין התפיסה התיאורגית או המאגית, כפי שראינו לעיל אצל הרמ"ק, הרי שבנושא זה המתפלספים היו הרבה יותר טהרנים וכך הדבר גם אצל הוגים כגון ר' יהודה רומנו, ר' אלנתן קלקיש ורי"א.ם. אף על פי שהרב מוונציה לא היה מיסטיקון, הרי שר' יהודה

41 שנדפס על ידי י"א וידה, בקבץ על יד, ה (ט"ו) (תשי"א), עמ' קכג.

42 שם, עמ' קכב סעיף יח. ראה עוד שם, סעיף יט.

43 שם, סעיף יח. ראה עוד שם סעיף כ.

44 שם, סעיף יז, הוא משתמש בהקשר האופי האלוהי של הנשמה בביטוי הידוע מאז ראשית הקבלה "הנופח מעצמו נופח". השווה גם לדיון על אלוהיות הנשמה אצל מ' אידל, "נשמת אלוה – אל אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו", ש' ארזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש; עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל-אביב 2004, עמ' 338-380.

45 כ"י פריס, הספרייה הלאומית 720, דף 10א, מעשה נסים, פירוש לתורה לר' נסים ממרסיי, מהד' ח' קרייסל, ירושלים תש"ס, עמ' 79. על טקסטים אחרים של ר' נסים על התפילה האידאלית ראה קרייסל, "מדו-שיח להתבוננות", עמ' 59-62. על המחבר ראה את מבואו של קרייסל למהדורתו והן את מאמרו "קטע מפירוש מגילת אסתר המיוחס לר' נסים בן משה ממרסיי", מרומי לירושלים, ספר זכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה, א' רביצקי (עורך), ירושלים תשנ"ח, עמ' 159-180.

46 מעשה נסים, שם.

47 השווה גם לדיון של ר' אלנתן בן משה קלקיש, אבן ספיר, כ"י פריס, הספרייה הלאומית 727, דף 30א.

48 Idel, "Higher than Time", pp. 186-188, 194-195 וראה גם בטקסט של ר' יהודה רומנו, שהפיס G. Sermoneta, "Una trascrizione in caratteri ebraici", p. 30.

49 ראה שם, עמ' 181-183. ראה גם לעיל את המובאה מספר אור יקר של הרמ"ק.

50 ראה אדם אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א; Sara Sviri, "Spiritual Trends in Pre-Kabbalistic Judeo-Spanish Literature: The Cases of Bahya ibn Paquda and Judah Halevi", *Donaire*, 6 (1996), pp. 78-83.

רומנו וקליקיש, והן המחבר האנונימי של "תשעה פרקים בייחוד" – ובמידה מסוימת גם מתפלספים כגון ר' נסים ממרסיליה – משקפים מגמה מיסטית שכלית.⁵¹ ללמדנו כי במקום להעמיד את הפילוסופיה כ"ראציונלית" והקבלה כ"מיסטית", מוטב להניח מנעד רחב של תופעות, המשלבות מגמות אלה בצורות שונות.⁵²

- 51 ראה מנחם לורברבוים, "מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית", מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, ערכו ג' בוהק, ר' מרגולין, י' רוזן-צבי, תל אביב תשע"ד, עמ' 671-702; הנ"ל, "נצחנו בנעימות", ירושלים תשע"א, וראה גם מאמרו העברי של סרמוניטה שנזכר לעיל בהערה 24.
- 52 ראה למשל, גישותיהם של Phillip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, The Hague 1963, and more recently by Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995; idem, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'études augustinienes, Paris, 1993; idem, *Exercices Spirituelles - Annuaire de la Ve section de l'ecole pratique des Hautes Etudes*, Paris LXXXIV, pp. 25-70; Richard T. Wallis, "Nous as Experience", R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norkfold 1976, pp. 122 and 143 note 1 and Terry Lovat & Inna Semetsky, "Practical Mysticism and Deleuze's Ontology of the Virtual", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 5, no. 2 (2009), p. 237; Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen age*, Paris 1947, pp. 143-144; David Blumenthal, *Philosophic Mysticism, Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006; Bernd Radtke, "How can Man Reach Mystical Union? Ibn Tufayl and the Divine Spark", in L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl, Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqtan*, Leiden 1996, pp. 165-194.

גד פרוידנטל

לתולדותיו של ר' שלמה זלמן נטר (1801-1879)

ר' שלמה זלמן נטר ידוע בעיקר בזכות שני ספרים שהוציא לאור: מסכת שבת עם ביאור המאירי, ומהדורה מפוארת של החומש עם התרגומים ופירושים שונים שיצאה לאור בווינה בשנת 1859.¹ רק מעט ידוע על תולדות חייו.² לאחרונה, כתוצאה אגב של מחקר על גנבה ספרותית שבה היה מעורב,³ מצאתי מקורות אחדים המספקים מידע נוסף על זה שהיה ידוע עד כה.

בארכיון קהילת וינה השמור בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי ישנם מסמכים הנוגעים לבית הקברות וועהרינג בווינה (Der Währinger jüdischer Friedhof). בית קברות זה נפתח בשנת 1784 ונסגר בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, עת החלו לקבור בבית הקברות המרכזי. חלקות 1 ו-4 הוקצו ליהודים. בתקופה הנאצית הפקיעו השלטונות את בית הקברות היהודי וקברים רבים הועברו ממקומם המקורי לבית הקברות המרכזי ואינם קיימים עוד בצורתם המקורית.⁴ ואולם בשנים 1905-1907 ערך ארכיבר

1 המהדורות הן:

חמשה חומשי תורה: עם שלושה תרגומים ופירוש רש"י, תולדות אהרן ובעל הטורים, מסורה קטנה ומנחת שי [אבן עזרא, פירוש על אבן עזרא, רשב"ם, רמב"ן, פירוש על תרגום יונתן וירושלמי, ספורנו] / נדפס בהוצאות ... שלמה (זלמן) נעטטער מירושלים.

Wien, 1859. Druck der typogr.-litera.-artist. Anstalt (von L.C. Zawarski & C. Dittmarsch) ספר חדושי הרב המאירי על מסכת שבת. ... ונלווה עליהן בסופו ס' שירי שיטה מקובצת להרב ר' בצלאל אשכנזי זצלה"ה... הובא לבית הדפוס והותקן כמבואר מע"ל ע"י ר' שלמה זלמן נעטטער בשנת ה'תרכ"ב לפ"ק. Wien, 1862. Verlag von Salomon Netter, Leopoldstadt, Nr. 35.

ספרים אחרים שהוציא לאור הם:

סדר תפלה עם דרך החיים כמנהג אשכנז בפולין בעהמען מעהרן ואונגארן והוא אסיפת דינים השייכים לסדר התפלה / נלקטו ... ע"י ... כמו"ה יעקב אבדק"ק ליסא ועם נהורא השלם הוא פירוש מלוקט ... ע"פ דרך הפשט ... ועתה ... הוספתי בו פירוש מהגאון יעב"ץ [על מספר תפלות] ... ועל הסליחות; הוספתי הפירוש משל"ה הקדוש ... אני .. שלמה נעטטער (וינה, ש"ז נעטטער, תרכ"ב 1861).

סדר הגדה, עם פירוש מהרב אבודרהם ... ונוסף עליו עתה תיקון ודיני ערב פסח ... עפ"י כתבי האר"י; הובא לביה"ד ע"י הרב ר' שלמה זלמן נעטטער (וינה, שלמה נעטטער, תרכ"ב).

מחזור ... מנהג ספרד בקהילות קדושות קונשטאנטינה ומדינות מזרח ומערב ואיטליה / [עם] פירושים ... מדברי הגאון יעב"ץ ושל"ה ; ... מתוקן ומסודר ... ע"י ... שלמה זלמן ניטיר (וינה: S. Netter, 1863).

2 ראו יוסף לייכטר, "אל תסתכל בקנקן – על טעות מביכה בחומש מפואר", Safranim Blog 22 (June 2013), online publication <http://safranim.com/2013/06/> (accessed 11 Nov. 2014).

3 גד פרוידנטל, "השבת גולה לבעליה: פירוש-העל של ר' אברהם נאגר לפירושו של ראב"ע לספר ויקרא וייחוסו המוטעה לר' שלמה זלמן נטר (תר"ט, 1859)", עלי ספר, כו (תשע"ז), עמ' 265-276.

4 תודתי לגב' הדסה אסולין מן הארכיון לתולדות עם ישראל עבור הסבר זה. ראו גם http://de.wikipedia.org/wiki/Jüdischer_Friedhof_Währing

הקהילה, היינריך פנקס (Heinrich Pinkas, ca. 1856-21.08.1919), רישום מפורט ככל האפשר של הקברים הקיימים והסתמך הן על המצבות שהיו עדיין קיימות והן על רישומים ארכיוניים.⁵

עם רישומים אלו שמור דף עם נוסח מצבתו של רש"ז נטר שהיה לפני בונייה. להלן הנוסח כפי שנחקק מן הסתם על המצבה עצמה:⁶

פ"נ

המחבר הרב החריף ובקי

המופלג בתורה ובשלימות

מוהר"ר שלמה

בן מוהר"ר יעקב

איש נעטטער מירושלים

ויהי בן שמונים שנה

ביום ה' ז טבת תרל"ט לפק

יצתה נשמתו בטהרה

ת נ צ ב ה

רישום מקביל הנוגע לקברו של נטר נמצא בפנקס של בית הקברות שערך הארכיבר היינריך. הרישום הוא כדלקמן (את שמות הטורים תרגמתי מגרמנית לעברית, את הציונים עצמם אני מביא כנתינתם בגרמנית; יש לקרוא את הטבלה משמאל לימין):⁷

הערות	מקום הקבר החדש:	מקום הקבר עד כה	תאריך קבורה	תאריך פטירה	מקום לידה	משלח יד	שם משפחה ושם פרטי בעברית	שם פרטי בגרמנית
	Gruppe: 14 Nummer: 60	6499		2. Jan- uar 1879	Jerusalem	Schriftsteller [מושך בעט]	שלמה בן יעקב נעטטער	Salomon

ברם, בשולי הדף המוסר את נוסח המצבה מופיע רישום בעיפרון בכתב יד בגרמנית לפיו נטר נפטר בגיל 78 (ולא 80). נתון זה נראה מהימן שכן הוא בא בבירור לתקן את הנתון עם

5 ראו על תולדות בית הקברות ועל רישומו: Tina Walzer, "Exkurs: Der jüdische Friedhof Währing in Wien als Pilotprojekt zur Sanierung der jüdischen Friedhöfe in Österreich", in Claudia Theune and Tina Walzer (eds.), *Jüdische Friedhöfe: Kultstätte, Erinnerungsort, Denkmal* (Vienna: Böhlau Verlag, 2011), pp. 63-79, on p. 64.

6 ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ארכיון קהילת וינה 1741.2 AW. בשולי הדף יש תיקוני נוסח קלים בעיפרון לנוסח הראשוני הרשום בעט במרכז. הבאתי כאן את הנוסח הסופי שבוודאי שימש את בוני המצבה.

7 הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ארכיון קהילת וינה, 1742.9 AW. תודתי לגב' הדסה אסולין ששלחה לי צילומים של מסמכים אלו.

המספר העגול המופיע בנוסח המצבה. הפנקס (שאף הוא נוקב בגיל 80 שנה) אינו מהווה ראייה בלתי תלויה, שכן הרושם מן הסתם הלך בעקבות מה שראה בנוסח המצבה, ולא נתן דעתו לרשום בשולי הדף.⁸ גם מאגר הנתונים הממוחשב על הקברים של בית העלמין היהודי בווינה נוקב בגיל 78 שנה.⁹ נמצאנו למדים שרש"ז נטר נפטר ב-2 בינואר 1879 בגיל 78, וכך ניתן לקבוע כי קרוב לוודאי נולד בשנת 1801. כפי שנראה להלן, הציון כי נולד בירושלים הוא כמסתבר שגוי.

לא מכבר הופיע ספר המתאר את תולדות חייו של הרופא והמומחה לציורי אנטומיה Frank H. Netter, אחד מניניו של רש"ז נטר, שכתבה בתו Francine Mary Netter והוא משלים פרטים אחדים.¹⁰ עם זה, לא כל המידע שבו מהימן ויש להזדקק לו בזהירות. על פיו, מוצאה של משפחת נטר בכפר Bergheim בחבל אלזס, שם ישבה המשפחה במשך דורות רבים. במפקד האוכלוסין של שנת 1784 נמנו 17 משפחות באלזס ששמן נטר.¹¹ אבי המשפחה, ר' יעקב נטר, היגר לירושלים אחרי עלייתו לשלטון של נפוליאון בשנת 1799.¹² המחברת סבורה כי בירושלים נולדו בנו של ר' יעקב, שלמה זלמן, ובן-בנו, יעקב מרדכי, וכי בעקבות מגפת כולרה שפקדה את ירושלים ואשר אלמנה את ר' יעקב, הוא שב לאירופה עם בנו ונכדו – אך כפי שנראה טענה זו מוטעית בחלקה.

שני מכתבים מרש"ר נטר לרב אליהו גוטמכר (1796-1874) שמורים במחלקת הארכיונים של הספרייה הלאומית, והם מטילים אור על אישיותו של רש"ר נטר ועל קורות חייו.¹³ משנת 1839 ישב גוטמכר בעיר גריידיץ (Grodzisko במחוז העיר פוזן) ורבים פנו אליו בבקשת ייעוץ, ברכות וריפוי מחלות. זה גם עניינם של שני המכתבים: נטר מתאר לרב גוטמכר את מצבו הבריאותי, בעיקר הנפשי, ומבקש ממנו קמיע להקלת מיחושיו. במכתב הראשון, מיום א', ג' באלול תרי"א (31 באוגוסט 1851) נטר מתאר בהרחבה – ומתוך ייאוש – שורה של הפרעות נפשיות. אמנם "מנעורי המציא ה' לי שכל זך וכוח המדמה וזכרון טוב", אך אלו היו בעוכריו: "אך היו [!] כח הרעיון כ"כ חזק אשר באמצע הלמוד היו ההרהורים מכבים כל העיון וגרם לי בטול תורה ותפילה". מזה שנה וחצי מצבו הורע ו"הקלקול גבר על ראש עדי בעת התפילה נתבלבל[ל] המוח עדי אני מוכרח לכפול התיבה

8 גם המספיד הווינאי האלמוני (להלן, הערה 24) מוסר שגילו בעת פטירתו היה 80 שנה, אך גם הוא הלך בוודאי בעקבות הרשום במצבה.

9 ראו <http://friedhof.ikg-wien.at/search.asp?lang=de>. ראו גם להלן הערה 10. באתר זה מצוין גם שנטר נקבר – ר"ל בפעם השנייה – ביום 27 ביוני 1941, וכי מקום קברו בבית העלמין המרכזי (בחלק הנקרא 4. Tor) הוא: קבוצה 14a, שורה 13, קבר מס' 3.

10 Francine Mary Netter, *Medicine's Michelangelo: The Life & Art of Frank H. Netter, M.D.*, Quinipiac, Quinipiac University Press, 2013.

11 Netter, *Medicine's Michelangelo*, p. 18, קרל נטר (1826-1882), אבי "מקוה ישראל", מוצאו ממשפחה רבנית שמושבה היה בשטראסבורג. ניתן לשער כי היה קרוב, אף כי רחוק, של רש"ז נטר.

12 שם, שם. נתון זה מאשש כי רש"ז נטר אכן נולד ב-1801 ולא ב-1799, כפי שהיה מתחייב מן ההנחה שנפטר בגיל 80.

13 ארכיון הרב גוטמכר במחלקת הארכיונים בספרייה הלאומית. Arc. 4*10 וכן מיכל 24. תודתי לר"ר יוחאי בן-גדליה מן הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי על ההפניה למכתבים אלו ולר"ר נעמי ארדי על שאיתרה וצילמה אותם עבורי.

כמה פעמים [...] ואני מחויב לפעמים לאמור 'שמע קולנו' עשרים פעמים או יותר". הדברים מגיעים עד כדי הזיות של ממש: "ולפעמים כאשר אני רואה סכין עולה הטרוף לחשוב להעביר החרב על הצוואר עדי אני מוכרח להסיר הסכין להצניעו". נטר מתאר כאב העולה מן הנחיריים עד המוח "הנקרא קאטאָהר או השם שנופפען"¹⁴, ומסביר כי כאשר כאב זה "יורד למקום אחר" אזי "נעשה אור בעיני ומחד[ד] ההבנה והזכרון ומטהר הרעיון והתפלה יוצא מפי בלי גמגום ומתחזק אהבת ה'. ככה הולך כל הימים". נטר ניסה למצוא מרפא לחוליו: מצד אחד, "עשיתי כמה תחבולות לגרש הרעיון ע"י סגוף ותענית אשר הועיל מעט", ומצד שני "התחכמתי לבקש מזור ע"פ דרך הטבע כמה שנים". שתי השיטות לא הביאו לו הקלה של ממש. לפיכך: "ע"כ מחלה [אני] פני כת"ר לכוון ולסדר לי קמיעא ע"פ המחוששים המבוארים".

עשרים שנים מאוחר יותר המצב לא השתנה. במכתב השני, מיום ג', ו' לחודש תמוז תר"ל (5 ביולי 1870), הוא מסכם את מצבו במילים אלו: "אשר אני מוכה מנעורי עם חולי קאטאָהר הנקרא שטרויכן, אשר זה עושה לי שכחה, בלבול המוח ולהיות קשה הבנה, מחשבה זרה, בטול תפילה בכונה" (ההדגשות במקור).¹⁵

אגב תיאור מיחושיו, נטר משלב מעט מידע ביוגרפי וכמה רמיזות כרונולוגיות. במכתב הראשון, משנת תרי"א, הוא מספר כי "ישבתי ב' שנים רצופים בפרעשבורג בחיי הה"ג רמ"ס בע"מ [=הרב הגאון רבי משה סופר בעל מחבר] חסם [!] סופר ע"ה", אשר "קרב אותי כי ראה התבודדי מהבריות" בשל ההפרעות בחשיבה. אותה עת הגיע לפרעשבורג "אחד ממשולחי אה"ק". בשומעו על מצוקותיו של נטר "פתה לבבי" בהציעו לו לנסוע לארץ הקודש "לקבל עליך עול תורה בלי תקות השכחה". נטר קיבל את ההצעה: "אמרתי: אולי כנים דבריו, לקחתי נפשי בכפי וטרחתי ויגעתי עדי הרכבתי ביתי וזרעי על החמור [ההדגשה במקור] ועליתי עמהם לירושלים תוב"ב, בצפיתי אולי חברת הקודש יסייע [בכ"י: יסיע] להסיר היגון ממוחי". מנוסח הדברים נראה כי לנטר לא הייתה כל היכרות קודמת עם א", כך שכנראה אין בסיס לטענה כי נולד בירושלים. "בתוך זה [בעת שהיה בירושלים]", הוא מוסיף, "היו [!] מגפה" וכתוצאה מכך "הוכרחתי לחזור [לאירופה] ולהניח אשתי ואמי וזרעי" [בירושלים], וזאת כדי "לפרסם [ה]צער והלחץ" [כנראה: שנגרמו על ידי המגפה]. אך נטר לא נותר באירופה זמן רב. "בינתיים", הוא ממשיך, "נפטרה [!] אמי ואשתי ע"ה [ו]הוכרחתי לחזור מפרעשבורג [לירושלים] ולקחתי אשה אחרת".¹⁶ ואכן, בנו יעקב מרדכי (שיוצג להלן) כותב כי נתייתם מאמו בירושלים בגיל תשע שנים וכי היה אז "בלא מודע וגואל".¹⁷ והדברים מסתברים: בתחילת המגפה נסע רש"ז נטר לאירופה והותיר

14 מילים גרמניות: Katarrh, Schnupfen. תודתי לטל חבר-חיבובסקי עבור זיהוי.

15 שטרויכן = Strauche(n). תודתי לטל חבר-חיבובסקי עבור זיהוי.

16 במכתב מחודש תמוז תר"ל כותב נטר כי אמו שרה "קבורה על הר הזיתים זה שלשים שנה, ביום י"ד אלול הת"ר" (דהיינו 12 בספטמבר 1840). מהמשך הסיפור יתברר כי אמו ואשתו של נטר לא מתו באותה עת.

17 שְׁלֹוֹיִם מן הים ... (הנוסח המלא של השער מובא להלן, עמ' 264), וינה 1860, עמ' יח. הספר אינו ממוספר כהלכה ולעתים שני עמודים שונים נושאים אותו מספר. להלן אסתפק בכך שאציין את המספר

את משפחתו מאחוריו, כך שבעת שנפטרה אשתו אם בנו נותר הלה לבדו. אך נטר לא האריך לשהות בירושלים אחרי שובו: הוא מציין כי "ישבתי שנית בירושלים תוב"ב כמעט ב' שנים", ושוב חזר לאירופה. בשל איום כלשהו על בנו שמהותו אינה ברורה "הוכרחתי לחזור [עם] בני לחו"ל באומרי: אסע עמו לארץ מולדתי", דהיינו האימפריה האוסטרו-הונגרית, שהיא – ולא ירושלים – הייתה כמסתבר מולדתו של רש"ז נטר. בעת שהגיעו רש"ז נטר ובנו לאירופה גייס הקיסר "אנשי מלחמה" ולפיכך, מסביר נטר, "עזבתי בני ללמוד בשיבת פרעשבורג". הוא עצמו השתקע כנראה בווינה: בשנת 1851 הוא כותב כי "עדי כהיום אני מתגורר פה [בווינה] י"ג שנים" – ונמצאנו למדים שנטר הגיע לווינה בשנת 1838 לערך.¹⁸

נטר התבסס בווינה הן מבחינה כלכלית והן מבחינה חברתית: "אשר פה פרנסתי מצוין ויש לי חברים מקשיבים לקולי והדרשות אשר השמעתי [...] אני דורש ברכים בחנם כאשר נצטוונו מפי אדוננו איש אלקים", הוא כותב ב-1851. לעומת זאת, במכתב משנת 1870 הוא מתלונן כי הוא "יושב בחנות עם ספרים ומכ"ז אין לי פרנסה להחיות נפשי": הוא "מיוסר בחסרון פרנסה" וכן "נושים עלי ואין בידי לשלם". במכתב זה הוא מבקש מן הרב גוטמכר "לתקן לי קמיעא עבור פרנסה מה טוב אם האפשר" וייתכן כי צייר את מצבו בצבעים שחורים לצורך העניין.

האם ניתן לדעת מתי שהה נטר בירושלים? במכתב משנת 1851, הוא מעיר אגב אורחא כי "בן כה וכה ארכו בערך כ' שנים עדי [= מאז] הוכרחתי לעזוב שבת ירושלים תוב"ב", וכן: "זה לי יותר מעשרים שנים להיות נע ונד בארץ אשכנז". מסתבר שעזב את ירושלים בפעם השנייה בשנת 1831 לערך.¹⁹ בתקופה הנידונה פקדו את ארץ ישראל מגפות כולרה אחדות (1827, 1834, 1838),²⁰ ונראה שהמגפה שהביאה לעזיבתו הראשונה (1829) היא זו של 1827. אם כך, הרי בנו מרדכי יעקב, שהיה בן 9 בעת המגפה, נולד בשנת 1818. על כל פנים, רש"ז נטר ככל הנראה לא נולד בירושלים: מסתבר שאביו, ר' יעקב, עזב את ירושלים סמוך מאוד לאחר שהגיע אליה, עוד לפני לידת בנו שלמה זלמן, שבא לאוויר העולם באירופה, במקום לא ידוע.²¹ אמנם בעמוד השער של מהדורת המקראות הגדולות שהוציא

המופיע בראש העמוד שאליו אני מכוון. מכיוון שהספר קטן ממדים, אני סמוך ובטוח שהקורא ישכיל להתגבר על קושי זה. הספרון יצא לאור באותו דפוס שפרסם את מקראות גדולות: L.C. Zamarski & C. Dittmarsch.

18 Francine Mary Netter כותבת (Medicine's Michelangelo, p. 18) כי על פי מידע שקיבלה מעיריית וינה, משפחת נטר הגיעה לווינה בשנת 1843, אך בדיקה מחודשת עם ארכיון העיר לא אישרה מידע זה.

19 מסקנה זו מאוששת מן העובדה כי במפקד מונטיפיורי שנערך בירושלים בחודש יוני 1839 לא מופיע שמו של נטר. תודתי הרבה לד"ר אריה מורגנשטרן עבור מידע זה.

20 דן בר-אל, "מגפות החולירע בארץ-ישראל, 1865-1918", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 6; אלי שוורץ, דן בר-אל ונתן שור, "תולדות מגפות הכולרה בישראל", הרפואה, (5)144, מאי 2005, עמ' 363-370.

21 כוזר כותבת Francine Mary Netter כי ר' יעקב שב לאירופה עם בנו ונכדו – אך מסתבר שבלבלה בין הדורות. במכתב מחודש תמוז תר"ל כותב נטר כי אמו שרה "קבורה על הר הזיתים זה שלשים שנה, ביום י"ד אלול הת"ר" (דהיינו היא נפטרה ב-12 בספטמבר 1840). לפי השחזור הכרונולוגי המוצע, אמו של רש"ז נטר נותרה בירושלים לאחר שבעלה, ר' יעקב, עזב לאירופה (לפני 1801) ואף לאחר שבנה חזר

לאור נטר, וכן במכתב לצונץ,²² הוא מתאר את עצמו כ"איש ירושלים", אך מסתבר שציון זה, שמקורו בנטר עצמו, משקף תחושת שייכות מדומיינת ורגשית. נראה שעמוד שער זה הולך למידע המוטעה המופיע על המצבה. העובדה שנטר הגיע לירושלים מפרשבורג הולידה את המסורת שלפיה מוצאו מהונגריה.²³

פרטים אחרים על אישיותו של רש"ז נטר מלמדנו הספד שפורסם בעיתון יהודי וינאי מיד לאחר מותו, אם כי יש להבהיר כי הכותב (האלמוני) לא הכיר את רש"ז נטר מקרוב והוא אינו מדייק בפרטים אחדים.²⁴ לידו של הכותב מוצאו של נטר מליטא – אולי זהו המקום שממנו הגיע לפרשבורג. הכותב מספר כי נטר היה "נלהב" בכל הנוגע לארץ-ישראל: משאלתו הייתה להגר לירושלים ולסיים בה את חייו, ופעמים אחדות בכל שבוע היה אומר בחצות קינות על חורבן ירושלים. דברים אלו מסתברים לאור העובדה (שהמספיד לא היה מודע לה) שחי בירושלים כעשרים שנה. גם במכתבו משנת 1870 כותב נטר: "בלבכי שוכן הטהרה להטָהר [הניקוד במקור] אהבת ציון וירושלים תוב"ב היא לי תוחלת ממלכה משנה לשנה אולי יגיע [זמני?] לעלות לציון ככתוב 'וצרתה' [!] הכסף בידך" [דברים יד, כה].²⁵ הכותב הווינאי מזכיר את עיסוקו של רש"ז נטר: הוא היה סוחר חשוב בספרים עבריים וכדי לרכוש אותם היה נוסע לערים שונות במזרח (ליוורנו, סמירנה, סאלוניקי, וילנה).²⁶ נראה שעקב שהייתו הממושכת בירושלים הרגיש נוח בארצות מזרח אגן הים התיכון ודיבר את לשונותיהן. חשוב לא פחות, נטר עסק גם במסחר בכתבי יד עבריים, אותם רכש בעיקר באיטליה ובמזרח. אחדים מכתבי היד שעברו תחת ידיו נקראו בזמנו על שמו "כתב-יד נטר", ואף שטינשניידר הכיר כמה כתבי יד בשם זה.²⁷ רשימה שלהם נמצאת

לשם כשלושים שנה מאוחר יותר.

22 המכתב מתאריך 2 ביוני תרי"ב (כך במקור; 1852) שמור בארכיון הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון ליאופולד צונץ, התכתבות ליאופולד ואדל הייד צונץ, סינגטורה: 19 G 19, Mapped 4° 792/G19-471, ARC. המכתב מכיל בעיקרו של דבר תיאור של מחזור בכתב-יד "'ישן נושן" אשר נטר מציע לצונץ לקנייה. בסיום מכתבו הוא כותב: "ידידו [...] שלמה זלמן נעטר מירושלים המתגורר פה בעיר כמה שנים עדי ירחיב ה' גבול" (עמ' 3).

23 זהו המידע שמזכיר בשם אומרו לייכטר ("אל תסתכל בקנקן").

24 *Die Neuzeit* (Vienna), vol. 19 (2) (10 January 1879), p. 13a (Kleine Chronik).

25 ראו גם הציטוט הקצר מן המכתב לצונץ בהערה 22.

26 בשנת 1851 נטר כותב מן הכתובת: Leopoldstadt Nr. 35. בשנת 1862 חנות הספרים וההוצאה לאור היו שתיהן באותה כתובת: ראו הערה 1 לעיל, וכן: מסכת שבת, חלק שני ("שיטה מקובצת") עמ' כט צ"ב. במכתב לצונץ משנת 1852 הוא מציין את כתובתו כ-"in Stadt 502". בשנים הבאות בית המסחר וההוצאה עברו כתובת פעמיים: בסוף שנות ה-60 נטר רשום כסוחר ספרים בכתובות Salzgies 27 וכן Wipplingerstrasse 21. במכתב משנת 1870 הוא מציין כתובתו: Rosmaringasse 2 (היום: Sternstrasse) והוא גם הרשום בארכיון העיר עבור השנים 1877 עד 1879 (שנת מותו). משנת 1879 עד 1885 מופיע באותה כתובת ב. נטר כסוחר בפרקמטיא. תודתי עבור מידע זה ל-Wiener Stadt- und Landesarchiv (מכתב מיום 18 בדצמבר 2014).

27 בספרו על התרגומים העבריים בימי הביניים מזכיר רמז"ש כתבי יד אחדים בציון "כת" נטר". ראו Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893; reprinted Graz 1956. "Netter 17": § 45, p. 109; § 56, p. 126; § 60, p. 130; § 62, p. 135; § 74, p. 154; § 340, p. 547 (n. 41). "Netter 19 (?)": § 67, p. 145 (n. 269). "Netter 28": § 343, p. 555. "Netter 29": Endnote 50, p. 1011. "Netter 30": § 465, p. 719; §

בספרייה של בית המדרש לרבנים בניו יורק.²⁸ הכותב מציין נכונה כי כמה מכתבי יד "נטר" נמכרו באנגליה, מקום בו (הוא מעיר במרירות) "כסף נוצרי מוכן לרכוש ולאגור את אוצרות המחשבה היהודית".²⁹ המספיד מעיד עוד שנטר היה מלומד ובקי במלאכתו וידע לרכוש ספרים וכתבי יד בתבונה ובשום דעת. הוא מזכיר גם את פעילותו המו"לית של נטר, אשר כללה כאמור את החומש המפואר עם הביאורים השונים ואת מסכת שבת עם פירוש המאירי. אעיר כי ככל שהדברים אמורים בחומש, הרי שבעוד שאיכות ההפקה זכתה לשבחים מבני הדור, אי הדיוק של הטקסט בוקר קשות.³⁰ החומש כולל פירוש-על חדש על ביאור ראב"ע לתורה, והמספיד האלמוני, כמוהו ככל בני דורו ובני הדורות הבאים, סבור כי מחברו הוא נטר עצמו. ברם זהו ייחוס מוטעה בחלקו, אותו הפריח לעולם נטר עצמו: לאמתו של דבר ביאור-העל לספר ויקרא נתחבר על-ידי אחד מעובדיו של נטר, ר' אברהם נאגר. על כל פנים, איכות כל חלקיו של ביאור-העל אינה מרקיעה שחקים.³¹ כפי שראינו, נטר סבל מקשיי ריכוז (כפי שהיינו מכנים זאת היום) ואולי הא בהא תליא.

המספיד מוסר דברים אחדים על מגמותיו הדתיות של נטר: "ככל אנשי ארצו [ר"ל ליטא] היה מתנגד של החסידות ומעריץ נילהב של ר' אליהו מוילנא"; להלן נראה כי בנו של רש"י נטר מאשר דברים אלו. הוא התעניין ב"לימודים ביקורתיים" (כלומר במחקר המדעי של היהדות), בדקדוק ובפילוסופיה והיה סובלני וחף מכל קיצוניות. הכותב גם מתאר את מראהו החיצוני של נטר: הוא היה גבה קומה וחסון, ועד סמוך למותו תמיד בבריאות טובה. כפי שלמדנו מנטר עצמו, מראה העיניים הטעה את המתבוננים. בלוויה (שנערכה ב-5 בינואר) נכחו כמה מראשי הקהילה וכן "ציבור גדול של יהודים פולניים ורוסיים". ספד לו הדרשן והחוקר הידוע אדולף ילינק (1893-1821).

נוסיף מילים אחדות על בנו של רש"י נטר, יעקב מרדכי נטר, ועל האופן שבו ראה את אביו. כזכור, לנטר הבן הייתה ילדות קשה: בגיל 9 שנים מתה עליו אמו (מרת בריינא בת ר' ליב ז"ל) בירושלים ומכיוון שאביו שהה באירופה הוא נותר "בלא מודע וגואל".³² יעקב מרדכי נטר היה הרפתקן של ממש. ב-1857 יצא מווינה למסע שהביאו לקצווי ארץ: הודו, סין, קליפורניה, מיסורי, ניו יורק, משם שב לווינה בתחילת 1860. בווינה פרסם ספר

508, p. 815. "Netter, unnumbered": § 455, p. 721; Endnote 49, p. 1011

כאמור (הע' 22) כתב נטר לצונץ מכתב במטרה למכור לו כתב יד. וכך הוא מעריך את מחירו: "והודעתו הערך אשר שוה לכל נפש הוא מאה רייכסטאליר ואם יהיו [!] באפשר כבודו להוסיף כפי הכרת אור חכמתו יוסיפו לכבודו מהשמים ברכה והצלחה עד בלי די".

Jewish Theological Seminary MS 2863 (=IMHM F 35113). See also Benyamin Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*. Second Revised Edition, Jerusalem: Israel Academy of Science and Humanities, 2014, p. 151

29 חלק מן המכירות נעשו על-פי המלצתו של שטיינשניידר. ראו: "Nekrolog", M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, 19 (1879), p. 136

30 לייכטר, "אל תסתכל בקנקן".

31 ראו מאמרי המצוין בהערה 3.

32 יעקב מרדכי נטר, שלמים מן הים, וינה 1860, עמ' יח.

יוצא דופן המורכב בעיקרו מטקסטים שחיבר בזמן מסעותיו והנותן פרטים לא מועטים על הקורות אותו: שְׁלֵיָם מן הים, תוכו חידושים חדשים – וגם ישנים מאת אשר היה כבר לעולמים. יפרד לארבעה ראשים, והם חמושים: פתח החצר ... בו יבוא מהות ומטרת הספר... חצר הבית יסודו ותקוע במדת הענוה... ועמודי החצר יתדותיו קלועים בשלום וצדקה ... בית החלוצי חלוצי הוא ממקראי הקדש לספר קורות הקדמונים... הרביעי הוא שער השירים כולל איזה שירים ... וינה 1860.³³ הספר מדגיש במיוחד את הסכנות הרבות שמהן נמלט בעור שיניו וכן התרשמויות מקהילות יהודיות ומיהודים שאתם נפגש.³⁴ זמן קצר לאחר שובו לווינה עבר לעיר Fürth בבואריה, שם נשא אישה ועמה עבר לגור בקונסטנצינופול. הוא נפטר שם בשנת 1875 ואשתו ושני בניה הצעירים, קארל ואברהם, עברו לגור בוויילנה. בשנת 1888 היגרו שני הבנים לארה"ב, שם נולד לקארל בנו Frank H. Netter, אבי המחברת שזכתה אותנו במידע הביוגרפי.³⁵

יעקב מרדכי נטר מתייחס אל אביו בכבוד ובהערצה: "אבי הרב המופלא חו"ב [= חריף ובקי] חכם חרשים ונבון לחש חוקר ומקובל אלהי, המאור הגדול המפורסם בצדקתו כש"ת [= כתרה של תורה] מהור"ר [= מורי הגדול ורב רבי] שלמה הי"ו [= השם יחייהו וישמרהו]."³⁶ ובמקום אחר: "אדוני אבי מורי עטרת ראשי, ראש הדרשנים ופאר החכמים, הרב המופלא חריף ובקי צדיק תמים כש"ת [= כתרה של תורה] מהור"ר [= מורי הגדול ורב רבי] שלמה הי"ו [= השם יחייהו וישמרהו] בן קדוש אלהים נורא שמו, ר' יעקב נעטטער הוא א"א [= אבי אבא] זקני זצ"ל [= זכר צדיק לברכה]". נמצאנו למדים אגב אורחא שאבי המשפחה, יעקב, היה אף הוא רב, "קדוש אלהים נורא". המידע שרש"ז נטר היה מקובל ועסק בלחשים עולה בקנה אחד עם הערצתו לגאון מוויילנה. במכתבו הראשון הוא מתייחס לאפשרות שלקה בבריאותו הנפשית בשל חטאים בגלגול קודם. נראה שהיה לרש"ז נטר בן נוסף ומלומד, שכן יעקב מרדכי מביא בשם אומרים דברים של הגאון מוויילנה אשר הגיעוהו דרך "אחי הגאון".³⁷

33 הספר מצוי באתר HebrewBooks, וזו הזדמנות נאותה עבורי להביע את הערכתי ותודתי לאתר זה שבלעדי מאמר זה לא היה נכתב.

34 על רשמיו משהותו בארה"ב ראו: S. Joshua Kohn, "Jacob Mordecai Netter, World Traveler: His Comments on American Jewish Life", *American Jewish History*, 47 (1957), pp. 196-199.

35 Netter, *Medicine's Michelangelo*, p. 19
המחברת מוסיפה את המידע הבא (עמ' 19): "They [Charles and Abraham] left Europe and their father's religion behind, because it seemed to them that more people had been persecuted and killed in the name of religion than anything else."

36 שלום מן הים, עמ' 12.

37 שם, עמ' 10.

גד פרוידנטל

השבת גזלה לבעליה: פירוש-העל של ר' אברהם נאגר לפירושו של ראב"ע לספר ויקרא וייחוסו המוטעה לר' שלמה זלמן נטר (תרי"ט, 1859)

כנספח למאמרו הידוע לטובה "ארבע דרכי התמודדות של מפרשי הראב"ע עם 'סוד השנים עשר'" פרסם פרופ' אוריאל סימון "רשימת מחברי הפירושים על פירושי אבן עזרא". פריט מס' 73 ברשימה זו מובא בהאי לישנא:

שלמה זלמן נטר, פירוש על אבן עזרא (על התורה) בתוך: חמשה חומשי תורה (מקראות גדולות), וינה תרי"ט/1859 (ד"צ ברלין 1937 ועוד).

וממשיך ומציין "ביקורות" על המהדורה שנתפרסמו בשעתו.¹ בגוף המאמר דן סימון בביאור-על זה ומעלה כמה תמיהות ביחס ל"תפניות" בלתי מובנות של המבאר.² החומש כולו עם ביאורים שונים – כולל כמובן את ביאורו של ראב"ע – נתפרסם על-ידי רש"ז נטר (1801-1879) בווינה בשנה שצוינה.³ מהדורה זו של "מקראות גדולות" מתייחדת בהביאה גם ביאור-על חדש לביאור הראב"ע, המיוחס ברגיל בשלמותו למו"ל המהדורה – רש"ז נטר. אך שגגה היא. לאמתו של דבר, לפחות חלק אחד מתוך ביאור-העל לביאור הראב"ע על חמישה חומשי התורה, ביאור-העל לספר ויקרא, נתחבר בידי מחבר אחר, כמעט לא מוכר, ושמו ר' אברהם נאגר. להלן אטען לבעלותו לפירוש-העל הנ"ל ואסביר כיצד אירע שהיא נעלמה מן העין ומן הזיכרון.

המהדורה של "מקראות גדולות" שבה ענייננו נדפסה כאמור בווינה בשנת 1859, בפורמט מפואר ובחמישה כרכים נפרדים, וכלול בה ביאור-על חדש לביאור ראב"ע על החומש.⁴

- 1 אוריאל סימון, און מילין תבחן. מחקרים בדרכי הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא. רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, נספח בעמ' 465-473, בעמ' 470.
 - 2 שם, עמ' 456-454.
 - 3 במקביל למאמר זה אני מפרסם ביוגרפיה קצרה שלו: "לתולדותיו של ר' שלמה זלמן נטר (1801-1879)", עלי ספר, כו-כז (תשע"ז), עמ' 264-257.
 - 4 חמשה חומשי תורה: עם שלושה תרגומים ופירוש רש"י, תולדות אהרן ובעל הטורים, מסורה קטנה ומנחת שי [אבן עזרא, פירוש על אבן עזרא, רשב"ם, רמב"ן, פירוש על תרגום יונתן וירושלמי, ספורנו] / נדפס בהוצאות ... שלמה (זלמן) נעטטער מירושלים. Wien, 1859. Druck der typogr.-litera.-artist. Anstalt (von L.C. Zawarski & C. Dittmarsch).
- גם המבקר חריף הלשון של "המגיד", שהסתתר מאחורי שם-העט "שפטן" וביקר בחריפות את פירוש-העל של רש"ז נטר על הראב"ע (ראו להלן), הכיר באיכות ההדפסה: "בשנת תרי"ט יצאו לאור בווינען

ב"דבר אל הקורא" המופיע בכרך הראשון של החומש (בראשית) מייחס "המביא לבית הדפוס", רש"ז נטר, ביאור-על זה לעצמו. הוא מתאר את מעלותיו של פירוש הראב"ע ואת פרסומו הרב, מסביר כי הוא חידתי מאוד וקשה להבנה בלי ביאור, ונוקב בשמם של כמה ממפרשי הפירוש בעבר. הוא מסיים בקביעה כי על אף שפירושי-על כבר קיימים, הרי עדיין "נשאר הפי' ראב"ע מכל עין סתום" שכן "מי ישא בחיקו כל אלו הפרושים [...] ובפרט העוסקים בפרנסתם, והם נותנים מחמדיהם בטרדת מחיתם". זה מה שהניע אותו לחבר ביאור-על חדש לביאור הראב"ע על התורה: "על כן אהובי אחי, נתחכמתי אני הצעיר באלפי ישראל, ואולי ה' עמי יהיו דברי המעטים קצת להועיל". הוא מבהיר כי הוא הולך בעקבות ארבעה מפרשים שקדמו לו, ובעצם ארג את פירושו מפירושיהם: "בחרתי מכל הד' פירושים לעשות פירוש קצר שלא להלאות את הקורא". הוא מוסיף ואומר: "הבוחר יבחר לעשות פירוש טוב ממני, כי איני מחליט קבלו את דעתי. [...] ואקוה קורא נעים כי תמצא נועם לנפשך, אם תביט לפעמים בפירושי הקצר על ראב"ע ז"ל כאשר ערכתי אליך".⁵ לאור דברים מפורשים אלו של שלמה זלמן נטר אין תמה כי כל מי שהתייחסו לביאור-העל, בין

בדפוס וזאמארסקי ושותפו חומשים עם ג' התרגומים והמסורה, פירש"י, רמב"ן, ספורנו ראב"ע, ופירוש על הראב"ע, יפים בצורתם מאד מאד אשר לא היה כמוהם ליפוי, ומה מאד שמחו אז אוהבי ספרים על החומשים האלה!"; המגיד, כרך שביעי חוברת 26, י"ד בתמוז תרכ"ג (1 ביולי 1863), עמ' 206. (ההפניה אצל אוריאל סימון, און מילין תבחן, עמ' 470). בית הדפוס של Ludwig Karl Zamarski (נולד 1824) אשר בו נדפס הספר היה מן הגדולים בזמנו והתמחה בהדפסת ספרים מפוארים. ראו Anton Meyer, "Zamarski, Ludwig Johann Karl," in *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, vol. 59 (1890), pp. 132-133. Online at: http://de.wikisource.org/w/index.php?title=BLKÖ:Zamarski,_Ludwig_Johann_Karl&printable=yes (viewed 12 Nov. 2014)

5 "דבר אל הקורא", בראשית, עמ' [VII]. לזיהוי הפירושים הקודמים להם נזקק ראו להלן הע' 16. ביאור-העל של נטר זכה לביקורת קטלנית שנתפרסמה תחת הכותרת "חרשי משחית במלאכת הקודש" ב"המגיד", פרי עטו של האלמוני הנ"ל החותם "שפטן": "היום כל איש שונה ופתי ישים ישלח ידו במלאכת הקודש יגיה ויפרש ככל העולה על רוחו. [...] אך בשימונו עין מעט בפירוש על הראב"ע אז ראינו כי לחרפתנו ולבושת אומתנו נולדו החומשים האלה, ולדפוס וזינן בפרט לחרפת עולם יהיו, לא תמחה! לא אמנע מהעתיק רק מעט מזער מן הפירוש, אשר אמנם כרובו הוא מלוקט מפרושי הראב"ע הקודמים רק המוציא לאור הוסיף לפעמים נופך (!) משלו" [סימן הקריאה במקור. הוא מביא שלוש דוגמות ומסיים]: "אוי לאזנים שכן שומעות! אוי לדור שכן עלה בימי כי ערב איש אשר לא מצא ידיו ורגליו בדברים שתינוקות של בית רבן יודעין את לבבו לגלות פנים בדברי ראש המדברים אביר המפרשים הראב"ע ז"ל", המגיד, כנ"ל. גם בכתב-העת קצר הימים "אספת חכמים" [שער גרמני: Die Weisen-Versammlung] התפרסמה ביקורת קשה על ביאור-העל, פרי עטו של אברהם שלמה גאלד, המתאר את עצמו כ"מורה ומנהל בית ספר הקהל מעיר בוזווי" ("הערת שונות - על ראב"ע ועל מפרשו ר' שלמה נעטטער": כרך א, חוברת 2, חשון תרל"ח [1878], עמ' 30-31; חוברת 4, טבת תרל"ח, עמ' 64; חוברת 5, שבט תרל"ח, עמ' 82-83; חוברת 6, אדר תרל"ח, עמ' 103). המבקר דן כמעט אך ורק בענייני דקדוק, אך אינו מהסס להביע את דעתו הכללית: "זה הוא עד ומופת חותך אשר המפורש [צ"ל: המפרש] אפרוח הנהו שלא נתפתחו עדן עיניו לראות אור הדקדוק והכל שכתב בפירוש (?) אך הבל ורוח" (שם, עמ' 83; סימן השאלה במקור). גם הפניה זאת ניתנת אצל אוריאל סימון, און מילין תבחן, עמ' 470. בתגובה לרשימתו של יוסף לייכטר, "אל תסתכל בקנקן - על טעות מביכה בחומש מפואר", Safranin Blog 22 online publication <http://safranin.com/2013/06/> (accessed 11 Nov. 2014) כותב מנחם טייטלבוים (18 יוני 2013): "בפרושו של נטר אין דבר מקורי, ואין הוא אלא ליקוט מארבעה מפרשים שקדמוהו, כפי שהוא מצייין בהקדמתו. לעיתים הליקוט כולל גם שגיאות דפוס שנפלו במקור."

השבת גולה לבעליה: פירוש-העל של ר' אברהם נאגר לפירושו של ראב"ד

בספרות המחקר ובין בספרות התורנית, הניחו כי פירוש-העל נתחבר כל כולו בידי נטר, והייתה ההנחה למוסכמה. הנחה זו שגויה.

לענייננו אצטמצם לכרך השלישי של ה"מקראות גדולות", הכולל את ספר ויקרא. בעמוד האחרון (קכ ע"ב) אנו מוצאים כסדרם: את סוף הטקסט מן העמוד הקודם (החיבור הפסאודו-אפיגרפי "ספר העצמים" המיוחס לראב"ע), ולאחר מכן, תחת קו אופקי מפריד שני קטעים: "מליצת הרב הגאון... מו"ה אלעזר הורוויץ הלוי נ"י אב"ד פה ווין קרית מלך רב" מתאריך יום ג כ"א בטבת תרי"ט המהווה הסכמה ואיסור השגת גבול, ולאחריה "הערה" של 25 שורות שבה ענייננו. והרי נוסחה:

הערה

הנה מיום ברוא אלהים את האדם ויפח באפיו נשמה אצולה מכבודו, הקים לנו בכל דור אנשים יראים ושלמים נותנים כבוד לאלהים ותפארת לתורתו.⁶

ובימינו העיר ד' את רוח הרב החריף המפורסם לשם ולתהלה מו"ה שלמה זלמן נעטמער נ"י לדפוס חמשה חומשי תורה עם תרגום אונקלוס ויונתן ומסורה קטנה, פרש"י ורשב"ם, א"ע עם ביאור יקר ונחמד, רמב"ן וספורנו, בעל הטורים ותולדת אהרן ומנחת שי.

והנה לא תחוס עין הרב הנ"ל על רב הכסף אשר ישקל למדפים ובפרט אשר יתן למגיהים נאמנים יודעים ספר ומבינים לשון, למען היות חומשי שלמים ונקיים מכל עון, וכאשר ראה כי כבדה מאוד מלאכת הגהתם המוטל על המגיה העומד על משמרת פקודת בית הדפוס של האדון זאמארסקי, ת"ה הרבני מו"ה יעקב שלאסבערג נ"י לבדו, נקראתי גם אני לבא אל ביתו להגיה החומשים האלה.

והנה בכל כחי עמלתי וכמה בזה טרחתי ולא נחתי ולא שקטתי ועיינתי בספרים מדויקים וישרים ונתתי עיני ולבי על כל ענין ועל כל מלה וטעם להרים כל מכשול מדרך כל קורא בחומשים האלה.

ועתה אודיע לכם את אשר עשיתי בספר הזה. התרגום אונקלוס הגהתי עפ"י כתבי יד ישנים וספר אוהב גר משד"ל ודקדוק לשון ארמי, התרגום יונתן הגהתי עפ"י כתב יד, גם ירדתי בכל דברי המסורת גדולה וקטנה אשר היו סתום, כדברי הספר החתום, ונתתי עליהם דעתי, כי הסופרים הזידו, ועל דברי המסורת לא הקפידו, אשר הם כשומרי חומות העיר וסיג לתורה, וממנה נמשכות כמה גופי הלכות, ושמתי עיני עליהם ואסדרם להיותם מתוקנים ערוכה ושמורה נקיה ומטוהרת.

6 הרב אלעזר הלוי איש הורוויץ (1804-1868).

7 את החלק הראשון של משפט יפה זה נטל הכותב (בלי להביא דבר בשם אומר) מהקדמתו של צונץ למורה נבוכי הזמן: "מיום ברוא אלהים את האדם ויפח בו נשמה אצולה מכבודו, שלח את רוחו משמים אל שוכני ארץ ... ותשם דבר בפי הנביאים...". ראו נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, ערך יהודע עמיר, ירושלים 2010, "הקדמת המוציא לאור [צונץ]", עמ' ב(א).

פרש"י הגהתי בעיון יפה ופסוקי תנ"ך ומאמרי התלמוד מצויינים עתה על דרך האמת.

גם האבן עזרא לא נשאר לבדו בלי עזר כנגדו כי צמצם מאוד מליצותיו גם רבו כמו רבו השגגות הגדולות משגגת סופר בלתי מהיר ואין העזר שלם, וכמה מופלגי תורה הודו ולא בושו, שלא ידענו פירוש, ובזמנינו רובם ככולם כעור בצהרים בו ימששו, ובפ"י הזה מפי ספרים המדברים אודותיו לתת פאר לדברי החכם נ' עזרא לגלות שפוני טמוני החכמה הנעלמה.

הלא המה שלשה מטיבו [צ"ל: מטיבי] צעד הראשון מן השלשה הכי נכבד ה"ה החכם מו"ה שמואל צר"צה הספרדי ז"ל אשר חיבור [צ"ל: חיבר] פי' מקור חיים, אשר דבריו דברי אלהים חיים, ואחריו החכם הרב מו"ה שמואל הספרדי ז"ל אשר חיבור [צ"ל: חיבר] הפי' שנקרא בפי כל מוט"ט, ואחריו החכם המושלם מו"ה זאב וואלף מפרערוי אשר חיבור [צ"ל: חיבר] ביאור נחמד בן ימיני.

ישמחו האבות ויגילו הבנים כי ימצאו פירושים מכוונים, כל קורא בו יגלו לפניו עומק דברי החכם למקומותם וימצא עונג ומחמדים לנפשו. וכל השגיאות והחסרונים אשר היו לפניו, כולם ישרים ומתוקנים, וכן הטענות וההשגות מחכמי הזמנים, כולם מסולקים בטעמים נכונים, ועיני רואים תחזינה משרים, כי דברי אמת נכרים.

ברוך ד' אשר עזרנו עד כה להשלים ספר ויקרא עם כל הפירושים, ומחלים אנו פני כל קורא בדברי התנצלות כל מגיה: עיני בשר לנו ואיה ספר אשר אין כל מום ימצא בו? לכן אם ימצא בו שגגה אל נהי' בעיניו כמתעתע וידינו לזכות ולא לחובה וזכרנו לטובה. אלה דברי המגיהים:

הצעיר אברהם נאגער	יעקב שלאסברג
בהמונה הר' יעקב ז"ל מק"ק אשפצין	העומד על משמרת פקודת הדפוס וההגה'
במדינת גאליציען	

פה ווין, יום ט"ו שבט תרי"ט לפ"ק

ברור כי הטקסט כולו, למעט הפסקה האחרונה ("ברוך ד' ... אלה דברי המגיהים"), נכתב על-ידי ר' אברהם נאגער.⁸ (רוב הטקסט כתוב בגוף ראשון יחיד ונוסף על כך הכותב מתייחס לת"ה הרבני מו"ה יעקב שלאסברג נ"י בגוף שלישי). אנו למדים ממנו כי רש"ז נטר מימן מכיסו את הדפסת הספר, כולל התשלום למגיהים. נוסף על כך, וזהו העניין העיקרי, נאגר מתייחס לביאור-העל לביאור אבן עזרא הכלול בכרך: הוא מציין שפירוש זה מסתמך על

8 בחרתי לשנות את הכתיב היידישיסטי של שמו (נאגער) לכתיב מודרני יותר.

השבת גולה לבעליה: פירוש-העל של ר' אברהם נאגר לפירושו של ראב"ד

שלושה פירושי-על קודמים אשר בשמותיהם הוא נוקב.⁹ תיאור ביאור-העל בא בהמשך למשפט "ועתה אודיע לכם את אשר עשיתי בספר הזה", ומכאן עולה בבירור כי נאגר מתייחס לעצמו כמחבר של ביאור-העל, הגם שאינו אומר זאת במילים מפורשות. ההיסטוריון הביקורתי יהיה נוטה לקבל את דבריו של נאגר כאמתיים, שכן גם המגיה השני, יעקב שלוסברג, חתום על ה"הערה".¹⁰ אך אין אנו צריכים לסמוך על ה"הערה" בלבד: להלן אביא דברים נוספים של נאגר שבהם הוא מציין במפורש את בעלותו על ביאור-העל ואף אישוש בלתי תלוי לטענתו.

ר' אברהם נאגר הוא מאותם רבנים עלומים במזרח אירופה אשר כמעט ולא השאירו אחריהם שריד בכתובים. אלמלא טרח קארסטן וילקה מן האוניברסיטה האירופית שבבודפשט וביקר בעשרות ארכיונים באירופה ובישראל וליקט כל פיסת מידע על כל רב ורב בארצות דוברות הגרמנית בעידן ההשכלה היינו כסומים המגששים בארובה. בספרו רב האיכות והכמות *Die Rabbiner der Emanzipationszeit* (הרבנים בתקופת האמנציפציה) הביא וילקה מידע על ר' נאגר והפנה את המעוניין לפרסומים ולארכיונים.¹¹ נאגר נולד ב-19 בינואר 1831 בעיר Oświęcim ונפטר בשנת 1887 לאחר שניהן כרב במקומות לא מעטים. ענייננו כאן במעשיו של נאגר בצעירותו. כנער למד בישיבתו של שלמה קוועטש (1798-1856) בעת שזה כיהן בליפניק, ובו בזמן גם למד בגימנסיה חילונית. ב-1851 למד בישיבתו של רש"ר הירש (1808-1888), יורשו של קוועטש, ולאחר מכן שוב בגימנסיה, הפעם בטארנוב (Tarnów), שם הוסמך לרבנות בירי' ישראל ראפפורט (1800-1881) בשנת 1858. הוא קיבל הסמכה שנייה בבוסקוביצה (Boskovic) בשנת 1860 מידי ר' אברהם פלאצק (1799-1884), מקורב לרש"ר הירש, ושלישית מידי ר' זאב וולף לנדאו (1811-1886) בדרוזדן.

בסוף שנות ה-50 נאגר למד כשומע חופשי באוניברסיטת וינה: הוא לא יכול היה להירשם כסטודנט מן המניין מאחר שלא היה ברשותו ה-Maturitätsprüfung. בו בזמן עבד, כפי שראינו, כמגיה במפעל המקראות הגדולות של ר' נטר. ארבע או חמש השנים הבאות בחייו של ר' אברהם נאגר הוקדשו למאבק עיקש ואמיץ להשגת תואר דוקטור, אחת הדרכים להוכיח "השכלה כללית" שהייתה תנאי הכרחי לקבלת רישוי מטעם המדינה לעסוק ברבנות. פניותיו החוזרות של נאגר לאוניברסיטת יינה (Jena) בעניין זה הותירו אחריהן מסמכים שיאירו את עניינו.

9 ביאורי-העל לראב"ע שעליהם הסתמך נאגר מספריהם ברשימת סימון: 12, 11, 33. שני הראשונים נדפסו ביחד במרגליות טובה (שם, מס' 28). מלשון ה"הערה" עולה הרושם שגם ביאור-על זה נארג מתוך דברי קודמיו: "ובפי' הזה מפי ספרים המדברים אודותיו לתת פאר לדברי החכם ו' עזרא לגלות שפוני טמוני החכמה הנעלמה".

10 האם ראה אותה גם "העורך הראשי" ר' נטר בכבודו ובעצמו? מן הסתם לא, שכן בהערה זו רומז נאגר לבעלותו על חיבור שנטר ייחס לעצמו. האופן שבו התנהלה הדפסת ספרים באמצע המאה ה-18 אפשר למחברים או למגיהים להוסיף על הנדפס או לגרוע ממנו במהלך תהליך הייצור עצמו.

11 Carsten L. Wilke, *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871*, München 2004, p. 677.

בשנת 1860, והוא כבר בבוסקוביצה, הוא פונה לדיקאן הפקולטה ומבקש לדעת מהן הדרישות לקבלת דיפלומה של דוקטור.¹² עם קבלת תשובת הדיקאן הוא שולח לו (3 באוקטובר 1860) הצהרה על מפעליו המדעיים. הפריט הרביעי (מבין שישה) הוא:

daß ich einen Super-Commentar zu Ibn Esra geschrieben habe, der in einer Pentateuch-Ausgabe, die heuer in Wien erschienen ist, beigedruckt worden ist.

[אני מצהיר] כי חיברתי פירוש-על לאבן עזרא, אשר נדפס בתוך מהדורה של החומש אשר הופיעה זה עתה בווינה.

הוא שואל את הדיקאן אם כתובים אלו די בהם כדי לזכות אותו בתואר הנכסף. מכתבו של הדיקאן לא נשתמר, אך מן ההמשך ברור כי הוא הביע את נכונותו לעיין בחיבוריו של נאגר. אכן, הדיקאן באותה עת היה Johann Stickel (1805-1896). שחיבר ספרים אחדים בפרשנות המקרא וידע עברית על בוריה.¹³ כאשר פנה אליו נאגר הניח נכונה כי הוא פונה למי שיוכל להעריך ביאור-על לפירוש הראב"ע. ב-20 בנובמבר 1860, נאגר שולח לו, נוסף על קורות חיים בלטינית ועבודה לא גמורה על אפלטון (הוא מציין כי אין לו די זמן פנוי להביאה לידי גמר), גם:

das dritte Buch Mosis von der Ausgabe zu der ich einen Super-Commentar zu Ibn Esra geschrieben wie auch die Correctur derselben Ausgabe gehabt habe. Auf der letzten Seite dieses Buches, wo mein Name rechts in der hebräischen Sprache unterzeichnet ist, ist angegeben, was ich sonst bei den Targumim und anderen Commentatoren geleistet habe.

הספר השלישי של החומש, במהדורה אשר לה תרמתי ביאור-על על אבן עזרא ואשר בה גם שימשתי כמגיה. בעמוד האחרון של כך זה, במקום בו חתום שמי בצד ימין בשפה העברית, מצוין מה עוד תרמתי לתרגומים ולפרשנים האחרים.

למפח הנפש, הדיקאן השיב בשלילה. נאגר, על סף ייאוש, שוטח את תחינתו לפני הדיקאן

12 הדיון להלן מבוסס על אוסף המסמכים בארכיון אוניברסיטת יינה: Universitätsarchiv Jena, Bestand. M. Nr. 369, fols. 113-122.

13 Carl Gustav Adolf Siegfried, "Stickel, Johann Gustav", *Allgemeine Deutsche Biographie*, Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, (ed.), vol. 54 (1908), pp. 519–522 (available at: http://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Stickel,_Johann_Gustav&oldid=1696463 (seen 3 November 2014)).

ראו גם Stefan Heidemann, "Zwischen Theologie und Philologie: Der Paradigmenwechsel in der Jenaer Orientalistik 1770 bis 1850", *Der Islam*, 84 (2008), pp. 140-184. שם (עמ' 159) מופיע דיוקן של שטיקל כאיש צעיר וסימפטי, שעל ברכיו ספר פתוח שבו ניתן להבחין במילים "דבר אלהינו יקום לעולם" (ישע' מ, ח).

השבת גולה לבעליה: פירוש-העל של ר' אברהם נאגר לפירושו של ראב"ד

ומבקש שידון אותו לכף החסד ובכך יהפוך אותו לאדם מאושר. לא בלי חנופה הוא כותב (25 בדצמבר 1860) שציפה לתשובה חיובית שכן:

Insbesondere aber habe ich sehr viel darauf gerechnet, daß E. Hochw. von den Leistungen bei der Pentateuchausgabe sehr viel Notiz nehmen werden, da jüdische Coriphäen mir Ihre Kenntnisse auf diesem Gebiete gerühmt haben.

השלכתי את יהבי על כך שכבודו ייחס חשיבות גדולה לפועלי במהדורת החומש, שכן גדולי הדור היהודים שיבחו באוזניי את ידיעותיך בשטח זה.

תשובה שלילית נוספת של הדיקאן מביאה את נאגר לכתוב אליו שוב. במכתבו הוא נוטש את הטיעון המדעי ורק מבקש התחשבות במצבו הנואש. הדיקאן שמע את שוועתו והעלה את הבקשה לדיון מחודש. הוא כותב (9 בינואר 1861) לעמיתו בוועדה:

Herr Abraham Nager, zur Zeit in Leipzig, sucht um die Doktorwürde nach. Im rabbinischen Studium ist er wohl bewandert, wie ein in beiliegendem Hefte von ihm gedruckter Commentar zum Commentare des Ibn-Esra über den Pentateuch darthut, in Dingen der classischen Literaturen aber ohne Bildung. [...] Ich stimme für Abweisung dieses Bewerbers.

מר אברהם נאגר, עתה בלייפציג, מבקש את תואר הדוקטור. בלימודי הרבנות ידו רבה לו, כפי שמוכיח הביאור שלו על ביאור אבן עזרא על החומש המודפס בחוברת הלוטה בזה. ברם בכל הנוגע ללימודים קלאסיים אין לו השכלה. [...] אני מצביע לדחיית הבקשה.

מובן שהבקשה נדחתה. לנאגר לא נותרה בררה: הוא נרשם לאוניברסיטת לייפציג, למד בה שבעה סמסטרים ולבסוף הגיש לאוניברסיטת יינה עבודת דוקטור מודפסת כתובה גרמנית.¹⁴ עתה מצא שטיקל כי נאגר עמד בדרישות, ותואר הדוקטור הנכסף הוענק לו באוגוסט 1864.

מן המסמכים שבהם עיינו עולה בבירור כי נאגר חזר והצהיר על בעלותו על ביאור-העל לביאור הראב"ע לספר ויקרא וכי אוניברסיטת יינה קיבלה זאת כעובדה. גם מאוחר יותר, במכתבים לקהילות יהודיות שונות שבהן הציג את מועמדותו לתפקיד רב, חזר נאגר וטען לבעלותו על ביאור-העל. בפרט, בפנייה למשרת רב בקהילת פלשב (Pleszew) הוא כותב (13 בפברואר 1875) כי לא פחות מחמישה רבנים נתנו את הסכמתם להעיד על כך שאכן הוא מחברו של ביאור-העל:

14 Die Religionsphilosophie des Thalmud in ihren Hauptmomenten dargestellt, Leipzig 1864, p. 44.

Dr. Ungerleider in Berlin, Dr. Aub [Berlin], Dr. Gebhardt in Bromberg,
Dr. Joel in Krotoschin, M. Joel in Breslau.¹⁵

מסתבר שאבהותו של נאגר על פירוש-העל הייתה ידועה לרבנים מלומדים מסוימים, הגם שכנראה לא אוזכר הנושא בדפוס. על כל פנים, העובדה שנאגר מעלה את הטענה בפנייה רשמית לקהילה יהודית ואף נוקב בשמות עדים אפשריים מצביעה על כך שהיה מוכן להעמיד את טענתו – החמורה, יש לציין – בפני ביקורת של יודעי דבר ולהסתכן בתוצאות העלולות לצמוח מכך (מה עוד שרש"ז נטר היה עדיין בחיים – הוא נפטר בשנת 1879).

אבהותו של נאגר על ביאור-העל מאוששת גם בראיה מן הטקסט עצמו. כפי שראינו, מודיע עורך המקראות הגדולות רש"ז נטר בהקדמתו לביאור-העל לביאור ראב"ע (המופיעה בכרך הראשון, המוקדש לספר בראשית) כי בחיבורו הסתמך על ארבעה ביאורי-על קודמים: מגילת סתרים, מקור חיים, אהל יוסף, בן ימיני,¹⁶ ובדיקת הביאור מראה כי אכן כך עשה. והנה מחבר ביאור-העל לספר ויקרא אומר אף הוא כי הסתמך על ביאורי-על של קודמיו, אך הוא מציין רק שלושה: מקור חיים, מגילת סתרים, ובן ימיני (ראו הע' 9). ביאור-העל לויקרא עצמו מעיד אם כן כי יש בו סטייה מדרכו של רש"ז.

עינינו הרואות כי נאגר הוא ללא ספק מחבר ביאור-העל לביאור הראב"ע לספר ויקרא: ב"הערה" ששילב במקראות גדולות (ואשר עברה תחת שבט הביקורת של שלוסברג) הוא מצהיר כי ביאור-העל הוא פרי עטו; גם שטיקל, בן הזמן הקפדן, לא פקפק באמיתות דבריו של נאגר; נאגר חזר על הטענה בעקביות במשך שנים רבות, גם כלפי קהילות יהודיות שהיו עשויות להיות חשדניות ולפשפש בעניין; הוא נוקב בשמם של לא פחות מחמישה רבנים המוכנים להעיד על נכונות דבריו; מחבר ביאור-העל ל"ויקרא" מסתמך על פחות פירושי-על קודמים מאשר רש"ז נטר. אמור מעתה: מחברו של ביאור-העל לביאור הראב"ע לספר ויקרא המופיע במהדורת נטר של מקראות גדולות אינו העורך, רש"ז נטר, אלא ר' אברהם נאגר. עם זאת, יש להעיר אגב אורחא כי איכות הביאור של נאגר הייתה דומה לזו של ביאורו של רש"ז נטר.¹⁷

מדוע הופקדה כתיבת ביאור-על זה מבין החמישה בידי נאגר? מהו היחס בין ביאור-העל של נאגר לבין האחרים? הייתכן שגם ביאורי-העל לביאורי ראב"ע של ספרי החומש הנותרים נכתבו, כולם או חלקם, בידי מחברים שונים, ולא בידי העורך הכללי? הנחה זו

Berlin, Archiv der Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum, CJA 1, 75 A PI 1, no. 15
57, # 5930, fol. 36 RS

Rudolph Ungerleider (1833-1911), Wilke, *Die Rabbiner der Emanzipationszeit*, pp. 870-871; Joseph Aub (1804-1880), *ibid.*, pp. 152-154; Julius Gebhardt (1810-1885), *ibid.*, pp. 359-360; David Joel (1815-1882), *ibid.*, pp. 486-487; Manuel Joel (1826-1890), *ibid.*, pp. 489-490

גם בפנייתו לקהילת ראטיבור מיום 17 בפברואר 1884 הוא חזר על טענת הבעלות, אך אינו נוקב בשמות הרבנים המוכנים להעיד על כך (ארכיון לתולדות העם היהודי, ירושלים, CAHJP, D/Ra1/16).
סימון, און מילין תבחן, עמ' 455. מספרי ביאורים אלו ברשימתו של סימון הם: 11, 12, 15 (28=), 33.
וראו ה"דבר אל הקורא" של רש"ז נטר בכרך בראשית, עמ' VII.

17 ראו הע' 5 ו-20.

הייתה מספקת הסבר פשוט ומסתבר לתמיהות שהעלה אוריאל סימון ביחס ל"תפניות" שונות בביאור-העל כאשר מתייחסים אליו כאל יחידה אחת.¹⁸ שאלות אלו חורגות מן המסגרת המצומצמת של מאמר קצר זה.

עתה עלינו לשאול כיצד אירע שבעלותו של נאגר על חיבורו נעלמה מעיני כול. ראשית יש לחזור ולומר כי הייחוס המוטעה שורשו בהקדמתו של רש"ז נטר לחומש, ויש לקבוע כי העלמת חלקו של נאגר הייתה כנראה מכוונת. גם בנו של רש"ז נטר, מרדכי יעקב (1820-1875), סבר כי אביו הוא מחבר ביאור-העל בשלמותו. ביום א' כ"ה בתמוז תר"ך (15 ביולי 1860), ממש עם הופעת החומש, הוא כותב: "ויהי ביום כלות מלאכת הדפוס מהחומש המהולל עם כלי הקודש שלוש עשרה נצבים. מזה ומזה הם כתובים. פירושים ובאורים ותרגומים: להתורה ערוכים מטעמים. ועם פירוש חדש באור יקר על הראב"ע מאדוני אבי הי"ו [= השם ישמרהו וינצרהו]. נשאתי את השירה הזאת..."¹⁹. אין פלא שגם יתר קוראי החומש סברו כך וטעו לחשוב כי רש"ז נטר הוא מחבר ביאור-העל כולו.²⁰ גם בהספד על רש"ז נטר שנתפרסם מיד לאחר מותו יוחס לו ביאור-העל.²¹ כך יצאה – או אולי מוטב לומר: הופרחה – הטעות לאוויר העולם והתקבלה מאז כעובדה קיימת.

נאגר תרם גם הוא להשתרשות הטעות. בעוד שנטר הצהיר על בעלותו על ביאור-העל השלם במילים מפורשות, הרי ה"הערה" של נאגר רק רומזת על היותו מחבר (או מלקט) ביאור-העל לספר ויקרא (גם כותב שורות אלו הבחין בבעלותו של נאגר על ביאור-העל רק בעקבות קריאת מכתביו לאוניברסיטת יינה). זוהי הסיבה המרכזית לכך שאבהותו של נאגר על ביאור-העל נעלמה עד כה מן העין. נוסף על כך, מן הסתם פארטקסטים שחתומים עליהם המגיהים לא עניינו את המשתמשים במהדורה.

הסיכויים שמאן דהו ישים לב לחלקו של נאגר בחיבור ביאור-העל פחתו אף יותר כאשר פורסמה המהדורה השנייה של המקראות הגדולות, שכן ה"הערה" הושמטה ממנה, ובעקבות זאת גם מן המהדורות הבאות.²² המקראות הגדולות שבעריכת רש"ז נטר נדפסו

18 סימון, און מילין תבחן, עמ' 456.

19 יעקב מרדכי נטר, בית החלוץ: מדבר מידות החזקות מימי קדם מהששת הממלכות הגדולות אשר היו בימי בית (המקדש) הראשון (ספרון זה הוא חלק מן הספר שלמים מן הים), Vienna: Druck Typografisch-literarisch-artistischen Anstalt L.C. Zamarski & C.D. Dittmarsch, 1860 צילום דף זה מופיע אצל לייכטר, "אל תסתכל בקנקן". על יעקב מרדכי נטר ועל ספרו ראו במאמרי המצוין בהערה 3.

20 כך כותב אברהם שלמה גאלד בשנת תרל"ח (1878) לאחר שדן בפירוש-העל לויקרא ו, כ: "בזה גלה ר' נעטטער בקהל ערותו והראה כי אין דל דעה זולתו" (אספת חכמים, שם, עמ' 103). חלק זה של הביקורת מתייחס, שלא במודע, לנאגר.

21 וכה כתב המספיד האלמוני: "הוא הוציא לאור בפעם השניה את באורו למסכת שבת של ר' מנחם בן שלמה מפרפיניאן, המכונה 'המאיר', ויום הוצאה רבת ערך של החומש עם התרגומים וששה פרושים, ביניהם פרוש אבן עזרא אשר עבדו חיבר בעצמו באורים", (10 January 19 (2) 1902, *Die Neuzeit* (Vienna), p. 13a (Kleine Chronik), 1879).

22 גם טקסטים אחרים של המעורבים בהוצאה לאור של מהדורה קמא הושמטו. למשל קטע מעניין שבו מספר יעקב הכהן שלוסברג, "פקיד ומשגיח על בית הדפוס עברית של האדונים זאמארסקי ושותפו דיטטמארש בעיר וויען", על המוצאות אותו בבתי הדפוס העבריים בוויילנה, ורשה ולייפציג. ראו כך

מחדש לראשונה בברלין בשנת תרצ"ז (1936-1937) בהוצאת שוקן בחמישה כרכים.²³ דף השער מציין שהמדובר ב"מהדורה חדשה מתוקנת" אך טבעם המדויק של התיקונים ושומו של האלמוני שלו אנו חייבים אותם לא צוינו.²⁴ אצטמצם לכרך שבו מעורב אברהם נאגר – ספר ויקרא. השוואה מדוקדקת בין מהדורה קמא למהדורת ברלין של כרך זה מעלה כי העורך עשה בספר כבתוך שלו ולא היסס לערוך בו שינויים שרירותיים (אותם כינה בענווה "תיקונים").²⁵ ההבדל העיקרי הנוגע לענייננו הוא כי ה"הערה" של נאגר המופיעה

בראשית, עמ' VI.

23 חמשה חומשי תורה, ועליהם תרגום אונקלוס תרגום יונתן ותרגום ירושלמי, פירושי רש"י רשב"ם אבן עזרא רמב"ן ... ועוד ... פירוש על תרגום יונתן ופירוש על אבן עזרא / מר' שלמה זלמן נעטטער מירושלים אשר סדר והגיה את הספר כלו ונספחו ההפטרות לכל שבתות השנה עם פירוש המלות וחמש המגלות עם התרגומים וכמה פירושים. מהדורה חדשה מתוקנת על פי הדפוס הראשון שיצא בוויין בשנת תרי"ט. הוצאת שוקן / שנת תרצ"ז לפ"ק. בשנת תשי"ט הוציאה הוצאת שוקן בתל-אביב מהדורה נוספת, "מיוחדת לקוראי 'הארץ'", שהושמטו בה דברים רבים שהיו בקודמתה.

24 נוסף על ההשמטות, שטעמן אינו מחזור, אחד התיקונים הוא תיקון מספורים שגויים (למשל כרך בראשית מעמ' נב ואילך ושוב בהמשך) וכן שינויים גדולים ושיטתיים במיקום חטיבות הטקסטים המובאות כנספחים לטקסט המקראי המפורש (הפטרות, ברכות, מגילות, "מנחת שי", וכו').

25 הרי ההבדלים העיקריים: במהדורה קמא מופיע הטקסט המקראי עם פירושי השונים (ב ע"ב עד צו ע"ב) ולאחריו טקסטים נלווים שונים: "תוכן ספר ויקרא מהרמב"ן" (קטע מהקדמתו של הרמב"ן לספר זה) ובאותו עמוד (צו ע"א) שמות הטעמים לפי סדר האשכנזים ולאחריו ברכות הפטרות. בעמודים הבאים (קד ע"ב עד קו ע"ב) מובא טקסט שכותרתו "מנחת שי" (הוא הקטע הרלוונטי מספרו בשם זה של ר' ידידיה שלמה רפאל נורצי 1560-1626), ולאחריו (קו ע"א עד קט ע"ב) מגילת שיר השירים עם תרגום ופרושים. לאחר קו נפרד מובאים קטעים מן החיבור הפסאודו-אפיגראפי "ספר העצמים" (קט ע"ב עד ק ע"ב). מן הרבע האחרון של ק ע"א (החל מן המילים "ע"כ אתה הקורא...") ועד סוף הטקסט בעמוד הבא אינו לקוח מ"ספר העצמים", וצ"ע. בכך הגענו לעמוד האחרון של הספר, ומופיעים בו, לאחר השורות האחרונות מ"ספר העצמים" וקו מפריד, שני קטעים נפרדים: ההסכמה ("מליצת הרב הגאון"), ולאחריה ה"הערה" של נאגר.

במהדורת שוקן ה"מתוקנת" הטקסט המקראי מגיע גם כן עד צו ע"ב. לאחריו מופיע מיד "מנחת שי" אשר במהדורה הראשונה הופיע מאוחר יותר. כל הדפים מכאן ואילך אינם ממוספרים: מאחר שהעורך של מהדורת שוקן החליט (משום מה) לשנות את סדר הטקסטים לא יכול היה לשמור על המספור המקורי; ולהוסיף מספור בדפים שבהם נדרש הדבר, באותו גופן כבעמודים הקודמים, כנראה לא היה אפשרי. כך 17 הדפים האחרונים הם בלתי ממוספרים, פרקטיקה מו"לית תמוהה במקצת. כאמור גם בכרכים אחרים הוחלפו מקומותיהם של טקסטים שהובאו כנספח למקרא המבואר, וגם שם הושמט מספור העמודים. לאחר "מנחת שי" (5 דפים) בא עמוד המקביל לצו ע"א במהדורה הראשונה: מקביל אך לא זהה! שכן במהדורה קמא הופיעו כאן: "תוכן ספר ויקרא מהרמב"ן"; שמות הטעמים לפי סדר האשכנזים; וברכות הפטרות. במהדורת שוקן ניתנים: שמות הטעמים לפי סדר האשכנזים, ולאחריהם שמות הטעמים לפי סדר הספרדים, ולבסוף, כמקודם – הברכות. ומה אירע ל"תוכן ספר ויקרא מהרמב"ן"? הוא הועתק לראש הספר (בגב השער). מדוע? בכרך בראשית ניתנו הטעמים בשתי המסורות (ואף "לפי הסדר האיטאליאני"), מספור שני, א ע"א. כנראה סבר העורך כי האחידות דורשת שיופיעו גם בכרכים הבאים. כדי ליצור מקום בדף המתאים הוא העביר את הקטע הקצר מן הרמב"ן לתחילת הכרך, על גב השער – שם אכן היה מקום למכביר, אך כתוצאה מכך רוב הדף נותר ריק, בניגוד למקובל בספרים תורניים שלא להניח את הדף חלקי. כך נעשה גם בכרך במדבר. בכרך שמות הוכנסו הטעמים הספרדיים והאיטלקיים במקומם. בכרך דברים ניתנו רק שמות הטעמים האשכנזיים.

בהמשך במהדורת שוקן מודפסת מגילת שיר השירים ולאחר מכן הקטע מ"ספר העצמים". האחרון מסתיים בשליש העמוד לערך: ה"מליצה" של אלעזר הורוויץ וכן ה"הערה", אשר במהדורת וינה מילאו עד תום את הדף האחרון, חסרות והדף האחרון של מהדורת שוקן נותר ריק ברובו אף הוא.

במהדורת וינה בעמוד האחרון של הספר הושמטה כליל ממהדורת ברלין. ככל שיכולתי לבדוק, המהדורות השונות של מקראות גדולות הלכו כולן בעקבות מהדורת ברלין ולא כללו את ה"הערה" של נאגר (ואת ההסכמה של הורוויץ). לפיכך לקוראים החל מ-1937 לא הייתה כל אפשרות לעמוד על כך שמחבר ביאור-העל לביאור הראב"ע לספר ויקרא הוא אברהם נאגר.

מה הניע את העורך האלמוני של מהדורת ברלין להשמיט, בכוונת מכוון, את ה"הערה" ועוד אי-אלו טקסטים קצרים? ההיה זה הרצון לחסוך בכמה עמודים (מעטים מאוד, אם בכלל)? חידה היא ותהי לחידה. לעתיד, אולי, פתרונים.

הייחוס המוטעה, שמקורו בהקדמתו של רש"י נטר למהדורה כולה, נפוץ אם כן מיד עם פרסום החומש. נראים הדברים שמעבר ל"הערה", אותה הצליח נאגר לשרבב בסופו של כרך ויקרא ואשר רמזה לבעלותו על ביאור-העל הכלול בכרך זה, הוא לא עשה כל ניסיון להעמיד דברים על דיוקם בפומבי: רק במרחב הפרטי, במכתבים לאוניברסיטת וינה ולקהילות יהודיות שבהן ביקש משרה, וכן במכתבים לרבנים מסוימים, ציין את זכויותיו. הדבר אינו מפליא אם מביאים בחשבון את ההבדלים במעמד החברתי של שני המעורבים: מחד גיסא רש"י נטר, העורך הכללי של המהדורה המפוארת של מקראות גדולות, סוחר ספרים במיטב שנותיו (כבן 58) היושב במטרופולין של וינה, ומאידך גיסא הרב העני והצעיר בשנים (כבן 30) אברהם נאגר, הנווד מקהילה קטנה אחת בגליציה לאחרת. אך מן הסתם יש כאן גם מאפיין אישי: במקום אחר אעמוד בהרחבה על פועל נוסף של נאגר הצעיר ואראה כי הוא המביא האנונימי לדפוס של מהדורת "מלחמות השם" לר' לוי בן גרשון שהופיעה בלייפציג בשנת 1866,²⁶ והנה גם בה אין שמו של נאגר מצוין. נראה אפוא כי באופיו היה נאגר נחבא אל הכלים, בהתאמה למעמדו החברתי. שתיקתו של נאגר אפשרה לבעלותו של נטר על ביאור-העל, שהשתרשה בציבור כבר עם הופעת החומש, להפוך לעובדה מוגמרת.

מטרתה הצנועה של רשימה זו הייתה להשיב את הגולה לבעליה הנשכחים. אני מקווה שכ-150 שנה לאחר שר' אברהם נאגר חיבר את ביאור-העל לביאור הראב"ע לספר ויקרא הוא יובא סוף סוף בשם אומרו.²⁷

26 ספר מלחמות השם, חברו הפלוסוף הרב הגדול רבי לוי בן גרשון. נדפס ראשונה בריווא דטרינטא שנת ש"כ לפ"ק, ועתה יצא לאור שנית בלייפציג בהוצאת האדון קארל ב' לארק בשנת תרכ"ו לפ"ק. וראו: Gad Freudenthal, "Rabbi Abraham Nager and Ludwig Philippson: The Revisor and Sponsor of the Leipzig Edition of Gersonides's *Milhamot Ha-Shem* (1866)," in: Ofer Elior, David Wirmer and Gad Freudenthal, eds., *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Thought in the Medieval and Early Modern Hebrew and Latin Cultures* (Leiden: Brill, forthcoming in 2018).

27 חן חן לפרופ' אוריאל סימון על הערותיו המועילות.

אהרן גימאני

שו"ת חכמה ותבונה: חיבור לא ידוע לר' שלום מנצורה

א. הקדמה

הרב שלום מנצורה נמנה עם החכמים הבולטים בצנעא במאה ה-19. במאמר זה אחשוף שרידים של ספר שאלות ותשובות לא ידוע מפרי עטו, שו"ת חכמה ותבונה, וכן אלמד ממנו על פרשה שהייתה נושא לוויכוח הלכתי בתקופתו בין חברי בית הדין וחכמי הישיבה בצנעא.

חכמי תימן במשך כל הדורות, כמו חכמי ישראל בתקופות קדומות, לא שמרו העתקים מהתשובות שהשיבו לשואליהם, ורק בודדים מחכמי תימן בדורות האחרונים קיבצו את תשובותיהם; לכן יש בידינו רק מעט ספרי שו"ת מחכמי תימן.¹ בעניין זה העיר הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ), מגדולי חכמי תימן במאה ה-18, בהקדמתו לספרו שו"ת פעולת צדיק:

הנה להיות כי מדי יום יום אשר נשאלתי על כמה ענינים ההיום תמיד מעשים בכל יום זה כמה שנים, והייתי משיב בנחיצה [=במהירות] רבה, לרוב התלאות אשר מצאוני ורוב הטרדות אשר השיגוני. ולא עלה בדעתי לשמור משמרת כל התשובות כסדר ראשון ראשון שנשאלתי עליהם לכתבם. אך אמנה דפים ועלים הייתי כותב ולא נזהרתי לשמרם אחת לאחת. וביני ביני רובם ככולם חלפו אחת הנה ואחת הנה.²

1 להלן רשימת ספרי השו"ת שלהם: במאה ה-18 – שו"ת רביד הזהב לר' דוד משרקי ובנו ר' יחיא (הוצאת י"ל נחום, תל אביב תשט"ו; מהדורת הרב ש' גיאת, ביתר עילית תשס"ב); שו"ת פעולת צדיק לר' יחיא צאלח (מהדורת הרב ש"י הלוי, ירושלים תשל"ט; מהדורת הרב מ' רצאבי, בני ברק תשס"ג), ובו גם שבע תשובות של הבן אברהם, שכיהן בתפקיד אב"ד כשלוש שנים, עד פטירתו בראשית שנת תקס"ט (1808). במאה ה-19 – שו"ת חיי שלום לר' יחיא בן שלום הכהן (הוצאת קרן שם טוב, ירושלים תשמ"ב; מהדורת הרב ע' אדמוני, ניו יורק תשנ"ג); שו"ת חן טוב לר' יחיא בדיחי (הוצאת ש' בדיחי, ירושלים תשל"ל; מהדורת הרב א"ח כהן, בני ברק תשע"א); שו"ת הרב חיים קורח (בכתב יד; ראה י' רצהבי, תורתן שלבני תימן, קרית אונו תשנ"ה, עמ' פב). במאה ה-20 – שו"ת זכרונות א"ש לר' אברהם נדאף (הוצאת הרב ס' נדאף, ירושלים תשמ"א); שו"ת גנוזי מלכים: שאלות מחכמי רדאע במאות ה-19 וה-20 לחכמים שונים בעיקר לחכמי צנעא (י"ל נחום, מכמנים מחשיפת גנוזי תימן, תל אביב תש"ן, עמ' כב-צג); שו"ת דברי חכמים לר' שלום יצחק הלוי (ירושלים תשל"ב); שו"ת החיים והשלום לר' חיים כסאר (ירושלים תשמ"ד); שו"ת לר' שלום עוזירי (בתוך הספר עקבי שלום, הוצאת משפחת המחבר, תל אביב תשס"ו); שו"ת לר' חיים סנואני (י' רצהבי, תורתן שלבני תימן, שם, עמ' צג). מדי פעם מתגלות תשובות משל החכמים הנ"ל שלא נכללו בחיבוריהם, מפני שלא הספיקו להעתיקן או שהן מהתקופה שלפני עריכת החיבור. באחרונה קיבץ הדיין הרב אבירן יצחק הלוי עשרות רבות של תשובות שכתב אבי סבו הרב יחיא יצחק הלוי, שהיה חכם באשי ורב ראשי בתימן בשליש הראשון של המאה העשרים, והן ראו אור בספר א"ש ימיני, ספר הזכרון לרב יחיא יצחק הלוי, א. בני ברק תשע"א.

2 מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק, א, מהדורת רצאבי (לעיל הערה 1), עמ' ט. [כל ההפניות להלן לחיבור זה הן למהדורת רצאבי.]

בהמשך דבריו הביא מדברי חכמי ישראל שהעירו על הצורך של חכמים לכתוב את חידושיהם, וכתב: "לכן נתעוררתי לקבץ את המעט שנשאר ולכתבו בסדר נאות לכבודו ית' [ברך] דלא ליעול בכיסופי מלכא".³

העיון בשו"ת חכמה ותבונה של הרב שלום מנצורה יהא בו גם ללמד על מגוון הספרים ששימשו את חכמי הישיבה שאתם נמנה הרב מנצורה ועל דרכי פסיקתם, וכן על חכמי צנעא בתקופת המחבר. עוד אחשוף פרטים על הרב מנצורה ועל פועלו בקהילות תימן.

ב. על המחבר ועל חיבוריו

הרב עמרם קרח, רבה הראשי האחרון של יהדות תימן בגלותה, שהכיר בילדותו את הרב שלום מנצורה, כתב עליו רשימה תמציתית. ואלה דבריו:

ה"ר [=הרב רבי] שלום בן יהודה מנצורה בעל שכל חד וחריף, שוחט ובודק מומחה. בשנת בקמ"ו [לשטרות] (תקצ"ה / 1835) יצא אל הכפרים הסמוכים והרחוקים בפקודת בית דינו של מהר"י [=מורנו הרב יוסף] קארה ז"ל, לבדוק השוחטים בדיני שחיטה והסכין ושבעים טרפיות. ומי שנמצא בקי העמידו על חזקתו, ומי שהיה חסר השלים לימודו. ובשנת בקס"ה [לשטרות] (תרי"ד / 1854) נתמנה נגיד ("שייך"), וכשהיה רואה שרוצים לתפשו בעלילה היה בורח, כאשר הוא כותב בספרו "נר מצוה", שלמד ממדתו של יעקב אע"ה [=אבינו עליו השלום]. והיה לו מקצוע ברפואות הטבעיות והסגוליות. תלמידים היו לומדים לפניו, אפילו בעת זקנתו, וכבר כהו עיניו מראות. ונאסף לח"ן כבן שמנים וחמש בשנת התרמ"ה (1885).⁴

- 3 מהרי"ץ כיהן בתפקיד דיין משנת תקי"ח (1758) ובתפקיד אב"ד משנת תקל" (1770) עד פטירתו בשנת תקס"ה (1805). את דבריו בהקדמה זו הוא כתב בשנת תקל"ט (1779), ותשובותיו כוללות 755 סימנים.
- 4 הרב ע' קרח, סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' מה. אחיו הוא הרב סעדיה מנצורה מחבר ספר המחשבה (ספרו הודפס בשם ספר הגלות והגאולה, תל אביב תשט"ו), ונכדו הוא הרב יחיא יצחק הלוי, שהיה חכם באשי ורב ראשי והנוכח בסוף ההערה הראשונה ולהלן בהערה 44. ידיעות מעטות על משפחתו מופיעות אצל הרב צ' שרעבי, ספר הפדות והישועה, קרית ספר תשע"א, מבוא, עמ' יט. בספר שו"ת הרדב"ז, דפוס מאיר דא זארא, ח"א, ונציה תק"ט, שהיה ברשות הרב יוסף קאפח זצ"ל, נוספו שלוש רשימות שכתב הרב שלום מנצורה על נפטרים במשפחתו: רשימה על פטירת אביו יהודה בן שלום בי"ד בכסלו תקצ"ה (16.12.1834), על פטירת אמו נצרה בת יחיא אלטרי בי"ז בשבט תקס"ט (3.2.1809), ועל פטירת בנו שלמה. על האחרון כתב: "נתבקש החכם השלם, הישר והנעים, האלהי רבי בני הנחמד שלמה נב"ע בעו"ה [=נחו בגן עדן, בעוונותי או בעוונותינו הרבים], יום ב' ו' לחדש תמוז שנת עק"ב [לשטרות = תרי"ט/1859] אשר שמע שלמ"ה בקולי וישמור משמרת (על פי בראשית כו, ה), אשרי חלקו, תנצב"ה. וחשך העולם בעדי, כי הוא היה חלקי מכל עמלי, והיה כשלמה חדש' [ה] אשר אין בה מום, ומעולם לא הכעיסני ולא המרה את פי. ולא פסק מעת ידע התורה את הלימוד, גם היה זהיר בתפילה ובענוה. אוי לי על שבריי". בנו נפטר צעיר לימים, כנראה בגלל הרעב והדבר שפקדו את צנעא באותם חודשים. הנוסע לתימן הרב יעקב ספיר, שביקר בצנעא בחודש תמוז שבו נפטר בנו של הרב מנצורה, כתב: "והרעב חזק בעיר, קו לישועה ואין, עול המדהבה עוד הכביד, חכו לשנת ברכה והנה קללה, כי גם מה שנורע וצמחה אחר הגשם של ניסן נשדפה ויבש, כי לא היה עוד גשם ומלקוש בסיון ותמוז. ולרגלי הרעב באו גם תחלואים ומיתת פתאומית רח"ל [=רחמנא ליצלן]" (הרב י' ספיר, אבן ספיר, ליק 1866, דף קו ע"ב). ברוח דומה כתב גם הרב עמרם קרח: "בסוף שנה זו היה דבר בבני אדם במדינת צנעא, ובשכונת היהודים

בשו"ת חכמה ותבונה, המתפרסם לראשונה במאמר זה, מובא פועלו בקהילת למאר בעניין סידור גט למומר.⁵ בתוך חיבורו זכחי תודה העיר שעבר בערי חראז והגיע ליישוב צעפאן, ושם ראה כתב יד של חיבורו הנזכר, מבלי שהמעתיק הזכיר את שמו.⁶ בתכלאל (סידור התפילה בנוסח יהודי תימן) הוא רשם הערה המלמדת, שבשהותו בעיר טוילה נרשמה תקנה שהיא פרי השפעתו בעניין סדר ההושענות בחג הסוכות.⁷ בשולי הגיליון של ספר פרי חדש לר' חזקיה סלוח הוא רשם הערה על מנהג בתפילת ליל שבת שראה בעיר כחלאן ועיר עפאר.⁸ כמו כן, בדרוש שכתב על הגאולה הוא הזכיר את טלטולו לעיר טוילה בשנת תקצ"ו (1836)⁹ במסגרת תפקידו כמפקח על השוחטים. נראה שהביקורים במקומות הנזכרים שלא נזכר בהם תאריך היו במסגרת תפקידו כמפקח על השוחטים, או לאחר

רבו המתים במגפה זו עד שלא נמצא בגד לתכריכין" (קרח, סערת תימן, שם, עמ' לא, הערה 36). עוד העיר הרב קרח שהרב שלמה צאלח התנדב בסכום גדול עבור תכריכין לנפטרים מהדבר של שנה זו. ראה שם, עמ' כז, הערה 30. ראה גם עבד אלואסע אלואסעי, תאריך אלימן, קהיר 1928, עמ' 101. ראה להלן בנוסח השו"ת, סימן ד.

5 להלן דבריו: "ויהי מדי עברי בערי חראז והגעתי אלא [תרגום: אל] צעפאן, ומצאתי זה הספר שערי קדושה עם החידושים אשר סביבו וגם חידושים שבסופו, וידעתי נאמנה שהם מעשה ידי אשר טפחתי ורביתי בימי חרפי מקדמוני, והכותב שהעתיק לא זכר מי המאסף, ולא ידע שכבר נצטערת, ובמים מי התורה צללתי, ונפיתי ב"ג נפה פסקי הדינים הנהוגים. וראיה לדבר, מה שכתבתי בדין השהייה של עוף דיינו כשהיית בהמה דקה, וכתבתי טעמא בשם ספר המכריע. ולא ימצא ספר זה בכל ערי תימן, אלא אתי הוא בגורלי, ועדין היום חתום באוצרותי. והראיה שנית, מה שכתב בדין ריאה בליקוטים שאני מצאתי י"א אונות בצד ימין של ריאה, וזה הדבר לא נמצא בשום ספר שהעיד בעדות זו, כי אני שראיתי את החד"ש, והעדתי וברכתי. ועדיין יש ראיות רבות. ותמהתי על המעתיק למה לא זכר שמי כדי שאזכה בע"ה [=בעזרת ה'] שכשיקראו בו ויזכרו שמי, יהיו שפתי דובבות בקבר. ובר"א מזכי אב"א [תרגום: ובן מזכה אב; מקור הביטוי בבבלי סנהדרין קד ע"א], היינו התלמיד העוסק בדברי הראשונים שקדמוהו הנקראים אבותיו וזוהרם הוא מזכה אותם, וראיה ממה שאומרים בתלמוד [שבת קא ע"ב; סוכה לט ע"א; ביצה לח ע"ב]: משה, שפיר קאמרת. והמעתיק שרא ליה מריה [תרגום: מוחל לו אדוניו, והכוונה יסלח לו ה']. [חתומה] הצעיר שלום בן לא"א [=לאדוני אבי] יודא מנצורה יצ"ו. יום א' י"ד שבט בקס"ד [לשטרות = תרי"ג/1853.23.1], ס' [דר] הגבל את ההר וקדשתו (שמות יט, כג)" (י' טובי, כתבי היד התימניים במכון בן צבי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 60, מס' 112; שרעבי [לעיל הערה 4], מבוא, עמ' יד-טו). הפסוק הנזכר הוא מפרשת יתרו, החלה באותו שבוע.

7 להלן דבריו: "דע שרבינו הא"י גאון ז"ל ובעל ספר הכל בו כתבו שאין אומרים סדר ההושענות ביום שבת שחל בחג, וכן כתב בסדר הרב חמדת ימים ז"ל וכו'. ועל כן כשסידר רב סעדיה גאון סדר הושענות, לא סידר חל להמשה ימים בלבד וכו'. ודע שזה שמצינו במקצת תכאליל [=תכלאל בלשון רבים] סדרי הושענות ליום ששי וליום שביעי, לא נמצאו בסדר רב סעדיה, ולא ידעתי למי מקדושים. וכשהגעתי לעיר אלטוילה, העידו זקנים, שכך היה מנהגם מקודם. ואחר זמן מרובה באו להם מאלו התכאליל שמסודר בהם סדר הושענות ליום ששי וליום שביעי, וגם כשקנו סידור רב עמרם וכו', והיו בעיר הקדושה הזאת חלוקים זה עם זה, זה אומר בכה וזה אומר בכה. ואמרת להם, כיון שהיה המנהג אצלם שלא לומר הושענות בשבת, למה להם המחלוקת וכו'. וקיבלו כולם בתקנה, לחזור למנהג אבותם" (הרב י' צובירי, סדור כנסת הגדולה, ב, תל אביב תשמ"ו, עמ' תקכח).

8 וזה לשונו: "ועוד יש תוספת טעם, שאני עת הגעתי לעיר כחלאן ועיר עפאר, והיו הציבור בליל שבת נוהגים לעמוד ולומר ופרוס עלינו וכו' כולם פה אחד, דומיא להלל שאומרים כאחד במקום שנהגים". הרב א"ח כהן, "אופן קריאת ההלל", בית הלל, ה (תשס"א), עמ' יד.

9 וזה לשונו: "וכבר פירשתי... בעיר אלטוילה... בזמן טלטולי בשנת בקמ"ז [לשטרות = תקצ"ו/1836]" (שרעבי, ספר הפדות והישועה [לעיל הערה 4], עמ' נה).

שנתמנה לנגיד, שלעתים היה נאלץ לברוח מחוץ לצנעא בגלל חשש מלחץ השלטונות, כפי שציין הרב קרח בדבריו.¹⁰

שנות החמישים של המאה ה-19 התאפיינו בחוסר יציבות שלטונית של האמאמים בצנעא. הקהילה היהודית סבלה מכך, וזה גרם לחלק מחכמיה לעזוב את צנעא.¹¹ בתקופה זו, בשנת תרי"ד (1854), התמנה הרב מנצורה מטעם הקהילה היהודית בצנעא לייצג את היהודים בפני השלטונות המוסלמיים. הנוסע לתימן הרב יעקב ספיר, שביקר בתימן בשנת תרי"ט (1859), כתב:

וזה מקרוב כאשר קם המלך החדש וגנב לבב כל יושבי המדינה, גנב גם לבב היהודים האמולות, וקרא להם לשלום בהבטחות יעודים טובות, וגם לקח מהם יועצים לחוזי בכוכבים ולעונן בעתים, מתי ימלוך, מתי יכנס בעיר פלוני ופלוני, עם מי ילחום ועם מי ישלים (תראנו עוד הלאה). ראש היועצים, איש חכם מפורסם להם, מארי סאלם אל מאנצורי [=מנצורה] אשר חכמתו באלה עמדה לו להיות יועץ למלך.¹²

חיבוריו הידועים לנו הם: נר מצוה (כשם משפחתו מנצורה בחילופי אותיות) – חידושים על התורה; זבחי תודה – פירוש בענייני שחיטה על הספר שערי קדושה למהרי"ץ; שלמי חגיגה – פירוש על הלכות שחיטה להרמב"ם;¹³ ברכת הזבח – פירוש בענייני שחיטה על הספר זבחי אלהים לרבי יוסף קארה.¹⁴ עוד כתב בנושא סדר הנישואין והמילה ופירוש על הכתובה,¹⁵ על הגלות והגאולה,¹⁶ וכן חידושים בהלכה ובאגדה, ועוד הערות שרשם בתוך

10 על קהילת רדאע, השנייה בגודלה בתימן, כתב הרב מנצורה ידיעה, שאולי גם היא קשורה לפועלו הנזכר. להלן דבריו: "ופעם אחת בעיר רד"ע היו קורין בהרמב"ם הלכות אישות, ואשה אחת שומעת בחלון הסמוך לבית הכנסת. וכשיצאו שאלה הרב, ולמה כ' [תב] הרמב"ם ז"ל סך הכתובות שוה לכל הנשים ויש טובות ויש רעות. והשיב, כך גזר השי"ת [=השם יתברך] לכל, וכל אחד יגיע לו אשה כפי זכותו, כי הקב"ה מזווג זיווגין. וכתוב (בראשית ב, יח) אעשה לו עזר כנגדו. אם זכה עזר, לא זכה כנגדו (יבמות סג ע"א). ולפי שהנשים כולן נבראו בגוף ונשמה אם כן שיעורן שוה לפני השי"ת. ואני הצעיר אומר, כי השי"ת ברא עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע. ובני אדם נשים ואנשים ג"כ הם כמו עץ הדעת טוב ורע, יש שזוכה בטוב ויש שנלכד ברע, וחז"ל אמרו (פסחים מט ע"א) משל לענבי הגפן בענבי הגפן וענבי הסנה בענבי הסנה. ועוד אחז"ל (יבמות סג ע"ב) כי מתנה טובה בחיק ירא אלהים תנתן" (קונטרס הלכות מילה ונישואין מאת הרה"ג שלום מנצורה זצ"ל – עם הערות והארות הנקראים זכות יצחק מאת הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א, בתוך: ספר זכרון נר יאיר, בעריכת שלמה מידני, בני ברק תשנ"ו, עמ' קכ). ראה "גיני, תימן וציון: הרקע המדיני החברתי והרוחני לעליות הראשונות מתימן, ירושלים תשמ"ב, עמ' 52-49.

11 אבן ספיר (לעיל הערה 4), דף עו ע"א.

12 י' רצאבי, תורתן שלבני תימן, קרית אונו תשנ"ה, עמ' עד; מ' גברא, אנציקלופדיה לחכמי תימן, בני ברק תשס"א, עמ' 340-339, ערך מנצורה, שלום בן יהודה.

13 מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק (לעיל הערה 1), עמ' 115-116, הערה שצד.

14 ראה הרב י' רצאבי, "קונטרסים הלכות מילה ונישואין מאת הרה"ג שלום מנצורה זצ"ל", יוצא לאור לראשונה מכת"י המחבר, עם ביאורים והערות הנקראים בשם זכות יצחק, בתוך ספר זכרון נר יאיר (לעיל הערה 10), עמ' צט-קלט. ראה גם הרב י' רצאבי, טופס כתובות, בני ברק תשנ"ה, עמ' סב.

15 פורסמו בצירוף ביאור מאת הרב איתמר חיים כהן על ידי הרב צפניה שרעבי, ספר הפדות והישועה (לעיל הערה 4), עמ' לג-צו.

ספרי דפוס וכתבי יד שהשתמש בהם.¹⁷ נראה שהיו לו ידיעות גם בענייני רפואה לפי התנאים של אותם ימים בתימן.¹⁸

ג. פרשת גירושין בצנעא: ויכוח בין חברי בית הדין וחכמי הישיבה

חברי בית הדין וחכמי הישיבה שבצנעא היו הסמכות העליונה של היהודים בתימן. על סמכותם כתב הרב יוסף קאפח:

במקרה שאחד הצדדים אינו מרוצה מפסק הדין¹⁹ רשאי הוא לפנות למוסד העליון של כל ערי תימן היא הישיבה, שבמאתיים השנים האחרונות, מאחרי גלות "מוזע",²⁰ היה מקום מושבה בבית הכנסת "בית צאלח". חברי הישיבה הם הפוסקים האחרונים ואין אחריהם כלום. פעמים שחברי הישיבה יצאו בחריפות נגד בית הדין.²¹

נראה שחילוקי הדעות בין חברי בית הדין וחכמי הישיבה נבעו לפעמים משיטות שונות בשאלה, בעקבות אילו פוסקים יש ללכת בתימן. בעניין זה העיר הרב שלום קרח על המחלוקת בין אב בית הדין הרב סלימאן קארה לחכמי הישיבה: "כל עסקו בהרמב"ם וכל דיניו ע"פ הרמב"ם, ולכך היו חולקים עליו הרבה פעמים קצת מחכמי הישיבה, כי הם הולכים בעקבות הפוסקים האחרונים, ויהיו לשטן לו".²² חילוקי הדעות בין חברי בית הדין וחכמי הישיבה הניעו את ראשי הציבור בצנעא לכתוב בשנות השישים של המאה ה-19

17 לדבריו בעניין מצה נפוחה שכתב בשולי הגיליון של ספר פרי חדש לר' חזקיה סלוה בדיני אפיית המצות וכשרותן ראה א' גימאני, "השדר" ר' דוד נחמיאס ומצות תימן", פעמים, 64 (תשנ"ה), עמ' 39-53. לדבריו בעניין ליל הסדר בשנות רעב שכתב בשולי הגיליון של הספר הנזכר ראה א' גימאני, "פסח בצנעא בשנת הרעב תקפ"ח (1828)", תהודה, 17 (תשנ"ז), עמ' 72-75. דבריו על עניין קריאת ההלל כמנהג יהודי תימן שכתב בשולי הגיליון של הספר הנזכר ראה כהן (לעיל הערה 8), עמ' יא-יד.

18 בהערה על שיבוש נוסח (לפי דעתו) על ידי אחד המדפיסים כתב בדברי ההסבר שלו: "וכל זה נראה לי מדרכי הרפואה שבידי" (בתוך שו"ת הרדב"ז, ח"א, דפוס מאיר דא זארא, ונציה תק"ט, סימן קמה, דף כו ע"א). למעשה של ריפוי על ידי הרב מנצורה ראה דברי ר' צמח יצחק הלוי (קאצי), "קורות הזמן בתימן", נדפס בספר עדות ביהוסף, ירושלים תשס"ד, עמ' 56-57.

19 הכוונה לפסק של בית הדין.

20 הגירוש למוזע נמשך כשנתיים. לאחר שהתבטלה פקודת הגירוש בשנת תמ"א (1681), שבו חלק מן הגולים לצנעא. הם לא הורשו לשוב לשכונה שבה ישבו קודם לגירוש, ובנו להם שכונה חדשה מחוץ לחומת העיר, כשלושה ק"מ מהשכונה הראשונה. על גלות מוזע ותוצאותיה ראה י' רצהבי, "גלות מוזע", ספונות, ה (תשכ"א), עמ' שלו-עשה; הנ"ל, "גירוש מוזע לאור מקורות חדשים", ציון, לו (תשל"ב), עמ' 197-215; א' גימאני, תמורות במורשת יהדות תימן בהשפעת השולחן ערוך וקבלת האר"י, ירושלים תשס"ה, עמ' 145-158; R. Ahroni, *Yemenite Jewry*, Bloomington 1986, pp. 121-135.

21 הרב י' קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 72. על מקרי התנגשויות בין פסקי חכמי בית הדין לחכמי הישיבה ראה למשל בעניין היוזק ראייה, קאפח, שם, עמ' 77-79. בעניין ירושה של שני אחים בעדן ראה A. Gaimani, "Between the Aden and Sana Rabbinical Courts: On a Nineteenth Century Inheritance Dispute", *Jewish Law Association Studies*, 14 (2004), pp. 75-109.

22 הרב ש' קרח, "הולך תמים ופועל צדק", קובץ שבות תימן, בעריכת י' ישעיהו וא' צדוק, תל אביב תש"ה, עמ' 186. ראה גם ניני, תימן וציון (לעיל הערה 11), עמ' 137-141; י' נחשון, הנהגת הקהילה היהודית בתימן (מאות י"ח-י"ט), נתניה תשס"ב, עמ' 186-187; א"ש ימיני, ספר הזכרון לרב יחיא יצחק הלוי (לעיל הערה 1), עמ' שלח-שמב. פסקה זו נכתבה בשינוי נוסחה וללא הסיפא בספרו אגרת בוכים, בית שמש תשכ"ג, עמ' סב: "כל עסקו בספרי הרמב"ם, פסקיו גם ממונות עפ"י הרמב"ם".

הסכם ובו 15 סעיפים המגדירים את הסמכויות של חברי בית הדין ושל חברי הישיבה כדי למנוע תשובות שונות לסכסוכים שהופנו אליהם.²³ בסעיף י"א צוין הרב שלום מנצורה כאחד מגדולי הדור. וזה לשונו:

שאם ידון אדם אחד חוץ מאלו השלשה הנקובים בשמות אשר בחרנו אותם,²⁴ ואפילו הוא גדול בתורה כגון מ"ו יחיא בכמ"ו יוסף אלקארה, ומ"ו סאלם [=שלום] אלמנצורה, ומ"ו יחיא אלשרעבי, ומ"ו אברהם צאלח, ומ"ו יחיא אלצארם, ואחיו ג"כ יוסף יצ"ו, וחיים נ' מ"ו יוסף קרח²⁵ וכיוצא באלו מבעלי תורה. ואד"א אעתרץ' אחד מן הולאי אלמד'כורין [תרגום: ואם ידקדק אחד מאלו הנזכרים] לדון אפילו בדין של פרוטה, דינו בטל ומימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה.²⁶ ומוכרחים הב"ד יצ"ו לבטל את מעשיו מכאן ולהבא, חית וקיד אבתרו [תרגום: כיוון שכבר נבחרו] הב"ד יצ"ו מן אלגמיע [תרגום: על ידי הכלל].²⁷

המתגרשת הייתה בתו של אחד מחברי בית הדין. השתלשלות פרשת הגירושין מובאת בפירוט רב בשו"ת חכמה ותבונה שכתב הרב שלום מנצורה, ופרטי פרשה זו תופסים את רוב כתב היד. הרב מנצורה כתב על פרשה זו בקצרה, בשני מקומות שהוסיף בהם על ספר שאלות ותשובות לרבי דוד בן זמרא (רדב"ז), מחכמי מצרים במאה ה-16.²⁸ במקום אחד, בעמוד הריק שלפני שער הספר, כציון לאחת מתשובות הרדב"ז, שכתב שהנשים אינן בקיאות בדיני כתובה,²⁹ כתב הרב מנצורה: "שאינן הנשים בקיאות" [ת] בדיני כתובה וגם בדיני תנאיה, ולפי' [כך] נראה לי שאין יכול' [ים] לעשות דבר משפט על האשה עד שיפרשו לה. ע' [יין] רדב"ז, סימן נ"ג". ועל עניין זה העיר:

ופעם א' [חת] נתגרשה ברכה בת כהר"ר יחיא אביץ ז"ל ואין אביה במעמד, וא"ל מ"ו יוסף קארה יצ"ו, את מוחלת כתובת' [ך], ואמרה הין. וכ' [תבנ] מ"ו יוסף קארה יצ"ו ומ"ו דאוד³⁰ גט כריתות וגם שטר המחילה. וכששמע אביה את הדבר הזה, בא אלי לקבול. ונאספנו כמו י"א ת"ח, ופסקנו שהמחילה אינה כלום, כיון שלא פירשו לה סכום הכתובה וענין המחילה. ומ"ו דוד צאלח יצ"ו חזר בו, ומ"ו יוסף לא חזר. ורבתה בינינו המחלוקת, עד שעמדו כל גדולי העיר על הדבר, ואז הודה הר"ר יוסף ז"ל³¹ בפה מלא. ומכאן והלאה אם ייארע כענין זה, היו מפרשים לה תיבת מחילה

- 23 פרטי ההסכם נדפסו בספרו של קרח, סערת תימן (לעיל הערה 4), עמ' לב-לה.
- 24 הכוונה לנבחרים לכהן בתור בית הדין.
- 25 הרב חיים קורח, מהבולטים שבחכמי הדור, העלה את התקנות על הכתב, ולכן הוא לא ציין ליד שמו תואר כלשהו. ראה קרח, שם, עמ' לד, הערה 37.
- 26 משנה בכורות פ"ד מ"ו.
- 27 שם, עמ' לד.
- 28 בתוך שו"ת הרדב"ז, ח"א, דפוס מאיר דא זארא, ונציה תק"ט. הספר היה ברשות הרב יוסף קאפח זצ"ל.
- 29 שם, סימן נג, דף ט ע"ב.
- 30 הכוונה לרב דוד צאלח, חבר בית הדין.
- 31 כנראה ראשי התיבות "זכור לטוב", והיא ברכה גם לחיים. ראה י' רצהבי, אוצר לשון הקודש שלבני תימן, תל אביב תשל"ח, עמ' 80, ערך זכור לטוב. את הרב יוסף קארה הוא הזכיר בתחילת הפסקה פעמיים בצירוף יצ"ו, שהוא ברכה הנכתבת לחיים.

וסכום הכתובה. והבן. ודע שהרב כתב,³² לעולם אומדין דעת הנותן והמוחל, עיין סימן רצ"א. עוד כת' [ב] הרדב"ז סימן קי"ו, דמ"מ קי"ל דמחילה בטעות אינה מחילה, ע"ש. ושפתי' [ם] ישק.³³ עוד כתב בס' [מן] קל"ו בשם הרמב"ם ז"ל, שהמוחל צריך שידע הדבר שימחול לו בו, ויפרש אותו כמו המפרש בהונאה. עד כאן.

בראשית הדברים כתב הרב מנצורה "ואין אביה במעמד". הוא הדגיש עניין זה, כנראה, משום שבאותו הזמן היה אביה של המגורשת הרב יחיא אביץ חבר בית הדין,³⁴ ומפני שהוא דיין קרוב לא קראו לו למעמד זה.³⁵ ומה שכתב בהמשך דבריו על אב בית הדין הרב יוסף קארה "ורבתה בינינו המחלוקת", יש להעיר שהרב שלום מנצורה רחש כבוד רב לרב יוסף קארה, וגם היה צעיר ממנו, אבל במקרה שלפנינו, למען בירור הדין הנכון, לא חשש לחלוק עליו.³⁶ במקום נוסף, בשוליים של שו"ת הרדב"ז, חלק א, דף א ע"א, כתב הרב מנצורה:

פעם אחת גירש יודא כהן את אשתו ברכה בת מ"ו יחיא אביץ ז"ל. וקודם בא הב"ד, הפחידה בעלה, באומרו, אם לא תמחול³⁷ ישחטנה בסכין. וכשבאו ב"ד,³⁸ אמר להם הבעל, כבר מחלה הכתובה. אמרו לה, מחלת לו. אמרה, הין. וכתבו הגט, ונתן לה הגט. וכשהגיעה אצל אביה, ספרה לו את המאורע. וחרה לו עד מות, וחייו לשאו"ל הגיעו³⁹ אצל בני תורה. ונתקבצו והעמידו את שניהם לדין. ואמרה, אירע כך וכך. וגם הוא אמר לי שהכתובה היא נייר שאין בו ממש. ואז פסקו שכיון שהטעה אותה, וגם הב"ד לא פי' [רשן] לה סכום הכתובה, היא מחילה בטעות, וחייב לשלם. וזה כמו כ"ה שנה עד היום. ואני מצאתי היום בכסף משנה⁴⁰ בהלכו' [ת] מכירה פרק ה' דין י"א ז"ל, ומ"ש או המוחל לחבירו, בפ' [רק] י"ז מהלכות אישות כת' [ב] רבינו, המוחלת כתובה אינה צריכה קנין וכו'. והוא שיהיו דברים שהדעת סומכת עליהן, ולא יהיה דברי שחוק והיתול או דברי תימה אלא בדעת נכונה. עכ"ל. והן דברי

32 הכוונה לדברי רבי דוד בן זמרא בספרו שו"ת הרדב"ז.

33 משל כד, כו: שפתים ישק משיב דברים נכחים.

34 הרב יחיא בן שלמה אביץ שימש משנת תקע"ח (1818) כדיין בבית הדין בצנעא שבראשו עמד הרב יוסף קארה. בשנת תקצ"ג (1833) יצא עם השד"ר ר' ברוך מפניסק לצפון תימן כדי לחפש את עשרת השבטים, ובשנת תקצ"ו (1836) עזב את צנעא, כנראה בגלל הרעב הכבד ומחלת הדבר שהתפשטה בצנעא, ומאז נעלמו עקבותיו. ראה קרח, סערת תימן (לעיל הערה 4), עמ' כה-כו, קעג; הרב א"ח כהן, אוצרות תימן, בני ברק תשמ"ה, עמ' 37; מ' גברא, אנציקלופדיה לחכמי תימן, א. בני ברק תשס"א, עמ' 4-5, ערך אביץ' יחיא בן שלמה.

35 לצורך מתן גט לא צריכים להיות נוכחים שלושת הדיינים, ומספיק דיין אחד. הדיין השני, הרב דוד צאלח, שהיה נוכח במעמד, שימש כעד מסירת הגט, כפי שמבואר להלן בשו"ת חכמה ותבונה.

36 וכך כתב הרב שלום מנצורה על הרב יוסף קארה בעניין ביקורו של השד"ר ר' דוד נחמיאס בביתו של הרב: "שפעם אחת בשנת בק"ל [לשטרות = תקע"ט/1819] הופיע למחנה קדשינו חכם דוד נחמיאס שד"ר מעיר הקדש, ועשה אכסניא שלו בבית הדין המצויין איש אלהים קדוש הוא מהר"ר יוסף קארה ז"ל" (גימאני, "השד"ר ר' דוד נחמיאס ומצות תימן" [לעיל הערה 17], עמ' 46).

37 הכוונה אם לא תמחול על סכום כתובתה.

38 הכוונה וכשבאו חברי בית הדין לביתו.

39 על פי תהלים פח, ד.

40 חיבורו של הרב יוסף קארו למשנה תורה לרמב"ם.

הרמב"ם ז"ל בה' [לכות] אישות. גם בפוסקים מפורש שצריך הנמחל שיפרש למוחל סך שימחול בו. וגם אם חטא לו או הפסידו וכיוצא, צריך שיפרש דבריו, כדי שתהיה המחילה ברצון ואמת. וכן מצאתי בלשון רבותי⁴¹ לענין מחילת אוריה לדוד על מה שעשה לו, שעתידי אוריה למחול לדוד בג"ע. והבן. גם בה' [לכות] מכירה פ' [רק] י"ג דין ששי, כתב רבינו ז"ל שהמוחל צריך שידע הדבר שימחול לו בו, ויפרש אותו.⁴²

פסקה זו נכתבה 25 שנה לאחר המאורע, כפי שכתב "וזה כמו כ"ה שנה עד היום". על פי הנכתב בשו"ת חכמה ותבונה היה המאורע בשנת תקצ"א (1831); ואם כן הדברים הנזכרים נכתבו בשנת תרט"ז (1856), והם נכתבו אחרי הפסקה הקודמת, ששם הזכיר את הרב יוסף קארה בברכת החיים, והוא נפטר בשנת תר"ט (1849).

השתלשלות המקרה לפרטיו, בציון שמות חברי בית הדין וחלק מחכמי הישיבה שלקחו חלק באירוע זה, עם ציון הזמן ופרטים נוספים, מובאת בשו"ת חכמה ותבונה המתפרסם לקמן. עם זאת פרטים מזהים, כמו שם המגרש, מצויים בשתי הפסקאות האחרונות, שנכתבו מאוחר יותר, וכיוון שכבר חלף זמן רב לא חשש מפרסום שמות בעלי המעשה.

מן הדברים עולה, שהמאורע היה בראשית שנות השלושים של המאה ה-19. יהודה כהן⁴³ גירש את אשתו ברכה בת הדיין הרב יחיא אביץ. הוא הזמין את חברי בית הדין לביתו, והגיעו אליו אב"ד הרב יוסף קארה והדיין הרב דוד צאלח. לאחר שמחלה על כתובתה הם כתבו את הגט, וכן נכתב שטר על מחילת הכתובה בתאריך כ"ד בניסן תקצ"א (7.4.1831). לאחר שחזרה לבית אביה הדיין הרב יחיא אביץ ערער אביה לפני הרב שלום מנצורה על מחילת הכתובה, שלדעתו נעשתה בטעות על ידי בתו ברכה, ולכן על המגרש לשלם את סכום הכתובה. הרב מנצורה ועמו כאחד עשר חכמים מחכמי הישיבה ערערו על פסק חברי בית הדין על מחילת הכתובה, והם פסקו שעל המגרש לשלם את סכום הכתובה. הדיין הרב דוד צאלח קיבל את עמדתם וחזר בו מהפסק לגבי מחילת הכתובה, ואילו אב"ד הרב יוסף קארה בתחילה לא חזר בו ממה שפסקו, ולבסוף חזר בו. במשא ומתן ההלכתי כתב הרב מנצורה בעניין מחילת הכתובה של המגורשת ברכה:

נמצא דזו האשה העלובה שמחלה מחמת אונס, לא הויא מחילה. וגדולה מזו, ששאלה לבעלה ומה היא המחילה שאתה מבקש, והשיב לה הנייר שאין בו ממש. הרי שהטעה אותה ולא פירש לה, ומחילה בטעות לא הויא מחילה, ואפי' [לן] קנו מידה.

לאחר שעייין הרב מנצורה בספרות הפוסקים הכריע, שעל המגרש לשלם את סכום הכתובה. בסוף התשובה יצא הרב מנצורה בדברי כעס על המגרש, שהלך לערכאות של גויים, ושם פטרו אותו מתשלום סכום הכתובה. חכמי תימן שהתדיינו בעניין זה והנזכרים בתשובתו הם (בסדר א"ב): הרב יוסף גיאט,

41 שכתב לציין גרש, והכוונה רבותינו.

42 חלק מציטטה זו מובא בספרו של הרב קאפח, הליכות תימן (לעיל הערה 21), עמ' 86-87, הערה 86.

43 מסיים התשובה בשו"ת חכמה ותבונה למדים, שהוא היה חזן או מנהיג בית כנסת.

הרב מעוצה חאצרי, הרב סעיד חבארה, הרב חיים כהן, הרב דוד צאלח (חבר בית הדין, נכד מהרי"ץ), הרב יוסף צאלח, הרב יחיא צאלח, הרב ש' [למה] צאלח, הרב יוסף קארה (אב"ד). כמאה שנה לאחר השתלשלות המקרה הנזכר, בשנת תרצ"ח (1938), התגלגלה תשובה נוספת ובה פרטי המקרה הנזכר לידי הרב אברהם נדאף, שלמד בצנעא אצל הרב שלום מנצורה, עלה לארץ בשנת תרנ"א (1891), והיה ממנהיגי העדה התימנית בירושלים.⁴⁴ הוא העתיק אותה, וכתב הקדמה קצרה והערה נוספת בתוך התשובה. השוואת התשובה שבהעתקת הרב נדאף לתשובה שבשו"ת חכמה ותבונה מלמדת שזוהי מהדורה נוספת של תשובת הרב שלום מנצורה. סגנון שתי התשובות יש בו ללמד שבשו"ת חכמה ותבונה הוא כתב את השתלשלות העניינים לעצמו, ולכן כתב כאילו הוא מספר לקורא: "טען הרב" וכו', "השבתי לו" וכו'. לעומת זאת בתשובה שבהעתקת הרב נדאף הוא פונה אל אב בית הדין הרב יוסף קארה בלשון נוכח, וזה מלמד שהתשובה הנזכרת נשלחה מהרב מנצורה לרב קארה. קשה לדעת בוודאות איזו תשובה נכתבה ראשונה: האם את התשובה שבשו"ת חכמה ותבונה הוא כתב בשעת מעשה, ועל פיה ערך תשובה נוספת ושלחה לרב קארה, או שמא את התשובה המקורית שלח לרב קארה, ולאחר מכן כתב לעצמו למזכרת גרסה דומה, והיא שנמצאת בשו"ת חכמה ותבונה.

על מקרה הגירושין כתוב בתשובה שבהעתקת הרב נדאף:

ואי תימא: מה כפירה יש בנדון זה? דע, שאין לך כפירה גדול מזו, שבא מתחלה להעליל עליה ואמר לה שנטמאה, וגם טען בפנינו בטענה זו, ומהסם⁴⁵ בטענותיו בכמה פנים, אמרתי: בודאי ברכא⁴⁶ הוא. ומה שאמרת בעת משא ומתן כשאמרתי לך שמכוח האונס שהוא מציק לך, ואי אפי' [שר] שידורו אדם ונחש בכפיפה א' [חת],⁴⁷ ביקשה ממנו שיגרשנה, ומחלה בפיה לא בלבבה, וסבורה: ב"ד קיימים. א"נ עפ"י טענתה שטענה שהוא הסיתה ואמר לה: הכתובה נייר בלבד.

מעניינת ההערה שבתשובה הנוספת וכן הערת המעתיק הרב נדאף לגבי החכמים בתימן בתקופת הרב שלום מנצורה. על החכמים בתקופתו כתב הרב מנצורה: "מספר החכמים המוריי"ם ולא יחטיאו השערה והם הנכבדים בעיר זה, בסכום ארבעה וחמשים, וסי' [מנין] ד"ן אנכי". בדבריו "מספר החכמים המוריי"ם ולא יחטיאו השערה" הוא מכוון לפוסקי

44 ראה י' רצהבי (מהדיר), זכור לאברהם – זכרונותיו של ר' אברהם אלנדאף זצ"ל (לתולדות הקהילה התימנית בירושלים), יו"ל ע"י ש' אלנדאף, ירושלים תשנ"ב, עמ' כט-מג. בזכרונותיו הוא כתב על לימודו אצל הרב מנצורה בשנת תר"ם (1880) כשהיה בן 14: "ובשנת הי"ד, נתחברתי עם בן גילי ר' יחיא בן משה יצחק הלוי ור' שמואל בדיחי ור' אברהם עמראני, כולנו בני גיל אחד. וקבענו ישיבה ללימוד תלמוד ופוסקים בבית זקינו של ר' יחיא הנזכר מוה"ר שלום אלמנצורה ז"ל. והיינו לומדים לפניו בכל יום מהבקר השכם ועד הצהרים, ובלילה מאחר חצות, ופעמים גם בתחלת הלילה איזה שעות. ובשבת ויום טוב מחצות היום עד המנחה עם בני הישיבה שלו, שהיה עומד בראשה הר"ר אברהם בדיחי ז"ל" (שם, עמ' יא).

45 פירוש: מפקפק. ראה ע"צ מלמד, מילון תלמודי, ירושלים תשנ"ב, ערך מהסם.

46 בְּרָכָא במשמעות דבר שאינו הגון (רש"י לכתובות סג ע"ב) או דבר הבדוי מן הלב (רש"י לשבועות יב ע"ב), או אינו עיקר – לשון בור (רש"י לחולין פח ע"ב).

47 על פי כתובות עב ע"א.

הלכות שהיו מצויים בתקופתו בצנעא, שמספרם היה 54. בעניין זה העיר הרב אברהם נדאף: "וראה אתה הקורא, כמה היו רבנים בזמניהם, עד שהוא סופרן מספר ד"ן. וכנראה ג"כ שהיו לומדים בישיבה אחת, תנצב"ה".

לקמן שתי הערות קצרות מדברי הנוסע לתימן הרב יעקב ספיר, שביקר בתימן בשנת תרי"ט (1859), על גדולת החכמים בתימן בימיו של הרב מנצורה בהשוואה לחכמי התפוצות, וכן על הספרים שברשותם. כשפגש בקהילת ג'י'נאח את רב הקהילה, כתב עליו:

הרב הזה מארי יוסף בן סעיד יצ"ו מלא תורה, יראה וחכמה, ורוח דעת, בקי במקרא וביאוריו עד להפליא, בקי בתלמוד ברמב"ם ועד אחרונים כאחד המורים הגדולים בארצותינו. וידי רב לו בחכמת הקבלה בשנון גדול, הזוהר וכתבי האריז"ל למודים על לשונו בעליל, כל עלה ועמוד, וכח זכרוננו רב מאד, וחובר חבורים בקבלה... והוא כבן ארבעים שנה... גם בלילה בביתו לא ישכב לבו, והיה לו הלילה למשמרת התורה והחכמה... הוא יושב בחומת ביתו עם כמה חדרים מוצעים תחתים ושנים מלאים כל טוב, ספרים רבים ויקרים.⁴⁸

ואילו על הרב סלימאן קארה, שכיהן כאב"ד בצנעא במקום אביו הרב יוסף, כתב:

חכם גדול בתורה וביראה ובחכמת הקבלה, וגם מידיעות הנהגת העולם ומוסרי דרך ארץ והנעשה על פני תבל איננו ערום, גם כי רחוקים המה מאד מיושבי תוגרמה,⁴⁹ ומה גם מיושבי אירופא, ודבר אין להם עם סדרי המדינות האל. והוא מתנהג בסלסול רבנות, כראוי לאיש גדול היושב על כסא דין לכל הארץ הזאת. גם נמצא אתו ספרים רבים יקרי ערך, אשר אצרו אבותיו הרבנים ואשר אסף גם הוא.⁵⁰

בנספח אביא את התשובה של הרב שלום מנצורה שבהעתקת הרב אברהם נדאף, ואציין בהערה את דברי הרב נדאף הנזכרים שכתבם בתוך התשובה. המקורות הנזכרים בחיבורו שו"ת חכמה ותבונה וכן בתשובה שבהעתקת הרב נדאף נמנים בנספח למאמר.⁵¹ התשובה בעניין הגירושין המופיעה להלן בסימן ב, וכן הנוסחה הנוספת של תשובה זו המובאת בנספח, נותנת לנו מבט נדיר לדרכיהם של חכמי תימן במשא ומתן של הלכה,

48 אבן ספיר (לעיל הערה 4), דפים נ ע"ב – נא ע"א. מדבריו של הרב ספיר "תחתים ושנים מלאים כל טוב, ספרים רבים ויקרים" משתמע ששתי קומות בביתו היו מלאות דברים שונים, והם באו להדגיש את ריבוי הספרים שבחדרים אלו. על הרב הנזכר ראה גם במבוא שכתב הרב שלמה קורח לספרו של הרב יחיא קורח, משכיל דורש, תל אביב תשכ"ד, עמ' ח; הרב משה רצאבי, מהדורתו לשו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ (לעיל הערה 1), חלק ג, נוה צדיק, עמ' רנא-רנב; הרב ש' בדיחי, עולת שלמה, ירושלים תשנ"ד, עמ' קעה; א' גימאני, "על כתיב ירושלים באיגרתו של הרב שלום שמן", תהודה, 23 (תשס"ד-תשס"ו), עמ' 32-39.

49 הכוונה לטורקיה.

50 ספיר, שם, דף עו ע"ב.

51 פרופ' יהודה רצהבי פרסם רשימת ספרים הקשורה לר' שלום מנצורה; ראה מאמרו "לתולדות יהודי תימן – עוללות היסטוריות", פעמים, 72 (תשנ"ז), עמ' 115-117. השוואה לרשימת הספרים המובאים בחיבורו שו"ת חכמה וכן בתשובה שבהעתקת הרב אברהם נדאף מלמדת שספרים אלו לא נכללו ברשימתו של רצהבי. כנראה היו ספרים אלה שייכים לכלל הציבור לשימוש תלמידי החכמים, כגון הספרים בישיבה הגדולה שהייתה בבית כנסת צאלח, או הספרים בבית כנסת אלשיך. ואילו הרשימה שהביא רצהבי חלקית היא, ואינה משקפת את ספרייתו העשירה של הרב מנצורה.

הלך חשיבתם, עומק עיונם והיקף ידיעותיהם.

פועלו של הרב שלום מנצורה בקהילת צנעא ושליחותו מטעם בית הדין לקהילות אחרות בתימן מלמדים על מקומו החשוב בהנהגה בתימן. כמו כן רשימת המקורות בחיבורו שו"ת חכמה ותבונה, וכן בגרסה הנוספת של עניין הגירושין, מספרות המשנה, התלמוד והפוסקים שהרב מנצורה השתמש בהם לביסוס הכרעתו מעידה על רוחב למדנותו. הדבר מלמד גם על העושר הגדול של הספרים שהגיעו לתימן מכל תפוצות ישראל. המשא ומתן שכתב בעניין זה יש בו ללמד על עומק הלימוד של חכמי הישיבה בצנעא, ועל היותו של הרב מנצורה אחד מהגדולים שבחכמי היהודים בתפוצות ישראל בדורו.

ד. שו"ת חכמה ותבונה

כתב היד ותוכנו

כתב היד שו"ת חכמה ותבונה הוא בכתב ידו של המחבר הרב שלום מנצורה, והוא מצוי ברשות משפחת ר' אברהם ב"ר חיים אדוארד ז"ל מראש העין.⁵² כתב היד מחזיק 10 דפים. גודל הדף 11X16.5 ס"מ, כ-28 שורות בעמוד. תחילתו וסופו של כתב היד חסרים.⁵³ השם חכמה ותבונה ניתן לשו"ת זה על ידי מחברו כפי הרשום בראש העמוד הראשון,⁵⁴ משום שבכל סימן, השאלה פותחת במילים "שאל החכם", והתשובה פותחת במילים "השיב הנבון", ופעם אחת "השיב המבין".⁵⁵ בשו"ת חכמה ותבונה שרדו שש שאלות ותשובות, בסימנים ב-ז. חלק מהתשובות הן כנראה תשובות לשאלות דידקטיות:

סימן ב - הגירושין של ברכה בת הרב יחיא אביץ'; התשובה חסרה בראשיתה.

סימן ג - תורף הגט וטופס הגט.

סימן ד - דקדוק הגט.

סימן ה - נשבע שלא יישא אישה שנייה.

סימן ו - ירושת אלמנה.

סימן ז - ענייני גירושין; שרד רק חלק מהשאלה.

52 אני מודה לבני המשפחה, שהעבירו לי לפרסום את כתב היד שברשותם. ר' אברהם אדוארד התגורר ביישוב צ'לימה שמצפון לצנעא, ועלה לארץ בעליית "על כנפי נשרים" בשנת תש"ט (1949). עוד נתונה תודתי לרב איתמר חיים כהן על הערותיו המחכימות בקריאת הדברים.

53 את הטקסט חילקתי לפסקאות, הוספתי פיסוק והשלמתי קיצורים. מילים שהושלמו בסוגריים מרובעים ללא סימן קיצור הושלמו בגלל טשטוש או מחיקה. במקרים אחדים הוספתי ניקוד ומרכאות להבהרת העניין. רשימת ראשי תיבות וביאורים תובא בסוף המאמר.

54 אולי משום שאבדו למחבר הדפים הראשונים של החיבור, לכן רשם את שם החיבור על דף זה אף שאין הוא תחילת החיבור.

55 "חכם" הוא הידוע מה שלמד מרבו, "נבון" הוא הידוע ללמוד דבר מתוך דבר. ראה למשל פירוש רש"י לשמות לא, ג. לכן כינה את השואל בשם חכם, ואת המשיב בלשון נבון כיוון שהמשיב צריך להשיב בתבונה.

[סימן ב]

[...] שהיה נשוי שתי נשים. ויהי מדי עבור זמן מה בנשאו ברכה, שהיא אשתו שנייה, וייקר מקרה⁵⁶, [...] ⁵⁷ [ת]פץ בעלה לקללה. ⁵⁸ ומיהר והלך אצל הב"ד י[צ"ו], ואמר להם שאשתו ברכה יצאה סמוך לחשכה לשפוך עפר באשפה, ואיחרה ביאתה. ושאל את פיה למה נתאחרה מבוא אל הבית עד עתה, ותאמר לו שפגע בה אחד וסתם פיה ובא עליה באונס, לפיכך איחרה. ועתה חיינו לשאו"ל הגיעו⁵⁹ אם מותרת או אסורה, כיון שהוא כהן. והיתה תשובת ב"ד יצ"ו אליו שאין בדבריו כלום, דזה הדבר דומה לאשה שאמרה טמאה היא ואח"כ אמרה טהורה אני, אם ⁶⁰ נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. ⁶¹ וכאן אם אמת דברין שהיא אמרה לך כך, אמרין שמא ונשאה עיניה באחר. ואם לא [...] מי הם [...] ⁶² ועוד, דלאו מהימן עליה, כיון שהוא מדבר שלא בפניה, דדלמא תואנה הוא מבקש. ואם ת"ל שודאי אמרה כך, שמא ותחזור להביא אמתלא לדבריה, והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואחר זמן מועט הלך ראו[בן] והביא ב"ד לביתו⁶³ ורצה לגרש. ושאלו את פיה אם היא מוחלת כתובת[ה], ואמרה הין. וכתבו לה גט כשר, ופטרה בעלה והלכה לבית אביה. ויתמה אביה, ותגד לו כי בעל[ה] ראו[בן] קנטרה בדברים והכניסה לחדר ואמר[ר]: הנה ב"ד באו. אם לא תמחולי הכתובה, אני הורג אותיך. ומיד מחלה. וקודם שתמחול אמרה לבעלה: ומה היא הכתובה? אמר לה: נייר שאין בו ממש. וב"ד לא פירשו לה סכי הכתובה⁶⁴, אלא אמרו לה: את מוחלת הכתובה? אמרה: "מוחלת" סתם.

כשמוע אביה ואמה את דבריה, אשתוממו בשעה חדא, ⁶⁵ ויחנו במרה. ⁶⁶ ואזר חלצין⁶⁷ והלך אל הב"ד יצ"ו ונתווכח עמהם, ⁶⁸ ואמר: מה המעשה הזה אשר עשית[ם], ⁶⁹ וכי יתומה היא שתגרשוה בלא עמידתי אצלה? והא כתיב והועד בבעליו! ⁷⁰ והשיבו: כבר היא ברשות עצמה. א"ל: וא"כ מחילת הכתובה בטעות, שהבעל אמר לה שאין הכתובה אלא נייר שאין

- | | |
|---|----|
| הניקוד שלי. רות ב, ג. | 56 |
| בכתב היד יש מחיקה של שורה ושתי תיבות. | 57 |
| לקללה במשמעות להקל בכבודה, לבזותה, כלומר להוציא עליה שם רע. והשווה פירוש רש"י לדברים כא, כג: כי קללת אלהים תלוי - זלזולו של מלך הוא; ופירוש רש"י לשמואל א ג, יג: כי מקללים להם בניו - מקילים, וכן כל קללה לשון קלות ובזיון הוא. | 58 |
| על פי תהלים פח, ד. | 59 |
| מכאן ועד המילים מי הם [...] נכתב בגליון. | 60 |
| כתובות כב ע"א-ע"ב. | 61 |
| עד כאן התוספת בגליון. | 62 |
| בדרך כלל אין בית הדין באים לבתי המתדיינים, וכאן נראה שהיא לא רצתה לבוא לבית הדין ולכן באו עמו לביתו. | 63 |
| הכוונה לסכומים השונים המופיעים בכתובה. | 64 |
| על פי דניאל ד, טז. | 65 |
| במדבר לג, ח. | 66 |
| על פי איוב לח, ג. | 67 |
| אביה הדיין הרב יחיא אביץ התווכח עם הדיינים לפי שהיה חכם גדול וחברם לבית הדין. | 68 |
| בראשית מד, טו. | 69 |
| שמות כא, כט. נקט דרך מליצה. | 70 |

ממש.⁷¹ אמרו לו: אין לדיין אלא מה שענינו רואות.⁷²

יצא בפחי נפש ובא אלי⁷³ ושאל את פי. אמרתי לו: בודאי הגמור שהמחילה בטעות. אמר לי: ומה אעשה? אמרתי לו: אתה מופלג בחכמה ובזקנה, ואתה אחר מג' ב"ד⁷⁴ הקבועים. קח רשות מה"ר אב ב"ד יצ"ו⁷⁵ שתברור לך דיינים. וכן היה. ונתקבצנו כמ"ו דוד נכדו של מהרי"ץ⁷⁶ נ"ע, והוא היה מעידי מסירה של גירושי ברכה, והר"ר מעוצה חאצרי⁷⁷ יצ"ו, והר"ר חיים כהן⁷⁸ יצ"ו, והר"ר יחיה צאלח⁷⁹ יצ"ו, והר"ר יוסף גיאת⁸⁰ יצ"ו, והר"ר סעיד חבארה⁸¹ יצ"ו, ואני הצעיר בכללם.

ועמדו שני האנשים⁸² לפנינו, ראובן המגרש ושמעון המורשה של ברכה המתגרשת. טען שמעון המורשה על ראובן, שהיה הופך השולחן אחר עריכתו,⁸³ וברכה צועקת אין זו הדרך, ולא קיבל ממנה. ומפני הבושה לא היתה מגדת מעשיו. עוד טען שמעון, שמפני המעשה הרע הזה קלקל פי הטבעת והיה שותת ממנה דם. וראובן מכחיש באלו הטענות. וחזר ואמר ואעפ"י כן דבר זה מותר הוא, אין בו איסור.⁸⁴

עוד טען שמעון ואמר, שבעת הגירושין הכניסה לחדר והפחידה לאמר: אם לא תמחלי הכתובה אני הורגך. ואמרה לו: ומה היא הכתובה? אמר לה: נייר שאין בו ממש. אמרה לו: הנח לי והרפה מעט עד שאלך אצל אבי ואמי ואמלך בהם; ולא רצה. השיב ראובן: להד"ם. וחזר ואמר: ואת"ל שהוא כדבריה, כבר יש לי ממנה שטר מחילה. אמרנו: הבא השטר ונראה מה יהיו תכונותיו. מיד הוציא מחיקו, וז"ל:⁸⁵ גירש פלוני את אשתו ברכה בת מ"ו פלוני בגט כשר, ומחלה כתובת[ה] בפנינו, ולא נשאר עליו לגרושתו אפי[לו] פרוטה.⁸⁶ ועשינו זה השובר לראיה ביד פלוני הנזכר. יום (פלוני חדש פלוני),⁸⁷ ה' כ"ד ניסן

71 צריך לכתוב: שאין בו ממש.

72 בבלי בבא בתרא קלא ע"א.

73 הכוונה לרב שלום מנצורה.

74 = משלושה בית דין. הרב יחיא אביץ, אביה של המגורשת ברכה, היה חבר בית הדין, ומפני הקרבה שלו לא נכח בתור דיין בדיון של גירושי בתו.

75 הכוונה לרב יוסף קארה.

76 = מורנו הרב יחיא צאלח, גדול חכמי תימן במאה ה-18.

77 נזכר בהגהת הרב דוד צאלח בעניין ספירת העומר. מהרי"ץ, תכלאל עץ חיים, ב, ירושלים תשל"ט, דף קלט ע"א.

78 אולי הוא הרב חיים בן יוסף כהן. ראה עליו מ' גברא, אנציקלופדיה לחכמי תימן, א, בני ברק תשס"א, עמ' 253, ערך כהן, חיים בן יוסף.

79 אולי הוא הרב יחיא בן יעקב צאלח שהיה דיין בצנעא. ראה עליו גברא, שם, עמ' 502, ערך צאלח, יחיא בן יעקב (מהרי"ץ בן יעקב).

80 אולי הוא הרב יוסף בן אברהם גיאת החתום יחד עם חכמי צנעא בתשובה על ברכת המוציא. ראה עליו גברא, שם, עמ' 65, ערך גיאת, יוסף בן אברהם.

81 לא ידועים פרטים על חכם זה.

82 דברים יט, יז.

83 לשון נקיה לביאה שלא כדרכה והוא על פי בבלי נדרים כ ע"ב: ערכתי לו שולחן והפכו.

84 השווה רמב"ם, הלכות איסורי ביאה כא, ט.

85 וזה לשונו של השטר.

86 תוספת בגיליון מבלי לציין היכן מקומה: וקנינו ממנו שלא ימסור מודעא ושלא יבטל הגט.

87 מלכתחילה כתב יום פלוני חדש פלוני, שנת בק"ם. ושוב כתב מעל המילה פלוני הראשונה - ה, ומעל

שנת בקמ"ב⁸⁸ לפ"ק⁸⁹ וקיים.
יוסף ן שלום, דוד בן אברהם.⁹⁰

חזרנו ואמרנו לו: ולמה לא שלחת לאביה לעמוד על גירושי בתו, כמו ששאלת ממנו להשיאך אותה ועמד על קידושיה? אמר לנו: ולמה אשלח ואקרא לו? אלו בא בעת הגירושין היה מלמדה שלא תמחול הכתובה, ואני מאסתי לפי שיש דברים בגו.
אמרנו לו: ומה הן הדברים? השיב ואמר: אני שלחתי לשפוך עפר באשפה עם חשיכה ואיחרה, ושאלתי למה איחרה כ"כ, ואמרה שנתפסה באונס. כיון שאמרה כך מאסתי, ומכ"ש שאני כהן שאסר[רה] עלי. מיד אמרנו לשמעון: קרא לה! ויקרא לה ותעמוד לפנינו, וְשָׁנִינוּ טַעַנְתָּ רַאוּבֵן בַּפְּנִיָּה. והשיבה: להד"ם, שכל דבריו שקר. גם אני לא יצאתי חוצה כמו שטען. והראיה, שאין לנו אשפה חוץ לבית. ואתם רבותי יצ"ו⁹¹ יודעים היכן ביתו⁹², הלא הוא במבוי ארוך ביותר, וביתו בתחלת המבוי, ומביתו ועד סוף המבוי כמה בתים סמוכים זה לזה,⁹³ אין ביניהם שום אשפה. עדים אתם היום⁹⁴ על דבריו ועל שקריו, תדעו שכל דבריו דברי מרמות.⁹⁵ מיד אמרנו להם לשמעון וראובן: לכו לכם עד שנעיין בדין; והלכו.
עוד היום בני"ב לעמוד⁹⁶ אלו המבוררים לדין, וכל אחד פתח ספריו לעיין בדין העלובה הזאת, וגם אני שנסתי מתני⁹⁷ ואענה חלקי גם אני.⁹⁸

המילה חדש – כד, ומעל המילה פלוני השנייה – ניסן, ואת השנה תיקן בקמ"ב. נראה שמתחילה כתב את נוסח השטר מן הזיכרון, וכשהגיע השטר לידו רשם את התיקונים הנזכרים, וכן השלים בגיליון את המשפט: וקנינו וכו'.

88 לשטרות = תקצ"א/7.4.1831.

89 = לפרט קטן. הנהוג הוא כשכותבים את השנה ליצירה ללא האלפים מוסיפים לפ"ק, וכאן השתמש בביטוי זה לספירה לשטרות, שלא כמקובל. נראה שהרב מנצורה פירש לפרט קטן כרומז למניין השטרות, שהוא קטן יותר מהמניין ליצירה.

90 הכוונה לאב בית הדין הרב יוסף בן שלום קארה, ולדיין הרב דוד בן אברהם צאלח. נראה שהרב מנצורה רשם כאן בקצרה את שמות החותמים על השטר. הנוהג הוא שבשטרות חותמים בחתימה מלאה הכוללת את שם המשפחה, בתוספת הצעיר לפני השם ועוד תוספות לפני שם האב, וכן אחרי השם, כגון יצ"ו, ס"ט. רק בגט נוהגים לחתום בקצרה פלוני בן פלוני כפי שרשם כאן הרב מנצורה.

91 בלשון נוכח: ישמרכם צורכם וגואלכם או ויוצרכם.

92 הידיעה על הבית של המגרש הייתה הן מפני שבאו לשם בעת הגירושין והן מפני ששכונת היהודים הייתה קטנה וכולם הכירו את כל הבתים.

93 הכוונה שהבתים היו מחוברים זה לזה.

94 רות ד, ט-י.

95 תהלים לה, כ.

96 על פי ישעיה י, לב. במילים אלו הוא רומז לניב שפתיים לבירור העניין.

97 על פי מלכים א יח, מז.

98 על פי איוב לב, יז.

יסוד הדין ועמוד האמת אומר דברים נכונים ישרים⁹⁹ לאהבת חפש כל חדרים.¹⁰⁰ זאת תורת העולה,¹⁰¹ פרק הזהב בבא מציעא ד' [ף] נ"א, משנה: אחד הלוקח ואחד המוכר יש להן אונאה וכו'. ובגמרא שם ע"ב: א"ר ענן מפרש לי מיניה דמר שמואל, האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה, אין לו עליו אונאה וכו' עד רבא אמ' [ר], לא קשיא, כאן בסתם כאן במפרש. דתניא: בד"א בסתם, אבל במפרש לא. ופרש"י: בסתם – ע"מ שאין לך עלי אונאה, דלא ידע דניחול. מפרש – שפירש לו: יודע אני שיש אונאה, ואעפ"י כן אנא מחיל, ע"כ. וכן פי' [רשו] התו' [ספות] שם ד"ה בד"א; יעו"ש.

נמצא מזה, דכיון שלא פירשו לה האונאה וסכום זווי דכתובה, אין כאן מחילה. וכמו שכתב הר"ם במז"ל¹⁰² בפ"ג מה' [לכות] זכיה, ז"ל: מחל לחבירו חוב שיש לו עליו, ה"ז מתנה הנקנית בדברי' [ם] וא"צ קנין. וכתב ה"ה על זה: כבר נתבאר פ"ה מהלכו' [ת] מכירה, וז"ל שם דין י"א: יש דברים שאין צריכין קנין וכו' עד או המוחל לחבירו חוב. וכת' [ב] ה"ה¹⁰³: ומ"ש¹⁰⁴ או המוחל לחבירו – פי"ז מהלכות אישות, ע"כ. וז"ל בהלכות אישות פי"ז דין י"ט בסופו: ומוחלת כתובתה לבעלה א"צ קנין וכו'. וכתב עליה מר"ן בכ"מ, ז"ל: כתב הרשב"א: מוחלת כתובתה א"צ קנין דוקא במוחלת שלא מחמת אונס; אבל אם נאנסה, אינה מחילה וכו' עד ה"ז אונס; עכ"ל.

נמצא דזו האשה העלובה שמחלה מחמת אונס, לא הויא מחילה. וגדולה מזו, ששאלה לבעלה: ומה היא המחילה שאתה מבקש? והשיב לה: הנייר שאין בו ממש. הרי שהטעה אותה ולא פירש לה. ומחילה בטעות לא הויא מחילה, ואפי' [לו] קנו מידה. וכמו שאפרש לקמן בשם הרב ר' משה מטראני¹⁰⁵ זלה"ה.

ועדיפא מילתא אחריתי דחזינא דהיא עקא, חדתא ועתיקא,¹⁰⁶ בוקא ומבולקא,¹⁰⁷ דלא קרירא אלא חמימא,¹⁰⁸ נחתא וסלקא, על רישא דעמא דיינא דמתא, דלא חש בז שלל¹⁰⁹ חוב הכתובה ולפרושי לה מילין ברירין כשמעתא, דחושבן זווי דאת מיחלא כדי"ן וכדי"ן כשמשא ברירתא. ובתר כן לכתוב תברא גליא ככרוכיא שפירתא. דאי לא יכלא גרושתא למטען, לטעון איהו לה. כדטעני כל דייני לייתם וארמלא דפומא לית לה. ומילתי' [ה] דאמר לי לית עליה דדיינא למטען לאתתא דהיא מתרכא מבעלה. אמרית ליה: דא מילתא

99 ראשי תיבות שמות הוי"ה ואדנות.

100 הנקודות מעל סופי התיבות מורות על המילה תשל"ם, ואיני יודע את המשמעות.

101 ויקרא ו, ב.

102 הרמב"ם ז"ל.

103 צריך לכתוב הכ"מ = הרב כסף משנה. הכוונה לפירוש כסף משנה לר' יוסף קארו על משנה תורה לרמב"ם.

104 = ומה שכתב. הכוונה לרמב"ם.

105 הכוונה לספרו שו"ת המבי"ט.

106 על פי בבלי סוטה ד ע"א.

107 על פי נחום ב, יא.

108 על פי בבלי סוטה ד ע"א.

109 על פי ישעיה ח, א.

דילך מאה עוכלי בעוכלא מחו לה.¹¹⁰ והא לך לשון הגמ' [רא] פ' [רק] חזקת הבתים ד' [ף] מ"א ע"א ז"ל: פשיטא. מהו דתימא, האי גוברא מזבן זבן לה להאי ארעא, ושטרא הוה ליה ואירכס. והאי דקאמר הכי, סבר אי אמינא מזבן זבינא לי האי ארעא, אמרי לי: אחוי שטרך. הלכך נימא ליה אנן: דלמא שטרא הוה לך ואירכס. כגון זה פתח פ"ך לאלם¹¹¹ הוא. קמ"ל. עכ"ל. ופרש"י¹¹²: קמ"ל דאי לא טעין טענינן ליה. וכן כת' [וב] בגמ' [רא] שם ע"ב; יעו"ש. וכד דיקנין שפיר בלישנא דגמרא דאמר כגון זה פתח פ"ך לאלם, שמעינן מינה דלאו דוקא ליתמא וארמלא טענינן ותו לא, אלא אף ללוקח ומוכר ונותן ומוחל. כללא דמילתא: כל מאן דאית ליה דינא בהדי חבריה ולא יכיל למטען, אנן טענינן ליה. וסימניך, ושאינו יודע לשאל¹¹³ את פתח לו.¹¹⁴ העולה מכל המקובץ, דמחילה זו לא הויא מחילה כלל. ואי תימא: נחא סברא זו לזכות ברכה זו במה שהטעה לה בעלה ראובן, וגם במה שלא פירשו לה ב"ד יצ"ו סך החוב של כתובה כמה הוי, אלא שאלו אותה: את מוחלת כתובתיך? ואמרה: מוחלת, כמו שנכתב בשטר המחילה. ותו לא. אבל מאן לימא לן שאנסה והפחידה. אנא אמינא, דמדאקדים קמי בי דינא לחודיה וטען טענתיה דאיהי אמרה דנאנסה, איקרי בהאי שעתא רשיעא. דאיהו בעי למידע, אי אמרי ליה בי דינא כיון דאתעביד הכי תפוק לה מגן דלא כסף. וכיון דאמרו דלא מהימן בהאי מלתא, אזל ועבד רמאותא אוחריתי ואנסה. ופומיה אסהיד עליה, שהוציא עליה שם רע. וגם אמר: אלו בא אביה היה מלמדה שלא תמחול. הרי זה דבר מפורסם שהוא רצה להתעולל עלילות ברשע,¹¹⁵ לגזול ברכה ממונה. ועליו נאמר, ולא חפץ בברכה¹¹⁶ ותרחק ממנו.¹¹⁷

וכל זה לדעת הרשב"א, דאמר: אנוסה צריכה להביא עדי' [ם] על אונסה. וראובן זה שעשה המעשה הרע הזה, דינינן ליה פושע, אע"ג שלא הביאה עדים על האונס, כי זה שודא דדייני הוא.¹¹⁸ והרשב"א ז"ל דאצריך להביא עדי' [ם] על האונס שאנס ראובן את אשתו ברכה, סברא יחידאה היא. דהא מצינו בהר"ם במז"ל¹¹⁹ בהלכות מכירה פ"י ד"ה, ז"ל: האונס את חבריו בשהכחו או תלאו וכו', ה"ז אונס. וכת' [ב] ה"ה: זה פשוט דנתכוון רבינו לומר שהמעשה הנזכר בגמ' [רא] כך היה, שהעדים לא ראו שהפחידו אלא שראו הכפירה (פ' ח"ה).¹²⁰ ובנ"ד אע"ג שאין עדים, אנן בי דינא חזינן הכפירה דיליה וחייבינן

110 כתובות נג ע"א; בבא בתרא פה ע"ב.

111 משלי לא, ח.

112 צריך לכתוב: רשב"ם. במסכת בבא בתרא, פרק חזקת הבתים, מדף כט ע"א ועד סוף המסכת, הפירוש לגמרא אינו פירוש רש"י אלא פירוש נכדו רשב"ם, וכאן הציטוט הוא מדף מא ע"א. הערה זו נכונה גם לשאר המקומות בהמשך התשובה שמהם צוין פירוש רש"י לפרק חזקת הבתים.

113 לשאל כגרסת יهودי תימן.

114 הגדה של פסח.

115 תהלים קמא, ד.

116 רומז לשם האשה.

117 תהלים קט, יז.

118 כתובות צד ע"א. רש"י מפרש: שודא דדייני – לפי ראות עיני הדיינין יטילו הזכות והחובה; שודא – לשון השלכה, כמו ירה בים דמתרגם: שדי בימא (שמות טו, ד).

119 בהרמב"ם ז"ל.

120 פרק חזקת הבתים.

ליה. ואמרינן בגמ' [רא]: הנותן מתנה לחבירו באונס, המתנה בטלה. ונ"ד המחילה הזו שהיא באונס בטלה. ודין מתנה ומחילה שוים, כדאי' [תא] בגמ' [רא] ובפוסקי' [ם] ז"ל. ואם כדברי הפוסק¹²¹ שאמר קים ליה כהרשב"א ז"ל, שמצריך עדים על האונס. תשובתו בצדו, דברי הר"ם במז"ל¹²² הנזכר לעיל. ועובדא דגמרא דההוא גוברא ששכר פרס מחבירו וכו' יוכיח.¹²³ וכללא איהו בגמרא ובפוס' [קים] ז"ל דמעשה רב. ואי תימא דכיון דסבר הר' [ב]¹²⁴ כסברת הרשב"א ז"ל, והווי תרי דקיימי על סברא זו, המורה הדיין המצוין והרשב"א ז"ל, והווי להו תרי דסברי להביא עדים על האונס. דהא ודאי דיינא דההוא דרא יכיל לצרופי גרמיה עם חד מרבנן באי זה סברא ולפסוק כוותיה, וקרינן ביה ואל השופט אשר יהיה בימים ההם.¹²⁵ וילפינן מן ואל השופט בוי"ו העטף,¹²⁶ דאי סבר דיינא דההוא דרא כחד מן חברייא, קרינן בהו אחרי רבים להטות.¹²⁷ כדפירש החכם המופלג מהרי"ץ ז"ל בספר ז"ת¹²⁸ סי' [מן] ט"ל¹²⁹ ב' [שם] הרשב"א ז"ל.¹³⁰ לא אמרן אלא באיסורי, אבל בדיני לא. והראיה, מכלל שהביאו רז"ל: הלכה כשמואל בדיני וכרב באיסורי. ובנ"ד דידן¹³¹ דאיהו דינא דממונא, אע"ג דלא סבר לה שמואל בגמרא, עכ"ז פסקו בגמרא כרב אע"ג דאיהו דינא דממונא. וז"ל בפ' [רק] הזהב: אתאמר, המוכר לחבירו¹³² על מנת שאין לך עלי אונאה וכו', רב אמר יש לו אונאה. ופרש"י ז"ל: דסבר המוכר דליכא אונאה. ואמרינן בגמרא דתניא כוותיה דרב. ופסקו כל הפוסקי' [ם] כרב, והרשב"א ז"ל בכללם. נמצא שאף הרשב"א ז"ל יודה לזה. וא"כ הוא המחילה בטעות. ונשאר דברי הרב המורה ביחידות, שלא נמצא לו חבר לסברתו. כשמוע הרב את דברי הכותב, אור כגבר חלציו,¹³³ ובא הכהן¹³⁴ אל הבית.¹³⁵ והאנשים

- 121 הכוונה לאב בית הדין הרב יוסף קארה.
- 122 הרמב"ם ז"ל.
- 123 מילה זו כתובה בגיליון.
- 124 הכוונה לאב בית הדין הרב יוסף קארה.
- 125 דברים יז, ט.
- 126 כלומר וי"ו החיבור שבתוכה ואל.
- 127 שמות כג, ב.
- 128 = זבח תודה.
- 129 סעיף קטן י. ראה עוד בדברי מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק (לעיל הערה 1), ב, סימן עו, אות א, סוף ד"ה ואם, עמ' פא; וראה גם בבלי ראש השנה כה ע"ב.
- 130 היה מעשה עם אב בית הדין הרב שלמה קארה, בנו של אב בית הדין הרב יוסף קארה, שהכשיר בהמה על פי פוסק אחד, וצירף עצמו עם הפוסק הזה. ראה א' גימאני, "שטר הצוואה של רבי סלימאן קארה", תימא, ו (תשנ"ח), עמ' 83-84.
- 131 יש כאן כפילות של המילה דידן. בגיליון כתב היד יש תיקון לא ברור, אולי: ובסוף סימן רע"ב.
- 132 בכתב היד יש צורת סימן אחרי מילה זו.
- 133 על פי איוב לח, ג; מ, ז.
- 134 הכהן כינוי לחכם. והשווה שמואל ב ח, יח: ובני דוד כהנים היו; שם כ, כו: היה כהן לדוד. ראה גם א' גימאני, "העתקה קדומה מתימן לספר מורה הנבוכים לרמב"ם", תהודה, 14 (תשנ"ד), עמ' 16-17.
- 135 על פי ויקרא יד, לו.

אשר עלו עמי¹³⁶ אספו נגהם¹³⁷ מפני כבודו. אמרתי להם: תורה, וללמוד אנו צריכים.¹³⁸ ראו מה נעשה בחבירי שמעון בן שטח, שירד מלאך וחבטן.¹³⁹ ואתם למה זה עזבתם את המשפט?¹⁴⁰ כי המשפט לאלהים הוא,¹⁴¹ חזקו והתחזקו בדברי אלהים חיים,¹⁴² והאמת והשלום אהבו.¹⁴³ מיד הוסיף עלינו דיינים, הרב ר"ש צאלח¹⁴⁴ יצ"ו, והרב ר' יוסף צאלח¹⁴⁵ יצ"ו. והוא ישב על הכסא,¹⁴⁶ שקול כנגד כולנו.

טען הרב המורה, ז"ל: ומה שאתם סוברים שהיא מחלה מתוך אונס, מ"מ תליוה וזבין זביניה זביני. והישבתי לו: אחר המחילה מהרב, אגב חורפי' [ה] דמר לא דק. והא איתה בגמרא בפ' [רק] חזקת הבתי' [ם] דף מ"ז ע"ב בסופו, ז"ל: א"ר הונא, תליוה וזבין זביניה זביני; ע"כ. ופרש"י ז"ל: ואינו יכול לחזור בו. ודוקא מכר. אבל מתנה לא היא מתנה וכו', ע"ש; ע"כ. וכדאמרין לעיל. והמתנה והמחילה דין אחד להן, כדפי' [רש] הרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות מכירה: וצריכים העדים לידע שהוא מוכר מפני האונס (כלומר בתליוה וזבין) וכו' עד והמחילה מתנה היא, ע"כ. וכת' [ב] ה"ה: ודימה רבינו מחילה למתנה, ועיקר, ע"כ. גם כתב הרב עדות ביהוסף סי' [מן] א', דכיון שמכר אפי' [לו] לאונסו ולקח מקצת דמים, מכרו קיים. מה שא"כ במתנה או מחילה, שלא לקח הנותן או המוחל כלום, לא גמר ומקני. וכן פסק סמ"ע סי' [מן] רמ"ב; יעו"ש.

חזר הרב וטען: ואם כן לפי דבריך שאמרת שהכלל הוא שמואל ורב, הלכה כשמואל בדיני וכתב באי' [סורי], מטונך יהיבנא לך, דבנ"ד ממונא הוא והלכה כשמואל בדיני. אמרתי לו: אחר המחילה, בכאן נמי איסורא הוא, דהוה ליה לראובן לשלומי ממונא למריה. ומכיון דעבד רמאותא דלישקל ממונא דידה, איסורא הוא דעבד. וכבר כתב הרא"ש ז"ל בפ' [רק] חזקת הבתים ד' [ף] קמ"א ע"ד, ז"ל: האומר לחבירו וכו' ופריק רבא, לא קשיא: כאן בסתם, כאן במפרש. וסיים: והלכתא כרב, ע"כ. ופי' [רש] ר"ח ז"ל: משום דאונאה איסורא היא, וקי"ל הלכ' [תא] כוותיה דרב באיסורי לגבי שמואל; ע"כ. חזר הרב וטען: כיון שמחלה, אעפ"י שלא קנתה היא מחילה, דמחילה אינה צריכה קנין. אמרתי לו: זה דעת מר"ן ז"ל בסי' [מן] י"ב ס"ח, ז"ל: מחילה א"צ קנין. וכת' [ב] ¹⁴⁷

136 על פי יהושע יד, ח. רומז לחכמים שנזכרו לעיל, בפסקה המתחילה במילים: יצא בפחי נפש.

137 יואל ב, י; ד, טו.

138 על פי ברכות סב ע"א; מגילה כח ע"א: תורה היא וללמוד אני צריך.

139 סנהדרין יט ע"א-ע"ב.

140 על פי שמות ב, כ.

141 דברים א, יז.

142 ירמיה כג, לו.

143 זכריה ח, יט.

144 אולי הכוונה לר' שלמה בן הפרנס ר' יחיא צאלח, אחיו של ר' יוסף הנזכר בסמוך. ראה קרח, סערת תימן (לעיל הערה 4), עמ' כז, קעד מס' 38.

145 אולי הכוונה לר' יוסף בן הפרנס ר' יחיא צאלח, אחיו של ר' שלמה הנזכר בסמוך. ראה קרח, סערת תימן, שם, עמ' כז, כט, קעד מס' 41.

146 שמואל א, א, ט; ד, יד. בתימן לא ישבו על כיסאות, וגם הדיינים היו יושבים על מצעים שעל גבי הקרקע; והכוונה לכיסא המשפט.

147 חסרה כאן תיבת רמ"א, כי רמ"א הוא שכתב זאת שם.

עיי' ס' [מן] רמ"א, ע"כ. וכיון שלא סתם אמר עיי' ס' [מן] רמ"א, ש"מ דעדיין צריכין למודעי.¹⁴⁸ ורמ"א כתב בס' [מן] רמ"א ס"ב בהג"ה: כל מחילה בטעות יכול לחזור בו אפילו קנו ממנו, ע"כ. וכ' [תב] על זה הרב גור אריה ז"ל, וז"ל: בשטר מחילה צריך לפרש. רשד"ם ס' [מן] שמ"ח. עוד שם: בשטר המחילה צריך שיאמר המוחל יודע אני שיש לקבל יותר, ועכ"ז אני מוחל, ואין עליו שום אונאה, כדי שלא יוכל לטעון מחילה בטעות היא. עוד כתב מר"ן בב"י ס' [מן] ר"ה, דלד' [עת] רמב"ם ורי"ו ובהע"ט ור"ן ורשב"א ב' [שם] ר"י וההגהות ב' [שם] ר"י, דמודעא גלויי מילתא, ע"כ. ש"מ שאם לא מסר מודעא, אפ"ה בטלה המתנה. עוד כתב בסמוך, ז"ל: כן כתב הרשב"א ז"ל על אשה שמחלה קצת כתובתה מחמת אונס, אעפ"י שלא מסרה מודעא, אין מחילה זו כלום. גם הטור כת' [ב] בס' [מן] רמ"ב ז"ל: אפ"י [לו] לא מסר מודעא, אם ידעינן באונס אינה מתנה.

עוד כתב הרב גר"א ס' [מן] כ"ה ס"ק י"א, ז"ל: מי שעשה פשרה מפני שאמר לו חכם אחד שאין הדין עמו, או דלא אסיק אדעתיה דהדין עמו, אעפ"י שקנה הוי קנין בטעות. וכתב הרב ע"ז בכאן ובס' רמ"א חבל נביאים; ע"כ.

וכיון שהפוסקים פה אחד יעידון יגידון שמחילה בטעות לא הויא מחילה, ואפ"י [לו] בקנין, דלא חילקו. מכל זה למדנו שחייב ראובן לשלם לגרושתו ברכה כל סך החוב שיש לה אצלו, והמחילה באונס. ואי תימא אין כאן אונס, יש כאן טעות; ע"כ.¹⁴⁹ חזר הרב ואמר: יש ראייה לדחות כל זה מדברי סמ"ע ס' [מן] רל"ה ס"ק י"ד.

הישבתי לו: אחר המחילה, אין מכאן ראייה כלל, דהתם זביני והכא הלואה, כדאי' [תא] בגמר' [א] בפ' [רק] איזהו נשך ד' [ף] ס"ו ע"ב, ע"ש. וכן אית' [א] בתשו' [בות] ר' שמואל ו' חסון בס' [פר] משפטי' [ם] ישרים ס' [מן] ס', ובס' [פר] עדות ביהוסף ס' [מן] א'¹⁵⁰ י"ג וי"ד, ובס' [פר] חידושי הרב ס' [מן] נ"ב ד' [ף] ש"ח.¹⁵¹ וכן פסק ר' משה מטרנני בס' [מן] מ"ו, וכן פסק בנו ר' יוסף¹⁵² ס' [מן] מ"ו; יעו"ש.

חזר הרב וטען, שכיון שאמר ראובן שהודית לו ברכה שנטמאה, שחייב לישבע שהיא אמרה לו שנטמאת, והוא פטור מעונש השבועה, ואח"כ לא יתחייב לשלם הכתובה. אמרתי לו: והלא מצינו ענין דומה לזה היפך סברת הרב, הלא הוא בספר פני משה ס' [מן] מ'; העליתי לשונו בקיצור:

ראובן ושמעון שנתקוטטו, ואמר ראובן לשמעון שהוא כלב ושבא על א"א ויש לו עדים, וייחד שמעון עדים על דברי ראובן, ותבעו לדין שיביא עדים. כשהגיעו לב"ד יצ"ו, השיב ראובן שאין לו עדים, אבל יקבל ממנו שבועה ששמע ממנו דבר זה, והיום כמו שש שנים. והודה ראובן שלא ראה הוא בעצמו, אלא שמעון זה אמר לו כן. זה תוכן השאלה. והשיב הרב פני משה ז"ל, וז"ל: דע שאפילו ראה ראובן המעשה והעיד, דמנגדי ליה.

148 מליצה, על פי הגמרא בבבא בתרא י' ע"ב, וכאן הוא לשון ידיעה.

149 פסקה זו היא דברי הכותב הרב שלום מנצורה, והכוונה: ע"כ [=עד כאן] דברי הכותב.

150 חסרה כאן המילה: דפים.

151 צריך לכתוב: ס"ח.

152 בספרו שו"ת מהרי"ט.

כההיא דפסחים¹⁵³ דטוביה חטא, והעיד עליו זיגוד, ונגדוה. ואפי' [לו] ישבע ראובן אלף שבועות, לא מהימן לישויה לחבריה רשיעא. ועוד, דאין אני רואה עסק שבועה בכאן, דלא משבעינן אלא אכפירת ממון. אבל כל טענה כזו וכיוצא בה לא משבעינן, כדכתב הר"ם במז"ל¹⁵⁴ וזולתו. וצריכים ב"ד לנדותו עד שיפייס את חבריו. ואם לא ימחול חבריו אחר פיוסו, ג"כ הרשות בידו. דאעפ"י שאסור לעלוב להיות אכזרי,¹⁵⁵ מ"מ אם הכהו בשבט לשון והוציא עליו לעז, אם לא ימחול ליכא איסורא.

ובספר עדות ביעקב ג"כ סי' [מן] ק"ן תירץ על זה הענין; עש"ב. הרי דהוחזק ראובן כפרן, ברמאותו שהקדים אצל ב"ד בלשון לעז. והוחזק גזלן, שרצה להעליל לגזול כתובת' [ה]. והוחזק שקרן ג"כ, שהיה משנה בטענותיו מזו לזו, קו לקו צו לצו.¹⁵⁶ וראוי הוא לנדותו.

חזר הרב וטען: אם כן הוא, והמתם אותו.¹⁵⁷ תישבע ברכה ותיטול כתובתה, כדין כל הנשבעין ונוטלין.

הישבתי לו: והא משנה בשבועות, כל הנשבעין שבתו' [רה] נשבעין ולא משלמין. ואלו נשבעין ונוטלים, שכיר ונגזל ונחבל וחנוני ושכנגדו חשוד על השבועה, ע"כ. וברכה זו אינה מכלל אלו. עוד במשנה שם, ד' [ף] מ"ה: אלו נשבעים בטענת שמא, השותפים והאריסים ואפטרפו¹⁵⁸ שמינו ב"ד על היתומים וכו'. ונתפרש עוד בגמ' [רא] שם. אבל בנ"ד לא זכרו ענין שבועה. וכן מר"ן פסק בח"מ סי' [מן] צ' וסי' [מן] צ"ג; יעו"ש. ועוד,¹⁵⁹ דלא אמרינן שתישבע ותיטול, אלא אלמנה, או שקינא לה וראה בעצמו שנסתרה, והיא לא הודית אלא מכחשתו, כדאיתא בפוסקים ז"ל וכו'.¹⁶⁰ נמצאת למד דשבועות קא מיירי באלו הנזכרים בדוקא.¹⁶¹ אבל ברכה זו גובה כתובת¹⁶² בלא שבועה.

ואפילו שנאמר שפנים¹⁶³ דברי ראובן שהגידה לו, חייב לשלם כתובתה. וכמו שכתב הר"ם במז"ל¹⁶⁴ ענין גדול מזה, ובקל וחומר ילפינן מניה, כדאיתא בפ"ז מהל' [כות] אישות, ז"ל: אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני, וראה אותה שנסתרה כדי טומאה, הרי זו אסור' [ה] עליו בזמן הזה שאין שם מי סוטה, וחייב להוציאה ויתן כתובתה, עכ"ל. הא למדת שאפילו ראה אותה בעצמו שנסתרה אחר קינוי, חייב ליתן כתובה. כ"ש בנ"ד שלא ראה ולא ידע, אלא כמשטין בדבריו, שטוען שאמרה לו היא שנטמאה. וכי מהימן הוא עליה

153 דף קיג ע"ב.

154 הרמב"ם ז"ל.

155 רמב"ם, הלכות תשובה ב, י.

156 ישעיה כח, פסוקים י, יג.

157 שמואל ב יג, כח.

158 צריך לכתוב: והאפטרופין.

159 מכאן ועד המילה וכו' נכתב בגיליון.

160 עד כאן התוספת בגיליון. אולי הוסיף את המילה וכו' כרומז שההמשך הוא בגוף הטקסט.

161 צ"ל בדוקא.

162 צריך לכתוב כתובה או כתובתה.

163 הניקוד לא במקור.

164 הרמב"ם ז"ל.

בדבר זה? והא ארז"ל: עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא. וכאן עד אין בה, והיא מכחשתו. וכן הובא כעין זה בתשו' [בות] ר' יוסף מטראני בא"ה סי' [מן] א'; יעו"ש. נמצא שאין כאן מקום לשבועה, אלא שחייב ראובן לשלם כל סכי כתובתה.

ונלע"ד דלאו דוקא כתובתה חייב לשלם, אלא אף קנס חייב לשלם, כיון שהוציא ש"ר על בתולת ישראל,¹⁶⁵ וכדאיתא בגמרא ובפוסקים ז"ל יעו"ש, שאין כאן מקום להאריך.

חזר הרב וטען: והא ארז"ל: חייב הדיין לדקדק בלשון השטר כמו שמדקדק בלשון ההלכה. הישבתי לו: בה סלקינן ובה נחתינן, הדין גוברא והדין טסקא.¹⁶⁶ הלוא זה שטר המחילה בדמותו הוא וצלמו שהוא סתום שמחלה, ולא פירש מר ענין המחילה, ולא זכר סכום המעות, ולא ידענו אם העיקר או התוספת מוחלת. ועוד, לא נזכר ושטר זה לא כאסמכתא ולא כט"ד כדתקינן רז"ל. ומכיון שהוא סתום, הוי אסמכתא בעלמא. ועוד, דיני ממונות בג', וב' שדנו נקר' [אים] ב"ד חצוף.¹⁶⁸

ועוד, שמ"ו דוד,¹⁶⁹ שהיה סניף בשטר המחילה, חזר בו והודה ולא בוש, שטעה בדין. וא"כ הוי מר¹⁷⁰ יחידי בסברתו, וכ' [תיב] אחרי רבים להטות.¹⁷¹ ואע"ג דמר גמיר וסביר, והוא מומחה לרבים, מ"מ אין דינו דין. דלא קרינן ב"ד אלא לג', אבל יחיד לא מקרי ב"ד, אפי' [לו] מומחה. דלא כדברי הטור והרא"ש. ודברי הר"ם במז"ל¹⁷² יוכיחו, ז"ל בפ"ה מה' [לכות] סנהדרין: אחד שהיה מומחה לרבים, או שנטל רשות מב"ד, ה"ז מותר לדון יחידי, אבל אינו חשוב ב"ד. וכ"פ¹⁷³ מרן בח"מ סי' [מן] ג' ס"ב, דאפי' [לו] הודה אצל ב"ד פחות מג', הו"ל כמודה חוץ לב"ד, ויכול להחליף טענותיו¹⁷⁴ שטען בפניהם; ע"ש. ועוד, כיון דמר איהו חותם על שטר המחילה, וחבירו מ"ו דוד חזר בו וקרא ערער, הו"ל מר נוגע בעדות, ובטל השטר. ועובדא ברב עליש דאשכחיה רבא דהוה דאין דינא ואהדריה, אכסיף רב עליש, קרי עליה רבא אני ה' בעתה אחישנה,¹⁷⁵ הובא במהרי"ט סי' [מן] ע"ט, עש"ב ותרוה.¹⁷⁶ וכ' [תב] ר' יוסף מטראני¹⁷⁷ על זה בתשו' [בותיו] סי' [מן] מ"ו, ז"ל: יחיד מומחה וסמוך שנטל רשות מריש גלותא, ודאי דן את האדם בע"כ. ואעפ"י כן אין לו תורת ב"ד לענין הודאה; ע"כ.

מכאן למדנו שאפי' [לו] מחלה לפניך על כתובתה, שהמחילה בטלה. שאנו יכולים לומר אסמכתא בעלמא היא, ואסמכתא לא קניא, כדאי' [תא] בגמרא פ' [רק] א"נ ד' [ף] ס"ו

165 דברים כב, יט.

166 מקור המליצה הוא בקידושין דף ע"ב ופירושה כאן הוא: הנה השטר מונח לפנינו.

167 = בשלושה, ושניים.

168 כי בנוסח השטר שהובא לעיל יש רק חתימות של שני דיינים, ולא שלושה; והשלישי הוא אבי המגורשת ברכה, שלא היה יכול להצטרף עמהם בגלל הקרבה שלו.

169 הכוונה לדיין הרב דוד צאלח, החתום שני בשטר שנוסחו הובא לעיל.

170 הכוונה לאב בית הדין הרב יוסף קארה.

171 שמות כג, ב.

172 הרמב"ם ז"ל.

173 מכאן ועד המילה ותרוה נכתב בגיליון.

174 בכתב היד: טענותיו.

175 ישעיה ס, כב.

176 עד כאן התוספת בגיליון.

177 הוא מהרי"ט הנזכר במשפט הקודם.

ריש ע"ב: א"ל ינוקא¹⁷⁸ ומר קשישא בני דרב חסדא וכו' עד א"ל רב אחא מדפתי לרבינא, דלמא סבר כי היכי דלא תתזיל ארעיה, ע"כ. ופרש"י: שאם יראו אותו מחזור אחר מעות ומכר נכסיו בפחות, מוזיל קרקעותיו. ולעולם אנוס הוא ולא גמר ומקני, ע"כ. וכתב הרא"ש על זה בסוף לישנא: והלכתא כוותיה דרב פפא דאסמכתא לא קניא, ואפי' [לו] אי א"ל קני לגוביינא. ועמ"י ד' [ף] ס"ב ע"ג.

ונחזור לענין ראשון בדין אסמכתא לא קניא. משנה היא פ' [רק] א"נ: הלוהו על שדהו וכו'. ופי' [רשן] בגמרא שאם א"ל מעכשו וקנו מידו על כך, קנה; ע"כ. ובנ"ד לא מעכשו איכא, ולא ק"ס איכא. וכך פסק רמב"ם ז"ל בפ' [רק] י"א מה' [לכות] מכירה. וכ' [תב] הרב המגיד: זה פשוט בכמה מקומות. וכן פסק מר"ן בח"מ סי' [מן] ס' וסי' [מן] ר"ז.

וגדולה מזו אית מילתא אחריתי, מצאתיה בספר עדות ביעקב סי' [מן] ל"ו, ז"ל: אשה שתבעה הגירוש ולא תבעה הכתובה, אמרינן מכח אונס הוא זה. ואחר הגירוש תובעת כתובתה, ע"כ. וזו ברכה לא תבעה לא גירוש ולא כתובה, אלא ראובן הוא שהיה מחזור אחר הגירוש פעם אחר פעם בכמה עלילות דברים.

חזר הרב וטען: דעו לכם שהכתובה היא דבר קצוב, ודבר קצוב אינו צריך פירוש בשטר סך כך וכך. כמו שאמרנו: הפוסק עם אשתו לזון את בתה ה' שנים, אינו יכול לטעון לבסוף אנא מנינא וטעינא דסברי לא יוקרו החטים, ועכשו אני חוזר בי, אינו יכול לחזור בו אע"ג דהוקרו החטים, דהוי דבר קצוב; ע"כ.

ואחר המחילה ממעכ"ת, אגב חורפיה דמר לא דק, דהא ארז"ל: המקבל לזון את חבירו או לכסותו ה' שנים, לא הוי דבר קצוב. כן הוא דעת רמב"ם ז"ל בפ' [רק] י"א מהל' [כות] מכירה. וכן הרמב"ן ז"ל הסכים לדעת הרמב"ם, וכתב שאם קצב לו מדות כך וכך של חטים לכל שנה עד ה' שנים, דבר שאינו קצוב הוא, שמא יוקרו החטים, ע"כ. ואם תאמר דלשאר הפוסקי' [ם] ז"ל הוי דבר קצוב. אמרינן, שפיר לענין קצב מזונות לשנים ידועות. אבל הכתובה מי אמרינן. דקצב דגבי מזונות הוא לענין שנים קצובות, לא לענין יוקרא וזולא אתא.

ואף אם תאמר דכתובה דבר קצוב, אפשר בנוסח כתובות שכותבין מעות בעין, כגון שקלים העוברים לסוחרים בכל מדינה, כגון מטבע מלכי אדום, שאינו נפחת בכל מקום ובכל זמן, שאפילו בזמן הרעבון לא יפחת המטבע הזה. והיא מעות הנקרא קרוש פראנצי.¹⁷⁹ אבל שאר מטבעות, אפילו דינרי זהב, לפעמים יוסיפו ולפעמים יפחתו. ויש מטבע עובר בהגמוניא זו, ואינו עובר בהגמוניא אחרת. משא"כ הכסף הנקרא קרוש, לעולם לא יחסר ולא יעדיף. ולפיכך כתב רדב"ז ז"ל סי' [מן] קט"ו, וז"ל: שטר או כתובה שכתוב בהן מעות בעין, אינו יכול לסלקם במטלטל או סחורה, אלא נותן מעות בעין כמו שכתוב בשטר או בכתובה; יעו"ש.

נמצא, שכל שאינו בשטר מעות בעין אינו דבר קצוב. ונוסח כתובות שלנו מאתן זוזי

178 צריך לכתוב: מר ינוקא.

179 מטבע כסף בעל הערך הגבוה ביותר בתימן.

ומאה זווי וכו', והדר מפרש אלדי יצח פי כל מאיה' קפלה כ"ב קפלה וכו'.¹⁸⁰ ובשעת הפרעון צריכים שמאים לשום בכל זמן הכסף, אם מעט ואם הרבה. ולפעמי'ם] יהיה חשבון הכתובה י"ג קרוש או י"ד, ולפעמים י"ב או י"א או י' או ט'. כגון בשנת בקי"ט¹⁸¹ שהגיע הכסף ט"ו דרהם בקרש, ולפעמים י' דרהם בקרש. וכן בסוף השנה תתיקר הכסף, שמבקשים להוליכה למדי' [נת] הים.¹⁸² ומשיכנס תשרי ולמטה תזול הכסף. הרי שכתובה שלנו אין לה קצבה.

גם הרב דרכי נועם בסי' [מן] כ"ד בח"מ כתב שהמוחל צריך שידע הסך שמוחל בו. ואל תשיבני דדוקא יורש שלא ידע כמה הוריש אביו כמו שכתוב בשאלה,¹⁸³ אלא שמעשה שהיה כך היה; ע"כ.¹⁸⁴

חזר הרב וטען: והא מצינו לענין הכתובה עצי' [מה] שכי' [תב] מר"ן בסי' [מן] ס"א, חתן שטען אחר הקידוש, מוטעה הייתי בעת הקידוש, שקניתי על הכתובה ולא פירשו לי הסך ולא ידעתי, ועכשו אני חוזר, שהקנין בטעות. ועכ"ז לא שמעינן מיניה, שאין בדבריו כלום, וחייב לשלם, דעל דעת כן גמר ומקני.

והיתה תשובתי אליו: שמע נא הכה"ן הגדול,¹⁸⁵ אחר אלף מחילות ממעכ"ת, אין מכאן שום ראייה לנ"ד, דהתם חיוב הוא דקא מחייב גרמיה, ואין אדם מחייב עצמו וקונה בב"ד אלא וכבר ידע, וכמו שכתב הלבוש שם, וגם הרב גו"א ב' [שם] ב"י סי' [מן] צ' וריב"ש סי' [מן] קמ"ג. זאת ועוד אחרת, דעל דעת הב"ד ותנאי הב"ד הוא שקנה, דבהם תליא מילתא, ועל דעתם גמר ומקני. ועוד,¹⁸⁶ כבר הישבתי למורי דשאני כתובות שלהן שהן מעות נכתבות בכתוב' [ות], ושלנו אינן כי אם דרהמים בלבד, ופעמים יוקרו ופעמים יוזלו, כדלעיל.¹⁸⁷

180 המשפט הוא: "אלדי יצח פי כל מאיה' קפלה מנהא אתנין ועשרין קפלה פצה טייבה כאלצה בוזן אלצאגה אלצנעאני, אלמערופ לאלפצה פי מדינה' צנעא פי צוק אלצווג". תרגום: שערכם בכל מאה קפלה הם עשרים ושניים קפלה כסף טהור מזוקק במשקל הצורפים הצנעאנים, הידוע לכסף שבעיר צנעא בשוק הצורפים.

181 לשטרות = תקס"ח/1808. בשנה זו סבלה הקהילה היהודית משני גורמים: מהרעב בגלל הבצורת, ובגלל השבטים בכלי וחאשד ששמו מצור על צנעא. על מאורעות שנה זו כתב הכרוניקן חיים חבשוש: "ובשנת בקי"ט לשטרות (תקס"ח/1808) היה רעב גדול, והוסיף הרעב שבאו שבט בכלי חיל המלך אלמהדי עבד אללה לקחת מנתם ממנו, ויחנו בסביבות אוזל [=צנעא], וימנעו רגל ממנה אין יוצא ואין בא מפניהם, כי היו שודדים ובוזים בדרך. ויעלה השער למעלה, עד שהגיעו החטים קב אחד בשקל כסף, והשעורים קב ורביע בשקל כסף. ויאסוף המלאך המשחית אליו לשלושת חלקי בני אדם, ועל הרוב בישראל כי אין להם הוצאות והכנסות בקרקע. ותהי מהומת רעב על פני כל הארץ תימן. ויחן ה' אותם וירחמם בסוף השנה בחודש אלול, ומשנת בק"כ (לשטרות, תקס"ט/1809) סר הרעב מעט מעט" (הרב יוסף קאפח [מהדיר], "קורות ישראל בתימן לר' חיים חבשוש", כתבים, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' 722). ראה גם ניני, תימן וציון (לעיל הערה 11), עמ' 32-33.

182 איני יודע למה הכוונה.

183 בדרכי נועם, שם.

184 פסקה זו היא דברי הכותב הרב שלום מנצורה, והכוונה: ע"כ [=עד כאן] דברי הכותב.

185 על פי זכריה ג, ח. על כינוי הכהן, ראה לעיל הערה 134.

186 מכאן ועד המילה כדלעיל נכתב בגיליון.

187 עד כאן התוספת בגיליון.

והכא לאו בדעת ב"ד תליא מילתא, אלא בדעת המוחל עצמו. ולזה אמרו חז"ל צריך שידע המוחל הסכום שהוא מוחל. ועיין בעדות יעקוב¹⁸⁸ בליקוטים סי' [מן] ק"ן ותמצא תברא לראיה זו.

מכל אלה המקובץ למדנו דראובן חייב לשלם הכתובה לגרושתו ברכה. ושל' [ם] על ד"י.

הצעיר של' [ם] בן לא"א יודא מנצורה יצ"ו.

ואחר כל זה היו נוהרים הב"ד יצ"ו בעת הגירוש, שאם מחלה כתובתה, מפרשים לה בהדיא כל סך המחילה. ועד היום הזה תסוב הדלת על צירה.¹⁸⁹

סוף היום ברי"ב לעמוד¹⁹⁰ על עומדו האיש הרזה הנבזה, דקרי לגרמיה מ"ר,¹⁹¹ ולע"ן. להיות חזן ושרשו משורש כנען. יען וביען, הלך להשען בקציני צוען. הלוא הוא ראוב"ן הנזכר עשה לו משען. קנה רצוץ¹⁹² אך למען. יקים משפט העכו"ם וכפר מזן אל זן.¹⁹³ ואחזו רוח שד שלמן. והרשה ה' מורשים לעלות בערכאות של גוים. ודנו דינו עם ברכה העלובה והפקיעה ממונה בדין הגוים. והיו כל ישראל משתוממים. על מה עשה ה' ככה¹⁹⁴ להכניס הרשע בקהל עמים.¹⁹⁵ הרי שסופו הוכיח על תחלתו. ואם ירצה השם, יעמוד קו האמת ויביא מורה צדק, לחזק כל בדק. ואם באולי ימות הרשע הזה ויפלו מנכסיו ליד ברכה באי זה צד ואופן שיהיה, אזי יכולה לדון עמו, וב"ד מזכים לה במה שהפקיע ממנה. וכעין זה דומה בדומה פסק הרימ"ט¹⁹⁶ בחלק ח"מ סי' [מן] ד', על שמעון שגזל יורשי ראובן בערכאות של גוים, יעו"ש. וישב סברת מהרי"ק לענין עביד איניש דגוים ולא עביד.

כה דברי הצעיר של' [ם] נ' לא"א יודא מנצורה יצ"ו

[סימן] ג

שאל החכם: מהו תורף הגט ומהו טופס הגט. ילמדנו הנבון, לפי שיש דעות חלוקות. השיב הנבון: גרסינן בפרק כל הגט: הכותב טופסי גיטין, צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן. ואמר שמואל, צריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם, ע"כ. ופרש"י ז"ל: שגם זה עיקרו של גט. וכ"כ הטור סי' [מן] קכ"ג, ורמב"ם בפ"ד. והרא"ש בתשובה כלל מ"ה כתב, דהרי את מותרת וכו' בכלל תורף הגט. וכן תיבת ודן, וכן תיבת

188 צריך לכתוב: ביעקב.

189 על פי משלי כו, יד.

190 לשון זו מקבילה למה שכתב לעיל "עוד היום בני"ב לעמוד", וכאן נקט לשון ברי"ב, לשון מריבה, לומר שהריב של המגרש המשיך ולא פסק.

191 כנראה היה ראובן עושה עצמו מורי.

192 ישעיה מב, ג.

193 תהלים קמד, ג.

194 דברים כט, כג; מלכים א ט, ח; ירמיה כב, ח.

195 יחזקאל לב, ג.

196 = ר' יוסף משה טראני, והכוונה לשו"ת מהרי"ט.

מינאי, הן מתורף הגט. ולא נמצא חולק בזה אלא הר"ם במז"ל¹⁹⁷ בפ"א מהלכו' [ת] גירושין, דסבירא ליה דתיבת ודן אינה לעיכובא אלא לכתחלה; ע"כ. ושאר כל הגט נקרא טופס, חוץ מהזמן, שאע"ג שהוא נקרא טופס, רבנן קרו ליה תורף.

נמצא שהתורף דאוריתא והזמן דרבנן (פר"ח סי' [מן] קכ"ה).

[סימן ד]

שאל החכם: ומהו דקדוק הגט שהוא לכתחלה, ואיזהו לעיכובא, ואיזהו בדיעבד. השיב המבין: רבים הם, ואני אכתוב לך בקצרה, ומיניהו לא תזוז. הא', שהכל כשרים לכתוב הגט, חוץ מה'. וסי' [מן] להן, שק"ע ח"ג. שוטה קטן עבד חרש גוי. מר"ן סי' [מן] קכ"ג. והאשה אם אמר לה בעלה לכתוב, כותבת. ותקנה לו, ומחזירו לה. והבעל לא יכתוב לכתחלה.

חש"ו כותבין טופס לכתחלה, כן פסק הרב פר"ח סי' [מן] קכ"ג ס"ק ו', היפך דעת מר"ן. והעלה שם בשקלא וטריא, ובסוף כתב דחש"ו שכתבו טופס, כשר בדיעבד גם לדעת רמב"ם והרא"ש, ע"כ. ואני בראותי נכדו של מהרי"ץ נ"ע, הר"ד,¹⁹⁸ שהיא¹⁹⁹ מניח בנו אברהם לכתוב טופסי גיטין. וא"ל: לא סבירא ליה מר דקטן לא יכתוב טופס לכתחלה. והשי' [ב] שכך הורה זקינו מהרי"ץ, ע"כ. ואם יש גדול עומד ע"ג חש"ו, אפילו תורף יכולים לכתוב (פר"ח).

ב'. אין לכתוב ולחתום וליתן גט בלילה לכתחלה, ובשעת הדוחק מותר. פר"ח שם ב' [שם] מהרח"ש ז"ל, ורדב"י סי' [מן] פ"ד, ומר"ן סי' [מן] קנ"ד. ואני הצעיר ג"כ אירע מעשה בהיותי בעיר דמאר, ובא מומר אצלינו לגרש. ובעת כתיבת הגט הרגישו המלכות ורצו לעכב, באומרים שאנו מחזירים המומר לדת ישראל. ובראותי שיש בכאן עיגון והזק ודוחק, לפי שאמר המומר שלא יוכל לעמוד²⁰⁰ מחמת המציק, ושילך למרחוק. אז א"ל בטל כל מודעי ותנאי, וביטל. א"ל אמור לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, ואמר. א"ל עשה שליח שיוליך הגט, ועשה. קנה בכלי הכ' [שר], וקנה. ואחר כל זה ברח. וכתבנו הגט בלילה ושלחנו השליח בלילה, וברח לו המומר. וביום המחרת בא רוגז עצום. ובהגיענו שם אמרנו להד"ם, כדי להינצל, שכבר היכינו עצים של מקלות לחבטינו. ושכרנו עדי שקר להעיד בשכר. ותהלה לשי"ת וית' [עלה] שהצילנו. בקמ"ט²⁰¹ לפ"ק.²⁰²

ואחר מעשה מצאתי ענין דומה לזה בס' [פר] פני משה מ"ד.²⁰³

197 הרמב"ם ז"ל.

198 = הרב דוד צאלח, הוא הדיין הנזכר לעיל בסימן ב.

199 צריך לכתוב: שהיה.

200 כלומר להתעכב שם.

201 תקצ"ח (1838).

202 לפרט קטן; וראה לעיל הערה 89.

203 כלומר סימן מ"ד.

[סימן] ה

שאל החכם: ראובן שנשא דינה, ונשבע שלא ישא אשה אחרת עליה. ונסתם פתחה, ועכשו רוצה לישא אשה. יורנו המורה לצדקה.

השיב הנבון: דבתי אומדנא אזלינן אפי' [לו] באונסא דשכיח, כגון זה האונס שנסתמא²⁰⁴ האשה הזו ובעת שנשבע לא אתני תנאה, מ"מ יכול לישא אשה, כיון שהאומדנא מחייבת דלאו אדעתא דהכי נשבע, דכ"ע בעו מצות פריה ורביה, גם רוצים חוטרא לידא ומרה לקבורה.²⁰⁵ ומוהריב"ל פסק בח"ג סי' [מן] קכ"ב דבתי אומדנא אזלינן. אבל מדבריו שבח"ב סי' [מן] כ"ב לא תילף מיניה מידי, דכבר דחה דבריו הרב פני משה בשתי ידיים בסי' [מן] ס"ב תוך התשובה. וגם העלה שקלא וטריא על זה, והיביא ראיה מהרש"ך,²⁰⁶ ומדברא בפ"ד דנדרים בההוא עובד' [א] דגוברא דאתפס זכוותיה בבי דינא, ואמר דאי לא אתא עד ל' יומין לבטלו זכוותיה, ואיתניס ולא אתא, ואמר רבא אנוס הוא. ולא חילק באונס דשכיח ללא שכיח. וכן דעת רי"ו והרא"ש והר"ן לד' [עת] רב הונא.

[סימן] ו

שאל החכם:²⁰⁷ ילמדנו רבינו בראובן שמת בלא בנים והניח אלמנתו. ואחר זמן מתה, ונשארו המטלטל והעזבון ביד יורשיה. ויורשי ראובן תובעים מיורשיה ואומרים: הכל לראובן, והיא ג"כ לא נשבעה²⁰⁸ אחר מיתת ראובן. ויורשיה אומ' [רים]: מעש' [ה] ידיה, או מציא' [תה], או נכסים נפלו לה מבית אביה.

השיב הנבון: נראה דהנכסים בחזקת יורשי הבעל, דקי"ל אין אדם מוריש שבועה לבניו, וה"ה ליורשי. ואלמנה שלא נשבעה, לא זכתה כלום בנכסים. וכ"כ הרא"ש ז"ל. אבל כד מעיינת שפיר, תשכח דלא דמיא לנדון דידן. דהא איתאמ' [ר] בפ' [רק] חז' [קת] הבתים: אחד מן האחין שהיה נושא ונותן בתוך הבית (פירוש לאחר מיתת אביו) והיו אונות ושטרות יוצאות על שמו, ואמר: שלי הם, שנפלו לי מבית אבי אימא. רב אמר: עליו להבי' [א] ראיה. ושמואל אמר: על האחין להביא ראיה. אמר שמואל: מודה לי אבא²⁰⁹ שאם מת, עליהם להביא ראיה. מתקיף לה רב פפא: כלום טענינן ליתמי מידי דלא טעין אבוהון, והא רבא אפיק זוזא דסרבלא וספרא דאגדתא מיתמי. בדברים העשויים להשאל ולהשכיר, כד שלח רב הונא וכו'. ומסיק הגמר' [א]: קשיא. וכתבו ז"ל דאע"פ דמסקינן בקשיא, הלכתא היא. וכן פסק הרי"ף ז"ל ור"ח ורמב"ם ורא"ש ורוב הפוסקי' [ם], ז"ל. והיכא דלא מית, הלכתא כרב, אע"ג דקי"ל הלכתא כותיה דשמואל בדיני, הכא הלכתא כרב, משום דמסייע' [ינן] ליה מדתניא אחד מן האחין וכו' וכן אשה שהיא נושאת ונותנת וכו' ואונות ושטרות על שמה

204 צריך לכתוב: שנסתמה.

205 בבלי יבמות סה ע"ב; בבלי כתובות סד ע"א.

206 כלומר הביא ראיה משו"ת מהרש"ך.

207 השאלה והתשובה הזו מבוססת על מה שנכתב בשו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן פח.

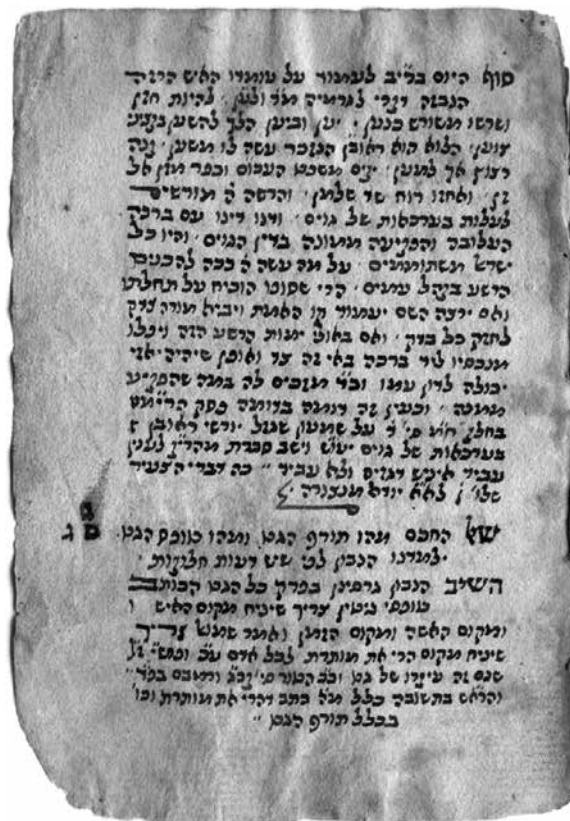
208 הכוונה לשבועת האלמנה.

209 זהו שמו של רב הנזכר לעיל.

ואמרה שלי הם, עליה להביא ראיה. למדנו דהלכתא כרב. ולמדנו שאחד מן האחין והאשה שוין בדין זה. תו א"ר חסדא: לא שאנו אלא שאין חלוקין בעיסתן. אבל חלוקין, אימור מעיסתו קימץ, ואפי' [לו] יש ממון רב, דקובץ על יד ירב' [ה]. ומעתה בנ"ד אם האשה הזו חלוקה בעיסתה ולא היתה אוכלת עם יורשי ראובן,²¹⁰ יכולה לומר היא או יורשיה, קמיצתי מעיסתי או מציאה וכו'. וכל זה באונות ושטרות יוצאות על שמה. אבל בלא"ה, אפי' [לו] חלוקה בעיסתה, עליה להביא ראיה. גם במדרכי פ' [רק] חז' [קת] שאלה לר' מאיר ז"ל מוס' [כמת] למ"ש; יעו"ש. ודו"ק.

[סימן ז]

שאל החכם: על מאי דאמרין בכל דוכתא תצא מזה ומזה, או קידושין שלא נמסרו לביאה, אם פירושו תצא בגט, או הפרשה בעלמא. ובזמן שאומרת או כנוס או פטור, אז כופין לגרש. אבל [...]



עמוד מתוך שו"ת חכמה ותבונה לרב שלום מנצורה

210 כמנהג יהודי תימן שכל האחים גרים בבית אחד, וכשמת אחד מהם לפעמים אלמנתו נשארת לגור שם, ולפעמים היא חוזרת לבית אביה.

ה. נספח: נוסחה נוספת של תשובת הרב שלום מנצורה על הגירושין של ברכה בת הרב יחיא אביץ²¹¹

גרסה אחרת של תשובת הרב שלום מנצורה בעניין הגירושין של ברכה בת הדיין הרב יחיא אביץ התגלגלה בשנת תרצ"ח (1938) לידי הרב אברהם נדאף, שעלה מצנעא לארץ ישראל בשנת תרנ"א (1891), והיה מראשי העדה התימנית בירושלים. הרב נדאף העתיק את תשובת הרב מנצורה, ולא ידע מי הוא מחבר התשובה. הוא הוסיף לה הקדמה קצרה, וכן רשם הערה באמצע התשובה על גדולת חכמי תימן בתקופת המחבר.

[הקדמת המעתיק הרב אברהם נדאף]

באלול תרצ"ח נזדמן לידי קונדריס כ"י מזמן הראב"ד וכו' מהר"ר יוסף אלקארה ז"ל, ושם כתוב שו"ת. אמנם עיקר השאלה אינה. או היה רק מו"מ, בענין מעשה שהיה בבית דינו של הראב"ד הנ"ל, כפי הנראה מתוך לשונם, הראב"ד והחולק על פסה"ד שפסק הראב"ד ז"ל. וע"כ ראיתי ונתון אל לבי להעתיק דבריהם, כי ממנו תוצאות חיים. וז"ל. טרם כל כתב אחד הרבנים החולק בזה"ל.

[תשובת הרב שלום מנצורה]

שלום רב. זה"ל צי"ב.²¹²

ב"ר.

יסוד הדין ועמוד ההלכה אלהים דיין נאמן יודע²¹³ כל מצפוני ל[ב].

אמור יאמר העבד,²¹⁴ דבריו דברי עני לפני רבו בד בבד. ובמה יתרצה זה עבד [אל] אדוניו הלוא בראשי הפרקים,²¹⁵ אימרות הפוסקים, אמרות טהורות²¹⁶ משפטים צדיקים.²¹⁷ ואבוא היום אל העין,²¹⁸ עין משפט,²¹⁹ כל חכם דבריו ירוצצו כברקים.²²⁰

211 תשובה זו מצויה בידי הרב דוד נדאף מירושלים. את צילום התשובה קיבלתי מהרב איתמר חיים כהן מבני ברק.

212 = זה השער לה' צדיקים יבואו בו (תהלים קיח, כ).

213 ראשי תיבות שמות הוי"ה ואדנות.

214 שמות כא, ה.

215 על פי שמואל א כט, ד.

216 על פי תהלים יב, ז.

217 דברים ד, ח.

218 בראשית כד, מב.

219 בראשית יד, ז.

220 נחום ב, ה. שם נכתב: כברקים ירוצצו, ושינה לצורך החריזה.

ידוע שבעו"ה היינו כיתומים שאין להם אב,²²¹ יתמי דיתמי,²²² ומרו[ב] הטלטול והגלות שהורקנו מכלי אל כלי וריחנו נמר,²²³ ואין אתנו יודע עד מ"ה.²²⁴ והנה ידעתי נאמנה שהרב מרינו ורבנו אב ב"ד ור"מ דק"ק צנעא יע"א, איש אשר רוח אלקים²²⁵ בקרבו,²²⁶ איש אשר המלך מלכו ש"ע חפץ ביקרו,²²⁷ מו"ר יוסף בן כמ"ו שלום אלקארה י[ש"ל], ותהיה תורתו וענותו לעד בחיים טובים ארוכים ומבורכים הוא ובניו כל הימים.²²⁸ ומדאגה מדבר, הוכרחתי להיכנס לפנים מן המכון. וזה החלי בעזה"י.

ראשונה, לא ידעתי למה זה אנכי,²²⁹ תמיד בתר ידי קא אזיל מר, והרבה להשיב²³⁰ ע[ל] דברי, מבלי שישים שימת עין על דברי, ויבחין אם יש ממשות בדברי, מוטב. ותורה היא וללמוד אני צריך.²³¹ ואף כי אין הדעות שוות, מה בכך. כתי[ב] דבר[י] חכמים כדרבנות,²³² וכי[תיב] דברי חכמים בנחת נשמעים.²³³ ועתה אם ייטב בעיני אדוני בשורותים אלה, מוטב. וא"ל, תשיב על כל חכם ביקר הדרך, ומה' כל משפט צדק.²³⁴

זאת תורת העולה, היא העולה,²³⁵ דברי תנא קמא בגמ' [רא] בבא מציעא פ' [רק] הזהב ד' [ף] נא ע"א, וז"ל: א' [חד] הלוקח וא' [חד] המוכר יש לו אונאה וכו'. וכי[תיב] תוב[ב] שם ע"ב: א"ר ענן: מפרשא לי מניה דמר שמואל, האומר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה, אין לו עליו אונאה וכו' עד רבא אמר: ל"ק, כאן בסתם (פי' [רש] רש"י: בסתם – ע"מ שאין לך עלי אונאה, דלא ידע דניחול) כאן במפרש (פי' [רש] רש"י: במפרש – שפירש לו יודע אני שיש אונאה וכו', עיי[ן] בתוס' [פות] שם ד"ה בד"א). דתניא: בד"א בסתם. אבל במפרש, מוכר שאמ' [ר] ללוקח: חפץ זה שאני מוכר לך במאתים, יודע אני שאינו שוה אלא מנה, ע"מ שאין לך עלי אונאה, אין לו עליו אונאה וכו'; ע"כ. וכי[תיב] הרא"ש שם ד' [ף] קמ"א: ופריק רבא: ל"ק, כאן בסתם כאן במפרש. וסיים: והלכתא כרב. וכן פר"ח. משום דאילת²³⁶ הוה איסורא, וקי"ל הלכה כרב באיסורי, ע"ש. ובפסקי הרא"ש²³⁷ ג"כ עוד כ' [תב], ז"ל: האומר לחבירו וכו' יש לו אונאה, אלא א"כ פירש בהדיא: חפץ זה אני מוכר לך במאתים, אני יודע

- 221 על פי איכה ה, ג.
- 222 כתובות קו ע"א.
- 223 על פי ירמיה מח, יא.
- 224 על פי תהלים עד, ט.
- 225 נראה שהמעתיק שינה מהמקור. בתימן כתבו אלהים בה"א ולא בקו"ף.
- 226 על פי בראשית לא, לח.
- 227 על פי אסתר ו, פסוקים ו-ז, ט, יא.
- 228 דברים יח, ה.
- 229 בראשית כה, כב.
- 230 תהלים עח, לח.
- 231 ברכות סב ע"א; מגילה כח ע"א.
- 232 קהלת יב, יא.
- 233 קהלת ט, יז.
- 234 ישעיה נח, ב.
- 235 ויקרא ו, ב.
- 236 צריך לכתוב: דאונאה.
- 237 צריך לכתוב: ובקיצור פסקי הרא"ש (והוא חיבור בנו רבינו יעקב), ולשון זו מצויה שם.

שאינו שוה אלא מנה; ע"כ. וכי[תב] הרמב"ם ז"ל בה"מ פט"ו דין ו' ז"ל: כל הלוקח סתם וכו' עד שהמוחל צריך לידע הדבר שימחול לו בו ויפרש אותו, כמו המפרש בהווייה; ע"כ. וכי[תב] ה"ה: לא ידעתי זה מבואר. אלא מדמיון זה לאונאה למד כן וכו'. וכ"כ הר"ב [ב] כ"מ וז"ל: כי[תב] הטור בסי[מנ] רל"ב כל[שון] רבי[נו] וכו'. וסיים: ודבריו נכונים כדברי ה"ה; ע"כ. ועוד פסק רבי[נו] כן בפ' [רק] י"ג מה"מ דין ג'. וכן הסכים הר"ב [ב] לח"מ, וכי[תב]: וד[עת] רבי[נו] עיקר, כמ"ש ה"ה; ע"כ. וגם הר"ר ברוך הנדפס עם חדושי הרב כי[תב] בסי[מנ] ל"ג ד' [ף] מ"ח ע"ב, וז"ל: הרמב"ם בפ' [רק] ט"ו מה"מ כי[תב] שדין המום הוציאו מדין אונאה, והמוחל צריך שידע הדבר שימחול לו בו ויפרש אותו, כמו המפרש אונאה וכו'. ובתוך השאלה הוסיף עוד לבאר לנו ל' [שון] הברייתא, וז"ל: וס"ל להרמב"ם דאם איתה דאדם מקנה דבר שאין לו קצבה, אמאי הוצרכה הברייתא לומר יודע אני שאינו שוה אלא מנה, לימא יודע אני שיש בו אונאה ע"מ שאין לך עלי אונאה ותו לא. וכ"נ מדברי רש"י; יעוש"ב. ועוד כי[תב] הרמב"ם בפ"ג מהל' [כות] זכייה ומתנה, וז"ל: מחל לחבירו חוב שיש לו עליו וכו', ה"ז מתנה הנקנית בדברים וא"צ קנין. וכי[תב] ה"מ: כבר נתבאר פ"ה מהל' [כות] מכירה. וז"ל שם דין י"א: יש דברים שאין צריכים קנין וכו' עד או המוחל לחבירו חוב. וכי[תב] ה"ה: ומ"ש או המוחל לחבירו, בפ"ז מהל' [לכות] אישות; ע"כ. וז"ל בהל' [לכות] אישות שם דין י"ט: ומוחלת כתובתה לבעלה א"צ קנין. וכי[תב] עליה מרן כ"מ: כי[תב] הרשב"א: מוחלת וכו' דוקא במוחלת שלא מחמת אונס. אבל אם נאנסה, אין כאן מחילה. וכי[תב] מרן בב"י סי[מנ] ר"ה דלדעת הרמב"ם ורי"ו ובעה"ט ור"ן ורשב"א ב' [שם] רי"ו וההגהות ב' [שם] רי"ו, דמודעה גלויי מילתא. ש"מ שאם ניכר האונס, אפי' [לו] לא מסר מודעה בטלה המחילה. ועוד כי[תב] בסמוך, וז"ל: וכ"כ הרשב"א על אשה שמחלה קצת כתובתה מחמת אונס, אעפ"י שלא מסרה מודעה, אין מחילה זו כלום. וכי[תב] הטור בסי[מנ] רמ"ב, וז"ל: ואפי' [לו] לא מסר מודעה, אי ידעינן באונס, אינה מתנה. וכי[תב] מרן ע"ז: בפ' [רק] חזקת הבתים. ובפ' [רק] חז"ה ד' [ף] מ' ע"ב פי' [רש] רש"י על גלויי מילתא. ועיי' [ן] בהגמ"י פ' [רק] י' מהל' [לכות] מכירה.

וז"ל הגמ' [רא] בפ' [רק] איזהו נשך ד' [ף] סו ע"ב: א"ר נחמן: מחילה בטעות לא היא מחילה. וכ"כ רש"י שם. וכי[תב] התוס' [פות] שם ד"ה התם זביני הכא הלואה וכו', וסיים: ובכל דוכתין משמע דמחילה בטעות לא היא מחילה וכו'. וכי[תב] התו' [ספות] שם דכל קנין בטעות חוזר, וכ"כ הרא"ש שם. ובפ' [רק] חזקת הבתים ד' [ף] קצד כי[תב] הרא"ש: כל קנין בטעות חוזר. ובגמ' [רא] ג"כ שם ד' [ף] מא ובפ' [רק] המפקיד ד' [ף] ל"ה. ועיין במשפטים ישרים ד' [ף] ס"ב ע"ג סי[מנ] ס' שפי' [רש] ל' [שון] הגמ' [רא] דפ' [רק] איזהו נשך; יעוש"ב.

כתב מרן בסי[מנ] רמ"ב²³⁸ ס"ב: מחל לחבירו חוב שיש לו עליו או נתן וכו'. וכי[תב] ע"ז גו"א: בשטר מחילה צריך שיאמר המוחל: יודע אני שיש לי לקבל יותר, ועכ"ז אני מוחל ואין לי עליו אונאה, כדי שלא יוכל לטעון מחילה בטעות היא (רשד"ם ח"מ סי[מנ] שמ"ח). ש"מ שאם אין כתוב בשטר המחילה כך זה הלשון, דיכול לטעון מחילה בטעות היא, כנ"ד

דאין בשטר מחילה שום פנים דפיטור. ובהגה שם: כל מחילה בטעות, יכול לחזור בו. וציין עליה (גו"א: ב"י סי' [מן] רפ"ו ב' [שם] קולון קי"א, רשד"ם תשו' [בה] כ"י) [סמ"ג לאוין ק"ע כ' [תב] דצריך המוחל לידע הדבר שמוחל בו, כגון שאמר מוכר ללוקח: חפץ זה שאני מוכר לך במאתים, יודע אני שאינו שוה אלא מאה, על מנת שאין לך עלי אונאה. וכ"כ רשב"ם²³⁹ הביאו ב"י ס"ס י"ב, וכן הכריע המדינה בתשובתו]. ומדין מחילה בטעות, עיי' [ן] מהרי"ק שורש כו וכת, וב"י סי' [מן] י"ב, ובתשו' [בות] רשב"א²⁴⁰ סי' [מן] לד, ותשו' [בת] גאון שהביא הטור ס"ס קנ"ד, ובתשו' [בות] מהר"ם סי' [מן] יו, ו' לב ח"ב סי' [מן] לו וסי' [מן] ע"ג, ועיי' [ן] ס"ס כ"ה. וז"ל ס"ס כ"ה: אעפ"י שקנו מידו וכו', אינו כלום, דקנין בטעות הוא וחוזר ע"כ. וכ' [תב] ע"ז גו"א: רשד"ם סי' [מן] שמ"ח, וי"ד קי"ד, וקולון קי"א, ורש"ל ל"ו, ור"י לבית לוי. כה"ג ב' [שם] ו' זמרא, תשו' [בות] הגאונים ק"ח, אלשיך י"ו, תשו' [בות] קארו י"ט, המבי"ט ח"א ש"ט ש"י; עכ"ל.

ומה שרצית להביא ראייה מדברי הר' [ב] סמ"ע סי' [מן] רל"ה סי' ²⁴¹ י"ד. אחר המחילה ממעכ"ת, אין מכאן ראי' [ה] כלל, דלא שייך אלא לענין מוכר, דאמרינן מסתמא מוחל. והא לך ל' [שון] הגמ' [רא] בהדיא בפ' [רק] הזהב: איתאמר, המוכר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה. ופי' [רש] רש"י ז"ל: דסבר המוכר דליכא אונאה. והיא ס' [ברת] רב. ואמרינן בגמ' [רא] דתניא כותיה דרב. וכן בפ' [רק] איזהו נשך ד' [ף] סו ע"ב: אמ"ר נחמן: התם זביני הכא הלואה, כמ"ש לעיל. ופסק בס' [פר] משפטים ישרים סי' [מן] ס', ור' משה מטראני סי' [מן] מו, וס' [פר] עדות ביהוסף סי' [מן] א' ד' [ף] י"ג י"ד, וס' [פר] חידושי הרב בתשובותיו סי' [מן] נב ד' [ף] סח ע"ב. וכיון שכל הפו' [סקים] הללו יעידון יגידון כולם כאחד דמחילה בטעות לא היא מחילה, ואפי' [לו] בקנין חוזר, ולא חילקו בשום חילוק זולתי למוכר כמ"ש, א"כ מי יוכל להכניס ראשו בין הרים גדולים, אשר רוח אלהים דבר בם, ²⁴² ולחלוק עליהם בכדי. כי אב אחד לכולנו, ²⁴³ ומחומ"ר א' [חד] קורצנו כולנו. ²⁴⁴

ואם עדיין לא הונח לאדון וכבר עלה בדעתך דברי הר' [ב] סמ"ע שבסי' [מן] רל"ה ס"ק י"ד, ותידוק מנה לכל מחילה אפי' [לו] לנ"ד הלא מצאתי להר' [ב] סמ"ע בעצמו שפירש בריש סי' [מן] רמ"ב, דלא קאי מחילה בטעות היא מחילה אלא אמוכר. וז"ל שם: דוקא אנסוהו למכור, אמרי' [נן] אגב אונסי וזווי גמר ומקני, אם לא מסר מודעא, כמ"ש הטור והמחבר לעיל סי' [מן] ר"ה. אבל במתנה, כיון דלא מקבל זווי, בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה בהמתנה שנותן, מבטלינן המתנה; ע"ש. והא דהתחיל הטור והמחבר וכ' [תבו] הנותן מתנה מחמת אונסא, אינו ר"ל דוקא אונס גדול דהכאה וייסורין וכיוצא בהן. אלא כל שלא ניחא ליה ונותן, ודאי מטעם שום דבר נתנו, והוא האונסו ליתן לו ולא בלב שלם; ע"ש.

239 צריך לכתוב: רשב"א.

240 חסר: שהביטו ב"י.

241 צריך לכתוב: ס"ק.

242 על פי שמואל ב כג, ב.

243 מלאכי ב, י.

244 על פי איוב לג, ו.

ואי תימא מל"ל שאנסה והפחידה, ואנן צריכים עדים על האונס לד' [עת] הרשב"א ז"ל דהובאו דבריו בכ"מ בהל' [כות] אישות פ' [רק] יז דין י"ט. כבר חזר בו הרשב"א, כמ"ש בשמו למעלה. ודין ברור הוא בהרמב"ם בפ"י מהל' [כות] מכירה דין ד', וז"ל: האונס את חבירו בשחכהו או תלאו וכו', ומעשה בא' [חד] ששכר פרדס מחבירו וכו', ה"ז אונס. וכ' [תב] הר' [ב] המ' [גיד]: זה פשוט. ונתכוון רבי' [נו] לומר, ²⁴⁵ שהמעשה הנז' [כר] בגמ' [רא] כך היה, שהעדים לא ראוהו שהפחידו, אלא שראו הכפירה; עכ"ל. ועיקר דין זה בגמ' [רא] בפ' [רק] חזקת הבתים ד' [ף] מ' ע"ב, וז"ל: אע"ג דלא ידעין, ופי' [רש] רש"י: אע"ג דלא ידעין באונסיה, הרי המתנה בטילה; ע"כ. ואי תימא: מה כפירה יש בנדון זה? דע, שאין לך כפירה גדול מזו, שבא מתחלה להעליל עליה ואמר לה שנטמאה, וגם טען בפנינו בטענה זו, ומהסם ²⁴⁶ בטענותיו בכמה פנים, אמרתי: בודאי ברכא ²⁴⁷ הוא.

ומה שאמרת בעת משא ומתן כשאמרתי לך שמכוח האונס שהוא מציק לה, ואי אפי' [שר] שידורו אדם ונחש בכפיפה א' [חת], ²⁴⁸ ביקשה ממנו שיגרשנה, ומחלה בפיה לא בלבבה, וסבורה: ב"ד קיימים. א"נ עפ"י טענתה שטענה שהוא הסיתה ואמר לה: הכתובה נייר בלבד. והשבת לי שאעפ"י שמציק לה, כיון שמחלה תליוה וזבין וזבינה וזביני. אחר המחילה ממעכ"ת, אגב חורפיה דמר לא דק. דהא בהדיא איתה בגמ' [רא] בפ' [רק] חזקת הבתים ד' [ף] מז סוף ע"ב, וז"ל: אמר רב הונא: תליוה וזבין וכו'. ומפרש רש"י: ואינו יכול לחזור בו. ודוקא מכר. אבל מתנה, חוזר ולא הויא מתנה וכו'; ע"ש.

ודבר פשוט הוא דמחילה ומתנה דין א' [חד] יש להם, כמ"ש הרמב"ם בפ' [רק] י' מהל' [כות] מכירה, וז"ל: וצריכים העדים לידע שהוא מוכר מפני האונס וכו' עד והמחילה מתנה היא; ע"כ. וכ' [תב] ה"ה ע"ז, וז"ל: ודימה רבי' [נו] מחילה למתנה, ועיקר, עכ"ל. ופי' [רש] הר' [ב] בעל עדות ביהוסף סי' [מן] א', דכיון שמכר אפי' [לו] לאונסו ולקח מקצת דמים, מכרו קיים. משא"כ במתנה או מחילה, דכיון שלא לקח הנותן או המוחל כלום, לא גמר ומקני; יעש"ב. ועיי' [ן] סמ"ע ריש סי' [מן] רמ"ב.

קם דינא דהמחילה בטילה לדעת הגמ' [רא] וכל הפו' [סקים] שכתבתי ז"ל. ועל מה שהוציא עליה ש"ר, אמרת שהיא חייבת שבועה שלא אמרה לו שהיא טמאה, והוא פטור מעונש. הא לך דברי פני משה סי' [מן] מ': ראובן ושמעון שנתקוטטו, ואמר ראובן לשמעון שהוא כלב ושבא על א"א, ויש לו עדים על עבירה זו. ושמעון ייחד עליו עדים, ותבעו לדין שיביא העדים. וכיון שהגיעו לב"ד וטען עליו שמעון בד"ז, והשיב ראובן שאין לו עדים, אבל יקבל ממנו שמעון שבועה ששמע ראובן דבר עבירה זו מפי שמעון, והיום כמו שש שנים. והודה ראובן שלא ראה המעשה הרע הזה בעצמו, אלא ששמעון אמר לו כן. והשיב הר"ר משה בנבנשתי, שאפי' [לו] יונח שראה ראובן המעשה והעיד עליו, דמנגדי ליה לראובן, כההיא דמס' [כת] פסחים דטוביה חטא וזיגוד מינגד. ואפי' [לו] ישבע

245 מילה זו נכתבה בגיליון.

246 ראה לעיל הערה 45.

247 ראה לעיל הערה 46.

248 על פי כתובות עב ע"א.

ראובן אלף שבועות, לא מהימן לישויה לחבריה רשיעא. ועוד, דאין אני רואה עסק שבועה בכאן. דלא משבעינן אלא אכפירת ממון. וכל טענה כזו וכיוצא בה, לא משבעינן, כדכתב הרמב"ם וזולתו. וצריכין ב"ד לנדות לראובן עד שיפייס לשמעון. והגם דלא ימחול לו אחר פיוסו, הרשות בידו. דאעפ"י שאסור לעלוב להיות אכזרי, מ"מ אם הכהו בשבט לשון והוציא עליו לעז, אם לא ימחול ליכא איסורא; ע"כ.

מעתה כיון דהוחזק כפרן בהוצאת לעז, ואפי' [לן] ישבע אלף שבועות לא מהימן, כדכתב הרב פני משה, הוחזק כפרן נמי לאונסא שאנסה והפחידה עד שמחלה. וכן נר' [אה] פשוט לד' [עת] הפוסקים ז"ל.

וגדולה מזו כ' [תב] הר' [ב] עדות ביעקב סי' [מן] ע', דאם היה האנס עומד לפני המוחל בשעת קנין המחילה, בודאי הגמור דלא מחילה היא, דמיראת האנס קא מחיל. וכ"ש בנ"ד, שלא הניחה לילך לבית אביה אלא משמרה ערב ובקר, כדי שלא ילמדוה קרוביה. והיה הולך ושוב²⁴⁹ אל הב"ד להתנצל שלא רצתה לישב עמו, עד שבאו ב"ד ומחלה בפניהם ובפני בעלה. ועיי' [ן] בס' [פר] משפטי' [ם] ישרים ע"ז, דמעשה שהיה כך היה. ועיי' [ן] קר"ס פ' [רק] י' מה"מ.

ועוד כ' [תב] הר' [ב] עדות ביעקב שם, שאם המוחלת צנועה היא, מיכספא למטען ולתבוע כתובתה; עכ"ל. א"כ כיון שנודע שהיא צנועה, מן הראוי שב"ד יטענו כנגדה, משום פתח פיך לאלם.²⁵⁰ ומפ' [רש] בגמ' [רא] בפ' [רק] חזקת הבתים ד' [ף] מא ע"א, וז"ל: פשיטא. מהו דתימא האי גוברא וכו' עד הילכך לימא ליה אנן, דלמא שטרא הוה לך ואירכס, כגון זה פתח פיך לאלם הוא. קמ"ל; ע"כ. שמעינן דאיש שאינו בוש לטעון, לא טענינן ליה, וכן אשה חצופה. משא"כ צנועה. ועיי' [ן] רש"י שם ע"ב על פיסקא דההוא גוברא דדר בקשתא וכו', ע"ש.

ולענין כתובה שאמרת שהעיקר והנדוניא והתוספת נקראים כתובה. הא לך דברי מר שמואל גאון ד' [ף] י"ד סי' [מן] ו', וז"ל בקיצור, תמים פעלו:²⁵¹ הן אמת כי אעיקרא דמילתא קשיא לי על המדרכי בהשואה זו שהשווה עיקר כתובה לנדוניא ותוספת. וליתה. דדוקא בזמן ב"ד של כהנים, דהא הוה כללי עיקר ותוספת ונדוניא בהדי הדדי, ועושי' [ן] חשבון אחד. משא"כ בזה"ז, שכותבין עיקר בפע"ץ ותוספת בפע"ץ ונדוניא בפע"ץ, ותקנו זה התיקון מזמן הרשד"ם; יעו"ש"ב. דלד' [עת] הרשב"א דכתובה כולל נדוניא ותוס' [פת] עם העיקר, ונפקא מינה לענין מוחלת, הובא בהל' [כות] אישות פ"א ד"א בדברי ה"ה. עכ"ז פשרה הוא דעבד, לא לענין דינא.

בגמ' [רא] כתובות פ' [רק] אעפ"י ד' [ף] סד²⁵² ע"ב, וז"ל: א"ר איבו א"ר ינאי: תנאי כתובה ככתובה דמי וכו'. וכ' [תב] רש"י: תנאי כתובה – תוספת שהוא מתנה, ושם כתובה עליו. וכפ"י התו' [ספות] שם. וכ' [תב] הרא"ש שם ד' [ף] קכ"ט ע"ב: ונדוניא נמי דמיקריא

249 צריך לכתוב: הולך הלוח ושוב, או: הולך ושב.

250 משלי לא, ח.

251 "תמים פעלו", כנראה דברי שבח של המשיב כלפי ר' שמואל גאון.

252 צריך לכתוב: קד.

וכו' אין דינה ככתובה, ע"ש. וגם הרמב"ם פ' [רק] י"ו מה"א דין ב': ואין נקראים כתובה אלא עיקר כתובה עם התוספת; ע"ש.

ונחזור לענין דין המחילה. כ' [תב] הר' [ב] ד"ן בח"מ סי' [מן] כד שהמוחל צריך שידע סכום החוב שמחל. דאי לא ידע הסכום ואח"כ נתברר לו, ה"ז חוזר מטעם אגה²⁵³ ומטעם טעות כדפרשית. ואל תשיבני דדוקא שייך נדון זה גבי יורש שלא ידע מה הוריש אביו, כמו שהוא כתוב בשאלה דהרב דרכי נעם. דמעשה שהיה כך היה. וחז"ל לא פלוג בדיני מחילה בין יורש לאדם אחר, דדין אחד לכל. שכן אמ' [רו]: כל מחילה בטעות לא היא מחילה. וממילת כל, ש"מ דלא פלוג. ועוד, דלפי סברתך דדוקא יורש, כיון שהוא לא ידע וירושותו אצל אחרים, והם שהטעוהו מחמת שהיה קטן כשנפטר אביו. הנני אכתוב לך פסק הרב שמואל חסון לקמן, וממנו תוצאות חיים לנדון דידן. ואי תימא: מאן לימא לן דאינה יודעת בסכום של כתובה. זיל נסי באינשי, ותשכח דכולהון לא ידעי במכ"ש בנשי דלא ידעי.

ומה שרצית להביא ראיה לסתור, מדברי מרן סי' [מן] ס"א ס' [עין] י"ג, וז"ל: מי שטען על כתובת אשתו שהיה ע"ה ולא הבין כשקרא החזן הכתובה והתנאי' [ם], אין שומעין לו. וכ' [תב] גו"א: ועיי' [ן] ב"י אה"ע סי' [מן] ב' שאין אשה בקיאה בנוסח השטרות, וכ"כ הריב"ש סי' [מן] קמ"ג. אחר המחילה אלף מחילות ממעכ"ת, אין כאן שום ראיה לסתור, דהתם חיובי הוא דקא מחייב, ומסתמא ידע, כדפי' [רש] הר"ר מרדכי בלבוש, ע"ש. ומפני שאין אדם קונה בב"ד ומחייב עצמו בסך ממון, אלא וכבר ידע, כדפי' [רש] בגמ' [רא]. ואדרבה, מינה ילפינן דשטר הכתובה לא מיפרש לכ"ע כמ"ש, דמסתמא ידע, כדפי' [רש] הלבוש. ועוד, דבחיוב החתן לכלה הוא ע"ד חכמים שזיכו לה בעיקר ותוספת ונדוניא. וכי קני החתן, אתנאי ב"ד הוא דקני.

ודע דפשרה דינה כמכר, כמ"ש רמב"ם פ"י מהל' [כות] מכירה. ומצינו בס' הר"ר ברוך אנגיל בס' [מן] ל"ג ד' [ף] מ"ח ע"ב, וז"ל: ואפ' [שר] להביא ראיה [ה] לזה מדין פשרה. דאע"ג דכשקנו מידו אינו יודע במה יחייבו אותו הב"ד, אם קנו מידו אינו יכול לחזור בו וכו' עד מעתה נר' [אה] דכ"ש דמחייב במה שקנה משום דסבר שיש לו הנאה דאולי יהא חייב מן הדין, גמר ומחייב נפשיה וכו', עש"ב. משא"כ הכא דלא בדעת ב"ד תליא מילתא, אלא בדעת המוחל עצמו, שכן אמ' [רו] חז"ל: צריך שידע המוחל הסכום, לא שידעו הב"ד, דא"כ יקנו הב"ד מיד המוחל סתם בלא פירוש דברים. ועיי' [ן] בס' [פר] עדות ביעקב בליקוטים סי' [מן] ק"ן, תמצא תברא לראיה זו.

חשבתי דרכי ואשיבה דברי אל עדו' תיך²⁵⁴ אשר המה כתובים בשטר המחילה הכתובה בראש²⁵⁵, אות באות מלה במלה. ידעתי נאמנה כי כל אימרות ה' אמרות טהורות,²⁵⁶ וכל

253 כנראה צריך לכתוב: אונאה.

254 על פי תהלים קיט, נט.

255 ממילים אלו, וכן מהמילים שלקמן סמוך לציון אחרי הערה 274, בפסקה הפותחת במילים "ולענין שטר המחילה שביד המגרש הכתוב למעלה", שבהן הרב מנצורה מפנה בתשובתו לנוסח שטר המחילה שביד המגרש, ושאינו מצוי בהעתקת הרב נדאף, למדים שלא כל החומר הגיע לידי המעתיק הרב נדאף, ובחומר שלא היה אצלו הועתק שטר המחילה. והשווה להלן הערה 273.

256 על פי תהלים יב, ז.

משפטיך משפט צדק. אבל יש אשר ישכון שם הענן²⁵⁷ ימים מספר.²⁵⁸ מספר החכמים המוריים ולא יחסיאו השערה²⁵⁹ והם הנכבדים בעיר זה בסכום ארבעה וחמשים, וסי' [מנין] דין אנכי.²⁶⁰

ועם כי הימים האלה ימי בכורי עמלי"ם²⁶¹ בתורה לשמה, בלי שום פנייה חלילה, ויודע דע"ת כל אחד עליו"ן.²⁶² והחמשה האלה חלוקי אבנים²⁶³ אשר הם לפניך. ואתה דו"ד²⁶⁴ תקחם בלקח טו"ב ותניחם בתרמילך ותחתום בחותמך עמהם, כי הכל הולך אחרי החיתום,²⁶⁵ כי אנחנו מאלמים אלומים בתוך השד"ה,²⁶⁶ ואת קאים לאור יומ"ם לקביל אלפ"א דכותן, ופשט כל דינא כיריעתא, וכל דסתמן את מגלי דרעך ומנקר מלי. ולא נשכח בדרא מאן דנחית לעומקא דדינא כמ"ר דכ"י,²⁶⁷ דמתקרי שמך פתחי"ה,²⁶⁸ דאת מפתח כל שמעתתא. ואע"ג דגדיא לא יכיל למקם לקביל אריה, ומן קדם נהימותא דאריה עריק, אי תהי רעוא מן שמיא נדור אנא ואריה בחד מרבויעתא וכל מלייא משתדיין.

א"ה [= אמר המעתיק]:²⁶⁹ מתוך הדברים נר' [אה] שהמעשה הזה נעשה בבית דינו של הרה"ג מ"ו יוסף אלקארה ז"ל. וא' [חד] מהדיינים אשר זכר הר' [ב] שמו ואתה דוד, נחלק עם הרה"ג²⁷⁰ בפסק הדין, שזה מזכה הבעל במה הצד וזה מחייבו. ואולי שזה ששמו דוד, היה הרה"ר דוד צאלח, בן בנו של מהרי"ץ ז"ל, כי היו בזמן אחד מהרי"ק²⁷¹ ומהר"ד²⁷² צאלח. ומפני כבודו של מהרי"ק, הוכרח לשאת ולתת אתו ר' דוד בכתב. וכפי הנראה שפסקא זו מחשבתי דרכי וכו' עד משתדיין, הם דברי מהרי"ק ז"ל.²⁷³ וראה אתה הקורא כמה היו רבנים בזמניהם, עד שהוא סופרן מספר דין. וכנראה ג"כ שהיו לומדים בישיבה אחת, תנצב"ה.

- 257 על פי במדבר ט, יז.
- 258 שם פסוק כ.
- 259 על פי שופטים כ, טז.
- 260 בראשית טו, יד.
- 261 על פי במדבר יג, כ.
- 262 על פי במדבר כד, טז.
- 263 על פי שמואל א יז, מ.
- 264 רומז לדיין הרב דוד צאלח.
- 265 בבלי ברכות יב ע"א.
- 266 על פי בראשית לו, ז.
- 267 רומז למרדכי, והוא כינוי לגדול בתורה. ראה תרגום אונקלוס לשמות ל, כג; בבלי מגילה י ע"ב; בבלי חולין קלט ע"ב.
- 268 רומז למרדכי, והוא כינוי לגדול בתורה. ראה משנה שקלים ה, א; בבלי מנחות סה ע"א.
- 269 השורות שלהלן הן תוספת של המעתיק עצמו, הרב אברהם נדאף.
- 270 = הרב רבי יוסף, והכוונה לאב בית הדין הרב יוסף קארה.
- 271 = מורנו הרב יוסף קארה.
- 272 = ומורנו הרב דוד.
- 273 למעתיק לא היה החומר על פרשת הגירושין שיש לנו מההעתקה בשו"ת הרדב"ז ובשו"ת חכמה ותבונה (ראה לעיל הערה 255), לכן השערותיו אינן נכונות. הדיין הרב דוד צאלח לא נשא ונתן עם אב בית הדין הרב יוסף קארה, והפסקה המתחילה במילה חשבתי וכו', הנזכרת לעיל בסמיכות עד לדברי המעתיק הללו, אינה מדברי הרב יוסף קארה, אלא הכול נכתב על ידי הרב שלום מנצורה. אלא שבפסקה הנזכרת פונה הרב מנצורה במיוחד לרב דוד צאלח, אף שבכל התשובה הוא פונה אל הרב יוסף קארה. נראה שהרב מנצורה שלח את התשובה לשני חברי בית הדין הרב קארה והרב צאלח, שעשו את המעשה.

וזה סיום התשובה של הרב הנ"ל, וז"ל.²⁷⁴

ולענין שטר המחילה שביד המגרש הכתוב למעלה,²⁷⁵ ידוע ומבורר מלשוננו שאינה שטר מחילה מקויים אלא אסמכתא בעלמא, ואסמכתא לא קניא, כדאי' [תא] בגמ' [רא] פ' [רק] איזהו נשך ד' [ף] סו ריש ע"ב: אמר²⁷⁶ ליה מר ינוקא ומר קשישא בני דרב חסדא וכו' עד א"ל רב אחא מדפתי לרבינא: דלמא סבר כי היכי דלא תתזיל ארעיה. ופי' [רש] רש"י על זה: שאם יראו אותו מחזר אחר מעות ומכר נכסיו בפחות, מוזיל קרקעותיו, ולעולם אנוס הוא ולא גמר ומקני, ע"כ. וכ' [תב] הרא"ש בסוף לישנא: והלכתא כותיה דרב פפא דאסמכתא לא קניא, ואפי' [לו] אי א"ל קני לגוביינא; ע"כ. ועיין משפטים ישרים ד' [ף] ס"ב ע"ג שפי' [רש] ל' [שון] הגמ' [רא], וסיים: ולענין דינא, אסמכתא לא קניא; ע"כ.

וזה הלשון שבשטר המחילה, ואמא אלכתובה מחלה בהא מקאבל אלגירוש;²⁷⁷ ע"כ. ולא ידענו אם מחלה השעבוד, או הניר, או שניהם. ונראה מלשון השטר, שלא מחלה לבעלה²⁷⁸ אלא הניר עצמו, ונתנה אותו לבעלה לסתום פי צלוחית, אבל שעבודא מי אמר דמחלה כמו שמפורש בדברי הפוסקי' [ם]. וכ"כ רבי' [נו] בה"מ²⁷⁹ פ' [רק] ג', וז"ל: כשם שהמוכר צריך לסיים הממכר, כך הנותן וכו'; ע"ש. וזה ג"כ אלו היה כתוב בשטר המחילה ואמא אלכתובה בגמיע שרוטאה מחלה מקאבל אלגירוש,²⁸⁰ הוה אמינא לחיי. ובתנאי שתדע סכום החוב בפרטות. אבל אם לא ידעה, אעפ"י שכתוב בשטר המחילה זה הלשון, לא מהני. ועיי' [ן] רמב"ם שם פ"ד דין ב'. ומדברי הגמ' [רא]: דלמא סברא כי היכי דלא תתזיל ארעה. אף בכאן בנ"ד, כיון שראתה דאיהו מפיק עלה שום ביש ומעיק לה כל שעתא, סברא דמיתזלא קמי בני נשא, אסמכא ליה בלישנא ולבה לית עמה. דאי מחלה בשעבודא, הוה שטרא מפרש מילי מילי, כמש"ל ב' [שם] גו"א ב' [שם] רשד"ם. ועיי' [ן] עדות ביעקב סי' [מן] ל"ו שכ' [תב] שאם תבעה הגירוש ולא הכתובה, מוכחא מילתא דמחמת אונס, מטעם דאין אדם ונחש יכולים לדור בכפיפה אחת.²⁸¹ וכ' [תב] עוד, שיד בעל השטר של החוב על העליונה, ויד בעל השובר עתה"ח לענין זה. נמצא שאין כאן מחילה וכפרה, שאדרבא יש כאן חיוב תשלומין בכפייה והכאה, ועל הוצאת לעז נידוי או ניגדא, רח"ל.

ואגב אורחין ראיתי אני הקל בדברי מרנא ורבנא יוסף²⁸² ה' לו חיים טובים, במה שרצה להביא ראיה מדברי מרן בסי' [מן] קי"ג, בדין נערה שבגרה ואח"כ נישאת, שאם לא מחתה איבדה פרנסתה. וכן הוא בהרמב"ם פ' [רק] כ' מהא"י דין י"ג, וז"ל: נשאת הבת אחר שגדלה, בין נערה בין בוגרת, ולא תבעה פרנסתה, איבדה פרנסתה וכו'. וז"ל הגמ' [רא] פ' [רק]

274 עד כאן הדברים שהמעתיק הוסיף לתשובת הרב מנצורה.

275 ראה לעיל הערה 255.

276 צריך לכתוב: אמרו.

277 תרגום: ובאשר לכתובה מחלה בה בשעת הגירוש.

278 מילה זו נכתבה בגיליון.

279 צריך לכתוב: בהלכות זכיה ומתנה.

280 תרגום: ובאשר לכתובה בכל תנאיה מחלה בשעת הגירוש.

281 על פי כתובות עב ע"א.

282 הכוונה לאב בית הדין הרב יוסף קארה, והשתמש בשמו יוסף - לברכה, יוסף ה' לו חיים טובים.

מצאית האשה ד' [ף] סח ע"ב: ת"ר הבנות בין בגרו עד שלא נישאו וכו' עד א"ר הונא א"ר: פרנסה אינה בתנאי²⁸³ כתובה וכו'. ופי' [רש] רש"י: אבל פרנסתה טרפא, שויהא רבנן כבעל חוב בעישור נכסים, דדבר קצוב הוא וכו', ע"ש. ש"מ דאין הנדון דומה לראיה. ועיי' [ן] בב"י סי' [מן] קי"ג דעישור נקרא קצוב.

ואחר העיון בגמ' [רא] ובפוסקים, לא מצאתי מקום להשותן זה לזה, מפני שיש הרחקה גדולה בהשוואתן. והריני כותב לך תשו' [בה] מגנא ומצלא, מצאתיה בס' [פר] משפטים ישרים [להר' ב] ר' שמואל ן' חסון סי' [מן] [ס'] ד' [ף] ס"ב ע"ג, וז"ל:²⁸⁴
ראובן ושמעון ולוי אחים בני יעקב. וראובן הגדול אחר שנשא אשה, הלך לדור הוא ואשתו בבית אחר, ושמעון ולוי סמוכים על שולחן אביהם. ויהי כי ארכו לראובן הימים, וישקף אבימל"ך בעד החוק²⁸⁵ החקוק לכל נברא, ויקרא אבימל"ך ליעקב, ויפטר יעקב לבית עולמו, וישאר אך שמעון ולוי בניו אשר אתם מהנכסים של יעקב בתיבה²⁸⁶ כמו עשר מאות אלפים לבנים. ויראו אחי ראובן כי מת אביהם,²⁸⁷ ויתיעצו לאמר לראובן: הלא אחיך שמעון ולוי יודעים בסכום הירושה, כלי חמס מועצותיהם.²⁸⁸ ועתה לך ונשלמה לבנים שבידינו כמון כמונו,²⁸⁹ כחלקך כחלקנו, ויתנו לו שלשים אלף לבנים. וכתב ספר כריתו"ת ונתן בידם,²⁹⁰ במחילה מוחלטת מכל תביעה מעתה ועד עולם.

וירבו הימים, וילך ראובן הלך ושוב עד יבושת הממוץ²⁹¹ אשר בידו, וירא והנה שמעון מצחק את לוי אחיו,²⁹² ומראהים רע כאשר בתחלה.²⁹³ וייקץ ראובן משנתו,²⁹⁴ ויבוא אל הר האלקי"ם,²⁹⁵ ויצעק בקול גדול לאמר,²⁹⁶ אב"י אב"י ראש"י ראש"י,²⁹⁷ הנה המעשה הזה אשר נעשה,²⁹⁸ ונחלט בקנין. ועתה נודע לי באמונה אומן,²⁹⁹ שיש מעזבון אבי עשרה משאות, וכל משא מאה אלפים לבנים. ומה שהיה כבר נהיה, מעשה שעשו לי ברמאותם כבר נעשה,³⁰⁰

283 צריך לכתוב: כתנאי.

284 מה שמוכא לקמן מספר משפטים ישרים נכתב במקור בלשון רגילה, ונראה שהרב שלום מנצורה שינה את הנוסח וכתבו בלשון מליצה.

285 על פי בראשית כו, ח. אבימל"ך רומז להקב"ה, שהוא אב ומלך. והחוק החקוק וכו' היינו גזרת המיתה.

286 על פי בראשית ז, כג.

287 על פי בראשית ג, טו.

288 על פי בראשית מט, ה.

289 על פי מלכים א כב, ד; מלכים ב ג, ז.

290 על פי דברים כד, א.

291 על פי בראשית ח, ז.

292 על פי בראשית כו, ח.

293 בראשית מא, כא.

294 על פי בראשית כח, טז.

295 שמות ג, א. וכאן רומז לבית דין הקרויים אלהים.

296 על פי בראשית לט, יד.

297 מלכים ב ד, יט.

298 בראשית מד, טו.

299 ישעיה כה, א.

300 על פי קהלת א, ט.

והשי"ת לא צוה.³⁰¹ ועכשיו פתחו שערים שערי משפט צדק ויבא איש בדינו,³⁰² וכל אשר צוה ה' תעשו.³⁰³ ויבואו שני האחים לפני כל יודעי דת ודין,³⁰⁴ ויערכו אתם משפטים. והרב³⁰⁵ העומד על כסא הדין וההוראה, פסק לראובן, ששמעון ולוי חייבים ליתן לו חלקן, שליש מעזובן שהניח אביהם יעקב. והשטר והקנין והמחילה בטלים ומבוטלים מעיקרם, ואין להם שורש וענף.³⁰⁶ וטעמא, שאף עפ"י שהיה ראובן הגדול, כיון שהיה מושבו כפעם בפעם³⁰⁷ אצל אשתו בבית אחר, ולא ידע מאומה מהסך הנז' [כר] שהם עשרה משאות, אמרינן טעא ואחיל להון. ואילו היה אצל אביו, אמרינן מסתמא אחיל, כיון דאיהו ידע כל מה דבביתא.

וזה לד' החה"ש ר' שמואל גאון, הביאו ב' [שם] הגמ' [רא] ורמב"ם והרא"ש והר"ן והרשב"א ומהרי"ק שורש קי"א והרי"ף והעטור זכרונם לברכה. ובמחילה מכבוד הרב, והא השיב ע"ד הר"ב [ב] דרכי נעם ח"מ סי' [מן] כ"ד, שאין מכאן ראייה לענין מחילה, כיון דעיקר השאלה על ירושה. וחזר עכשיו ונתלה בפרנסת הבת לדמותה לנ"ד, והא ירושה היא. (ע"כ מצאתי כתוב)

רשימת המקורות

ברשימה שלהלן צוינו שמות הספרים ושמות מפרשים שהרב שלום מנצורה השתמש בהם, ולא צוינו שמות ספרים של חכמים נוספים שהרב מנצורה הביא דעותיהם מכלי שני.

- בית יוסף – חיבורו של רבי יוסף קארו על ארבעה טורים, המאה ה-16.
- גור אריה – הגהות על השולחן ערוך לרב גור אריה הלוי, המאה ה-17.
- הגהות הרמ"א – חיבורו של רבי משה איסרליש על שולחן ערוך, המאה ה-16.
- הגהות מימוני – פירושו של הרב מאיר ב"ר יקותיאל הכהן מרוטנבורג על משנה תורה לרמב"ם. אשכנז, המאה ה-13.
- הרי"ף – פסקי רבי יצחק אלפסי, המאה ה-11.
- זבח תודה – פירושו של הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ) לשולחן ערוך לר"י קארו, יורה דעה. תימן, המאה ה-18.
- חידושי הרב – הכוונה לספר חידושי הרב ברוך אנגל שנדפס עם ספר תשובותיו. שאלוניקי, המאה ה-17.
- כסף משנה – פירושו של ר"י קארו על משנה תורה לרמב"ם, המאה ה-16.
- לבוש – ספרו של הרב מרדכי יפה המיוסד על השולחן ערוך לר"י קארו ועל הגהות הרמ"א, המאות ה-16-17.

301 על פי איכה ג, לו.

302 על פי ישעיה כו, ב.

303 על פי שמות ז, ו.

304 אסתר א, יג.

305 רומז לרב מחבר הספר שו"ת משפטים ישרים. הרב מנצורה שינה את הנוסח המופיע בספר הנזכר, וכתבו בלשון מליצה.

306 מלאכי ג, יט.

307 שמואל א, כה.

שו"ת חכמה ותבונה: חיבור לא ידוע לר' שלום מנצורה

- לחם משנה - פירושו של הרב אברהם ב"ר משה די בוטון על משנה תורה לרמב"ם, המאה ה-16.
מגיד משנה - פירושו של הרב וידאל די טולושא על משנה תורה לרמב"ם, המאה ה-14.
מרדכי - ר' מרדכי בן הלל, מגדולי אשכנז, המאה ה-13.
משנה תורה להרמב"ם, המאה ה-12.
ספר הטורים - ספר ארבעה טורים לרבי יעקב בן הרא"ש, המאה ה-14.
ספר העיטור - חיבורו של ר' יצחק ב"ר אבא מארי, פרובנס, המאה ה-12.
ספר מאירת עיניים (סמ"ע) - פירושו של הרב יהושע ולק על שולחן ערוך לר"י קארו, חושן משפט, המאות ה-16-17.
עדות ביעקב - שו"ת וליקוטים לר' יעקב די בוטון, המאה ה-17.
פסקי הרא"ש - חיבורו של הרב אשר בן יחיאל, המאה ה-13.
פרי חדש - חיבורו של הרב חזקיה די סילוה על השולחן ערוך לר"י קארו. ירושלים, המאה ה-17.
קיצור פסקי הרא"ש, המאה ה-13.
קרית ספר - ספרו של הרב משה בן יוסף טראני על הרמב"ם, העוסק במיין הדינים לפי סוג חיובם, מדאורייתא או מדרבנן, המאה ה-16.
ר"י - מבעלי התוספות, המאה ה-12.
רבנו ירוחם - מתלמידי הרא"ש בספרד, המאה ה-14.
רבנו נסים - חיבורו של רבנו נסים גרונדי, ברצלונה, המאה ה-14.
רש"י, המאה ה-12.
שו"ת דרכי נועם לר' מרדכי הלוי, אב"ד בקהיר, המאה ה-17.
שו"ת המבי"ט לר' משה בן יוסף טראני, דיין ורב בצפת, המאה ה-16.
שו"ת הרא"ש לר' אשר בן יחיאל, המאה ה-13.
שו"ת הריב"ש לר' יצחק בר ששת פרפת, רב בספרד, רב ואב"ד באלג'יר, המאה ה-14.
שו"ת הרשב"א לר' שלמה בן אדרת, רב וראש ישיבה בברצלונה שבספרד, המאה ה-13.
שו"ת מהרי"ט לר' יוסף טראני, בנו של הרב משה טראני, ראש ישיבה בצפת, ראש ישיבה ורב ראשי בטורקיה, המאות ה-16 וה-17.
שו"ת מהרי"ק לר' יוסף קולון, רב באיטליה, המאה ה-15.
שו"ת מהרשד"ם (רשד"ם) לר' שמואל די מדינה, ראש ישיבה בשאלוניקי, המאה ה-16.
שו"ת מוהריב"ל (מהריב"ל) לר' יוסף אבן לב, רב ודיין בשלונקי, ראש ישיבה בקושטא, המאה ה-16.
שו"ת משפטים ישרים לר' שלמה בן חסון ור' שמואל גאון, שאלוניקי, המאה ה-17.
שו"ת עדות ביהוסף לר' יוסף בן יצחק אלמושנינו, המאה ה-17.
שו"ת פני משה לרב משה בנבנשתי, ראש ישיבה בקושטא, המאה ה-17.
שו"ת רדב"ז לר' דוד בן זמרא, ממגורשי ספרד, רב ואב"ד במצרים, המאה ה-16.
שולחן ערוך לרבי יוסף קארו, צפת, המאה ה-16.
תוספות על התלמוד.
תלמוד בבלי.

קיצורים וראשי תיבות וביאורים

ג"כ = גם כן	א"א = אשת איש
ג"ע = גן עדן	אה"ע = אבן העזר
ד"א = דין א' (ראשון)	א"כ = אם כן
דא"כ = דאם כן	א"ל = אמר לו, אמר להם, אמרו ליה, אמר ליה,
דאע"פ, דאעפ"י = דאף על פי	אמרנו לו
דבנ"ד = דבנדון דידן	אמ"ר = אמר רב
ד"ד = דין ד' (רביעי)	א"נ = אי נמי; איזהו נשך
ד"ה = דיבור המתחיל	אע"ג = אף על גב
ד"י = דייני ישראל	אע"פ, אעפ"י = אף על פי
דכ"ע = דכולי עלמא	אפ"ה = אפילו הכי
דכ"ש = דכל שכן	א"צ = אינה צריכה
דמ"מ = דמכל מקום	א"ר = אמר רב או אמר רבי
ד"ן = דרכי נועם	ארו"ל = אמרו רבותינו זיכרונם לברכה
דקי"ל = דקיימא לן	בא"ה = באבן העזר
דק"ק = דקהילת קודש	בב"ד = בבית דין
הב"ד = הבית דין	בג"ע = בגן עדן
ה"ה = הרב המגיד	ב"ד = בית דין
הו"ל = הוה ליה	בד"א = במה דברים אמורים
ה"ז = הרי זו, הרי זה	בד"ז = בדבר זה
החה"ש = החכם השלם	בהגמ"י = בהגהות מימוני
הנ"ל = הנזכר לעיל	בה"מ = בהלכות מכירה
הראב"ד = הרב אב בית דין	בהע"ט = בעל העטור
הרא"ש = הרב רבנו אשר	בזה"ז = בזמן הזה
הרה"ג = הרב הגדול או הרב הגאון	בזה"ל = בזה הלשון
הרי"ף = הרב רבנו יצחק אלפסי	בח"מ = בחושן משפט
הרמב"ם = הרב משה בן מימון	ב"י, בב"י = בית יוסף, בבית יוסף
הרמב"ן = הרב משה בן נחמן	בכ"מ = בכסף משנה
הר"ן = הרב רבנו נסים	בלא"ה = בלאו הכי
הר"ר = הרב רבי	במכ"ש = במכל שכן
וא"כ = ואם כן	בנ"ד = בנדון דידן
וא"ל = ואמרתי לו, ואמר לה; ואם לאו	בעז"ה = בעזרת ה' יתברך
ואח"כ = ואחר כך או ואחרי כן	בע"כ = בעל כורחו
ואע"ג = ואף על גב	בפ"א = בפרק ראשון
ואע"פ, ואעפ"י = ואף על פי	בפ"ג = בפרק שלישי
וא"צ = ואינה צריכה	בפ"ד = בפרק רביעי
ואת"ל = ואם תמצא לומר	בפ"ה = בפרק חמישי
וב"ד = ובית דין	בפ"ז = בפרק שביעי
ובנ"ד = ובנדון דידן	בפ"י = בפרק עשירי
וה"ה = והוא הדין	בפי"ז = בפרק שבעה עשר
והר"ר = והרב רבי	בפע"ץ = בפני עצמו, בפני עצמה
והשי"ת = והשם יתברך	ב"ר = בן רבי; בשם רחמן
וז"ל = וזה לשון, וזה לשונם	גו"א = גור אריה

ש"ת חכמה ותבונה: חיבור לא ידוע לר' שלום מנצורה

והז"ל = וחכמינו זיכרונם לברכה	להד"ם = לא היו דברים מעולם
וי"ד = ויורה דעה	לח"מ = לחם משנה
וכ"כ = וכן כתב, וכן כתבו	לכ"ע = לכולי עלמא
וכ"נ = וכן נראה	למ"ש = למא שכתבתי
וכ"פ = וכן פסק	לנ"ד = לנדון דידן
וכפ"י = וכן פירשו	לפ"ק = לפרט קטן
וכ"ש = וכל שכן	ל"ק = לא קשיא
ומ"ש = ומה שכתב	לשי"ת = לשם יתברך
ומכ"ש = ומכל שכן	מב"ד = מבית דין
ונ"ד = ונדון דידן	מה"א, מהא"י = מהלכות אישות
ונלע"ד = ונראה לעניות דעתי	מה"מ = מהלכות מכירה
וס"ל = וסבירא ליה	מה"ר = מאת הרב או מן הרב או מהרב רבי
וע"כ = ועל כן	מהרח"ש = מורנו הרב חיים שבתי
ועמ"י = ועיין משפטים ישרים	מהרי"ץ = מורנו הרב יחיא צאלח
ופרש"י = ופירש רש"י	מהרי"ק = מורנו הרב יוסף קולון
וקי"ל = וקיימא לן	מהר"ר = מורנו הרב רבי
ור"י = ורבי יוסף	מהרש"ך = מהרב שלמה הכהן
ור"מ = וריש מתיבתא	מ"ו, מו"ר = מורנו ורבנו
ז"ל = זיכרוננו לברכה, זיכרונם לברכה; זה לשוננו,	מוהריב"ל = מורנו הרב יוסף אבן לב
זה לשונה, זה לשונם	מו"מ = משא ומתן
זלה"ה = זיכרוננו לחיי העולם הבא	מל"ל = מאן לימא לן
ח"ב = חלק שני	מ"מ = מכל מקום
חז"ה = חזקת הבתים	ממעכ"ת = ממעלת כבוד תורתו
חז"ל = חכמינו זיכרונם לברכה	משא"כ = מה שאין כן
ח"מ = חושן משפט	נ"ע = נוחו עדן
חש"ו, דחש"ו = חרש שוטה וקטן, דחרש שוטה	ס"ב = סעיף ב'
וקטן	ס"ח = סעיף ח'
יע"א = יכוננה עליון אמן	סמ"ג = ספר מצוות גדול
יעו"ש, יעש"ב = יעוין שם, יעוין שם באורך	סמ"ע = ספר מאירת עיניים
יצ"ו = ישמרו צורו ויוצרו, ישמרם צורם ויוצרם	ס"ס = סוף סימן
יש"ל = יגון שמו לעולם	ס"ק = סעיף קטן
כה"ג = כנסת הגדולה	ע"א = עמוד א' (ראשון)
כהר"ר = כבוד הרב רבי	ע"ב = עמוד ב' (שני)
כט"ד = כטופסי דשטרי	ע"ג = על גבי; עמוד ג' (שלישי) הכוונה לטור ג'
כ"י = כתיבת יד	ע"ד = על דעת; עמוד ד' (רביעי) הכוונה לטור ד'
כ"כ = כל כך	ע"ה = עם הארץ
כ"מ = כסף משנה	עהת"ח = על התחתונה
כמ"ו = כבוד מורנו ורבנו	ע"ז = על זה
כמ"ש = כמו שכתב, כמו שכתבתי, כמו שכתבו	ע"כ = עד כאן
כמש"ל = כמו שכתבתי לעיל	עכ"ז, ועכ"ז = עם כל זה, ועם כל זה
כנ"ד = כנדון דידן	עכ"ל = עד כאן לשוננו, עד כאן לשונה
כ"ש = כל שכן	ע"מ = על מנת
לא"א = לאדוני אבי	עפ"י = על פי
לב"ד = לבית דין	ע"ש, עש"ב = עיין שם, עיין שם באורך

פ"א = פרק ראשון
 פ"ד = פרק רביעי
 פ"ה = פרק חמישי
 פ"י = פרק עשירי
 פי"ז = פרק שבעה עשר
 פסה"ד = פסק הדין
 פר"ח = פרי חדש; פסק רבנו חננאל
 קי"ל = קיימא לן
 קמ"ל = קא משמע לן
 ק"ס = קניין סודר
 רדב"ז = רבי דוד בן זמרא
 רז"ל = רבותינו זיכרונם לברכה
 ר"ח = רבנו חננאל
 רח"ל = רחמנא ליצלן
 ר"י = רבנו יצחק (מבעלי התוספות)
 ריב"ש = רבי יצחק בר ששת
 רי"ו = רבנו ירוחם
 ר"ל = רוצה לומר
 ר"ן = רבנו נסים
 רשב"ם = רבנו שמואל בן מאיר
 רשד"ם = רבי שמואל די מדינה
 רש"י = רבי שלמה יצחקי
 שא"כ = שאין כן
 שאע"ג = שאף על גב
 שאעפ"י = שאף על פי
 שב"ד = שבית דין
 שבעו"ה = שבעוונותינו הרבים
 שו"ת = שאלה ותשובה, שאלות ותשובות
 ש"ל = של עולם
 ש"מ = שמע מינה
 ש"ר = שם רע
 ת"ח = תלמידי חכמים
 ת"ל = תמצא לומר
 תנצב"ה = תהא נשמתם צרורה בצרור החיים
 ת"ר = תנו רבנן

חנן יצחקי

ההדפסה המחתרתית של ה"פתחי תשובה"¹

מאמר זה עוסק בספר "פתחי תשובה" [בציטוטים של רבנים כתוב בקיצור פ"ת או פת"ש], חיבורו הגדול של ר' אברהם צבי אייזנשטט² [להלן: רא"א], שחי בליטא באמצע המאה הי"ט. החיבור נכתב סביב שלושה מחלקי השולחן ערוך [להלן: שו"ע] של ר' יוסף קארו והגהות הרמ"א: "יורה דעה"³, "אבן העזר"⁴ ו"חושן משפט"⁵, ומהווה בעיקרו מאסף של שאלות ותשובות הלכותיות ממאות ספרי שו"ת⁶ שאותו ערך רא"א לפי סדר הסימנים והסעיפים של חלקי השולחן ערוך. בהקדמתו לחלק "יורה דעה" מסביר רא"א מדוע ויתר על איסוף התשובות לחלק "אורח חיים":

ואופן החיבור הזה ומעשיהו בקודש הוא כמעשה הספר שערי תשובה על או"ח (=אורח חיים) שחיבר ש"ב⁷ הגאון מהר"ח מרדכי ז"ל אב"ד מדובנא⁸ (והשלימו אחיו הגאון המפורסם מהרא"ז מרגליות ז"ל)⁹ אשר הניף בעים רוח מבינתו לאסוף ולקבץ אמרות טהורות חידושי דינים משו"ת ראשונים ואחרונים (אשר לא כל אדם זוכה שיהיו נמצאים אצלו) והעמידם סדרים סביבות השלחן הטהור... אך לא חיבר ספר

- 1 מעובד מתוך עבודת הדוקטור "עיונים בפתחי תשובה", אוניברסיטת בר אילן, תשע"ד, שנכתבה בהדרכת ד"ר מאיר רפלד.
- 2 ישנן צורות שונות של כתיבה עברית לשם זה. במקור: Eisenstadt.
- 3 יצא לאור על ידי המחבר בוויילנה, בשנת תקצ"ו (1836), ויש שכתבו בשנת תקצ"ז, ובמהדורה שנייה עם תיקונים והוספות בז'יטומיר בשנת תרי"ב (1852).
- 4 בהקדמתו לחלק "אבן העזר" כתב רא"א שחיבר חלק זה בשנת "הליכות עולם" (=תרי"ז). הספר נדפס ביוהנסבורג, פרוסיה, על ידי שלושה מתלמידיו כנראה רק בשנת תרכ"א, וכך הביאו חלק מכותבי הביוגרפיות כגון: מנחם מנדל זלטיקין, אוצר הספרים, חלק שני, ירושלים תשכ"ה, עמ' 263 ועוד. אך עיינו בשמעון משה חאנעס, תולדות הפוסקים, וורשה תרע"א, עמ' 502, שם מובא שהחיבור יצא לאור על ידי המחבר בשנת תרי"ט (1859), בהמשך המאמר יובא דיון רחב בשאלת שנת ההוצאה של הספר.
- 5 יצא לאור לאחר מותו של רא"א בוויילנה, תרל"א.
- 6 רא"א אוסף ומביא תשובות שונות של פוסקים שחיו לפניו ואף מבני דורו, אך מדי פעם מוסיף גם את דעתו בנושא המדובר. בהקדמה למהדורה הראשונה לחלק "יורה דעה" הוא מציין כי השתמש ב-186 ספרי שו"ת.
- 7 ראשי התיבות של אותיות אלו הם ש"ב=שאר בשרי, ומכאן שרא"א והאחים מרגליות היו קרובי משפחה, אך לא מצאתי בספרי הביוגרפיות ותולדות המשפחות קשר משפחתי ביניהם.
- 8 על הרב חיים מרדכי מרגליות עיינו: מאיר וונדר, "רבי חיים מרגליות אב"ד דובנא בעל ה'שערי תשובה'", אורייתא, 13 (תשמ"ג), עמ' קיט-קכב; מאיר וונדר, אלף מרגליות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 301-314; אפרים בנימין שפירא, תולדות ה'שערי תשובה', ירושלים תשס"א ועוד.
- 9 ר' אפרים זלמן מרגליות הוא מחבר הספר "מטה אפרים", וחיבורים נוספים. פרטים עליו עיינו במאיר וונדר, אנציקלופדיה לחכמי גליציה, כרך ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 915-931; וונדר, אלף מרגליות (לעיל הערה 8), עמ' 651-677, ועוד.

הזה רק על חלק או"ח ואחר זה נאסף אל עמיו ואיננו כי לקח אותו אלהים... על כן הסכמתי בדעתי לחבר גם על שו"ע יו"ד כדמותו וכצלמו...

כבר בהוצאה הראשונה הדפיס רא"א את "פתחי תשובה" בצמידות לשולחן ערוך, וחיבור זה מופיע על דף השולחן ערוך כמעט בכל הדפוסים עד ימינו. ה"פתחי תשובה" התקבל כגורם בעל משמעות הלכתית רבה בספרות הרבנית,¹⁰ ומודפס דרך קבע כנושא כלים במהדורות השונות של השולחן ערוך.

ראוי לציין כי רושמי קורות ותולדות ספרות ההלכה כמעט שלא התייחסו לחיבור החשוב הזה שאסף מספרות השו"ת חומרים רבים שהיו ללחם חוק לפוסקי ההלכה מאז ועד היום, לדוגמה: "רב צעיר" (הוא חיים טשרנוביץ) מקדיש לחיבור זה כעמוד וחצי בחיבורו "תולדות הפוסקים",¹¹ ומנחם אלון בחיבורו "המשפט העברי" מסתפק בעשר שורות בלבד כדי לתאר את החיבור "פתחי תשובה".¹²

רקע: המהדורות הראשונות של חלק "יורה דעה"¹³

את הדפוס הראשון הוציא לאור המחבר בעצמו בדפוס בנימין בן אריה דוד סג"ל,¹⁴ בשנת תקצ"ו 1836¹⁵ בוויילנה [להלן: מהדורת וילנה תקצ"ו]. הדפוס כלל את השו"ע והרמ"א, "באר הגולה",¹⁶ "באר היטב"¹⁷ ו"פתחי תשובה" בלבד. הספר הודפס בשני חלקים, ולחלק

10 חשיבותו בעולם פסיקת ההלכה היא כה גדולה שאפילו בימינו זהו החיבור היחיד מן המאה הי"ט המוגדר כחומר חובה לבחינות ההסכמה לרבנות של הרבנות הראשית לישראל.

11 חיים טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, חלק שלישי, ניו יורק תש"ח, עמ' 328-329.

12 מנחם אלון, המשפט העברי, מהדורה שלישית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1202.

13 תיאור מהדורות הדפוס של הספר בצורה מתומצתת מופיע אצל בצלאל ויכלדר, "ספר פתחי תשובה", קובץ תורני זכור לאברהם, חולון תשנ"ה, עמ' קעא-קצג.

14 כך מופיע בעמוד השער בדפוס.

15 בעמוד השער השני מופיע שהודפס בשנת "חובר חבורים מחוכם". ישנה דעה שמביא הירש ברנשטיין (כותב הערך "אייזינשטאט, אברהם צבי בן יעקב", בתוך: יהודה דוד איזנשטיין, אנציקלופדיה אוצר ישראל, לונדון תרצ"ה, עמ' 268), שההוצאה הראשונה הייתה בשנת ת"ר (1840), לדעתי הדבר נובע מטעות דפוס (או כתב יד). בספר היוזכר לקהילת ביאליסטוק (אברהם שמואל הערשבערג, יזכור בוק, ניו יורק תש"ט, עמ' 192, מובא שהחיבור יצא בשנת תקצ"י [שהרי ק+צ+י בגימטריה הם ר'], ומכאן כנראה ההבנה שזו שנת ת"ר, אך ברור שזו טעות בדפוס או בהעתקת כתב היד.

16 חיבורו המפורסם של רבי משה רבקהש (וילנה, 1591-1671), המקיף את כל ארבעת חלקי השולחן ערוך, ומטרתו לציין את מקורותיו של השולחן ערוך, מדברי הגמרא והראשונים.

17 הסקירה המובאת להלן על זיהוי של מחבר "באר היטב" מבוססת על החיבורים הבאים: אברהם יהודה גולדראט, "על מפרשי השו"ע – ספרי 'באר היטב' לחלק יו"ד", תגים, ב (תשל"א), עמ' 5-30; יחיאל דוב ולר, "מהדורות באר היטב לשו"ע", ישרון-מאסף תורני, ניו יורק וירושלים תשס"ו, חלק יז, עמ' תתכה-תתלו, וחלק יט, עמ' תתלה-תתנו.

ספרי ליקוטים שונים בשם "באר היטב" נתחברו על ידי חכמי הלכה שונים. בשו"ע שלפנינו בחלקים אורח חיים ואבן העזר נמצא "באר היטב" של ר' יהודה אשכנזי מטיקטין (נדפס לראשונה באמסטרדם בשנת ה'תק"ב, 1742). על "חושן משפט" ישנו חיבור דומה שערך ר' זכריה מנדל מבעלז (נולד 1706).

על חלק "יורה דעה" יצאו שלושה חיבורים בשם "באר היטב": של ר' יהודה אשכנזי מטיקטין (לקמן: רי"ט) בשנת תצ"ו (1736); של ר' משה דיין בזאקליו (גולדראט מביא שנדפס בתק"ב [1742], אך ולר טוען שזו טעות) וספר זה אבד וזכרו ולא נדפס שנית; ושל זכריה מנדל מבעלז (לקמן רז"מ) בשנת תקי"ד

הראשון יש שני עמודי שער: בעמוד הראשון כתוב בשפה הרוסית שהספר הודפס בדפוס ב' רוטנברג,¹⁸ ובשער השני מופיע בעברית שהודפס על ידי בנימין בן דוד ארי' סג"ל.¹⁹ בעמוד השני, המפורט יותר, כותב רא"א כך:

פתחי תשובה והוא פתח גדול לידע כל הדינים החדשים הנמצאים בספרי שו"ת ראשונים ואחרונים, כל דבר במקומו הראוי לו בטעמו ונימוקו והערות נכונות בכמה מקומות והמה באים בסימנים, הושם לאות אצל כל חידוש כמין שושן לומר זה חדש הוא... ישמע חכם יוסיף לקח... וימצאו בהם נחת. כל אלה עשתה ידי בעזה"י אברהם צבי הירש באמ"ו הרב מהור"ר יעקב אייזנשטאט נ"י מביאליסטאק.²⁰

(1754). הרב אברהם אופנהיים ערך את חיבוריהם של רי"ט ושל רז"מ והוסיף עליהם הוספות שונות ואת הגהותיו שלו בשם "אשל אברהם". ה"באר היטב" של רי"ט עם ההוספות יצא לאור בשנת תקל"ו (וולר טוען שבתקל"ז) על ידי יוסף פרופס, ושנה לאחר מכן יצא ה"באר היטב" של רז"מ עם ההוספות של "אשל אברהם" על ידי אברהם פרופס, אחיו של יוסף. במהדורה זו לא הקפיד הרב אופנהיים ושילב את דברי רי"ט בתוך דברי רז"מ, כך שקשה להבחין בין הכותבים. מהדורה זו היא שהייתה לעיני מדפיסי וילנא והיא המופיעה בשו"ע עד ימינו. כאשר בדף השער מופיע "באר היטב להרב הגאון המפורסם מהור"ר זכריה מענדל זצ"ל אבד"ק בעלז", כאשר בעצם זה ביאור משולב של רי"ט ושל רז"מ. וכך מסיים ולר את דבריו על "באר היטב" לחלק יורה דעה: "היוצא מכל זה שהרב אברהם אופנהיים ערך מחדש את הבאר היטב ליוורה דעה. הבאר היטב לר"ז מענדל שימש לו כבסיס, ועליו הוסיף את הבאר היטב לר"י טיקטין או שהביאו במקום הבאר היטב לרז"מ כפי ראות עיניו. יש שהעדיף את הנוסח המקוצר של הרי"ט לעומת האריכות לשון של הרז"מ, אבל לרוב הוא בחר את הנוסח של הרז"מ. נוסח החדש של הרב אברהם אופנהיים הועתק ברוב הדפוסים שלאחריו, וכן הוא בשו"ע שלפנינו. וא"כ אין זה נכון לומר על הבאר היטב ליו"ד שלפנינו שחיברו הרז"מ מענדל, אלא הנכון הוא שחיברו הרז"מ מענדל והרי"ט טיקטין בעריכתו של הר"א אופנהיים".

ישנם עוד חיבורים בשם "באר היטב". עיינו א"י גולדראט, "על מפרשי השו"ע, ספרי ה'באר היטב' לחלק אורח חיים", תגים, ג-ד (תשל"ב), עמ' 24-39. שם בעמ' 31-32 הוא גם מנסה להסביר מדוע נקראו כל כך הרבה חיבורים בשם זה, ואין כאן מקום לאיסור השגת גבול. ועיינו עוד א"י גולדראט, "על מפרשי השו"ע, באורי 'באר היטב' לחלק חושן משפט", תגים, ה-ו (תשל"ה), עמ' 11-24; יחיאל דב ולר, "מהדורות באר היטב לשו"ע", קובץ תורני זכור לאברהם, חולון תשנ"ב, קיב-קכב.

18 כך ביצעוהו וינגרד, אוצר הספר העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 202, וכן ברישום העותק בספרייה הלאומית בירושלים (מספר פריט 8140 v 23).

19 וכך מביא ויכלדר, ספר פתחי תשובה, עמק קעא-קעב. במפעל הביבליוגרפיה העברית המדפיס מופיע כאדם אחד בשם 'סג"ל' (רוטנברג).

20 מתוך שער הספר בדפוס.



עמוד השער השני – מהדורת וילנא תקצ"ו

לאחר ההקדמה מופיעה גם אזהרה בזו הלשון:

שמעו אלי רודפי צדק וכל בית ישראל האזינו, הן איסור השגת גבול ידוע מלאו דאל תסיג גבול רעך (דברים י"ט) גם גלוי לכל העמים חוק זכות מחברי ספרים בתוקף פקודת אדונינו הקיר"ה לבל יתערב איש זר לחזור ולהדפיסו בלי רשיון מהמחבר כל הימים אשר הוא חי, ואף אחר ישוב אל אחוזת אבותיו במשך כ"ה שנים בלי רשות יורשיו, ובטוח אני באחב"י שלא יעלה על לב איש לפרוץ הגדר (ולכן לא הי' מן הצורך להעתיק כל הנוסח מהסכמת הגאונים) וכל אשר יעבור ויפרוץ ענש יענש ככל העובר על דת התורה ועל דת אדונינו הקיסר יר"ה.

הדבר דורש ברור. האזהרה הזו מופיעה לאחר ההקדמה של רא"א, אך בתשובת "שואל ומשיב" העוסקת בזכויות ההדפסה של ה"פתחי תשובה" כותב הרב נתנזון כך: "וכאן המחבר עצמו אין לו כח וזכות בזה מאחר שבהדפסה ראשונה שנת תקצ"ו לא נזכר שום איסור ואם היה נזכר איסור הי' אפשר לדון שיש איסור עד כלות זמן שגבל ואף לאחר שנמכר הספרים אבל אם לא נזכר שום זמן אין מקום לאיסור כלל".²¹ הרב נתנזון טוען שבמהדורת תקצ"ו אין שום איסור על הדפסת הספר, גם לא לזמן מסוים, ואילו עיינינו הרואות שאזהרה כזו קיימת. ייתכן שישנה אפשרות להניח שחלק מן הספרים הודפסו עם האזהרה, וחלקם לא.²²

21 הרב שאול נתנזון, שו"ת שואל ומשיב, מהדורה א, חלק א סימן מד.

22 זאב גריס הפנה את תשומת לבי לכך שבמהדורה שיצאה לאור בלמבערג בשנת תרי"ב (ראה לקמן) לא מופיעה האזהרה על השגת גבול, וייתכן שזו הייתה המהדורה שראה הרב נתנזון. זאת ועוד, לעתים ישנם שינויים בין עותקי אותה מהדורה מסיבות שונות, כמו שתחילה הדפיסו כמה גיליונות של הספר ובתוך ההדפסה הגיע כתב יד טוב יותר, ומתוך שהיה למדפיסים הפסד לזרוק את הגיליונות שכבר הודפסו, מכרו אותם כאילו אין שינויים בינם לבין העותקים האחרים. ראו על כך במאמרו של גריס, "לדמותו של המביא לרפוס היהודי בשלהי ימי הביניים", אגרת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 11, תמוז

חמישה מרבני ליטא נתנו הסכמות לספר: א. ר' אברהם אבלי פעסועלער, אב בית דין וילנא ומחבר הספר "באר אברהם";²³ ב. ר' אריה לייב קצנליבוגן, אב בית דין בריסק;²⁴ ג. ר' אליהו ב"ר יעקב, אב בית דין סלובודקה; ד. ר' דוב בעריש אשכנזי, אב בית דין סלאמינא מחבר הספר "נודע בשערים"; ה. ר' בנימין (בן ר' יהושע יהודה לייב דיסקין), אב בית דין הורדנא.²⁵

בשנת תרי"ב הודפס בדפוס ויניארץ בלמבערג שו"ע עם "באר הגולה" ו"באר היטב", ובתוספת "פתחי תשובה". מהדורה זו זהה כמעט למהדורת וילנא תרצ"ו.²⁶ בשנת תרי"ב גם יצא ה"פתחי תשובה" לאור בהוצאה שנייה, על ידי האחים חנינא ליפא, אריה לייב ויהושע השיל שפירא²⁷ בז'טומיר,²⁸ בשתי מהדורות. האחת היא "אשלי רברבי" הכוללת את הש"ך, הט"ז, "פרי מגדים" ועוד פרשנים וגם כוללת את ה"פתחי תשובה",²⁹ והשנייה כוללת את ה"שולחן ערוך" ופירוש הרמ"א עם "באר הגולה", "באר היטב" ו"פתחי תשובה" בלבד (להלן: מהדורת ז'טומיר תרי"ב).³⁰



שער זיטאמיר תרי"ב – מהדורה המצומצמת

- תשנ"ב, עמ' 11 הערה 63; יונתן מאיר, רחובות הנהר: קבלה ואקזוטיות בירושלים (תרנ"ו-תש"ח), ירושלים תשע"א, עמ' 133 הערה 89.
- פאסוואהל 1764 – וילנא 1836.
- נפטר ב-1837.
- סלונים 1798 – לומזה 1844.
- ויכלדר, ספר פתחי תשובה, עמ' קעז-קעז; וינוגרד, אוצר הספר העברי, עמ' 436.
- כך כתוב בעמוד השער בדפוס, וכך מביא ויכלדר, ספר פתחי תשובה, עמ' קעד-קעה, אך וינוגרד, אוצר הספר העברי, עמ' 333, משמיט את שמו של אריה לייב, כנראה משום שבשנה זו עזב אריה לייב את השותפות עם שני אחיו ופתח לו דפוס עצמאי. עיינו חיים דב פרידברג, תולדות הדפוס העברי בפולניה, תל אביב תש"ז, עמ' 135.
- דפוס זה נוסד בשנת תר"ו (1847) על ידי בניהם של המדפיסים מסלאוויטא, עיינו בפרידברג, שם, וכן לקמן.
- מס' 8073 V 23.
- מס' 2316 A 53 וכן במאגר הספרים הסרוקים של הספרייה הלאומית ebooks-002097717.

במהדורות אלו רבה יד הצנזור הרוסי, ובכל מקום שמוזכרים ענייני חרם, נידוי, מומר ודומיהם הביטוי הושמט או שונה.³¹ דוגמאות:

הסימן והס"ק	דפוס ראשון - תקצ"ו	דפוס שני - תרי"ב
ריז א	בקהל שגזרו בחרם על שוחט	בקהל שגזרו בהסכמה על שוחט
שם	משמע כשחיטת מומר	משמע כשחיטת עויזב דת
שם י	דה"ה במומר לעכומ"ז ובמומר לערלות	דה"ה בעויזב דת
ריח א	במי שנשבע שלא ילמד את בנו כתב פולי"ש בענין דאין התרה	במי שנשבע שלא ילמד את בנו כתב בענין דאין התרה

כן הושמטו סימנים קטנים ואף סימנים שלמים.³² למשל: רנא א,³³ רנב ה,³⁴ ו,³⁵ י,³⁶ רסו יד, רסח-רסט,³⁷ רפא ה.³⁸ הצנזורה פעלה בתקיפות ברוסיה באותה התקופה, כנראה בגלל גזרת הדפוס משנת תקצ"ו,³⁹ ולכן התיקונים, החיסורים והשינויים הרבים.⁴⁰ במהדורות אלו הוסיף רא"א הפניות והתייחסויות לחיבורים נוספים⁴¹ והם מצוינים בסוגריים מרובעים. בסוף חלק א של המהדורה המצומצמת מופיע לוח תיקון ששלח רא"א עצמו.⁴²

ההדפסה המחתרנית של חלק "אבן העזר"

הדפוס הראשון של חלק "אבן העזר"⁴³ כולל את שו"ע והרמ"א, "באר הגולה", "באר היטב"⁴⁴ ו"פתחי תשובה". בעמוד השער לא מופיעים שם, מקום ושנת ההוצאה.

- 31 דוגמאות נוספות להשוואה בין נוסחאות הדפוסים ניתן לראות בויכלדר, ספר פתחי תשובה, עמ' קעד וקעו, שם גם מצייין מה תוקן במהדורת וילנא תר"ל, ומה לא תוקן.
- 32 עיינו ויכלדר, שם, שמצייין שכל הסימנים שהוזכרו חזרו במהדורת וילנא תר"ל.
- 33 מדובר בעברייין לתיאבון שאם נשבה אין מחויבים לפדותו.
- 34 מדובר על המנהג לפדות שבויי יהודים ביותר משווים של שבויי עכו"ם.
- 35 ה"חות יאיר" מתיר לשבוי לברוח מהשבי.
- 36 שצריך לפדות אחד שתפסוהו בטענה שזינה עם זונה, וכותב שהעכו"ם מוחזקים להעליל ולשקר.
- 37 כל הלכות גרים.
- 38 לגבי ספר תורה שפסול אם כתבו מסור.
- 39 ראו לקמן.
- 40 עיינו שאל גינזבורג, "לתולדות מעשה הדפוס בישראל", בתוך: כתבים היסטוריים: מחיי היהודים ברוסיה בממשלת הצארים, תל אביב תש"ד, עמ' 40-54; חיים דב פרידברג, תולדות הדפוס העברי בפולניה, הוצאה שנייה, תל אביב תש"י, עמ' 135, המתאר ביקורת תמידית מטעם הממשלה על בית הדפוס הזה. ועיינו גם בפנחס קאן, "לקורות בית הדפוס של ראם בוילנא", קרית ספר, יב (תרצ"ה-תרצ"ו), עמ' 115, על הצנזורים בבתי הדפוס בוילנא, בעקבות גזרת הדפוס.
- 41 ההוספות הודפסו במהדורה השנייה בסוגריים מרובעים. ששת הספרים שהוסיף הם: שו"ת ברכי יוסף של החיד"א, בית יהודה של הרב יהודה עייאש מאלג'יר, שו"ת החת"ם סופר, חמדת שלמה לר' שלמה ליפשיץ מוורשה, יריעות האהל לר' אריה לייב רובינשטיין, ומשכנות יעקב לר' יעקב מקרלין.
- 42 החלק הראשון של המהדורה המצומצמת מסתיים בסימן קכב, ובמהדורה הגדולה חלק א מסתיים בסימן קכב.
- 43 מס' 8084 v 23 בספרייה הלאומית.
- 44 של הרב יהודה אשכנזי מטיקטין.



שער פתחי תשובה ל"אבן העזר" ללא ציון המדפיס, מקום ושנת ההוצאה

מדוע בחלק זה לא מופיעה הדפוסת (=שם בית הדפוס, מקומו, ושנת ההוצאה), כמו בשתי ההוצאות של חלק "יורה דעה"? האם זו שכחה, טעות או אולי ישנה סיבה לכך שהעלימו פרטים אלו?

כדי לברר את הסיבה להשמטת הדפוסת, ננסה להתחקות אחר המוציא לאור, מקומו, ושנת ההוצאה.

המביאים לדפוס: בגב עמוד השער מצוין כי "הספר הובא לדפוס על ידי שלושה תלמידי הרב המחבר"⁴⁵. כמו כן כתוב שם שיש לספר זה עשרים הסכמות "מכבוד הרבנים הגאונים גדולי דורנו... ומפני הוצאות הדפוס לא הדפסנו אותם"⁴⁶ וכן בקשה שלא להשיג את הגבול ולהדפיס את הספר.⁴⁷

בית הדפוס: בתחתית העמוד בסוף החלק השני, לאחר "לוח הטעות והשמטות", מופיעים שם ומקום הוצאת הספר: גאנשאראווסקי, יאהאנסיבורג,⁴⁸ ללא ציון השנה.

45 לא ידוע מי היו.

46 למרות האמור לאחר ההקדמה מובאות שתי הסכמות: של הרב נתנזון מלבוב, ושל הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל ה"כתב והקבלה".

47 באותן מילים המובאות באזהרת המחבר בחלק יו"ד וילנה תקצ"ו.

48 הייתה במזרח פרוסיה, פולין של ימינו.

[illegible]

העמוד האחרון בהוצאה הראשונה של חלק אבן העזר - שם ההוצאה ומקומה בתחתית העמוד

שנת ההוצאה: שנת ההוצאה כלל אינה מוזכרת בשער או בסיום הספר, אך בהקדמתו כותב ר"א א: "אלה דברי המחבר הבא עה"ח בשנת הליכות עולם (תרי"ז)", ולכן רבים סברו שזו ההייתה שנת הוצאת הספר,⁴⁹ אך הסכמת ה"כתב והקבלה" ניתנה רק בשנת תרכ"א, ולכן מקובל להניח שהספר הודפס בתרכ"א.⁵⁰

49 כך למשל בערך: איזנשטט, ר' אברהם צבי (הירש) בן יעקב, נכתב בידי המערכת של האנציקלופדיה, אנציקלופדיה העברית, חלק ב' עמ' 703, וכן מופיע בכותר הספר באוצר הביבליוגרפיה העברית. אך בערך המורחב מופיע ששנת ההוצאה היא תר"ז-תרכ"א.

50 כח מבינים פרידברג, בית עקד ספרים, עמ' 1007; וינוגרד, אוצר הספר העברי, עמ' 347, ויכלר, ספר פתחי תשובה, עמ' קפה, הקדמת מהדורת פריעדמאן, עמ' 42.

יש הסוברים כי הספר הודפס בשנת תרי"ט,⁵¹ וזאת כנראה על פי ידיעה על מותו של רא"א⁵² שפורסמה ב-9/12/1868 בעיתון "המגיד",⁵³ השבועון הראשון בתולדות השפה העברית, שיצא לאור על ידי אליעזר ליפמאן זילבערמאן בעיר ליק (Lyck),⁵⁴

ווילנא – לא איש בשורה אנכי היום. הנה שמועה באה מעיר קעניגסברג כי לוקח ארון אלקים, הוא הרב הגאון המפורסם כש"ת מו"ה אברהם צבי הירש בהה"ג יעקב אייזענשטאט בע"המח ס' "פתחי תשובה" רב אב"ד בעיר אוטיאן. ביום ועש"ק ג' אלול (תרכ"ח) עלה רוחו אל האלקים וממחרת השבת שב עפרו אל קבר...באביב ימיו בהיותו עוד בביאליסטאק עיר מולדתו הוציא לאור את ספרו פ"ת על יו"ד (תקצ"ז),⁵⁵ ויצא לו שם לתהלה ולתפארת וכל הרבנים שתו בצמא את דבריו, ועוד נחלתו שפרה עליו בהערות יקרות ונקבן בשם 'נחלת צבי'... בשנת תרי"ט הפליא לעשות באורי פתחי תשובה גם על אבן העזר⁵⁶ וכל יושבי על מדין תהלתו יספרו ולפני שנה כלה מלאכתו מלאכת הקודש גם על חושן משפט ואורח חיים (נוספות לש"ס), אך אהה! בעמל נפשו לא ראה צדיק כי אחזהו השבץ ויחלש חצי גוו, והיד הממהרת לכתוב אמרי שפר, יבשה כחרס והיתה כגוש עפר! – בראש הקיץ נסע לקעניגסברג לדרוש ברופאים... ויקו לבא לביתו על ראש השנה, אבל נכזבה תוחלתו ותוחלת כל עדתו כי פתאום באה שמשו נספה בלי יומו בן חמישים ושש שנה.⁵⁷

ניתן להוכיח באופן ודאי שה"פתחי תשובה" על חלק "אבן העזר" לא יצא לאור בשנת תרי"ז אלא מאוחר יותר. בחלק זה רא"א מביא יותר ממאה ושלושים הפניות ל"שו"ת החת"ם סופר" (על חלק "אבן העזר") אשר יצא לאור בשנת תרי"ח (חלק א) ותרי"ט (חלק ב).⁵⁸ כלומר, ברור שהחיבור לא יצא לאור בשנת תרי"ז, מכיוון שמצוטטים בו ספרים שיצאו לאור בשנת תרי"ט. נראה שרא"א אכן סיים את הספר מוקדם יותר, וכתב את ההקדמה עוד בשנת תרי"ז, אך כשהגיעו לידי דברי החת"ם סופר הוסיף אותם בסוגריים במקומות המתאימים, ומקובל להניח שהספר הודפס רק בתרכ"א.⁵⁹

- 51 שמואל יוסף פין, כנסת ישראל, ורשה תרמ"ז, עמ' 10; שמעון משה חאנעס, תולדות הפוסקים, וורשה תרע"א, עמ' 502; משה צינבויץ, אישים וקהילות, תל אביב תש"ן, עמ' 93.
- 52 תודה לד"ר דב הכהן שהפנה אותי למקור זה.
- 53 עוד על עיתון זה ראו באתר עיתונות יהודית היסטורית, בתוך אתר הספרייה הלאומית <http://www.jpress.org.il/publications/Hamagid-he.asp>
- 54 בין ביאליסטוק לקניגסברג – ליטא של אז, כיום נמצאת בפולין בשם Elk.
- 55 כבר כתבנו לעיל ששנת ההוצאה לאור של חלק יורה דעה הייתה תקצ"ו, ושמואל יוסף פין כותב שיצא לאור בשנת תקצ"ז, כמובא כאן.
- 56 ההדגשה שלי – ח"י.
- 57 על מצבתו היה רשום שהיה בן נ"ג במוותו.
- 58 כאשר המובאות מהחת"ם סופר מופיעות בסוגריים.
- 59 יש להעיר כי בספרייה הלאומית ראיתי שלושה עותקים של הספר, אחד במיקרופילם (168 F 2008) ושניים בדפוס. בעותק מודפס אחד ובמיקרופילם ההקדמות מופיעות בחלק א ורשימת הספרים וההסכמות בחלק ב, ובעותק השני הדבר הפוך: ההקדמות הן בחלק ב, ורשימת הספרים וההסכמות בחלק א. נראה שבעותק זה התבלבל הכורך, וכך גם העירו באתר הספרייה הלאומית בתיאור המפורט של הספר. חיים דביר, בהקדמת מהדורת פרידמאן, כנראה ראה רק עותק זה, ולכן כתב "בהקדמה בכרך

לאחר שביררנו את זהות המדפיסים, מקום בית הדפוס ושנת הוצאה לאור, עולות השאלות ביתר שאת: מדוע לא הדפיס רא"א חלק זה של ספרו כדרך שעשה בחלק "יורה דעה"? מדוע היה צריך להדפיס את החיבור בפרוסיה, כאשר רא"א גר באוטיאן, הממוקמת מצפון מזרח לוויילנה, בירת ליטא? מדוע תלמידיו לא פרסמו את שמותיהם? מדוע לא מופיעה הדפוסת בעמוד השער, כמקובל? האם זו הסתרה מכוונת? נוכל לשער שהתשובה לשאלות אלו טמונה בגזרת הדפוס שהייתה בתוקף ברוסיה משנת תקצ"ו (1836) ועד תרכ"ב (1862). נרחיב קמעא בנושא גזרה זו:⁶⁰ משפחת שפירא מהעיר סלאוויטא (וואהלין), הקימה בית דפוס והחלה להדפיס בשנת תקנ"א (1791)⁶¹ על פי רישיון מהנסיך הפולני סאנגאשקי. מדפיסים אלו קיבלו הסכמות מגדולי הדור בליטא ובוהאלין⁶² להוציא הוצאה חדשה של התלמוד הבבלי, והדפיסו את התלמוד בין השנים תקס"א-תקס"ו (1801-1806). לאחר מכן הדפיסו את המהדורה השנייה (תקס"ח-תקע"ג, 1808-1813), וקיבלו הסכמות גם מרבנים נוספים,⁶³ וכל חותמי ההסכמות גבלו איסור השגת גבול מההדפסה למשך 25 שנה מעת השלמתה. לאחר מכן הדפיסו גם מהדורה שלישית (תקע"ז-תקפ"ב, 1817-1822). בשנת תקצ"ה רצו המדפיסים מוויילנה⁶⁴ להדפיס את התלמוד הבבלי על אף שלא עברו 25 שנה מהסכמת הרבנים, בטענה שנמכרו כל עותקי הספרים שהדפיסו מדפיסי סלאוויטא. הריב בין שני בתי הדפוס הגיע לבתי הדין הרבניים, והיו שתמכו במדפיסי וילנה והיו שצידדו במדפיסי סלאוויטא, ולא הגיעו לכלל הכרעה ברורה (גם רא"א מתייחס למחלוקת זו בסימן רלו ס"ק א: "ובתשו" כ"י מש"ב הגאון המפורסם מהר"ר אפרים זלמן מרגליות זצ"ל ראיתי שאין דעתו כן אם דאף אחרי נמכר עדיין יש לו כל הזכות עד תום הזמן, והאריך בראיות. ושמעתי אשר ע"פ מעשה שהיה נחלקו בזה הענין עמודי התוך הגאונים גדולי דורינו נרם יאיר ולא נודע מי נצח את מי ואיך יפול דבר"). בחודש אייר תקצ"ה נמצאה גופה של אחד מכורכי דפוס סלאוויטא תלויה באחד מבתי הכנסיות. כומר מקומי בעזרת עדותם של שני יהודים מומרים טען כי ידי משפחת שפירא ברצח, משום שכורך זה ידע שהדפיסו ספרים כנגד האמונה הנוצרית ללא רישיון וביקורת. בני משפחת שפירא הוכנסו לכלא

ב חתום המחבר בשנת 'הליכות עולם' היא שנת תרי"ז" (יש להעיר גם שבמהדורות המיקרופילם באמצע סימן ד ישנם מספר דפים מסימנים כו-קכו, ואז חוזר להמשך סימן ד).

60 סיכום זה לקוח מתוך: חיים דב פרידברג, תולדות הדפוס העברי בפולניה, הוצאה שנייה, תל אביב תש"י, עמ' 107-109, 126. עוד על איסור הדפסת הספרים ברוסיה עיינו למשל: שאול גינבורג, "תולדות מעשה הדפוס בישראל", כתבים היסטוריים: מחיי היהודים ברוסיה בממשלת הצארים, תל אביב תש"ד, עמ' 40-54; בצלאל לנדוי, "דפוסים עבריים מפורסמים", מחניים, קו (תשכ"ו), עמ' קיח-קכג; ישראל ארליך, "העלילה של מדפיסי ש"ס סלאוויטא [תקצ"ה-תקצ"ט]", ספר יעקב לסלוי - שער ג', תל אביב תשמ"ה, עמ' 246-252; S.M. Ginsburg, *The Drama of Slavuta*, Lanham, MD 1991; יעקב לויפר, משונצינו ועד וילנא - תולדות הדפסת התלמוד, ירושלים תשע"ב (2012), עמ' 187-190, ועוד.

61 הספר הראשון שהדפיסו היה שישא סדרי משנה.

62 בין חותמי ההסכמות היו ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ר' בצלאל מרגליות מאוסטרהא, ר' בנימין ברודא מהורדאנא ועוד.

63 וביניהם גם ר' שניאור זלמן מלאדי, האדמו"ר הזקן, מייסד חסידות חב"ד.

64 השותפים מנחם מן ושמחה זימל.

ועונו קשות,⁶⁵ והצאר גזר לסגור את כל בתי הדפוס בוואלין ובליתא. בית הדפוס בוילנה הצליח להשיג רישיון לאחר כמה חודשים לחזור ולפעול, ואילו בניהם של המדפיסים מסלאוויטא פתחו בית דפוס בז'יטומיר בשנת תר"ז (1847), ואלו היו שני בתי הדפוס היהודיים היחידים שפעלו באימפריה הרוסית תחת צנזורה קפדנית של השלטונות⁶⁶ עד לשנת 1862, בה הסיר הצאר אלכסנדר את הגזרה.

עתה נוכל להבין את הסיבה להדפסת החיבור מחוץ לגבולות האימפריה הרוסית ללא ציון שם המדפיסים ושנת ההוצאה. איסור הדפסת הספרים העבריים ברוסיה הסתיים רק בשנת 1862, הצנזורה הייתה הדוקה ואפשרה אך בקושי להדפיס ספרים וגם זאת רק לאחר שינויים גדולים, ולכן הבריחו תלמידיו של רא"א את הספר לפרוסיה, ושם, בעילום שם הדפיסו אותו ולא בדפוסים המורשים ברוסיה: בוילנה ובז'יטומיר.⁶⁷

ניתן לחזק השערה זו לאחר עיון בשמות הרבנים נותני ההסכמות לספר. בשתי ההוצאות לחלק "יורה דעה" ההסכמות הן מחכמי ליטא, ואילו בחלק "אבן העזר" ההסכמות ניתנו על ידי רב מאוסטרו-הונגריה (הרב נתנזון מלבוב), ורב מפרוסיה (בעל ה"כתב והקבלה"). נראה שנוסף על חשיבותם של שני הרבנים הללו, היה צורך לפרסם הסכמות של רבנים מחוץ לגבולות האימפריה הרוסית בגלל החשש מהשלטונות, וזו הסיבה שדווקא הסכמות אלו הודפסו. ההצהרה בגב עמוד השער, שקיימות עשרים הסכמות לספר שלא הודפסו, ובכל זאת שתי הסכמות כן מופיעות בדפוס, מעלה את ההשערה שהסיבה הכלכלית לא הייתה הסיבה היחידה שלא הדפיסו את עשרים ההסכמות אלא היו גם סיבות נוספות.

נקודה נוספת היא העריכה המוקדמת של הספר. כאמור, חלק "יורה דעה" יצא לאור כבר בשנת תקצ"ו, ובמהדורה שנייה ומתוקנת בתרי"ב, ורק לאחר מספר שנים יצא חלק "אבן העזר". להפתעתנו, אנו מוצאים כי במהדורה השנייה לחלק "יורה דעה" (תרי"ב) רא"א מציין מספר פעמים דברים שהופיעו בחלק "אבן העזר" (תרכ"א):⁶⁸

1. סימן א ס"ק ו: "ועיין בתשובת נו"ב חלק אה"ע סימן ע"א ובנו"ב תניינא סימן י"ב הבאתי בפ"ת לאה"ע סימן קט"ז ס"ו בד"ה רגלים לדבר".

2. א טז: "ועיין עוד מענין זה... מה שכתבתי בסי' ס"א... ובפתחי תשובה לאבן העזר סי' ק"ח ס"ג, ובסי' קל"ד ובסי' קמ"א סעיף ס' ע"ש".

65 אחד העניינים היה לעבור בין שורות של חיילים המכים אותם על גבם במגליהם, וסיפור זה היווה השראה לסיפורו של י"ל פרץ, "שלוש מתנות".

66 עיינו לעיל הערה 40.

67 היהודים ניסו בדרכים שונות לעקוף גזרה זו. על התופעה של בתי דפוס שצמחו ליד הגבול, שמטרתם הייתה להבריח ספרים לתוך האימפריה הרוסית בתקופת גזרת הדפוס עיינו בבן-ציון דינור, "דמותה ההיסטורית של היהדות הרוסית ובעיות החקר בה", ציון, כב (ב-ג) (תשי"ז), עמ' 107-108 ובהערה 48; יצחק יודלוב, דגלי מדפיסים, ירושלים תשס"ב, עמ' 112, הערה 8. הייתה גם תופעת זיופים של שם המדפיסים בגליציה והונגריה וזיופים של שנת ההוצאה כדי להתגבר על בעיות המכס והצנזורה. ראה על כך זאב גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים 1700-1900, תל אביב תשס"ב, עמ' 183-186, ובהפניותיו לעבודתו החשובה של אברהם יערי בהקשר זה.

68 ההדגשות בכל הציטוטים הן שלי - ח"י.

3. קפח ב: "ועיין מה שכתבתי בפ"ת לאה"ע סי' ע"ו ס"ה".
4. קצד ג: "ועי' בספרי פ"ת לאה"ע סי' ד' סי"ד בד"ה לא אמרינן ובסי' קנ"ו ס"ד בד"ה והניח אשתו".

5. רלב טו: "עיין מה שכתבתי בפ"ת לאה"ע סימן ע"ה".

המסקנה העולה מכל הציטוטים לעיל היא שכבר בשנת 1852 החיבור על חלק "אבן העזר" היה ערוך ומסודר. אנו רואים כי במהדורה זו הוא מפנה את הלומדים לסימנים שונים לכל אורך חלק "אבן העזר",⁶⁹ וההפניות הן בלשון עבר, למשל: כתבתי, הובא, הבאתי, כלומר הספר היה ערוך ומוכן לפניו לפחות חמש שנים לפני שכתב את ההקדמה, וכמעט עשר שנים לפני שיצא לאור.

ניתן להסיק שהספר היה ערוך ומוכן שנים רבות לפני שיצא לאור גם מתוך רשימת המקורות לחלק "אבן העזר". בדומה לרשימה שמביא רא"א בסוף ההקדמה לחלק "יורה דעה",⁷⁰ מובאת רשימת מקורות גם בפתיחה לחלק "אבן העזר"⁷¹ (שנערכה כנראה על ידי תלמידיו, ולא על ידו).⁷² עיון ברשימה זו מעלה שהספרים המאוחרים ביותר שבהם השתמש רא"א כשכתב את החיבור על "אבן העזר" יצאו לאור בשנת 1847.⁷³ אם כתיבת החיבור נסתיימה בשנת 1861, מדוע לא השתמש רא"א בחיבורים שיצאו בסוף שנות הארבעים ובתחילת שנות החמישים של המאה ה-19? נראה שלא יהיה מנוס מן המסקנה שרא"א סיים לערוך את ספרו בין 10 ל-15 שנים לפני שיצא לאור.

אם כך הם פני הדברים, הרי שעלינו לשאול מדוע לא פרסם רא"א את ספרו אלא החזיק אותו בידיו שנים רבות כל כך? לפי דברינו התשובה ברורה: רא"א סיים לערוך ולכתוב את חיבורו על חלק "אבן העזר" אך נמנע מלפרסמו בגלל גזרת הדפוס.

ניתן להוכיח השערה זו מחיבורו הנוסף של רא"א, "נחלת צבי". על חלקים מ"יורה דעה" רא"א כתב גם הרחבות ודיונים, וקרא להרחבות אלה בשם "נחלת צבי": "ובמקום אשר האריך הענין יותר, פעם לבאר דברי רבותינו האחרונים ז"ל, ופעם לברר איזה דין חדש, הצבתי אותם לבדם בשולי היריעה ועשיתי להם ציונים קראתים בשם 'נחלת צבי'".⁷⁴ גם חיבור זה מודפס בצמידות לשו"ע. רא"א מציין שכתב "נחלת צבי" גם לחלק "אבן

69 סה"כ יש קע"ח סימנים בחלק "אבן העזר". הסימן המאוחר שהוא מפנה אליו בחלק יו"ד הוא קנ"ו.

70 עיין לעיל בהערות 6 ו-41.

71 רשימה זו אינה מופיעה בדפוסים המקובלים של השו"ע, ישנן מהדורות מעטות המביאות רשימה זו.

72 על פי הניסוח ניתן לשער שתלמידיו רשמו אותה, ולא הוא עצמו: "שמות התשובות והספרים, הנחמדים והיקרים, שבספר פתחי תשובה נזכרים, דבריהם מאירים, זכותם יגן עלינו לדור דורים", ואילו בהקדמה ל"יורה דעה" נכתב: "שמות התשובות והספרים אשר פרשתי מצודתי עליהם ודלה דליתי מנהרות נחלי איתן...". כלומר, את רשימת הספרים ל"יורה דעה" כתב רא"א, ואת הרשימה ל"אבן העזר" – תלמידיו.

73 יוצא מן הכלל לעניין זה הוא ספר "שו"ת חת"ם סופר" על חלק "אבן העזר", שיצא לאור בשנים 1858-1859, והוא מופיע בסוגריים, ונראה שרא"א הכניס את דברי ה"חת"ם סופר" רק לאחר שחתם את הספר וכתב את ההקדמה, ולכן הדברים מופיעים בסוגריים (ייתכן גם שדברי ה"חת"ם סופר" בחלק זה נערכו על ידי תלמידיו של רא"א שהדפיסו את הספר).

74 מתוך הקדמתו לחלק "יורה דעה".

העזר": "וגם בחלק הזה חידשתי בעזה"י כמה חידושים וביאורים... כתבנית הספר נחלת צבי אשר על השו"ע יו"ד כבר אמורים", אך חיבור זה לא יצא לאור מעולם ואבד ברבות הימים: "אמנם לא עלתה בידי עתה שיהיו לבית הדפוס נמסרים, מפאת כמה טרדות הפתוחות לקודש ולחול וכמה סיבות שבלבי עצורים..."⁷⁵

על פי דרכנו מובן שהפחד מהשלטונות הרוסיים ומהצנזורה היו ה"טרדות" שעצרו את רא"א מלפרסם גם את חיבורו זה, וחששות אלה היו הסיבה לעובדה שלא עלה בידו למסור את חיבורו לבית הדפוס.

לכן גם הספר השלם היה מונח בידו של רא"א זמן רב לפני פרסומו, הוברח לפרוסיה על ידי שלושה מתלמידיו שפרסמו אותו בעילום שם, בהסתרת שמו של בית הדפוס ומקומו, וללא ציון השנה, ועם הסכמת שני רבנים שחיו ופעלו מחוץ לגבולות האימפריה הרוסית.

כתבי הרב סלובייצ'יק
שהתפרסמו לאחר פטירתו
הערכה מחודשת

דב שוורץ

בירורים בדרכי הכתיבה הפילוסופית של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק לאור החיבורים שיצאו לאור לאחר פטירתו

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (להלן הרי"ד) לא היה על פי רוב מחבר עקיב או שיטתי. החיבורים הארוכים ביותר שיצאו מעטו של הרי"ד היו ארבעה: שלוש מונוגרפיות ("איש ההלכה", "וביקשתם משם", *"The Halakhic Mind"* שיתורגם להלן "התודעה ההלכתית"). שלושתן התחברו באמצע שנות הארבעים של המאה שעברה, אך רק "איש ההלכה" התפרסם באותו הזמן. קודם למונוגרפיות אלה התפרסם הדוקטורט שכתב על תורת ההכרה של הרמן כהן.

מלבד המונוגרפיות פרסם הרי"ד שורה ארוכה של מאמרים קצרים באופן יחסי, המתעדים בעיקר דרשות, הרצאות והספדים. בימי חייו של הרי"ד התפרסמו גם אחדים משיעוריו לזכר אביו, ר' משה סולובייצ'יק ("שיעורים לזכר אבא מארי").

לאחר פטירתו של הרי"ד יצאה לאור שורה של חיבורים שהיו ברובם בכתבי יד, ובהם גם מונוגרפיות קצרות יחסית ("עבודה שבלב"; "הופעתו של האדם המוסרי"). החיבורים שיצאו על סמך כתבי היד של הרי"ד, ועל כן נחשבים כמהימנים ומוסמכים, יצאו בידי מערכת "אוצר הרב". אף על פי כן נערכו כתבי היד הללו בידי תלמידי חכמים וחוקרים, ולעתים ספגה העריכה ביקורת, בעיקר בידי לורנס קפלן וכותב שורות אלה. במקביל יצאו לאור שיעורים תלמודיים רבים של תלמידים ושומעים-מתעדים. שאלה מרתקת היא, מדוע החליט הרי"ד לפרסם כתבים מסוימים ואילו אחרים השאיר בעיזבון. ידועה קפדנותה של שושלת "בריסק" באשר למילה הכתובה, אולם הרי"ד פרסם שורה של מאמרים בחייו, אף כי לעתים הבדילו שנים רבות בין הכתיבה לבין הפרסום.

לאור יכול הכתיבה המרשים של הרי"ד ברצוני לנסות ולאפיין סוגות וסוגי כתיבה שנקט מהבחינה הרעיונית והצורנית כאחת. אני מבקש להתמקד במיוחד בתרומת הכתבים שיצאו לאור לאחר פטירתו להבנת דרכי הכתיבה של הרי"ד.

א. דרשנות

סוגה שחלק ניכר מכתבי הרי"ד משתייך אליה במובהק היא ספרות הדרוש. הרי"ד דרש באופן קבוע במסגרות שונות. לעתים אשכול של דרשות שדרש מתגבש לאמירות כוללות כדוגמת הדרשות שנכנסו לספר "מן הסערה", ועוסקות באבלות וייסורים. שתי דוגמאות נוספות הן הדרשות ה"ציוניות" שנישאו בכינוסים של "המזרחי" או שהתייחסו לאירועים

שעברו על התנועה,¹ והדרשות על הזוגיות וחיי המשפחה שנקבצו ב"אדם וביתו". ניתן להבחין באופן ראשוני בין הרצאה, ששפתה הייתה אנגלית, ושלעיתים תכופות הפכה להיות מאמר והתפרסמה, לבין דרשה, ששפתה הייתה יידיש ועל פי רוב השתמרה בקלטות או בסיכומי השומעים. נעיר כעת הערות אחדות על מאפייני הדרוש של הרי"ד.

שאלות יסוד

פנחס פלאי העיר הערות ראשוניות על דרשנותו של הרי"ד.² דבריו הם בגדר מבוא כללי לדרשנות מודרנית, והם היו יפים לשעתם, עת שפרסום כתביו של הרי"ד היה בראשיתו. פלאי ביקש להראות שהדרוש הוא מהותי לגישתו הרעיונית של הרי"ד, וכי הוא שימש בידו קישור בין הספרות העתיקה לבעיות המודרנה. כיום, צריכות להישאל שאלות מקדימות להכללות כאלה. למשל:

א. לורנס קפלן כבר טען, שיש משמעות לשפה שבה בחר הרי"ד לנסח את דבריו.³ הרי"ד דרש בעברית, בידיש ובאנגלית. האם יש משמעות דרשנית לשפה שבה דרש הרי"ד? ב. הרי"ד פרסם חלק מדרשותיו כבר בחייו, ודרשות רבות התפרסמו לאחר פטירתו. האם יש משמעות או הבחנה בין דרשות שהתפרסמו בחיים לבין העיזבון או הרשימות של שומעים?

ג. כבר דנו חוקרים במעמדם המיוחד של הדרוש והדרשן בקרב יהדות צפון אמריקה.⁴ הרי"ד היה גורם חשוב בעיצוב דמותו של הרב האורתודוקסי המודרני ביהדות זו. כיצד אפוא משקף הדרוש בהגות הרי"ד ובדרשותיו את הצרכים והמאפיינים של דמות הרב?

לא אדרש לשאלות אלה במסגרת זו, אלא אך ורק לסגנונו הדרשני של הרי"ד. מבחינה ספרותית מבנה הדרשה של הרי"ד חופף בדרך כלל את המאמרים שכתב, ומתרחק מהמבנה של הדרשנות הוורטואוזית. יתר על כן: חלק ממאמריו אינם אלא דרשות שדרש, וניסח

1 דוגמה לכך היא הדרשה "הקשר הנצחי בין כנסת ישראל ומדינת ישראל", אור המזרח, ד (תשי"ז), עמ' 27-31, שנישאה לרגל איחוד "המזרחי" ו"הפועל המזרחי". חלקים מדרשה זו פורסמו גם בהצופה 12.9.1965 תחת הכותרת "הוד ונצח", וב"דף לתרבות יהודית" 107 (תש"ס). הדפסת סטנסיל מהנדפס ב"הצופה" חולקה לציבור הרחב, והוקדמו לה המילים "לרגל מלאות עשר שנים ליסודה של המפלגה הדתית-לאומית, עם מיזוג המזרחי והפועל המזרחי בישראל, אנו מפרסמים את דבריו המאלפים של הגאון האדיר רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א, נשיא כבוד של תנועתנו העולמית, כפי שנתפרסמו מעל דפי הצופה" (ארכיון המכון לחקר הציונות הדתית באוניברסיטת בר אילן, ארכיון ד"ר יוסף בורג, תיק 113). תודתי לרב ד"ר שלמה פיק ולעליזה היימן על המידע.

2 "הדרוש בהגות הרב סולובייצ'יק – מיתודה או מהות?", דעת, 4 (תש"ס), עמ' 111-128. ראה עוד ח"ר רבינוביץ, בני בינה, ירושלים תשל"ב, עמ' נט-סט; ש"ז פיק, מועדי הרב: שיעורים מפי השמועה של מרן הגאון האמיתי הרב ר' יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל על המועדים, רמת גן תשס"ג, עמ' 28-30.

3 ל' קפלן, "דגמים של האדם הדתי האידיאלי בהגות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 327-339.

4 ראה למשל, R. V. Friedenberg, *Hear O Israel: The History of American Jewish Preaching*, Tuscaloosa, AL 1989; 1654-1970; ק' קפלן, "בין מסורת למודרנה: הרב זיז'ק והדרוש העברי באמריקה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 187-242; M. Saperstein, *Jewish Preaching in Times of War*, Oxford 2008.

אותן בסגנון מסאי. דוגמה נאמנה לכך היא "קול דודי דופק". אני מבקש לטעון, שהדרוש אצל הרי"ד מובנה בכתיבה המונוגרפית שלו. כלומר, קיימים יחסי גומלין בין כתיבה מסאית שיטתית לבין הדרוש וההרצאה בפני קהלים שונים. ליחסי גומלין אלה שני פנים: ראשית, הדרוש מבטא גלגולי רעיונות. הסגנון של הרי"ד הוא לסקור סוגיה מהיבטיה השונים בזה אחר זה. הצד הפורמלי והווירטואוזי של שאלות פותחות ותשובות העולות מתוך הארה חדשה של נושא הדרוש נעדר ממנו במקרים רבים. ושנית, הדרוש משקף שלב משלבי הכתיבה המונוגרפית, כלומר הוא מתגבש לכדי כתיבה מונוגרפית ולפחות משתלב בה. ניתן לקבוע, שהרי"ד ייחס לדרוש חשיבות מעבר לווירטואוזיות ולשרשור רעיונות. הרי"ד ראה בדרוש מפתח של רעיונות פילוסופיים וקיומיים. כמדומה שהוא סבר, שבמציאות של צפון אמריקה הדרוש איננו רק מעבר של רעיונות ללא פיתוח אלא הזדמנות לממד של עומק ולחשבון נפש על מהות הקיום. הדרשות שיצאו לאחר פטירתו מגלות את התנודדות של המוציאים לאור בין שמירת הסגנון לשמירת היסודיות של התוכן.

על סגנון הדרשות

בספרות הדרוש יש דרשות שנערכו באופן שבו מוצגת שאלת מפתח או סדרה של שאלות והן מתיישבות בהמשך (נכנה עריכה כזו "וירטואוזית")⁵, ויש דרשות שנערכו באופן שבו הן סוקרות נושא ומקיפות אותו מכל צדדיו.⁶ לרוב נמנע הרי"ד מלהציב בפתח הדרשה שאלה או סדרה של שאלות המיושבות במהלך הדרשה באמצעות הנחה חדשנית.⁷ דרשותיו נבנו על חלוקה שניונית (דואלית), שבה הבחין בין שני היבטים שונים או מנוגדים של אותו עניין, וכך הלך ושזר חלוקה זו בהיבטים נוספים של הסוגיה הנדונה. דרשותיו של הרי"ד הן יותר שרשור רעיונות על פי מוטיב מנחה שניוני מאשר יישוב קשיים. בכך הן נבדלות, למשל, משיעוריו ההלכתיים.

ד"ר אהרן ארנולד לוסטיגר, שתיעד חלק מדרשותיו של הרי"ד, ציין בדרשה לסוכות דרך זו של שרשור רעיונות. הדרשה נפתחה בהיבטים של דין ורחמים בהושענא רבה ובסיום חג הסוכות. מצד אחד יום זה משקף בספרות הזוהר יום של דין, במקביל לראש השנה, ובקשת "גבורות" הגשמים מעידה על כך; ומצד שני הערבה, הממלאת מקום חשוב בהליכות הושענא רבה, מבטאת חסד והמתקת הדין. לאחר הצגת שני ההיבטים, כתב

5 דרשות רבות מציגות שאלות בתוך שאלות, כמו בדגם של א - ב - ב - א. ראה למשל על דרשותיו של הרב חיים יעקב גולדוויכט: ד' שוורץ, "ראש הישיבה כדרשן", בתוך א' דסברג, 'רוזן ו' שביי (עורכים), מפירות הכרם: קובץ דברי תורה מאת בוגרי ישיבת כרם ביבנה ורבניה, אלון שבות תשס"ד, עמ' 63-66.

6 ראה למשל M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven & London 1989.

7 מבנה כזה נמצא למשל במאמרים של הספרות החב"דית. ראה למשל ד' שוורץ, "הנפש והאלוהות: מדרשותיו של ר' יוסף יצחק שניאורסון", קבלה, כו (תשע"ב), עמ' 273-287.

לוסטיגר "הרב הקדיש דרשה⁸ זו להסברת אחדים מהמושגים האלה באופן דרשני".⁹ זוהי דוגמה לכך, שהרי"ד לא חתר בדרשותיו להציג מבנה אחיד של שאלות מפתח ופירוקן. תלמידי הרב ביקשו לעתים להציג דרשות במבנה של שאלות מפתח, ובמובן מסוים התאמצו להתאים את סגנונו לסגנון ראשי ישיבות ליטאיות אחדים. נענין למשל בשלוש גרסאות לדרשת יום העצמאות שנשא הרי"ד בשנת 1958. שתי גרסאות, של הרב שלמה זאב פיק וד"ר ארנולד לוסטיגר, נעשו מתוך עריכה צורנית ומינימלית. גרסתו של הרב פיק מלאה ועקיבה, וכוללת גם פסקה שהושמטה מסיבות "פוליטיות" (גרסתו של לוסטיגר עמדה לפניו). גרסה שלישית של הרב צבי שכטר מבטאת התערבות מגמתית. אפתח בגרסה של הרב שכטר. לפי גרסה זו הציב הרי"ד שאלה, פתר אותה בעיקרון שניוני, ושב והציג שאלה נוספת, ולבסוף פתר את שתי השאלות על פי העיקרון הנזכר. נציג את מבנה הדרשה לפי הרב שכטר:

[שאלה I:]

איתא במדרש תנחומא על הפסוק פסל לך, שלוחות הראשונות על שניתנו בפומבי, שלטה בהם עין הרע ונשתברו, וכאן בלוחות שניות א"ל הקב"ה למשה אין לך יפה מן הצניעות שנאמר ומה ד' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת (מיכה ו, ח) וכו'.¹⁰ וצריך להבין א"כ, מ"ט נתן הקב"ה את הלוחות הראשונות בפרהסיא, וכי לא הבין מראש שקיימת אפשרות שתשלוט בהם עין הרע.¹¹

[עיקרון שניוני:]

ונראה לבאר בזה, דהנה בהבדלה אנו מזכירים כמה סוגי הבדלות שונים, שאנו אומרים המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, ובין ישראל לעמים (ובין יום השביעי לששת ימי המעשה – היינו פרט אחד בהבדלה שבין קודש לחול). והנה חילוק גדול יש בין ההבדלה שבין אור לחושך לבין ההבדלה שבין קודש לחול, דההבדלה שבין אור לחושך היא הבדלה גלויה שהכל יכולים לראות ולהכיר בחוש, שאפילו הבהמות והחיות מכירים את ההבדל הזה [...] משא"כ ההבדלה שבין קודש לחול, היא הבדלה נסתרת, שלא הכל יכולים להבחין ביניהם.¹²

[הדגמת העיקרון בהבחנה שבין אברהם לעבדיו בסיפור העקדה:]

[...] שרק אברהם ויצחק הבחינו שיש שמה קדושה בהר המוריה, ושני העבדים לא

8 נכתב בעברית בתעתיק אנגלי.

9 A. Lustiger, *Derashot HaRav: Selected Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Union City, NJ 2003, p. 108. (להלן דרשות הרב).

10 תנחומא, כי תשא, לא. וראה שם, נשא, יז.

11 מפיני הרב, ירושלים תשס"א, עמ' ש (נדפס פעם נוספת בשנת תשס"ח, ושם מספרי העמודים הם שפן-שפח). כדאי להזכיר בהקשר של תדמיתו של הרי"ד בחיבוריו של הרב שכטר את מאמר הביקורת L. Kaplan, "The Multi-Faceted Legacy of the Rav: A Critical Analysis of R. Hershel Schachter's *Nefesh Ha-Rav*", בד"ד, ז (תשנ"ח), חלק אנגלי, עמ' 51-86.

12 מפיני הרב, עמ' ש-שא.

בירורים בדרכי הכתיבה הפילוסופית של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק

הבחינו בקדושה, כי ההבדלה הזאת שבין קודש לחול היא לא גלויה לכל [והערה זו ידועה מהרב ריינס ז"ל].¹³

[שאלה II:]

ומעתה יש להסתפק בהבדלה שהבדיל הקב"ה בין ישראל לעמים, אם כונתו היתה שתהיה הבדלה גלויה וניכרת לכל, או שהיא ג"כ בחינת הבדלה שבין קודש לחול, אשר בדרך כלל הבדלה נסתרת היא [...].¹⁴

[תשובת השאלות:]

ובפשטו היה נראה לומר, שזאת היתה הכונה במתן הלוחות הראשונות בפרהסיא [...] ונראה שתכלית כל ענין הפומביות שבמתן לוחות ראשונות היתה בכדי שבחירת ישראל תהיה בבחינה של הבדלה גלויה, שהכל יוכלו להכיר תיכף ומיד – שזה האדם יהודי הוא. וכדאי היה להקב"ה ליתן את הלוחות הראשונות בפרהסיא, אף על פי שבגלל כן נשתברו, על מנת שתצא מזה התועלת הזאת, שבחירת ישראל והבדלתם יהיו גלויים לכל (כן היה אומר בזה הג"ר מאיר שפירא מלובלין).

וכן היה תמיד במזרח אירופה, שהיו יכולים להכיר יהודי מבגדיו, מזקנו, ומפאותיו, מפרצוף פניו, ומכל צורת הלוכו בכלל. ולאחר האמנציפציה ותנועת ההשכלה חל השינוי בחיי היהודים, וחידשו אז את הסיסמה "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך", ונהפכה בחירת והבדלת עם ישראל להיות הבדלה נסתרת.

ולאחר קום המדינה חזר הענין לקדמותו, שהכל מכירים את היהודים בכל מקום שהם, שהכל טוענים נגדם שאינם אזרחים נאמנים למדינתם, מפאת זה שעיקר נאמנותם היא למדינה היהודית. וזו מעלה גדולה ותועלת חשובה שבאה מכח הקמת המדינה, שחזרה בחירת ישראל להיות עוד הפעם בחירה גלויה.¹⁵

ניכר שהרב שכטר התאמץ להציג את דברי הרי"ד במתכונת של שאלות מפתח ופירוקן. יישוב השאלה השנייה גורר גם את יישוב השאלה הראשונה: ההבחנה שבין ישראל לעמים היא לעתים גלויה ולעתים נסתרת. הערך העליון הוא שההבחנה תהיה גלויה, דהיינו שעם ישראל יהיה בארצו, ויהדותו תהיה ניכרת לכול. בגלות ההבחנה פעמים נסתרת ופעמים גלויה. וכך גם מתיישבת השאלה לגבי הלוחות: הקב"ה ביקש שמעלת העם תהיה גלויה, אך עם ישראל לא היה ראוי לדרגה כזו. הרב שכטר יצר תדמית של וירטואוזיות דרשנית. בגרסאות של הרב פיק ושל לוסטגיר, המשבצות את הדברים של הרב שכטר בדרשה שלמה ומפורטת, הרי"ד כלל לא פתח בשאלה. בגרסאות אלה פתח הרי"ד בהבחנה שבין ברכת המזון לבין ברכה מעין שלוש.¹⁶ הוא הבחין בין "עזרה" ל"ישועה". הלחם טובע פעולה מצד האדם, ועל כן שיתופו של האל הוא מינימלי ("עזרה"). לעומת זאת הפרי צומח

13 שם, עמ' שא.

14 שם שם.

15 שם, עמ' שא-שב.

16 מועדי הרב, עמ' 168-169; דרשות הרב, עמ' 167-168.

על העץ, ושיתופו של האדם הוא מינימלי ("ישועה"). על כן ברכת המזון ארוכה ומפורטת: אדם מודה לקב"ה על השותפות עמו בייצור הלחם.¹⁷ לאחר מכן שייך הרי"ד את יציאת מצרים ל"ישועה" ואת קריעת ים סוף ל"עזרה".¹⁸ מכאן הבחין בין הר סיני, שאין בו קדושה ולכן אין שום איסור להעפיל עליו, לבין הר המוריה, שנתקדש בידי מעשה האדם (עקדה) והכניסה אליו נאסרה.¹⁹ הר המוריה מבטא את השותפות של אברהם עם הקב"ה. באופן כזה המשיך הרי"ד לפתח את החלוקה שהציג עד למצוות יישוב הארץ, מתוך קישור מפורש לתקומת המדינה בהיבט "הפנימי" שלה, דהיינו במשמעות הדתית של התקומה.²⁰ רק לאחר שרשור רעיונות זה, שעמדנו רק על ראשי פרקים מתוכו, כתבו הרב פיק ולוסטיגר:

הרב המשיך לדבר על ארץ ישראל מנקודת מבט שונה, והתמקד במתנה המיוחדת שמדינת ישראל העניקה ליהודי הגולה.²¹
הרב כעת שינה את המיקוד כדי לחקור את המעלה המיוחדת שארץ ישראל מעניקה ליהודים בגולה.²²

מכאן ואילך באות הפסקאות המקבילות לניסוח של שכטר, אולם בסגנון ובסדר שונים לחלוטין כדלהלן:

- א. העיקרון השניוני: הבחנה בין הבדלה גלויה (אור וחושך) לנסתרת (קודש וחול).²³
- ב. הדגמת העיקרון בהבחנה שבין אברהם לעבדיו בסיפור העקדה.²⁴
- ג. שאלה II: האם ההבחנה בין ישראל לעמים היא גלויה או נסתרת.²⁵
- ד. תשובה II: ההבחנה היא גלויה, על פי דברי ההגדה של פסח "ויהיו שם לגוי גדול – מלמד שהיו ישראל מצויינים שם".²⁶
- ה. שאלה I (בשם ר' מאיר שפירא) ותשובתה.²⁷

הדרשה ממשיכה ונדרשת באריכות להבחנה שבין גבורה לכוח,²⁸ ליהודי המודרני וליחסו למדינת ישראל. כל זה לא הופיע במה שהביא הרב שכטר. מבט בנוסח של הרב פיק ולוסטיגר, שאין ספק שהיה קרוב למקור, מוכיח שהרי"ד לא התאמץ להציג מבנה וירטואוזי

17 מועדי הרב, עמ' 169-170; דרשות הרב, עמ' 170.

18 מועדי הרב, עמ' 170; דרשות הרב, עמ' 170-171.

19 מועדי הרב, עמ' 170-172; דרשות הרב, עמ' 171.

20 דרשות הרב, עמ' 175.

21 מועדי הרב, עמ' 178.

22 דרשות הרב, עמ' 180.

23 מועדי הרב, עמ' 178-179; דרשות הרב, עמ' 180-181.

24 מועדי הרב, עמ' 179; דרשות הרב, עמ' 181-182.

25 מועדי הרב, עמ' 179-180; דרשות הרב, עמ' 182.

26 מועדי הרב, עמ' 180; דרשות הרב, עמ' 183.

27 דרשות הרב, עמ' 183-184.

28 הדברים מופיעים בחמש דרשות, תרגם ד' טלזנר, 'ירושלים תשל"ד', עמ' 67. ראה "הרב סולובייצ'יק על הציונות הדתית: פרשנות פסיכולוגית", בתוך 'א' ארנון, 'פרידלנדר וד' שוורץ (עורכים), סוגיות בחקר הציונות הדתית, רמת גן תשע"ב, עמ' 12.

של הדרשה, אף על פי שהיה יכול לעשות זאת. הוא העדיף כאמור להציג שורה של תובנות שתקיף את הסוגיה מזוויות שונות. זרימת הרעיונות נעשית על פי השיקול הענייני ולא הווירטואוזי. ההבדל הצורני הספרותי משפיע במישרין גם על הסגנון. נענין בהצגת השאלה השנייה בשלושת הניסוחים:

הרב צבי שכטר	הרב פיק	לוסטיגר (תרגום שלי. ד"ש)
ומעתה יש להסתפק בהבדלה שהבדיל הקב"ה בין ישראל לעמים, אם כונתו היתה שתהיה הבדלה גלויה וניכרת לכל, או שהיא ג"כ בחינת הבדלה שבין קודש לחול, אשר בדרך כלל הבדלה נסתרת היא, כי היו הרבה יהודים שכאלה שהיו מדקדקים מאוד במצוות, אשר בהליכתם בחוץ – ברחובות עיר – לא היה אפילו ניכר עליהם כלל שיהודים המה, ורק בפנים בביתם, לאחר שסגרו את דלתותיהם והגיפו את חלונותיהם, התפללו, ולמדו, ודקדקו בכל המצוות. ²⁹	איך נסווג הבדלה זו? האם ה' רוצה שגם הבדלה זו תהיה נסתרת? האם על היהודי להתנהג כיהודי בביתו בלבד, לסגור את החלונות ולהסיט את הווילונות, ורק אז לחבוש כיפה וללמוד גמרא? או שמא רוצה ריבונו של עולם שההבדלה בין ישראל לעמים תשתקף כמו ההבדלה בין אור לחושך – גלויה לכל? האם ההבדל בין יהודי לגוי צריך להיות ברור כל כך, שממבט ראשון גם אליעזר וישמעאל יוכלו להבחין ביניהם, אף ללא חוש ההבחנה הרוחנית של אברהם או יצחק?	האם ריבונו של עולם התכוון שההבדלה בין ישראל והאומות תשקף את זו שבין אור וחושך? האם ההבחנה בין יהודי ושאינו יהודי צריכה להיות כה גלויה, שאפילו לאליעזר ולישמעאל יספיק מבט חטוף כדי לראות את ההבדל, ללא צורך בהכרה רוחנית כהכרתו של אברהם או של יצחק?
	שאלה זאת ששאל הרב נוגעת הלכה למעשה. האם גם חיצוניותו של היהודי מזהה אותו כיהודי? או שמא די בהנחת תפילין, לימוד גמרא, ותפילה שלוש פעמים ביום, מבלי צורך להתגלות כיהודי לעולם החיצוני? ³⁰	השאלה היא סוגיה מעשית הלכתית. האם הופעתו החיצונית ומעשיו של היהודי צריכים לזהות אותו ככזה? או שאולי די בהנחת תפילין, בלימוד גמרא ובתפילה שלוש פעמים ביום בצנעה, ללא הסגרת זהותו כיהודי לעולם החיצוני? ³¹

מדוגמה זו ניכר, שהרב שכטר התאמץ לקרב את סגנונו של הרי"ד לרטוריקה האופיינית לדרשנות מסורתית ישיבתית בסגנון הטפתי בעוד שסגנונם של הרב פיק ולוסיגר קרוב יותר לסגנונו של הרי"ד בכתביו השונים, במיוחד לאור העובדה שהוא הרבה להידרש לאבות ולעולמם. דמותו של הרב שכטר וחשיבותה להבנת דרכו של הרי"ד טעונה דיון נפרד. בין כך ובין כך סגנונו הדרשני של הרי"ד עוסק בשרשור רעיונות יותר מאשר בהצגתם מתוך פירוק קושיות. בגרסתו של הרב פיק נחשפים הדברים ביתר בהירות. לפי השניים יש סימני שאלה רבים בדבריו של הרי"ד. לכאורה מדובר בשמירת סגנון, אולם לאמתו של דבר יש כאן יסוד קיומי המבטא את המבוכה של דמות היהודי לנוכח המודרנה. עוד יש לציין, כי פסקה שהושמטה אצל לוסיגר עוסקת בביטויים חיצוניים של ההבחנה בין יהודי לבין גוי הופיעה בגרסתו של הרב פיק:

הרב סיפר שבנסיעותיו ברכבת או במטוס יש לו שיחות לרוב עם אנשים היושבים

29 מפני הרב, עמ' שא.

30 מועדי הרב, עמ' 179-180.

31 דרשות הרב, עמ' 182.

על ידו. הוא היה חושב שאנשים אלו אינם יהודים, הרי יש להם פנים של גוי. הרב המשיך לתאר את פני הגוי כסטואיים, כאדישים וכנטולי רגש. העיניים שקטות, אין מבט בעיניו; אין בהן דבר – לא טרגדיה, לא שמחה, לא תקווה ולא צער. עיניים של פלדה – יש תהום בעיניים, אין רואים בהן דבר. הפנים שאננות, האדם מרוצה מעצמו. אין בהן רגישות ולא עקשנות, אין בהן רמז לפקחות ואין בהן המסתורין של היהודי – פן ה'סוד' של היהודי. קלסתר פניו הוא פשוט, מלא גשמיות, הגינונים והשפה אינם מתקשרים. כשהרב היה רואה אדם בארצות הברית, לא היה בטוח אם הוא יהודי או גוי.³²

ברור שיש להבין דברים אלה מתוך הרקע הדרשני, שנועד ליצור רושם על השומעים, וגם מתוך השיח של אמצע המאה שעברה. אולם גם אם אין בהם משום היגד שיטתי פסקני, דרכו הסגנונית הרטורית של הרי"ד בדרשותיו ניכרת היטב. נמצאנו למדים, כי הדרשות של הרי"ד נועדה לבחון סוגיות מההיבטים השונים שלהן, כאשר הצד הרטורי והוורטואוזי ניכר רק לעתים נדירות.

שילובים

תופעה נוספת הראויה לציון היא שהרי"ד שילב דרשות שנשא כפרקים וכחטיבות בתוך כתבי יד הנושאים אופי מונוגרפי. לורנס קפלן ואנוכי הצבענו על שילוב של דרשה העוסקת במבנה התודעה הדתית ובמקומו של הרכיב הדיאלוגי בה בתוך הספר "עבודה שבלב".³³ "תפילה כדו-שיח עם אלוהים" שרשם הרב אברהם בית דין נדפסה כפרק הראשון של "עבודה שבלב".³⁴ הדרשה עברה שינויים רעיוניים בדרך מכתביה לעמידה בפני הציבור, שניתן להגדיר אותם כך: בנוסח הכתוב שבספר "עבודה שבלב" הדיאלוג כולל ביטויים דתיים נוספים, כמו נבואה. יש דרכים דיאלוגיות נוספות מלבד התפילה. לעומת זאת בנוסח שסיכם הרב אברהם בית דין התפילה זהה לדיאלוג. אפשר באותה מידה שהיו גרסאות אחדות של הדרשה.

לעתים תכנן הרי"ד לחבר חיבור מונוגרפי, שביועדו הסתמך על חלקים ממנו

32 מועדי הרב, עמ' 189-190. הרב פיק העיר לי, שבהתכתבות אישית שלו עם ד"ר לוסטיגר התברר שהדברים הושמטו מפני שלוסטיגר חשש מביזוי תלמיד חכם ומחילול ה'.

33 ראה L. Kaplan, "Review Essay: Worship of the Heart", *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 5 (2007), pp. 79-114; ד' שוורץ, "מאפייני הקיום: מתורותיו הדרשניות של הרב סולובייצ'יק", בתוך מ' כהן (עורך), יד לאיתמר: אמונות ודעות במשנת הגר"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשע"א, עמ' 23-32; הנ"ל, הגותו הפילוסופית של הרב י"ד סולובייצ'יק, ג, רמת גן תשע"ו, פרק שני.

34 ראה "תפילה כדו-שיח עם אלוהים" (Prayer as Dialogue), בתוך הרב אברהם בית דין, פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' 54-60. מקור: *Reflections of the Rav: Lessons in Jewish Thought Adapted from Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (Abraham R. Besdin, editor), Vol. 1, Hoboken, NJ 1993 (1st edition 1979). הדרשה נדפסה בתוך עבודה שבלב: מסות על התפילה, ערך ש' כרמי ותרגם א' שנאן, אלון שבות תשס"ו, עמ' 27-34. הרב בית דין מציין את שנת הכתיבה כ-1950, בעוד שהרב כרמי ציין שהמחברת שמתוכה נלקח הפרק נכתבה בשנת 1956-1957.

בדרשותיו. אחד הנושאים שהעסיקו אותו ביותר הוא ההיבט האסתטי של הדת והחיים,³⁵ והוא תכנן לכתוב חיבור מיוחד על גאולת האסתטי. לפי הערות העורכים של "אוצר הרב", שבידיהם נמצאו המחברות של הרי"ד, חלק מחיבור זה התפרסם ב"אדם וביתו",³⁶ וחלק אחר – ב"זמן חירותנו".³⁷ עיקר החלק של "אדם וביתו" התפרסם בגרסה נוספת בפרק השישי של "הופעתו של האדם המוסרי".

בשני הפרקים של החיבור שאיננו יודעים אם נכתב עד תומו, היה האסתטי המפתח להבנת הצורך בעידון ובקבלת החובה. ב"גאולת יחסי האישות" הציג הרי"ד שלוש רמות של יחסי האישות.³⁸ הרמה הראשונה ("טבעית-גנעדנית") עניינה שימור המין. שלב ירוד זה אדיש לאסתטי.³⁹ הגורם האסתטי מתעורר ברמה השנייה ("אפרודיטית-הדוניסטית"), שהיא הרדיפה אחר הסיפוק והשליטה, והרי"ד כתב במפורש כי "הכוח הוא קטגוריה אסתטית".⁴⁰ ברמה השלישית ("ארוס שמימית") האסתטיקה הופכת למטאפיסיקה. ב"ערב מהולל – ליל הסדר" הציג הרי"ד את העיקרון האסתטי בבירור כנושא הדיון: "היופי עצמו זקוק לגאולה. סביבנו נמצא הרבה יופי פרימיטיבי, קר, אכזרי, מלא תחבולות, בוגדני ומזויף, עד שמגוחך יהיה לדבר על הפוטנציאל הגדול של אנרגיה גואלת המצוי ביופי".⁴¹ אפשר להניח, שהפרק הרביעי של "עבודה שבלב" הוא פרק נוסף במונוגרפיה על גאולת האסתטי. הרי"ד כתב בו, למשל:

אם מבקשים אנו לטהר את החוויה האסתטית ולגאול אותה, עליה לבטא את כמיהתו הטורנסצנדנטלית של האדם. על כן צריכה היא תמיד להיתפס כהשתקפותו של היופי האלהי. היא חייבת לכוון את העין האנושית כלפי המרוחק, הנצחי והנשגב, חייבת להציע בפני היצור בן התמותה עולם אציל יותר ומקודש יותר, מערכת אחרת של קיום. והנה יש בנמצא חזון נצחי הקורא לו לאסתטי, מרתק אותו ומושך אותו אל מרחקים בלתי נודעים ואל יבשות נעלמות. גם בעולם היופי, כפי שהוא בתחום המוסר, מצוי אידיאל אשר לעולם אי-אפשר יהיה להשיגו לגמרי. בשלב זה אנו מגיעים אל החוויה הדתית.⁴²

בפסקה זו נקבע, שהאסתטי כשלעצמו איננו תכליתי אבל האסתטי האלוהי הוא תכליתי.

- 35 ראה למשל ד' שוורץ, "אסתטיקה וגבולות התבונה – גישות בהגות האורתודוקסית במאה העשרים", דעת, 74-75 (תשע"ג), עמ' 403-432.
- 36 "גאולת יחסי האישות", בתוך אדם וביתו, ערכו ד' שץ ו"ב וולוולסקי, תרגם א' שנאן, אלון שבות תשס"ב, עמ' 79-102.
- 37 "ערב מהולל – ליל הסדר", בתוך זמן חירותנו, ערכו י"ב וולוולסקי ור' ציגלר, תרגם א' שנאן, אלון שבות תשס"ז, עמ' 13-37. אמנם רק חלק מפרק זה משתייך לחיבור המונוגרפי הנזכר, והעורכים לא ציינו איזהו.
- 38 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, עמ' 305-307.
- 39 אדם וביתו, עמ' 90.
- 40 שם, עמ' 100.
- 41 זמן חירותנו, עמ' 25.
- 42 עבודה שבלב, עמ' 66.

ומכאן גם שהעתקת האסתטי אל האלוהות מביאה לגאולתו.⁴³ נוסחה כזו, שלפיה העלאת האסתטי לדרגת החובה האלוהית מעדנת וגואלת אותו, מופיעה בתדירות בכתביו של הרי"ד, ואין בה חידוש מיוחד. החידוש הגדול הוא עצם העלאת הנושא למודעות הרעיונית, שבכללו גם ניסיון לחלוקה של ממדים ודרגות באסתטי.

הדיון הארוך שב"עבודה שבלב" על גאולת האסתטי מצטרף אפוא לדיונים האחרים של הספר הנמצא בחלקו או בשלמותו בכתבי יד. נמצאנו למדים כי הדרוש היה בסיס לכתיבה המונוגרפית של הרי"ד ובמקרים אחדים גם חלק מובנה שלה. הרי"ד לא נרתע משילוב הסוגות, והפיק דרשות מתוך פרקים מונוגרפיים שיטתיים ולהפך.

ב. כתיבה מונוגרפית

כבר הזכרנו את העובדה, שהרי"ד פתח את יכולו הספרותי בשלהי שנות העשרים של המאה שעברה בעיקר בכתיבה מונוגרפית, דהיינו הדוקטורט שהתפרסם כעבור שנים אחדות כספר. בחיבורי על הגות הרי"ד הארכתי להראות, ששלוש המונוגרפיות מאמצע שנות הארבעים משלימות זו את זו. "איש ההלכה" נועד להנציח את דמות ראש הישיבה שנגדעה בשואה ולקרב את דמותו לתודעת היהודי האמריקאי לקראת שיקום הישיבות בצפון אמריקה. "התודעה ההלכתית" נועד להציג מפתח שיטתי לחקר התודעה הדתית היהודית. "וביקשתם משם" הוא היישום רחב היריעה של המתודה שהציב הרי"ד בחיבור הקודם.⁴⁴ ברצוני כעת לבחון את דרכי הכתיבה של החיבורים המונוגרפיים, ולהעיר על סגנון של מונוגרפיות שהתפרסמו לאחר פטירתו של הרי"ד.

שינוי סגנון

הדוקטורט של הרי"ד נכתב בסגנון אינפורמטיבי מובהק, והוא עוסק בסוגיה פילוסופית הכרתית "מקצועית". אין בו אזכור כלשהו לתפיסתו היהודית של הרמן כהן.⁴⁵ היבטים של הדוקטורט, הקיים בשפה הגרמנית בלבד, נחקרו בידי ריינר מונק, אבינועם רוזנק, ש"ע ברוקשטיין וכותב שורות אלה.⁴⁶ כיצד משתלב הדוקטורט ביצירתו של הרי"ד, שרובה ככולה נעוצה בתחום הרבני? הרי"ד ביקש לכתוב את הדוקטורט על השפעת אפלטון על הרמב"ם, אך לא מצא מנחה ועל כן שינה גם את הנושא. יש לברר שתי שאלות:

43 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ג, פרק רביעי.

44 שם, א, עמ' 62-63.

45 J. Solowiejczyk, *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*, Verlag Reuter & Reichard, Berlin 1933 (להלן דוקטורט).

46 ראה R. Munk, *The Rationale of Halakhic Man: Joseph B. Soloveitchik's Conception of Jewish Thought*, Amsterdam 1996; א' רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים", בתוך א' שגי (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-306; ר' מונק, "לדעת את המקום: הרב סולובייצ'יק והרמן כהן על מחשבה וטרנסצנדנטיה", דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 97-124; A. Sh. Bruckstein, "Halakhic Epistemology in neo-Kantian Garb: J. B. Soloveitchik's Philosophical Writings Revisited", *Jewish Studies Quarterly*, 5 (1984), pp. 346-368; שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, א.

א. מדוע אפלטון? הרי"ד לקח על עצמו משימה אתגרית. גישתו של הרמב"ם מושתתת על האריסטוטליות, והרמב"ם עצמו הצהיר על מרכזיותו של אריסטו. על כן ביקש הרי"ד לטעון, שדווקא אפלטון היה בעל השפעה מכרעת על הרמב"ם. אולם מדוע התעורר הרי"ד לכתוב על נושא כזה?

ב. האם יש קשר כלשהו בין הנושא שבחר הרי"ד בסופו של דבר, לאמור תורת ההכרה של הרמן כהן, לנושא שרצה לכתוב עליו?

ראשית, הנאוקנטיאנים ייחסו חשיבות גדולה לאפלטון, ובמיוחד האסכולה המרבורגית. כהן חיבר ספר על תורת האידאות האפלטונית והמתמטיקה (*Platon's Ideenlehre und die Mathematik*). ארנסט קסירר כתב חיבור מיוחד המוקדש להשפעת אפלטון על אסכולת קיימברידג' (*Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*). לתפיסתו של הרמן כהן זיקה שורשית לאפלטוניזם. אפלטון טען, כי המציאות האמתית היא האידאית, וכהן טען שהמציאות האובייקטיבית היא המציאות ההכרתית. לפי כהן הלוגיקה (תורת ההכרה) הגיעה לשיאה בתורת האידאות של אפלטון, שטען כי המתמטיקה והגאומטריה הן הדרך להכרת האידאות. הרי"ד כתב בחיבורו, כי לפי כהן

המחשבה הטהורה איננה מחשבה כשהיא לעצמה, אלא היא נשענת על ההווה, הזורמת אל המציאות האובייקטיבית (*die Wirklichkeit*).⁴⁷ התכלית של תהליך המחשבה היא בעיית המציאות האובייקטיבית. האידאל הרחוק מאיר את המחשבה בדרך האינסופית שלה.⁴⁸

ההווה והמחשבה מתלכדות. ועוד הוסיף הרי"ד וכתב בפרק שכותרתו "המציאות האובייקטיבית", כי לפי כהן "המחשבה איננה זקוקה לתמיכה [מחוצה לה] ואף לא צריכה אימות מבחוץ".⁴⁹ מכאן ברור, שהרי"ד לא סבר שיש פער בין שני הנושאים שהציע לדוקטורט. אפלטון והאידאליזם הביקורתי נראו בעיניו קרובים ביותר.

אולם לשינוי הנושא יש משמעות סגנונית מהותית. הסגנון של הדוקטורט איננו רחוק מהסגנון של הרמן כהן עצמו בשלושת הכרכים של "שיטת הפילוסופיה" ("הלוגיקה של ההכרה הטהורה", "האתיקה של הרצון הטהור" ו"אסתטיקה של הרגש הטהור"). מדובר בסגנון שהוא, כניסוחו של עמוס פונקנשטיין, יותר "מצביע או מציין" מאשר "טוען". פונקנשטיין תלה עובדה זו בכך שלפי כהן, המחשבה בטבעה היא יוצרת, דהיינו היא מפיקה את האובייקטים (המדעיים) מתוכה ובה.⁵⁰ מלבד זאת, הרי"ד ציין שלפי כהן יש

47 כלומר המציאות הפנים-הכרתית, שהיא המציאות בחלל ובזמן.

48 דוקטורט, עמ' 91.

49 שם, עמ' 92.

50 ראה A. Funkenstein, "The Persecution of the Absolutes: On the Kantian and Neo-Kantian Theories of Science", in E. Ullman-Margalit (ed.), *The Kaleidoscope of Science*, Dordrecht 1986, p. 51.

אחידות בין "יסודות החשיבה" לבין "תהליך החשיבה", ואחידות זו היא ה"יצירה".⁵¹ לעומת זאת הסגנון של אפלטון והרמב"ם שונה לחלוטין, ולא רק מפני הבדלי התרבות והתקופה אלא גם מהבחינה של ניסוח הטיעון הפילוסופי. ההכרעה של הרי"ד לכתוב על הרמן כהן חייבה התמודדות עם שינוי סגנון (מבחינת כתיבתו הפילוסופית היצירתית של הרמן כהן), אבל לא שינוי באוריינטציה הפילוסופית של הרי"ד עצמו, כפי שהוברר זה עתה. בספרי על הרי"ד הארכתי להראות, שהדוקטורט הוא מעין לקסיקון לכתביו של הרי"ד משתי בחינות:⁵²

א. הוא משקף את "איש ההלכה", שמבחינתו ההכרה ההלכתית מקבילה ללוגיקה לפי כהן, דהיינו היא יוצרת את האובייקטים שלה מתוכה.

ב. הוא משקף מבחינות מסוימות את קוטב האישור העצמי המיוצג בידי המדע או המדען (הדרך השכלית ב"וביקשתם משם", איש הדעת ב"איש האמונה הבודד" וכדומה).

לפיכך היה על הרי"ד ליצור טרנספורמציה סגנונית במעבר מהדוקטורט לכתבים האחרים שלו. כאמור, בדוקטורט נגרר הרי"ד לא אחת לסגנון כסגנונו של כהן. אולם בכתביו האחרים, עם השתנות השפה לעברית ואנגלית, השתנה גם הסגנון. ודרך אגב, שינוי סגנון כזה ניתן למצוא אצל הוגה אחר שלמד בגרמניה והיגר לארצות הברית, שהוא אברהם יהושע השל. שינוי האקלים התרבותי והחברה עם הבשלות האישית ההתפתחותית הביאו לשינוי הסגנון. הרי"ד לא הסתפק בהצגת טענות אלא נקט סגנון דיאלקטי ומפותל. עיון בסגנון של "וביקשתם משם" ושל "התודעה ההלכתית" משקף היטב את התמורה. את חילוף הסגנון יש לזקוף לסיבות אחדות:

ראשית, הצירוף של סגנון עבודת מחקר והנושא של הגות הרמן כהן לא חזר אצל הרי"ד. הוא אמנם המשיך ללמד קורס בפילוסופיה בישיבה אוניברסיטה. אולם קורסים אלה לא התמקדו בדרך כלל בהרמן כהן.⁵³

שנית, הרי"ד כתב יצירות שניתן להגדירן כ"רבניות", ועל כן נזקק גם לסגנון הרבני בין בעברית, בין באנגלית ובין בידיש. השילוב עם השפה המשנאית, התלמודית והמדרשית חייב סגנון אחר מאשר עבודת מחקר.

שלישית, הרי"ד נחשף ככל הנראה בלימודיו באוניברסיטת ברלין להגות הפנומנולוגית הדתית, וזו השאירה חותם מהותי על כתביו כפי שנראה להלן. הסגנון הפנומנולוגי שונה מהסגנון של האידיאליזם הביקורתי המרבורגי. מדובר בסגנון תיאורי (דסקריפטיבי), שעניינו ניתוח מהותני של התופעה הדתית. לפחות מבחינת המסגרת המונחית של הדיונים השתמש הרי"ד בתכיפות ב"אקט", "אקט אינטנציונלי", "אקט דתי", "ניתוח אידיטי" ובמונחים פנומנולוגיים אחרים. בעניין זה נדון בהרחבה בהמשך.

51 דוקטורט, עמ' 64.

52 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, א.

53 כך עולה מתוך שאלות הבחינה בקורס שניתן בשנת 1936, ושהועלתה לאתר של Tradition בידי הרב נתנאל הלפגוט בכתובת <http://text.rcarabbis.org/final-exam-in-jewish-philosophy-of-dr-joseph-soloveitchik-1936>

לסיכום, הדוקטורט משתלב היטב בהגותו של הרי"ד. מאחר שהרמן כהן התייחס לחשיבה המדעית בלבד, הרי שהרי"ד השתמש בה כדי לציין את הממד של כיבוש ההווה. הגותו של כהן מכפיפה את ההווה במלואה לחשיבה, ועל כן היא מציינת את גדולתו של האדם. ובאותה מידה היא מאפשרת לתאר במונחים פילוסופיים את דרך הלימוד הליטאית, ובמיוחד את דרכו של ר' חיים מבריסק. לעומת זאת, מבחינת הסגנון עומד הדוקטורט בייחודו, ועד כה היה לעניין לאנשי מקצוע בלבד. פרסום כתביו של הרי"ד לאחר פטירתו לא גילה המשכיות כלשהי לסגנון של הדוקטורט, וגם לא העמקה יתרה בדמותו של המדען איש ההכרה.

כתיבה פנומנולוגית

שני זרמים השפיעו על הרי"ד באופן מהותי: הפנומנולוגיה של הדת והאקזיסטנציאליזם. הרי"ד סיגל את הפנומנולוגיה של הדת לכתיבתו על פי עקרונות אלה:
א. תודעה: תיאור התודעה הדתית בהתאם לאקטים שלה. תיאור זה הוא אוטונומי, דהיינו הוא איננו שאוב מפסיכולוגיה, הכרה או כל תחום תודעתי אחר.
ב. מהותנות: המעשים והאמונות הדתיים הם ביטויים של תודעה דתית אחדותית ומהותנית. חשיפת הממד המהותי של התודעה תובעת את סילוק הגורמים הזמניים והארעיים.

ג. דיאלקטיקה: התודעה הדתית מנכיחה את אלוהים על פי האקטים הדתיים שלה. דמותו של אלוהים מצטיירת כמעט תמיד מתוך ניגודים (שרירות מול תכליתיות, זעם מול רחמים וכדומה). התודעה הדתית היא אפוא תודעה של ניגודים.⁵⁴

מכאן ברור שההגות הפנומנולוגית של הרי"ד מתמקדת באדם ובתודעתו, ואיננה מתעניינת בגורמים החוץ-הכרתיים כשלעצמם. הפנומנולוגיה של הדת איננה מתעניינת באלוהים, למשל, אלא באופן שבו התודעה תופסת את האלוהים.⁵⁵ החל משנות החמישים של המאה שעברה התוודע הרי"ד גם לכתיבה אקזיסטנציאליסטית דתית. הוא נקט כתיבה פנומנולוגית בצד כתיבה אקזיסטנציאליסטית, ולמעט מקרים מיוחדים כמו מצוות עבודה שבלב לא עירב בין שני סוגי הכתיבה. האקזיסטנציאליזם הדתי גילה אף הוא עניין באדם ובתפיסת הסביבה והאלוהות שלו, אולם הוא לא עסק בתודעה אלא באדם הממשי, דהיינו הקיום הקונקרטי.

ראוי לציין, כי כמעט שלא נדפסו כתבים של הרי"ד מן השנים 1946-1955. רוב העבודות שנדפסו לאחר פטירתו של הרי"ד התחברו החל מאמצע שנות החמישים של המאה שעברה. על כן ראוי לציין את שיעורי הרי"ד על מורה הנבוכים מאותה תקופה, שיצאו לאור זה עתה בידי לורנס קפלן.⁵⁶ בדברי פתיחה לחיבור כתבתי:

54 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, עמ' 10-14.

55 ראה למשל E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, London 1975, p. 234.

56 L. Kaplan, *Maimonides, Between Philosophy and Halakhah: Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Lectures on the Guide of the Perplexed*, New York 2016

דומה כי חשיבותו הגדולה של החיבור שלפנינו היא בקריאה הפנומנולוגית של מורה הנבוכים. הרב מבקש את החוויה הדתית בדבריו של הרמב"ם, ורואה את השתקפותה בחוויה של רכישת הידע המדעי מצד אחד ובחוויה של אהבת האלוהים מצד שני. אף ההיסט לסובייקט, שמאפיין את הגות הרב, ושהופך אותה להתמודדות של ממש עם המודרנה, ניצוק לדברי הרמב"ם. ידיעת האלוהים נקבעת לפי שאיפתו ורצונו של האדם. הצרכים החברתיים והמוסריים של האדם מעסיקים את התודעה לא פחות מאשר הישגיו המטאפיסיים. בקיצור: דברי הרמב"ם נקראים כניתוח אידיטי של תודעת האדם לאור טקסט מכונן שהתחבר בימי הביניים. וכמו שבכתבים של אמצע שנות הארבעים ההלכה היא גורם מווסת ומאזן אף בטקסט שלפנינו ההלכה היא הסלע האיתן של התודעה, והמפתח להבנתה. מעתה הפילוסופיה של מורה הנבוכים הופכת לפילוסופיה של ההלכה. במילים אחרות, הרב הציג בשיעוריו מעין קריאה "הלכתית" של מורה הנבוכים.

כלומר בראשית שנות החמישים המשיך הרי"ד בכתיבה פנומנולוגית, המאפיינת את חיבוריו הגדולים מאמצע שנות הארבעים. בספריי על הגות הרי"ד הראיתי, שהכתיבה המונוגרפית שלו היא בעיקרה פנומנולוגית.⁵⁷ אני מבקש לטעון כאן, שכל מונוגרפיה שהתפרסמה עד כה בחיי ולאחר פטירתו מחזקת הנחה זו. הופעתו של "התודעה ההלכתית" בשנת 1986 הבהירה סופית ש"וביקשתם משם" הוא חיבור פנומנולוגי. בחיבור זה קרא הרי"ד ל"ניתוח אידיטי" של התופעה הדתית, והבהיר שהוא חותר להצגה מלאה של התודעה הדתית על רבדיה (סובייקטיבי ואובייקטיבי). נראה לי שתרומה חשובה נוספת כזו מרימה מונוגרפיה שהופיעה לאחר פטירתו של הרי"ד, והיא "הופעתו של האדם האתי".

"וביקשתם משם" ו"הנצחי שבאדם"

"הופעתו של האדם האתי" שופכת אור על כתיבתו המונוגרפית של הרי"ד, ובמיוחד על מעמדו של "וביקשתם משם". הרי"ד הושפע ביותר מהגותו של מקס שלר, ואף סיגל לעצמו מונחים ותפיסות מתוך הגותו הפנומנולוגית הדתית של הוגה זה.⁵⁸ הוא ציטט בכתביו שני חיבורים של שלר, שהם שני צירים בהגותו הדתית: "הנצחי שבאדם" (*Vom Ewigen im Menschen*) ו"מעמדו של האדם ביקום" (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*). אנו מכירים את התופעה של שני חיבורים המציניים את עיקר דרכו של הוגה, לפחות בתחום מסוים. למשל "משנה תורה" ו"מורה הנבוכים" אצל הרמב"ם. לא מעטים רצו לחקות דגם כזה. אני מבקש להציע שדגם כפול כזה נמצא בכתיבה המונוגרפית של הרי"ד:

57 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב.
58 למשל המונח "איש הדת", אוטונומיות של האקט הדתי (אקט נואטי ולא פסיכולוגי), רובד אובייקטיבי וסובייקטיבי של האקט הדתי והביקורת על הפנתאיזם. השפעה מכרעת של שלר ניכרת בתפיסת התשובה. ראה איש ההלכה, "איש ההלכה", בתוך איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 94, הערה 125; עמ' 101 הערה 127. על השפעה זו כתב א' גולדמן, "תשובה וזמן בהגות הרב סולובייצ'יק", בתוך אמונה בזמנים משתנים, עמ' 175-189.

"וביקשתם משם" נכתב על יסוד "הנצחי שבאדם", ובמיוחד המאמר גדול הכמות שבתוכו, "בעיות הדת"; ו"הופעתו של האדם האתי" נכתב על יסוד "מקומו של האדם ביקום". כלומר הרי"ד חיבר את שתי המונוגרפיות לנוכח חיבוריו המקבילים של שלר. הצעה זו מקבלת משנה תוקף כאשר אנו לוקחים בחשבון את "התודעה ההלכתית", שהתחבר באותם ימים של "וביקשתם משם", ושחלקים ממנו מבוססים על שלר.

במה דברים אמורים? "וביקשתם משם" מתאר את מסעה של התודעה הדתית לדבקות באל. באופן זה הוא מציג את שלבי התודעה מהתנודות ועד לאחדות. לכל שלב יש אקט דתי תואם, ודמות אל המתעצבת בהתאם. כלומר לתודעה האנושית מקבילה תודעה אלוהית תואמת. התנודות היסודיות של התודעה הן בין תבניות לשירותיות ובין אהבה ליראה.⁵⁹ אפשר לתאר את מבנה התודעה לפי "וביקשתם משם" בתרשים זה:

שלבי התודעה הדתית	פירוט מבני
(1) ממד אובייקטיבי	(א) מעשה דתי (הלכה): תיעוד אובייקטיבי של המתחים התודעתיים הסובייקטיביים בשני שלבים: (1) מצוות שגרתיות המתעדות את המצב הרגיל של הממד הסובייקטיבי. (2) הידמות דבקות ונבואה, המתעדות את הריבד העמוק של הממד הסובייקטיבי. (ב) פעולות ואירועים: מתח בין מחקר מדעי מול התגלות.
(2) ממד סובייקטיבי (א) מצב רגיל (שטחי) ⁶⁰	(ג) תודעת האלוהות: (1) מתח (רובד חיצוני). ביטוי נפשי-תודעתי: תודעה טבעית מול תודעה גילויית. דגם אלוהי מקביל: מידות אלוהיות (חסד ודין). (ד) תודעת האלוהות: (2) זיכרון המתח (רובד עמוק). ביטוי נפשי-תודעתי: אהבה ויראה (טרנספורמציה). דגם אלוהי מקביל: מונחים קבליים (צמצום והתפשטות).
(3) ממד סובייקטיבי (ב) מצב דבקות (תשתית) אחדות התודעה	(ה) תודעת האלוהות: (3) דבקות (ללא מתח). ביטוי נפשי-תודעתי: אהבה בלבד. דגם אלוהי מקביל: האל כשכל אינסופי במסורת האפיסטמולוגית האריסטוטלית ודגם ההכרה הנאוקנטיאני.

אבהיר בקצרה טבלה זו: התודעה הדתית מורכבת משני ממדים. הממד האובייקטיבי עניינו הפעילות המעשית הסדירה. ממד זה מושתת על ציוויי ההלכה, המתעדת באופן פרטני את השלבים השונים של הממד הסובייקטיבי של התודעה. ההלכה משקפת את התהליכים הדיאלקטיים והאחדותיים המאפיינים את הממד הסובייקטיבי. הממד האובייקטיבי אף מבטא את התנודה שבין הפעילות המדעית, שבמסגרתה המדען וההוגה יוצרים תאוריות

59 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, חלק ראשון. תיאור קצר ומרוכז בתוך הנ"ל, "וביקשתם משם": תגובתו של הרב י"ד סולובייצ'יק לפנומנולוגיה של הדת", בתוך ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 447-458.

60 כלומר מדובר בממד החיצוני, 'על פני השטח', של התודעה הסובייקטיבית. השלב הבא, השני, הוא השלב העמוק שלה, שכינינו אותו 'תשתית'.

המאפשרות הבנה של היקום, ובין מצב ההתגלות, שבו המדען נמצא במצב רצפטיבי: אלוהים מתגלה אליו ומטיל עליו צווים וחוקים. ממד זה מתעד גם את הרובד הסובייקטיבי התשתיתי ביותר במצוות הנבואה והדבקות.

הממד הסובייקטיבי "השטחי" של התודעה מורכב משני שלבים. בשלב הראשון התודעה מתנוודדת בין מצב הגאון שמקנה הפעילות המדעית ובין מצב השפל שיוצרת ההתגלות. הפעילות המדעית חושפת את היצירתיות המופלגת של האדם בעוד שמצב ההתגלות מגלה אותו בחדלונו ובאוזלת ידו. ההתגלות היא רצפטיבית, ותכניה ההלכתיים אינם בעלי זיקה ישירה למצבו של האדם הנמצא במצב ההתגלות. במקביל יוצרת התודעה דגמים אלוהיים המשקפים את ההתנוודדות: דגם החסד (תודעה טבעית) והדין (תודעה התגלותית). בשלב השני של הממד ה'שטחי' התנוודה משתנה משתי בחינות: (א) הגאון והשפל הופכים לאהבה ויראה; (ב) הקטבים שוב אינם יציבים, אלא אהבה מתגלגלת ביראה ויראה מתגלגלת באהבה. בשלב זה התודעה יוצרת דגם אלוהי ההולם את מצבה, והוא הדגם הקבלי הלוריאני. הממד הסובייקטיבי התשתיתי של התודעה עניינו לכאורה הפגת המתח. בשלב זה התודעה הדתית מתאפיינת באהבת האל. במקביל היא יוצרת דגם אלוהי אפיסטמולוגי, המבהיר שהשכל האנושי מתאחד עם השכל האלוהי.

נעבור כעת לחיבור שהשפיע להערכתי יותר מכול על סגנון הכתיבה של הרי"ד ב"וביקשתם משם", "הנצחי שבאדם". אמנם סגנונו של שלר מעט שונה, מאחר שהוא מציג חיבור פילוסופי. אולם התוכן והסגנון גם יחד היו במידה רבה היסוד לכתובתו של הרי"ד. אציג בקצרה את מבנה המאמר "בעיות הדת" (*Probleme der Religion*) של שלר כדי להבהיר את השפעתו על עיצוב "וביקשתם משם".

שלר פתח בתופעה של התחדשות דתית, וציין את "איש הדת" (*homo religiosus*) כמי שאלוהים ניכר בליבו ובפעולותיו, וכמבקש את ההתחדשות הדתית.⁶¹ בסעיף הראשון דן שלר בזיקה שבין פילוסופיה לדת, ועמד על הצורך באוטונומיה של הדת. במיוחד מתח ביקורת על הפסיכולוגיזציה של הדת.

כותרתו של הסעיף השני, שהוא עיקר המאמר מבחינה תוכנית והיקפית, היא "הפנומנולוגיה המהותית של הדת". במקומות אחדים עמד על המתודה הפנומנולוגית.⁶² שלר החל באופן שבו התודעה תופסת את האלוהי, והבחין בין האקט הדתי לאקט המטאפיסי. "האקט הדתי הקורלטיבי מקבל אובייקט מסוים בתהליך של התגלות ונוכחות של העצמי באובייקט האחר. האקט של ההכרה המטאפיסית נע כדי לפגוש אותו באופן יצירתי ובאמצעים לוגיים".⁶³ ואכן, שלר בחן בחינה ביקורתית את תפיסת האלוהים של "הדת הטבעית" או "התאולוגיה הטבעית". לדידו מטרת הפנומנולוג היא לתאר את

61 M. Scheler, *On the Eternal in Man*, tr. B. Noble, Connecticut 1960, p. 127

62 למשל: "אנו יודעים את מהותיותה של הדברים בתוכם ומתוכם [ולא כ"ממוקמות" באלוהים]; אך מתוך עמדה של אמונה אנו יכולים וצריכים לפרש את הידע שלנו על מהותיות כידע של אידאות הדברים בתודעתו של אלוהים" (שם, עמ' 302).

63 שם, עמ' 164.

המשמעות והמקור של האינטואיציה הדתית,⁶⁴ וזו רואה באל בראש ובראשונה תודעה. שלר טען, כי התודעה תופסת את טבעו של האל לא רק כתבוני אלא גם כרצוני. במהלך הדיון מתח ביקורת בעיקר על שלושת ההוגים פלוטינוס, שפינוזה והיגל על תפיסות כמו פנתאיזם ונביעה הכרחית של העולם מהאל.

מכאן פנה שלר לתיאור רחב יריעה של האקט הדתי, שהרי "ד תרגמו כ"מעשה דתי". האקט הדתי הוא מרכיב של התודעה, בין שהוא מופנה לאלוהים ובין שהוא מכוון לאלילים.⁶⁵ שלר הקדיש מאמץ מיוחד לאוטונומיות של האקט הדתי, ועל כן דחה את הניסיונות להוכיח, נניח, את קיומו של האל או את אמתותה של הדת בהסתמך על תחומים אחרים המבוססים על עובדות ה"עולם" (פסיכולוגיה, הכרה וכדומה). יש בגישתו דמיון מסוים להוכחה האונטולוגית למציאות האל של אנסלמוס. הוא כתב, "ללמד את הדרך לגלות את אלוהים הוא דבר אחר לגמרי ונעלה מאשר להוכיח את קיומו. רק מי שגילה את אלוהים יכול לפתח מודעות לצורך להוכיח את קיומו".⁶⁶ האקט הדתי קרוב יותר לממד הפסיכופיסי אף שהוא מושרש בהכרה וברוח. על כן הוא קרוב יותר לתפיסה האמנותית מאשר למדע ולמטאפיסיקה.⁶⁷ בניגוד לאקטים האחרים של התודעה האקט הדתי במהותו איננו יכול להתגשם ב"עולם", אלא הוא טרנסצנדנטי לו.⁶⁸ הוא מכוון למהויות ולערכים מוחלטים. האקט הדתי הוא גם אקט של הדדיות, כלומר הוא מתייחס לאלוהות ולהתגלות. עוד הדגיש שלר, כי האמת הדתית היא בעלת כיוון "אקסילוגי", כלומר ערכי.⁶⁹ שלר סיים את המאמר בהגנה על הרלוונטיות של הדת המסורתית נגד מושג הדת החדשה. לדידו היתרון המוחלט של הדת המסורתית נובע מתוך הניתוח הפנומנולוגי, שאותו הציע בסעיפי המאמר.

כאמור, "וביקשתם משם" בנוי על תפיסת התודעה הדתית והאקט הדתי. מאמר זה מתאר את התודעה הדתית במונחיה שלה. הוא איננו משליך מתחומים אחרים על התחום הדתי. ההשפעה של שלר על "וביקשתם משם" לא הייתה תוכנית בלבד. הרברט שפיגלברג טען, כי לפי שלר "על הפנומנולוגיה לעתים תכופות לנסות לעורר ולממש אקטים דתיים הקיימים אצל הקורא באופן לא בשל, שאם לא כן התייחסות סתמית אליהם תהיה חסרת תועלת".⁷⁰ כלומר הכתיבה איננה חסרת פניות. מדובר בכתיבה אינטראקטיבית, שמטרתה לא רק לספק מידע לקורא אלא גם להפוך אותו למעורב. באותה מידה גם "וביקשתם משם" נכתב בטון מוסרי דתי, ומטרתו לא רק לתאר את עלייתה של התודעה אלא לשתף את הקורא בתהליך זה.

כמובן, העובדה ש"וביקשתם משם" מושתת על "הנצחי שבאדם" מבחינת המתודה

64 שם, עמ' 182.

65 שם, עמ' 267.

66 שם, עמ' 260.

67 שם, עמ' 265.

68 שם, עמ' 250-251.

69 שם, עמ' 303.

70 H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1965, Vol. 1, p. 263

והסגנון איננה מחייבת התלכדות והזדהות מוחלטת. יש שורת הבחנות בין שני המאמרים, ובמיוחד בהיבט הדיאלקטי של התודעה, שאיננו מוטיב מרכזי אצל שלר באותה מידה שהוא כזה אצל הרי"ד. באותה מידה שלר איננו מציין דרך של עלייה והשתלמות של התודעה כפי שעשה זאת הרי"ד. אולם הדיון בתודעה הדתית, על יסוד המונחים המהותניים, ושמגמתו היא בסופו של דבר להגן על הדת המסורתית משותף לשניהם (כמובן, אצל שלר זו הנצרות ואצל הרי"ד היהדות, ובמיוחד ההלכה).

"הופעתו של האדם המוסרי" ו"מעמדו של האדם ביקום"

"הופעתו של האדם המוסרי" נחלק לשלושה חלקים. שני חלקיו הראשונים הם פירוש יצירתי לפרקים הראשונים בספר בראשית. כמו ב"וביקשתם משם" הניח הרי"ד הנחות תודעתיות והראה כיצד ה"הלכה" (כמובן הרחב שלה) מבטאת אותן. בחלק הראשון טען הרי"ד, שהאדם הוא חלק אורגני של הטבע. הוא ניתח לעומק את השווה שבין הצמח לאדם, שכן קרבתו של האדם לבעל חיים ברורה הרבה יותר. כל זאת כדי להראות, שהאדם מושרש בטבע, וכי קיים רצף של "צמח-חיה-אדם".⁷¹ בחלק השני האדם מתגלה בשני ממדים עיקריים: היותו מצווה, כלומר החשיפה לנורמה, והיותו בודד. באופן כזה הוא נחשף לאל, שאף הוא בודד. הרי"ד הבחין בין אישיות אתית לאישיות דמונית, ודן בהעלאת האסתטי (דיון רחב בהעלאת האסתטי מופיע ב"עבודה שבלב", שאף הוא יצא לאור לאחר פטירתו של הרי"ד. על הסוגיה הערנו לעיל). דווקא האישיות האתית מתמזגת בטבע ויוצרת רציפות בינו לבין האדם.⁷² החלק השלישי עוסק באישיות הכריזמטית, ובעיקר באברהם ובמשה. ניכר מחלק זה שהרי"ד ביקש ליצור ניתוח פנומנולוגי של הגדרת האדם על רקע סביבתו הטבעית. לאחר הצגתו כיצור המשתלב בטבע, המשיך הרי"ד והראה שמוסריותו של האדם אף היא מרכיב של טבעיותו. אך לבסוף הראה כיצד האישיות הדתית הכריזמטית פורצת את הגבולות הטבעיים.

הדמיון לחיבורו של מקס שלר "מעמדו של האדם ביקום" ניכר כבר מפתחת הפרק הראשון של "הופעתו של האדם האתי", בציון שלוש המסורות על הגדרתו של האדם, המסורת היהודית הנוצרית, היוונית הקלאסית והמדע המודרני האמפירי. נעיין כעת בלשונותיהם של שלר ושל הרי"ד:

71 The Emergence of Ethical Man, M. S. Berger (ed.), Jersey City, NJ 2005, p. 47

72 שם, עמ' 144. דברים אלה מובאים כמסקנה, אולם הפרקים של החלק השני אינם מסיקים זאת במפורש. למעשה נראה שחלק זה איננו תפור היטב, וכי הוא צירוף של שלושה פרקים המבוססים על דיונים שונים זה מזה (בדידות, מיניות ומאפייני החטא והעונש).

בירורים בדרכי הכתיבה הפילוסופית של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק

הופעתו של האדם האתי	מעמדו של האדם ביקום
Should we inquire of a modern historian of philosophy or of any educated person well acquainted with the history of ideas what he understand by the word "Man" he would immediately advise us about a basic controversy concerning the destiny or essence of this being .By the sheer force of associative thinking he would at once refer to three disparate anthropological-philosophical viewpoints: <A> the Biblical referring to by many as the Judeo-Christian view, the classical Greek, <C> and the modern empirico-scientific. ⁷⁴	Fragt man einen gebildeten Europäer ,was er sich bei dem Worte "Mensch" denke ,so beginnen fast immer drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise in seinem Kopfe miteinander in Spannung zu treten. <A> Es ist einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition [...] Es ist zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis [...] <C> Der dritte Gedankenkreis ist der auch längst traditional gewordene Gedankenkreis der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie. ⁷³

הרי"ד לא היסס לפתוח את חיבורו באותן מילים ששלו פתח בהן את חיבורו. זוהי דוגמה בלבד להפנמת הסגנון של שלו. הרי"ד אף הוא השתמש בחיבור זה במונחים פנומנולוגיים כמו "אקט" ו"מהות". מלבד זאת קיים דמיון רב במבנה של שני החיבורים. "מעמדו של האדם ביקום" פותח בדיון ארוך על מעמד הפעילות של הצמח, זיקתו לממד ה"נפשי", ונוכחותו במבנה האדם. שלו המשיך ודן במעמדה של ה"רוח", וטען כי אדם, כאישיות אינדיבידואלית, ניהן ב"פתיחות לעולם" באמצעותה של הרוח.⁷⁵ אדם מצד אחד מתמזג בבריאה, אך מצד שני רק לו יש אפשרות לצאת מעצמו (טרנסצנדנציה עצמית) ולהפוך את הכול למושא של הכרה (Erkenntnis).⁷⁶ דיון ארוך הקדיש שלו לשאלה האם האדם הוא אכן יצור דואלי, שיש בו הבחנה בין "רוח" ל"חיים". לאחר בחינה ביקורתית של גישות רבות לא הגיע שלו לתשובה חד-משמעית. בסופו של החיבור בא פרק קצר המציג את מעמדה של הדת בדיון. שלו הציג פעם נוספת טיעון הדומה לראיה האונטולוגית. הוא קבע, כי ההווה של האלוהות משתייכת למהותו של האדם ללא זיקה לשאלה אם היא נתפסת בהכרה ובניסיון. מבחינה זו מעמדה הוא כמעמד התודעה והתודעה העצמית.

73 Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, p. 9 הפניה לחיבור זה נמצאת למשל ב"איש ההלכה", עמ' 63 הערה 82.

74 הופעתו של האדם האתי, עמ' 3.

75 מעמדו של האדם ביקום, עמ' 37. הרי"ד הזכיר את האישיות האינדיבידואלית בהגותו של שלו ב"איש ההלכה", עמ' 112, הערה 147.

76 מעמדו של האדם ביקום, עמ' 44.

שלר נסמך על אלכסנדר פון הומבולט, שאמר כי לא ייתכן שהשפה הומצאה בידי האדם, מפני שהאדם הוא כזה בזכות השפה.⁷⁷ כללו של דבר, הדת מאפשרת לא רק התגברות על הניהיליזם של האין, אלא גם יצירת זיקות גומלין עם האלוהות. מבחינה מסוימת התאים הרי"ד בחיבור "הופעתו של האדם האתי" את דיונו של שלר לפרשנות לפרקים הראשונים בספר בראשית. הרי"ד דן בזיקה של האדם לטבע ובייחודו של האדם, ובסוף הדיון הציב את האישיות הכריזמטית כשם ששלר הציב את הדת והפילוסופיה האנתרופולוגית שלה בסוף חיבורו. ושוב, יש הבחנות לא מבוטלות בין דעותיו של הרי"ד לגישתו של שלר. למשל, הרי"ד ביקש להדגיש דווקא את שילובו של האדם בטבע, ושלר התמקד בעיקר בייחודו של האדם. כן שולבו ב"הופעתו של האדם האתי" שורת דיונים בעלי גוון אקזיסטנציאליסטי, כמו הדיון על הבדידות. שלר לא היה אקזיסטנציאליסט. זאת ועוד: חלקים מ"הופעתו של האדם האתי" מושתתים גם על הגותו של בובר. אבל גוף הדיון של הרי"ד בממדים הנפשיים של הצמח ובשילובו של האדם בדגם של צמח-חי-אדם מיוסד על "מעמדו של האדם ביקום", כמו המבנה הכללי של "הופעתו של האדם האתי" המיוסד על חיבורו של שלר.⁷⁸

מאמרים ומונוגרפיות

נסיים את העיון בדרכי הכתיבה של המונוגרפיות לאור הפרסומים לאחר פטירתו של הרי"ד בהערה על זיקתן למאמרים. לרי"ד היה יכול נאה של מאמרים שהתפרסמו בחייו. יחס מיוחד התקיים בין המאמרים למונוגרפיות. נציג שני ביטויים ליחס זה. לעתים המאמר, שהוא מרוכז ו"דחוס", מציג באופן קצר ובהיר יותר את התזות המתפרטות באריכות במונוגרפיה. ולעתים המאמר כולל שינויים מאחר שהמחבר חזר בו או שינה את דעתו. דוגמה לכך היא המאמר, וליתר דיוק ההספד, "מה דודך מדוד", המציג תמונה מאוזנת ומחודדת של "איש ההלכה" עשרים שנה לאחר כתיבתו.⁷⁹ "איש ההלכה" הוא מונוגרפיה מפותלת ומורכבת, וההספד הוא רהוט ושקוף. לעתים המאמר משלים היבט שהמונוגרפיה לא התייחסה אליו. דוגמה לכך היא המאמר "בית הכנסת – מוסד ורעיון". החיבור "עבודה שבלב" עסק בהרחבה בתודעת התפילה ובפרשנות פנומנולוגית לתפילות. חיבור זה התמקד בזיקה שבין המתפלל לאל, וכמעט שלא נדרש לקהילת התפילה ולמעמדו של בית הכנסת. המושג "קהילה" בחיבור זה מתייחס אך ורק לחבירה של האדם עם האל. המאמר הנזכר השלים היבט זה. יש לזכור ש"עבודה שבלב" התחבר במחצית השנייה של שנות החמישים של המאה שעברה, ואילו "בית הכנסת – מוסד ורעיון" נישא כהרצאה בשנת 1972 לכבודו של הרב יוסף לוקשטיין,

77 שם, עמ' 81.

78 דיון על חיבור זה וכינונו על מקורות נוספים מאשר המתוארים כאן ראה בתוך D. Hyatt, *The Redemption of Nature in the Philosophical Writings of Rabbi Joseph Dov Ber Soloveitchik*, PhD Thesis, Bar-Ilan University, Ramat Gan 2016

79 ראה שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, א, עמ' 382-397. על סוגת ההספד בהגותו של הרי"ד ראה M. Fox, "The Rav as a Maspid", *Tradition*, 30 (1996), pp. 164-181.

אך התפרסם רק בשנת 1980. כלומר המאמר המאוחר השלים את המונוגרפיה המוקדמת, וציין את הרחבת עניינו ההגותי של הרי"ד.

לבסוף יש להעיר על "איש האמונה הבודד", מסה שעברה את כל הדרך מהרצאה למאמר, שהוא למעשה מונוגרפיה, וממאמר לספר. מדובר בהרצאה אחת מתוך סדרת הרצאות שנישאו במכון לבריאות הנפש בניו יורק. הרצאות נוספות הופיעו בחיבורים כמו "מן הסערה". הרי"ד עיבד את "איש האמונה הבודד" למאמר רחב יריעה שהתפרסם בכתב העת *Tradition* בשנת 1965, ולאחר מכן יצא לאור כספר.⁸⁰ מסה זו נכתבה בסגנון אקזיסטנציאליסטי מובהק, והרי"ד הציג בו פיתוח מעניין של מושג הבדידות כהיעדר יכולת של תקשורת בין סובייקטיבית, תפיסה שאיננה רווחת בדיונים הקיימים על הבדידות. המסה מבוססת במידה זו או אחרת על הדרשנות של קרל ברט, ומבחינה זו הדרשנות הנוצרית והיהודית במאה העשרים נפגשות.⁸¹ "איש האמונה הבודד" הוא אפוא יצירה שיש בה סממנים של סוגות ספרותיות לא מעטות: מונוגרפיה, הרצאה, דרשנות ופרשנות. ייתכן שיש לראות גם חיבור שיצא לאור לאחר פטירת הרי"ד בסדרת "אוצר הרב", שהוא "מסעו של אברהם" (*Abraham's Journey*),⁸² כאוסף של דרשות שיש בהן תמה ורעיון, ועברו את הדרך לכדי מונוגרפיה.

ג. סיכום

בשנים האחרונות, כחלק ממגמת הפתיחות וההתחדשות בציונות הדתית בארץ ובאורתודוקסיה המודרנית בחו"ל, אנו עדים לתופעה של שפע פרסומים של הוגי דעות חשובים לאחר פטירתם. אפשר לזקוף תופעה זו למניעים שונים. אולם מה שברור הוא, שהנורמה ששלטה בקרב הוגים לא מעטים עד לשלהי שנות השמונים של המאה שעברה היא שפרסומים יש לברור ולדקדק בהם כחוט השערה. מהראי"ה קוק ועד לרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר) אנו עומדים בפני תופעה של פרסומים מעטים, ובמקרים רבים גם פזורים בכתבי עת. כמדומני שהיה חשש עמוק שמא הציבור הרחב יפרש שלא כראוי את הגיגיהם של אנשי מעלה. הציונות הדתית צידדה בעמדה אפולוגטית, ומנהיגיה הרוחניים חששו מהאשמות של "הליכה על הקצה". ואכן, אפשר לתת פרשנות אנרכיסטית להלכי רוח מתועדים בטקסטים של הוגים כאלה. כאמור, החל משלהי שנות השמונים של המאה שעברה נפרצו הגבולות. הפרשיות הסוערות של פרסום כתבי הראי"ה הפנו את תשומת הלב לשינויים המתחוללים במחנה הציוני הדתי. מעתה אי אפשר היה לעצור את הפתיחות, ואי אפשר היה לחסום את פרסום כתבי היד בציבור הרחב. תופעה זו מתייחסת גם לעולם החרדי במידה פחותה והססנית, וגם להגותו של הרי"ד. מערכת "אוצר הרב", בהנהגתו

80 מהדורת 2006 יצאה לאור עם דברי מבוא של דיוויד שץ.

81 ראה י' בלידשטיין, "ברית הנישואין", אקדמות, יג (תשס"ג), עמ' 256; שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, עמ' 345-353.

82 לאחר מסירת מאמר זה לדפוס יצא ספר זה לאור בתרגום עברי מאת אביגדור שנאן תחת הכותרת "עמודו של עולם: על אברהם אבינו".

הרוחנית של הרב אהרן ליכטנשטיין, הוציאה לאור שטף של חיבורים של הרי"ד על בסיס מחברותיו; חלק מהחיבורים הללו כוללים יסודות מהפכניים. השיח על המיניות ב"אדם וביתו" ותפיסת הייסורים ב"מן הסערה" הם חדשניים במיוחד בקרב הציבור הציוני הדתי בארץ. החיבורים הללו העמיקו את תדמיתו של הרי"ד כחדשן וכנועז במיוחד ביחס לעולם האורתודוקסי. החיבורים שיצאו לאור ב"אוצר הרב" תורגמו לעברית בידי פרופ' אביגדור שנאן. אחדים מהחיבורים שבו והתפרסמו בהוצאה מחודשת ב"ידיעות אחרונות", כאות לעניין מצד קהלים רחבים.

במאמר זה לא נדרשתי להיבטים הציבוריים של תופעת פרסום כתבים "רגישים" לאחר הפטירה אלא להיבטי הסגנון והכתיבה של הרי"ד. רישום המנהיגות הרוחנית של הרי"ד כנשיא "המזרחי" בארצות הברית וכרב ודרשן בקהילות צפון אמריקה ניכר בחיבור נוסף שיצא לאחר פטירתו, "איש על העדה". חיבור זה כולל איגרות והתבטאויות במסגרות ציבוריות, והוא דורש בחינה דקדקנית בפני עצמו. במאמר זה הצגתי מקצת מהשיקולים המחודשים ביחס לסגנון הכתיבה של הרי"ד לאור פרץ הפרסומים לאחר פטירתו. ניסיתי להראות בדוגמאות אחדות כיצד הבנת דבריו משתנה לאור הפרסומים החדשים, וכיצד השימוש בסוגות ספרותיות בכתביו ניתן לבחינה מחודשת. עבודה ביבליוגרפית מקיפה צריכה להיעשות לגבי חיבוריו, ואין ספק שעבודה כזו תשפיע בסופו של דבר גם על הבנת רעיונותיו. אסיים בהבעת תקווה, שכתבי היד, דהיינו המחברות שכתב בהן את שיעוריו, מאמריו והמונוגרפיות שלו, יהיו זמינים לעיון החוקרים והציבור הרחב.

שלמה זאב פיק

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

הקדמה

בחצי היובל האחרון יצאו לאור עשרות ספרים ומאמרים של שיעורי הגאון הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל (להלן הגרי"ד). רובם עברו עריכה כדי להכין לעיון על ידי הלומדים את משנתו. מטרת מאמר זה היא לעמוד על סוגי הפרסומים האלו, וכן על מגמות עריכתם, טיבם, והשוני ביניהם. מכיוון שכותב שורות אלו גם הוציא לאור ספר של שיעורי הגרי"ד¹, יש לי ידע אישי על הבעיות שעומדות לפני עורך שיעורי הגרי"ד וחשוב להיות ערים לנושא זה. אינני נכנס לבעיות של תרגום מאנגלית או מידיש שגם הוא נושא חשוב. נקווה שהניתוח במאמר זה יעזור למעיין במשנתו של הגרי"ד להיות ער למגמות העריכה ולבעיותיהן ואולי ינסו אף העורכים בעצמם לשפר את עבודתם בהוצאתם לאור את שיעורי הגרי"ד בעתיד.

בחיי של הגרי"ד התפרסמו על ידו באופן יחסי מסות ומאמרים רבים בענייני הגות, אבל הוא בעצמו לא הרבה לפרסם חידושי תורה בספרים, בכתבי עת תורניים או בבמות אחרות. אמנם בצעירותו הוא ואביו בשמו פרסמו מאמרים הלכתיים, אבל בערך מאז שהתחיל לומר שיעורים סדירים בשיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק, כמעט הפסיק לפרסם חידושי תורה בעצמו². אולם, לקראת סוף ימיו, לפני שהפסיק לומר שיעורים ובתחילת המחלה שגרמה להפסקתם, הוא פרסם את מאמריו ושיעוריו בשלושה כרכים של דברי תורה באמצעות מכון ירושלים. ספר אחד כלל את פרסומיו בצעירותו, ושני כרכים של שיעורים שנאמרו לזכר אביו מדי שנה בליל ג' בשבט (מלבד שני מאמרים שלא

* ברצוני להודות לידידי הרב נחמיה טיילור, הרב ארי קאהן וד"ר אהרן (ארנולד) לוסטיגר שקראו את המאמר והעירו הערות חשובות.

1 מועדי הרב. ראה פרטים ביבליוגרפיים על הספר להלן בגוף המאמר.

2 ראה דברי בנו של הגרי"ד בהקדמתו לאגרות הגרי"ד הלוי (פרטים להלן בגוף המאמר), בהקדמה סוף העמוד הראשון – תחילת העמוד השני (ללא מספרי עמודים): "אף על פי שהכתיבה באה לו (לגרי"ד – שז"פ) בקלות, בכל זאת היסס אאמו"ר מרן הגרי"ד צוק"ל להעלות את חידושי על הכתב, וזירזו החוזרים של הגר"מ צוק"ל לרשום את דברי תורה שלו באו להוציא את הלבטים הללו מלבו. עם פטירת אביו צוק"ל נאלם קול המזורז, וחזר אאמו"ר צוק"ל ופרש מהכתיבה. זמן מה (משנת תש"ז עד שנת תשי"ג) רשם לעצמו רשימות עבור שיעוריו, אך בשנת תשי"ד התחיל להקליט שיעוריו ברשם-קול...". דברים אלה רלוונטיים גם לפרסומי דברי הגרי"ד בבמות שונות בתקופה זו.

היו במסגרת שיעורים אלו).³ נעיר ששיעורים אלו לזכר אביו היו לפני קהל גדול ומגוון ובהרבה משיעורים אלו כלל הגר"ד גם דברי הגות.⁴ כמו כן, בהסכמת הגר"ד, הוציא לאור חתנו, הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים (ירושלים תשמ"ו).

עוד בחייו של הגר"ד פרסם יצחק גולדשלג סקירה ביו-ביבליוגרפית של פרסומי הגר"ד בכל התחומים של היהדות, כולל ספריו ומאמריו ההלכתיים הנ"ל.⁵ אחריו, בערך לפני כעשרים שנה, פרסם הרב יואל קטן מאמר שסיכם את כתבי הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק שיצאו לאור עד כתיבת מאמר זה.⁶ מאז פרסום סקירתו של הרב קטן, יצאו לאור עשרות פרסומים ויש לערוך סקירה חדשה על-אודות הספרים שמציגים את פירושי הגר"ד לתלמוד ולהלכה שיצאו לאור, לעמוד על טיבם ולתת הערכה מעמיקה על אודות תוכנם.

הפירושים לתלמוד והלכה שיצאו לאור

מאז שנת תשמ"ו, כשהגר"ד חלה והפסיק ללמד, התחילו תלמידיו להוציא לאור את תורתו, שיעוריו, דרשותיו והרצאותיו (בצורת מאמרים או ספרים). הראשון שהוציא לאור את שיעורי הגר"ד היה הרב צבי יוסף רייכמן. כבר בשנת תשמ"ד פרסם משיעוריו למסכת סוכה בספר כבוד הרב [= בית יצחק, טז] וכן בבית יצחק, כרכים יז, יח, יט, כ וכא. כל אלו נכנסו לספרו הראשון המכיל את שיעורי הגר"ד ונקרא: "רשימות שיעורים שנאמרו על ידי מרן הגאון רבנו הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק על מסכת סוכה", עורך צ"י רייכמן, ניו יורק תשמ"ט. כך זה היה הראשון בסדרת ספרים באותו סגנון: מסכתות שבועות ונדרים, ח"א,

3 בצעירותו היו כמה מאמרים שהתפרסמו על ידו ועל ידי אביו וקובצו בספר קובץ חידושי תורה: אסופת מאמרים מאת מרן ר' משה הלוי סולובייצ'יק ומאת בנו ותלמידו, מרן ר' יוסף דב הלוי סולובייצ'יק [ירושלים תשמ"ד]. מלבד ספר זה יצאו לאור גם שני כרכים של שיעורים לזכר אבא מרי – שיעורים שהגר"ד לימד לזכר אביו בג' בשבט מדי שנה [ח"א, ירושלים תשמ"ג; ח"ב, ירושלים תשמ"ה]. נעיר שיש הבדל קטן בין שתי המהדורות של חלק א' שיצאו לאור [ללא ציון להבדל זה בעמוד השער ומעבר לו]. במהדורה הראשונה הייתה רק פתיחה מאת חתנו של הגר"ד, הרב פרופ' יצחק טברסקי, ובמהדורה השנייה כבר צורף מכתב תודה של הגר"ד לחתנו [ושמעתי שזה מחמת המערערים על זכותו של חתנו להוציא את הספר לאור].

4 ראה ש"ז פיק, "הרב סולובייצ'יק: לימוד מדעי של התלמוד והשלכותיו", בתוך רב בעולם החדש: עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית, עורכים: א' רוזנק ונ' רוטנברג, ירושלים תשע"א, עמ' 286-287, וראה להלן הע' 21. להבדל בין שיעורים אלו ויתר שיעוריו, דרשותיו, הרצאותיו ונאומיו לציבור הרחב, שמשכו מאות ואלפי לומדים, לבין השיעור היומי שנתיקן על הדף בישיבת רבנו יצחק אלחנן, ראה מועדי הרב, עמ' 19.

5 י' גולדשלג, "הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א (סקירה ביו-ביבליוגרפית)", שרגאי, ב (תשמ"ה), עמ' 151-163. בעמ' 159-160 הוא עסק בספריו בתחום ההלכה, שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל וקובץ חידושי תורה בלבד, מפני שאלו היחידים שיצאו לאור עד כתיבת מאמרו.

6 י' קטן, "על כתבי הרב י"ד סולובייצ'יק", המעיין, לד, א (תשנ"ד), עמ' 26-32. ראה גם דברי יוסף (ג'פרי) וולף, "לחפש את הרב: חייו והגותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לאור מחקרים חדשים", בד"ד, יח (ניסן תשס"ז), עמ' 5-28 (אנגלית) – אולם סקירה זו של פרסומי התלמודים של הגר"ד אינה ממצה את הנושא.

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

ניו יורק תשנ"ג (1992); ח"ב, ניו יורק תשנ"ו; על מסכת בבא קמא, ח"א, ניו יורק תשס"א; ח"ב, תשס"ה; על מסכת יבמות, ניו יורק תשע"א; על מסכת ברכות ע"י הרב צ"י רייכמן ובנו משה נחמיה רייכמן, ניו יורק תשע"ב. והאחרון שיצא בינתיים על מסכת בבא מציעא, ע"י הרב צ"י רייכמן ובנו משה נחמיה רייכמן, ניו יורק תשע"ו. לפי מאמריו של הרב רייכמן שיצאו לאור בזמן האחרון, נראה שרשימות השיעורים על מסכת סנהדרין אמורות להיות הבאות בתור.⁷ רשימות אלו הן אוסף של רשימות של תלמידיו שעברו עריכה על ידי צוות רבנים. השיעורים על מסכת סוכה הם קלילים באופן יחסי, שהרי מפרק שלישי עד סוף המסכת השיעורים נאמרו לבעלי בתים בבית כנסת מוריה מדי שבוע באור ליום רביעי. שיעורים אלו קלילים יותר מפני שהקהל כלל אנשים שונים, לאו דווקא למדנים – לעומת השיעור בישיבה שהיה מיועד לתלמידים למדנים מתקדמים. ברשימות למסכת שבועות לא השתמש העורך ברשימותיו של הרבי צבי (הרשל) שכטר, והדבר מורגש. ברשימות שיצאו אחר כך, השתמש העורך ברשימות אלו של הרב שכטר, והיצירה שלמה יותר.

שנה אחרי הופעת רשימות השיעורים על מסכת סוכה, התחיל בנו של הגרי"ד, פרופ' חיים סולובייצ'יק, להוציא לאור כתבים של אביו, של סבו ר' משה ושל אבי סבו, ר' חיים מבריסק. הספר הראשון שיצא לאור היה חידושי הגר"מ הלוי, חידושים וביאורים לפי סדר הרמב"ם מאת הגאון רבינו משה הלוי סאלאוויצ'יק, ירושלים תש"ן.⁸ שלוש שנים אחר כך הוציא לאור ספר נוסף: חידושי הגר"מ והגרי"ד והם דברי תורה שנאמרו בחבורה של מרן ר' משה הלוי סאלאוויצ'יק עם בנו ותלמידו מרן ר' יוסף דוב הלוי סאלאוויצ'יק, ענייני קדשים, [ניו יורק תשנ"ג].⁹ ספר שלישי שהוציא לאור היה אגרות הגרי"ד הלוי (משנת תרע"ו עד שנת תש"א), מכתבי הלכה ודברי תורה של רבינו הגאון יוסף דוב הלוי סאלאוויצ'יק, ירושלים תשס"א.¹⁰ חשיבות מיוחדת נודעת לסדרה זו שכל כולה פרי כתיבת הגרי"ד ואביו, ואינה מפי השמועה.

באותה תקופה של מחלת הגרי"ד והפסקת שיעוריו, התחיל הרב צבי (הרשל) שכטר בהוצאה לאור של ארבעה מאמרים שלאחר זמן נקראו "קונטרסים": קונטרס בענייני שטרות (ספר יכול היובלות, עורכים: נ"ל אלפערט, א' כהן, צ' שכטר, ניו יורק תשמ"ו, עמ'

7 אולם, לאחר שחלק ניכר משיעורי הגרי"ד על מסכת סנהדרין יצא לאור במסגרת סדרה אחרת (ראה להלן), וחלק ב' של שיעוריו למסכת סנהדרין עומד לצאת לאור בקרוב, ייתכן שתכנית זו תיגנז.

8 כתוב בעמוד השני שזו מהדורה מתוקנת תש"ן, אולם לא מצאתי מהדורות לא מתוקנות בספריות בארץ ישראל. בינתיים יצאה מהדורה תנינא, ירושלים תשע"ב. בספריית ישיבה אוניברסיטה מצאתי מהדורה ללא תאריך בעברית וללא הזכרת העיר Riverdale, וכנראה זו מהדורא קמא, שלפי הספרייה שם יצאה לאור באותה שנה.

9 מהדורא תנינא, ירושלים תשע"ד. נוסף שבשנת תשנ"ח, אותה קרן מורשה שהוציאה לאור את כל הספרים בסדרה זו הוציאה גם את שיעורי רבינו חיים הלוי על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, שנת תרמ"א, מאת ...מרן רבינו חיים הלוי סאלאוויצ'יק, ירושלים תשנ"ח, ע"י משה הלוי מייזלמן ויצחק אבא ליכטנשטיין.

10 על כתיב השמות השונה סולובייצ'יק וסאלאוויצ'יק ומשמעותו, ראה ש"ז פיק, "חרדיזציה" לדברי הגרי"ד סולובייצ'יק" בתוך מוסף סופרים וספרים, הצופה, יום ו', י' באדר ב' תש"ס, 17.3.2000, עמ' 11, ועמ' 15; וכן ש"ז פיק, "The Rav: A Pressing Need for a Comprehensive Biography", בד"ר, 10 (חורף תש"ס), עמ' 49-50 [בחוברת עצמה תרגום הכותרת לעברית שגוי].

217-236, הודפס בשם הגר"ד באופן אנונימי; קונטרס בדין לשמה בגטין וקדושין (במקור: "בדין לשמה בגט", בית יצחק, תשמ"ח, עמ' 249 ואילך); קונטרס הסמיכה (אור המזרח, לו, חוב' ג-ד [ניסן-תמוז תשמ"ח], קל-קלא, עמ' 198-214); קונטרס בעניני ברכות המצווה (במקור: "בירורים בעניני ברכות המצוות", חלק א: אור המזרח, לו, חוב' ג-ד [ניסן-תמוז תשמ"ט], קלג-קלה, עמ' 233-239); חלק ב: אור המזרח, לח, חוב' א [תשרי תש"ן], קלו, עמ' 50-57 [כולם נדפסו בספר ארץ הצבי, ניו יורק תשנ"ב (1992)].¹¹

הרב שכטר לא הסתפק בקונטרסים אלו, והתחיל בהדפסה של סדרה אחרת שהורכבה מרשימות שרשם בזמן לימודיו אצל הגר"ד על מסכתות ונושאים שונים. במהלך השנים צילמו תלמידים בישיבה אוניברסיטה רשימות אלו.¹² הספר הראשון היה שיעורי הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל, מפי השמועה, למס' גיטין, פרק א-ד, שנת תשכ"ג-תשכ"ד, נרשמו על ידי הרב צבי שכטר, ניו יורק 1999; אחריו יצאו לאור: שיעורי הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל למסכת קידושין, מפי השמועה, פרקים א-ב, שנת תשכ"א-תשכ"ב, נרשמו על ידי הרב צבי שכטר. תשס"א 2001; שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על פסחים, ר"ה, יוהכ"פ ומגילה, מפי השמועה, נרשמו ע"י הרב צבי שכטר, ירושלים תשס"ב (2002); שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על עניני ציצית, עניני תפילין והלכות קריאת התורה, מפי השמועה, נרשמו ע"י הרב צבי שכטר, ירושלים תשס"ג (2002);¹³ שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על מס' שבת, מפי השמועה, נרשמו ע"י הרב צבי שכטר, ירושלים תשס"ה (2004); והאחרון שיצא לאור (בינתיים) בסדרה זו – שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על הל' נדה, מפי השמועה, נרשמו ע"י הרב צבי שכטר, ירושלים תשע"ד (2013). לפנינו רשומות של שיעורים ללא הערות כלשהן מלבד תוספת הפניות בודדות למאמרים או לספרים בודדים שהרב שכטר, הגר"ד או תלמידים אחרים פרסמו בנושאים אלו.

חלק מסדרה זו ורשומות אחרות של הרב שכטר הפכו להיות בסיס לסדרה אחרת של תורת הרב והספרים יוצאים לאור תחת השם "שיעורי הרב". המאפיין של סדרה זו הוא שהיא מבוססת כמעט כולה על רשימות השיעורים של תלמידו של הגר"ד הרב צבי שכטר הנ"ל. בסדרה זו יש שיפור לעומת הרשומות שיצאו לאור, שהרי יש לפנינו שיעורים ערוכים, כתובים כמאמרים על נושאים ולא רשומות סתם, כמו כן יש אפראט

11 זכרונות שראיתי שהרב שכטר כתב שארבעה קונטרסים אלו עברו את ביקורת הגר"ד ושהוא אפילו תיקן כמה דברים, אולם אינני זוכר היכן ראיתי זאת.

12 למעשה חלקים רבים מן הרשימות הודפסו על ידי חיים דב אלטוסקי בסדרה שלו, חדושי בתרא. הוא העתיק חלקים מן הרשימות של הרב שכטר למסכתות ברכות, חלה, פסחים, סוכה, מגילה, תענית, יבמות, נדרים, נזיר, סוטה, גיטין, קידושין, בבא מציעא, סנהדרין, שבועות, כריתות (ירושלים תשמ"ב-תשנ"ב). "המסביר" המוזכר שם הוא ראשי תיבות בסדר הפוך = רב יאשה בער סולוביצ'יק מבוססון, ראה דברי הרב קטן (לעיל הע' 6), עמ' 30-31 וש' פיק, "הרב": ביוגרפיה וביבליוגרפיה, בד"ד, 6 (חורף תשנ"ח), עמ' 39-40, הע' 6 (באנגלית).

13 מהדורה לא מוצלחת של רשומות אלו של הרב שכטר על נושאים אלו כבר יצאה לאור תחת השם: מבית מדרשו של הרב: שיעורי הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, ירושלים תשל"ח, ראה דברי הרב קטן (לעיל הע' 6), עמ' 28-29.

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

שמפנה את הלומד ליתר כתבי הגרי"ד וכן למפרשים אחרים. עד היום יצאו לאור שבעה כרכים: ספר שיעורי הרב על עניני אבילות ותשעה באב, והוא ליקוט חידושים וביאורים שהועתקו מפי השמועה משיעורי ... יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, נכתב ונערך ע"י אליקים קניגסברג, ירושלים תש"ס;¹⁴ ספר שיעורי הרב על מסכת חלה ועניני מצוות התלויות בארץ, והוא ליקוט חידושים וביאורים שהועתקו מפי השמועה, משיעורי ... רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, נכתב ונערך ע"י חיים אברהם שויביץ, ירושלים תשס"ג; ספר שיעורי הרב על עניני שחיטה, מליחה, בשר בחלב ותערובות, והוא ליקוט חידושים וביאורים שהועתקו מפי השמועה, משיעורי ... רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, נכתב ונערך ע"י אליקים קניגסברג, ירושלים תשס"ה; ספר שיעורי הרב על מסכת גיטין ... והוא ליקוט חידושים וביאורים שהועתקו מפי השמועה, משיעורי ... רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, נכתב ונערך ע"י נעם גארדאן, ח"א, ירושלים תשס"ז, ח"ב, ירושלים תשע"ג; ספר שיעורי הרב על עניני תפלה וקריאת שמע, כולל עניני קריאת שמע ותפלה, ברכות, תפלת ש"ץ, קריאת התורה וקדושת בית הכנסת וכו' ערוך ומלוקט מפי השמועה משיעורי ... רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, על ידי הרב מנחם דוב גנק (גנחובסקי), ירושלים תש"ע; ספר שיעורי הרב על מסכת סנהדרין ... משיעורי ... רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ערוך ומלוקט מפי השמועה, על ידי הרב יעקב ששון, ח"א, ירושלים תשע"ג.

הרב שכטר גם הוציא לאור שלושה ספרים המתארים את שיטות הגרי"ד בנושאים שונים, וגם פרשנות על פרשת השבוע. חלק ניכר בכל ספר מוקדש לפסקי הגרי"ד וכן ל"מעשה רב" בכל חלקי השולחן ערוך, מלבד כמה מאמרים על נושאים הלכתיים כגון ספירת העומר.¹⁵ הרבה מן החומר התפרסם כמאמרים בבמות שונות שנאספו אחר כך לשלושה כרכים.

לבסוף, כשדנים בהוצאת שיעורי הגרי"ד לגמרא ולהלכה צריך לציין את סדרת הספרים שיצאה לאור ע"י מוסד הרב קוק. אלו כוללים מהדורה שנייה של שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל שיצאה לאור בתשס"ג (2002);¹⁶ שיעורי הגרי"ד על עניני תפילין, כתיבת סת"ם וציצית, שיעורים שנאמרו על ידי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, נערכו ונכתבו ע"י מנחם יאיר קאהן, ירושלים תשס"ד (יצא לאור גם בשיתוף עמותת תורת הרב); שיעורי הגרי"ד, קונטרס עבודת יום הכיפורים, דברי תורה שנאמרו על ידי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, נערכו ונכתבו על אהרן ליכטנשטיין, מהדורה שנייה נערכה ע"י מנחם יאיר קאהן, ירושלים תשס"ה;¹⁷

14 הספר נחלק לשניים: בחלקו הראשון עניני אבילות בעימוד משלו ובחלקו השני עניני תשעה באב בעימוד חדש משלו. דבר זה בכרך אחד אינו נוח ללומד ולקורא ועלול לגרום לבלבול.

15 נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, הוצאה ב' תשנ"ה, הוצאה ג' תשנ"ט; מפני הרב, ירושלים תשס"א, מהדורה מורחבת – ירושלים תשס"ה; דברי הרב, ירושלים תש"ע, מהדורה ב' תשע"ג.

16 יש להעיר על הבדל בין ההוצאות השונות של חלק א'. בהדפסה הראשונה של הספר בשנת תשס"ג (2002) הפניות העמודים במפתח אינן מתאימות לעימוד בגוף הספר [ונראה שהדבר נובע מהוספת פתח דבר אחרי שהמפתח נעשה לפי עימוד מקורי – דבר זה הזיז את עימוד הספר בשישה עמודים]. בהוצאה שנייה משנת תשס"ה המפתח תוקן וכעת ההפניות מתאימות לגוף הספר.

17 ספר זה מבוסס על הקונטרס לעבודת יום הכיפורים שהוזכר לעיל ויצא לאור בחיי הגרי"ד.

שיעורי הגרי"ד על מסכת כריתות, שיעורים שנאמרו על ידי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, נערכו ונכתבו על ידי תלמידו מנחם יאיר קאהן, ירושלים תשע"ג (גם יצא לאור ע"י עמותת תורת הרב).

בשנה שבה התחיל הרב רייכמן להוציא את רשימות השיעורים, התחיל איחוד הקהילות החרדיות באמריקה (Union of Orthodox Jewish Congregations of America) להוציא לאור כתב עת תורני שמטרתו הייתה לברר וללבן הלכות עמומות בענייני כשרות וגם "ללקט מזעיר מדברי התורה שהשמיע בשיעוריו כב' מרן הגאון האדיר הר"ר יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק...". הרב צבי שכטר והרב מנחם דוב גנק, שניהם תלמידים חשובים של הגרי"ד, הם העורכים. החוברת האחרונה שיצאה לאור היא חוברת כז (תשרי תשע"ה) ובה שיעורי הרב על עבודת יום הכיפורים וכמה נושאים ממסכת קידושין. רוב המאמרים על המועדים שנדפסו בשש עשרה החוברות הראשונות הודפסו בשני החלקים הראשונים של "הררי קדם", וכנראה המוציא לאור של "הררי קדם" היה העורך של מאמרים אלו. אפשר להשיג חוברות אלו באתר האינטרנט של איחוד הקהילות.¹⁸

שיעורי הרב גם יצאו לאור בכתב העת התורני של ישיבת רבנו יצחק אלחנן שע"י ישיבה אוניברסיטה - "בית יצחק" - שיוצא לאור ע"י הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן (SOY). מדור מיוחד לשיעורי הגרי"ד הופיע החל מחוברת כא בשנת תשמ"ט. אמנם, הרב צ"י רייכמן פרסם שיעורים מן הגרי"ד בבית יצחק החל מכרך טז שהיה כרך מיוחד לכבודו של הגרי"ד בשם "כבוד הרב", וכן בחוברות יז, יח, יט, כמו שהזכרנו לעיל, אולם הם הופיעו כמאמרים של הרב רייכמן ולא כמאמרים של הגרי"ד. כאמור, החל משנת תשמ"ט פורסמו הדברים כדברי הגרי"ד, אף על פי שהרב רייכמן ערך את המאמרים כמו כל מאמרי הקודמים. כל המאמרים של הרב רייכמן הפכו להיות חלקים של רשימות השיעורים למסכת סוכה הנ"ל. עוד כתב עת תורני הקשור לישיבת רבנו יצחק אלחנן ושפרסם מאמרי הגרי"ד ושיעוריו הוא "בית יוסף שאול".

לבסוף צריך להעיר על שיעורי הגרי"ד הנמצאים באינטרנט ואפשר לשמוע אותם. אתר <http://bcbm.org> (תאריך גישה: 26.12.2015) כולל שיעורים על גמרא באנגלית וביידיש על מסכתות ברכות, סוכה, מגילה, בבא קמא, בבא מציעא, סנהדרין וכריתות, מלבד שיעורים על נושאים מיוחדים כמו ספר המצוות, ענייני הלכה וכן השיעורים שהגרי"ד אמר לזכר אביו בג' טבת.

כמו כן הועלו לאינטרנט רשימות של שיעורים שהעלו תלמידים כדי לזכות את הרבים. למשל הרב ניסן שולמן העלה את רשימותיו משיעורי הגרי"ד על ברכות ונידה מלבד, שיעור מג' בשבט תשי"ד ודרשות כנס תשובה מתשי"ט ותשכ"ג, באתר שלו: <http://rav.parsha.net> (תאריך גישה: 26.12.2015).

18 <https://oukosh.org/mesorah> (תאריך גישה: 26.12.2015); כמו כן, אפשר להורידם מן האתר.

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

שיעורי הגרי"ד בתלמוד והלכה בענייני המועדות ותפילה

מקום מיוחד בפרסום דברי הגרי"ד אחרי פטירתו תפסו שיעוריו בסוגיות והלכות הקשורות למועדים, מלבד מה שהתפרסם בסדרות הנ"ל או במסורה. שנתיים אחרי פטירת הגרי"ד הוציא לאור נכדו הרב יצחק אבא ליכטנשטיין הגדה של פסח שיח הגרי"ד והוא לקט חידושים ביאורים ופירושים שהועתקו מפי השמועה משיעוריו... יוסף דוב הלוי סאלאוויצ'יק, נכתב ונערך ע"י נכדו יצחק אבא ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ה. הספר התמקד בביאורים הלכתיים והתעלם לגמרי מן הדרוש ומן הפירושים ההגותיים על ההגדה שהגרי"ד הרבה לאמרם לפני חג הפסח.¹⁹

שנה לאחר מכן התחיל עו"ד ברוך דוד שרייבר להוציא סדרה של חוברות שנקראו נוראות הרב. החוברת הראשונה יצאה לאור באוגוסט 1996 ולמעשה אלה תמלילים של שיעורי הגרי"ד. אם השיעור היה ביידיש, העורך מפרסם תרגום כמעט מילולי לאנגלית, ואם השיעור היה באנגלית, יש תעתיק כמעט מילולי. מסיבה זאת כמעט בכל חוברת כתב שרייבר: copyright pending, כדי לא להסתכן מבחינה משפטית עם המשפחה. אמנם הרבה מן הדברים הם הרצאות ודרשות, אולם יש הרבה שיעורים בהלכה או בסוגיות התלמוד שמופיעים בסדרה זו ולכן הם חשובים למסורת דברי הרב מפני שהם העתק מילולי מדבריו. עד עכשיו פורסמו שש עשרה חוברות ואפשר לעיין בהן באתר האינטרנט של שרייבר.²⁰

כמו כן יצא לאור הספר: מועדי הרב, שיעורים מפי השמועה של... ר' יוסף דב הלוי סולובייצ'יק על המועדים... עורך ש"ז פיק, רמת-גן תשס"ג.

דברי תורה על אודות ימים טובים ושבת, רובם כבר פורסמו בכתב העת מסורה, יצאו לאור בשלושה כרכים של הררי קדם, כולל חידושים וביאורים, הערות ודיוקים... על סוגיות הש"ס, רמב"ם ושו"ע בסוגיות דסדר מועד... מכתבי הרב מיכל זלמן בהג"ר יעקב משה שורקין, ממה ששמע וכתב את חידושי... רבי יוסף בער הלוי סאלאוויצ'יק, הגאב"ד דבוסטון, [ח"א], בעניני ר"ה ויוה"כ, סוכה ולולב, חנוכה ופורים, ירושלים תש"ס (1999); ח"ב בעניני מסכתא פסחים והלכות הפסח, ליל הסדר וביאורי ההגדה, ספירת העומר

19 להשוואה ראה: Festival of Freedom: Essays on Pesach and the Haggadah [by] Rabbi Joseph B. Soloveitchik, edited by Joel B. Wolowelsky and Reuven Ziegler (2006); Haggadah for Passover with commentary based on the shiurim of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, by Yosef Adler (2008); The Seder Night: An Exalted Evening: The Passover Haggadah with a Commentary based on the teachings of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, edited by Menachem Genack (N.Y. 2009). כמו כן ראה: הגדה של פסח - עוד יוסף חי, נערך ע"י הרב ארי קאהן, באתר: http://arikahn.blogspot.co.il/2013/03/blog-post_8.html (תאריך גישה: 26.12.2015) וכן: The Medieval Haggadah Anthology: Digitally remastered illuminated manuscripts with the commentary of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, selected and compiled by David Holzer, edited by Aryeh Holzer, annotated by Zecharia Holzer, Yiddish translations by Avraham Holzer, a Talmid's addition by David Holzer, edited and transcribed by Aryeh Holzer, Zecharia Holzer and Avraham Holzer (Jerusalem 2014).

20 <http://www.noraosharav.com/pdf.html> (תאריך גישה: 26.12.2015), ואפשר להורידם מן האתר.

ועניני חג השבועות, תעניות והל' תשעה באב, ביאורי קינות..., ירושלים תשס"ד (2003); ח"ג, שבת, כולל חידושים... ועניני מסכתא שבת, ירושלים תשע"ג. על טיב דברי הגרי"ד בספרים אלו נדון להלן, ומגמת ספריו של שורקין הייתה להכניס את דברי הגרי"ד לעולם הישיבות החרדיות ולכן הם כתובים בסגנון ישיבתי מובהק. שורקין אפילו מצהיר כך בהקדמה לחלק א.

כעין מונוגרפיה על מועדים הוא הספר שהוציא לאור ראובן גראדנר מקלטות שמע בענייני תפילה: על התפילה: שיעוריו של הרב יוסף דוב סולוביצ'יק זצ"ל, ירושלים תשע"א. מעניינת מאוד ההשוואה בין דברי הגרי"ד בנושא ברכות התורה ותלמוד תורה לפי דברים שבעל פה שנאמרו במסגרת השיעור והודפסו בספר זה (עמ' 40-71) לבין הדברים שהגרי"ד פרסם בעצמו בשיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ח"ב, עמ' א-טז.²¹

מגמות העורכים והמוציאים לאור

מה גורם לעורך מסוים להוציא לאור את שיעורי הרב? מאז שהגרי"ד הפסיק לומר את שיעוריו, התחיל האיסוף והפרסום של שיעוריו ותורתו. נראה שסיבה אחת לתופעה זו היא שהייתה הרגשה שהדברים שנאמרו בעל פה ילכו לאיבוד.²² ייתכן שזו הסיבה לכך שיצאו דברים לא ערוכים במיוחד, והעיקר היה להוציאם במהירות כדי לשמר אותם לדורות. מעל ומעבר לטעם זה, תלמידי הגרי"ד הרגישו ומרגישים שלמדו מגאון עולם, מחדש גדול, ורצו לשתף את כל העולם בחידושי ופירושי תלמוד ולהלכה. למשל, ספר מועדי הרב התפרסם כדי להציג לפני ציבור הלומדים מקצת מדברי הגרי"ד בשיעוריו בתלמוד והלכה, שכן עד זמן הוצאת הספר רוב דבריו שהתפרסמו היו דברי השקפה והגות. אמנם לאחר פטירתו החלו להתפרסם שיעורים ודברי תורה ממנו על ידי תלמידיו ותלמידי תלמידיו, אבל סגנונם הרבני של המאמרים או תלותם בסוגיות תלמודיות שהצריכו את התלמיד להעמיק בהם בעיון כדי להעריך את דברי הגרי"ד, הרתיעו תלמידים וקוראים בעלי רקע חלש בתלמוד מלעיין בהם. לכן בחר עורך ספר מועדי הרב בשיעורים למועדים כדי להציג לפני קהל רחב יותר את שיעורי הגרי"ד בתלמוד ובהלכה, ולא דווקא בהגות.²³

מגמות שונות מקרינות גם על טיב הפרסומים. יש תלמידים שראו את פירושי הגרי"ד

21 ראה למשל ההערה בעמ' 64-65 בספרו של גראדנר, שאינה נמצאת בשיעורים לזכר אבא מרי. פרופ' דב שוורץ בספרו הגות הפילוסופית של הרב סולוביצ'יק, כרך ג, תפילה כחוויה, רמת-גן תשע"ו, עמ' 343, הע' 17, ביקש להציג את "שיעורים לזכר אבא מרי" כתופסים עמדת ביניים – שהרי בסגנונם הם קרובים יותר לדגם החידושים ההלכתיים הקלסיים, הנקיים מרעיון וממחשבה עיונית. אכן, בהשוואה בין שתי ה"מהדורות" של השיעור על ברכות התורה (שנכתתי בו כתלמיד בישיבה) רואים את ההבדלים בניסוח, הצגת הדברים, תוספת דברים, וכמדומני יותר מחשבה עיונית (שנמצאו בדברים שנאמרו בעל פה). לכן אולי יש לחלק בין מה שהגרי"ד פרסם לעומת מה שהוא אמר בפועל בזמן השיעור. נעיר עוד, שלפי הפרסומים של שיעורים שנאמרו לזכר אביו בשנות הארבעים והחמישים של המאה הקודמת הדברים כללו הרבה יותר מחשבה עיונית בהשוואה לשיעורים אלו שנאמרו בשנות השישים והשבעים, ראה לעיל הע' 4.

22 כך עודדני הרב צבי שכטר לפרסם שיעורי הרב – לפני שייעלמו.

23 מועדי הרב, עמ' 11.

לגמרא ולהלכה כעיקר מהותו של הגרי"ד, ולכן התמקדו בפן זה – הדוגמה הטובה ביותר היא ההגדה שהוציא נכדו של הגרי"ד שאין בה שום רמז להגות בענייני פסח. תלמידים אחרים ראו את דברי ההגות של הגרי"ד כעיקר ופרסמו דבריו בהשקפה, מחשבה והגות – נושא שחורג ממאמר זה. עוד תלמידים ביקשו להעמיד את הגרי"ד בשורה אחת עם יתר רבני בית בריסק או ראשי הישיבות, ולכן התמקדו בחידושים המיוחדים שלו לנושאים תלמודיים והלכתיים.

דוגמה למגמה אחרונה זו הוא ספר "הררי קדם", שלעורך שלו יש מגמה ברורה לקיים צוואת אחד מרבנותיו "הלוואי יקום אחד וישמע את חידושי של יוסף בער ויביאם לעולם הישיבות" (בסוף "דברים אחדים" של הרב שורקין לחלק א). ממילא הסגנון הוא ישיבתי מובהק – לישנא דרבנן, כמו שגדולי ישראל פרסמו ועדיין מפרסמים את חידושיהם – ולא בסגנון הישראלי החדש של הצגת דברי תורה.²⁴ נעיר שכל החידושים שהגרי"ד פרסם בעצמו בצעירותו והודפסו בקובץ חידושי תורה נכתבו בלישנא דרבנן. רוב דברי הגרי"ד שהתפרסמו מאוחר יותר הם דברי הגות, דרוש או הספדים והם נכתבו בעברית מודרנית ולא בלישנא דרבנן. כמו כן, שיעוריו של הגרי"ד שנמסרו בידיש או באנגלית נאמרו בשפה ברורה ורהוטה וכמובן לא בלישנא דרבנן. לפי זה, העורך של "הררי קדם" היה צריך לתרגם את השפה העשירה של הגרי"ד ללישנא דרבנן כדי להכשיר את דבריו לעולם הישיבות, דבר שאינו פסול כל זמן שהדברים משקפים את דברי הגרי"ד עצמו. אולם, ב"דברים אחדים" בראש הספר העורך מודיע: "ואף לא נמנעתי מלהוסיף באיזהו מקומן ראייה או קושיה ותירוץ משלי, וסמכתי ע"ז שהוא [= הגרי"ד] צ"ל היה משבח את ידיעותי בחידושי". אכן, יש מקומות שדברים כאלו נכנסו כאילו הם מדברי הגרי"ד, וכנראה אינם ממנו וראוי היה שיופיעו בהערה ולא בגוף הדברים.²⁵

בנושא זה האחרון – להחדיר תורות הגרי"ד לעולם הישיבות – יש בשורה טובה. פרוייקט השו"ת הכניס את רשומות השיעורים לתוך מאגר האחרונים שלהם, וממילא לכל תלמיד ואברך תהיה אפשרות להתבשר בשיעורי הגרי"ד.²⁶ כמו כן, רוב ספרי הגרי"ד נמצאים גם במאגר "אוצר החכמה" וממילא יש גישה מלאה לתורותיו. ספריו של הגרי"ד נכנסים לכל פינה ופינה בעולם הישיבות החרדיות מלבד לאוצר הספרים של ישיבות. למשל, ברמב"ם מהדורת שבתי פרנקל, שבדרך כלל החרימו את תורותיהם של הרב קוק והרב סולובייצ'יק, בכל זאת הכניסו את חידושי הגר"מ והגרי"ד לקדשים למפתח שלהם. מפתיע יותר שיש הפניה ל"בסוד היחיד והיחד" בכרך יב, ספר שופטים, בספר המפתח,

24 ראה המבוא של הרב אהרן ליכטנשטיין צ"ל לשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, דינא דגרמי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 7-9.

25 ביקורת על חלק זה נמצאת ב"חרדיזציה" לדברי הגרי"ד סולובייצ'יק, לעיל הע' 10, וכן ראה להלן דוגמאות מדבריו בהשוואה למקורות אחרים. כתב שורות אלו שמע את הגרי"ד מתבטא בדיוק באופן הפוך ממגמה זאת: "לא אכפת לי אם תלמיד מציג דברי תורה שלי כדברי תורה שלו, אולם כן אכפת לי כשתלמיד מציג את דברי תורה שלו כדברי תורה שלי!".

26 שמעתי שגדול אחר נשאל בעניין ספר מסוים על ידי המוציא לאור: "איך אוכל להפיץ לעולם הרחב את הספר שהוצאתי לאור?" והוא ענה לו: "תכניס את הספר לפרוייקט השו"ת".

בעמ' תקנו עמודה ב (להל' מלכים פ"ה ה"ה, המשך ד"ה לעיל סוף הל' ד כ' שאבדו ואבד זכרם) כתוב: "ר"מ סולובייצ'ק מוב' בס' בסוד היחיד והיחד עמ' 392".²⁷

מה אמר הגרי"ד?

לכאורה הדרך הפשוטה ביותר להוציא לאור את דברי הגרי"ד היא להציג לפני הלומד תמליל של דברי הגרי"ד על פי מה שהועתק מקלטות השמע או הוידאו. אכן, בסדרה של נוראות הרב זה בדיוק מה שנעשה. אולם, בכל זאת יש צורך בידו של עורך, שהרי לפעמים הגרי"ד טעה בציטוט מפסוק או גמרא, ואז יש צורך להחליט: להתעלם מן הטעות ולרשום את המקור הנכון או לכתוב בדיוק מה שהגרי"ד אמר ולהעיר הערה על הטעות. לפעמים הגרי"ד מסר שיעור על נושא מסוים באור ליום רביעי בבית כנסת מוריה בניו יורק, ולא סיים את הסוגיה, ואחרי שבוע חזר להסבירו וההסבר השתנה בפרטים או בניסוח מן ההסבר המקורי. האם לרשום את דבריו האחרונים בלבד או גם את הדברים הראשונים? כמו כן, כמו שכל אחד אינו אומר שיעורים מיוחדים כל פעם, כך הגרי"ד לא אמר דברים מיוחדים בכל שיעור – האם לרשום דברים אלו גם כן? אלו שאלות העומדות בפני עורך במידה שיש לו קלטות או תמלילים של דברי הגרי"ד.

אולם, ברוב השיעורים לגמרא ולהלכה אין לנו אפשרות להשיג את תמלילי שיעורי הגרי"ד.²⁸ לכן צריכים להסתפק במה שקיים – ואלו לרוב רשימות של תלמידים. לאור זה יש להזכיר את הסיפור הידוע המתאר כיצד נכנסו שלושה תלמידים מובהקים של ר' חיים מבריסק לשמוע את שיעורו: בנו ר' יצחק זאב (הגרי"ז) ותלמידיו ר' ברוך בער ליבוביץ, מחבר ה"ברכת שמואל" ור' אלחנן ווסרמן הי"ד, מחבר של קובץ הערות וקובץ שיעורים וביאורים, ועוד. כשיצאו החוצה וחזרו על השיעור, שמעו שלושה שיעורים שונים בשם ר' חיים. כך נראה הדברים בכתבי הגרי"ד – כל אחד כתב את הדברים כפי ששמעם וכפי שהבינם, ולמעשה נוצרו הבדלים.²⁹ מלבד זה, רבים מן הפרסומים נערכים לפי הלכי רוחם

27 קוריוז קטן מהשנה שעברה: במוסף "שבת קודש" של העיתון החרדי "יתד נאמן", גיליון 2 (תשע"ז), לפרשת בראשית, כ"ז בתשרי תשע"ז, עמ' 3, הובאו דברים בשם בעל "שיעורים לזכר אבא מר", בלי נתינת שם ומקור (לפי מיטב המסורת החרדית – נראה שהחרדים אינם מעוניינים להביא גאולה לעולם), והמקור הוא בספרו של הרב צבי שכטר, מפניני הרב, ירושלים תש"ס, עמ' שטז [= מהדורת תשס"ה, עמ' תה] – הרי דברי הגרי"ד לאט לאט חוזרים לעולם החרדי. כמדומני שאחד המונעים הגדולים לחידירת משנת הגרי"ד לעולם הישיבות היה הרב אליעזר מנחם שך שלאורך ימים התנגד נחרצות לגרי"ד בכל תחום, ראה למשל ספרו מכתבים ומאמרים, ח"ד, בני ברק תש"ן, עמ' לח, בעניין יוסף ואחיו מספרו של הגרי"ד חמש דרשות. חבר סיפר שהוא נכנס כבחור לרב שך ואמר דברי תורה מן הגרי"ד, אמר הרב שך למקורביו שעמדו מסביב צריכים להוציא אותו (את חברי) משם (מישיבת רבנו יצחק אלחנן). עוד ראש ישיבה ישראלי סיפר לי שכשהיה בחור שעמד לנסוע לארצות הברית, רבו אסר עליו להיכנס לשיעור הגרי"ד. מאז פטירת הרב שך נראה שההתנגדות התעמעמה.

28 ראה המבוא של בנו של הגרי"ד באגרות הגרי"ד (לעיל הע' 3) באשר למה שקרה לקלטות של שיעורי הגרי"ד, כמו כן ראה הכתבה בניו יורק טיימס מתאריך 22.5.1999 "The Rabbi's Tapes" והתגובה של הרב אהרן ליכטנשטיין במכתבים לעורך מיום 29.5.1999.

29 אני זוכר שכשכתבתי את השיעור של הגרי"ד על חנוכה במועדי הרב, עמ' 67-95, השתמשתי ברשימות שלי שרשמתי בשעת השיעור בכ"ו בכסלו תשל"א. אולם כשהסתכלתי במה שהיה כתוב בנוראות הרב,

של העורכים ויש דברים שפשוט נעלמים או משתנים – במיוחד כשהגרי"ד היה מוסיף פירושים והסברים על פי דרוש או דרך הגות. יש עורך שפשוט מדלג עליהם, או מקצר אותם ולמעשה מגמד אותם לעומת מה שאמר הגרי"ד.³⁰ במיוחד בשיעורי גמרא שהגרי"ד אמר לפני בעלי בתים, שבהם לא דילג כמעט אף פעם על דברי האגדתא, והיה מוסיף בסוף השיעור הסברים של הגות. למשל, בשיעוריו בבית כנסת מוריה מדי ליל רביעי בשבוע הוסיף הרב בסוף השיעור דברים על פרשת השבוע ולפעמים דברי הספד שכללו דברי הגות. לעתים קרובות הוסיף הגרי"ד בסוף השיעור דברי הגות ודרוש למה שלמדו בשיעור. במיוחד בין פורים לבין פסח, היה הרב נותן שיעורים בהלכה על הלכות פסח, ובסוף השיעור הוסיף דברי הגות, ובשיעור אחרון לפני פסח היה מרחיב את הדיבור על ההגדה של פסח. כבר הזכרנו ספר שבולט בהעדר דברי הגות, דרוש והסברים מטה-הלכתיים, הוא ההגדה של פסח "שיח הגרי"ד". כשם שהגרי"ד הרחיב את הדיבור להסביר עניינים הלכתיים של ההגדה, כך הוא הרחיב את הדיבור להסביר את החלק של סיפור יציאת מצרים דרך דרוש והגות, וכל החלק הזה חסר במהדורה הזאת.

עוד דוגמה לתופעה זו היא רשימות השיעורים על מסכת סוכה. בסוף השיעורים על ערבה במקדש (דף מג במסכת סוכה) הגרי"ד הוסיף הסבר דרוש-הגות למה הקיפו את המזבח דווקא בערבה וזקפו את הערבה על המזבח. הגרי"ד דיבר על בגדי כהונה ושאבנט של כוהן גדול היה הבגד היחידי שלו שהיה שווה לבגדי כוהן הדיוט, שהאבנט מסמל את האמונה. בכל יתר המידות, חכמה, אהבת ישראל, יראת שמים, הכוהן הגדול היה שונה מן הכוהן ההדיוט, כל גדולי ישראל היו שונים מן עמי הארץ, אבל באמונה, במסירת נפש על קידוש ה', הם היו שווים, וייתכן שעם הארץ היה אף יותר גדול. הערבה מסמלת את היהודי הפשוט, עם הארץ, אבל באמונה שלו, בנכונותו למסור את עצמו על מזבח קידוש ה', ראוייה הערבה המסמלת אותו להיות נזקפת על המזבח. כך הסביר הגרי"ד בסוף שיעורו מיום 20.5.1975.³¹ כל החלק הזה של השיעור חסר לגמרי ברשימות השיעורים למסכת סוכה.

לקראת סוף השיעור הראשון שמסר על ערבה (מיום 6.5.1975), העיר הגרי"ד על סמליות הערבה על פי קבלה והיחס בין ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות והושענא רבה – אלו שהם מבחינת דין ואלו שהם מבחינת רחמים, וכן רעיון העקדה, שאברהם שהוא מידת החסד, עקד את יצחק שהוא מידת הדין, ותפקיד השופר שהופך את מידת הדין לרחמים. בהושענא רבה, מידת הדין מתעוררת על ידי הפסוק "וישב יצחק ויחפור את בארות המים"

ח"ב, חזרתי לשמוע את הקלטת ונדהמתי לגלות ששינתי הרבה ממה שהגרי"ד אמר באמת, ראה דוגמה משיעור זה להלן. הוא הדין אם משווים את רשימות השיעורים של תלמידים שונים לכל מסכת – ראה להלן סביב הע' 35.

30 ראה במיוחד את מאמרו של ל' קפלן, "מאמר ביקורת על הספר 'נפש הרב' מאת ר' הרשל שכטר", בד"ד, ז (קיץ תשנ"ח), עמ' 51-86.

31 הדברים נרשמו במועדי הרב, עמ' 65-66, ולהכנת מאמר זה חזרתי לשמוע את השיעורים על הסוגיה בסוכה, ויש להוסיף על מה שכתבתי שם (התוספת באה באותיות מודגשות). עמ' 66 במשפט האחרון: "אבל הערבה באה 'למטה מירושלים', מעיירה קטנה, ממוצא, שנקראה בגמרא 'קולניא' – אין הכוונה למקום גיאוגרפי אלא הכוונה למקום רוחני, העם שנמוך מבחינה רוחנית – על יהודים אלו להביא את הערבה...".

כשיצחק משתחרר מן העקדה, ותפקיד הערכות וההקפות אתן הוא "לעקוד" את מידת הדין. הגרי"ד הביא שהרמב"ן קרא להושענא רבה "ליל החותם".³² ברשימות השיעורים אין זכר לדברים אלו במקומו. אולם הגרי"ד חזר על הדברים בפירושו למשנה בדף מה ע"א וקיצור מן הדברים נמצא ברשימות השיעורים עמ' רלו-רלז על המשנה הזאת תחת השם "חידושי אגדה". ייתכן שהעורך בחר להשמיט את הדברים מפני שהתכוון לכתוב אותם במשנה בדף מה, אולם דברי הגרי"ד בשיעורו לדף מג מלאים, ברורים וקשורים יותר לסוגיה של ערכה.

לא רק דברי הגות נשמטו על ידי העורכים – לפעמים גם פירוש הפשט בסוגיה נעדר מספרים אלו – למרות החידוש שהיה בפירוש. בדינו של הגרי"ד בסוגיה של ערכה במסכת סוכה בדף מג ע"ב הוא העיר שהרמב"ם פסק שמקיפים את המזבח עם הלולב. על פי פסקי הרמב"ם בנידון, הגרי"ד שאל שאלה פשוטה: איך למד הרמב"ם פשט בסוגיה – כלומר איך הפסקים שלו מתאימים לדברי הסוגיה? לתרץ קושיה זאת, הגרי"ד חידש פירוש מחודש בפשט הסוגיה.³³ כל דברי הגרי"ד בזה הושמטו ברשימות השיעורים – ייתכן שהעורך היה מעוניין יותר ב"לומדות" ולא בפשט הסוגיה לפי הרמב"ם.

אולם ייתכן שיש הסבר אחר לתופעה זו. העורך כתב במבוא שלו שהוא השתמש ברשימות שונות של תלמידים כדי לחבר ספר זה. ייתכן שרוב הרשימות (או הרשימה היחידה לסוגיה זו) שהשתמש בהן היו לקויות בכתיבתן או במידת התעניינותם של רושמי השיעורים. כנראה לא הייתה לו גישה לקלטות של שיעורים אלו ולכן חסר חומר רב משיעורי הגרי"ד כדי להוציא קובץ מלא וגדוש בחידושי. למעשה, זו הערה על כל מפעל שחזור שיעורי הרב – רובם משתמשים ברשימות של תלמידים, ובחרים בסט אחד של רשימות (כגון אלו של הרב שכטר) ומתעלמים מיתר הרשימות המצויות – בלי לברר אילו רשימות אחרות קיימות.

יתר-על-כן, בכמה מסכתות, כגון סוכה, יש אפשרות לחזור ולשמע את השיעור המקורי ולמלא מה שחסר ברשימות התלמידים. אמנם הרב נחמיה טיילור, אחד מן העורכים של רשימות שיעורים למסכת סוכה, סיפר לי שבזמן הוצאת רשימות השיעורים על מסכת סוכה קלטות אלו לא היו זמינות לרב רייכמן ולעורכים שעזרו לו. אולם למסכת ברכות יש קלטות של שיעורי הגרי"ד בבית כנסת מוריה, ובכל זאת, ברשימות השיעורים על מסכת ברכות השתמשו העורכים בכתיב התלמידים בלבד ואין שום זכר לשימוש בקלטות שמע של שיעורי הגרי"ד למסכת זו.³⁴ אמנם הם התרכזו בשיעורי הגרי"ד שנאמרו בישיבה בין

32 ראה פירושו של רבינו בחי לבמדבר יד, ט: "והרמב"ן ז"ל פירש: 'סר צלם מעליהם', שהוסר הצל מעל ראשם, ממה שידוע כי לביל החותם הגדול של הושענא רבה, הוא יום כ"ו לבריאת עולם, לא ימצא צל לראש מי שעתידי למות באותה שנה" – ראה פירושו של הרמב"ן שם.

33 לפירושו בסוגיה ראה מועדי הרב, עמ' 61-62.

34 לעיל הזכרנו שהרב ניסן שולמן העלה לאתר שלו את הרשימות שערך לשיעורים ששמע מן הגרי"ד על מסכת ברכות. ביחס לרשימות השיעורים למסכת ברכות הרב שולמן כתב באתר שלו: "Reshimot Shiurim Berachos – Rabbeinu Yosef Dov Halevi Soloveitchik – based on student notes – Edited by Rabbi Hershel Reichman and Rabbi Moshe Reichman, 2012, which is based on the

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

תשי"ד לבין תשט"ו, אבל בהחלט היה מקום להשלים, לברר וכן להוסיף חומר חדש על פי הקלטות. אעיר עוד שכשלימדתי מסכת ברכות בבית המדרש של המכון הגבוה לתורה שעל יד אוניברסיטת בר-אילן היו לפניי ארבע מהדורות של רשימות למסכת ברכות מהשנים תשי"ד-תשט"ו, כולל הרשימות של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, והיה מרתק לראות את ההבדלים בניסוח וכן בהבנת דברי הגרי"ד – הסיפור על שלושת התלמידים של ר' חיים היה צץ לפני יום יום.³⁵ חלומי היה לערוך מהדורה שלמה של השיעורים על מסכת ברכות עם כל השינויים האלו.

דרכי עריכה של שיעורי הגרי"ד

שאלות של עריכה אף מקרינות על הצגת הדברים – מה לכלול, מה להשמיט, מה לשנות ומה להוסיף. נשווה כמה קטעים בין "מועדי הרב" לבין "רשימות השיעורים" למסכת סוכה (דף מג ע"ב), וכן לדברים ב"הררי קדם", כדי לעמוד על ההבדלים בין הגישות בהעברת דברי הגרי"ד לציבור הלומדים [הדברים שהודפסו באותיות נטויות הם תוספות שהוספתי כעת כשהקשבתי שוב לקלטת השיעור].

מועדי הרב (עמ' 36-46): אחרי שהגרי"ד האריך רשימות שיעורים (עמ' רכה-רכו): להסביר את רש"י שצריך נטילה, נענוע, הקפה וזקיפה בערבה, עבר הגרי"ד להסביר את פשט הסוגיה לפי הרמב"ם ואח"כ פנה לתת הסבר למחלוקת רמב"ם ורש"י:

הרב הסביר שרש"י והרמב"ם חלוקים בעניין סדר זקיפת הערבה. לפי רש"י הזקיפה בערבה היתה הפעולה האחרונה אחרי נטילתה (ד"ה והביאום "מכלל דביד נוטלין אותה ומנענעים ומקיפין בה הכהנים את המזבח ברגליהם ואחר כך זוקפין אותה").

אבל הרמב"ם סבור, שבתחילה יש זקיפה, ואחר כך נוטלים (הלכה כב: "זוקפין אותה על גבי המזבח ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום").

המחלוקת נוגעת למהות המצווה של ערבה

לנטילה. ומסתבר שחולקים ביסוד המצוות של ערבה ולולב שבמקדש. ונראה, שהרמב"ם סובר שמצות נטילת הערבה מתקיימת דוקא עם ערבה שחל עליה

"above notes and some other notes" והייתי מצפה שהעורכים של רשימות השיעורים יודו לרב שולמן על השימוש ברשימות שלו.

35 מלבד הרשומות של הרב אהרן ליכטנשטיין והרב שולמן, היו לפני רשימות של הרב גורדון ושל פרופ' יעקב קרקובר מאוניברסיטת בר-אילן, וכמובן הקלטות הנ"ל.

שם ערבה שבמקדש. ורק הזקיפה על צדדי המזבח קובעת את חלות השם הזה של ערבה שבמקדש - כלומר ערבה שקיימו בה מצות מקדש והיינו הזקיפה על המזבח.

הרב הוסיף, שלפי המשנה בדף מה ע"א, בזמן זקיפת ערבה על המזבח, תקעו והריעו ותקעו. לנטילה.

התוספות, שם, ד"ה תקעו סברו, כי התקיעה והתרועה הן משום שמחה. מה גרם לתוספות לומר פירוש זה? התוספות סבורים, שהמחייב של תקיעה הוא מצוות שמחת יום טוב של סוכות, ולא מצוות זקיפת ערבה, לפי התוספות, אילו מצוות הזקיפה היתה המחייבת, הרי מצווה זו היא כמו הנחת תפילין במקדש, האם היינו מחייבים לתקוע גם שם תרועה ותקיעה? הרמב"ם לא ציין שהתקיעה היא משום שמחה. לפיכך, אליבא דרמב"ם, המחייב של "תקעו הריעו ותקעו" קשור לזקיפת הערבה. מזה נראה, שזקיפת ערבה היא קיום במזבח, שיהא המזבח מעוטר בערבה, אין כאן קיום גברא, אלא קיום במזבח. לפיכך, אליבא דרמב"ם, התקיעות והתרועות הן חלק מקיום במזבח, כפי שמצאנו תקיעות הקשורות למזבח "בראשי חדשיכם וכו', עולותיכם ועל זבחי שלמיכם"

(במדבר י, י) ולכן, מכיוון שיש כאן קיום מזבח, גם אמרו "יופי לך מזבח". ועוד ראייה שאומרים "יופי לך מזבח" (לקמן מה א) אחרי הזקיפה.

מאידך גיסא, לולב במקדש שהיה ז' ימים, הוא חובת גברא במקדש.

הרב שאל: האם יש אפשרות שלולב במקדש הוא כמו ערבה - שיש בלולב קיום נטילה של גברא וכן יש קיום מזבח ע"י הקפה; או האם ההקפה היא קיום גברא בלבד?

לפי רש"י, הלולב היה רק קיום גברא. לפי רש"י, לערבה יש קיום גברא ע"י נטילה, ויש לה גם קיום מזבח, על ידי הקפה וזקיפה.

לעומת זה מצות הנטילה היא לכאורה מצות גברא, אבל רש"י קובע שנוטלים את הערבה ומקיפים עמה את המזבח. ונראה מזה שלרש"י יש קיום מזבח בנטילה ובהקפה שהרי לדעתו הנטילה מצטרפת עם ההקפה וההקפה בודאי מהוה קיום מזבח. יוצא שאליבא דרש"י יש בנטילת הערבה צרוף בין שתי מצוות - מצות גברא ומצות מזבח. לרש"י שונה נטילת הערבה מנטילת הלולב שבמקדש, כי נטילת הלולב במקדש אינה אלא קיום גברא גרידא דליכא מצות הקפת המזבח בלולב ובפשטות הוי' מצות גברא בלבד.

לפי הרמב"ם, יש ללולב במקדש גם קיום מזבח שיטת הרמב"ם שמקיפים את המזבח בלולבים.

על ידי הקפה. מכיוון שלערכה יש קיום מזבח על ידי זקיפה, ההקפה היא קיום במזבח על ידי הלולב. המזבח צריך להיות מוקף בלולבים, ונמצא שלפי הרמב"ם זקיפה בערבה והקפה בלולב, שתיהן הן קיומים במזבח.

הרב העמיק יותר:³⁶ לפי רש"י על אתר, וכן לפי תוספות מה ע"א, ד"ה זוקפין, בתחילה נוטלים את הערבה (עם נענועים לפי רש"י), ואחר כך זוקפים אותה. בשעת הנטילה, עדיין אין לערבה חלות שם של ערבה דמקדש. לפי רש"י, נטילת ערבה שהיא קיום גברא, והזקיפה שבסוף, שהיא קיום מזבח, הן שני דינים שונים. לרמב"ם, בתחילה זוקפין על גבי המזבח כדי לתת לערבה שם קיום מזבח (זיהוי שהיא ערבה דמזבח, שז"פ), ואחר כך נוטלים אותה. כלומר, מצוות נטילה חלה על ערבה שהיה בה קיום של עיטור מזבח. לפי הרמב"ם, המחייב של הנטילה הוא הזקיפה על המזבח, דהיינו הנטילה היא המשך וסיום של זקיפת הערבה על המזבח. כדי שתהיה חלות מצוות נטילה, צריכה הערבה להיות ערבה של מזבח. והיפוכו של דבר בלולב. תחילה יש נטילה ואחר כך הקפה. המחייב של הקפה במקדש הוא נטילה, כלומר, את הלולב שקיימו בו נטילה לוקחים כדי להקיף בו את המזבח.

ב"מועדי הרב" הדברים הובאו לפי סדר אמירתם על ידי הגר"ד. ב"רשימות השיעורים" הם עברו עריכה, ואמנם הסדר נשמר במקצת אבל יש שינויים שמצביעים על עריכת הדברים לכתובה ולא כסיכום תמליל של השיעור. לדוגמה, העורך של "רשימות השיעורים" כתב: "ויש לדון במצוות ערבה ולולב במקדש האם הוויין מצוות גברא או מצות המקדש" – לפני הבאת הדין של תקיעת שופר, והשאלה הייתה הן בערבה והן בלולב. אולם, ב"מועדי הרב" הגר"ד שאל את השאלה בלולב בלבד [ולא כמו ברשימות]. יתר-על-כן, הגר"ד שאל את השאלה אחרי שהצביע על כך שהדין של תקיעת שופר וכן אמירת "יופי לך מזבח" מתאימים יותר לשיטת הרמב"ם. הגר"ד התעלם מעניין התקיעות לפי שיטת רש"י, וכנראה הסתפק בדברי התוספות שהן מטעם שמחה, והתעלם מאמירת "יופי לך מזבח" לפי רש"י. במהלך השיעור הציג הרב שיטות רש"י והרמב"ם, בעיקר עמד על סדר הדברים – כמה פאזות יש (לשונו של הגר"ד) ומה הסדר שלהן. אחרי שסיכם את שיטות רש"י ורמב"ם בידי הלולב והערבה, מעשיהם והסדר, הגר"ד התקדם עוד צעד להסביר את מוקד המחלוקת. ב"רשימות" ההסבר שניתן לשיטת הרמב"ם בסוף כבר כתוב בתחילת

הדברים, לפני שכתב שיש לדון במצוות ערבה, וכן הדין בתקיעות שופר ובאמירת "יופי לך מזבח". ייתכן שהעורך עשה זאת מסיבות עריכה – אולם כל הדיון שלו בסוף השיעור חוזר לאותו רעיון, ונראה שלא היה צריך לכתוב זאת שם. עוד, על פי "מועדי הרב" (וכן הוא לפי ההקלטה) לפי רש"י הקפה עם הערבה היא קיום גברא בלבד ויש כאן שני דינים שונים; מדברי הרשימות משמע שבהקפת הערבה יש קיום מזבח גם לפי שיטת רש"י. כשעוברים לדברי "הררי קדם" בסוגיה זאת (ח"א, סי' קמב, אות א: בגדר זקיפה לרש"י והרמב"ם, עמ' רנא), הדברים נראים כך:

ונראה דלהרמב"ם הזקיפה במקדש אינה מסדר מצות נטילת ערבה כלל, אלא דשיטת הרמב"ם דלא מתקיימת מצות נטילת ערבה אלא בערבה שחל עליה שם ערבה של מקדש. וע"כ באה הזקיפה במזבח קודם למצות הנטילה כדי לקבוע בערבה חלות שם של ערבה דמקדש, ולפיכך להרמב"ם הזקיפה קודמת למצות הנטילה.

אולם לרש"י הנטילה וההקפה והזקיפה כ"ז הוא בכלל מצות ערבה גופא, ולפיכך הנטילה קודמת להקפה ולזקיפה, דע"י הנטילה הוא מקיים את עיקר מצות ערבה, וההקפה והזקיפה הם גמר מצות הנטילה.

לא ברור לי מניין לקח "הררי קדם" הסבר זה לרש"י – ודאי לא מדברי הגר"ד! אמנם בהמשך, באות ג, מצות הקפה וזקיפה קיומם כלולב או במקדש (עמ' רנא-רנב), יש תוספת דברים.

אמנם באמת נראה דיש לדון האם ההקפה והזקיפה לרש"י הם בכלל מצות נטילת ערבה, והם מצוות גברא ממש כנטילת ערבה, ואו³⁷ שאין בהם קיום מצות ערבה אלא קיום מצות מקדש, ומדיני המקדש הוא להקיף ולזקוף בערבה שקיימו בה מצות נטילת ערבה.

בשיעורו הגר"ד חקר כלולב – האם הקפה כלולב היא קיום גברא בלבד או גם קיום מזבח כמו בערבה? העורך של "הררי קדם" העביר את השאלה מלולב לערבה והשוואה היא כלולב – בדיוק ההפך מדברי הגר"ד עצמו! עוד כתוב בספר "הררי קדם" (שם):

ויש להוכיח כן ממה שבשעת הזקיפה תקעו והריעו ותקעו כדאיתא במתנ' (מה, א), הרי מבואר דהזקיפה הוא קיום מצוות מקדש ומזבח, וכמו"כ מוכח ממה שבשעת ההקפה אומרים "יופי לך מזבח" הרי דזהו ממצות מזבח...

לאיזו שיטה רוצה העורך של "הררי קדם" להביא ראיות אלו – לשיטת רש"י? הגר"ד הסביר שהדברים מתאימים לדברי הרמב"ם, וכנראה הסתפק בדברי תוספות עבור שיטת רש"י. כבר הערנו שאין שום קשר בין חקירת הגר"ד לבין תקיעת שופר – שהרי הגר"ד הביא את שאלתו אחרי שהביא את מחלוקת תוספות ורמב"ם בעניין השופר. ברור שיש כאן שינוי מהותי מדברי הגר"ד עצמם.

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

ספר "הררי קדם" הוא גם תמציתי יותר ומתעלם מכל המשא ומתן לעומת ה"רשימות", שהביא את המשא ומתן אבל ערך אותו כדי להציג את עיקר החידושים של הגרי"ד לציבור של עולם הישיבות. הדברים ב"מועדי הרב" צמודים יותר לדברי הגרי"ד. ב"מועדי הרב" הדגש הוא על קיום "מזבח" – כלשון הגרי"ד במהלך כל השיעור, וכן הוא לרוב ב"רשימות". לעומתם ב"הררי קדם" יש דגש על קיום "מקדש". ב"מועדי הרב", הראיה מתקיעות ואמירת "יופי לך מזבח" היא ראיה לשיטת הרמב"ם, ורש"י חולק על עצם השיטה שנטילת הערבה היא קיום מזבח, אלא הוא קיום גברא בלבד. לפי ה"רשימות שיעורים" ו"הררי קדם" הדין של תקיעות מקרין גם על שיטת רש"י שנטילת הערבה יש בה גם קיום מזבח-מקדש. נראה שהעורך של ה"רשימות", ובמיוחד העורך של "הררי קדם", הרגישו חופשיים יותר לערוך את דברי הגרי"ד ואילו ב"מועדי הרב" הדברים צמודים למה שהגרי"ד אמר.

הנה מקרה קיצוני ביותר. בשיעור שנאמר באנגלית הסביר הגרי"ד מי הם התרמודאי ומהו תפקידם בסוגיה של חנוכה במסכת שבת דף כא ע"ב. ספר "מועדי הרב" הביא את הדברים כמו שהגרי"ד אמרם.³⁸ מאידך גיסא, העורך של "הררי קדם" (ח"א, סי' קס, עמ' רעה-רעו: "ביסוד חיוב פרסום הנס בנר חנוכה") הביא את עיקר הרעיון אבל בסגנון אחר, במסגרת אחרת, וכמדומני שהיא פרי דמיונו לחלוטין. העורך כותב כבסיס לדבריו: שיש בדין בפרסומי ניסא של הדלקת נר חנוכה הלכה ש"אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" (רמב"ם, הל' חנוכה, ד, יב). עורך "הררי קדם" כתב שבפרסום הנס יש קידוש ה', ומביא מר"י פרלא בספר מצוות של רס"ג בשם דניאל הבבלי, שהפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כג, לב) הוא מקור להלל ופרסומי ניסא, וכשם שבעברות צריך למסור את עצמו על קידוש ה', כך במצוות צריך להוציא את כל ממונו לקדש את ה' בפרסומי ניסא בהדלקת נרות. כעת ממשיך העורך של הררי קדם, וז"ל (בעמודה השמאלית):

מועדי הרב, עמ' 85-87: הררי קדם, עמ' רעה-רעו: הסוגיה במסכת שבת (כא ע"ב) ממשיכה והנה בגמ' שבת (כא, ב) "מצותה משתשקע ואומרת: "עד שתכלה רגל מן השוק", ועד החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו', ועד כמה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: עד כמה, אמר רבה בר בר חנה אמר ר"י עד דכליא דכליא ריגלא דתרמודאי. ופירש רש"י בד"ה ריגלא דתרמודאי". ופרש"י רגלא דתרמודאי, רגלא דתרמודאי: "שם אומה מלקטי עצים" שם אומה מלקטי עצים דקים ומתעכבים ומתעכבים בשוק עד שהולכים בני השוק בשוק, יעו"ש [וע"ע בראשונים שם דפליגי על לבתייהם משחשיכה ומבעירים בבתייהם אור, רש"י]. וכשצריכין לעצים יוצאים וקונין מהן".

38 הדברים נעתקו כמעט באופן מילולי בספר נוראות הרב, ח"ב, עורך ב"ד שרייבר, נובמבר 1996, עמ' 70-72, ובספר (בעריכה מסוימת) Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *Days of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, eds. E. D. Clark, J. B. Wolowelsky, and R. Ziegler, Jersey City, N.J., 2007, עמ' 198-199 [ובתרגום העברי: הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, על התשועות: על פורים וחנוכה, עורכים, א"ד קלארק, י"ב וולוולסקי ור' ציגלר, תרגם א' שנאן, 2011, עמ' 196-197].

הרב הצביע שמשותמע מדברי רש"י שפרסומי ומשמע מדברי רש"י דיש קיום דפרסומי ניסא מתייחס לגויים כמו ליהודים, ואפשר לקיים פרסומי ניסא גם אם רק גויים רואים את נרות החנוכה. אפשר לנמק זאת בכך שאמנם הקיום של פרסומי ניסא תחילתו ביהודים הרואים את הנרות, אבל מכיוון שהאנשים האחרונים ברחוב הם גויים, מוגדר באמצעותם קנה-המידה של "תכלה רגל מן השוק". ומכיוון ש"תכלה רגל" היא פונקציה של פרסומי ניסא, המסקנה היא שפרסומי ניסא מתייחס גם לגויים.

בפורים ובפסח (שבהם קריאת המגילה וההגדה של פסח מהווים פרסומי ניסא) אין מתחשבים בגויים לפרסומי ניסא, וכל פרסומי ניסא מתייחס ליהודים בלבד. אין פרסומי ניסא מתקיים על-ידי תרגום המגילה וההגדה ללועזית לגויים. יש קיום פרסומי ניסא רק בקריאת המגילה ושתיית ארבע כוסות עם אמירת ההגדה, לפני יהודים. מה ההבדל בין חנוכה, שבו פרסומי ניסא הוא לגויים, לבין פסח ומגילה שבהם אין פרסומי ניסא לגויים?³⁹

המכנה המשותף בין פורים ופסח הוא שפרסום הנס נעשה באמצעות תלמוד תורה. פרסומי ניסא במגילה הוא בקריאת המגילה שבמהותה היא תלמוד תורה שבכתב. פרסומי ניסא בפסח הוא בסיפור יציאת מצרים (על הכוס) שבמהותו הוא תלמוד תורה שבעל פה. לפי זה מובן מפני מה בפסח ובפורים, שבהם פרסומי ניסא הוא באמצעות תלמוד תורה, לא כלולים גויים, שהרי אין להם שייכות לתלמוד תורה. תלמוד תורה שייך ליהודים בלבד, כמו שכתוב: "תורה צוה לנו משה" (דברים לג, ד). לעומת

39 כאן הגרי"ד בירר באילו מצוות שייך פרסומי ניסא (מועדי הרב, עמ' 86): "הרב הקדים והסביר שפרסומי ניסא שייך רק במצוות שיש בהן ברכת 'שעשה נסים'. ברכה זאת אנו מברכים בהדלקת נרות חנוכה ובקריאת המגילה. לפי דעת ר' יוסף טוב עלם, ברכת 'אשר גאלנו' בליל הסדר ממלאת את מקומה של ברכת 'שעשה נסים' (בפיוט 'א-לוהי הרוחות' שחיבר ר' יוסף טוב עלם שנאמר בשבת הגדול: 'ואינו אומר נס עדיין, שצריך לאומרו באגדה, וראוי לכפלו אין'). ביתר המצוות, הנס שאירע הוא סיבת המצווה, כמו בתפילין וכדומה שיש בהן קיום של זכר ליציאת מצרים, אבל עיקר הקיום של המצווה אינו משום פרסום הנס. מה שאין כן בחנוכה, במגילה ובארבע כוסות (דהיינו ההגדה), פרסום הנס הוא קיום המצווה. כך למשל, הרמב"ם סבור שפושטים המגילה כאיגרת לפרסם הנס (הל' מגילה וחנוכה פ"ב הי"ב). ההסבר הוא, שמשגיגים את פרסום הנס על ידי עצם הקריאה וממילא קוראים אותה בדרך המצביעה על הנס. וכן בליל הסדר, פרסום הנס נעשה על ידי דרשת פרשת 'ארמי עובד אבי'."

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

זאת, בחנוכה מתקיים פרסומי ניסא באמצעות החושים – ראיית הנרות. לכן אמצעי זה של פרסומי ניסא שייך גם לגויים.

אבל מ"מ טעמא בעי מאי שנא דין פרסום הנס בחנוכה, שתיקנו בו שיתקיים הפרסום נס אצל הגויים, מדין פרסום הנס בפורים או בפסח שלא תיקנו שיהא הפרסום אף לגבי גויים.

והנראה בזה, דהנה יעוין בראשונים בסנהדרין (סא, ב) שהקשו לרבא שהעובד מאהבה ויראה פטור, א"כ למה עבודת כוכבים היא בדין יהרג ואל יעבור הו"ל כעובד מיראה. ואמנם יעוין ברמב"ם בטה"מ [= בספר המצוות] מצוה ט' שכתב לישב זה בזה"ל, "שלא נשמע אליו אבל נמסור עצמינו למיתה ולא נתעו לחשוב שכפרנו אעפ"י שכליבותינו מאמינים בו יתעלה, וזאת היא מצות קדוש ה' המצוים בה בני ישראל בכללם". והיינו דאף שאינו עובר באמת בלאו דע"ז [=דעבודה זרה], מ"מ מצד דין קידוש השם עליו להראות לגוי שאינו מאמין בע"ז שלו.

הרב הוסיף והעמיק⁴⁰ בדרך דרוש: בפסח ובפורים מדובר בהצלה גופנית, הישרדותו וקיומו של עם ישראל, דבר שאף הגויים יכולים להבין ולהזדהות עמו – אפילו הבהמות חשות בצורך של הישרדות פיזית! משום כך, אין צורך לפרסם לאומות העולם את ההצלה הגופנית של היהודים. אך הישרדות וקיום רוחניים הם המסר של חנוכה שעלינו להעביר לאומות העולם: יהודים מוכנים ומסוגלים ללחום למען הישרדות וקיום רוחניים, ולא למען חייהם הפיזיים בלבד. זהו חידוש מרעיש⁴¹ מאוד לאומות העולם, לכן בחנוכה מיועד פרסומי ניסא גם כלפי אומות העולם. הוא.

בשיעורו נתן הגרי"ד שני תירוצים – אחד לפי הפשט והשני הוא הסבר נוסף, אמנם על פי דרוש, אבל עמוק יותר מן הראשון. לפי "הררי קדם" הגרי"ד שאל על התירוץ הראשון ודחה אותו, הביא את התשובה על פי דרוש כעיקר התירוץ, והוסיף רעיונות שכלל לא נאמרו בשיעור, והוסיף ממקורות שבדרך כלל לא הזכיר אותם הגרי"ד בשיעור (וספק אם הזכירו אי-פעם בשיעוריו).

40 באופן מילולי הרב אמר שאפשר לצעוד צעד קדימה.

41 אני זוכר שהגרי"ד אמר: it is a sensation to Non-Jews ואכן כך הוא בספר נוראות הרב, ח"ב, עמ' 72, ולכן תרגמתי: חידוש מרעיש. בסיכום של פרק זה בספר *Days of Deliverance*, עמ' 199 [ובתרגום העברי: על התשועות, עמ' 197] חסר ביטוי זה לגמרי.

הצגת דברי הגר"ד – עריכה כללית לעומת רשימות לפי סדר השיעור

שני ספרים על אותו נושא של דיני ציצית, תפילין, הלכות סת"ם וקריאת התורה, יצאו לאור בהפרש של שנה. בשנת תשס"ג הוציא לאור הרב שכטר את שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, ענייני תפילין והלכות קריאת התורה, על פי הרשימות שלו. שנה לאחר מכן, בשנת תשס"ד, הוציא לאור הרב מנחם יאיר קאהן את שיעורי הגר"ד על ענייני תפילין, כתיבת סת"ם וציצית, שיעורים שנאמרו על ידי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק.⁴²

הצגת הדברים שונה לגמרי בשני הספרים אף על פי שהם עוסקים באותו חומר. במבוא של הרב שכטר יש סקירה של שיעורי הגר"ד בישיבת רבנו יצחק אלחנן, והשינוי שחל עקב מחלת הרב והניתוח שעבר במהלך שנת תש"ך. הוראות הרופא היו להקל עליו והגר"ד אמור היה להעביר שיעורים על דברים קלים ולכן בחר ללמוד הלכות קריאת התורה, הלכות ציצית ותפילין. הרב שכטר שינה את סדר אמירת הדברים ובחר להציג את הדברים לפי סדר השולחן ערוך, ולכן התחיל בהלכות ציצית – שיעורים שהגר"ד התחיל באדר תשכ"א (עמ' ט) בלימוד הסוגיות בפרק התכלת במסכת מנחות. אחר כך עבר להלכות תפילין שנלמדו החל מכסלו תשכ"א (עמ' ס). בסוף עבר הרב שכטר להלכות קריאת התורה שהשיעורים עליהן נאמרו החל מאלול תש"ך (עמ' קלז). שיעורים אלו גם נאמרו בחול המועד חג הסוכות ובחול המועד פסח, תשכ"א – כלומר הגר"ד טס במיוחד מבוסטון לניו יורק לומר את שיעוריו גם בחול המועד סוכות ופסח!⁴³ השיעורים על הלכות תפילין מתחילים בדיון בסוגיית הגמרא במנחות (עמ' ס) אבל מיד עוברים למוקד אחר – השולחן ערוך (עמ' סג), והשיעורים הם לפי סימני השולחן ערוך, סעיף סעיף עם נושאי כליו. הוא הדין להלכות קריאת התורה – החל מאורח חיים ס' קלה עד ס' קמד. מלבד השיעורים ודברי התורה כלל הרב שכטר גם את הסיפורים הנלווים שהגר"ד סיפר. למשל המעשה בבריסק שעסק בסבא רבה של הגר"ד (הבית הלוי – שהגר"ד נקרא על שמו), סבו של הגר"ד, הגר"ח, והדיין של בריסק, ר' נפתלי, שכתב גט, ותפסו את הבעל שכתב כמתעסק על גבי כתב הגט ודנו מה דינו של הגט (עמ' צד-צה). יש עריכה מצומצמת בהצגת הדברים – יש הפניות למאמרים שנכתבו על ידי הרב שכטר בעצמו, וכן הפניות לדברי הגר"ד בבמות שונות. כמו כן, רוב ההשמטות של השיעורים שנכתבו שלא במקומם, מצאו כעת את מקומן במסגרת הספר.⁴⁴

הרב קאהן ערך אותם השיעורים לפי נושאים והם עברו עריכה רבה כדי לחבר נושאים

42 פרסום ספרו של הרב שכטר התעכב לכמה שנים עקב הדיווח שמסרתי לרב שכטר שהרב קאהן עומד להוציא אותו ספר, אולם בשלב כלשהו הרב שכטר כנראה התיימש מהוצאת הספר ע"י עמותת תורת הרב ומוסד הרב קוק והוציא את הכרך שלו, ולעניות דעתי טוב עשה וכמו שיתבאר להלן.

43 שיעורים מיום ב' של חול המועד בעמ' קמט ומיום ג' של חול המועד בעמ' קנז. וכן הגר"ד אמר שיעור בא' דחול המועד, תשכ"א (עמ' מז).

44 השוואה לספר מבית מדרשו של הרב (הנ"ל הע' 13), שכולו מבוסס על רשימות הרב שכטר, מצביעה על תופעה זו. מאידך גיסא, כל ביטויי הגר"ד באנגלית מושמטים מספר מבית מדרשו של הרב, וכולם נמצאים בספר שהרב שכטר בעצמו פרסם.

שהיו מפוזרים בין השיעורים מסביב נושא אחד.⁴⁵ הסדר הכללי הוא לפי סדר השיעורים – בהתחלה אמר על הלכות תפילין ואחר כך על הלכות ציצית. הבסיס של מהדורת קאהן הוא קלטות של השיעורים, אולם במקום שהיה חיסרון בקלטת השתמש העורך ברשימות של הרב שכטר וכן ברשימות של הרב יוסף בלאה. כמו כן העורך הזדקק לספרי הגרי"ד הנ"ל, לדברי תורה של הגרי"ד שהתפרסמו ב"בית יצחק" וב"מסורה", וכן ברשימות השיעורים של הרב רייכמן. חשובים יותר הם שלושה מקורות של דברי תורה על נושאים שנכתבו על ידי הגרי"ד בעצמו. כל ס' ה' (מלבד שני קטעים שנוספו מן השיעורים) הוא מכתב יד הגרי"ד שמסר לבן של אחד מתלמידיו לדרוש בבר-מצווה שלו (עמ' מ-מה) עם תוספת דרוש והגות כחלק אחרון של דברי התורה. דברי דרוש והגות אלו מתפרסמים במילואים בסוף הספר (עמ' רכד).⁴⁶ ס' יא הוא מדברי תורה כתובים שהגרי"ד מסר לנכדו הרב מאיר ליכטנשטיין.⁴⁷ בס' טז יש חלק שהוא ממכתב שהגרי"ד שלח למחותנו ד"ר יחיאל ליכטנשטיין (מן הסעיף השני בעמ' קיא עד סוף הסעיף השני בעמ' קיב). הרי שלמהדורת קאהן יש חשיבות יתר בכך שהוא חזר למקור הדברים – השיעורים בקלטות והוסיף דברי תורה מכתב ידו של הגרי"ד.

אולם, נראה שהצגת הדברים בשיטת הרב שכטר כוללת נושאים רבים יותר וכן חומר נוסף. למשל, בשני הספרים מוזכר הסבר לחילוק התוספות בגיטין (ו ע"ב, ד"ה אמר, הרב שכטר, עמ' קא-קב, הרב קאהן, סימן יז, עמ' קטו). אולם הסתירה ברמב"ם (בין הל' חליצה ד, לה להל' ס"ת ז, טז) אם ב' או ג' אנשים יכולים לכתוב ביחד והדיון עליו (הקודם להסבר הנ"ל בתוספות גיטין) אינו מופיע בספרו של הרב קאהן. כמו כן, דיון בסוגי הדיו (הרב שכטר, עמ' צג) אינו מופיע בספרו של הרב קאהן. בהקדמה כתב הרב קאהן "והוספנו בהם משיעורים שהעביר רבנו בענייני קריאת התורה באותה שנה" (עמ' י) ומצאתי בסך הכול שני עמודים של הוספה בזו (עמ' צו-צז, ראה עמ' צט, הע' ז) – לעומת מהדורת הרב שכטר שכוללת את כל הרשימות בנושא זה.

נראה שיש לקרוא או ללמוד את ספרו של הרב קאהן כמקשה אחת, במיוחד לפני לימוד כל נושא או אחר כך כסיכום, כדי לקבל סקירה של דברי הגרי"ד בנושאים אלו, אולם כדי ללמוד הדברים בעיון ולפרטיהם, יש ללמוד את השולחן ערוך עם ספרו של הרב שכטר, סימן, סימן, סעיף, סעיף.

מעניין גם ההבדל בין שיעורי הרב למסכת גיטין, ח"א, לעומת הרשימות של הרב שכטר שהתפרסמו. שיעורי הרב שפרסם הרב גארדאן שומרים על הצגת הדברים לפי הדף, אבל עברו עריכה עד שבחלקים גדולים אפשר לומר שיש כאן פנים חדשות. למשל, בתחילת

45 ידיד סיפר לי שהרב קאהן ערך את השיעורים שלוש פעמים: פעם לפי סדר התלמוד, פעם שנייה לפי סדר השולחן ערוך, והפעם האחרונה לפי נושאים, וכמו שרואים בספר המודפס.

46 מלבד דברי הגות אלו, יש תוספת הגות במילואים לס' א, הן בסדר הפרשיות של תפילין. והדברים לוקחו מדרשה משנת תשל"ד (עמ' כו, הע' טז); הדרשה בעמ' ריט-רכג. הקטע השלישי במילואים (עמ' רכה-רכז) שייך לס' כג, עמ' קנט סביב הע' יב, וראה עמ' קס, הע' יב.

47 הדברים התפרסמו במלואם תחת הכותרת: "בעניין מומרות בשחיטה ובסת"ם" בתוך: מאמר הזבח, עורכים "קלמנוביץ' ועוד, אלון שבות, ישיבת הר עציון תש"ע, עמ' 275-282.

המסכת, בדף ב ע"א, לפי רשימות השיעורים המקוריות של הרב שכטר הדברים הם קצת מסורבלים, ואין תמונה שלמה של הדברים. הרב גארדאן ארגן את החומר והציג אותו באופן שונה וכעת זה ידידותי יותר ללומד. נוסף על כך, היה לו דגם של הצגת הדברים על פי קונטרס בענייני שטרות שפרסם הרב שכטר בספרו "ארץ הצבי", שכמעט כולו על פי דברי הגרי"ד. קונטרס זה גם עבר עריכה על ידי הרב שכטר, ממילא הדברים המופיעים בשיעורי הרב כבר מוצגים כפרקים בנושא של שטרות. יתר-על-כן, יש הפניות לראשונים ולאחרונים הקלסיים כדי להעמיד את דברי הגרי"ד בכלל מסורת התורה בנושאים אלו. דוגמה נוספת להבדל בין שתי ההוצאות נמצאה בסוף פרק ג: בספרו של הרב שכטר יש בלבול בהצגת השיעורים (לא ברור אם כך אמר את הדברים הגרי"ד בעצמו או כך רשם אותם הרב שכטר) ומופיעים שיעורים לדף לא לפני השיעורים לדף ל, עמוד א לפני עמוד ב. ב"שיעורי הרב" העורך סידר אותם לפי סדר המסכת. בדרך כלל, במקום שבו כתב הרב שכטר בקיצור ולא פירש, האריך הרב גארדאן להסביר את דברי הרב.

דברי הערכה וסיכום

במאמר זה לא עסקנו בשאלה אם יש השפעה פילוסופית על משנת הגרי"ד בתחום ההלכה ופרשנות התלמוד. יוסף (ג'פרי) וולף עמד על כך שהרעיונות של מעשה מצווה וקיום שבלב אינם פרי השפעה של הגות מערבית על משנת ההלכה של הגרי"ד, אלא שהדברים כבר מוזכרים בדברי התורה הראשונים שכתב כששה עדיין בבוסטון והם כתובים בצורה ובניסוח בריסקאיים לחלוטין.⁴⁸ למעשה, הרב בעצמו הצביע על העובדה ש'ר' חיים כבר פיתח את המונחים האלו בעולם התפילה: "מעשה תפילה וקיום תפילה, קיום שבתפילה וקיום שבלב",⁴⁹ אמנם ברור שהגרי"ד יישם זאת בכיוונים חדשים. דרך הכתבים שיצאו לאור בצעירותו על דברי הרמב"ם, הל' לולב, פ"ח הי"ב, הן בחידושי הגר"מ והגרי"ד והן באגרות הגרי"ד הלוי (עמ' סד-סו), ברור שהרעיון של קיום שבלב של שמחה עדיין לא היה מפותח אצלו, ורק בהמשך לימודו פיתח זאת הגרי"ד לדינים נוספים.⁵⁰

48 וולף (לעיל, הע' 6), עמ' 21-23. וולף הצביע על דברי התורה באגרות הגרי"ד הלוי, עמ' כז-כח, שנכתבו בבוסטון. אולם נשמט ממנו הקטע לפני כן משנת תרצ"ב שבו כתוב אותו דבר.

49 ראה "מה דורך מדוד", עמ' 79. דברי ר' חיים נמצאים בספרו חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הל' תפילה פ"ד ה"א: "ונראה לומר דתרי גווי כוונות שיכוין ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה, ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה, וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה, בדמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאלו דלג מלות אלה, והלא ודאי דלענין עצם התפלה כל הי"ט ברכות מעכבין...". על הקשר הגותי-הלכתי בתפילה במשנת הגרי"ד, ראה את מאמרו (שכעת יצא לאור) של ד' שוורץ וב' וינטרוב, "עיונים בהגותו הלימודית וההלכתית של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק בסוגיית התפילה", סידרא ל' (2016), עמ' 153-178.

50 כבר עמד ל' קפלן על התפתחות משנת הגרי"ד בקיום שבלב של שמחה בתוך מאמרו (לעיל הע' 30), עמ' 63, הע' 22 – כל דברי קפלן נשמטו ממאמרו של וולף (לעיל, הע' 6). להרחבה על מעשה מצווה וקיום שבלב במשנת הרב, ראה מועדי הרב, עמ' 24-26. וכן בתת-הפרק "קיום שבלב של שמחה – הסברו של הרב זצ"ל", בתוך שלמה זאב פיק, אהבת שלמה, בני ברק תש"ע, עמ' 370-373.

נושא חשוב שחסר בהצגת דברי הגרי"ד הוא הבלטת החידוש שבדבריו. במשך ארבעים השנים שבהן נשא הגרי"ד שיעורים, גם גדולי ראשי הישיבות בעולם נשאו שיעורים, ואין שום השוואה לדבריהם. הייתי מוסיף שברשימות השיעורים על מסכת יבמות זה חסר מאוד ובקלות היה אפשר לעמוד על חידושי הגרי"ד שהרי הרב רפאל אהרן יפה'ן, המהדיר של חידושי הריטב"א שיצאו לאור בהוצאת מוסד הרב קוק (ירושלים תשמ"ח), סיכם את כל השיטות של הראשונים והאחרונים כדי להשוות אותן לדברי הריטב"א, הן בהערותיו הארוכות בשולי העמוד והן בנספחים בסוף הכרך הראשון. אי-לכך, כשלומדים את שיעורי הגרי"ד למסכת יבמות מיד אפשר לעמוד על החידוש בדבריו. אין שום ניסיון לעשות דבר כזה בהוצאות אלו.⁵¹

עמדנו על הצגות שונות של דברי הגרי"ד בשיעוריו לגמרא או להלכה, ונראה שיש בעיקר שני סוגים. יש שמציגים או משתדלים להציג את דברי הגרי"ד כתמליל של שיעוריו – מה בדיוק אמר הגרי"ד ואיך אמר זאת. כשיש תמליל של הקלטת דברי הגרי"ד, הצגת דבריו היא אובייקטיבית ואמתית ביותר. סניף לסוג זה הוא רישומים שנכתבו בזמן אמירת השיעורים או מיד לאחר סיום השיעור. אין כאן תמליל, ודברים שאמר הגרי"ד הלכו לאיבוד. נוסף לכך, יש הבנות שונות בדברי הגרי"ד, אבל לרוב הרשימות משקפות את דבריו ואת סדר אמירתם, עם תוספות של סיפורים ודברי הגות. אולם, מכיוון שהגרי"ד לא אמר את כל דבריו בשיעור אחד, ולפעמים הדברים התפתחו במשך שיעורים אחדים, אין תמונה ברורה וכוללת של הדברים עד סופם – ולפעמים הדברים אינם ברורים דיים. נוסף על כך, שיעורים אלו עוברים עריכה לפי טעמים של העורכים וכך הושמטו דברים נוספים על פי שיפוטם. שתי הסדרות הגדולות משקפות זאת – רשימות השיעורים ושיעורי הרב. מאידך גיסא, יש שערכו את דברי הגרי"ד וסידרו הדברים לפי נושאים ובהם כללו את רוב חידושי הגרי"ד המיוחדים. העורך מציג משנה סדורה של דברי הגרי"ד והדגש הוא על הגרעין המחודש בדבריו, שיטה שנקט הרב קאהן בספריו. ספרים אחרים מעוניינים רק בחידושיו בלבד, בלי לראות תמונה שלמה של משנתו, ומנסים להציגם בדרך קצרה, ובאופן מסורתי בלישנא דרבנן, כדוגמת "הררי קדם".

לכל אחד מן הסוגים יש חסידים משלו וכנראה תלוי הדבר בקהל היעד שלהם. נראה שרוב תלמידי הגרי"ד ותלמידי תלמידיו, וכן חוקרי שיטותיו, מעוניינים בכל מה שהגרי"ד אמר ואיך אמר את הדברים. כל מי שרוצה לטרוח ללמוד גם את הפרטים הקטנים של משנת הגרי"ד יעדיף את הסוג הראשון. ויש דור "אשר לא ידע את יוסף", והם מעדיפים את הסוג השני – לקבל את עיקר דברי הגרי"ד וחידושיו בלי לטרוח בכל הדברים מסביב.

יחסי הרב יוסף דב סולובייצ'יק ודודו הרב מנחם קרקובסקי כעולה מספר "עבודת המלך"

אחד מן הפרות של פרסום פירושי הגרי"ד אחרי פטירתו הוא האפשרות לזהות קטעי הגרי"ד ואביו ששקועים בכתבים של מחברים אחרים. דוגמה מיוחדת לכך היא קטעים מתורותיו של הגרי"ד ואביו הרב משה סולובייצ'יק בספרו של דודו של הגרי"ד, "עבודת המלך". מחד גיסא, הגרי"ד הביא פעמים רבות את דברי דודו, הרב מנחם קרקובסקי, רב ומו"ץ בוויילנה, מספרו "עבודת המלך".⁵² אולי המפורסם שבציטוטים אלו הוא בספר "על התשובה", כשהגרי"ד הביא את דבריו בקשר למצוות התשובה.⁵³ מאידך גיסא, הרב שילה רפאל, במבואו לספר "עבודת המלך" הנקרא "חושף מקורות הרמב"ם", עמד על העובדה שהרב קרקובסקי הבהיר פעמים רבות דברי רמב"ם על פי כ"י ברלין שנוסחאותיו הובאו לידיעתו ע"י בן גיסו הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק מבוססות.⁵⁴ כתב יד ברלין הוא כ"י טיבינגן 55.7.

אולם יותר משהרב סולובייצ'יק ציטט את דודו, ציטט הדוד והביא קטעים מדברי אחיינו הגרי"ד סולובייצ'יק, ובמקום אחד גם מאביו, רבי משה סולובייצ'יק. זיקתי לנושא זה התחילה בדברי ביקורת למאמרו של אהרן רקפת-רוטקוף שכתב בהערה 13: "הרב [= הגרי"ד] מצוטט [בספר "עבודת המלך" – שז"פ] בעמ' 8א, 8ב, 18 ו-88ב".⁵⁶ הגבתי לדבריו במאמר ביקורת⁵⁷ ובבדיקה שערכתי בספר "עבודת המלך" העליתי עוד כמה

52 הספר עבודת המלך: חידושים וביאורים על ספר המדע להרמב"ם יצא לאור ע"י בניו של המחבר בוויילנה תרצ"א, שנה לאחר פטירתו, ונדפס מחדש בדפוס צילום ע"י מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א, בתוספת מבוא מאת הרב שילה רפאל, המסקר את חשיבות הספר ודרכו של המחבר ומוסיף פרטים ביבליוגרפיים על אודותיו (ויש הדפסה שנייה של מהדורת צילום זו משנת תשס"ב). עוד פרטים אפשר לקבל באתר: http://www.bhol.co.il/forums/topic.asp?topic_id=2558766&forum_id=19616 (תאריך גישה: 26.12.2015). לביאוריה של הרב סולובייצ'יק ראה להלן הע' 56.

53 הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, על התשובה, פ' פלאי (עורך), ירושלים תשל"ח, עמ' 38. ראה עוד הרב צבי שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' רב, אות ב.

54 עמ' 1 במבוא שלו שהוא ללא מספור עמודים. על התעניינותו של הרב סולובייצ'יק בצעירותו בכת"י של הרמב"ם, ראה שז"פ, "הרב סולובייצ'יק: לימוד מדעי של התלמוד והשלכותיו" (לעיל הע' 4), עמ' 283-282.

55 טיבינגן, ספריית האוניברסיטה = Tübingen, Universitätsbibliothek. דבר מעניין נמצא במהדורת שבתי פרנקל: בכרך הראשון של המשנה תורה, ספר זמנים, ירושלים תשנ"ה, בעמ' תשכט, רשמו כתב יד זה וכתבו ש"הרב בעל עבודת המלך הביא הרבה מנוסחותיו והפליג בשבח דיוקו". אולם בכרך של ספר המדע, ירושלים-בני ברק תשס"א, אין זכר לכתב יד זה – וספר המדע הוא הספר שזכה לפירושו של עבודת המלך! בכרך אחרון שיצא לאור על ספר אהבה, ירושלים-בני ברק תשס"ז, במדור ילקוט שינויי נוסחאות, עמ' א, כ"י ברלין (טיבינגן) חזר למדור כתבי היד. האם השמיטו את כל הנוסחאות ודברי עבודת המלך עליהן מפני שהגרי"ד היה מעורב בהעתקתן (=של הנוסחאות)?

56 "ביאוריה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק", אמונה בזמנים משתנים, עורך ר' שגי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 39. ההפניה לעמ' 88 בטעות יסודה.

57 פיק, "הרב: ביוגרפיה וביבליוגרפיה" (לעיל הע' 12), עמ' 37, מס' 4. בספרו על הביוגרפיה של הרב סולובייצ'יק באנגלית Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B.*

על פרשנות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק לתלמוד ולהלכה שיצאה לאור לאחר פטירתו

מקומות שבהם הביא המחבר שינויי גרסאות מכתב יד של המשנה תורה שנמצא בברלין והובא לידיעת הרב קרקובסקי על ידי אחיינו הגרי"ד סולובייצ'יק שהיה סטודנט בברלין. אולם כעת ספר "עבודת המלך" נמצא בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, ובקלות אפשר לרשום את כל המקומות שהמחבר הביא דברים מאחיינו הגרי"ד, ואכן אפשר לרשום את המקומות האלו:

1. הל' יסודי התורה ה, ד: ד"ה אבל [בספר דף ח ע"ב (עמ' 15)].
2. שם, ה, ה: ד"ה והנה בהגהות מיימוניות [בספר דף ח ע"ג (עמ' 16)].
3. שם, ו, ה: ד"ה והנה כבר [בספר דף יב ע"ב (עמ' 23)].
4. שם, י, ד: ד"ה ולא מצינו [בספר דף יח ע"ד (עמ' 36)].
5. הל' עבודה זרה ד, ד: ד"ה [ד] אין [בספר דף סד ע"ג (עמ' 128)].
6. שם, ו, א: ד"ה כיצד מעשה [בספר דף עה ע"ג (עמ' 150)].
7. שם, ו, ו: ד"ה וכל המקים [בספר דף עז ע"א (עמ' 153)].
8. שם, ו, ח: ד"ה והנה נתבאר [בספר דף עז ע"ד (עמ' 154)].
9. שם, ו, י: ד"ה [י] אסור [בספר דף עח ע"א (עמ' 155)].

העיון בספר מוביל את הקורא למסקנה שרוב הציטוטים מתייחסים להבאת כתב יד ברלין, ותו לא. מלבד מקומות אלו, יש עוד עשרה מקומות שמוזכר כ"י ברלין ללא אזכור אחיינו של המחבר – כולם מהלכות יסודי התורה.⁵⁸ מניין לר' מנחם קרקובסקי שינויי נוסחאות אלו? הופעת הספר אגרות הגרי"ד הלוי⁵⁹ פותחת אשנב לתקופה שבה למד הגרי"ד בברלין וליחסו לדודו הרב מנחם קרקובסקי ומספקת מענה לשאלות אלו. נראה שגם שינויי נוסח אלו הם מפרי עמלו של אחיינו הגרי"ד. הרי בעוד ארבעה מקומות בהלכות יסודי התורה יש הבאות של כ"י ברלין שהובאו על ידי בן גיסו, הגרי"ד (הרשימה לעיל). ייתכן שסימוכין להצעה זו שכל הציטוטים הם מאחיינו נמצאים באיגרת מיום י"ג בתשרי תרפ"ט (עמ' סד) שבה כתב הגרי"ד לדודו: "עדיין לא התחלתי להעתיק עוד פעם שינויי הכת", אבל בימים הקרובים אחל". יש להניח שהגרי"ד העתיק שינויי נוסחאות עבור דודו, ולא העיר על רובם או אפילו על כולם, ואלו נכנסו לספר "עבודת המלך".⁶⁰

חשובה יותר היא האיגרת מברלין בשנת תרפ"ח שנכתבה לדודו ר' מנחם קרקובסקי (עמ' ח-טו), ובה רישום של תשעה שינויים בין הדפוס לבין מה שנמצא בכ"י ברלין כמו

Soloveitchik, Hoboken, N.J. 1999, ח"א, עמ' 71, הע' 16, רקפת-רוטקוף תיקן את הדברים לפי מה שכתבתי במאמרי הנ"ל והוסיף עוד כמה פרטים ביבליוגרפיים על ר' מנחם קרקובסקי. לביקורת על ספר זה של רקפת-רוטקוף, ראה פיק, בד"ד, חוב' 10 (לעיל הע' 10), עמ' 37-57, ודברי וולף, "לחפש את הרב" (לעיל הע' 6), עמ' 8-12.

58 הל' יסודי התורה פ"ו, ה"ב, ד"ה ואנכי זכני; שם, ד"ה ומ"ש רבינו; שם ה"ג, ד"ה כלי; שם ה"ד, ד"ה כתב; שם, ה"ה ד"ה שאר; שם, ה"ו, ד"ה ואפילו; שם, ד"ה וזכיתי ומצאתי; שם, ה"ז, ד"ה הסותר; שם, ה"ח, ד"ה והמאבדן ביד; שם, ד"ה אבל ראה.

59 ראה לעיל לפני הע' 10.

60 אמנם ייתכן שמישהו אחר העתיק את שינויי הנוסחאות, אך תמוה שאין הבעת תודה למעתיק, ולמה דווקא מברלין ולא מאוקספורד או פריז? אלא נראה שאחיינו ששהה בברלין באותה עת עשה לו טובה זו, ולא ברור למה במקומות אלו לא הזכיר את אחיינו.

שהעתיק הגר"ד מכתב היד עבור דודו. נוסף על כך, הגר"ד דן במשמעות השינויים האלו. מה שמעניין הוא שרוב השינויים האלו אינם מופיעים בספר "עבודת המלך" ויש לברר את הסיבה לכך. נראה שיש שתי אפשרויות להסבר תופעה זו: מסיבות לא ברורות בחר המחבר של "עבודת המלך" להשמיט שינויים אלו, דבר שאינו מסתבר לאור הרישומים של יתר המקומות שיש שינוי והמחבר לא הגיב עליהם – לפי זה, מדוע לא רשם אותם הרב קרקובסקי, אפילו ללא תגובה? מסתבר יותר שהאיגרת שלפנינו היא העתק מכל האיגרות שכתב הגר"ד לדודו בענייני הלכות עבודה זרה של הרמב"ם, ובו הוא כלל את רוב השינויים החשובים להלכות עבודה זרה. אולם בפועל הוא לא שלח איגרת ארוכה כעין זו, אלא היו שתיים או שלוש איגרות ששלח לדודו עם דברי תורה, ובהעתק שהגר"ד שמר לעצמו כתב את כולן ביחד. זה יסביר למה הדברים אינם לפי סדר הרמב"ם, וזה גם יתן מענה לתמיהה מדוע דווקא שלושת השינויים האחרונים נמצאים בספר "עבודת המלך" – מפני שאיגרת זו אכן הגיעה לדוד, והאיגרת [או האיגרות] עם ששת הנושאים הראשונים לא הגיעה [או הגיעו] למענה. סימוכין לזה יש מדברי הגר"ד באיגרת לדודו (נמצא בעמ' 60) מיום י"ג בתשרי תרפ"ט, כלומר שנה וחודש לפני פטירת הרב מנחם קרקובסקי, הגר"ד כתב מכתב עם דברי תורה בדין שמחת בית השואבה בשיטת הרמב"ם.⁶¹ מדברי הפתיחה למדנו שר' מנחם קרקובסקי כתב גלויה לגר"ד. הגר"ד מספר שהדוד כבר כתב לו שלוש פעמים, והגר"ד סיפר שקיבל רק שני מכתבים, גלויה מערב ראש השנה והגלויה שהגיעה ביום י"ב בתשרי תרפ"ט והמכתב שדנים בו כעת הוא המענה לגלויה זו. הגר"ד מספר שמכתב זה הוא הרביעי אל דודו, והרב קרקובסקי סיפר שקיבל רק מכתב אחד. הגר"ד התאונן על מכתב ארוך ובו חידושי תורה ששלח בערב ר"ה תרפ"ט ושהלך לאיבוד ולא היה לו העתק ממנו. ייתכן שהחלק הראשון מן האיגרת שנדפסה באגרות הגר"ד בעמ' ח ואילך היא האיגרת או האיגרות שאבדו ולכן לא כלל הרב קרקובסקי דברים אלו בספרו. אמנם הדברים אינם ברורים לגמרי שהרי יש סימוכין לדבר שהדיונים בשתיים מן ההלכות הראשונות אכן היו לפני המחבר כשכתב את ספרו. נסקור בקיצור כל אחת מהערות הגר"ד ונשווה עם הכלול בספר "עבודת המלך", נבדוק למה יש רמז שאולי היה כלול, ומה בכלל נשמט מן הספר.

בעמ' ח-י, אות א', הל' ע"ז ג, ט: "העושה עכו"ם לעצמו אף על פי שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה..." ובכ"י: "העושה עכו"ם לעצמו אף על פי שלא עבדה לוקה...". הגר"ד הביא את הלח"מ, דברי החינוך, דברי המנחת חינוך, ברייתא מתורת כהנים, דברי הרמב"ם בספר המצוות והשגת הרמב"ן. כל הדברים האלו גם כתובים בספר "עבודת המלך". כמוכן אפשר בהחלט לומר ששניהם כיוונו לאותם מקורות וכל מי שלומד את הסוגיה יגיע לאותם מקורות. אכן, ר' מנחם קרקובסקי הלך בכיוון אחר על פי המדרש תנאים ומכילתא דרשב"י שהוציא הרד"ץ הופמן. מאידך גיסא, הגר"ד הביא תורה מסבו הגר"ח. חשוב יותר הוא

61 בסוף האיגרת יש הפניה לדברי הגר"ד ואביו בספר חידושי הגר"מ והגר"ד, ניו-יורק תשנ"ג, הל' לולב, פ"ח ה"ב. עיין עוד בדברי קפלן (לעיל, הע' 29), עמ' 63, הע' 22. בדינו של וולף על השפעות פילוסופיות על ההלכה של הגר"ד בתוך: "לחפש את הרב" (לעיל הע' 6), עמ' 21-23, דברי קפלן הושמטו בנושא זה.

שהגרי"ד ציטט והסביר את נוסח כתב היד שעל פיו כל הקושיות על הרמב"ם נופלות. אלא שנוסח כתב היד סותר את דברי הרמב"ם בספר המצוות, והגרי"ד לא העלה את האפשרות שאולי הרמב"ם חזר בו. תמוה מאוד שבעל "עבודת המלך" בכלל לא הזכיר את נוסח כ"י ברלין ומשמעותו, וזה מפני שתי אפשרויות: (א) ר' מנחם קרקובסקי העדיף את שיטת הרמב"ם כמו שהיא כתובה בספר המצוות; (ב) נראה יותר שקטע זה של האיגרת כלל לא הגיע אליו ושניהם כיוונו לאותם מקורות.

עמ' י-יב, אות ב', הל' ע"ז ד, ח: "ועיר הנדחת שהוזמו עידיה וכו' ולמה זכה בה שכל אחד ואחד כבר הפקיר ממנו משעה שנגמר דינו" ובכ"י ברלין: "משעה שנגמר דינה", והגרי"ד שיבח נוסח זה, וכתב "והיא גירסא חשובה עד מאד וכמדומני שכן האמת", וחזר על זה בעמ' יב: "עכ"פ גירסת הכה"י נכונה, וכן צ"ל משנגמר דינה". תמוה מאוד שכל זה נעלם מספר "עבודת המלך", אין שום זכר לנוסח זה או למשמעותו. מכאן ברור שחלק זה של האיגרת לא הגיע לדודו של הגרי"ד.

עמ' יב-יד, אות ג', הל' ע"ז ה, ד: "ואזהרה להדיוט המסית מנין..." ובכ"י "ואזהרה למסית מנין..." והגרי"ד טרח להסביר נוסח הדפוס, והפנה את דודו למניין המצוות ל"ת כז, והוא לאפוקי נביא שמסית ומדיח שאינו הסתה לע"ז אלא חיוב של נביא שקר שהדיח ואינו שייך לאיסורי ע"ז. ב"עבודת המלך" הובא אותו רעיון בקיצור על פי דברי הפר"ח שמפנה הלומד לספר המצוות ל"ת כז שהיא אותה מצווה של מניין המצוות ל"ת כז. אמנם אין שום זכר לנוסח כתב היד בנושא זה. גם כאן מסתבר שדברי הגרי"ד לא הגיעו לדודו. עמ' יד, אות ד', [הל' ע"ז]: "פ"ג ה"ד וז"ל עכו"ם שעובדין אותה במקל שבר מקל בפני' חייב ונאסרת, זרק מקל בפני' חייב ואינה נאסרת עכ"ל, ואילו בנוסחת כתה"י כתוב וז"ל שבר מקל בפני' חייב ונאסרת, זרק מקל בפני' פטור ואינה נאסרת עכ"ל". הגרי"ד מודה שמוכרחים לפרש את הרמב"ם כמו הלחם משנה, ואז דן הגרי"ד שלפי הנוסח שלנו הרמב"ם פסק כלישנא בתרא ואילו לפי כתב היד הרמב"ם פסק כלישנא קמא. אח"כ שם, באות ה': "פ"ג, ה"ד וז"ל ספת לה צואה וכו' עכ"ל, ואילו בנוסחת כתה"י כתוב וז"ל פוער לה צואה עכ"ל". אולם ב"עבודת המלך" אין שום אזכור לנוסחות אלו, וכן בדינונו של הגרי"ד בשתי הנוסחות. אולם ייתכן שר' מנחם קרקובסקי ידע על נוסחות אלו וכן על פירושיהן על פי הגרי"ד, שהרי אחרי דיון ארוך הוא כתב [דף סא ע"ב (עמ' 121)]: "עכ"פ דברי רבנו מבוארים ומבוררים כשמלה לפי גרסא זו, ויש להאריך עוד הרבה ואכ"מ" – משמע שהוא היה ער לנוסחות חלופיות והדיון של הגרי"ד בהן. לא נראה שהוא מתייחס לנוסחות הנמצאות במקורות אחרים, שהרי במהדורת שבתי פרנקל של הרמב"ם אין שום אזכור לשינויים אחרים.

עמ' יד, אות ו, הל' ע"ז ד, יג: "קדשי מזבח ימותו זבח רשעים תועבה". הגרי"ד הביא מכ"י ברלין שהשמיט את שלוש המילים האחרונות בציטוט הפסוק, והקשה עליו מפסקו של הרמב"ם והניח גרסת כתב היד בצריך עיון. בעל "עבודת המלך" לא הביא את נוסח כתב היד כלל וממילא לא הקושיה עליו.

לעומת דברים אלו, שלושת השינויים האחרונים אכן זכו להופיע בספרו של הרב

קרקובסקי. יתר-על-כן, יש כאן תופעה מעניינת. נתחיל בדברי הגרי"ד בעמ' יד, אות ז ונשווה דבריו לדברי דודו בטבלה שלפנינו:

עבודת המלך, הלכות עבודה זרה פרק ו וכל המקום מצבה לוקה. כתב לי בן גיסי הגאון הצעיר רי"ד שיחי' דבנוסחת כת"י ברלין איתא וכל המקיים מצבה לוקה,	אגרות הגרי"ד הלוי, עמ' יד, אות ז (ז' פ"ו ה"ו וז"ל וכל המקום מצבה לוקה עכ"ל, ואילו בנוסחת הכת"י כתוב וז"ל וכל המקיים מצבה לוקה עכ"ל.)
--	---

ולכאורה צ"ע דהרי קיום מצבה אין בו מעשה לוקין על לאו שאין בו מעשה. וצ"ל באופן שיש בו מעשה כגון שקנה או שעשאה ולוקה משום קיום. וא"כ נמצא דלפי גירסת הכת"י איסורא של מצבה אינו רק בעשייה גרידא אבל גם בקיום איכא איסורא	אלא דצ"ע הלא בקיום מצבה ליכא מעשה ואין לוקין על לאו שאין בו מעשה. וצ"ל דמייירי באופן שיש בו מעשה כגון שקנה מצבה או שעשאה ולוקה משום קיום. וא"כ נמצא דלפי גירסת הכת"י איסורא של מצבה אינו איסור אינו איסור עשי' אלא איסור של קיום ברשותו. ובאמת, כבר נסתפקתי בזה אם בלאו של לא תקים לך מצבה, נאמר גם איסורא דקיום או רק איסור עשי' גרידא.
--	--

(וגבי אשרה מבואר בספרי זוטא מנין שלא יקיים ת"ל לא תטע לך מכל מקום)	והנה גבי אשרה מבואר בילקוט (שופטים סי' תתק"ז) בשם הספרי זוטא מנין שלא יקיים ת"ל לא תטע לך מ"מ ע"כ,
--	--

מקרא דמצבותיהם תתוצון אין ראייה דשם במצבות של ע"ז קאי והוא ממצות איבוד ע"ז ומשמשיה	אבל גבי מצבה אינו מבואר. (אין רא' מהכתוב [דברים ז ה] ומצבותם תשברו דשם קאי על מצבות לע"ז, ומצות שבירה היא ממצות איבוד ע"ז ומשמש'). והנה לפי גירסת הכת"י נמצא דכל הלאו של מצבה הוא איסור של קיום וגם בעשאה הוא ג"כ איסור משום קיום, או אפשר דבא לאשמועינן דאיסור של קיום ג"כ נאמר, אבל עשי' הוא איסור בפ"ע.
--	--

אבל באמת לא נמצא מקור לזה ויש להתחס בזהירות לגרסא זו כי אולי היו"ד היתרה נשתרבה בט"ס.	אלא דצ"ע דאם נאמר כן מהיכן ילפינן שני איסורים אלו (אבל אולי גירסא זו יסודה בט"ס ונשתרבה יו"ד יתירה לתוך מלת המקום).
---	---

הרי כל הקטע בספר "עבודת המלך" מבוסס על דברי הגרי"ד, מפשטות הדברים משמע שבספר "עבודת המלך" כל הדיון הוא פרי עבודת המחבר. אילולי הודפסו אגרות הגרי"ד לא היו יודעים שכל הקטע הוא פרי ניתוח של הגרי"ד.

תופעה דומה יש בדברי "עבודת המלך" להלכות עבודה זרה ו, י:

אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש וכו' הרחקה יתירה הוא שנא' כל עץ. ככוונת רבנו נתלכטו המחברים ז"ל אם שהוא רק מדרבנן הרחקה יתירה, או דכוונתו שהוא באמת מדאורייתא והוא טעם על בנין שהרי בהלכה הקודמת כתב רבנו טעמא דאיסור נטיעה במקדש משום דרך עכו"ם ובבנין לא שייך טעם זה ועל כן כתב דהרחקה יתירה הוא אבל הוא מדאורייתא דהא קרא קא מייתי, וכן בפ"א

מהל' בית הבחירה משמע לכאורה ג"כ שהוא דאורייתא אלא דאין לוקין כי אם על נטיעה משום דעצם הלאו על נטיעה נאמר והכוונה הרחקה יתירה שכתב רבנו לומר שאין בזה מלקות, ועי' במנחת חינוך מצוה תצ"ב שהביא דעות המחברים ז"ל בזה, ולפי מ"ש לעיל בה"א נראה פשוט שהוא דרבנן, ובן גיסי הגאון החביב שיחי' כתב לי כי בכת"י ברלין הנוסח הרחקה יתירה עשו שנאמר כל עץ, והוא מבואר להדיא שהוא רק מדרבנן, והוא אסמכתא בעלמא וכמ"ש לעיל דבנין בית לא נזכר כלל בספרי.

רוב הדברים נמצאים באגרות הגרי"ד (עמ' יד-טו, אות ח'). שם הביא הגרי"ד את נוסח הדפוס ואחר כך את נוסח כתב היד ואז הסתפק בדברי הרמב"ם הנדפס אם זה דרבנן או דאורייתא וצייד שזה מדאורייתא על פי ההלכה הקודמת. ר' מנחם קרקובסקי הביא את דברי הרמב"ם מהלכות בית הבחירה שאינם מופיעים בדברי הגרי"ד. הגרי"ד המשיך שעל פי כתב היד אין להסתפק בכלל וגזרה מדרבנן. הגרי"ד הביא אחר כך מדרשי הלכה שמשמע שזה מן התורה (דברים אלו הושמטו ב"עבודת המלך") וסיים שמצא את דברי המנחת חינוך שהביא שני פירושים ברמב"ם אם זה דרבנן או דאורייתא, דבר שדודו הזכיר לפני שהביא את נוסח כתב היד בשם אחיינו. ברור שרוב החומר בסעיף נלקח מן האיגרת של הגרי"ד לדודו, אלא כאן זה עבר קיצור ועריכה, אבל כל המרכיבים העיקריים הם מן הגרי"ד ללא שום אזכור שזה ממנו מלבד נוסח כתב היד.

האחרון ברשימת הגרי"ד באיגרת זו הוא קצר ויש בו רישום שינוי נוסח בלבד: "ט" בפ"ו ה"א וז"ל זה הוא עומד ומקטיר קטרת ידועה ואוחז שרביט של הדס בידו עכ"ל, ואילו בנוסח הכת"י כתוב וז"ל ואוחז שרביט שלו או הדס בידו עכ"ל". וכך כתוב בעבודת המלך הל' ע"ז ו, א: "כיצד מעשה האוב זהו שהוא עומד ומקטיר קטורת ידועה ואוחז שרביט של הדס בידו ומניפו וכו'. וכתב לי בן גיסי הגאון שיחי' כי בכת"י ברלין הנוסח ואוחז שרביט שלו, או הדס בידו ומניפו..." ואין שום דיון בנוסח זה – בדיוק כמו שהגרי"ד לא דן בזה. נמצא שבמקומות שדברי הגרי"ד הגיעו לדודו, הם נכנסו לגוף הספר – לא רק שינויי הנוסחאות אלא גם הניתוח של הגרי"ד.

הגרי"ד גם הגיב על דברי בעל "עבודת המלך", כמובן לפני שהספר נדפס (שהרי הוא נדפס שנה לאחר פטירת המחבר בחשוון תר"ץ). באיגרת לדודו (ללא תאריך) העיר הגרי"ד על דברי דודו בהלכות יסודי התורה פ"ה, ה"ו, ד"ה ומש"ר ומתרפאין, וכן שם, ה"ט, בד"ה וכתב רבנו, ובחלק ב' מן האגרת לדבריו שם, ה"ו, ד"ה ומש"ר ואם עבר. דברי הגרי"ד לא נכנסו לתוך הספר, ומסיבות לא ברורות התעלם המחבר מהם. לפי מה שכתבנו לעיל, ייתכן שיש בידו העתק מן המכתב שהגרי"ד שלח לדודו, והמכתב עצמו לא הגיע למענו, כמו החלק הראשון של האיגרת על הלכות ע"ז. הוכחה לכך היא שהגרי"ד צירף איגרת זו לדברי תורה שכתב ולהשלמת הנושא צירף תעתיק של המכתב לדודו לדברי תורה שלו.⁶²

62 עמ' א-ב וראה הערת השוליים בסוף עמ' א. אולם בגוף האיגרת לדודו יש הפניה לדברי תורה אלו – ראה שם עמ' ב, הע' ב.

הגרי"ד כתב חידושי תורה על הלכות תשובה פ"א ה"א, ביום ב', ל"ו בעומר תרפ"ט, ושלח העתק ממנו לאביו – את המקור שלח לדודו על פי בקשתו, ולכאורה עסק אז הרב קרקובסקי בהלכות תשובה. במענה לגרי"ד כתב הרב מנחם קרקובסקי בד' במנחם אב תרפ"ט בקשה לשלוח עוד דברי תורה ביישוב דברי הרמב"ם במה שכתב דשעיר המשתלח מכפר על עשה ולא תעשה בלא תשובה.⁶³ דברי הגרי"ד לא נכנסו לספר כלל וזאת משתי סיבות – ייתכן שהרב קרקובסקי היה כבר חלש מאוד והיה קשה לו להוסיף או לשנות דברים בספרו. נראה יותר שהוא פשוט חלק על אחיינו בדברי תורה אלו כמו שמופיע באיגרת זו, שהרי הקשה עליו ודחה את דבריו.

ניתן לסכם שיש לפנינו ארבעה מכתבים (או העתקים של מכתבים) מן הגרי"ד לדודו, ואחד מן הדוד לאחיינו.

1. האיגרת הראשונה אינה מתוארכת ודנה במה שכתב ר' מנחם קרקובסקי בפ"ה מהל' יסודי התורה הלכה ו והלכה ט. אמנם לפי סדר הנושאים בספר "עבודת המלך", הייתי מסדר זאת כאיגרת הראשונה.
2. איגרת שנייה ארוכה העוסקת בשינויי נוסחאות בפרקים ג-ו מהל' עבודה זרה והמוקד הוא שינוי נוסחאות למשנה תורה מכ"י ברלין. מכתב זה נכתב בברלין בשנת תרפ"ח. נראה שיש כאן תעתיק של שתיים או שלוש איגרות, שרק האחרונה הגיעה למענה.
3. איגרת שלישית מן הגרי"ד מיום י"ג בתשרי תרפ"ט ויש בה חידושי תורה על שמחת בית השואבה במשנת הרמב"ם. מאיגרת זו למדנו שהיא הרביעית שהגרי"ד שלח לדודו והדוד סיפר שקיבל רק אחת בעבר. שיערנו שהאיגרת שהדוד קיבל היא החלק האחרון של המכתב משנת תרפ"ח על הלכות ע"ז.
4. לבסוף יש לנו איגרת רביעית מן הגרי"ד וכנראה האחרונה בהתכתבות בין הדוד לבין האחייני. המידע הוא ממכתב מיום ב', ל"ו בעומר [= כ"א באייר] תרפ"ט שהגרי"ד כתב לאביו עם העתק של דברי תורה על פ"א מהלכות תשובה ששלח לדודו על פי בקשת הדוד שבוע לפני כן, בערך חצי שנה לפני פטירתו של ר' מנחם קרקובסקי. למזלנו למכתב זה יש מענה מהרב מנחם קרקובסקי מד' במנחם אב תרפ"ט (כשלושה חודשים לפני פטירתו) שבו הקשה על דברי תורתו של הגרי"ד וביקש את פירושו של הגרי"ד לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה א, ב.

לבסוף ברצוני לדון בקטע יחידי מהרב משה סולובייצ'יק להלכות עבודה זרה ד, יג [דף סט ע"ד בספר = עמ' 138 בספר] המתחיל: "והנה כבוד גיסי הגאון ה"ג ר' משה הלוי סאלאווייצ'יק שי' כתב בזה וז"ל [= זה לשונו]..." ולא ברור היכן מסתיים הציטוט – בסוף אותה פסקה שבה הובא שם הגיס? אחרי ארבע פסקאות במקום שיש רווח עד הפסקה הבאה (דף ע ע"א, ד"ה ולפ"ז)? אפשר היה לחשוב שבהעדר סימון של "עכ"ל" רווח גדול יחסית בין הפסקאות היה מציין את סוף הציטוט. למזלנו יצא לאור ספר חידושי הגר"מ

63 לא זכינו לדברים אלו באגרות הגרי"ד, אולם ראה על התשובה (לעיל, הע' 53), עמ' 69-81.

הלוי⁶⁴ ושם מופיעים דברי תורה אלו מיד בתחילת הספר, כחלק מדברי תורה ארוכים יותר. בעמ' ב של הספר, בד"ה והנה, יש כוכבית עם הערת שוליים שהחל מסעיף זה הדברים נדפסו כבר בשינויים קטנים ב"עבודת המלך". בעמ' ג, ד"ה אשר לפי זה, יש הערת כוכבית כפולה שיש שינוי לשון בין דברי הרב משה במה שכתב לעצמו ושמופיע בספרו לבין מה שכתוב בספר "עבודת המלך". החל מד"ה והנה צ"ע קצת (בסוף עמ' ג) עד דף ה, ד"ה והנה דעת רש"י, יש שני עמודים של חידושים שאינם מופיעים בספר "עבודת המלך", והחל מסעיף זה (והנה דעת רש"י בעמ' ה) עד עמ' ו סוף ד"ה אכן כ"ז הדברים מופיעים בספר "עבודת המלך" [בתוספת שתי הערות בעמ' ו של שינויים חשובים בין ספרו של ר' משה לבין מה שמופיע ב"עבודת המלך"]. כעת אם נחזור לספר המקורי נגלה שכל דברי רבי משה הם מדף סט ע"ד עד דף ע"ג (= עמ' 140) עד הרווח לפני ד"ה אלא – כלומר דף שלם ועוד עמודה של תורה מרבי משה סולובייצ'יק. לולי הדפסת הספר של חידושי הגר"מ, דברי תורה אלו היו אבודים.

לסיכום, לפנינו התכתבות בין הרב מנחם קרקובסקי לבין אחיינו הגרי"ד, שחלק ממנה לא הגיע ליעדה, ובכל זאת כמה דברים שרדו על פי העתקים של המכתבים שהגרי"ד כתב או ערך. איגרות שהלכו לאיבוד מסבירות מדוע לא נכנסו שינויי נוסחאות כ"י ברלין שהגרי"ד העתיק לתוך הספר "עבודת המלך". עוד ראינו שהרב קרקובסקי הכניס דברי הגרי"ד לתוך ספרו ללא ציון ברור מי מחברם. כמו כן, במקרה אחד יש העתקה-סיכום של דברי אביו של הגרי"ד שנמצאים בספר "עבודת המלך" ולא ברור היכן מסתיימים דברי ר' משה סולובייצ'יק. על פי הספרים החדשים מבית בריסק שיצאו לאור – "חידושי הגר"מ הלוי" ו"אגרות הגרי"ד הלוי" ניתן לשחזר מה שייך למשפחת סולובייצ'יק בספר "עבודת המלך".

In the Path of the Hebrew Book

From *Sefer Yesira* to R. Soloveitchik's Writings

Edited by

Dov Schwartz • Gila Pribor

Special Issue of

Alei Sefer 26–27



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT GAN

ALEI SEFER

STUDIES IN BIBLIOGRAPHY AND IN THE HISTORY OF THE PRINTED AND THE DIGITAL HEBREW BOOK

PUBLISHED BY THE
DEPARTMENT OF INFORMATION SCIENCE

Editors: Dov Schwartz, Gila Prebor

Editorial Board: Shifra Baruchson-Arbib, Zeev Gries,
Colette Sirat, Yaakov Shmuel Spiegel

Advisory Board: Malachi Beit-Arié, Moshe Hallamish,
Shlomo Zalman Havlin, Y. Tzvi Langermann,
Gad Freudenthal, Binyamin Richler, Menahem Schmelzer,
Daniel Sperber, Joseph Tabory

Address of Editorial Board:
Department of Information Science
Bar-Ilan University, Ramat Gan, ISRAEL, 5290002

Published with the assistance of
The Yehoshua and Bracha Barzilai Foundation, Bar-Ilan University
The Faculty of Humanities, Bar-Ilan University
The Nathalie and Isidore Friedman Chair for the Teaching of Rav
Joseph B. Soloveitchik's Thought

ISSN 0334-4754

© 2017

Copyright Bar-Ilan University, Ramat Gan

All rights reserved, including those of translation
No part of this journal may be reproduced or utilized in any form or by
any means, electronic or mechanical, including photocopying and
recording, or by any information storage and retrieval system,
without permission in writing from the publisher.

Printed in Israel 2017
Lavi Ltd. Tel Aviv

CONTENTS

Introduction	7
Y. TZVI LANGERMAN: What Does <i>Sefer Yesira</i> Have to Do With the Jewish Calendar?	9
MICHAEL RIEGLER: Book Producing in the Galilee During the Middle Ages	17
ITAMAR KISLEV: The Contribution of MS Hamburg 52 for Improving the Text of Rashbam's Torah Commentary	41
SHALEM YAHALOM: The Tosafot to Chapter <i>Arvei Pesahim</i> : Identification of the Editor and His Sources	71
DOV SCHWARTZ: Remnants of Rabbi Shemariya ha-Ikriti's Commentary on the Torah	95
ELIEZER SCHLOSSBERG: The Commentary of R. Avraham ben Shelomo the Yemenite on the Book of Ezekiel – First Publication	149
DORON FORTE: Rabbi Shem Tov ben Joseph Ibn Shem Tov's Commentary on the Book of Proverbs	177
ELI GURFINKEL: Identity of the Author of <i>Tehila LeDavid</i> , Attributed to David ben Judah Messer Leon	205
Appendix: Computed Identification of the Author of <i>Tehila LeDavid</i> , by Dror Mughaz	226
MOSHE IDEL: An Additional Commentary to the Alphabet by R. David ben Yehudah he-Hasid and <i>Sefer ha-Temunah</i>	237
MOSHE IDEL: A Section from Pseudo-Dionysius' <i>Book of Divine Names</i> and its Metamorphosis in Hebrew Literature	247
GAD FREUDENTHAL: On the Biography of R. Salomon Zalman Netter (1801–1879)	257
GAD FREUDENTHAL: Abraham Nager's Supercommentary on Abraham Ibn Ezra's Commentary on Leviticus and its Erroneous Ascription to R. Salomon Netter	265

AHARON GAIMANI: <i>Shu"t Hochma Utvuna</i> : An Unknown Composition by R. Shalom Mansura	277
CHANAN YITZCHAKI: Clandestine Printing of the <i>Pitchei Tshuva</i>	319
DOV SCHWARTZ: Investigations into R. Joseph Dov Soloveitchik's Philosophy in the Light of his Postmortem Published Writing	333
SHLOMO H. PICK: Concerning R. Joseph B. Soloveitchik's Recently Published Novellae and Commentaries to the Talmud and Jewish Law	355
English Abstracts	V

ENGLISH ABSTRACTS

What Does *Sefer Yesira* Have to Do with the Jewish Calendar?

Y. Tzvi Langerman

This paper discusses a short Yemenite treatise on the 247 cycle, a purported perpetual calendar often referred to as “The Circle of Rabav Nahshon”. The treatise under examination was written in the nineteenth century, at least a millennium after the theory had been rejected. The opening pages of the treatise draw analogies between the Jewish calendar and *Sefer Yesira* on the basis of the significance for each of the numbers seven and twelve. The author was clearly familiar with the commentaries of Saadia Gaon and Yehudah haLevi (in his *Cuzari*) to *Sefer Yesira*, thus supplying new information on the reception of *Sefer Yesira* in Yemen.

Book Producing in the Galilee During the Middle Ages

Michael Riegler

This article discusses the books produced in the Holy Land in the Middle Ages. It is based on colophons of manuscripts which originated in the Galilee. According to those colophons which survived, we learn that, from the tenth century until the end of the sixteenth century books were copied in the Galilee, both in urban centers and in villages where the Jews lived side by side with the local population. Most of the manuscripts described originate in Safed, many of them dated before the arrival of the Spanish Jews who fled the Inquisition. The details given for each manuscript include the place where it was copied, the name of the copyist, and additional details added by the copyist that give important historical information.

Twenty-three manuscripts were found that survived. Most are scattered in libraries throughout the world. They are on a variety of subjects: Bible and commentary, Babylonian Talmud, Kabbala, *piyyut*, philosophy and linguistics. Some were copied for the copyist’s own use, some by professional copyists according to specific requests.

The information in the colophons enriches our knowledge of the history of the Holy Land and of the people who lived in the Galilee during the stormy

years there throughout the Middle Ages, when the area was conquered and ruled by the Crusaders and the Moslems.

The material is arranged chronologically to give a broad, historical picture of the intellectual culture of this period.

The Contribution of MS Hamburg 52 for Improving the Text of Rashbam's Torah Commentary

Itamar Kislev

Rashbam's important commentary on the Torah is known from various editions, especially Rosin's critical edition (1882). However, they are all based on a single manuscript (MS Breslau) that is no longer available. This manuscript was incomplete to begin with, and it was also full of textual corruptions. In order to overcome this problematic situation, one should look for indirect textual witnesses of Rashbam's Torah commentary. Such sources can be found in other Torah commentaries that quote some of Rashbam's comments. An important such textual witness is MS Hamburg 52, which quotes many of Rashbam's comments literally. It can therefore be of much text-critical help in improving the text of Rashbam's commentary. In addition to its contribution for clarifying the text of some comments, this procedure also highlights the character of MS Breslau, which, in the light of this research, appears to reflect scribal habits characteristic of medieval Ashkenaz and France, namely, a typical inaccuracy in copying the *Vorlage*.

The Tosafot to Chapter *Arvei Pesahim*: Identification of the Editor and His Sources

Shalem Yahalom

For the large majority of tractate *Pesahim*, Tosafot Tucheim mention teachers and students known from the Academy of Ri and R. Shimshon of Sens. By contrast, the scholars mentioned in the Tosafot to the last chapter ("*Arvei Pesahim*") belong to later generations. The Tosafot to *Arvei Pesahim* quote the scholars of Evreux and R. Yehiel ben Yosef of Paris. The question is, why were the comments of the original Tosafist scholars, from the academy of the Ri, substituted by a later collection of his students' students? One may

assume that this action of editing was due to the well-known phenomenon whereby the ends of works in medieval manuscripts were cut off or fell into disrepair. Even copies of Tosafot Sens to *Pesahim* which we have today are missing the last chapter, and it seems that even the medieval arrangers of Tosafot were subject to that same absence of text. The absence of text of Tosafot of Sens was completed in Tucheim by a later collection of Tosafot commentaries.

Scholars have already debated regarding the identification of the author of Tosafot to *Arvei Pesahim*, and this debate reflects on the very essence of the association between the various parts of Tosafot printed on the pages of *Pesahim*. Y.N. Epstein argued that the author of Tosafot to *Arvei Pesahim* who quotes R. Yehiel of Paris is his student, R. Peretz ben Eliyahu of Corbeil, whose teacher's traditions are preserved in his Tosafot. According to Epstein, the chapter *Arvei Pesahim* taken from the Tosafot of R. Peretz is not related to the Tucheim Tosafot of the rest of the tractate, reflecting a technical combination of an unrelated Tosafot meant to fill in the gap at the end of the tractate. By contrast, E.E. Urbach claimed that the editor who quotes R. Yehiel is another student of his, namely R. Eliezer of Tucheim. Thus, even *Arvei Pesahim* relates to the Tucheim Tosafot, although, as opposed to the rest of the tractate, the raw material with which the editor worked was the Tosafot of R. Yehiel and not Tosafot of R. Samson of Sens.

By identifying new sources, this study proves conclusively Urbach's view that the Tosafot to *Arvei Pesahim* is an organic part of the Tucheim Tosafot to the tractate. However, as opposed to Urbach, the collection that R. Eliezer of Tucheim worked upon was not the Tosafot of R. Eliyahu, but the Tosafot of R. Peretz. This research study shall demonstrate that the editing and processing work of R. Eliezer on the tractate of *Pesahim* was applicable to its last chapter as well. This does not reflect a technical combination of Tosafot Peretz.

Remnants of Rabbi Shemariya ha-Ikriti's Commentary on the Torah

Dov Schwartz

Shemarya ha-Ikriti was a major Byzantine scholar in the first half of the fourteenth century. His commentary on the Torah has not been found yet. A few quotations have survived in Abraham Krimi's commentary on the Torah. In this article I publish all the quotations and try to characterize Shemarya's hermeneutics.

**The Commentary of R. Avraham ben Shelomo the Yemenite on the
Book of Ezekiel – First Publication**

Eliezer Schlossberg

Yemenite midrashim, mainly dealing with the Pentateuch, are divided into two main types: classical midrash, such as “Midrash Hagadol,” “Midrash Hachefetz,” “Midrash Maor Ha’afela” and “Midrash Habbi’ur,” written in Hebrew and Arabic, and based primarily on midrashim of the sages and interpretations of the Babylonian Geonim and the sages of Spain; and later Midrash, written from the sixteenth century and onward in Hebrew, and based on Midrashic exegesis and mysticism.

The commentary on the Prophets of Rabbi Avraham ben Shelomo, who lived and worked in Yemen in the late fourteenth and early fifteenth century, belongs to the first category. His commentary on the early and late prophets is the longest and most extensive that we have of Yemenite origin, written in Hebrew and Arabic using the interpretation method of compilation, and in fact concludes the first period of biblical interpretation in Yemen.

Most of the commentary of R. Avraham ben Shelomo on the early prophets has already been published (with the exception of the commentary on the second Book of Kings). However, the commentaries on the later prophets (with the exception of the commentaries on Isaiah, Joel and Ovadiah, which were published by the author of this article) have not yet been published.

The commentary of R. Avraham ben Shelomo on the Book of Ezekiel will hopefully be published in the near future in a critical annotated edition. The article published here is a first sample of this commentary. It contains the commentary on the first four chapters of the book, and demonstrates most of the characteristics of R. Avraham ben Shelomo’s exegesis on the later prophets. The interpretation is based on Rashi, to which were added many Midrashic sources, Aramaic translations, the tracts of the Babylonian Geonim, led by Rabbi Saadia Gaon, the writings of the great medieval Jewish grammarians, such as Rabbi Jonah ibn Janah, interpretations of medieval commentators, including Radak and R. Tanchum HaYerushalmi, and the tracts of other sages, such as Maimonides.

Rabbi Shem Tov ben Joseph Ibn Shem Tov's Commentary on the Book of Proverbs

Doron Forte

Rabbi Shem Tov ben Joseph Ibn Shem Tov (Spain, active second half of the fifteenth century) is mainly known as the author of two major works: Sermons on the Torah and a commentary on Maimonides' *Guide of the Perplexed*. In this article, the authorship of a commentary on the Book of Proverbs is examined. This commentary, which survived in two sixteenth century manuscripts (only one complete), was commonly regarded as belonging to the corpus of Rabbi Isaac Ibn Shem Tov, the uncle of the mentioned thinker. In the first part of the article, by combining details from both extant sources, together with scrutinizing biographical details and presenting many textual correlations, the true identity of the author is uncovered.

In the second part, the focus shifts to characterizing Rabbi Shem Tov's hermeneutical method and describing his conception regarding the uniqueness of the Book of Proverbs. Although the author belongs amongst the most devoted members of the Aristotelian philosophical tradition, which tended – following Maimonides' influence – to apply allegoric interpretation to biblical texts, one can discern in his commentary an overall preference towards a literal reading. Nevertheless, he indicates that “mysteries” and “hidden secrets of wisdom” exist in the deeper layers of the interpreted text. Possible explanations are examined in an attempt to understand exactly what discipline Shem Tov's vague utterances allude to.

Identity of the Author of *Tehila LeDavid*, Attributed to David ben Judah Messer Leon

Eli Gurfinkel

Tehila LeDavid is a systematical literary work that deals with a large number of central philosophical and theological issues in Jewish thought. This work was first printed in Constantinople in 1576 by Rabbi Aharon Messer Leon, who attributed the work to his grandfather, David ben Judah Messer Leon (hereafter known as the RDM"l; 1470–1530 approximately), one of the most prominent scholars and leaders of Italian Jewry around the beginning of the fifteenth century, and the author of an extensive literary body of work in

Jewish philosophy, Kabbalah, Bible commentaries, and grammar. Although comments and doubts were raised by bibliographers for generations, *Tehila LeDavid* is considered one of the works of the RDM"l, and the fact that most of the essays were handwritten has become the most important source for the description and analysis of the philosophical and theological method of RDM"l.

This study seeks to re-examine the identification of the RDM"l as the author of *Tehila LeDavid*, based on the review of manuscripts and using bibliographic, linguistic, stylistic, structural and theoretical tools. The research paper includes an appendix that examines the question of the identity of the author using a specialized computer program.

An Additional Commentary to the Alphabet by R. David ben Yehudah he-Hasid and *Sefer ha-Temunah*

Moshe Idel

A Kabbalistic commentary on the alphabet, found in Ms Oxford-Bodleiana 2221, and attributed to a certain R. David, plausibly R. David ben Yehudah he-Hasid, has been identified as the source of a discussion found in the anonymous *Sefer ha-Temunah*. The assumption is that this passage is found in that manuscript together with another passage, to be identified as authored by R. Joseph ben Shalom Ashkenazi, a Kabbalist whose views are close to R. David.

A Section from Pseudo-Dionysius' *Book of Divine Names* and its Metamorphosis in Hebrew Literature

Moshe Idel

The Hebrew translation from a Latin version authored by Aegidius Romanus of a section from Pseudo-Dionysius' *Book of Divine Names* is identified in a book of the early fourteenth century R. Yehudah Romano. It has been copied by R. Elnathan Qalqish in a book written in mid-fourteenth century Constantinople, and then in a critique of Kabbalah written by R. Leone da Modena in Venice in the early seventeenth century, and then in defense of Kabbalah by R. Elijah ben Amozeg at the end of the nineteenth century.

On the Biography of R. Salomon Zalman Netter (1801–1879)

Gad Freudenthal

R. Salomon Zalman Netter is known today mainly owing to two books of which he was the publisher: a luxury edition of the Rabbinic Bible *Miqra'ot Gedolot* (1859) and Tractate Shabbat with Menachem ha-Meiri's commentary (1862). Scholars have occasionally noted that nearly nothing is known about his biography. This article fills the gap.

Netter was born in 1801 (it is unknown where) and died in Vienna on 2 January 1879. As a young man he lived in Jerusalem for a few years and often (nostalgically) described himself as a Jerusalemite; he lived in Vienna from 1838. His private letters reflect that he suffered from various phobias and shaky mental health. He was not only a publisher, but also a bookseller who travelled the Orient bringing back Hebrew manuscripts (some of which he sold to the Bodleian Library). His edition of *Miqra'ot Gedolot* includes a new supercommentary on Abraham Ibn Ezra's twelfth-century classic commentary on the Pentateuch, which Netter presents as his own (even though this author establishes different authorship for at least a section of it) and which was severely criticized at the time for its level. Netter was an opponent of Hasidism and an admirer of the Gaon of Vilna. His son, Jacob Mordecai Netter, was an adventurer who travelled around the world and described his exceptional voyage in a book published in 1875 (Hebrew). One of the grandsons of Jacob Mordecai Netter was the surgeon and well-known medical illustrator Frank H. Netter (1906–1991), whose biography (in English) was published by his daughter Francine Mary Netter in 2013.

Abraham Nager's Supercommentary on Abraham Ibn Ezra's Commentary on Leviticus and its Erroneous Ascription to R. Salomon Netter

Gad Freudenthal

In 1859, R. Salomon Zalman Netter (1801–1879) published in Vienna a luxurious edition the Rabbinic Bible *Miqra'ot Gedolot*. It included, inter alia, a new supercommentary on Abraham Ibn Ezra's twelfth-century classic commentary on the Pentateuch, to which Netter refers as his own. Archival documents relating to R. Abraham Nager (1831–1887), then a student in

Vienna and one of the “correctors” (מגירה) of the volume, clearly show that at least the part relating to Leviticus was written by him (albeit on the basis of earlier supercommentaries) and not by Netter. The paper establishes Nager’s authorship and explains why the supercommentary was misattributed ever since the publication of the volume.

Shu”t Hochma Utvuna: An Unknown Composition by
R. Shalom Mansura

Aharon Gaimani

R. Shalom Mansura was among the eminent sages in San’a in the nineteenth century. This article introduces remnants of an unknown book of responsa written by him, *Shu”t Hochma Utvuna*, and focuses on the case of a divorce which was the subject of a halachic controversy in his time between members of the rabbinic court and the yeshiva sages in San’a. It appears that the differences in opinion originated from different points of view regarding the question of which authorities should be followed in Yemen.

The divorcee was the daughter of one of the members of the rabbinical court and the controversy concerned payment of the Ketuba sum. The development of the divorce case is presented in *Shu”t Hochma Utvuna* with mention of the names of the members of the rabbinical court and some of the yeshiva sages who took part in this event, and mention of the time and other details, and details of this case make up most of the manuscript.

The list of sources in the composition *Shu”t Hochma Utvuna* which R. Shalom Mansura used to support his decision testifies to the breadth of his learning and to the great wealth of books which arrived to Yemen from the whole Jewish diaspora. The give and take which he wrote on this matter highlights the depth of learning of the yeshiva sages in San’a, and shows that R. Mansura was one of the great Jewish sages in the Jewish diaspora in his generation.

Clandestine Printing of the *Pitchei Tshuva*

Chanan Yitzchaki

R. Avraham Tzvi Eisenstadt (Lithuania 1815–1868) compiled the book *Pitchei Tshuva*, which is one of the most important commentaries on the *Shulhan Arukh*. This work contains responsa gathered from hundreds of works of responsa, and is organized according to the chapters and paragraphs of the *Shulhan Arukh*. From the cover pages we learn that the section on ‘Yoreh Deah’ was published in Vilna in 1836 by the Segal (Rotenburg) publishing house, while the second edition, which includes a few changes and emendations as a result of censorship, was published in Zhitomer, 1852, by the Shapiro Brothers’ publishing house.

On the cover page to the ‘Even HaEzer’ section, the year of publication, publisher and location are not listed, and this article will deal with clarification of these details. In particular, we will look at the question why these details were “removed” from the cover page, whereas the name of the printing press, place and year of publication are prominently displayed in the two editions of the ‘Yoreh Deah’ section.

In this article we will prove that the entire work was completed by Eisenstadt long before its publication. It was smuggled to Prussia by three of his students who published it anonymously, leaving out the name of the publisher and location, and without giving the year of publication, with the addition of approbations from two Rabbis who lived and worked outside the borders of the Russian Empire.

The reason for this publication outside the boundaries of the Russian Empire and without noting the publisher is the decree on publishing in Russia (1836–1862), which allowed only two printing presses in the whole Russian Empire to engage in printing Hebrew books, and then only under the close supervision of the censor.

The prohibition on the printing of Hebrew books in Russia ended only in 1862, and before that censorship was tight and barely allowed printing books, and even then only after major changes. For this reason, the students of Eisenstadt smuggled the book to Prussia, where they published it anonymously, and not via the official publishers in Russia, in Vilna and Zhitomir.

**Investigations into R. Joseph Dov Soloveitchik's Philosophy in the
Light of his Postmortem Published Writing**

Dov Schwartz

After R. Soloveitchik's death, much of his writing has been edited and published. This article explores the philosophical and theological innovations in these writings. Moreover, the article claims that these writings solve a few problems that remained unsolved in the Rav's life. Thus Otzar ha-Rav Institute enables us to get a richer image of the Rav's ideas.

**Concerning R. Joseph B. Soloveitchik's Recently Published Novellae
and Commentaries to the Talmud and Jewish Law**

Shlomo H. Pick

The article reviews the recent publications of R. Joseph B. Soloveitchik's novel interpretations and commentaries to the Talmud and Jewish Law, enumerating them and noting their characteristics. The article goes on to discuss the editors' biases in the nature of their translations and editions. One issue raised is what exactly did R. Soloveitchik say, and do these editions reflect his explanations? Selections of various editions dealing with the same material are compared and contrasted to demonstrate the differing methods used in their presentation. The question of presenting his insights according to subject matter or in accordance with R. Soloveitchik's actual delivery is raised.

An appendix analyzes the relationship between R. Soloveitchik and his uncle R. Menachem Krakowski as reflected in the latter's *Avodat ha-Melech*.