

אסופות

ספר שנה למדעי היהדות

ספר אחד עשר

בספר זה נכללו

חמשה עשר מאמרים בחקר הספר העברי
ובתחומים שונים של מדעי היהדות
ביבליוגרפיה

בעריכת

מאיר בניהו



בית ההוצאה של 'יד הרב נסים'
ירושלים תשנ"ח

PUBLICATION OF THE YAD HARAV NISSIM

ASUFOT

ANNUAL FOR JEWISH STUDIES

VOLUME ELEVENTH, 1995

Edited by

Meir Benayahu

Address: 44 Zabotinsky Street, Jerusalem



כל הזכויות שמורות

מן השפע הטוב שניתן להם ליהודי איטליה נמנו כמה מעלות כלליות ומיוחדות, אשר קול הרינה היה בוקע מגרונם ומרנין את הלבבות. תכונות אלו הטביעו חותם על אופיים, וגדולה היתה ההשפעה הזאת עליהם, למאז ועד קרוב לזמנינו.

עתה מלאו עשר שנים לקיומו של ספר השנה 'אסופות', שלגבי דידן הוא הגדול שבהצלחות. באה, איפוא, העת לשאול: כלום הוצדק הדבר להעמיד בימה חדשה שיש בה משום חיזוק ואימוץ מחקרם של מדעי היהדות? אכן אין אנו צריכים לסימן ולאות וכל אשר קיווינו ניתן לנו: נתגלו כוחות חדשים ונתגלגלו גילויים.

ובל תטעה ותסבור שכל שנעשה בשבילנו ובתחומינו היה בחינת דרך שסוגה בשושנים. עיכובים ומכשולים לא פסחו עלינו, אבל אנו ראינו בהם סימן לטוב ולעתיד לחוסן ולחוזק. אכן מה יפה הוא היום אשר בו נפתח הסגור ונתגלה המכוסה, ושאלות קשות שוב אינן קשות וידי חכמים אינן קצרות מלהשיב להם את אדורתם.

תוכן העניינים

ט	רבי אברהם אבן עזרא וספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית והעברית	שלמה סלע
נא	משהו לאופיו של ספר 'שאלות עתיקות'	דוד הנשקה
סה	הרב יעקב רישר בעל הספר שבות יעקב האיש בזמנו לזמנו — ולזמנינו?	שמואל שילה
פז	סדרי תפילה שנדפסו באיטליה לחברות שומרים לבקר מיסודם של חכמים בשאלוניקי	מאיר בניהו
קא	חברת שומרים לבקר	מאיר בניהו
קכז	כתבי רבי שמואל משער אריה	מאיר בניהו
קנא	הבית הגינה החצר והביכר בימי חז"ל	אדמיאל קוסמן
קסז	שטר 'מתנה לחרוד'	יוסף ריבלין
קפג	האם מותר לנשים להניח תפילין?	דוד גולינקין
קצז	לדרכי שילובן של האגדות בירושלמי — בירורים ראשוניים	ליב מוסקוביץ
ריא	השפעתם של הספרים "פני יצחק", "ישמח לב" ו"לב נשכר" על המאבק סביב משרת הרבנות בדמשק (תדל"ג-תרמ"ג)	ירון הראל
רמה	עלילה על יהודי באנטיפה שבמארוקו (1880-1881)	אליעזר בשן
רסג	מקוה טהרה לאומות	שמואל ר' דייסיני
רפא	מקורות חדשים לפרשת עזבונו של ה'שר' חיים פרחי	אליאב שוחטמן
שט	לחקר דיני תערובת 'יבש ביבש' בספרות חז"ל	ליב מוסקוביץ

רבי אברהם אבן עזרא וספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית והעברית

הקדמה

חיבור מדעי הכתוב בשפה הלאטינית מאת אברהם אבן עזרא הוא מן המבוקשות. כבר בשנות השמונים של המאה שעברה, איתר מ' שטיינשניידר תוך דיון בעבודתו המדעית של אברהם אבן עזרא, חיבור לאטיני, ה־*Tractatus Abrahæ de tabulis planetarum*, אך הוא פסח על שני הסעיפים ולא ידע האם לשייכו לאברהם אבן עזרא, אברהם בר חייא או לאברהם זקוטו.¹ החל משנות העשרים של המאה העשרים נחשפו כתבי־יד לאטיניים נוספים אשר ניתן היה למצוא זיקה ביניהם לבין ספר טעמי הלוחות שהוזכר ע"י שטיינשניידר. זכות ראשונים בכך לאלכסנדר בירקנמאיר, שמצא כתבי־יד בקרקוב ובפאריס, ונטה ראשון לייחסם לאברהם אבן עזרא; אך את עיקר התרומה יש לזקוף לזכותו של חוקר תולדות המדעים הספרדי מילאס וליקרוסה. הוא איתר מספר רב של כתבי־יד של אותה יצירה לאטינית, הוציא מהדורה מודפסת של החיבור, וגם קבע כי יצירה זו היא של אברהם אבן עזרא.² אולם, לאחר שהוציא מהדורה זו בשנת 1947, לא

1 ראה את המאמר שהקדיש שטיינשניידר לראב"ע: Steinschneider, M. "Abraham Ibn Ezra", *Supplement zur Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XXV (Abraham Judæus, Avenare), (= *Gesammelte Schriften*, Berlin 1925), p. 494. (1880). להלן שטיינשניידר [1880]. כמו כן דן שטיינשניידר בחיבור העוסק בלוחות אסטרונומיים אך אינו יודע לקבוע האם הוא מהווה חיבור עצמאי או עריכה חדשה של לוחות אברהם בר חייא. במקום אחר (עמ' 469) טוען שטיינשניידר כי הראב"ע, בדבריו בספר המספר על ספר טעמי הלוחות שהוא עתיד לכתוב, מתייחס למעשה לתרגום שערך בשנת 1160 בנרבון. מאוחר יותר התברר שכתב יד זה, — Cod. Arundel 377 Brit. Mus., — אכן מהווה אחת הגרסאות של ספר טעמי הלוחות המיוחס לאברהם אבן עזרא. באשר לשיחון כתבי־יד של המוזיאון הבריטי לאברהם אבן עזרא ראה: *El Libro de los Fundamentos de las Tablas Astronómicas de R. Abraham Ibn Ezra*, Edición crítica de Jose M. Millas Vallicrosa, Madrid, 1947, p. 60. להלן מילאס וליקרוסה [1947].

2 עם פרץ מלחמת האזרחים בספרד עזב מילאס וליקרוסה את מולדתו ובחר את ירושלים כמושב. כאן הוא פירסם מאמר חשוב: "עבודתו של ר' אברהם אבן עזרא בחכמת התכונה", תרכ"ז, (1938), IX ירושלים עמ' 306-322, להלן מילאס וליקרוסה [1938], ובו הודיע לראשונה על ממצאיו באשר לשתי נקודות השנויות במחלוקת. ראשית, הוא זיהה את אבן אלמחני, אשר את ספרו על טעמי הלוחות של אל־כוארזימי תירגם אבן עזרא לעברית, כ־*Abenmucene*, המופיע כמקור לסעיפים שונים בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. שנית, תוך התייחסות לכתבי־יד שמצא בירקנמאיר ולעותקים שהוא עצמו איתר, סקר באופן כללי את תוכנו של החיבור וגרס כי אברהם אבן עזרא היה מחברו. רק בשנת 1947 הוציא מילאס וליקרוסה מהדורה מדעית של כתבי יד אלה. מהדורה זו כללה את הטקסט הלאטיני, ללא תרגום, תוך הוספת הערות שוליים מעטות. מבוא המהדורה

זכה חיבור זה להתעניינות מרובה. יש חוקרים המתייחסים אל החיבור בדרך אגב ומקבלים את קביעותיו הראשיות של מילאס ואליקרוסה ללא כל התייחסות ביקורתית;³ אחרים, ביחוד אלה שהקדישו מחקריהם לעבודתו הפרשנית-דתית-פילוסופית של אברהם אבן עזרא, מתעלמים מקיומו של חיבור זה לחלוטין, וזאת על אף שגם בתחומים אלה שילב הראב"ע תכנים מדעיים.

על מה התבסס מילאס ואליקרוסה כדי לקבוע כי מחברו של ספר זה הוא אברהם אבן עזרא? ראשית על העדות הביוגרפית-כרונולוגית הפנימית של החיבור: המחבר מזהה את עצמו במקומות לא מעטים כאברהם, דוגמת ה-*incipit* של החיבור המחזיק את המילים Dixit Abraham Iudeus;⁴ שנת 1154 נמסרת בגירסה המרכזית כתאריך כתיבת החיבור;⁵ העיר פיזה (Pisa) מזכרת בחיבור כמקום הגיאוגרפי על פיו חוברו הלוחות, וכן מציין המחבר תצפית של ליקוי חמה שביצע בבורדו (Bordeaux) כדי לברר אורכה הגיאוגרפי של העיר אנג'ר (Angers).⁶ כמו כן, הביא מילאס ואליקרוסה סדרה של מובאות מחיבוריו המדעיים של הראב"ע מהן ניתן ללמוד כי חיבר ספר לוחות או ספר טעמים ללוחות אסטרונומיים. אולם, עדויות אלה רחוקות מלהוכיח באופן חד-משמעי כי הראב"ע חיבר ספר טעמי הלוחות בגירסה לטינית. מהעדות הכרונולוגית והגיאוגרפית הפנימית ניתן אכן ללמוד כי החיבור נכתב בסביבות מחצית המאה הי"ב, דבר התואם את זמן שהייתו באופן כללי של הראב"ע באיטליה ובצרפת. אולם, אין לנו שום עדות הנובעת משפע החיבורים האחרים של הראב"ע, ממנה ניתן ללמוד כי התגורר בפיזה, אנג'ר או בורדו. מאיזכור השם Abraham Iudeus, ניתן ללמוד באופן פורטיבי כי ספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית חובר ע"י סופר ששמו הפרטי היה

המדעית הוקדש ברובו לסיכום הנקודות הראשיות של החיבור. בתחילתו הביא מילאס ואליקרוסה דברי הגנה על קביעתו כי אבן עזרא היה מחברו של הספר ובסופו נמסרת סקירה על כתבי היד השונים של החיבור. ראה את המהדורה המדעית של ספר טעמי הלוחות ב-*El Libro de los Fundamentos de las Tablas Astronómicas de R. Abraham Ibn Ezra*, Edición crítica de Jose M. Millas Vallicrosa, Madrid, 1947. להלן ספר טעמי הלוחות [1947]. על עבודתו של ביקרנמאי ראה מילאס ואליקרוסה [1938] עמ' 315; מילאס ואליקרוסה [1947] עמ' 12.

3 ראה למשל: Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1958, VIII, pp. 362-363; Greive, H. *Studien zum Jüdischen Neuplatonismus: Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*. Berlin, 1973, pp. 47-44.

4 בנוסף ל-*incipit* של החיבור, השם Abraham מופיע מספר פעמים בחלק הטריגונומטרי של הספר, כדי להביא את פרשנותו של המחבר לדברי Avenmucenne (אל-מתאני). ראה למשל ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 137, 148, 154, 159.

5 anno 1154 ab incarnatione Domini, quo hanc editionem fecimus עמ' 78, 99. אולם, ציון כרונולוגי זה אינו חד-משמעי. מילאס ואליקרוסה [1947] עמ' 59-60 מציין קיומו של כתב יד אחר בו תאריך הכתיבה הוא 1129, אך הוא מעריך שזה רישום שגוי וכי התאריך הנכון צריך להיות 1149. כמו כן, ביקרנמאי מצא בקראקוב כתב-יד אחר ובו תאריך החיבור הוא 1144. ראה מילאס ואליקרוסה [1937] עמ' 316.

6 "...et secundum horam eclipsis solis quam Burdegali probavi, indicavi longitudinem Andegavis esse 23 graduum, et eius differentiam ad Pisam 36 minuta hore" [1947] עמ' 86, 88.

אברהם, יהודי ברתו, אולם לא בהכרח יש לזהותו עם אברהם אבן עזרא.⁷ כאשר למובאות המאזכרות את ספר הלוחות, יש לשים אל לב כי מילאס ואליקרוסה הכיר את העבודה המדעית של אברהם אבן עזרא אך באופן חלקי: את החלק הארי מחיבורים אלה, כלומר הספרים האסטרונומיים, הכיר רק מכלי שני על פי תירגומים לטאטיניים מאחרים. כמו כן, כהיסטוריון קלאסי של המדעים, הגביל את עצמו למקורות מדעיים בלבד והשאיר בצל את מפעלו הפרשני-תאולוגי של הראב"ע אשר בו משולבים תכנים מדעיים משמעותיים. ברצוני להמשיך כאן את עבודתם של החוקרים שניסו לחשוף חיבור לאטיני של הראב"ע. אתייחס בהמשך מחדש לעדויות שמילאס ואליקרוסה ואחרים כבר ראו ואביא גם ראיות חדשות על מנת להוכיח כי היו שתי גרסאות שונות של ספר טעמי הלוחות, עברית ולאטינית, שתיהן של אברהם אבן עזרא. הגרסה הלאטינית לא הוותה תרגום של הגרסה העברית ושתי הגרסאות השונות נבדלו האחת מהשנייה מכמה בחינות: בשפה בה נכתבו; בתכנים הכלולים בהן; גם בקהל הקוראים שאליו נועדו. האיזכורים המרובים של ספר הלוחות או ספר טעמי הלוחות בחיבוריו המדעיים של הראב"ע, אשר חלקם איתר מילאס ואליקרוסה, מפנים את הקורא אל הגרסה העברית ואינם יכולים להוות הוכחה חותכת ויחידה לבעלותו של הראב"ע על החיבור הלאטיני. כדי לקבוע זאת החיבור הלאטיני היא ההפוכה מזו: לצאת מתוך התכנים הכלולים בחיבור הלאטיני ולנסות, בדרך

7 המועמד העיקרי להחליף את אברהם אבן עזרא הוא אברהם בר חייא. הראב"ח, כמוהו כהראב"ע, עסק באסטרונומיה ואסטרונוגיה, שהה בדרום צרפת לערך בשנות השלושים של המאה הי"ב, שם חיבר לוחות אסטרונומיים ואת ספרו חשבון מהלכות הכוכבים. לא בכדי נטה שטיינשניידר לראות בספר הלוחות שיוחס להראב"ע חיבור שבמקורו נערך ע"י הראב"ח. ראה שטיינשניידר [1880] עמ' 428, 494. כמו כן, נמצא שמספר כ"י המחזיקים את לוחות הראב"ח כוללים גם הערות ביאור של הראב"ע. מכאן עולה ההשערה שספר טעמי הלוחות של הראב"ע מתייחס ללוחות שחברו קודם לכן ע"י הראב"ח או עברו עריכה מחודשת ע"י הראב"ע. מילאס ואליקרוסה נטה לפסול אפשרות זו בטענה כי לא כל כ"י כוללים את הערותיו של הראב"ע. כמו כן הוא ייחס את ההערות לא אל הראב"ע כי אם אל מעתיקים מאוחרים יותר. מילאס ואליקרוסה ביקש לראות במובאה ביקורתית של הראב"ע בספר העולם, אשר איננה כוללת הצבעה מפורשת אל הראב"ח, גינוי של הראב"ח ע"י הראב"ע, וראיה לכך שלא התייחס ברצינות ללוחות הראב"ח. ראה מילאס ואליקרוסה [1938] עמ' 321; ראה גם את הערה הביקורתית: 'זהתמה מאדם גדול שתקן לוחות במהלך השנה של אל בתאם והוא אומר כי לוחות בטלמיסוס הם', הראב"ע, ספר העולם, בתוך: ספר משפטי הכוכבים, ההדיר מאיר בן יצחק בקאל, ירושלים, תשל"א, עמ' לח. לדעתו, פסילה זו בלתי מוצדקת. בנוסף על כך שה'אדם הגדול' איננו בהכרח הראב"ח, הראב"ע מתייחס אל הראב"ח במקום אחר במפורש, באופן חיובי וכלי לתת דופי בעבודתו המדעית: 'ואין צורך להזכיר אלה הניהגים כי כבר הזכירם ר' אברהם הנשיא בספרו. וככה המבטים ראויים להיות על ב' דרכים. הדרך הא' במעלות גלגל המזלות הישרות ס' מעלה למבט ששית לפניו גם לאחריו. ולמבט רביעית צ' לפניו גם לאחריו. ומבט שלישית ק"כ לפניו גם אחריו. וככה הזכיר הנשיא הנד' דרך להוציא מעלת הככב אם היה לו מרחב'. ראה הראב"ע, ספר טעמים גרסה ראשונה, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, להלן טעמים א', דף 44 ב — 45 א. כאשר לטענה כי ספר טעמי הלוחות שייך לראב"ח, רק בדיקת תוכנו של החיבור יכולה להכריע בסוגיה זו. כפי שאנסה להראות בהמשך, חקירה מעין זו אכן מוכיחה כי החיבור שייך לאברהם אבן עזרא ולא לאברהם בר חייא. ראה גם דיון בוהותם של חכמים יהודים בימי הביניים שיקרא Abraham במאמר של שטיינשניידר: Steinschneider, M. 'Abraham Judaeus — Savasorda und Ibn Esra'. *Supplement zur Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XXII (1867), (= *Gesamelte Schriften*, Berlin 1925, pp. 327–338); להלן שטיינשניידר [1867].

השוואתית, למתוח קווי השקה אל תוך מפעלו האינטלקטואלי הכולל של הראב"ע, הן בחלקו המדעי, והן בחלקו הפרשני-דיאלוגי. חקירה מעין זו תוכל גם לזרוע אור יקרות על אספקטים מוזנחים אך מרכזיים בהגותו של אברהם אבן עזרא.

איזכורים של ספר העוסק בלוחות אסטרונומיים בחיבוריו המדעיים של הראב"ע

משובצת בחיבוריו המדעיים העבריים של הראב"ע סדרה ארוכה של מובאות המאזכרות קיומו של ספר פרי עטו שעסק בלוחות אסטרונומיים, ואותו הוא מכנה, 'ספר טעמי הלוחות', או 'ספר תיקון הלוחות', או 'ספר מעשה לוחות' או 'ספר הלוחות' בעלמא. להלן אסקור אותן מחולקות על פי החיבורים השונים וגם אראה הזיקה הקיימת בינן ובין ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. סקירה זו מעניקה גם אפשרות להכיר חלק נכבד מהספרים המדעיים של הראב"ע, הכתובים בעברית והמחזורים לעתים על פי גירסאות שונות, אשר חלק מהם טרם זכה להוצאה מודפסת.

ספר המספר: חיברו הראב"ע, כנראה בין השנים 1146-1147 בצפון איטליה והוא מן החיבורים המדעיים הראשונים שכתב לאחר צאתו מספרד, מסר הראב"ע כי הוא היה בדעתו לכתוב ספר טעמים ללוחות אסטרונומיים: 'לדעת הקשתות והמיתרים על דעת חכמי המזלות אדבר עליהם בספר טעמי הלוחות, כי הם מבקשים למוד הקו הסובב מהיתרים'.⁸ קיימת זיקה כללית בין מובאה זו ובין הפרק הטריגונומטרי של החיבור הלטני.⁹ מובאה אחרת בספר המספר (אליה נתייחס באופן מפורט בהמשך), מצביעה באופן חד-משמעי על חלקים מתוכנו של החיבור הלאטיני אך איננה זהה בניסוחה:¹⁰ הראב"ע מבטיח שם לפרש בספר טעמי הלוחות מדוע מחברים לוחות אסטרונומיים במחזורים של עשרים שנה, על פי מהלך החמה, ולפי מחזורים של שלושים שנה, על פי מהלך הלבנה.

ספר כלי הנחושת: ניתן למצוא לשונות ספר הלוחות שלושת הגירסאות שהגיעו לידינו מחיבור זה. בתחילת השער הודן במבטים בגירסה הראשונה, כותב הראב"ע: דעי כי מחלוקת גדולה יש בין חכמי יון וחכמי הודו ופרס. וכבר יש לנו ספר עליהם.¹¹ אכן, נוטה מחברו של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית להרחיב את הדיבור על מחלוקות מעין אלו: הן תופשות חלק נכבד בחיבור ועוסקות בנושאים אסטרונומיים מגוונים. אולם המחלוקות אליהן מתייחס הראב"ע במקום זה בספר כלי הנחושת עוסקות בנושא אסטרונומי מובהק — המבטים — והרי אין נושא זה זוכה לטיפול ישיר בספר טעמי הלוחות בגירסה הלטית. בכל זאת, לא מן הנמנע הוא כי ההתייחסות הינה אל ספר טעמי הלוחות ואת משני טעמים. מחד גיסא, אין להניח כי ההתייחסות היתה לשער

8 אברהם אבן עזרא, ספר המספר, ההדיר ביאר וחירגם לגרמנית משה זילברגר, פרנקפורט ע"צ מין 1895 (דפוס צילום: ירושלים תש"ל), שער ו, עמ' 79. להלן הראב"ע, ספר המספר.

8א ספר כלי הנחושת לר' אברהם אבן עזרא, קניגסברג 1845, נדפס מחדש בירושלים תש"ל, עמ' קכ.

השלישי של הגירסה הראשונה של ספר הטעמים, המוקדש כולו לביאור המחלוקות הקשורות למבטים.⁹ כיוון שספר כלי הנחושת נתחבר לפני ספר ראשית חכמה אשר ספר הטעמים בגירסה הראשונה בא לבאר,¹⁰ מאידך גיסא, המחלוקות בעניין המבטים קשורות לא רק בנושאים אסטרונומיים אלא בעיקר אסטרונומיים, ביחוד בכל הקשור לחישוב מרחקים שמימיים ומהלך כוכבי הלכת. לכן נראה כי המחלוקות הללו מתייחסות לאלה המשובצות בספר טעמי הלוחות.¹¹

בגירסה השלישית, שטרם נדפסה ניתן לאתר שלוש מובאות המתייחסות אל 'ספר לוחות' או אל 'ספר תיקון הלוחות'. בתחילת החיבור כתב הראב"ע: 'ועוד כי ישתנה מהלך השמש לקצה על מאה ושלשים שנה יום אחד אחורנית, ובעבור כי חשבון השנה שהוא ימים שלמים ורביעית שלמה איננו בדקדוק יפה כאשר אפשר בספר הלוחות'.¹² מעניין לציין כי מובאה מקבילה בתוכנה מתוך הגירסה הראשונה לא מצביעה על ספר הלוחות אלא על ספר המולדות.¹³ במקום אחר, משהו הראב"ע בין הדרך הקרובה של כלי הנחושת ובין דרך האמת אשר הוא יראה בספר תקון הלוחות.¹⁴ ואכן, בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית ניתן למצוא אמירות מעין אלו המבליטות את חוסר הדיוק של כלי התצפית של התקופה לעומת דיוקה של האסטרונומיה המתמטית.¹⁵ במובאה השלישית כתב הראב"ע: 'ואם רצית לדעת הנוכח בדקדוק יפה, תמצאנו בספר תקון

9 ראה, ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 124-144. שטיינשניידר, שטיינשניידר [1180] עמ' 469, נטה לשייך איזכור זה אל ספר טעמי לוחות אלקוארומי של אבן אלמגני, שאחד מתירגומיו לעברית שייך בודאות לאבן עזרא ואשר החלק הטריגונומטרי של ספר טעמי הלוחות הכתוב לאטינית הושאל ממנו. שייך זה הוא, ככל הנראה שגוי, שכן תירגומו של הראב"ע לספר טעמי לוחות אלקוארומי של אבן אלמגני נעשה בשנת 1160 ואילו ספר טעמי הלוחות חובר בשנות הארבעים או החמישים של המאה הי"ב. אך יש לזכור שקיימת גרסה שניה לאותו תרגום שיתכן וחיוברה ע"י אברהם אבן עזרא לפני הגירסה השניה.

10 הראב"ע, ספר המספר, שער ג, עמ' 27. השווה ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 87, 96, 98, שם הוא מפרש את הטעמים על פיהם ניתן לחבר לוחות לפי מחזורים של עשרים ושלשים שנה.

11 ראה שער שלישי של ספר הטעמים, גירסה ראשונה, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 39 א – 40 ב.

12 כלי נחושת, גירסה שלישית, כ"י פינסקר, דף 59 א.

13 בשער הראשון של הגירסה הראשונה מודיע הראב"ע על הקושי ברישום על גבי האצטרולב של ציוני חלוקת העיגול ל-360 מעלות והקבלתם אל חלוקת השנה ל-365 יום, וזאת 'בעבור כי יש תוספת על ימות החמה רביעית יום ועוד כי הרביעית אינה בדקדוק יפה כי בכל מאה ושלשים שנה יחסר יום כאשר אפשר בספר המולדות'. ראה כלי הנחושת, גירסה ראשונה, כ"י פינסקר, דף 58 ב – 59 א. השוה גם אברהם אבן עזרא, ספר כלי הנחושת, גירסה ראשונה, בתוך ספר משפטי הכוכבים ההדיר מאיר בן יצחק בקאל, ירושלים, תשל"א, עמ' קב, שם בטעות כתוב 'כאשר אפשר בספר התולדות' במקום בספר המולדות והרי ידוע שהראב"ע לא כתב ספר בשם זה. שומע אתה מכאן שההתייחסות היא אל ספר המולדות, שחובר ב-1148 בדרום צרפת, ראב"ע הקדיש פרק לביאור נושאים אלה, ולא אל ספר הלוחות, שגם בספר טעמי לוחות מוקדש מקום נכבד לליבון נושא זה. ראה ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 59 ב; ביחוד עיין בפרק המופיע תחת הכותרת 'תקופות השנים'.

14 כלי הנחושת, גירסה שניה, כ"י פינסקר, דף 60 ב.

15 ראה למשל מובאה זו: 'Et si in instrumento probationis est fallacia unius minuti fallimur circa locum altum plusquam in uno gradu. Sed hec fallacia in astronomia parum nocet' עמ' 92.

הלוחות, כי יש צורך גדול לקשתות וליתרים.¹⁶ אפשר לראות במובאה זו התייחסות אל הפרק הטריגונומטרי של ספר טעמי הלוחות ויישומו האסטרונומי שבא בעיקבותיו.

ספר משפטי המזלות: כולל בתוכו מובאה אחת המתייחסת לספר הלוחות.¹⁷ בפרק הדין ב'מחלוקת הבתים' כותב הראב"ע: 'זככה תעשה ראה המעלה הישרה העולה משמאל ותן לבית הראשון מעלות ישרות וככה לכל הבתים. וזה החלוק יקרא חלוק המישור ויש לו שלישית כח במשפטי המזלות ועשה תחלת כל הבתים בדרך המצעים כאשר הראתיך בספר הלוחות ולא תחוש אם יצא בית אחד קטן ואחר גדול מאד או שיהיו שנים בתים במזל אחד והנה שתי שלישיות הכח לכוכב ההוא בחלוק המצעים'.¹⁸ מובאה זו חשובה כיוון שהיא מסכמת, על פי המינוח הטכני המיוחד שאימץ אברהם אבן עזרא, את עיקר האיפיונים הטכניים של שתי הגישות המרכזיות לבניית הבתים האסטרונוגיים — 'חלוק המישור' ו'חלוק המצעים' — ואף מעניקה להן ערך כמותי מהבחינה של ההשפעה האסטרונומית. השיטה הראשונה, המכונה 'חלוק המישור', הינה הגישה הפשטנית והקלה. יישומה נערץ בכך שבונים את הבתים תוך חישוב מעלות שוות על פי גלגל הישר, כלומר על הקו המשווה השמימי. ערכה הוא רק 'שלישית כח במשפטי המזלות' לעומת השיטה השניה, 'חלוק המצעים', אשר ערכה 'שתי שלישיות הכח'. ברם, כוחו הגדול של חלוק המצעים הוא ביחס ישיר לקושי ביישומו המעשי. בניית הבתים על פי חלוק המצעים משמעותו המעשית היא חישוב המצעים, (ה"rising times"), כלומר חישוב מספר המעלות של קו המשווה השמימי העולות מעל האופק של מקום מסוים של הארץ ביחד עם חלק מסוים מגלגל המזלות. זאת הדר שהיתה נהוגה בעת העתיקה וגם בימי הביניים. מטרתה היתה לתת ביטוי לייחודיות של המקום הגיאוגרפי ביחס אל תנועת כוכבי הלכת וגרמי השמים האחרים, שלא כשיטה השניה, חלוק המישור, שאיננה מבדילה בין מקום למקום על הארץ. חישוב המצעים (ראה הערה קודמת) דרש ידיעת טריגונומטריה כדורית (קפריט) אולם מבחינת היישום השיגורתי היה כרוך ביכולת להשתמש בצורה נאותה בלוחות מצעים מוכנים מראש.¹⁹ ההוראה אשר במובאה — 'עשה תחלת כל הבתים בדרך המצעים כאשר הראתיך בספר הלוחות' — מלמדת כי ספר טעמי הלוחות כלל לוחות אסטרונומיים ובמסגרתם לוחות של 'מצעים', וכמו כן הסברים על אופן בנייתם ואופן שימושם. הלוחות האסטרונומיים אבדו אך נותרו ההסברים, ואכן, פרק בסוף החיבור הלאטיני, הפותח גם הוא במילים Dicit Abraham, ומהווה משום כך תרומה ישירה שלחיבור לעומת קטעים אשר מובאים כציטוטים של מחברים אחרים,

- 16 כלי הנחושות, גירסה שניה, כ"י פנסקר, דף 66 ב.
 17 מובאה זו, בשילוב עם מובאה אחרת המתייחסת בזמן עתיד אל ספר המולדות, עוזרת לתארך את החיבור לחקופה שבין שהייתו של הראב"ע בלוקא, שם חיבר את ספר טעמי הלוחות, ובין שהייתו בדרום צרפת (1148), שם חיבר את ספר המולדות.
 18 ספר משפטי המולדות, כ"י וואטיקאן Ebr 477, דף 71 א — 71 ב. ראה איזכור של ספר המולדות בדף 84 ב.
 19 ראה הגדרת המושג ואופן חישובו על-ידי תלמיד בחיבורו אלמגיסט: *Ptolemy's Almagest*, translated and Annotated by G.J. Toomer, London, 1984, פרק 16 עמ' 74-71. עיין גם בלוחות שהכין תלמי, המתייחסות אל מקומות גיאוגרפיים שונים, ספר שני, חלק תשיעי, עמ' 99-103.

דן בנושא זה: recte distinguere domus in ascensionibus tabularum terre כלומר כיצד 'להבחין נכונה בין הבתים במצעדי לוח הארץ'.²⁰

ספר הטעמים: רק בגירסה השנייה של ספר הטעמים נזקק הראב"ע לספר הלוחות.²¹ בפרק ה' ב'תקופת הימים' כותב הראב"ע: 'ובעבור היות מקומות החמשה החיים בחוקים(?) על כן ראוי לנהגם תמיד במעלות כפי מקומם, כאשר הזכרתי בספר מעשה הלוחות'. שני מושגי המפתח של פסקה זו — 'חמשת מקומות החיים' ו'לנהג במעלות' — מאוזכרים בספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית, אך מן הראוי להסביר תחילה מה תוכנם. מקום חיים הינו ה-*αφαιτικός τόπος* של הטטרביבלוס של תלמי,²² כלומר מקום מיוחד בשמים ממנו מחשבים מרחקים אל מקומות אחרים, המכונים מקום כרת או מקום סכנה. הביטוי 'לנהג מעלות', משמעו לחשב את המרחק שבין מקומות החיים אל מקומות פְּרָת ולבצע המרה מעלות-שנים, כאשר כל מעלת מרחק מחושבת כשנה בתוחלת החיים של הנולד. בדומה לנושא בנית הבתים האסטרונומיים שהוזכר לעיל, עומדת גם פה על הפרק בעית שיטת חישוב המרחקים השמימיים, במעלות ישרות על קו המשווה השמימי או תוך חישוב המצעדים. לכן, אפשר לאתר התייחסות כללית אל דברים אלה באותו מקום בספר טעמי הלוחות שהוזכר לעיל שדן בבנית הבתים האסטרונומיים.²³ במקום זה, מעדיף מחבר ספר טעמי הלוחות את הביטוי *alileg*, מונח עליו כותב הראב"ע בספר המולדות כי 'הפרסיים יקראו לה' מקומות החיים הילאג',²⁴ על פני תירגום מילולי של המונח חמשת מקומות החיים. כתירגום המונח 'לנהג מעלות' אל מקומות סכנה או כרת, מונח נפוץ מאוד בחיבורים המדעיים של הראב"ע²⁵ שמופיע גם בפרשנות לספר דניאל ב:ב,²⁶ העדיף

- 20 ראה: ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 159-161. בחרתי לתרגם את הביטוי הלאטיני *in ascensionibus tabularum terre* בביטוי העברי 'במצעדי לוח הארץ' תוך שימוש בטרמינולוגיה של הראב"ע עצמו בשנים מספריו בהם דן בחיקוק הבתים, באופן דומה לזה שבספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. ראה ספר טעמים, גירסה ראשונה, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, שער עשירי, דף 45 א — 45 ב. ספר משפטי המזלות, דף 85 ב — 86 א.
- 21 הראב"ע חיבר שני חיבורים שונים הנושאים את השם ספר הטעמים. המשותף להם שהמחבר מנסה לתת משמעות והסבר לכללים ושיטות אסטרונומיות שמופיעות כהוראות טכניות גרידא, ללא הנמקה, בחיבורים האסטרונומיים השונים שלו. בספר הטעמים, הגירסה הראשונה, שמתחילתו באופן ישיר לחיבור האסטרונומי המרכזי של הראב"ע, ספר ראשית חכמה, אין איזכור כלשהו לספר טעמי הלוחות כפי שאין גם איזכור מעין זה בספר ראשית חכמה. שונה המצב בספר הטעמים, הגירסה השנייה, הנושא אופי כללי יותר ומתייחס אל נושאים שונים המפורטים בחיבורים אסטרונומיים שונים של הראב"ע (משפטי המזלות, ראשית חכמה, המולדות, השאלות).
- 22 ראה תלמי, טטרביבלוס, הוצאת Loeb, 1980, ספר שלישי, פרק עשירי, על אורך החיים, עמ' 271-307. עיין גם A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie Grecque*, Paris, 1899, pp. 411-419.
- 23 ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 159-161.
- 24 ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפריס, דף 50 א.
- 25 ראה הפרק העשירי והאחרון של ספר ראשית חכמה, הוצאת ר. לוי, בלטימור 1939, עמ' LXXV-LXXVI, המוקדש כולו לנושא זה; ראה ספר הטעמים, גירסה ראשונה, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפריס, דף 344 — 45 א; ראה ספר כלי הנחושת, גירסה שנייה, כ"י פנסקר דף 65 ב — 66 ב; ראה ספר משפטי המזלות, כ"י וואטיקאן Ebr 477 דף 83 ב — 86 א.
- 26 הפירוש השני לדניאל ב:ב. 'גם קרא לכשרים שהם יודעים העתידות כפי מלאכתם בדעתם מולוי האדם לנהוג המעלות על הגבולין ועל מבטי הככבים המשרתים ושני המאורות ותקופת השנה והחודש והשבת והיום'.

המחבר של החיבור הלאטיני את הביטוי *Alileig ducere ad gradus planete infortunii*, שמצביע בבהירות על שימוש במינוח ההולך אחרי המשמעות המילולית של המונח המקורי העברי.

מובאה אחרת, בה הראב"ע מדבר, בניגוד לחלוקה הסטנדרטית של גלגל המזלות ל-12 חלקים שווים, על מזלות ארוכים ומזלות קצרים, קשורה אף היא אל נושא הגישה הכפולה לחישוב מרחקים שמימיים. המושג 'מזלות ארוכים ומזלות קצרים' מתייחס אל תופעה תצפיתית שהיא תוצאה של מדידת זמן עלייתם של המזלות במקומות גיאוגרפיים שונים. בעניין זה כותב הראב"ע בגירסה השנייה של ספר הטעמים תוך איזכור החלק הגדול של ספר הלוחות: 'מזלות ארוכים נקראו כן בעבור המזל, שיעלה בכל מקום בישוב ביותר מלי' מעלות כל אחד מהם. והקצרים הפך זה כמו שכתוב בספר הלוחות החלק הגדול.²⁷ בעניין זה, מחבר ספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית עושה שימוש במינוח דומה: *ascensiones signorum breves et longas*. כמו כן, במסגרת הדיון הכללי על המצעדים ותוך ה'שענות על דברי אבן אלמתני (Abenmucene), אשר את פירושו לספר מאת אליכואריזמי תירגם הראב"ע באנגליה בשנת 1160, דן המחבר בזמני העליה השונים של המזלות השייכים לרבעים השונים תוך הדגשת העובדה כי זמני העליה של הרבעים השונים השלמים שווה.²⁸ במקום אחר בספר הטעמים מתייחס הראב"ע אל עניין אחר שלמרות חיצוניותו השונה, חישובי המבטים, מהווה למעשה היבט אחר של אותו נושא שהוזכר לעיל, כלומר מדידת מרחקים שמימיים על פי שתי גישות שונות, אותן מכנה הראב"ע הסתכלות במעלות ישרות ומעוותות. כך כותב הראב"ע: 'ויש לך להסתכל כל המבטים במעלות ישרות גם המעוותות כמו שכתוב בספר מעשה הלוחות'.²⁹ אין התייחסות ישירה אל נושא המבטים בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, אך יש לנושא זה זיקה אל פרק המצעדים, ואף ייתכן כי ההתייחסות כאן היא ללשון שבו מסביר המחבר את אופן ההמרה בין ה'*horas rectas* ובין ה'*horas temporales*'.³⁰ שני איזכורים נוספים עוסקים ישירות במהלך השמש על פי לוחות אסטרונומיים שכתב הראב"ע וכנראה היוו, חלק מספר טעמי הלוחות שאבד.³¹

ספר המולדות: נכתב ביחד עם החיבורים האסטרונומיים האחרים בשנת 1148 בדרום צרפת, מפתח את הנושא המרכזי ביותר בחכמת המזלות: עריכת תחזיות על פי מערכות הכוכבים בזמן הלידה. במסגרת זו, מאזכר הראב"ע מספר פעמים את ספר הלוחות על מנת לבסס טענות בעלות אופי טכני ומעשי. בפרק 'תקופת השנים' דן הראב"ע בהשפעה האסטרונומית של חזרה מחזורית של המולד כל שנה, דבר שכרוך בחישוב הזמן שבו

27 ספר הטעמים, הגירסה השנייה, עמ' 5.

28 ראה, ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 153-161, 162.

29 ספר הטעמים, הגירסה השנייה, עמ' 41.

30 ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 156-157.

31 'והשמש שהיא בלוחות שכתבתי תהיה אמת ולא יהיה בה שום דופי רק אם עברו אלף שנים יהיה בה טעות מעט חלקים'. ספר הטעמים, גירסה שנייה, עמ' 40. 'וטעם העצמות, על דעת חכמי הודו, כי במספר הזה יתחברו המאורות במהלכם האמצעי. ומהלך האמצעי לשמש בלוחות אינו ככתוב בלוחות, שחברתי לך, שם, עמ' 21.

חולפת שנה שמשית ביחס למולד בדיוק של שנה, חודש, שבוע יום ושעה. במקום זה מאשש הראב"ע את דבריו תוך איזכור של ספר הלוחות בשני מקרים שונים. במקרה הראשון, מזכיר הראב"ע הצורך בהמרת שעות ישרות, שהן תוצאה של חלוקת היממה ל-24 חלקים שווים, בשעות מעוותות, אשר משתנות מעונה לעונה. במקום זה הוא כותב: 'ותוכל להשיב השעה ישרה לשעה מעוותת ככתוב בספר הלוחות'.³² במקרה השני, מפנה הראב"ע את הקוראים אל ספר הלוחות וכותב כי 'ותוכל לדעת אם זה החשבון יבא ביום או בלילה שתוציא קשת היום ככתוב בספר הלוחות'.³³ שני הנושאים האלה, טכניקת המרת ה-*horas rectas* ב-*horas temporales* וההבדלה בין היום ובין הלילה באמצעות ה-*arcus diei*, נידונים (לא במקרה) יחדיו בפרק אחד בחלק האחרון של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית.³⁴

הבה נמשיך עם המובאות האחרות. לאחר ההקדמה, מתחיל הראב"ע את החיבור על מחלוקת בין תלמי ובין הבאים אחריו בעניין קביעת המעלה הצומחת, זה הביטוי העברי ל'הורוסקופ', כלומר מהי המעלה של גלגל המזלות העולה במזרח בזמן המולד. הראב"ע מזכיר אחת העמדות, וכותב: 'נשים תחילה קו חצי השמים כמספר מעלותיו וממנו נוכל להוציא המעלה הצומחת כאשר מפורש בספר הלוחות'.³⁵ אכן, בכמה מקומות בחלק האחרון של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, אפשר להבחין בדיון בנושא של קביעת ה-*gradus oriens*, 'מעלה צומחת' בשפה הלאטינית.³⁶ מעט מאוחר יותר, בשער הדן בבית האסטרולוגי הראשון, בית החיים, חוזר הראב"ע אל נושא שסקרנו לעיל; וכך כותב הראב"ע: 'רק יש לך לנהג מקום החיים אל המעלה שהיא בחצי השמים אם ככב שבתי או מאדים כאשר מפורש בספר הלוחות'.³⁷ ההתייחסות זהה לזו שהבחנו לעיל בהקשר לספר הטעמים, הגירסה השנייה, וכך גם ההתייחסות אל ספר טעמי הלוחות בגירסה השנייה.

ספר טעמי לוחות אלכוארומי לאבן אלמתני: בזמן שהייתו באנגליה, בשנת 1160, תירגם הראב"ע חיבור זה שבו נשתלבו האסטרונומיה ההודית והיוונית הקלאסית. הראב"ע הוסיף לתירגום זה הקדמה רבת עניין משלו, שבה הוא מתאר תהליך מעבר יסודות מדעי הודו אל תרבות האיסלאם. כבר לפני כן, בחברו את ספר טעמי הלוחות שלו עצמו, נזקק הראב"ע לתכנים שונים של ספרו של אבן אלמתני המשובצים בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית.³⁸ לכן, אין תימה בכך שבהקדמה לתירגום הזכיר הראב"ע

32 ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 359.

33 ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 360.

34 ראה הפרק *Ad sumendam latitudinem terre cuiuslibet*, ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 155-157.

35 ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 47.

36 ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 153-161. ראה בעיקר את הקטע הנושא את הכותרת *Qualiter oriens per horas temporales*, שם, עמ' 157.

37 ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 350.

38 חלק נכבד מהפרק הטריגונומטרי ומהחלק האסטרונומי שלאחריו הם תרגום או פאראפרזה של חיבורו של אבן אלמתני. מחבר ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית אינו מסתיר זאת שהרי הוא שם בראש הפרקים הרלבאנטיים את המלים *Dicit Abenmucenne*. פרטים נוספים עיין בסוף המאמר בסעיף הדן ביחס בין קוטר המעגל להיקפו.

את חיבורו שלו תוך התייחסות אל הנושא המרכזי שבו הוא דן — מהלך שבעת כוכבי הלכת — וזאת ביחד עם ציון ההרמוניה הקיימת בין מדעי יוון, המתגלמים ביצירתו של תלמי, ובין מדעי החכמים בהודו. כך כותב הראב"ע: 'נאם אברהם: אין מחלוקת בין תקוני המשרתים הכתובים בספר תלמי, ובין הכתובים בספר חכם האינדיאה רק במקומו מעטים, ואני אזכור במקום הראוי למה בא השנוי ביניהם. ואני חברתי ספר במהלך אמצעי ל' המשרתים, וראש התלי והזנב, כאשר הם באמת בכלי המבחן'. החלק הארי של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, מתחילתו עד הפרק הטריגונומטרי שלו, עוסק בנושא שאליו מתייחס הראב"ע במובאה זו.

המסקנה המתבקשת מעדויות אלו היא, כי אכן כתב הראב"ע ספר לוחות אסטרונומיים וכן ספר טעמים הנלווה אל הלוחות, שנושא אופי עיני ודן בבעיות אסטרונומיות מגוונות. וכאן נשאלת השאלה, כלום חיבור זה, שאליו מתייחס הראב"ע בחיבורו המדעיים העבריים, הינו זהה (קרי, הינו תרגום) לספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. התשובה היא מצד אחד, ניתן להעריך במידה רבה של סבירות כי העדויות השונות שהובאו לעיל מתוך עבודתו המדעית של הראב"ע אינן מתייחסות באופן ישיר אל חיבור לאטיני. קשה עד מאוד להניח כי אברהם אכן עזר, בחיבורו המדעיים העבריים הפנה את קוראיו היהודים אל ספר כתוב בלאטינית ולא עברית. מצד שני, רובן ככולן של ההפניות בחיבורים המדעיים העבריים מתייחסות במידה כל שהי אל תכנים שאפשר לאתר בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. אך יש להדגיש כי בחלק לא קטן מההפניות ההתייחסות היא כללית ומעורפלת. הויקה בין מקשר ומקושר היא נושאת בלבד ואין לקבוע באופן חד-משמעי כי אכן ההפניה היא אל אותו מקום בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית שדן באותו נושא שבו דנה ההפניה מהחיבור העברי. ניתן להסביר זאת בכך שרוב ההפניות מקורן מהחיבורים האסטרונומיים של הראב"ע, ולכן הפניות אסטרונומיות אלה פונות אל חלקים של החיבור שניתן לכוונתם כשוליות אל ספר הדן בנושאים אסטרונומיים עיניים. אך ניתן להסביר זאת גם בכך שההפניות הן למעשה אל ספר טעמי הלוחות בגירסה עברית אשר איננו זהה עם זה שבגירסה הלאטינית. נראה, איפוא, שהיו שני נוסחים שונים של ספר טעמי הלוחות, האחד כתוב עברית והשני כתוב לאטינית, שניהם היו צמודים מאוד אחד אל השני מבחינת התכנים המדעיים שנכללו בהם אך לא היו זהים. וכאן נשאלת השאלה: מה היה הקשר בין שני נוסחים אלה? האם מדובר בשתי גרסאות מקבילות, דבר שהיה מקובל מאוד אצל הראב"ע,³⁹ או שיש לנו עניין בחיבור מקורי יחיד, הגירסה העברית, והחיבור השני, הגירסה הלאטינית, מהווה אך תרגומו של הראשון? כדי להבהיר שאלות אלה מן הראוי לבדוק מה מידע נוסף יש לנו על הנוסח העברי של ספר טעמי הלוחות.

39 מתוך הקורפוס המדעי של הראב"ע, החיבורים הבאים הגיעו לירינו בשתי גרסאות שונות: ספר כלי הנחושת (ראה לעיל), ספר הטעמים (ראה לעיל), ספר המבחנים, גירסה ראשונה, ערך י.ל. פליישר, ירושלים 1969; גירסה שנייה כ"י ניוירוק JTC MIC 2625, דפים 1131 — 1139; כ"י קמברידג' Classmark ADD 1517, דפים 448 — 450.

הסופרקומנטר צפנת פענח והגירסה העברית של ספר הלוחות

מקור יקר ערך לידיעת הגירסה העברית של ספר הלוחות חיקתה אל הלאטינית הוא עדותו של יוסף טוב עלם הספרדי. בסופרקומנטר הקרוי בשם 'צפנת פענח', אשר נכתב בסביבות שנת 1385 בירושלים, מצטיין יוסף טוב עלם בבקאות ראיה לציון בפרשנותו של הראב"ע על כל צדדיה: הפרשני, הדקדוקי, ההגותי וגם המדעי.⁴⁰ מקור זה מהווה לגבינו חידוש מכמה בחינות לעומת המקורות האחרים שהובאו לעיל. מחד גיסא, לפנינו מקור חיצוני ומאוחר לחיבורים של הראב"ע המתמקד לא בנושאים מדעיים מובהקים אלא בפרשנות המקרא. מאידך גיסא, גם מקור זה, כפי שנראה בהמשך, עושה שימוש בספר הלוחות של הראב"ע, אך בשונה מכל המובאות שהובאו בסעיף הקודם, המחבר נזקק לספר הלוחות כדי לדון בקשיים הקיימים בפרשנותו של אברהם אבן עזרא לתורה ולא בספרות המדעית שלו, דבר המלמד על מידת חידותם של תכנים מדעיים בתחום שאיננו מדעי בעיקרו.

הצלחתי לאתר ארבעה לשונות של ספר הלוחות של הראב"ע בסופרקומנטר צפנת פענח. ברם, מן הראוי להבהיר תחילה כי החיבור שעמד בידיו של יוסף טוב עלם לא היה הגירסה הלאטינית של ספר הלוחות ולכן ההצבעות שנסקור להלן אל ספר הלוחות מאפשרות להציץ ישירות אל הגירסה העברית של חיבור מדעי זה. מצד אחד, יעלה בידינו ללמוד ישירות על תוכנה של הגירסה העברית של ספר הלוחות, ומצד שני, לבחון את זיקתה אל הגירסה הלאטינית, לפחות באותם המקומות שאליהם מתייחס מחבר צפנת פענח.

יוסף טוב עלם נזקק פעמיים לספר הלוחות כדי לבאר הקדמתו של הראב"ע לפירוש התורה, בייחוד בקטע שבו מנסה הראב"ע להוכיח כי 'אין בתורה חקי השנה מפורשים, ואין נחשוב החדשים', ולשם כך מציג באופן תמציתי מספר גישות אסטרונומיות כדי לחשוב מחזורים שונים של הלבנה.⁴¹ למילים 'עד סוב הלבנה גלגל המזלות, שהם שבעה ועשרים יום ושעות מוגבלות' מוסיף יוסף טוב עלם את הביאור הזה:

פירוש: הם שבעה ועשרים יום ושבע שעות ותשעה חלקים ובמסכת ראש השנה בפרק שני אמר רבן גמליאל שהם כ"ט ימים, י"ב שעות, תשצ"ג חלקים, ור' אברהם פירש זה בספר הלוחות כי נחשוב שהלבנה התחברה עם השמש ברגע המולד בתחלת מזל טלה, ופרשו זה מזה, והלכו כל אחד מהלכו האמצעי, והלבנה בעבור מהירות מהלכה נתרקה מהשמש, עד שסבבה כל הגלגל בכ"ז ימים וד' שעות ותשעה חלקים, עד ששבה למקום המולד שהוא תחלת טלה, וכשהגיעה

40 א' סימן, ר' אברהם אבן עזרא — המפרש שהיה למפורש, תולדות כתיבת פירושים לפירושי מראשיתה ועד תחילת המאה החמש-עשרה, בתוך: המקרא בראי מפרשיו, ספר זכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 404-405.

41 להלן הקטע הודן במחזוריים השונים של הלבנה: 'ואלו היה למוערי השם מבואר, עוד הרבר הגדול נשאר, אם החדש עד סוב הלבנה גלגל המזלות, שהם שבעה ועשרים יום ושעות מוגבלות, ואם עד סוב גובה גלגל היוצא, אשר מוצקו רחוק ממוצק הארץ ימצא, או עד סוב גלגל החלי כדעת חכמים, כי מהלך הגלגל הקטן הפל זה באמת ובתמים. ואם נסמוך על דעת התחברות המאורות, גם הנה ג' מחברות, מחברת בגלגליהם חיכונה, ומחברת כנגד העליון באמונה, ומחברת שנוי מחזה, ולא נדע אי זה יכשר, הזה או זה'. תורת חיים, חמשה חומשי תורה, ירושלים, תשנ"ב.

שם לא מצאה שם את השמש בעבור שגם השמש נסע ממקומו והלך כ"ז מעלות מטלה בקירוב, והוצרכה הלבנה לרדוף עוד אחר השמש שני ימים, וחמש שעות, ושמונה עשר חלקים עד שחשיג את השמש בסוף המזל, וכשנוסיף ב', ה', י"ח על כ"ז, ז', תשעה עולים כ"ט, י"ב תשצ"ג כדברי רבן גמליאל.⁴²

הסתמכותו של יוסף טוב עלם על ספר הלוחות של אברהם אבן עזרא כדי לבסס דברים אלה מעוררת תמיהה: בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית מוקדש פרק שלם ללבנה, אולם אין למצוא בפרק זה דיון בחודש הסידרי (sidereal month) ובחודש הסינודי (synodic month) על פי אותם הקווים שמתאר זאת יוסף טוב עלם בקטע הנ"ל, אף-על-פי שמדובר על מידע אסטרונומי שגנתי וחיוני כדי לערוך את לוח השנה או לעברת השנה. מחבר ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית מטפל בחודש הסידרי בנפרד מהטיפול בחודש הסינודי ואף עושה זאת בסביבה לגמרי שונה מזו שמופיעה בקטע של צפנת פענח. הוא מתאר את החודש הסידרי כמתחזור של הגלגל השלישי של הלבנה, שמרכזו אינו זהה עם מרכז הארץ, מבין שלושת הגלגלים אשר דעתם של תלמי וחכמי הודו מסכימה עליהם.⁴³ באשר לחודש הסינודי, המחבר מתייחס אליו בדרך אגב כדי לתאר את הקירבה הקיימת בין החודש הירחי של הכלדאים ושל היהודים, אך מתאר אותו כתוצאת מחברת השמש עם הלבנה במהלכה האמצעי.⁴⁴

לעומת דברים אלה מתוך הגירסה הלטינית של ספר טעמי הלוחות, ניתן למצוא הקבלה מלאה בין הדברים שיוסף טוב עלם מייחס לספר הלוחות של הראב"ע ובין פרשנות הראב"ע לספר שמות יב. ב, בגירסה הארוכה. כך כותב הראב"ע במקום זה:

ידענו כי מהלך הלבנה בגלגלה בנקודה הידועה כנגד גלגל המזלות, עד שובה אל הנקודה בעצמה הם כ"ז יום ושלישית יום בקירוב. והנה נחשוב, כי התחברה עם השמש, כשהיתה בנקודה הראשונה בתחלת מזל טלה. והנה בשובה אל ראש מזל טלה, לא מצאה השמש שם, כי כבר הלך במהלכו האמצעי כ"ז מעלות, כי מהלך שניהם בראיות גמורות הוא ממערב למזרח, הפך התנועה העליונה. והנה הלכה הלבנה באלה המעלות שכבר הלך השמש, גם הלכה הלבנה בחלקים שהלך השמש בלכת הלבנה המעלות הנזכרות, שני ימים, וקרוב מחמש שעות התחברו שניהם לסוף כ"ט יום וחצי, וב' ידות שעה, וע"ג חלקים מחלקי ישראל.

אם כן, נשאלת השאלה מדוע העדיף יוסף טוב עלם, המפרש את פירושי הראב"ע לתורה, להסתמך במקום זה על ספר הלוחות על פני פירושו של הראב"ע עצמו לספר

42 יוסף בן אליעזר טוב עלם הספרד, ספר צפנת פענח והוא פירוש של הראב"ע על התורה, מהדורת ד' הערצאג, כרך א' — קרקא 1911, עמ' 17-18.

43 'Nec est dissensio inter Ptholomeum et indos quin luna tres magnos circulos habeat, unum similem circulo firmamenti, alterum circulum declinationis secundum latitudinem, tertium cuius centrum egressum est a centro terre qui circulus spatio 27 dierum et fere quia paulo minus 8 horarum peragat totum firmamentum' . ספר טעמי הלוחות, עמ' 98.

44 'Et cum respeximus notitiam predictarum caldeorum, invenimus quod sunt 18 anni lunares et 7 menses. Nec est inter hos et hebreos distantia nisi 50 secunde unius minuti hore singulis annis. Et hoc potest probari nam in mense lunari qui est ab adunatione solis et lune cum cursu medio suo donec iterum coniungantur sunt 29 dies et 12 hore et 44 puncta hore et .medietas none minuti' . הראב"ע, ספר טעמי הלוחות, עמ' 99.

שמות, שם נמצאים בדיוק נמרץ אותם הסברים שהוא מצרף לסופרקומנטר שלו? התשובה לכך היא שיוסף טוב עלם התעלם בכוונה מהפירוש הארוך לספר שמות המוכר יותר, ולכן לא פירש פירוש זה שנכתב בצרפת לערך בשנת 1153, כי אם את הפירוש הקצר, שנכתב בלוקא, איטליה, בסביבות שנת 1145, שם איננו מופיע אותו קטע או קטע דומה בתוכנו אל זה הנ"ל. מדברים אלה ניתן להסיק שתי מסקנות חשובות. ראשית, הצלחנו לאתר קטע אשר היה שייך לגירסה העברית של ספר הלוחות ואשר איננו נכלל בגירסה הלאטינית של ספר טעמי הלוחות. הכונה היא לאותו קטע המדבר על החודש הסידרלי והסינודי שמיחס בצפנת פענח לספר הלוחות של אברהם אבן עזרא. שנית, יוסף טוב עלם הסתמך על ספר הלוחות, כך גם הראב"ע עצמו, כשכתב את הפירוש השני לתורה, נשען אף הוא על הדברים שכתב לפני כן בספר טעמי הלוחות בגירסה העברית. מכאן יוצא שהצלחנו לאתר קטע פרשני משל הראב"ע עצמו, בעל אופי אסטרונומי, אשר מקורו מספר הלוחות שלו בגירסה העברית.

מצד דומה קיים באשר להתייחסות השניה להקדמת פירוש התורה. למילים 'או עד סוב גלגל התלי', מוסיף מחברו של צפנת פענח את הפירוש הזה:

יש ללכנה גלגל אחד, נקרא הגלגל הנוטה, והוא גדול כמו הגלגל הדומה, רק שהדומה הוא מכון תחת גלגל המזלות ובשטחו, וזה האחר נוטה ממנו חציו לדרום וחציו לצפון, ונפגשים זה בזה בשתי נקודות זאת לנוכח זאת, ובהן יחלק כל גלגל משניהם לשני חלקים שוים, והנקודה שממנה התחיל הלכנה לנטות אל פאת צפון נקראת ראש התלי והנקודה שממנה התחיל הלכנה לנטות אל פאת דרום נקראת זנב התלי, ומהלך זה הגלגל אחרונית ממזרח למערב ויסוב את גלגל המזלות ביי"ח שנה, ושבעה חדשים ותשעה ימים וי"ג שעות, ותתס"ד חלקים על דעתו בספר הלוחות שלו.⁴⁵

הביטוי 'גלגל התלי' מהווה מפגש בין שני מושגים חשובים בהשקפת העולם המדעית של ימי הביניים. הראשון הוא המורל רבי-הגלגלים להסבר מסילותיהם של כוכבי הלכת. השני הוא זה של התלי, שם שמשמעותו המילולית – תנין – חושף קונטציות מיתיות המשותפות לתרבויות שונות, ואשר התגבש בקרב התרבות היהודית החל מהמעבר בין העת העתיקה לימי הביניים.⁴⁶ המושג ראש התלי וזנבו, או גם *caput et cauda draconis* בלטינית, בא לבטא שני מקומות מחברת בין שני גלגלים שמימיים שונים. כאשר

45 צפנת פענח, עמ' 14–15.

46 כאשר לראשיתו של המושג בתרבות הבבלית העתיקה, שם קיבל את השם *Tamiat*, ראה S. Tester, *A History of Western Astrology*, Suffolk, 1987, pp. 154–155. כאשר לשימוש המושג בתרבות הפרסית והערבית ראה תיגום של הראב"ע לפרשנות אל-מתאני: *Ibn al Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwārizmī*, Two Hebrew versions, edited and translated with an astronomical commentary by Bernard R. Goldstein, New Haven and London, 1967, p. 296. המילה תלי, כמושג מיתולוגי בעל משמעות אסטרונומית מעורפלת, מופיעה הן בספר יצירה והן בברייתא דשמואל הקטן. עיין בספר יצירה, ירושלים, חשמ"ט, פרק ו, משנה ב, עמ' 118: 'תלי בעולם כמלך על כסאו. גלגל בשנה כמלך במדינה'. עיין גם בספר ברייתא גשמואל הקטן, פיעטרקוב, תרס"א, פרק א, עמ' 10–9: 'ובצפון עלגה חוזרת ומשרתת את התלי, ותתלי למזלות והמזלות לגלגל והגלגל חוזר בגלגל דלי המים'.

ללבנה, ראש-תלי הירח וזנבו, מהוים נקודות מחברת בין שניים מגלגליה: הגלגל הדומה והגלגל הנוטה. חשיבותם של שני מקומו מחברת אלה חורגת מהתחום האסטרונומי הטהור לעבר התחום הפולחני, כיוון שבמקומות אלה מתרחש המולד המהווה אות לראש החודש בתרבויות המחשבות חודשי ירח, וגם לעבר התחום האסטרוולוגי, כיוון שבנקודות מחברת אלה המתרחשים ליקויי התמה והבלנה, המבשרים או מביאים מאורעות הרי אסון. בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, קיים פרק שלם העוסק במהלך הירח ושם המחבר החרה-החזיק אחרי תלמי אשר כתב בספר הרביעי של האלמגיסט אודות פרק זמן של 6585 יום ושליש יום כמחזור שגילו העתיקים בעניין חזרתה של הלבנה לאותו נקודת רוחב.⁴⁷ בפרק הזה של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית קיים סעיף המטפל בראש התלי של הלבנה וזנבו, אולם אין שם התייחסות ישירה למחזור מהלך נקודות מחברת אלה, בחינת מחזור של ראש התלי וזנבו או גלגל התלי, זאת על אף שהמחזור של 6585 יום ושליש יום הוא דומה למחזור התלי הנמסר ע"י יוסף טוב עלם ומדענים אחרים בני תקופתו של הראב"ע.⁴⁸ יחד עם זאת, מזדקרת לעין העובדה המעניינת כי על אף שלא הועברו התכנים לא כך קרה כאשר למינוח המדעי. הצורך המיוחד במינו גלגל התלי, אשר הראב"ע הכניס לשפה העברית, מופיע בחיבור הלטיני כ-"*circulus draconis*".⁴⁹ בהמשך מתייחס יוסף טוב עלם למילים 'ואם עד סוכ גובה גלגל היוצא אשר מוצקו רחוק ממוצק הארץ ימצא', והיינו למחזור של הגלגל הקסצנטרי של הלבנה. בפרשנותו לניסוח מיוחד זה של הראב"ע טוען יוסף טוב עלם כי 'הגלגל הזה סובב את גלגל המזלות שני פעמים בחודש: האחת מן המולד עד חצי החדש, והשניה, מחצי החדש עד סופו, נמצא סבובו ב"ד ימים, וי"ח שעות, גם שצ"ו חלקים שהם חצי כ"ט, י"ב, תשצ"ג', והרי דברים אלה נמצאים בסתירה לנמסר באתו עניין בספר טעמי הלוחות

47 ראה פרק זה בספר טעמי הלוחות, עמ' 97-109. כאשר למחזור של 6585 יום ושליש יום ראה פרק שני, עמ' 175. השוה ספר טעמי הלוחות, עמ' 98, שם המחבר מייחס ידע אסטרונומי זה לכלדאים: *Dixerunt ergo caldei se probasse per stellas fixas et per eclipses quod omnis varietas motuum eius terminatur in 6585 diebus et tertia parte diei, quo etiam spacio temporis ad idem punctum sue latitudinis reddit*.

48 ניתן כמעט לרבר על זהות בין המחזור של 6585 יום לבין פרק הזמן של י"ח שנה ועוד ז' חודשים אם לוקחים בחשבון את לוח השנה העברי שמתייחס אל חודש ירחי בן 29 יום ו-12 שעות לערך ושנה ירחית בת 354 יום ו-8 שעות לערך. (18 שנות ירח הן 6378 יום, ושבעה חודשי ירח הם 207 יום, וביחד 6585 יום). ראה סעיף הרך בראש התלי וזנבו בספר טעמי הלוחות, עמ' 101-104. אפשר למצוא אומדן דומה של מחזור ראש התלי של הלבנה וזנבו לנמסר בצפת פתח, (18 שנה, 7 חודשים, 6 ימים) בחיבורים האסטרונומיים של משה הספרדי או Petrus Alfonsus. ראה Millas Vallicrosa, J. 'La aportación astronómica de Pedro Alfonso', *Sefarad*, III, (1943), p. 94. להלן מילאס ואליקרוסה [1943]. השוה גם דיווחו של אברהם בר חייא, ספר צורת הארץ ותבנית כדורי הרקיע וסדר מהלך כוכבים, באול, (1546), דפוס צילום: ירושלים תשל"א, שער שלישי, פתח י"ג, עמ' 104-105, שם הוא מוסר שראש התלי וזנבו סובבים את אופן הדומה לאופן המזלות ב"ח שנה תמימה מצרית, שהיא שס"ה יום, ועוד ז' חודשים, מן ל' יום כל חודש, ועוד י"ו יום וכדי חצי יום.

49 עיין בספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 104: *'Circuli vero draconis lune declinatio est a zodiaco, tam dextra quam sinistra, 5 graduum'*

בגירסה הלאטינית, שמייתסים לגלגל האקסצנטרי 27 ימים וכמעט 8 שעות להשלמת מחזור.⁵⁰

במקום אחר, בהתייחסו לפרשנות הראב"ע לספר בראשית ח. כב, מפליג יוסף טוב עלם בדיגרסיה אודות תלמי. בין היתר, הוא כותב: 'זהו תלמי הנזכר חכם גדול בחכמת הכוכבים והמזלות ובזאת החכמה לא קם כמוהו לפניו ואחריו עד היום כאשר העיד עליו ר' אברהם בתחלת ספר הלוחות שלו'.⁵¹ תלמי מהווה אמנם אחד המקורות המדעיים המרכזיים של הראב"ע. יחסו של הראב"ע אליו מורכב מהערצה מצד אחד, אך גם מביקורתיות חסרת פשרות כלפי צדדים מסוימים של עבודתו, הן בתחום האסטרונומיה והן בתחום האסטרוולוגיה. נושא מעניין זה מן הראוי שיטופל במקום אחר. אולם, אין למצוא התייחסות ערכית כלשהי של הראב"ע אל תלמי, כפי שמתאר זאת יוסף טוב עלם, בתחילתו של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית.⁵²

ייחודית ומעניינת היא התייחסותו של יוסף טוב עלם לפירוש הראב"ע לבראשית לב. לב. במקום זה, בפרשו את המילים 'יזרח לו השמש', יוצא הראב"ע כנגד אותם המפרשים הטוענים כי 'ברגע אחד זורחת (השמש) בכל העולם'. כנגדם הוא מתריס וטוען כי 'שאלתם תוהו. כי עת זרח השמש בכל מקום ישתנה', וכדי להמחיש זאת, כותב: 'זהנה בין ירושלים ובין זאת המדינה שחברתי בה זה הפ' ושמה לוקא שעה ושליש שעה, וברחב י"ב מעלות, וזה הדבר ברור בלא ספק'. בהתייחסות למקום זה מפגין יוסף טוב עלם ביקורתיות ראויה להערכה ומראה כי המרחק שבין ירושלים ובין לוקא הנמסר בפירושו של הראב"ע המונח לפניו איננו מתקבל על הדעת. הוא ממחיש זאת תוך איזכור מספר נתונים מספר הלוחות של הראב"ע:

כי בלוחותיו שחבר בלוחה בארץ לונברדיא אמר כי אורך לוחה והוא מרחקה מן המערב הוא ל"ד מעלות, והנה כשנוסיף עליהם העשרים מעלות הנזכרות יעלה מספרם נ"ד מעלות, וזהו הראוי להיות אורך ירושלם מהמערב, ובספר הלוחות שחבר על עיר נרבונה שהוא במלכות פרובינצא אמר כי אורך ירושלם ס"ה מעלות, וככה אמר בספר יסוד העבור שלו בנוסח השני, גם בספר כלי הנחשת השני.⁵³ ממובאה זו עולים מספר פרטים חשובים. ראשית, יוצא מכאן שכמאתים שנה לאחר מותו של הראב"ע נודעו שתי הגרסאות העבריות לספר הלוחות מאת אברהם אבן עזרא,

50 עיין בספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 98: "...tertium (circulum) cuius centrum egressum est a centro terre qui circulus spatio 27 dierum et fere quia paulo minus 8 horarum peragat totum firmamentum". קשה לדעת מה היה מקור דבריו, אולם אפשר להניח שבמקרה זה לא התבסס על חיבוריו של אברהם אבן עזרא. על כל פנים, אם בעניין מחזור 'גלגל התלי' טוען מחבר צפנת פענח מפורשות כי התבסס על ספר הלוחות של הראב"ע, הוא איננו מוסר דבר דומה בעניין מחזור הגלגל האקסצנטרי של הירח.

51 צפנת פענח, שם, I עמ' 84.

52 בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית קיימים אין ספור איזכורים של עבודתו של תלמי, אך רובם ככולם הם ענייניים בלבד. המקום היחיד שאיתרתי שיש בו דברי הערכה נמצא בסוף הפרק ה' בחמה, לקראת אמצע החיבור: "...et ammiratione dignum est quod ait Ptholomeus se locum altum solis invenisse in 5 gradibus et 30 minutis geminorum". 91

53 צפנת פענח, ביאור לבראשית לג, י. עמ' 142.

חיבורים שאדו או טרם נמצאו. הגירסה הראשונה נכתבה באיטליה, השניה בנרבון בפרובנס, דרום צרפת. על חיבורים עבריים אלה חזיקתם לגירסה הלטינית נדון בהמשך. עתה נתמקד בתוכנה של מובאת צפנת פענח, על פי דיווחו של יוסף טוב עלם. הראב"ע קבע בספר הלוחות שחיבר בנרבון כי אורכה הגיאוגרפי של ירושלים היא ס"ה מעלות, בדיוק כפי שעשה בספר העיבור ובספר כלי הנחושות. אכן, ניתן למצוא מידע זה בספר העיבור⁵⁴ ובספר כלי הנחושות, גירסה שניה.⁵⁵ ברם, לעומת הנמסר בספר צפנת פענח, העיר ירושלים איננה מוזכרת כלל וכלל בספר טעמי הלוחות הכתוב לאטינית.

עדותו של יוסף טוב עלם איפשרה לנו להעניף מבט חטוף אל עבר הגירסה העברית של ספר הלוחות של אברהם אבן עזרא. ארבעת הלשונות כולם כאחד, מאפשרים לקבוע כי הגירסה העברית של ספר הלוחות או ספר טעמי הלוחות היתה שונה בתוכנה במספר מקומות מהגירסה הלטינית. השוני שבין גירסות אלה מתמקד, בשלושת האיזכורים הראשונים, בנושאים שניתן לכנותם כמדעיים מובהקים: מחזור הלבנה, מחזור ראש תלי הלבנה וזנבו, התייחסות לתלמי האלכסנדרוני. לא כך הדבר באשר למובאה הרביעית, מובאה זו, למרות שהיא עוסקת בנושא מדעי מובהק – הגדרת פאראמטרים לקביעת מיקום על פני הארץ – חושפת מגמה דתית-פולחנית מצד המחבר אל קהל קוראיו. מכאן עולה הסברה, שנבחון בהמשך, כי כשם שהגירסה שהכיר יוסף טוב עלם נכתבה עברית כיוון שהיא נועדה לקהל יהודי, כך הגירסה הלאטינית של ספר טעמי הלוחות נועדה לקהל נוצרי לא רק על פי השפה בה היא חוברת אלא גם על פי תוכנה המיוחד.

הגירסה הלאטינית של ספר טעמי הלוחות

עבודתו הספרותית של הראב"ע רובה ככולה בשפה העברית, עובדה טבעית לגבי מי שקהל היעד שלו התמקד בקהילות היהודיות באירופה הנוצרית: איטליה, צרפת ואנגליה. לכן, הנחת הימצאותו של חיבור לאטיני המיוחד לאברהם אבן עזרא מעוררת תמיהה ועניין רב. אולם, למעשה, אין לראות במקרה מעין זה מעשה חריג ויוצא דופן באופן קיצוני. ניתן למנות לפחות שתי דוגמאות חשובות אחרות הקרובות בזמן ובמרחב לאברהם אבן עזרא, הכרוכות במעברי ידע מדעי של חכמים יהודים אל השפה הלאטינית. המקרה הראשון הוא זה של החיבור Liber Embadorum, שתורגם ללאטינית ע"י פלטו מטיבולי (Plato de Tivoli) מהמקור העברי, והוא 'ספר המשיחה והתישכורת של אברהם בר חייא'.⁵⁶ המקרה השני הוא זה של משה הספרדי, אשר השאיר אחריו חיבורים שונים בשפה הלאטינית, גם בתחום האסטרונומיה,⁵⁷ אך לא רק שינה את שפת כתיבתו אלא

54 'והנה בין ירושלים וזאת המדינה הנקראת וירונה יותר מב' שעות והיא מערבית, ובשעת זרות השמש על ירושלים הנה פה לילה עד ב' שעות...'. הראב"ע, העיבור עמ' פג. ראה גם עמ' צ', צ"ב.

55 ראה הראב"ע, כלי הנחושות ב', 67, שם הראב"ע נתן את הפאראמטרים של ירושלים כדלקמן: ארכה, כ"ה מעלות, רחבה, ל"ב מעלות.

56 על תרגומו של החיבור המתמטי של הראב"ע ללאטינית ע"י פלטו מטיבולי ראה שטיינשניידר [1867] עמ' 350-357. יש לשים אל לב שפלטו מטיבולי והראב"ע עבדו ביחד ונפגשו בשנת 1136.

57 ראה מאמרו החשוב של מילאס ואליקוטה הכולל מקורותיו האסטרונומיים של משה הספרדי: מילאס ואליקוטה [1943] עמ' 65-106.

גם המיר את דתו והוא מוכר בחיבורים הלאטיניים תחת השם Petrus Alphonsus. שני המקרים האלה מגלמים שתי גישות שונות של העברת מידע ממקור יהודי אל חיק החברה הנוצרית בשפה הלאטינית: המקרה של אברהם בר חייא מייצג את הדגם של תירגום מעברית ללאטינית, ללא השתתפות או בהשתתפות מועטה של מחבר החיבור המקורי במלאכת התירגום; המקרה השני, מהווה דוגמא מובהקת לכתיבה ישירה בשפה הלאטינית תוך מעורבותו הישירה של המחבר. לאיזה משני הדגמים האלה ניתן לשייך את ספר טעמי הלוחות? לשון אחרת: האם ספר טעמי הלוחות נכתב בשפה הלאטינית כחיבור נפרד ועצמאי על פי יוזמתו של המחבר, או שהוא מהווה רק תירגום מאוחר של חיבור עברי?⁵⁸

הממצאים שהובאו בסעיפים הקודמים, בייחוד עדותו של יוסף, טוב עלם בחיבורו צפנת פענח, מלמדים בבירור כי הגירסה העברית של ספר הלוחות היתה שונה מהגירסה הלאטינית במקומות מסוימים, אך גם דומה בנושאים ותכניה במקומות אחרים, כפי שמלמדים האיזכורים מתוך חיבוריו המדעיים של הראב"ע עצמו. בהנחה שהגירסה הלאטינית אכן שייכת לאברהם אבן עזרא, דברים אלה מטמם את הכף לטובת הסברה שלפנינו שני חיבורים שונים או אפילו עצמאיים. לשון אחרת, מדובר כאן בשתי גרסות שונות, נבדלות היטב, של חיבור בעל מגמה דומה, דבר שהיה מקובל עד מאד אצל מחבר דוגמת אברהם אבן עזרא. לכן, יש להניח כי ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית איננו תירגום של מקור עברי לשפה הלאטינית, שהרי במקרה של תירגום שומה עלינו לצפות ליתר זהות וחפיפה בין התכנים והנושאים הכלולים בחיבורים השונים. נכתן עתה הנחה זו מוזויות אחרות.

כאמור, על פי האיזכור האחרון מתוך צפנת פענח, הראב"ע חיבר שתי גרסות עבריות לספר הלוחות, הגירסה הראשונה בעיר לוקא. פרט אחרון זה מתקשר עם העובדה כי בספר טעמי הלוחות נאמר שהלוחות חוברו על פי מרידיאן העיר פיזה, הנמצאת בקירבת מקום ללוקא: *Et he tabule composite sunt secundum meridiem Pisanorum quorum remotio est ab occidentis termino 33 gradus*.⁵⁹ כלום יש זיקה כלשהיא בין הגירסה הלאטינית, שחוברה על פי מצאה העיר פיזה, לבין הגירסה העברית, זו שעל פי צפנת פענח חוברת בעיר לוקא?

לוקא היה אחד משני הישובים העירוניים, בעלי קהילה יהודית, שהראב"ע היה יכול למצוא לאחר יציאתו את רומא לכיוון צפון. על פי דיווחו של בנימין מטודילה, שעבר מסלול דומה לזה שעשה הראב"ע, אם כי בכיוון הפוך וכתב לערך בשנת 1167, מנתה

58 מילאס ואליקרוסה פסח על שני הסעיפים באשר לשאלה זו. במאמרו משנת 1938 הוא טען כי החיבור הנו תירגום מאוחר, מסוף המאה ה־י"ב או תחילת המאה ה־י"ג. ראה מילאס ואליקרוסה [1938] עמ' 315-316. ואילו במבוא להוצאה הביקורתית של ספר טעמי הלוחות, ללא הנמקה מיוחדת, נטה מילאס ואליקרוסה לדעה כי הראב"ע חיבר את הספר באחת השפות המקומיות ממרצא לאטיני, ולאחר מכן נעזר במתרגם כדי לערוך הגהות ולשפר את הסיגנון. ראה ואליקרוסה [1947] עמ' 19. 59 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 87. השוה דברים אלה בלאטינית אל נתונים דומים שמוסר יוסף טוב עלם בצפנת פענח: 'כי בלוחותיו שחבר בלוחה כארץ לונברדיא אמר כי אורך לוחה והוא מרחקה מן המערב הוא ל"ד מעלות'. צפנת פענח, באור לבראשית לג, ג. עמ' 142.

לוקא אוכלוסיה יהודית של 40 נפש, כלומר 40 בתי אב.⁶⁰ יש לנו ידיעות ישירות וברורות על שהותו של הראב"ע בלוקא. המחבר על עבודתו הביבליוגרפית של הראב"ע מלמד כי בין השנים 1142-1145, שהה הראב"ע בעיר לוקא, שם פיתח עבודה ספרותית פוריה וענפה: הפירוש הראשון (הקצר) לכל ספרי התורה, פירוש לספר ישעיהו, שני ספרי דקדוק — ספר היסוד, שפת יתר — ספר הגנה על ר' סעדיה גאון נגד אדונים בן לברט, ספר המספר.⁶¹

אך מה באשר לשהותו של הראב"ע בעיר פיזה? היישוב השני שעל פי דיווחו של בנימין מטודילה הראב"ע היה יכול למצוא לאחר יציאתו את רומא לכיוון צפון היה פיזה. פיזה מכונה 'עיר גדולה מאוד ובה כמו עשרת אלפים מגדלים בבתייהם', והיא החזיקה קהילה יהודית של כ-20 נפש. פיזה היתה מרוחקת מלוקא מרחק של 4 פרסאות בלבד, הווה אומר כ-25 קילומטרים.⁶² עיון בגירסה השניה של ספר העולם, חיבור שטרם זכה להוצאה מודפסת, מלמד על האפשרות הסבירה כי הראב"ע, בעת שהותו בלוקא, היה גם פעיל בעיר הסמוכה פיזה. בחיבור זה, המוקדש לאסטרונומיה 'הגדולה', — זו אשר אינה עוסקת בפרט כי אם בכלל, כלומר בעמים, אומות, דתות, ומדינות —, הראב"ע מוסר רשימה של ערים ולצידן המזל של כל אחת מהן. ראויות לציון מיוחד שלושת הערים החותמות את הרשימה: רומא, פיזה ולוקא. כך כותב הראב"ע בעניין זה: 'רומא מזל אריה. פיזה אומרים דגים ולפי מה שניסיתי היא לב למזל דלי שלש מעלות. לוקא לפי מה שניסיתי פעמים מזלה סרטן רק בגבול צדק'.⁶³ מובאה זו חשובה לענייננו, ראשית כל, כיוון שסדר הופעתן של שלושת ערים אלו משקף את מסלול הנדודים של הראב"ע לאחר הגיעו לאיטליה.⁶⁴ אך לא פחות חשוב מכך הוא ההקשר וההיגשים המיוחדים שבמסגרתם מדווחים דברים אלה. אם באשר לכל יתר הערים, הראב"ע מסתפק בהבאת שם העיר ולצידו את שם המזל שלה, הרי שבמקרה של פיזה ולוקא הוא מציין במפורש שהממצא

The Itinerary of Benjamin of Tudela, Critical text, translation and Commentary by M. Adler, New York 1907. עמ' ר'. 60

ראה את סדרת המאמרים שכתב י"ל פליישר בנושא זה: 'רכנו אברהם אבן עזרא ועבודתו הספרותית בעיר לוקא שבאיטליה', הסוקר ב' [תרגום], עמ' 77-85; ד' [תרגום] עמ' 186-194; דפוס צילום: ר' א. בן עזרא, קובץ מאמרים על תולדותיו ויצירתו. תל אביב, תש"ל, עמ' 107-124. עיין גם בהצבעות ישירות בפרשנות הראב"ע על העיר לוקא בפרוש לבראשית לג, א: 'זאת המדינה שחברתי בה זה הפי' ושמה לוקא...', וכן בסיסם פרשנותו לספר ישעיהו: 'אתמך ימיני להשלים מכתבי באייר שנת תתק"ה לעולם בלוקא עיר משובח'. 61

The Itinerary of Benjamin of Tudela, Critical text, translation and Commentary by M. Adler, New York 1907. עמ' ר'. 62

ראה ספר העולם. גירסה שניה, כ"י וואטיקאן 477 Ebr, דף 489. 63
אפשר לאחר בחיבורים האסטרונומיים של הראב"ע שני מקומות נוספים בהם מופיעות בצוותא העיר רומא והעיר פיזה אך לא העיר לוקא. ראה כלי הנחושת, גירסה שניה דף 467 שם מציין הראב"ע את הפארמטרים הגיאוגרפיים של העיר רומא, (ארכה ל"ג רחבה מ"א) וגם של העיר פיזה (ארכה ל"ב רחבה מ"ה) אך מבלי לציין את אלה של העיר לוקא. ראה גם הראב"ע, ספר העולם, גירסה ראשונה בתוך: ספר העולם לרכנו אברהם אבן עזרא, יצא לאור בפעם הראשונה על פי כתב יד שבואטיקאן ברומא סימן 390 על ידי יהודה ליב פליישר, אוצר החיים, ג', (תרגום = 1937), עמ' 44, שם הראב"ע מוסר רשימה דומה של ערים ולצידן מזלן. ברשימה זו מופיעות העיר כומא (ט"ו מעלות מאריה) ולאחריה העיר פיזה (ג' מעלות מדלי), אך לא העיר לוקא. 64

הזה הינו פרי בדיקתו ונסיונו האישי. בנקודה זו חשוב לברר מה משמעות המושג 'מזל העיר' ומה פשרה של המילה 'נסיתי' בעניין זה? בנושא הראשון כותב הראב"ע מפורשות: 'מזל מדינה זו פירושו המזל שיהיה עולה בעת הוסדה'.⁶⁴ כלומר שהבדיקה היתה כרוכה בידיעת תאריך הוסדה של העיר ובמציאת המזל מבין הקונסטלציות של הזודיאק שעלה בצד מזרח באותה עת. יתכן כי ציון של רוב ערי הרשימה כשלצידן נרשם המזל גרידא, ללא כל הערה מיוחדת, מצביע על כך שנתונים אלה היו ידועים להראב"ע עוד משהותו בספרד, או שהוא שאב אותם מאחד המקורות האסטרונומיים שלו. השערה זו מתחזקת כשלוקחים בחשבון שרוב הערים ברשימה זו שוכנות בחצי האי איברי, שם היתה פעילה מסורת אסטרונומית שעסקה בעניינים אלה.⁶⁵ אך, לא כך היה הדבר כאשר לערים של אירופה הנוצרית, שם התורות האסטרונומיות המטפלות בהתחברויות (conjunctions) ומזלות ערים ושמבון במזרח היו בחזקת חידוש. קרוב לוודאי שהביטוי 'נסיתי' בהקשר זה רומז לכך שבעת שהותו בפזיה ובלוקא, במסגרת השעורים שלו שהורה לתלמידיו בעניינים אסטרונומיים, התבקש הראב"ע להמחיש את דבריו ולבדוק את מזלן של פזיה, פעם אחת, ושל לוקא, פעמיים. בדיקה זו דרשה הן בשימוש באצטרולב, כלי הנחושת, והן חישובים שהיו כרוכים בשימוש בנתונים שהיו מצוים בתוך לוחות אסטרונומיים.⁶⁶ לשם כך עמדו לרשותו שתי הגירסות השונות של הלוחות האסטרונומיים שחיבר. האחת, זו הכתובה בעברית, הראב"ע יישם פעמיים לבדיקת מזלה של העיר לוקא. בשניה, זו הכתובה בלטינית, הראב"ע השתמש על מנת לברר מזלה של העיר פזיה בעבור תלמיד נוצרי בן עיר זו.

תרחיש מעין זה נותן גם הסבר לשאלה מרוע היה צריך המחבר, שהתגורר באותה עת בלוקא, לערוך גירסה נוספת של לוחות אסטרונומיים על פי העיר פזיה, מקום גיאוגרפי הנמצא מספר קילומטרים מועט מלוקא ועם אותם פאראמטרים גיאוגרפיים? יוצא מכאן שהראב"ע היה צריך לספק דרישותיהם של שני לקוחות שונים. לקוחות אלה היו שונים עד כדי כך שחיבור דומה במגמתו חובר בשתי גירסות שונות, בשפות שונות ואפילו על פי מקומות שונים. חיבור זה היה כנראה בתיכנון אצל הראב"ע כאשר כתב את ספר המספר, שהרי הוא מתייחס אליו בזמן עתיד.⁶⁷ עיקבותיה של הגירסה העברית, שנכתבה בעיר לוקא, הגיעו אל יוסף טוב עלם, ואליה מתייחס הראב"ע בקורפוס האסטרונומי שלו שחובר מאוחר יותר, בשנת 1148, בדרום צרפת אך גם בספר העיבור שחובר לפני כן. התמונה העולה מדברים אלה היא כי בזמן שהייתו בלוקא, חיבר הראב"ע לוחות

64 ראה ספר העולם, גירסה שניה, כ"י וואטיקאן Ebr 477, דף 288.

65 בין היתר מופיעות ברשימה זו הערים האלו: גראנאדה (Granada); אלמריה (Almeria); וולנסיה (Valencia); אשכיליה (Sevilla); מאלקא (Malaga); טולטולה (Toledo). ראה ספר העולם, גירסה שניה, כ"י וואטיקאן Ebr 477, דף 288.

66 על השימוש המשולב באצטרולב ובלוחות אסטרונומיים מעיד הראב"ע עצמו באותו חיבור. ראה המובאה הבאה — ספר העולם, גירסה שניה, כ"י וואטיקאן Ebr 477, דף 293 — העוסקת במחנות הלבנה: 'וחשבון המחנות תעדנו כאשר הראיתין בספר כלי הנחשת תחור ממקום השמש שתמצא בספר הלוחות תשע המזלות'.

67 'לדעת הקששות והמיתרים על דעת חכמי המזלות אדבר עליהם בספר טעמי הלוחות', הראב"ע, ספר המספר, שער ז', עמ' 79.

אסטרונומיים וספר טעמים הנלווה אליהם למען לקוח מהקהילה היהודית המקומית. בד בבד חיבר לוחות דומים לזמזמן אחר, תלמיד נוצרי, מהעיר השכנה פיוזה, אליה היתה לו גישה בגלל אוכלוסייתה היהודית. הלוחות שתוכרו בעבור הלקוח הנוצרי הפיוזי, שלוו בספר טעמים, נכתבו בלאטינית תוך שיתוף פעולה פעיל של הראב"ע. אולם, עיקבותיה של הגירסה הראשונה של לוחות פיוזה אבדו. נשתמרה רק גירסה מאוחרת נוספת, משנת 1154, שמזכירה אתרים גיאוגרפיים בצרפת (אנגרז ובורדו), אך בכל זאת כתוב בה שהלוחות ערוכים על פי העיר פיוזה באיטליה, כפי שניתן להיווכח תוך עין בטקסט של מספר כ"י לטיניים שנשתמרו.⁶⁸ האם יש זיקה כלשהי בין החיבור הלטיני שנכתב בשנת 1154, המהווה קרוב לוודאי גירסה שנייה לחיבור ראשון שנכתב בפיוזה, ובין הגירסה השנייה העברית, אשר על פי דיווחו של יוסף טוב עלם חוברת בנרבון, ומהווה גירסה שנייה לחיבור ראשון שנכתב בלוקא? הראב"ע שהה ככל הנראה בנרבון, 'עיר קדומה בתורה' שהחזיקה קהילה יהודית חשובה (300 נפש), בסמוך לזמן שהותו בעיר בדרש (Beziers) בשנת 1148, שם חיבר את הקורפוס האסטרונומי שלו, שהרי שתי ערים אלו שוכנות בקירבת מקום (25 קילומטרים).⁶⁹ אולם, בשנים 1153-1156 לערך, שהה הראב"ע בצפון צרפת, ביישוב בשם ורוס, כנראה העיר Dreux.⁷⁰ שם המשיך במפעלו הספרותי ביחוד במסגרת פרשנות המקרא.⁷¹ סביר להניח כי בהזדמנות זו חזר בקווים כלליים התרחיש שאירע בצפון איטליה, והיינו כי בזמן שהותו בצפון צרפת, קיבל הזמנה מלקוח נוצרי, ב'Anjou או ב'Angers, לחבר לוחות אסטרונומיים מלווים בספר טעמים ללוחות אלה. הגירסה הלאטינית, שכתבה לוחות פיוזה, ה'Tabulae Pisanae', זכתה לתהודה רבה בימי הביניים המאוחרים וברנסנס, אך ניסיונותיהם של חוקרים לאחר את הגירסה המקורית שלה עלו עד עתה בתהו.⁷²

מגעים עם התרבות והחברה הנוצרית-לאטינית

מגעים בין יהודים ונוצרים בימי הביניים בכל הקשור לנושאים דתיים-פולחניים, ובייחוד בפרשנות לכתבי הקודש המשותפים, קיבלו בדרך כלל מסגרת של פולמוס ואופינו במידה לא קטנה של מתת ועימות. לא כך היה במגעים הקשורים לנושאים מדעיים, אף כי לעתים חדרו לתוכם גם נושאים הקשורים מתחום הדת והפולחן והעכירו את האווירה.

68 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 78, 86, 87, 88, 99.

69 בריטן מטודילה, מסעות עמ' ג.

70 פליישר, ל' יריבנו אברהם אבן עזרא בצרפת, מזרח ומערב ה' (תרכ"ב), עמ' 41-46.

71 פליישר, ל' יריבנו אברהם אבן עזרא בצרפת, בתוך: ר. א. בן עזרא, קובץ מאמרים על תולדותיו ויצירתו, חל אביב, תשל"ז, עמ' 87-98.

72 בין אלה המתייחסים בדבריהם ללוחות פיוזה, ניתן למנות מדענים כגון ר. ביקון (Roger Bacon), הנרי באט (Henricus Bates) מי שתירגם את ספר ראשית חכמה של הראב"ע ללאטינית, ניקולס איש קוזח (Nicolas Cusanus), פיקו דה לה מיראנדולה (J. Pico de la Mirandola), על ערך זמם על הנסיונות לאחר את לוחות פיוזה הסקריס ראה וואליקריסה [1938] עמ' 319-322.

באשר למדעים היה לתרבות הנוצרית הלאטינית, אשר החלה להחלץ מהנסיגה שהתרחשה בימי הביניים המוקדמים (אשר מימדיה טרם הוכרו עד תום), הרבה מה להרוויח במשך המאה הי"ב ממגעים עם חכמים יהודים אשר נשאו באמתחתם מאגרים יקרי ערך של תכנים הקשורים למדעי יוון, רומי, הודו, פרס והאסלאם. בין החכמים היהודים שתרמו תרומה נכבדה לרנסנס של המאה הי"ב באירופה המערבית יש לציין את אברהם אבן עזרא. אומנם, עיקר מפעלו האינטלקטואלי, המוכר ביותר וזה אשר זכה לעיקר המאמץ המחקרי, הוא בשפה העברית. אולם ניתן גם לאתר לפחות חיבור אחד הכתוב בשפה הלטינית שיוחס לאברהם אבן עזרא, חיבור אשר השאיר רישום עמוק במדעי המערב: ספר טעמי הלוחות.

עצם ההסתברות כי מדען והוגה דעות יהודי דוגמת אברהם אבן עזרא כתב או השתתף בצורה זו או אחרת בכתיבת חיבור מדעי בשפה הלאטינית מביא בחשבון מגעים קרובים עם התרבות והחברה הנוצרית-לאטינית. נבדוק עתה נושא זה כפי שהוא משתקף בכל הקשור לחיבור ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. נבחן תחילה קיומו ואיכותו של הערוץ המרכזי המאפשר תיקשורת בין תרבויות וחברות: השפה. נשאלת כאן השאלה: האם אברהם אבן עזרא היה בקי במידה מספקת בשפה הלאטינית עד כדי כך שהיה מסוגל לכתוב באופן ישיר חיבור בלאטינית או להשתתף בכתיבתו בצורה זו או אחרת? נראה כי יש לתת מענה חיובי לשאלה זו. יש להניח כי עוד בזמן התגוררותו בספרד למד להכיר את שפתם ותרבותם של הנוצרים, למרות שצור מחצבתו היה בתרבות הערבית. תהליך זה נעשה הכרחי וחיוני עוד יותר עם יציאתו את ספרד, בזמן נדודיו בדרכי אירופה הנוצרית-לאטינית. ללא ספק הוא למד להכיר את הניבים הרומנטיים השגורים בפיה של האוכלוסיה המקומית, ניבים שהיו פחות רחוקים מהשפה הלאטינית מהשפות הלאטיניות המודרניות.

בנוסף על טענות אלו, המבוססות על השערות בלבד, בדיקה מדויקת בכתביו של הראב"ע, בייחוד בפרשנות המקרא, מראה ידיעה ברורה של השפה הלטינית. בפרשנות לספר בראשית לו, לה, שנכתבה בלוקא בקירבת זמן לכתיבת לוחות פיזא כותב הראב"ע תוך התייחסות למילה שאול: "ומלת שאולה. כמו מטה, והטעם הקבר. ופה טעה המתרגם לתועים שתרגם שאולה גיהנם". המתרגם לתועים אינו אלא הירונימוס, והמושג בוולגאטה שמעלה את קצפו של הראב"ע הוא המילה infernus כתרגום למילה העברית שאול. ביקורת דומה יש למצוא בפירושו לספר ישעיהו, לח, י, שגם הוא נכתב בלוקא, תוך התייחסות חוזרת למושג שאול: 'שאול' — הוא הקבר שהוא בתחתית הארץ, הפך השמים שהם למעלה לעולם, והעד ואציעה שאול הנך (תהלי' קל"ט: א), ואינו גהינום כלל'. מקרה נוסף, חריף יותר, בו הראב"ע משתתף בפולמוס יהודי-נוצרי באשר לתרגום כתבי הקודש הוא זה הקשור לפרשנות לספר בראשית מט, י, שם ביצר הירונימוס לתרגם את המילים 'כי יבא שילה' בנוסח הלטיני 'veniat qui mittendus est', ככוונתו את דבריו לכך שמקום זה מבשר את בואו של ישון הנוצרי. אין הראב"ע מתייחס לעניין זה בפירושו המודפס המקובל לספר בראשית, ואילו, באשר לשיטה האחרת, לא נשתייר חלק זה של הפירוש. ברם, קיים דיווח של יוסף בר' יעקב ממדווייל, לו הקדיש הראב"ע את ספרו יסוד מורא, אשר שמע באנגליה פרשנות בעל פה של הראב"ע למקום זה: 'כי לא בא יעקב אבינו לבאר המורע הרע העתיד רק להגיד הטוב שיבוא להם לבניו ולחזק

הדבר בכל כח⁷³. בכך התייחס הראב"ע באופן מובלע אל הטקסט של הוולגאטה, דבר שהביא בחשבון ידיעת הנוסח הלטיני שלו.⁷⁴

אם במקרים אלה דוחה הראב"ע את התירגום של הוולגאטה כמוטעה, ובכך מראה בקיאות מסוימת בשפה הלטינית, הרי שבדוגמא הבאה מסתמך הראב"ע דווקא על תירגום לטיני על מנת לבסס טעון פרשני משלו. בפירוש הקצר לספר שמות, לב, כג, שאף הוא נכתב בעיר לוקא, כותב הראב"ע: 'מר דרור. אמר הגאון מוש"ך, ועדותו צרור המור (שה"ש א, יג), רק מה יעשה בפסוק אריתי מורי (שה"ש ה, א). והנה הוא מלוקט ואין המוש"ך כן. גם וירי נטפו מר. ור' יהודה בן בלעם הספרדי אמר כי מר יתפרש לשני פירושים. ולפי דעתי שהוא כמשמעו בלשון קדר וכן בלשון רומי. הראב"ע מתפלמס כאן עם רס"ג, הטוען כי המור מקורו מהערבית מוש"ך שהוא נוזל ריחני המתהווה מדם חיה, וגם עם יהודה בן בלעם הטוען לשני פירושים שונים, האחד כנראה זה של הרס"ג והשני שטיבו לא ברור. לעומתם, טוען הראב"ע כי מור הוא בושם כפי שמשתמע משימוש דומה הן בשפה הערבית והן בשפת הלטינית. הראב"ע מתייחס כאן למילה הלטינית *myrrha*, אשר הינה התירגום בוולגאטה למילה העברית מור הן בשמות ל, כג, והן בשיר השירים א, יג,⁷⁵ אך היתה גם בשימוש לצרכים רפואיים.⁷⁶ מזדקרת פה העובדה המעניינת כי במקרה זה השימוש בשפה הלאטינית לא בא למלא תפקיד כלשהו בפולמוס פרשני בין יהודים לבין נוצרים, אלא אדרבא, הוא בא לאושש טעון של הראב"ע כנגד שני פרשנים יהודים שקדמו לו: ר' סעדיה גאון ויהודה בן בלעם הספרדי.

מתוך קריאה בחיבוריו של ראב"ע הן המדעיים והן האחרים, אינה מלמדת הכרות ישירה כלשהי עם חיבורים לאטיניים קלאסיים. לכן, סביר להעריך כי ראב"ע הכתיב את הספר לתלמידו הנוצרי שערך אותו ונתן לו את צורתו הסופית. אפשר להבחין בידו של תלמידו בניסוחם של התאריכים — *anno 1154 ab incarnatione Domini* — ניסוח אשר על אף היותו שיגרה לשונית קפואה מהווה בכל זאת הצהרת אמונה דתית בלתי נסבלת למי שאיננו שייך לדת הנוצרית. על כל פנים, באף אחד מכתבי היד לא נאמר כי החיבור הוא תוצאת תירגום של חיבור אחר,⁷⁷ או כי הוא נכתב כשהמתבר מכתוב את תוכנו

73 Friedlander, M. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, pp. 67–68

74 השוה גם את הפירוש של הרשב"ם לאותו פסוק: 'ופשט זה תשובה למינין, שאין כתוב כי אם שילה שם העיר, שאין לעז במקרא ולא 'שלו' כת' כאן כדברי העברים ולא שליח כדברי הנוצרים'.

75 ראה התירגומים הלאטיניים הבאים: שמות ל, כג: 'צאתה קח לך בשמים ראש מר דרור חמש מאות...' 'dicens: Sume tibi aromata primae myrrhae quinquaginta siclos...'. שיר השירים א, יג: 'צרור המר דודי לי בין שדי ילין'. 'Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, ubera mea commorabitur'. הרמב"ן הולך בעקבות הראב"ע באשר לפירוש הפסוק הזה וכותב: 'וגם בלשון רומיים נקרא מירא ולהשוואת הלשונות בו נראה שהוא המין ההוא והוא יחשב בסמים'. גם יוסף טוב עלם, בפרשנותו למקום זה, מתייחס למילה הלאטינית מירא: 'צפת פענח, עמ' 290.

76 המילה מור ומקבילתה הלאטינית מירא היו כנראה בשימוש רב לצרכים רפואיים כפי שאפשר להבחין בספר התולדות אשר גם בו מופיע המושג מור ולאחר מכן תורגם ללאטינית כ-Myrta. ראה Barkai, R. *Les infortunes de Dinah: Le Livre de la Generation*, Paris, 1991, pp. 219, 281 282

77 זאת קביתו של מילאס ואליקרוס, אשר ברק את כל כתבי-היד שנשתדלו מספר טעמי הלוחות. ראה אליקרוס [1938] עמ' 315.

למתרגם, כפי שנהוג לפרש במקרים דומים.⁷⁸ סיגנונו של החיבור הלאטיני מלוטש ומזכיר לעיתים את הלאטינית הקלאסית. יחד עם זאת, תעתיק השמות איננו לפי הביטוי הקלאסי אלא חושף ביטוי השמות הערביים בשפה הספרדית.⁷⁹ כאשר לטרמינולוגיה המדעית, לעיתים ניתן להבחין בקירבה חזקה אל המינוח העברי והערבי, כפי שהראתי באיזכורים של ספר הלוחות בחיבורים המדעיים העבריים של הראב"ע.

נראה כי גם עיסוקיו המדעיים של הראב"ע לאחר יציאתו את ספרד הביאו אותו לידי מגע עם השפה הלטינית, שפת המדעים באירופה הנוצרית-לאטינית, בייחוד כאשר נשא ונתן עם מדענים מקומיים. הראב"ע שאב את ידיעותיו המדעיות מתוך מטעם שנשא בזכרונו ואשר מקורו במדעי יוון והמזרח, כפי שהועברו לשפה הערבית, ומעט מאוד היה יכול להוסיף תוך עיון בספרות מדעית לאטינית קלאסית שנמוגה ונעלמה כמעט כליל במשך ימי הביניים המוקדמים. יחד עם זאת, ניתן להתרשם כי בעת שהותו באירופה המערבית לא קפא על שמריו והכיר את הצרכים המיוחדים של המדענים המקומיים. זאת ניתן ללמוד ממובאה בספר טעמי הלוחות: *Et tabule he sunt secundum quas operantur in terra christianorum*⁸⁰. הרי אומר, שמחבר ספר טעמי הלוחות מודה שהלוחות מותאמים לאלה הנהוגים בארץ הנוצרים, דבר שדרש ממנו לקיים קשרים עם מדענים נוצריים וכן לעיין בספרות מדעית מקומית. אך ספרות מדעית זו היתה כתובה כולה בלאטינית ולכן דברים אלה מביאים בחשבון ידיעת השפה ברמה נאותה. כמובאה אחרת מתוך החיבור איגרת השבת חושף הראב"ע במפורש קיום קשרים עם נוצרים בעניינים מדעיים:

יש מעברים בדורנו בעבור שידעו חשבון אי"ב תש"צג חושבים כי עמדו על סוד העבור. ויסתכלו המרחק שיש בין המולד ובין תחלת הלילה ויאמרו לנוצרים מתי תראה הלבנה. וכאשר יראו כי יש פעמים ביניהם פחות ממש שעות במקומם יחשבו כי המולד עשוי על מקום כל מחשב; והנה יש פעמים שהלבנה נראית בתחלת הלילה. ופעמים יהיה בין המולד ובין הערב ז' וח' שעות ולא יראו הלבנה. והם חושבים כי חשבון העבור טעות. חלילה חלילה. רק הם טועים. שהם חכמים בעיניהם. כי אין כח במשכיל לדעת מתי תראה הלבנה עד עשותו כאשר אפרש...⁸¹ כמובאה זו, חשבון אי"ב תש"צג, הם יום אחד, 12 שעות ו-793 חלקים, והוא העורך הקיים על ארבע שבועות, 28 ימים, בחודש הירחי, 29 יום 12 שעות 793. נתון זה, שהוא אחד הבסיסיים והפשוטים ביותר בין החישובים הכרוכים בעיבור השנה, משמש כאן כלי בידי הראב"ע כדי למתוח ביקורת קטלנית כלפי 'מדענים' יהודים שמעבירים

78 עיין למשל בספר האצטרולב הכתוב לאטינית שהכתובו סופר בשם אברהם. כנראה אברהם אבן

עזרא: *Ut ait philosophorum sibi contemporaneorum Abraham magister noster egregius quo dictante et hanc dispositionem astrolabii conscripsimus*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

28. עיין גם בחיבור על ראש התלי וננו שהוכתב ע"י משה הספרדי לתלמידו ואלכר *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus, de Dracone, quam dominus: (Walcher) Walcerus prior*

ידע בלתי מדויק ושטחי לנוצרים. המעניין במובאה זו הוא כי הביקורת מוטחת כולה כלפי אותם מדענים מחמת חוסר מקצועיותם ולא מפאת עצם העובדה שהם מעבירים ידע מדעי 'יהודי' לאלה שאינם יהודים. הראב"ע כאילו בא לטעון כי העברת ידע מעין זה יש לבצע בצורה מכובדת, במיומנות ובמומחיות, כאילו שמונתה על הכף הזדמנות להציג כבודו הלאומי או הדתי של המדען בעיני הצד השני. אך ביסוד מובאה זו מונחת גם ההנחה כי מגעים מעין אלה, בין יהודים ובין נוצרים בעניינים מדעיים, היו דבר שכיח ומקובל.⁸²

קשרים מעין אלה דרשו שימוש במינוח מדעי מתאים בשפות המקומיות וגם בשפה הלאטינית, לא כל שכן כאשר המגעים גובשו בכתב לכדי חיבורים מדעיים או לוחות אסטרונומיים. כמובן שדברים אלה נכונים לגבי חיבור הכתוב בשפה הלאטינית, אך מעניינת ביותר היא הצורה שבה דברים אלה מחלחלים אל תוך חיבורים מדעיים הכתובים בשפה העברית. התחום העיקרי שדרש התאמה אל מינוח ותבניות מקומיות הוא כל הקשור לקביעת פאראמטרים של זמן ומרחב. להלן נציג שתי דוגמאות הלקוחות מספר כלי הנחושת, בגירסה השניה. בדוגמא הראשונה מספר הראב"ע על דגם מיוחד של אצטרולב המשמש, בנוסף לתפקידים האסטרונומיים הרגילים, כדי 'לדעת מקום השמש במזלות כל ימות השנה'. בהמשך הוא מתאר חלק ממבנהו של המכשיר:

וגם יכתבו ברחוק מהעגולות הנזכרות שטים עגולות ובין שתיהן קוים שהן שלש מאות וששים וחמשה כמנין ימות החמה, ותחלת המספר מהקו שהוא כנגד מזל טלה בתחלת קו מערב חמשה עשר מחדש מרסו, וככה יחלקו זה הרביע שהוא הדרומי עד שיהיה בקו חצי השמים יום ששה עשר מחדש שטמברי, והקו השפל שהוא קו התהום חצי דכברי... כי יכתבו שמות החדשים כפי מספר כל אחד, אם שלשים או שלשים ואחד, או שמנה ועשרים שהוא חדש פיברו, ... ואם הוא דבר קשה בעבור תוספת הימים על המעלות, הנה ישחנה מעלה אחת בעבור עבור הגוים.⁸³ (ההדגשות שלי ש.ס.)

בדוגמא השניה, מתאר הראב"ע אופן חישוב הרוחב הגיאוגרפי של אתר על הארץ בעזרת האצטרולב:

כמה רחב הארץ: הסתכל בחצי יום י"ד מחדש מארס או ב"ו בחדש שתמבר כמה מעלות גובה השמש בחצי היום, וככה תעשה ... וזה שאמרת לך נכון הוא אם שנת הערלים פשוטה, רק אם היא מעוברת עשה כמשפט הראתיך ביום י"ד מחדש מארס או ביום ט"ו מחדש שתמבר, אזי קח גובה השמש בחצי יום ט"ו לחדש יוניה, וחסר מהגובה ק"כ מעלות, והנשאר הוא גבה ראש טלה ומשם תדע רחב הארץ, או קח גובה חצי יום ט"ו מחדש דגיבאר והוסף על הגובה כ"ד מעלות והמחזור הוא גובה ראש טלה וממנו תדע רחב הארץ.⁸⁴ (ההדגשות שלי ש.ס.)

82 כפי שאפשר ללמוד גם ממובאות מקבילות של הראב"ע, אם כי בטון הרבה יותר פולמוסי. ראה אברהם בר חייה, ספר העיבור, מהדורת ציב פיליפובסקי, לונדון 1851, מאמר ראשון, שער חמישי, עמ' 45, שם מוסר הראב"ע פרטים על דיון חריף בינו ובין 'גלח' נוצרי באשר לקביעת שנת ראש מחזור.

83 כלי הנחושת, גירסה שניה, כ"י פינסקר דף 258 — א59.

84 כלי הנחושת, גירסה שניה, כ"י פינסקר דף 260.

יוצא מכאן שבחיבור מדעי בשפה העברית מעין זה נדרש המחבר שהעתיק את מגוריו מספרד המוסלמית לארצות הנוצרים, לנטוש את אמות המידה הכרונולוגיות המסורתיות. חישובי זמן ומרחב דרשו באופן נורמטיבי לא רק התאמה לשנה השמשית גרידא, אלא גם שימוש בשמות הלאטיניים של החודשים ואף התאמה ל'עבור הגרים', כלומר תאום לוח השנה היוליאני הנהוג בארצות אירופה הלאטינית.

הוא הדין כאשר לתחום האסטרונומיה, בייחוד בכל הקשור ל'תקופת השנים' (tahawill al-sinin), כלומר תחזיות אסטרונומיות מיוחדות שנערכו בחלוף פרק-זמן של שנה תמימה אחרי זמן המולד. דבר זה היה כרוך, ראשית, בקביעת גידרה של השנה, ובעיקבות זאת, בחיבויי זמן מדויקים כדי לקבוע את התקופה עצמה. בסוגיה זו ניתן לעיין בשתי עדויות מעניינות, אחת כללית והשניה מעשית. בספר הטעמים, הגירסה השניה, מתייחס הראב"ע באופן כללי לסוגיה הזו וכותב:

ולעולם תהיה התקופה של תחלת השנה כמספר הימים של חודש הערלים, שהיה בתחלה. רק אם היתה השנה מעוברת להם תהיה התקופה בחסרון יום אם המולד היה בשנה פשוטה. ואם מעוברת תהיה תקופת השנה בכל שנה פשוטה בתוספת יום ובכל שנה מעוברת תהיה כמספר הראשון.⁸⁵

מעניין שגם בתחום זה של חכמת המזלות, אשר מקורו באסטרונומיה הערבית, נזקק הראב"ע ל'חודש הערלים' ולעבור השנה על פי הנוסח הלאטיני. ניתן למצוא את ההיבט המעשי של סוגיה זו בחלק האחרון של ספר המולדות. בחיבור זה, בפרק הקרוי 'תקופת השנים של ילד בן עשר שנים, אשר זמן מולדו נתו במושגים יהודיים מסורתיים, כלומר על פי לוח ירחי. במהלך החישוב עוברת 'תקופה' המרה מהלוח הירחי אל לוח השנה השמשי, על פי הנהוג בארצות הנוצרים.⁸⁶ דוגמאות אלה מלמדות כי גם בחיבורים המדעיים העבריים, המיועדים לקהל קוראים יהודי, היה על הראב"ע להתחשב במתכונות ודפוסים מקומיים לחישובי זמן ומרחב. כיצד בא הדבר לידי ביטוי בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית? כלום נוכל לאתר מגמה מיוחדת בקביעת פאראמטרים של זמן ומרחב בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית?

כאמור, על פי דיווחו של יוסף טוב עלם, נקבע בספר הלוחות שחיבור הראב"ע בנרבון כי אורכה הגיאוגרפי של ירושלים היא ס"ה מעלות, בדיוק כפי שעשה בספר העיבור ובספר כלי הנחושת. ברם, לעומת הנמסר בספר צפנת פענח, העיר ירושלים איננה מחזרת כלל וכלל בספר טעמי הלוחות הכתוב לטינית. נראה כי השמטה זו בגירסה הלאטינית איננה מקרית. מיקומה הגיאוגרפי של ירושלים בחיבוריו המדעיים וגם בעבודתו הפרשנית של הראב"ע איננו פרט טכני או פאראמטר בעלמא. התייחסות זו מבטאת את חשיבותה של העיר מבחינה פולחנית-דתית: היא מהווה נקודת ייחוס מרכזית, מעין ראשית צירים, החל ממנה קובעים באופן פאראמטרי מיקומם של אתרים כלשהם על הארץ.⁸⁷ מכאן עולה הסברה כי ספר טעמי הלוחות בגירסתו הלאטינית יועד לקהל נוצרי לא רק על פי השפה בה הוא חובר אלא גם על פי תוכנו המיוחד. התרשמות זו הולכת ומתחזקת

85 אברהם אבן עזרא, ספר הטעמים, ההדיר נפליי בן מנחם, 'ירושלים תש"א', עמ' 40.

86 אברהם אבן עזרא, ספר המולדות, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס, דף 359 – א60.

87 ראה פרשנות לפסוקים הבאים: ב"ר לז, לב; דניאל ח, ט; שמות ארוך יב, ב; קהלת א, יב; ראה גם איגרת השבת, שער א, עמ' 67; שער ב, עמ' 71.

כשבורקים פאראמרים שונים על פיהם חובר ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית ובייחוד כשמבררים מה הם הנימוקים לבחירתם. ניתן להבחין בעליל כי המחבר אכן מנסה ומצליח ליישם את מגמתו: לא רק להתאים את הלוחות לנהוג בארצות הנוצרים, אלא גם למלא ציפיותיו של קהל קוראים לא יהודי.

לוחות תכונה קובעים מיקומם של עצמים שמימיים במרחב ובזמן. לכן, בין הפאראמטרים החשובים בעריכת לוחות אסטרונומיים ניתן למנות את גידרה של השנה, את שנת 'השורש' של הלוחות, כלומר השנה החל ממנה מתחילים לערוך את הלוחות, ומספר השנים ששמשו כמחזור תקני לעריכת הלוחות. כאשר לנקודה האחרונה יש ברשותנו שני דיווחים שונים, אחד מתוך ספר המספר, הכתוב עברית, השני, מקביל בתוכנו ומשלים במגמתו, מתוך ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. השוואה ביניהם מלמדת על מניעיו של המחבר בקביעת פאראמטר זה. כך כותב הראב"ע בספר המספר:

דע כי לוחות המשרתים במהלך האמצעי על שני דרכים האחד על שנות השמש והם שנות הכלל מחוברים עשרים עשרים, והדרך השנית על שנות הלכנה ושנות הכלל מחוברים שלשים שלשים, ובספר טעמי הלוחות אפשר זה.⁸⁸ כך מפרש מחבר ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית את השיקולים לחלוקת השנים למחזורים של עשרים:

...et quia annus christianorum supra dies integros quartam habet completam, nec inveni minorem 20 noticiam que ex quartis dies integros commpleret, ideo annos separatos 20 constitui.⁸⁹

שני עניינים בולטים מההשוואה בין שתי המובאות. ראשית מבין שתי הדרכים המוצעות בספר המספר לבחירת 'שנות הכלל', מחזור של עשרים שנה על שנות השמש או מחזור של שלשים שנה על שנות הלכנה, העדיף מחבר ספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית את הדרך הראשונה. שנית, כפי שמבטיח בספר המספר, מפרש מחברו של הגירסה הלאטינית את הנימוקים לדרך בחירתו. עיון בגירסה הלאטינית מלמד כי הבחירה בין שתי הדרכים איננה טכנית גרידא אלא חוצה בין דתות ולאומים. כאשר לדרך השניה, מסתבר שהדרך 'על שנות הלכנה' היא הנהוגה אצל ה-sarraceni, הוא אומר אצל התוכנים המוסלמים.⁹⁰ כאשר לדרך הראשונה, בזמן שבספר המספר הראב"ע מדבר על שנות השמש, אין בגירסה הלאטינית התייחסות לשנת החמה. השיקול יחיד לבחירה הוא התאמה לשנת הנוצרים, annus christianorum, שמהווה קירוב בלבד, בלתי מדויק, לשנת החמה. התייחסות דומה, אך חדה וברורה יותר במגמתה, ניתן למצוא בבחירת פאראמטר חשוב נוסף והוא קביעת תחילת השנה:

88 הראב"ע, ספר המספר, עמ' 27.

89 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 87. להלן תירגום של הקטע: 'זכיוון שיש לשנת הנוצרים רבע יום מעל למספר שלם של ימים, (השנה תקנית היוליאנית כוללת 365 יום ועוד רבע יום), לא מצאתי פרק זמן קטן מעשרים שנה כדי להשלים ימים שלמים ברבעי ימים, ולכן חלקתים בקבוצות של עשרים שנה...'

90 "...sarraceni in tabulis suis annos separatos lunares per 30 et 30 distinxerunt, quia 30 habent quintam et sextam que est differentia superhabundans ultra dies integros anni lunaris" ספר טעמי הלוחות [1947], עמ' 98.

Et principium anni Christi marcium constitui, duabus de causis, una quare est discordia christianorum de bissexto, nam christiani christianorum terram inhabitantes bissextum in brevissimo mensium, scilicet februario ponunt, alii vero christiani sarracenorum terram colentes, eundem in fine decembris, qui etiam est finis anni; propterea cum discordent supradicti in kalendis ianuarii et februarii, in kalendis tamen marcii consentiunt. Altera causa est quod in marcio intrat sol principium arietis, qui aries est principium anni secundum iudicia.⁹¹

הנימוק השני, — בחירת מרץ או ניסן כתחילת השנה מסיבות אסטרונומיות ואסטרוולוגיות — הוא שיקול מקובל בחיבורים אחרים של הראב"ע.⁹² מאחורי הניסוח המיוחד של הקטע מסתתר המושג של 'תקופת עולם', (tahawil sini'l-alam), לפיו גורל העולם נקבע במרץ. ראינו לעיל כי ניתן לערוך תחזית אסטרוולוגית של היחיד על פי מערכת הכוכבים בעת מולדו אך גם בזמן המדויק של מליאת שנה למולד (ראה לעיל). הוא הדין כאשר לכלל: גורלו של העולם נקבע על פי מערכת הכוכבים בזמן בריאתו, שהתרחשה בהיות החמה בחצי השמים בראש מזל טלה, וגם כל שנה בעת כניסת החמה אל ראש מזל טלה. גם המילה iudicia כביטוי שקול לכללי האסטרוולוגיה חושף את זהותו של הראב"ע, העושה שימוש מגוון במושג העברי המקביל 'משפטים' גם בחיבוריו המדעיים העבריים, גם בפרשנות שלו, וגם במונוגרפיות השונות שלו.⁹³ כאמור, מדובר פה על בחירת תחילת השנה לשם עריכת לוחות אסטרונומיים, נושא מדעי מובהק, אולם בחירת עתוי מעין זה לא יכולה להתנתק כליל משיקולים דתיים ופולחניים, כפי שניתן להתרשם תוך עיון בנימוק הראשון של הקטע הנ"ל. בניסוח המיוחד של הקטע, מזדקרת כוונתו של המחבר לא רק להתחשב בלוח השנה הנוצרי אלא גם לנסות לפשר בין מגמות שונות בתוך המחנה הנוצרי כאשר לקביעת אופן עיבור השנה: בזמן שהנוצרים הדרים בארצות הנשלטות ע"י נוצרים מעבירים את חודש פברואר, הרי שהנוצרים המתגוררים

91 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 87. להלן תירגום של הקטע: 'וקבעתי את ראשיתה של השנה במרץ בעבור שתי סיבות: הראשונה כי קיימת מחלוקת בין הנוצרים כאשר לחודש העיבור, כי הנוצרים המתגוררים בארצות הנוצרים מעבירים את פברואר שהוא החודש הקצר, ואילו הנוצרים האחרים הדרים בארצות האיסלאם מעבירים את חודש דצמבר האחרון בשנה; לכן, הללו שחולקים בקביעת ראש החודש בינואר ובפברואר, מסכימים לגבי ראש חודש במרץ. הסיבה השניה היא כי בחודש מרץ נכנסת החמה בראש מזל טלה, והרי מזל טלה הוא ראש השנה על פי משפטי האסטרוולוגיה. עיין, למשל, במובאה הבאה מספר הטעמים גירסה ראשונה: 'ובעבור היות השמש כשתכנס בטלה תקרב אל היישוב ויתחדש העולם הפך הדבר הוא כהכנסה במאזנים ע"כ ראו שזהיה תחלת השנה במזל טלה ע"כ הוא ראש כל המזלות'. ספר טעמים, גירסה ראשונה, כ"י 1056 עברי שבספריה הלאומית בפאריס דף 335.

92 נושא חשוב זה, השימוש המיוחד שעושה הראב"ע במושג 'משפטים' בסביבות ובשפות שונות, מן הראוי שיטופל בהרחבה במקום אחר. אני מכין כעת עבודה רחבה בה נושא זה ימצא את מקומו. ראה שימוש תמציתי וקולע של המושג משפטי עולם בספר ראשית חכמה: 'זאלה השנים עשר הכתים הם עיקרים כמולד האדם גם במשפטי העולם שהם הכלל'. אברהם אבן עזרא, ספר ראשית חכמה. ההדיר פרנסיסו קנטרה, תירגום לצרפתית עתיקה ההדיר רפאל לרי, באלטימור, 1939, עשר שלישי, עמ' XLI. השווה גם ספר טעמי הלוחות, גירסה לטינית: '...antequam sol intret in caput arietis, et inde sumantur omnia iudicia mundi' [1947] עמ' 94.

תחת שלטון האיסלאם מעברים את חודש דצמבר. נראה בעליל כי מגמות מעין אלו לא באות לספק ציפיותיו של קהל יהודי אלא נוצרי.

נקודות מגע בין ספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית ובין עבודתו הספרותית של הראב"ע

האיזכורים שדיברנו בהם עד כה, מצביעים ישירות על הגירסה העברית של ספר טעמי הלוחות ולא על הלאטינית, אם כי ניתן לאתר חלק מהנושאים המשולבים בהם גם בחיבור הלאטיני. הדרך המוצעת כאן מבקשת ללכת במסלול הפוך: לצאת מתוך החיבור הלטיני וממנו למתוח קוי השקפה לחיבורים העבריים של הראב"ע, הן המדעיים והן האחרים. גישה זו אינה מבקשת למצוא איזכורים מפורשים של החיבור כי אם מעברים של מינוחים, נוסחים, רעיונות ותכנים. ביסודה של חקירה זו מונחת הטענה שהמצאותם של קוי השקפה מעין אלה תוכיח באופן משכנע למדי כי החיבור הלאטיני משתייך באופן אורגני, על פי תכניו וניסוחיו, אם כי לא על פי שפת כתיבתו, אל הענף המרכזי של יצירתו האינטלקטואלית של אברהם אבן עזרא. חיפושם של מעברים אלה איננה מלאכה קלה כל עיקר: ספר טעמי הלוחות מהווה חיבור ייחודי ואין דומה לו בכל עבודתו האינטלקטואלית (למעט הגירסה העברית שאיננה ברשותנו). לעזרתנו ניצבת העובדה שהראב"ע לא תחם גבולות ברורים באשר לתכנים הנכללים בחיבוריו השונים, ומכאן שנשאים בעלי אופי מדעי משובצים כמעט בכל חיבוריו. מיצויה עד תום של חקירה מעין זו תדרוש למעשה להוציא הוצאה מבוארת של החיבור הלטיני. לכן העדפתי, במסגרת המצומצמת של מאמר זה, להתרכז בבדיקת אופן הטיפול של שי נושאים בלבד. למען הגיוון בחרתי בשני נושאים שונים במגמתם. הראשון, בעל אופי מדעי מובהק, עוסק בבעיה מתמטית: היחס בין קוטר המעגל והיקפו והשני, למרות שמקפל בתוכו תכנים מדעיים, נושא מגמה פולחנית-דתית ומלמד על מגעים בין יהודים לבין נוצרים: העיבור. לנוחיות הקוראים הוספתי בהערות השוליים תרגום משלי למובאות הלטיניות שילוו את הדיון.

היחס בין היקף המעגל לקוטר

ניתן לאתר בספר טעמי הלוחות בגיסה הלאטינית פרק שלם המוקדש ללימוד בעיות טריגונומטריות, הכולל מבוא הדן כולו בבעיית יחס היקף המעגל לקוטרו. ביסוד דבר זה מונחת ההנחה כי אין להכנס לדיון בבעיות טריגונומטריות סבוכות מבלי ללכך קודם לכן את הבעיית היחס בין היקף המעגל לקוטרו.⁹⁴

בין פרק טריגונומטרי זה ובין חיבוריו האחרים של הראב"ע קיימת גם זיקה חשובה נוספת. במרכזו של הפרק הטריגונומטרי ישנו סעיף ארוך בו מוצגים פירושי של אבן

94 הראב"ע. ספר המספר, השער ה', עמ' 79: 'להוציא קו העגול מן קו האלכסון ולדעת הקשתות והמיתרים על דעת חכמי המזלות אדבר עליהם בספר טעמי הלוחות'; הראב"ע, ספר כלי הנחושת, גירסה שניה, כ"י פניסקר דף 266: 'להוציא קו העגול מן קו האלכסון ולדעת הקשתות והמיתרים על דעת חכמי המזלות אדבר עליהם בספר טעמי הלוחות'.

אלמנתי לדברי אלכוארזמי לפי שיטת חכמי הודו אודות המיתרים.⁹⁵ סעיף ארוך זה, אשר איננו כולל בתוכו את הדין ביחס בין היקף המעגל לקוטרו, מהווה פראפראזה של דברים מקבילים המובאים ב'ספר טעמי לוחות אלכוארזמי לאבן אלמנתי'. שלושה נוסחים שונים שרדו לתרגומו של חיבור אסטרונומי זה, אבל לא נשתיר המקור הערבי. נוסחים אלה הם: תרגום לשפה העברית, המכונה נוסח פארמה, על פי כתב־יד דִירוסי 212 — השייך בודאות לאברהם אבן עזרא;⁹⁶ תרגום עברי נוסף, המכונה נוסח מיכאל, על פי כתב־יד אוקספורד 400 — אשר איננו זהה לנוסח פארמה אך יתכן שגם הוא מהווה תרגום לעברית פרי עטו של אברהם אבן עזרא, אם כי בזמן מוקדם יותר; תרגום לשפה הלאטינית מאת הוגו סאנקטילינסיס (Hugo Sanctiliensis) בכתב־יד שונים.⁹⁷ בשלושת התרגומים האלה מופיעים תכנים אשר ניתן לאתרם גם בספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית. אולם, בעוד שתוכן הפרק הזה בשלושתם, הרי שצורת הצגת הדברים שונה בין ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית לבין התרגומים השונים האלה. זאת כיוון שספר טעמי לוחות אלכוארזמי לאבן אלמנתי מעוצב בצורת שאלות ותשובות ואילו ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית בנוי רובו ככולו כהצגה ישירה.

בעית היחס בין היקף המעגל לקוטרו עוברת כחוט השני בכתביו של הראב"ע, הן המדעיים והן האחרים. יתר על כן, ניתן לאתר דימיון מרשים בכל ההתייחסויות הכלליות אל עניין זה. בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, בחקירה כללית על מהות המחבר המדעי, מציג המחבר את הסוגיה כמסמלת את מוגבלותם של המדעים. וכך הוא כותב:

95 Nunc verba Avenmucenne ponemus de cordis que dixit in expositione tabularum rationis Alcauresmi secundum indos. ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 130-137.

96 חיבור זה זכה להתעניינות בזכות ההקדמה שאברהם אבן עזרא הוסיף לתרגום ובה הוא מספר על מעבר המדעים מהודו לארצות האיסלאם. שטיינשניידר, כבר בשנת 1877, היה הראשון שחשף חיבור זה במאמר בו תירגם לגרמנית הקדמה זו: 'Zur Geschichte der Uebersetzungen aus dem Indischen ins Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur', *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 24 (1870) pp. 325-392; 25 (1871) pp. 388-428. אולם, במאמר זה, ייחס שטיינשניידר את המקור הערבי בטעות למוחמד אבן אחמד אל־כירוני. סמיט וג'ונסבורג חזרו — החזיקו אחריו במאמר שבו תירגמו את ההקדמה לאנגלית: D. Smith and Y. Ginsburg, 'Rabbi ben Esra and the Hindu-Arabic Problem', *The American Mathematical Monthly*, XXV, (1918), pp. 99-108. מילאס ואליקרוסה [1938], עמ' 306-309, קבע כי החיבור שייך לאחמד אבן אל־מותאנה אבן עבד־אל־כארים. שני התרגומים לשפה העברית פורסמו בהוצאה ביקורתית על ידי ב' קולדשטיין: *Ibn al-Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwarizmi*, Two Hebrew versions, edited and translated with an astronomical commentary by Bernard R. Goldstein, New Haven and London, 1967.

97 זכות ראשונים לשלל הֶסְקִינְס בהכרת תרומתו של הוגו סאנקטילינסיס במפעל התרגומים מערבית ללאטינית במחצית הראשונה של המאה הי"ב, וכן באיתור התרגום הנ"ל וכמצאת הקישור בינו ובין התרגומים העבריים: Haskins, Ch. *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 1927, pp. 67-81. אולם, הֶסְקִינְס הוטעה ע"י הקולופון של אחד המעתיקים של כתב־יד וייחס את החיבור המקורי לאל־פראגאני. מילאס ואליקרוסה חיקו שגיאה זו במאמר שפירסם בירושלים בשנת 1938, כאשר קבע כי החיבור שייך לאחמד אבן אל־מותאנה אבן עבד־אל־כארים (ראה ההערה הקודמת). התרגום הלאטיני זכה להוצאה ביקורתית בידי בנו של מילאס ואליקרוסה: El comentario de Ibn al-Mutannā a las Tablas Astronómicas de al-Jwarizmi, Edición crítica del texto latino en la versión de Hugo Sanctallensis por E. Millás Vendrell, Madrid-Barcelona, 1963.

...et profecto aliquot in astronomia habentur de quibus perfectam rationem artifices illius habere non possunt, quo modo et geometre proporcionem diametri ad circumferenciam plene habere non possunt.⁹⁸ דברים דומים נאמרים בספר המספר, שם הראב"ע כורך את בעיית היחס בין היקף המעגל לקוטרו ביחד עם בעיית הוצאת שורשים מרובעים, נושאים שגם בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית משולבים ביחד.

ודע כי יש בכל חכמה דברים נעלמו מעיני כל החכמים הקדמונים וגם מכל הבאים אחריהם כמו שרשי המספרים שאינם מרובעים בחכמת החשבון, וככה בחכמת המדות לדעת הקו הסובב מאלכסון ידוע.⁹⁹

גם בתחילת המבוא לפרק הטריגונומטרי, המחבר של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית שם דופי ביכולתם של חכמי הגיאומטריה לפתור הבעיה הנידונה. הוא מציג הקושי המרכזי בבחינת מציאת יחס בין קו ישר לקו עקום. יחד עם זאת, בדומה לנמסר בספר המספר, הוא כורך את פתרון הבעיה, על פי שיטת חכמי הודו, כפתרון בעיה סבוכה לא פחות מהראשונה: מציאת שורש ריבועי של מספרים שאינם מרובעים.

Magistri geometrie ratione perfecta comprehendere nequiverunt quanta esset diametrus respectu circumferentie, eo quod recto ad curvam non est proportio qua alterum per alterum comprehendas. Indi autem dixerunt quod si quis sciret radicem numerorum recta radice carentium invenire, posset et scire quanta esset diametrus respectu circumferentie notum.¹⁰⁰ גם בפירוש הקצר לספר שמות כג, כ, בסביבה ספרותית שונה בתכלית השינוי ובלשון ספקנית ואירונית, כותב הראב"ע דברים שקולים לאלה של המבואות הנ"ל:

ואם יתהלל חכם בחכמת הספירות הנה דבר קל, והוא לדעת שרש שנים הנקרא גדר אין כח לאדם לדעתו גם בחכמת המדות יש מחלוקת לדעת חוט הסובב, ואין מי יתן ראייה גמורה עד שתתברר האמת.¹⁰¹

בשורות הבאות נערוך השוואה בין חלקים מהמבוא של הפרק הטריגונומטרי

98 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 79. להלן תירגום הקטע: 'ואכן, יש בחכמת המזלות כמה עניינים אשר בהם אין לחכמים הבנה שלמה, כך חכמי המידות אינם מסוגלים לפתור באופן מלא את בעיית היחס שבין היקף המעגל לבין קוטרו'.

99 הראב"ע, ספר המספר, שער ה' (סוף), עמ' 44-45.

100 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 124. להלן תירגום הקטע: 'חכמי המדות לא היו מסוגלים להבין בהבנה שלמה את היחס בין הקוטר לבין היקף המעגל, זאת כיוון שאין יחס בין הקו הישר לבין הקו העקום אשר באמצעותו תוכל להבין אחד מהשני. אבל חכמי הודו אמרו שהיודע להוציא שורש ריבועי ממספרים שאינם מרובעים, יוכל גם לדעת מה היחס בין קוטר המעגל לבין היקפו'.

101 על אף שבמובאה זו טוען הראב"ע כי 'לדעת שרש שנים הנקרא גדר אין כח לאדם לדעתו', הן בספר השם והן בספר המספר הוא מוסר פתרונות מדויקים למדי של שורש שתיים: 'יודע כי שרש שנים הוא א', כ"ד, ג"א, י"ז, מ"ח; כי אם נערך זה המספר על עצמו לא ישארו שלישיים ואף כי שניים ואן צרך להזכיר ראשונים'. ספר השם, עמ' 425; 'זאם היינו מדקדקים עוד... היה יוצא השרש מדויק שאין דיוק כמוהו א', כ"ד ראשונים, נ"א שניים, י"ז שלישיים, ג"ד רביעיים', ספר המספר עמ' 75. דבריסאלה מלמדים וממחישים עד כמה סכיבות ספרותיות שונות — פרשנות המקרא לעומת חיבורים מרעיים — משנות את תוכנם וצורתם של אותם הנושאים.

של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית הודן ביחס בין קוטר המעגל להיקפו לבין סעיפים של שני חיבורים אחרים של הראב"ע המוקדשים גם הם לליבון אותה סוגיה. הראשון הוא ספר המספר, חיבור העוסק בנושאים מתמטיים מגוונים והנושא מגמה ידיאקטית מובהקת. חיבור זה מביא חידושים מרעישים לאירופה המערבית, אם כי בשפה העברית, דוגמת השיטה העשרונית. לא נחטא לאמת אם נטען כי חיבור זה הוא מן הראשונים, אם לא הראשון, להביא שיטה זו לאיזורים אלה. נושא זה, כפי שנראה בהמשך, קשור קשר הדוק לבעיה הגירסאית. הראב"ע מדגיש את קיומם של תשע ספרות או סימנים, ויחד עם זאת ניתן לדבר אצלו באופן פחיטיבי על שימוש בשיטה עשרונית 'פוזיציונאלית'.¹⁰² הספר מורכב משערים המוקדשים לפעולות החשבון השונות. במסגרת השער השביעי והאחרון, הודן בהוצאת השרשרים, משולב סעיף שלם אשר בכותרתו: 'להוציא קו העיגול מן קו האלכסון'. החיבור השני הוא ספר השם, שחובר בדרש (Beziers), דרום צרפת, בשנת 1148 בד בבד עם חיבורים מדעיים אחרים. ספר השם הוא מונוגרפיה בעלת מגמה תיאולוגית מובהקת ויעדה לבאר את שמות האלהות, בייחוד את השם המפורש. לשם כך, מיישם הראב"ע את רוב מדעי זמנו: אסטרונומיה, אסטרוולוגיה, מתמטיקה, דקדוק, פרשנות המקרא, פונטיקה וכו'. בעוד ששילוב סוגית היחס בין קוטר המעגל להיקפו בחיבור כגון ספר המספר אינו מפתיע כלל, הרי שמיוזגה בספר דוגמת ספר השם מעורר תמיהה רבה. ואכן, לצידם של הפרקים השונים של הספר, העוסקים בנושאים דוגמת 'להורות טעם כל שם', 'באותיות השם המפורש', 'בערך אותיות השם', במספר אותיות השם וכו', החלק הששי של החיבור עוסק 'במידת העיגול'. גרמו בכך שהדחף למציאת פתרון לבעיה זו לא בא רק כדי ליישב סוגיה מדעית בעלמא אלא גם על מנת להתמודד עם שאלה דתית-תיאולוגית בעיקרה.

בספר השם הדיון בבעיה נפתח במילים האלה: 'יש מחלוקת גדולה בין חכמי האומות במדת העגול'. ואכן, כפי שנהוג בדיון בשאלות מדעיות שונות בחיבורים השונים של הראב"ע וגם בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, הופך הדיון בסוגית היחס בין קוטר המעגל להיקפו לשקלא וטריא בין חכמי אומות שונות. הן בחיבור הלאטיני והן בדיווחים המקבילים הכלולים בספר המספר ובספר השם, מובאות ארבע דעות שונות: עמדתם של חכמי הודו, דעתם של חכמי המידות,

¹⁰² שיטה זו מניחה, בנוסף על המצאותם של תשעה סימנים או ספרות, גם קיומו של סימן נוסף כדי לבטא את הרעיון של מקו ריק על פי ערך מיקומי (place value). אבן עזרא מכיר את האפס העתידי, ובספר המספר מלמד כיצד להשתמש בו. ראה, הראב"ע, ספר המספר, עמ' 3 'והנה לעולם אם יש בידך מספר באחדים לפני הכללים שהם העשרות, יכתוב בתחלה מספר האחדים ואחר כך מספר הכללים. ואם אין לו מספר באחדים ויש לו מספר במעלה השניה שהם עשרות, ישים כדמות גלגל 0 בראשונה, להורות כי אין במעלה הראשונה מספר ויכתוב מהספר שיש לו בעשרות אחריו'. הוא מכנה את הסימן המיוחד כך: 'גלגל כקש לפני רוח ואינו אלא לשמור המעלות ובלשון לעז שמו סיפרא'. השם סיפרא, אך בתחקיק הלטיני cifra, מופיע אף הוא בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית. ראה ספר טעמי הלוחות [1947]: 'quoque cum portio recta secundum eos est cifer...': p. 102 (29); 'decrescit excessio ad cifram p. 114 (12)'

וגרסתם של חכמי יוון כפי שהיא מוצגת ע"י תלמי וארכימדס. בהמשך נסקור דעות אלה על פי רצף הדיווח של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית ותוך עריכת השוואה לדיווחים המקבילים בחיבורים העיבריים. כראש המבוא לפרק הטריגונומטרי מביא מחבר הגירסה הלאטינית את דעותיהם של חכמי הודו:

*Simile enim est 10 quod initium secundi ordinis est unitatis, et 100 et 1000 et deinceps, et secundum eos si diametrus fuerit unitas circumferentia erit radix denarii qui unitati assimilatur, et si radix denarii diametrus fuerit, circumferentia erit denarius. Et si diametrus est decem, circumferentia erit 31 gradus et 37 minuta de 60 et 22 secunde, qui numerus est diameter centenaria qui similis est unitati, et radix millenarii qui similiter unitati assimilatur. Notum autem est quod 100 est quadratus denarii. Quod si 100 diametrum ponamus, qui est radix 10.000, circumferentia eius erit diametri millenarii, et radix 100.000.*¹⁰³

במובאה זו, מדגיש המחבר כי המפתח לפתרון הבעיה, על פי הדרך של חכמי הודו, כרוך בקשר בין שני נושאים מתמטיים: היכולת להוציא שורש ריבועי של מספר שאינו מרובע והשיטה העשרונית. במסגרת זו, מוצע כאן פתרון לבעיה הטמון בבניית סדרה המתחילה במספר אחד, ואשר כל איבר שמתווסף הוא הכפלת קודמו בשורש הריבועי של המספר 10, דהיינו סדרה שניתן לבטאה במונחים מודרניים בצורה $\sqrt{10}^{(n-1)}$. כך כוללת הסדרה את המספרים הבאים: $1, \sqrt{10}, 10, \sqrt{10} \cdot 10, 100, \sqrt{10} \cdot 100, 1000$, וכך הלאה. בסדרה זו, בהנתן שני איברים רצופים, יהיה ערכו של הקטן יותר קוטר המעגל, וערכו של הגדול יותר יהיה היקף אותו מעגל. יוצא מכאן שהיחס בין קוטר המעגל להיקפו, על פי שיטת חכמי הודו, הוא הערך של $\sqrt{10}$, דבר המהווה פתרון מקורב, אם כי גס למדי של הבעיה. ערך זה הוא דווקא החוליה המקשרת בין הגירסה הלאטינית לבין מובאה מקבילה בספר השם:

וחכמי הודו אומרים לא כי רק הקו הסובב מהאלכסון ג' כמוהו, ח' חלקים, גם מ"ד שניים גם י"ב שלישיים מס' חלקים במעלה אחת מאחורי הביטוי 'ג', ח' (צ"ל ט') חלקים, גם מ"ד שניים גם י"ב שלישיים מס' חלקים במעלה אחת' מסתתר השורש הריבועי של עשר מבוטא בשיטה הסקסגסימאלית (בסיס שישים) כמקובל בתקופה הן במתימטיקה והן בחכמת המזלות.¹⁰⁴ למרות ששתי העדויות

¹⁰³ ראה ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 124. (ההדגשות בטקסט הן שלי ש.ס.). להלן תירגום הקטע: 'וכך דומה המספר 10, שהוא תחילת היחידות מהמעלה השניה, למספר 100, וגם למספר 1000 וכך הלאה. ולפי חכמי הודו, אם הקוטר היה באורך יחידה, יהיה מעגל בשעור השורש של 10, הדומה לאחר. ואם הקוטר יהיה בשעור של שורש 10, אזי המעגל יהיה בשעור 10. ואם הקוטר יהיה בערך 10, אזי המעגל יהיה בשעור 31 מעלות ו-37 דקות מתוך 60 שניות, ומבספר זה איננו אלא הקוטר של המעגל אשר שעורו 100, הדומה לאחר, והוא גם השורש של 1000 הדומה לאחר. מן הראוי לשים אל לב כי המספר 100 הוא הריבוע של 10. כך שאם נציב קוטר בשעור 100, שהוא שורש של 10000, אזי יהיה המעגל בשעור 1000 שהוא השורש של 100000.'

¹⁰⁴ $\sqrt{10} = 3.16227777 = \frac{12}{60^3} + \frac{44}{60^2} + \frac{9}{60^1} + 3$. ערך זה ניתן באופן מפורש ומדויק ע"י אבן עזרא עצמו בספר המספר, השער הו', עמ' 75: 'בקשנו להוציא שרש י'... והנה השרש השני הוא ג' שלמים ט' ראשונים מ"ד שניים מ"ה שלישיים ואם נדקדקנו יותר יהיה ג' שלמים ט' ראשונים מ"ד

מוסרות פתרון דומה לבעיה, מזדקר לעין השוני הרב הקיים ביניהן בהצגתן. בספר טעמי הלוחות בגימטריה הלאטינית הגישה היא עניינית ודידאקטית, לכן המחבר דואג להסביר כיצד מתפתחת הסדרה תוך הצגת יסודותיה של השיטה העשרונית ותוך ציון האיברים של הסדרה עצמה. בספר השם, אשר מגמתו היא תיאולוגית בעיקרה, הערך המספרי ניצב בגפר, כאילו שיש לו מעמד מיסטי ועומד בכוחות עצמו.

הנושא השני הוא השיטה העשרונית. המחבר מציג אותה בראשית דבריו כדי להראות את הדמיון שבין הסדרה $\sqrt{10^{(n-1)}}$, אשר כל זוג רצוף של איבריה כולל את קוטר המעגל ואת היקפו, לבין הסדרה $0^{(n-1)}$, הכוללת את הרכיבים היסודיים של השיטה העשרונית והנכללת בסדרה הראשונה. השוואה לחיבורים עבריים של הראב"ע, בייחוד חיבורים פרשניים ותיאולוגיים, מלמדת כי מובאה זו מהחיבור הלאטיני נושאת את חותמו המיוחד של הראב"ע. טענה זו נשענת על המינוח הטכני המתלווה אל הצגת השיטה העשרונית, בייחוד על השימוש החוזר ונשנה בתבנית הלאטינית 'similis est unitati', או 'unitati assimilatur' (ראה הדגשות בטקסט ובתרגומי). צרוף מילים לאטיני זה זהה בצורתו ובתוכנו לתבנית העברית 'דומה לאחד' המבקשת לקשר בין היחידה לבין העשיריה וכן בין החזקות והכפולות של המספר 10. דבר זה מזדקר לעין במובאה רבת רושם מאת אברהם אבן עזרא הלקוחה מסביבה בלתי מדעית מובהקת: האקסקורסוס התיאולוגי שבפרשנות לספר שמות, פרק ג, פסוק טו:

ודע, כי האחד סוד כל המספר ויסודו... והנה כל המספרים הם תשעה מדרך אחת והם עשרה מדרך אחרת... כי לא תוכל להחל אחד אם לא יהיו עשרה. והנה עשרה הוא דומה לאחד, והוא שם כולל האחדים שהם מאחד ועד עשרה. ושם העשרה כוללם עם היותם מספר ראשון. ותחלת המספרים הדומים לאחדים, כי בהגיעך אל עשרים, אז הם שני עשרות כנגד תשעה אחדים. ובהגיעך למספר מאה הוא דומה לאחד, ובהגיעך לתשע מאות, גם הם כנגד תשעה אחדים, עד שתגיע לאלף שהם עשר מאות, גם הוא האלף דומה לאחד עד היותם תשעה אלפים כנגד תשעה אחדים, ובהגיעך לעשרת אלפים, אז נשלם החשבון בהיותו רבבה אחת, וככה עד עשר רבבות על הדרך הזה, כי כל ראשי המספרים הם דומים לאחד

ניתן לאתר מינוח מיוחד זה, המקשר בין העשיריה ובין היחידה, לא רק בשתי המובאות שהוצגו לעיל אלא במקומות רבים בחיבורים העבריים השונים של הראב"ע. מכאן, שצירוף זה שאותו בחיבור הלטיני איננו מתכוונת בעלת משמעות טכנית גרידא אלא תבנית הגותית ייחודית לאברהם אבן עזרא שאיננה נטולה אסוציאציות תיאולוגיות מובהקות.¹⁰⁵

שניים יי"ב שלישיים וכשנכפול זה החשבון על י' יהיה העולה ל"א שלמים ל"ז ראשונים כ"ב שניים וזהו שרש אלף ואם נכפלו על אלף נמצא שרש עשרת אלפי אלפים. גם ערכו של השורש הריבועי של עשר כפול עשר, כפי שמופיע בספר המספר, וזהו למסר בטקסט הלטיני כהיקף של מעגל אשר קוטרו הוא עשר. ראה ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 124: 'Et si diametrus est decem, circumferentia erit 31 gradus et 37 minuta de 60 et 22 secunde, qui numerus est diametret centenaria qui similis est unitati'. ערך זה תואם גם את הנמסר מאוחר יותר בספר השם כאשר לחכמי הורד: 'והנה אם ערכנו זה המספר על שתי שלישיות עשרה שהוא כערך האות הראשון של השם הנכבד, אז יהיה הקו הסובב... על דעת חכמי הורד, ל"א, ל"ז, כ"ב, והנה זה שרש אלף'. ספר השם עמ' 425.

105 להלן דוגמאות נוספות של שימוש במינוח מיוחד זה בשפה העברית. פירוש לספר שמות, פרק ג, פסוק טו: 'ואם תכתוב התשעה בעיגול ותכפול הסוף עם כל המספר תמצא האחדים שמאלים

בהמשך מובאת גירסתם של ה־*practici geometriae*, המכונים חכמי המדות בחיבורים העבריים:

*Practici autem geometrie ponunt circumferentiam triplam sexquiseptimam diametro, que proportio est 7 ad 22. Hac ratione habita diametro, circumferentiam scire volentes multiplicant diametrum per 22, productum dividunt per 7, quod exierit est circumferentia. E converso, habita circumferentia, si per eam vis scire diametrum, multiplica eam per 7, productum divide per 22, exiens erit, diameter.*¹⁰⁶

דעתם של חכמי המדות מוצגת בקיצור נמרץ בספר השם, כנהוג בספר זה: וחכמי המדות אומרים כי אם יהיה האלכסון ז' יהיה הקו הסובב כ"ב.¹⁰⁷ בשונה מדיווח חסכוני זה, נמסרים בספר המספר דברים בלשונו המיוחדת של הראב"ע המהווים העתק מדויק של הדיווח המקביל בשפה הלאטינית. כמו במובאה הלאטינית, גם בעברית מוצג לא רק הפתרון לבעיה אלא גם הדרך המעשית לחישובה: חכמי המדות אמרו כי הקו הסובב הוא ג' מהאלכסון ויותר שביעית והנה הוא כחשבון ז' אל כ"ב ואם כפלת האלכסון על ג' ושביעית יהיה העולה הקו הסובב או אם תכפול האלכסון שתוצאה על כ"ב ותחלק העולה על ז', תמצא הקו הסובב, והפך זה אם ידעת הקו הסובב ותוצאה לדעת האלכסון כפול הקו על ז' וחלק העולה על כ"ב תמצא האלכסון.¹⁰⁸

והעשרות הדומות לאחדים לפאת ימין: ספר השם, חלק שלישי, עמ' 422: 'בעבור האחד סבת כל מספר... גם עשרה דומה לו'; ספר המספר, עמ' 1: 'כי עשרה דומה לאחר ועשרים דומה לשנים שהם שני עשרות... והנה מאה דומה לאחר גם לעשרה ומאתים דומה לעשרים גם לשנים וככה אלף ורובבה שהם ראשי כללים למספרים הבאים אחריהם שהם אי'ק' ב'כ'ר'; ספר המספר, עמ' 79: 'בעבור כי י' דומה לאחר והעגול יסובבהו קו אחד...'; הראב"ע, ספר יסוד מורא וסוד תורה, בילקוט אברהם אבן עזרא, בעיירת ישראל לרין, ניו יורק-תל אביב, 1985, שער 11, עמ' 339: 'והעשרה דומה לאחר, כי הוא כולל האחדים והוא ראש העשרות'; בספר האחד, עמ' 400, הראב"ע אף מדבר על 'כלל הדומה': 'ובחשבון המספרים לנפיו הם עשרה, שהוא תחילת הכלל הדומה'; ראה גם, ספר האחד, עמ' 399: 'ובחשבון עשרה דומה לאחר... והעיקר כי במערכת השנית שם יחל הדמיון'. בכל האמור לעיל אין די כדי למצות נושא חשוב זה – מקומה של השיטה העשרונית ושל היחידה והעשירייה בהגותו של הראב"ע – , נושא אשר מן הראוי יהיה לפתחו במקום אחר. על כל פנים, מתוך דברים אלה נראה כי בהגותו של הראב"ע בעניין זה משתלבות שתי מגמות: האחת, היא דפוס הגותי השואב את השורטו ממסורות יהודיות עתיקות יומין, (כעניין זה, ראה מ. אידל, קבלה היבטים חדשים, תל אביב 1993, עמ' 128-138), השנייה היא קבלתה של השיטה העשרונית הפוזיציונאלית על פי הגישה של חכמי הודו כפי שניתן ללמוד מהקטעים שהובאו לעיל. המוקד החשוב ביותר בו מפתח הראב"ע את רעיון הקשר בין היחידה והעשירייה הוא זה הקשור לכיזור האותיות של השם המפורש. נושא חשוב זה הוא מחוץ לתחומים המוגבלים של מאמר זה. ראה ספר טמי הלוחות [1947] עמ' 124-125. להלן תירגום הקטע: 'חכמי המדות מחשבים את היקף המעגל כשלוש פעמים ושביעית קוטרו, והנה זהו יחס של 7 ל-22. ועל פי שיטה זו, אם נתון הקור ורוצים לחשב את היקף המעגל, יש לכפול את הקוטר ב-22 ולחלק את התוצאה ב-7, דבר אשר יתן כתוצאה את היקף המעגל. ובדרך ההפוכה, אם ברצונך לחשב את הקוטר בהנתן היקף המעגל, תכפיל אותו ב-7 ותחלק את התוצאה ב-22, וכך תחשב את הקוטר'.

¹⁰⁶ הראב"ע, ספר השם, עמ' 424.

¹⁰⁷ הראב"ע, ספר המספר, עמ' 78.

גירסתם של חכמי המידות מאפשרת לנו לערוך השוואה עם דיווח מקביל של אברהם בר-חייא, הן על מנת לקבל נקודת ייחוס נוספת והן על מנת להסיר ספקות באשר לאפשרות כי Abraham Iudeus, מחברו של החיבור הלאטיני, איננו אברהם אבן עזרא כי אם אברהם בר חייא. הראב"ח, כמוהו כהראב"ע, חיבר גם הוא חיבורים מדעיים בתחום האסטרונומיה והמתמטיקה. בשני החיבורים האסטרונומיים המרכזיים שלו, ספר צורת הארץ וספר חשבון מהלכות הכוכבים אין הראב"ח מתייחס באופן ישיר לבעיה הנידונה. ספר מהלכות הכוכבים כולל אומנם פרק טריגונומטרי, אולם, בשונה מאברהם אבן עזרא, הראב"ח לא ראה לנחוץ לדון שם בבעיית היקף המעגל וקוטרו. לעומת זאת, ב'ספר המשיחה והתישבורת', ספר מתימטי מובהק שחיבר הראב"ח ואשר, כאמור לעיל, תורגם עוד בימי חייו ללאטינית ע"י פלטו מטיבולי, דן הראב"ח באופן תמציתי בבעיה זו בפרק הרביעי של הספר. הוא מסתפק בהבאת גירסתם של חכמי המידות בלי להזכיר את שמם. ממקרא המובאה הבאה נראה בעליל השוני שבין אופן הצגת הבעיה על-ידי הראב"ח לבין הראב"ע, הן בחיבוריו העבריים והן בחיבור הלאטיני:

ואתה יודע תשבורת העגול התמים אם אתה יודע את אלכסונו והוא הנקרא קוטר בלשון ערבי, ותכפול הקוטר שלשה פעמים ושביעית פעם ויהיה אורך הקו הסובב, ואחר כך הוי מרבע את מחצית הקוטר במחצית הקו הסובב ותמצא תשבורת העגול¹⁰⁹

הבה נחזור למסלול המרכזי. הדיווח בעניין גירסת חכמי המידות מסתיים בעריכת השוואה בין גירסה זו לבין גירסת חכמי הודו. בגירסה הלאטינית, המפורטת יותר, ניתן ביטוי כללי להפרש הקיים ביניהם ובעקבות זאת מובאת גם מקרה פרטי הממחיש הבדל זה. בספר השם מדווחים רק על המקרה הפרטי, תוך ציון אותם הנתונים המופיעים בגירסה הלאטינית:

Et cum introspeimus differentiam indorum et practicorum geomettie, invenimus eam unius minuti de 60 et plus quam septime partis eiusdem minuti, iuxta numerum graduum diametri. Secundum quam rationem, si ponatur diametrus 52 graduum, erit differentia inter eos fere integer gradus.¹¹⁰

ובין חכמי הודו ובין חכמי המדות בכל נ"ב באלכסון קרוב ממעלה אחת.¹¹¹ בעקבות חכמי הודו וחכמי המידות, בא תורם של חכמי יוון. בספר טעמי הלוחות, בגירסה הלאטינית וגם בחיבורים העבריים של הראב"ע, מובאות גירסותיהם של שניים מהם – ארכימדס ותלמי – תוך ציון שיטתם המיוחדת: ניסיון להגיע אל שעור היחס בין קוטר המעגל להיקפו תוך קביעת חסם עליון ותחתון בערכים צמודים דיים זה אל

109 חיבור המשיחה והשבורת לרבי אברהם בר חייא הנשיא, חברת מקיצי נרדמים, ברלין, תרע"ד, עמ' 60.

110 ראה ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 125. להלן תירגום הקטע: 'וכשבוחנו את ההבדל בין חכמי הודו וחכמי המידות מוצאים שהוא בשעור דקה אחת מתוך ששים, ויותר מהחלק השביעי של הדקה, כיחס למספר המעלות של הקוטר. על פי וידן זו, אם שמים אלכסון של נ"ב מעלות, ההבדל ביניהם הוא של כמעלה שלמה'.

111 הראב"ע, ספר השם, עמ' 424.

זה כדי כך שיחסמו את המידה המבוקשת. תחילה נמסר נסיון הקירוב של ארכימדס, אשר על פי הגירסה הלאטינית אלה הם ערכיו.

$$3 \frac{10}{71} < \pi < 3 \frac{10}{70}$$

Arsimides vero ratione ostendit quod circumferentia ter continet diametrum et minus quam 10 septuagesimas que sunt eius septima et plus quam 10 septuagesimas primas eiusdem.¹¹²

גם בספר המספר נמסר על דרך הקירוב של ארכימדס, אולם החסם התחתון המוצע בגירסה העברית סוטה במקצת מהפתרון המוצע בגירסה הלאטינית: $3 \frac{10}{70 \frac{1}{2}} < \pi < 3 \frac{10}{70}$. בעניין הפרשים אלה יש לקחת בחשבון שהראב"ע לא

עבד בדרך כלל עם 'ספרים פתוחים', אלא סמך על זכרונו, דבר אשר לא מן הנמנע גם לכך שבזמנים שונים ימסור ערכים שונים לגבי עניינים דומים. יחד עם זאת, אין להתעלם מן האפשרות כי השתמש בשני מקורות שונים:

ולא יכול ארישמדס החכם לקרבו אל האמת רק שנתן ראיות מחכמת המידות כי הקו הסובב ראוי להיותו שלשה מהאלכסון ותוספת י' חלקים מע' במעלה אחת והביא ראיות שיפתחו מחלק אחד מאלו החלקים שניים ולא ידע כמה הם רק הביא ראיה כי התוספת ראויה להיות יותר מ' חלקים מע' חלקים וחצי חלק.¹¹³ הדיווח על גירסתו של תלמי בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית לקוח רובו ככולו מתוך האלמגסט של האסטרונום האלכסנדרוני.¹¹⁴ לחלק הארי מדיווח זה אין מקבילה בחיבורים העבריים של הראב"ע. רק בקטע קצר מתוך גירסת תלמי בחיבור הלאטיני משולבים ערכים התוורים בחיבורים העבריים:

Ptholomeus autem, more suo, quotiens rationem super maiore et etiam super minore perfectam habebat... quam si addideris minori, erunt 8 minuta et 30 secunde et 48 tertie.¹¹⁵

112 ראה ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 125. להלן תירגום הקטע: 'אכן ארכימדס נתן ראיה כי הקו הסובב ראוי להיותו שלשה מהאלכסון ותוספת של פחות מ' חלקים מע', אשר הם שביעית, ויותר מ' חלקים מע' א'.

113 הראב"ע, ספר המספר, עמ' 45. ראה גם מובאות נוספות הכוללות ערכים דומים: ספר המספר, עמ' 78; 'ארישמדס החכם נתן ראיה כי הוא פחות מזה המספר, כי אמר שהנוסף פחות מ' חלקים מע', גם הביא ראיה כי הנוסף יותר מ' חלקים מע' וחצי, והנה הנוסף על השלשה שלמים ח' ראשונים כ"ד שניים ל"ה שלישיים, ונתן ראיה כי ראוי להיות יותר מזה המספר'; ספר המספר עמ' 79; 'והנה הוא כאשר אמר ארישמדס, שהוא יותר מ' חלקים מע' וחצי, וקרוב מאד לדברי חכמי הודו שאין ביניהם רק דבר שאין בו ממש'.

114 תלמי, אלמגסט, שם, ספר ראשון, פרק 10, עמ' 48; ספר ששי, פרק 7, עמ' 302.

115 ראה ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 126. להלן תירגום הקטע: 'אבל תלמי, על פי הרגלו, היה לו מושג שלם על כמה שעור זה היה פחות ויותר מזה המספר... כך שאם תוסיף אותו למספר הקטן, יהיו (ג' מעלות), ח' דקות ומ"ח שלישים'.

ותלמי המלך תפס הדרך האמצעית על כן אמר כי התוספת היא ח' חלקים מששים גם ל' שניים.¹¹⁶
בטלמיס אומר כי הקן הסובב הוא מהאלסון ג' כמדהו וח' חלקים מס' באחד.¹¹⁷

העיבור

למעין בספר טעמי הלוחות נהיר שהמחבר, למרות שמפגין התחשבות בצרכים ובציפיות של קהל קוראים נוצרי, איננו נוצרי כי אם יהודי: לא בכדי הוא מכונה Abraham Iudeus. אולם, החיבור הלאטיני, על אף שנכתב על ידי יהודי, נטול כל סממן של עימות בין-דתי, נושאים אשר מקפלים בתוכם גרעינים שיכולים לנבוט מהם זרעי יריבות ופולמוס מטופלים בנימה מלומדת ועניינית. דוגמא מובהקת לכך היא עיבור השנה, נושא בעל פוטנציאל גבוה של עימות בין-דתי. בשורות הבאות נערוך השוואה בין הטיפול שזוכה נושא זה בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית מצד אחד, ובספר העיבור וחיבורים עבריים אחרים של הראב"ע מצד שני.

נתחיל בדיווח של נקודת מגע בין 'המדע היהודי' ובין 'המדע היווני' הקשורה לעיבור השנה. אחת המחלוקות האסטרונומיות החשובות והמרכזיות בעו העתיקה ובימי הביניים היא סביב חישובה המדויק של שנת החמה. חשיבותו של נושא זה חורגת באופן ברור מחוץ לעניין המדעי הטהור וגולש, כפי שראינו לעיל, לתחומים מעשיים במסגרת האסטרונומיה, כגון חישובי תקופת הנולד ותקופת העולם. לפנינו פן מעשי נוסף והוא הקשור לחישובי לוח השנה והיישומים הפולחניים הנלווים אליו. שתי אסכולות מסתמנות באשר לנושא זה ושתיהן מתייחסות אל פרק הזמן של 365 יום ועוד רבע יום, זו שיעורה של השנה הנהוגה בלוח הלאטיני-יוליאני, כנקודת ייחוס שממנה יש לחרוג: האסכולה הראשונה מוסיפה מעל לפרק זמן זה והשניה גורעת. המובאה הבאה מתמקדת בשתי גישות קרובות בתוך המחנה של 'הגורעים':

Si consideramus quantitatem anni solaris secundum ciclum decemmoventalan hebreorum, non est differentia inter quantitatem anni solaris hebreorum et quantitatem anni solaris Ptholomei nisi parva. Nam Ptholomeus dicit quod in trecentis annis illud quod superest integris diebus anni minus uno die efficit quod trecenti quadrantes eficerent. Hebrei vero dicunt quod in 320 annis si integri quadrantes superessent unum diem plus eficerent.¹¹⁸

116 הראב"ע, ספר המספר, עמ' 45.

117 הראב"ע, ספר השם, עמ' 424.

118 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 100. להלן התירגום של המובאה: 'אם בוחנים את שעורה של שנת החמה על פי המחזור של י"ט שנה של היהודים, מסתבר שאין כי אם הפרש קטן בין שנת החמה של היהודים ובין זו של תלמי. שהרי תלמי אמר כי בשלוש מאות שנה העודף בימים שלמים משלים שלוש מאות רבעי ימים פחות יום אחד. כרם, היהודים טוענים כי שלוש מאות ועשרים שנה, אם יתווספו שלוש מאות ועשרים רבעי ימים, יביאו לידי עודף של יום אחד.'

במובאה זו, לא רק שהמחבר מציב את תלמי ואת היהודים ביחד במחנה הגורעים, אלא שהוא גם מקרב מאוד את תוצאות מחקריהם. דבריו של תלמי בפיסקה זו הם תירגום כמעט מדויק מתוך האלמגסט של תלמי¹¹⁹ ואברהם אבן עזרא מתייחס אליהם במקומות רבים, הן בחיבוריו המדעיים¹²⁰ והן בפרשנותו למקרא.¹²¹ באשר למובאה בכללותה, בייחוד באשר לזיקה בין העיבור היהודי ותלמי, דבריה דומים בתוכנם ובמגמתם לאלה שהראב"ע מוסר בשני מקומות שונים אחרים. הראשון הוא בספר העיבור:

ועוד מי יגיד לנו כמה היא שנת החמה, כי הנה מחלוקת גדולה בין חכמי הודו ובין חכמי יון ובראשם תלמי המלך... ותלמי אומר כי השנה חסרה מרביעית היום חלק אחד מ"ש ועל חקופת רב אדא קרוב מחלק מ"ש, ודעת תלמי קרובה לדעתינו... והנה תלמי המלך קרב מדרך העבור והוא האמת כנגד גלגל המזלות.¹²² המקום השני הוא פרשנות מרשימה לספר ויקרא, פרק כה, פסוק ט, שם הראב"ע 'מחל חשבון' עם הקראי יהודה הפרסי הטוען, לדברי הראב"ע, 'כי ישראל היו מונים בחשבון השמש'. אברהם אבן עזרא מעמיד נגדו את משה המקבל סיוע מאגף בלתי צפוי: חכמי המזלות, חכמי הודו, תלמי וחבריו:

ויהודה הפרסי אומר, כי ישראל היו מונים בחשבון השמש. ואילו היה זה נכון, הנה לא פירש משה מהלך שנה תמימה, כי חכמי המזלות לא יכלו עד הנה להוציאה לאור, כי חכמי הודו מוסיפים על רביע היום חומש שעה, ותלמי וחביריו אומרים, כי יחסר חלק משלש מאות ביום, והוא קרוב ממהלך העבור.

באשר לזיקה בין 'המדע היהודי' ובין 'מדעי יוון', מן הראוי לשים לב ולהשוות בין הטון המתון והענייני של הראב"ע, הן בגירסה הלאטינית והן בכתביו העבריים השונים, לבין הנימה הקיצונית שנוקט בה אברהם בר חייא. השואה מעין זו יכולה להועיל גם על מנת להסיר ספיקות באשר לאפשרות כי מחברו של ספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית, Abraham Iudeus, איננו אלא הראב"ח. גם הראב"ח מוצא זיקה הדוקה בין 'דברי רבותינו ז"ל' ובין דברי אברכ"ש (Hipparchus) ובטלמיוס (תלמי), ברם, לדידו של הראב"ח זיקה זו נעוצה בכך שחכמי הגוים למדו מחכמי ישראל. כך הוא כותב:

כל חכמי הגוים המשכילים ברבר חכמה למדו החכמה מרבותינו... ותמצא אברכ"ש זה אשר מפיו שמעו האומות האלה מדת החדש הנכונה מתאחר מזמניהם של רבותינו ז"ל ואם תרכיב בדבר ותאמר היה בזמנם תדע שהוא למד מהם ושאל ממעינותיהם, וכן כל חכמה וחכמה הבקיאין בה למדו אותה מרבותינו ז"ל.¹²³ מעניין לעקוב בשלב זה אחרי פיתוח הטכניקה של העיבור, דבר הנעשה בקווים

119 עיין בקטע הבא מתוך הספר השלישי, פרק שני, של האלמגסט של תלמי: 'We conclude that the return of the sun to the equinoctial points takes place earlier than it would for a 365 1/4 day year by approximately one day in 300 years'. Ptolemy's *Almagest*, translated and Annotated by G. J. Toomer, London, 1984, pp. 138-139.

120 ראה איגרת השבת, שער ראשון, עמ' 64-65; ספר העולם עמ' ל"ח; ספר הטעמים, גירסה ראשונה, דף 37 ב; ספר הטעמים, גירסה שנייה, עמ' 34-35; ספר המולדות דף 59 א — 59 ב.

121 ראה פרשנות לפסוקים הבאים: שמות יב, ב; שמות לד, כא; ויקרא כה, ט.

122 ספר העיבור, עמ' פא.

123 הראב"ח, ספר העיבור, עמ' 37-38.

מקבילים בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטנית וגם בספר העיבור. הטיפול בנושא העיבור בחיבור הלאטני נעשה במסגרת הפרק הדין במהלך הלכנה. ספר העיבור, חובר בעיר ורונה (Verona) בשנת 1146 לערך, הרי אומר בין שהייתו של הראב"ע בלוקא-פיזה, ובין התגוררותו בדרום צרפת. נקל להבין כי נושא העיבור נמצא במרכזו של החיבור על כל פרקיו. יחד עם זאת, הסעיף המכונה "חשבון הגוים" עוסק בזיקה בין העיבור היהודי ובין זה של הנצורים. הדיווחים דומים עד מאוד אך אין זהות מוחלטת ביניהם, ונוצר הרושם כי השוני ביניהם נעוץ בכך שכל אחד מהם נועד לקהל קוראים אחר. בתחילת הדיווח, בשני החיבורים, נמסרים הפרטים הטכניים בהקבלה כמעט מלאה, אולם מזדקר שוני בעניין תאור המקורות לשיטה זו. בעוד שמחבר ספר טעמי הלוחות בנוסח הלאטני גורס כי היא נמסרה ליהודים מפי אבותיהם, *ab ore parentum*, הרי שבספר העיבור נמסר כי העיבור "קבלה היתה ביד משפחת דוד איש האלקים... כאשר העתיק רבן גמליאל":

*Hebri autem dicunt, secundum hoc quod acceperunt ab ore parentum, quod 19 anni solares sunt 19 anni lunares et ultra 7 menses, quo spatio temporis peracto adunatur sol cum luna sine omni superabundantia vel diminutione puncti. Quod tempus est 6939 dierum et 16 horarum et 34 punctorum hore et medietas none puncti.*¹²⁴

המחזור: קבלה היתה ביד משפחת דוד איש האלקים שי"ט שנה משנות הלכנה כל חדש כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ג חלקים, כאשר העתיק רבן גמליאל עם ד' חדשים הם י"ט שנה משנות החמה בלא תוספות ומגרעת... ואחר שידענו שהחדש הוא כאשר הזכרתי כ"ט י"ב תשצ"ג, ערכנו המספר על רל"ה על חדשי הלכנה והנה עלו ששת אלפים ותשע מאות ותשעה שלשים יום ושש עשרה שעות וחמש מאות וחמשה ותשעים חלקים, והנה טעם המחזור כי בהשלמת המחזור שבו המאורות לחלק אחד כל אחד בגלגלו.¹²⁵

דמיון מעין זה קיים בתאורים שבשני החיבורים בעניין קביעת השנים המעוברות במסגרת המחזור:

Et quia hec notitia in tribus annis excrescebat ultra unum mensem, fecerunt iudei annum bisextilem 13 mensium et secundum hoc fecerunt in anno sexto. Et quia in 8 annis excreverant fere 87 dies, qui fere sunt tres menses, ideo octavum annum etiam besextilem constituerunt et

124 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 98. להלן תירגום הקטע: 'היהודים אומרים שקיבלו (את יסודות המחזור) מפי אבותיהם, שי"ט שנה משנות החמה הם י"ט שנות משנות הלכנה עם ד' חדשים, כי בהשלמת המחזור שבו המאורות לחלק אחד בלא תוספות ומגרעת, והנה עלו ששת אלפים ותשע מאות ותשעה שלשים יום ושש עשרה שעות וחמש מאות וחמשה ותשעים חלקים'.

125 הראב"ע, ספר העיבור, עמ' סד-סה. דברים כמעט זהים בניסוחם ובתוכנם נאמרים גם בפירוש הארוך של הראב"ע לספר שמות, פרק יב, פסוק ב: 'והיתה קבלה בידם, שלעולם יקבע ביד שבע שנים בכל י"ט שנה שהם רל"ה חדשים, והם ו' אלפים יום תתקל"ט, גם שתי שלישיות יום גם תקצ"ה חלקים ואלה הם י"ט שנות החמה בלי תוספת ומגרעת'.

undecimum et 14mum et 17mum et 19mum, usque ad completionem circuli decemnovalis.¹²⁶

קבעו עבור בשנה השלישית, אחר שנתים וחצי שנה בעבור שהתחברו מיתרון שנת החמה על שנת הלבנה יותר מכ"ז יום, והם קרוב מחדש ימים, גם כן בשנה הששית כי הם שני חדשים שלמים אחר ה' שנים וחצי שנה, גם קבעו בשנה שמינית עבור, בעבור שהתחברו שני חדשים וכ"ג יום והם יותר מג' רביעיות החדש, גם כן ב"א וי"ד וי"ז וי"ט.¹²⁷

נקודת השקה שניה קשורה לטכניקת העיבור והיא מפגישה בין יהודים ונוצרים. דברים אלה דורשים הסבר מקדים. הכנסיה הקתולית, בראשית דרכה, פסחה על שני הסעיפים ואימצה לעצמה שני לוחות שנה מקבילים, ביטוי להתערותה באמפריה הרומית אך גם למוצאה מהדת והפולחן היהודי. מחד גיסא, תחת השפעה רומית, אימצה את לוח השנה היוליאני.¹²⁸ מאידך גיסא, על מנת לחגוג הפסחא וחגים אחרים הקשורים אליו, דבר שהיה כרוך בקביעת מליאת הירח הראשונה אחרי תקופת ניסן, הנוצרים המשיכו להשתמש בלוח שימשי-ירחי דוגמת היהודים, תוך קיבוץ השנים במחזורים של י"ט שנה ועיבור השנים הירחיות תוך הוספת 7 חודשי ירח בכל מחזור. הכנסיה הקתולית, לאחר מחלוקות פנימיות רבות, קבעה את מועד הפסחא ביום א' הראשון אחרי מליאת הירח הראשונה אחרי תקופת ניסן, וזאת מתוך מגמה שלעולם מועד זה לא יהיה חופף את מועד הפסח היהודי. קביעת מועד זה לא היתה פשוטה כל עיקר, שכן דרשה ידע אסטרונומי ניכר להגדרה מדויקת של תקופת ניסן וגם של זמן מליאת הלבנה. ניסיונות ראשונים נעשו עוד בראשית דרכה של הכנסיה הקתולית, בקונציל של ניקיה בשנת 325, אך המצב גובש רק בתחילת העת החדשה עם הרפורמה הגריגוריאנית בשנת 1582. יש להניח שבמאה הי"ב, בימי חייו של הראב"ע, שררו מבוכה ועירפול רב בכנסיה הקתולית בסוגיה זו, בתקופה בה אירופה הלאטינית פסעה פסיעות נמרצות כדי להחליץ מהנסיגה שחלה בימי הביניים המוקדמים. משכילים נוצרים ניסו להפיג את החשיכה בעזרת התורות המדעיות החדשות שהובאו מהדרום ומהמזרח. בנידון זה, מרענים יהודים הנושאים את הידע של האסטרונומיה היוונית-ערבית, וגם את עקרונות סוד העיבור היהודי היו מושא יקר ערך לחוגים משכילים נוצריים שדאגו להשתית את ענייני הפולחן על קרקע מוצקה. לכן, אין תימה בכך שספר טעמי הלוחות בגירסה הלטינית, שנכתב ע"י יהודי אך נועד לקהל קוראים נוצרי, ואשר יעדו המרכזי היה אסטרונומי באופן מובהק, דן בנושא העיבור באופן רחב ומעמיק על פי אותם מוקדים שעניינו את הקהל הנוצרי: עקרונות עיבור השנה היהודי, נקודות מפגש וסטיות בקביעת המועדים הנוצרי והיהודי. אולם, בפתח

126 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 99. להלן תירגום הקטע: 'ובעבור שבשלוש שנים גדל העודף מעבר לחדש ימים, עיבור היהודים את השנה השלישית ונתנו לה 13 חודשים, גם כן בשנה הששית. ובעבור שבשמונה שנים גדל העודף לכרי כשמונים ושבעה ימים, שהם כשלושה חודשים, קבעו את השנה השמינית כמעוברת, גם כן ב"א וי"ד וי"ז וי"ט, עד השלמת מחזור הי"ט שנה'.

127 הראב"ע, ספר העיבור, עמ' סה.

128 הלוח היוליאני התבסס על עקרונות אלה: שנה שמשית של מ' 365 ימים ורבע יום; חלוקת השנה ל-12 חודשים של 30 ו-31 יום; עיבור של ההחדש הקצר, פברואר, מ' 28 יום ל-29 יום, פעם אחת כל ארבע שנים על מנת לחסל את העודף של רבע יום שהתווסף כל שנה.

הסעיף הדין בסטיות הקיימות בעיבור היהודי והנוצרי, הן בספר טעמי הלוחות בגירסה הלאטינית והן בספר העיבור, מופיעה נקודת השקה שניה המדגישה את הקירבה הקיימת בין שיטות העיבור:

*Et secundum hunc circulum feriant christiani suum pascha. Ideoque pascha hebreorum et christianorum fere eodem tempore contingunt.*¹²⁹

חשבון הגוים: מועדס חלוי במועדי ישראל, כי לעולם יהיה בתוך שבעת ימי המצות...¹³⁰ בהמשך מתמקד הדין בהסבר ההתפלגות בין יהודים ונוצרים בעניין זה: יהודים ונוצרים משתמשים באותה שיטת עיבור אך הם מתחילים את המחזור בזמנים שונים, רבר הגורם לכך שבשנה החמישית והשש עשרה על פי המחזור היהודי תחול סטיה גדולה ביחס לעיבור הנוצרי:

*In circulo tamen predicto in duobus locis a se dissident fere per spatium unius mensis. Et hec res contingit quia christiani inchoant circulum per tres annos antequam iudei... Ut quando est quintus circuli secundum iudeos, est octavus secundum christiannos, qui bisextilis secundum eos esse debet, cum quintus secundum iudeos non sit bisextilis, et hic est annus in quo dissident... Secundum hanc rationem quando est 16tus secundum iudeos est 19mus secundum christianos.*¹³¹

רק בשנת ה' למחזור, גם בשנת י"ו ירחק מועד הגוים מן מועד ישראל קרוב מארבעה שבועות והסימן והי"ו בלא היו...¹³²

מובאה מכריעה במשקלה כדי לקבוע שמחברו של החיבור הלאטיני וזה של ספר העיבור הם אותו המחבר – הראב"ע – היא זו הבאה להסביר אחד הטעמים המרכזיים לסטיה שבין העיבור היהודי והנוצרי. במובאה זו חורג המחבר מהצגת פרטים טכניים של העיבור, שאפשר לאתרם גם אצל מחברים אחרים, ומנמק באופן מקורי את השונות בין יהודים ונוצרים בעניין זה: הנוצרים מתייחסים אל כניסת החמה לראש מזל טלה כנתון מכריע לקביעת תקופת ניסן בעוד שהיהודים נוקטים בשיטה של הסתמכות על זמן השתוות היום והלילה:

Et hec est ratio christianorum quod in quinto et 16o. anno secundum iudeos, nisi faciant bisextum in his, eveniet pascha ante vicesimum primum diem Marci cum sol adhuc non intraverit caput arietis. Ratio vero iudeorum est quod ipsi non curant considerare ingresum solis

129 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 99. להלן תירגום הקטע: 'ולפי אותו המחזור (של היהודים) חוגגים הנוצרים את הפסחא שלהם, שהרי הפסח של היהודים והפסחא של הנוצרים יחולו כמעט באותו זמן'.

130 הראב"ע, ספר העיבור, עמ' עו.

131 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 99-100. להלן תירגום הקטע: 'הם מתרחקים אחד מן השני בשני מקומות במחזור האמור לזמן של כחודש ימים. דבר זה מתרחש כיוון שהנוצרים מתחילים את המחזור שלהם שלש שנים לפני היהודים... כך שהשנה החמישית במחזור היהודים, היא השני השמינית במחזור הנוצרים, והאת אחד השנים בהן חולקים הנוצרים מן היהודים, כיוון שהנוצרים מעבירים את השנה השמינית והיהודים אינם מעבירים את השנה החמישית... הוא הדין כאשר לשנה השש עשרה על פי היהודים, שהיא השנה התשע עשרה על פי הנוצרים'.

132 הראב"ע, ספר העיבור, עמ' עו.

in caput arietis secundum figuram animalis, nisi secundum punctum equationis diei et noctis.¹³³

ואזכיר לך טעמם, הם יאמרו שהעתיקו שלא יקבעו מועד טרם עבור שני שלישות חדר מס' כי טרם מספר זה לא תבא השמש במזל טלה, כי הם יורו מה שהעתיקו קדמונינו ז"ל כי עקר עבור השנה על התקופה כי האביב תלוי בשמש כי היא הפקדה על התבואה, וכן הכתוב ואמר ומגד תבואות שמש (דברים לג:יד).¹³⁴

ובענין קביעת תקופת ניסן, כותב הראב"ע במקום אחר בספר העיבור:

כי עיקר התקופה של ניסן השתוות בה היום והלילה בכל מקום.¹³⁵

לסיכום: ההשואה שנערכה במסגרת שני הנושאים שנבחנו לעיל מאפשרת לקבוע כי קיימת קרבה רבה בין הדיווח שמקורו בחיבור הלאטיני ובין זה השאוב מהחיבורים העבריים השונים. נקודות מגע אלו מאפשרות לבסס את הטענה כי השואה מעין זו חושפת יד של מחבר אחר בחיבורים השונים. קרבה זו מסתמנת בנקודות הבאות:

קיימת הקבלה מבחינת הטיפול בנושאים כיחידות אורגניות. הנושאים מוצגים מאותן זוויות ייחוס, תוך ציון אותם המקורות והצגת אותם הפתרונות לבעיות הכלולות בהם. יחד עם זאת, על פי ההתייחסות לנושא העיבור, ניתן להבחין בשוני שבקהל היעד, שוני המשתקף גם בשפות הבתיבה השונות. כמו כן, המגמה הכללית היא של דיווח ענייני ובלתי מתנצח תוך התמקדות בהצגת נקודות מחלוקת ופתרונותיהן ומבלי לגלוש לעימותים החורגים מהעניין המדעי. מגמה זו מסתמנת לא רק בנושא מדעי מובהק, כגון זה של היחס בין קוטר המעגל להיקפו, כי אם גם בנושא בעל פוטנציאל של עימות בין־דתי, כגון זה של העיבור.

מהבחינה הצורנית, ניתן לציין דרגות שונות של הקבלה: במקומות מסוימים ניתן להבחין בזהות מלאה בין הניסוחים, כדי כך שמתקבל הרושם שהדיווח הלאטיני הוא תירגום של הדיווח העברי (או להיפך); במקומות אחרים אפשר לדבר על העברת המידע באופן חופשי יותר, תוך הרחבת נקודות מסוימות וצמצום אחרות מבלי לחרוג ממהות המידע; במקומות מסוימים הובחנו גם סטיות קטנות בין הדיווחים השונים. אפשר להבחין גם בהקבלה מבחינת התכנים בין הטקסטים הלאטיני והעברי. דבר זה בא לידי ביטוי ברמה של ההתייחסות הכללית והערכית, כפי שניתן ללמוד מההתייחסות אל בעיית היחס בין קוטר המעגל להיקפו במסגרת המחקר המדעי, או בציון קרבתו של העיבור היהודי אל מדעי יוון. יחד עם זאת, הקבלה זו נראת בבירור גם במסירת הפרטים הקטנים והטכניים.

133 ספר טעמי הלוחות [1947] עמ' 100. להלן תירגום הקטע: 'הנוצרים גורסים כי בשנה החמישית והשש עשרה על פי מחזור היהודים, אם לא מעברים שנים אלה, תחול הפסחא לפני היום העשרים של חודש מרץ, כשטרם נכנסה החמה במזל טלה. אך היהודים גורסים כי הם אינם מתייחסים כלל אל כניסת החמה לראש מזל טלה על פי צורת החיה (על פי צורת טלה במזל טלה), כי אם מסתמכים על זמן ההשתוות בין היום ובין הלילה'.

134 הראב"ע, ספר העיבור, עמ' עו.

135 הראב"ע, ספר העיבור, עמ' עד. השוה גם הראב"ע, איגרת השבת, שער ראשון, עמ' 66.

משהו לאופיו של ספר 'שאלות עתיקות'

מיום שגילה א' שייבר את נוסח הפתיחה לחלקו השני של החיבור המכונה 'שאלות עתיקות',¹ דומה שלא נחדש דבר של ממש באופייה של תעודה נפלאה זו.² גילוי זה חיזק חלק מקביעותיו של ע' פליישר, שמאמרו 'לצביון השאלות העתיקות ולבעיית זהות מחברן'³ [להלן: פליישר] נותר עד היום המחקר העיקרי בעניינו של חיבורנו. דבריו של פליישר טובים על שני קטבים: אפיו של החיבור ומגמתו, מחד גיסא; וזהות מחברו, מאידך גיסא. הצעתו המפתה לזיהוי המחבר כיצחקי ה'מהביל', המוכר לנו מפירושי ראב"ע, עודנה מסופקת,⁴ אך אין בכך כדי לגרוע מהגדרתו לאופי החיבור ותכליתו, שמוצקת היא ומשכנעת: לפנינו חיבור של יהודי רבני, המעלה שאלות חמורות כלפי פשטי המקראות, מתוך סירוב לקבל פתרונות של דרש, ומתוך תביעה מיתודית עקבית לתשובות הנשענות דוקא על 'ערות ברורה מן התורה'.⁵

מוקד בחינתו של החיבור אינו מצוי איפוא בפולמוס הרבני-קראי או בחקר זרמים כפרניים (נוסח חייו הבלכי), כפי שסברו תחילה, אלא בתולדותיו של ענף הפשט בפרשנות המקרא הקדומה. מרכז הכובד במחקר החיבור צריך איפוא לעבור לניתוח פסקותיו, עד כמה ששרדו בידינו, אחת לאחת, כדי לעמוד על רקע הבעיות המעסיקות אותו ועל דרכו הפרשנית. והרי דבר שאין צריך לאמרו הוא שניתוח שכזה הוא המבוקש הראשון בבחינת החיבור אף משאר צדדים. בשורות הבאות נשתדל איפוא לעמוד על משמעותן של פסקות אחדות שלחיבור, שעדיין לא נתפרשו כראוי, ועל היוצא מהן לכללות אפיו.

- 1 A. Scheiber, 'Die Prosische Einleitung der "Scheelot Atikot" aus der Geniza', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XXXII (1972), p. 67-71
- 2 והותו של מעתיק הטופס שבידינו נתבררה בידי ע' פליישר, 'לזיהוי מעתיק השאלות עתיקות', קריית ספר נה (תש"ס), עמ' 183 ואילך; טוביה בן משה הקראי, שהעתיק את הספר לא יאחר משנת 1047. לעובדא זו חשיבותה מבחינת שונות, אך ספק אם אפשר להסיק ממנה דבר מבורר על אופי החיבור ומגמתו, כפי שסבור פליישר שם.
- 3 XXXVIII HUCA (1967), החלק העברי, עמ' א-כג.
- 4 U. Simon, 'Yishaki: A Spanish Biblical Commentator whose "Book Should be Burned": ראה: According to Abraham Ibn Ezra', *Minha Le-Nahum*, Sheffield 1993, p. 301 and n. 3
- 5 מסתמך בין השאר על הזיהוי, שרגילים היו החוקרים לזהות, בין בעל החילופים, המוכח תדיר בידי ראב"ע כ'משוגע' ר'מהביל', לבין היצחקי, וזיהוי זה מכל מקום כבר הופרך; ראה: U. Simon, 'Who was the Proponent of Lexical Substitution Whom Ibn Ezra Denounced as a Prater and a Madman?', *ספר וכו' לא' תלמג', חיפה תשנ"ג*, עמ' 217-232.
- 6 ראה להלן, פרק ב' והע' 35.

בדברים (טז, ב-ז) נאמר: 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם וגו', ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר וגו', ובשלת ואכלת וגו', ופנית בבקר והלכת לאהליך'. כתוב זה, הקובע שהפסח כשר אף מן הבקר ואף בבישול, עומד בסתירה לכתובים בשמות (יב, ה-ט), המכשירים את הפסח דוקא מן הצאן, 'מן הכבשים ומן העזים', ודוקא כשהוא צלוי באש. וכבר עמדו ראשונים על כך, שלסתירה זו מכונים הכתובים בדברי הימים (ב, לה, ז ואילך), המיישבים אותה על דרך מדרש ההלכה:

וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים לכל הנמצא למספר שלשים אלף, ובקר שלשת אלפים וגו' ויבשלו הפסח באש כמשפט והקדשים בשלו בסירות ובדודים וגו'.

הכתוב מבחין, איפוא, בבירור: הפסח אינו מובא אלא מן הצאן, והוא הטעון בישול באש דוקא; ואילו הבקר אינו לפסח, אלא ל'קדשים', והוא כשר בבישול רגיל.⁶ על יסוד זה קבעו חז"ל, שפירוש הכתוב בדברים כך הוא: "צאן" – לפסח, 'ובקר' – לחגיגה,⁷ היינו חגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח.⁸

קביעה זו קבעו חז"ל מתוך שלילת פתרון אחר המובא על ידם: ר' אליעזר, ר' יאשיה ור' יונתן (במכילתא, מסכתא דפסחא פרשה ד, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 13) מביאים ראיות שונות לשלול הבחנה אלטרנטיבית בין הכתוב בדברים לזה שבשמות: בשמות מדובר בפסח מצרים, ושם דוקא צאן הוא הכשר; אבל לדורות כשר גם הבקר לפסח, והוא האמור בדברים.⁹

אין בידינו להכריע האם פולמוסם של התנאים כנגד פתרון זה מלמד על קיומה הממשי של דעה שהחזיקה בו כימיהם, או שמא אין כאן אלא דחיית אפשרות אקדמית בלבד.¹⁰ עם עליית הקראות, על כל פנים, היו מחכמיה שנתפסו לפתרון זה ששללוהו חז"ל. וכך כותב ראב"ע בפירושו הארוך לשמות (יב, ה):

א"ר משה בן עמרם הפרסי כי השה חיוב פסח מצרים, ובארץ ישראל שור או פר. וראייתו 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר' – שהוא פסח דורות. ולא דבר נכונה, כי כל פסח דורות הוא זכר לפסח מצרים, ואין ראוי לשנות.

ראב"ע כשלעצמו מאמץ את שיטת חז"ל, תוך שהוא מסתמך על הכתובים בדברי הימים.¹¹

6 ראה ראב"ע והמיוחס לרש"י בדברי הימים שם, וראה ספרות המחקר שצוינה במאמרי 'עיונים במידת "שני כתובים המכחישים זה את זה"', דברי הקונגרס העולמי הי"א למדעי היהדות, חטיבה ג כרך א, 'ירושלם תשנ"ד', עמ' 45 הע' 9.

7 מכילתא, מסכתא דפסחא, פרשה ד, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 13 ובמקבילות. לניתוח מקורות חז"ל בעניין וליחסם לכתוב בדה"י ראה מאמרי הג"ל בהע' 6, והשלמתו במאמרי 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא', סידרא י (תשנ"ד), שיופיע בקרוב, פרקים ד-ו.

8 על השיטות שהמכוון לחגיגת ט"ו שלמחרת הפסח, ראה מה שצויין להלן הע' 17.

9 וראה גם: מכילתא דרשב"י לשמות יג, ה, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 39; ספרי זוטא, בהעלותך, מהד' הורוביץ עמ' 258. וראה עוד תוספתא פסחים ח, יט, מהד' ליברמן עמ' 188.

10 לדחיית הדעה המייחסת ליחזקאל הטראגיקן, בן המאה השנייה לפנה"ס, שיטה המכשירה בקר לקרבן פסח, ראה במאמרי דלעיל הע' 6, עמ' 41-42.

11 וראה גם בפירושו לדברים טז, ב, וכן לדברי הימים דלעיל הע' 6.

אך פתרונו של בן עמרם הפרסי, מייסדה של כת בקראות הקדומה,¹² לא נותר היחיד בספרות הקראית. יעקב אלקרקסאני, הקראי הנודע בן המאה העשירית, עוסק בסתירה זו בספרו הגדול,¹³ במסגרת דיונו ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. שכן מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', המתיישרים באמצעות כתוב שלישי, מודגמת על ידו בענייננו, תוך שימוש בכתוב שבדברי הימים ככתוב השלישי המכריע בין שמות לדברים. כאן מקיים, איפוא, קרקסאני את הלכת חז"ל באשר לחגיגה הבאה עם הפסח. אבל במבוא לפירושו לבראשית,¹⁴ כך היא לשונו:¹⁵

הואיל והכתוב אומר וזבחת פסח לה' אלהיך וגו', עלינו לומר שאין כוונת הכתוב ל'פסח' אשר מוקרב בבין הערביים, אלא כוונת הכתוב ל'שלמים' המוקרבים בחג הפסח. זאת מפני שזבח פסח עצמו, אשר אנו מקריבים בבין הערביים, הוא מן הצאן בלבד.

קרקסאני מפרש כאן מחדש את המונח 'פסח' שבכתוב בדברים: אין הוא מכוון לקרבן הפסח, המוקרב ביום י"ד בין הערביים, אלא לקרבנות השלמים הקרבים למחרת, כמצות החג.¹⁶ קרבנות אלו קרויים 'פסח' על שם החג שבו הם קרבים. אין כאן, איפוא, הבחנה בין הצאן הקרב לפסח והבקר הקרב לשלמים, אלא הכתוב כולו עוסק בקרבנות השלמים של החג שלמחרת.¹⁷ על פי זה אין יסוד מן התורה לחגיגת י"ד הבאה עם הפסח בין הערביים.¹⁸

פתרון זה לא נותר בידי הקראים בלבד. בשער כח של ספר הרקמה לר' יונה נ' ג'אנת, המוקדש למידת 'מה שנאמר במלה והחפץ בה זולתה', עוסק ריב"ג אף בכתובנו (מהר' וילנסקי עמ' שח):

'והביא את אשמו' — במקום קרבנו, וקראהו אשם מפני שמכפרים בו האשם. וכמהו: 'ואשמים איל צאן על אשמתם', וכמהו: 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', קרא הצאן והבקר הנשחטים בפסח — פסח, כאשר קראם גם כן 'חג', באמרו: 'אסרו חג בעבותים', 'חגים ינקפו'.

12 ראה: ש' פינסקר, לקוטי קדמוניות, א, וינה תר"כ, עמ' כו; צ' גרץ, דברי ימי ישראל, מהדורת שפ"ר, ג, עמ' 457.

13 כתאב אלנאואר ואלמראקב, מהר' L. Nemoy, ניו יורק 1938-1943, עמ' 384.

14 נדפס בידי H. Hirschfeld, Qirqisany Studies, Jews' College Publications No. 6, London 1918, p. 44.

15 בתרגום י' ארדר, 'ההלכה הקראית הקדומה וההלכה הרבנית לאור הדיון על מועד זבח הפסח', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג כרך א, ירושלים תש"ג, עמ' 172. ארדר פירש דברים אלו של קרקסאני עפ"י דבריו ב'אלנאואר' דלעיל הע' 13 — ובניגוד למפורש פה על-פי תרגומו שלו. וראה גם להלן הערה הבאה.

16 כעין זה כותב קרקסאני אף במקום אחר בספרו אלנאואר, עמ' 898, בתרגום ארדר שם (לעיל הע' 15), הע' 19: 'הקדשים אשר הם שלמים הם נקראים 'פסח', היות שהם מוקרבים ביום הפסח'.

17 הגישה שלשון 'צאן ובקר' מכוונת לקרבנות שלמחרת הפסח, של יום ט"ו, קיימת גם במקורות קדומים יותר, אלא שהללו מורים מכל מקום ש'פסח' הוא קרבן פסח עצמו. ראה: תרגום המיוחס ליונתן שם, וראה במאמרי (דלעיל הע' 6), עמ' 46 הע' 18.

18 אף להלכה קיימות כידוע שיטות הסבורות שחגיגת י"ד אינה מן התורה; ראה, לפי שעה, אנציקלופדיה תלמודית, ערך חגיגת ארכנה עשר, ציונים 14-15. וראה מאמרי (דלעיל הע' 7), הע' 27, 50.

על הפירוש לכתובנו מעיר המהדיר מ' וילנסקי: 'אינו מובן מי הכריחו לזה, הלא הפשט הפשוט הוא: וזכתה לקרבן פסח צאן ובקר?' אבל זו אינה קושיא, שכן ריב"ג יודע את ההלכה הפסוקה, כי בקר אינו כשר כלל לקרבן פסח, כמפורש בשמות. לפיכך פירש שאין המדובר כאן כלל בקרבן פסח, אלא בצאן ובקר הנשחטים בחג הפסח לשם שלמים, ר'פסח' הוא כינוי לקרבנות חג הפסח. והרי זה ממש כפירושו של קרקסאני.¹⁹

מעתה יש בידינו הרקע הדרשו להבנת דבריו של בעל שאלות עתיקות בענייננו. וכך היא לשונו:²⁰

טְבָחוּ פֶּסַח לַד' אֶלְהֵיךָ צֹאן וּבָקָר,
הֵנָּה מִן הַבְּכָשִׁים וּמִן הָעִזִּים וּבֹקֵר,
וּשְׁמִרְתָּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֹק עוֹלָם לֹא יִשְׁוֹקֶר,
כִּינֹרַע עַד בְּשֹׁחַק נֶאֱמַן סֵלָה.
חֶלֶק הָרִים יֵאָשִׁיחוּ לְצַד מוֹנָחִים,
בְּכָשִׁים וּבְגִי עִזִּים הַכֹּל לְפִסְחִים,
כִּי לְשֵׁם הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר זִבְחִים,
וְהַבָּקָר — שְׁלָמִים וְעוֹלָה.

לאחר שהציג את הסתירה שבין הכתוב בדברים לכתוב בשמות, מתייחס בעל שאלות עתיקות לפתרוננו של בן עמרם הפרסי: הואיל ונאמר בשמות כי חוקת הפסח האמורה שם צריכה להישמר 'לחק עולם', שוב אי אפשר לטעון שלדורות כשר הפסח אף מן הבקר, שהרי 'לא ישוקר' הכתוב הקובע שכל האמור בשמות הוא חק עולם, 'כירח עד בשחק נאמן'.²¹ אך לא שלילת הפתרון הקראי היא מטרתו של בעל שאלות עתיקות, שכן שלילה זו אינה אלא שלב בדרכו לתכליתו: כיון שאין חלק בין פסח מצרים לפסח דורות, הרי יש לפתור את הסתירה בדרכו של בעל דברי הימים, אותו הוא מצטט: הצאן לפסח, אבל הבקר — 'שלמים ועולה'.

לכאורה הלך בעל שאלות עתיקות בעקבות חז"ל, אבל אליבא דאמת סוטה הוא מהם בפרשנותו: הבקר אינו דוקא שלמים, לצורך חגיגת י"ד, אלא הן שלמים והן עולה. הוזה אומר: המדובר בקרבנות חגיגה וראיה של ג' רגלים (שלמים ועולה), שעפ"י ההלכה דינם להיקרב כיום ט"ו, למחרת הפסח. מהי, איפוא ה'שאלה' המוצגת כאן בידי בעל ה'שאלות'? הרי לכאורה פתר לשביעות רצונו את הסתירה?²² דבר זה מתברר רק מן ההמשך:²³

19 מ' פרץ, "חילוף" מלה בזולתה כמדידה פרשנית אצל חכמי ימי הביניים, עיוני מקרא ופרשנות ב (תשמ"ו), עמ' 209, סבר שריב"ג נתכוון להחליף חיבת 'פסח' במלים 'צאן ובקר'; אך אין לכך רמז בדברי ריב"ג, ואף קשה להבין מה טעם להכפיל את המלים 'צאן ובקר'. ה'חילוף' כאן הוא בכך ש'פסח' בא תחת 'קרבן'.

20 A. 'Fernere Fragmente aus Ezechiel', HUCA XXXVI (1965), p. 237. [להלן: שייבר], Scheiber, ההעתיקה כאן ולהלן תיעשה כדרכו של ג' אלוני, 'המלים הבודדות ב"שאלות עתיקות"', HUCA XXX (1959), עמ' 1: בצורת שיר ובתוספת ניקוד.

21 זוהי לאמיתו של דבר טענת ר' אליעזר במכילתא שם (לעיל ליד הע' 9). גם אליהו בשייצי הקראי דוחה את שיטת בן עמרם בטענה קרובה, ראה: אדרת אליהו, עניין פסח, פרק ז.

22 שייבר, עמ' 245, לא עמד על רקע הדברים וכוונתם, וסבר שכאן מסתיימת ה'שאלה'. אך לפי זה אין כאן תמיהה כלל.

23 שייבר, עמ' 237.

זכור את הפסח צנה ולבשלו,
ולאכלו ולא להצלו,
והשכם בבוקר לפנות לאהלו,
ובבקר חג מצות לו,
יראה זכורו לפני אלהים ה' חילו,
אשר לו הגבורה והגדולה.

את הטענה שבמשפט השני פירש פליישר²⁴ כמכוונת לסתירה שבין 'בישול' בדברים לצלייה שבשמות: 'ולא להצלו' היינו לא לצלותו. אך נוסף לזרות הסגנון, צריך היה לפי זה להצמיד תיבות אלה לבישול, ולבשלו, לא להצלו, ולאכלו. הסדר שלפנינו מורה שהנידון הוא במה שאחר האכילה. וכבר פירש שייבר²⁵ לנכון, 'שלהצלו' הוא מלשון הצלה, היינו שיש לאכול את הפסח עד תומו, בלא להציל ממנו דבר לבקר, כמפורש בכתובים שבדברים שם. ואמנם, לאחר שבקטע הקודם כבר הסתמך בעל שאלות עתיקות על פתרונו של ספר דברי הימים, הרי כבר נתיישרה הסתירה שבין בישול לצלייה: צלייה לפסח ובישול לקדשים שעומו, כדלעיל. מהי, איפוא, הקושיא שבקטע זה? כבר ציינו שייבר ופליישר שם, שיש קושי בפסוק 'ופנית בבקר והלכת לאהליך' – אע"פ ש'בוקר' זה יום של חג הוא, יום טוב ראשון שלפסח. ודבר זה משמש בידי פליישר כראיה לכך שאין חיבור זה בגדר תעודה אנטי קראית דוקא. שהרי הקושיא, לדעתו, אינה קושיא לקראים, שפירשו את הפסוק כפשוטו, אלא דוקא לרבניים, שדרשו את הפסוק ונתנוהו עניין לבוקר השני שלחג: לא למחרת י"ד הוא בוקר זה, אלא למחרת ט"ו.

ברם, באמת אין בעל ה'שאלות' מעוניין בקושיות כלפי פירושיהם של רבנים או קראים, אלא דוקא כלפי הכתובים עצמם.²⁶ ומשמצפרים אנו לקטע זה את הקטע הקודם שנתבאר

24 פליישר, עמ' 1.

25 שייבר שם, הע' 26. אמנם, לשון 'להפרישו' שנקט לאו דוקא.

26 את טענתו, שעתים אין קושיית בעל ה'שאלות' מוסכת לכתובים, אלא לפירושיהם, מרגיש פליישר בפסיקה הבאה (מצורפת מתחילתה, מהר"י רחנטל, 'שאלות עתיקות בתנ"ך', XXI HUCA (1948), עמ' מה, עם המשכה אצל שייבר, עמ' 237): 'לעבד אמר כי משנה שכן שכיר עבדך ב... שש שנים ולא נעדר, אם מן 'בשלוש שנים שני שכיר' פשרו יוסדר, והנה 'בעוד שנה כשני שכיר וכלה כל כבוד קדר', בחמה ללכה'. הקושיא היא על הבטרי האמור כעבד עברי (דברים טו, יח) 'כי משנה שכן שכיר עבדך שש שנים': מדוע שש שנים הן משנה שכן שכיר? בעל ה'שאלות' יודע כי יש שפירשו זאת עפ"י הכתוב כישעיה (טו, יד): 'בשלוש שנים כשני שכיר', ממנו הסיקו ששנות שכיר הן שלש, ולכן שש שנים הן משנה שכן שכיר. אלא שבעל ה'שאלות' רוחה פירוש זה, מכח הכתוב (ישעיה כא, טז) 'בעוד שנה כשני שכיר'. פליישר (עמ' ז) סבור שהפירוש הנדחה מייצג מסורת פרשנית רבנית, שהרי מצאנוהו אצל רמב"ם שם ועוד פרשנים, ונמצא שאין בעל ה'שאלות' מקשה על המקרא, אלא על מפרשיו. ברם, העובדה שהפירוש שדחה המחבר מצוי היה לפניו בספרות הרבנית אינה מיישבת כלל את הקושי שבמקרא גופו: מה פשר הביטוי 'משנה שכן שכיר' כאשר לשנות עבודתו של העבד? הקושיא היא איפוא ודאי על המקרא עצמו, ואדרבה, אף כאן מודגמת התייחסותו של המחבר למקרא דוקא, תוך דילוג על הפתרונות המדרשיים; שהרי לא הביא כלל את מדרשם של חז"ל הבא לפתור קושי זה (ראה: בבלי קדושין טו ע"א ומקבילות). דוגמא נוספת לקושיא שאינה על המקרא מביא פליישר (עמ' י"א) מן הפסיקה דלהלן (מהר"י שייבר, "'שאלות עתיקות' Unknown Leaves from XXVII HUCA [1956], עמ' 300): 'נגיד בחלותו במכה השחונה, אמר לו ד' לא תחיה אתה מת השנה, ואחרי כן אמר לו ד' באמונה, הגני אוספי על ימך חמש עשרה שנה, ונסו יגון ואנחה. מפורש וברור בעדות מעל ספר נחמה, מאלה השנים מקדמי קדם היו עליו כמלוה, וחובו

לעיל, הרי קושייתו של המחבר ברורה ונהירה: הואיל וצוה הכתוב לזכות ביום י"ד בין הערביים לא רק את הפסח, אלא גם בקר המשמש לשלמים ועולה, נמצא שביום י"ד ובלייל ט"ו כבר נתקיימו כל מצוות החג: פסח, חגיגה וראיה. יפה קובע, איפוא, הכתוב בהתאם לכך: 'ופנית בבקר' — בבוקר הט"ו, כפשוטו של מקרא — 'והלכת לאהליך', שהרי בבוקר זה כבר יצא ידי כל חובות החג. ברם, מקשה בעל ה'שאלות', כיצד מתעלם הכתוב כליל ממעמדו של יום הט"ו? שאע"פ שפסח דינו בי"ד, הנה יום ט"ו חג מצות לו, ודינו של 'חג המצות' שביום ט"ו מפורש בכתוב (שמות כג, טו; לד, יח-כג; דברים טז, טז), כי 'יראה זכורו לפני אלהים', ויקיים בו ביום — ולא ביום י"ד — מצוות ראיה וחגיגה. סתירה ברורה, איפוא, לפנינו בין כתובנו בדברים, המתעלם מעצם משמעו של יום ט"ו ומעמיד את החג כולו על יום י"ד, לשאר כתובים שבתורה, המעמידים את יום ט"ו כ'חג המצות' לעניין ראיה וחגיגה.

ברי, אין זו קושיא חדשה, אלא שבעל ה'שאלות' אינו מקבל את פתרונותיה השגורים, ואף מוסיף לה עוקץ של ממש: לא התעלמות בלבד יש כאן מיום הט"ו, אלא העברת כל תכניו ליום הי"ד; שהרי בבקר הנלווה לפסח יוצאים ידי ראיה וחגיגה, ביום הי"ד, ולא בט"ו, כפי שנתבאר. אשר לפתרונות המקובלים, הרי הפירוש ש'בוקר' זה אינו אלא בוקר הט"ו נתחדש בידי רש"י,²⁷ וספק רב אם בעל ה'שאלות' הכירו. מן הסתם מכיר הוא את הפירוש החז"לי,²⁸ ש'בוקר' זה הוא הבוקר שלמחרת שביעי של פסח, לאחר סיום כל החג. אך לפי דרכו אין הוא מתחשב כלל בפירושי דרש, שאין להם 'עדות' בכתוב. בה במידה אין הוא מתחשב בפירוש נוסף, שכנראה נקוט היה אף הוא בידי תנאים,²⁹ שה'בוקר' הוא אמנם בוקר הט"ו, אך 'אהליך' אינו בית הקבע שבבבולין, אלא מקום

יפרענו — ונראה כשוכח אשר צוהו: 'לדעת פליישר, ה'חוב' של שנות החיים, שמתחילה היה על הקב"ה לפרוע לחזקיה, אין מקורו אלא בגמרא (יבמות מט ע"ב-ג ע"א); 'ואע"פ שהמחבר מעמיד פנים כאילו מן המקרא הוא שואל, אינו סומך אלא על הדרש'. ותמוה, הרי המחבר מדגיש וכופל ומשלים, שדבר זה 'מפורש וברור בעדות מעל ספר', וכיצד נאמר שאין מקורו אלא בדרש? ובאמת מקרא מלא הוא, בנוכח איש האלהים כימי ירבעם (מל"א יג, ב): 'הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו'. בשעת חליו של חזקיה עדיין לא נולד מנשה בנו (שהרי 'בן שתיים עשרה שנה מנשה במלכו' [מל"ב כא, א]), נמצא שנולד שלש שנים לאחר שהוסיפו לחזקיה ט"ו שנה, ומשום כך לא יכול היה חזקיה למות באותה שנה, שאילו כן לא היתה מתגשמת הנבואה ש'מקדמי קדם' על הולדת יאשיהו. ראיה זו בעיני בעל ה'שאלות' היא דבר 'מפורש וברור', ואילו דרשת חכמים (ביבמות שם), הטוענים שאפשר היה לה לנבואה להתקיים שלא באמצעות חזקיה, אינה כדאית בעיניו לרחותו. אשר לדוגמת פליישר מה'שאלה' על 'ופנית בבקר', ראה להלן בפנים.

27 פליישר מציין כמקור לפירוש זה לספרי על אתר ולחגיגה יז ע"ב, אך אע"פ שבמהדורות הנפוצות של רש"י לתורה שם צוינו מקורות אלה, אין הדבר מצוי לא בספרי ולא במקום אחר בספרות חז"ל. מקור הטעות הוא בכך שהכתוב האמור קודם לכן, 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר' (דברים טז, ד) נדרש אכן בספרי שם (פסקא קלא, מהד' פינקלשטיין עמ' 189) ובמקבילות: 'לבקר של שני', לפי שחגיגה הבאה עם הפסח נאכלת לשני ימים. רש"י הוא שהעביר דרשה זו אף לעניין הכתוב 'ופנית בבקר'. וראה להלן.

28 ראה: מדרש תנאים על אתר, הוצ' רד"צ הופמן, עמ' 92 והע' י; זכחים צו רע"א. וראה: תוספות סוכה מז ע"א, ד"ה לינה, ובשאר ראשונים שצוינו במאמרי 'אימתי הוא זמנו של הקהל?', תרכ"ן סא (תשנ"ב), עמ' 187 הע' 40.

29 עיין: עמק הנצי"ב לספרי לבמדרב, פרשת פנחס, פיסקא כ, דף ער טור א, ואכמ"ל.

המגורים הארעי שהיה לעולי הרגל סביבות ירושלם.³⁰ פתרון זה אומץ בידי הקראים,³¹ אך אף הוא אינו עולה מן הכתובים,³² ובעל ה'שאלות' אינו מזכירו. נמצאת הסתירה במקומה עומדת.

נמצינו למדים מדוגמא זו על כמה מדרכיו של בעל ה'שאלות': (א) לפתרון סתירות בתורה רואה הוא רשות להשתמש בשאר ספרי המקרא — אף כשפתרונם אינו עולה מפשט הכתובים שבתורה.³³ המקרא כולו חטיבה אחת היא, איפוא, בעיניו. (ב) פתרונות לקשיים יובאו מבסיס לפולמוס או דיון — רק אם יש להם על מה ליסמך בפשט הכתוב. לא מקור הפירוש עיקר, רבני או קראי, אלא התאמתו לקני המידה הפרשניים: את ההבחנה הקראית בין פסח מצרים לפסח דורות, שאפשר לה ליסמך על הכתובים, רואה הוא צורך לדחות; אך בפירוש הקראי ש'פסח' אינו קרבן פסח, או בפירוש הרבני-קראי ש'אהליך' אינו הבית, וכן בפירוש הרבני שה'בוקר' אינו בוקר ה'טו', אין הוא מתחשב כל עיקר. (ג) הקושיות או הסתירות שמעלה המחבר בנורות בדרך מורכבת, שלב על גבי שלב; והפרדתן קרעים קרעים מונעת הבנה ראויה בכוונת ה'שאלות'.

[ב]

על-פי הדברים האמורים נעיין בפסיקה הקודמת לזו דלעיל. בעקבות סדר הכתובים בדברים שם, מקדים אף בעל ה'שאלות' לפסיקה דלעיל הדנה בפסח, 'שאלה' העוסקת בככור בהמה טהורה:³⁴

קַל הַכָּכֹר אֲשֶׁר יוֹלֵד בְּבִקְרָךְ וּבְצֹאֲנֶה תִּקְדֹּשׁ הַנֶּזֶר,
וּכְבֹּר צֵה: לֹא יִקְדֹּשׁ אִישׁ כָּל הַכָּכֹר אֲשֶׁר יִבְרָא,
בְּשִׁעְרֵיךְ תֹּאכְלֵנוּ אִם מוֹם בּוֹ יִבְרָא,
וְהִנֵּה בֵּין טוֹב לָרַע לֹא יִבְרָא,
אִם יִשִּׁים בּוֹ תִּהְיֶה?
יָדוע כִּי אֵין נוֹדע עֲדוֹת בְּרוּרָה מִן הַתּוֹרָה,³⁵
כִּי הוּא זֶה בְּכֹר עֶדֶר הַנֶּקֶא,

30 רש"י לפסחים צה ע"ב; ראב"ע לדברים שם, בשם 'יש אומרים'.

31 ראב"ע שם מכיב בשם 'המכחישים' ש'ילך ביום קדש אל ביתו וארצו'. וכבר העיר פ"ד וייס, 'אכן עזרא והקראים בהלכה', מלילה ג-ד (תש"י), עמ' 197, כי פירוש זה לא מצוי בספרות הקראית שבידינו, ואילו פירושו של ראב"ע בשם 'יש אומרים' (לעיל הע' 30) הוא המקיים אצל הקראים. ראה: אהרן בן יוסף, ספר המבחר וטוב המסחר, גזולו 1835, דברים יב ע"ב; אהרן בן אליהו ניקומודיארו, גן עדן, ענין פרק ג, וכתר תורה לדברים שם, יט ע"ב; אליהו בשייצי, אדרת אליהו, ענין פסח פרק ו.

32 ראה: רד"צ הופמן, פירוש לויקרא כג, יא, מהדורה עברית עמ' קכב הע' 45, המראה כי בלשון המקרא 'אהליך' ו'ביתך' הן מלים נרדפות.

33 השווה: אהרן בן אליהו, גן עדן, ענין פסח פרק א, המקיים את הפירוש "'צאן" לפסח "ובקר" לחגיגה', וכתוב: 'זאמת הרב, אע"פ שאינו נראה כן לפי גילוי הכתוב, אכן יש מקרא מפורש בענין פסח יאשיהו' וכי'. וראה המובא להלן ליד הע' 61.

34 שייבר, עמ' 237.

35 אצל שייבר בטעות: הדירה, וכבר תיקנו פליישר, עמ' י.

לא יקרא בכור הנולד [בין אם מרחם פטרה,
היש בלשוני עולה?

הכתוב בדברים (טו, יט), המצווה על הקדשת הבכור, סותר לכתוב בויקרא (כו, כו), השולל הקדשה שכזו. ועוד: הכתוב בדברים מייחס קדושה רק לבכור תם, ואילו בעל מום נאכל 'בשערך' כחולין. אבל בויקרא (וכן בשאר הכתובים בתורה הדנים בבכור כהמה טהורה) אין כל הבחנה בין בעל מום לתם, ולא עוד אלא שאף בכהמה טמאה צריך הבכור להיפדות. זוהי הסתירה שמעלה המחבר, אלא שהוא גם מתפלמס עם פתרון אפשרי, לפיו יש להבחין בין שני סוגי בכורות: בכור עדר ובכור פטר רחם. הבכור האמור בדברים אינו פטר רחם, אלא הנולד ראשון בעדר; ואילו הבכור שביקרא (ובשאר מקומות בתורה) הוא פטר רחם דוקא.

והנה, כבר ציינ פליישר שהבחנת בכור עדר מבכור פטר רחם עולה בכמה מקורות בימי הביניים, הן קראיים והן רבניים,³⁶ אף שבהלכה לא הובע ספק מעולם כי אין דין בכור אלא בפטר רחם בלבד. פליישר משתדל להראות כי מקור ההבחנה אינו קראי דוקא, והדבר צריך עדיין הכרע.³⁷ אלא שלבעל ה'שאלות' אין עניין בכך, שכן יהא מקורו של פתרון זה אשר יהא, השאלה החשובה לדידו היא רק התאמתו לכתובים — ואותה הוא שולל. ברם, הבחנה זו הועלתה במקורות השונים ליישוב סתירה שבעל שאלות עתיקות אינו מעלה כל עיקר. הסתירה העיקרית שבין הכתובים בדברים לשאר מקומות בתורה היא בכך שלפי פשט הכתובים בדברים זכאי בעליו של הבכור באכילתו — דבר שנשלל מכל וכל בשאר כתובים שבתורה, המזכים את הבכור בלעדית לכהנים. וליישוב סתירה חמורה זו הועלתה ההבחנה האמורה בין שני סוגי הבכור. פליישר אמנם מייחס לבעל ה'שאלות' דיון בסתירה זו, אך אין למצוא בדבריו, שהובאו לעיל, רמז לכך.

נמצא שבעל ה'שאלות' עושה שימוש בפתרון שניתן לבעייה האחרונה — תוך שהוא מעבירו לבעייה אחרת, זו שמעסיקה אותו. נשאלת, איפוא, השאלה, מדוע העלה בעל ה'שאלות' את הקושיות המשניות (על ההקדשה ועל בעל מום), ולא את השאלה הבסיסית, שליישובה נאמרה ההבחנה שהביא. והרי סתירה חמורה ומהותית כל כך ודאי היתה משרתת יפה את מטרת ה'שאלות'.

אמנם, לא רק בעל שאלות עתיקות אינו עסוק בסתירה זו, אלא אף חז"ל לא העלוה בשום מקום.³⁸ ההכרעה בסתירת הכתובים, נגד פשוטם של אלה האמורים בדברים ולטובת

36 למקורות שציין פליישר, עמ' ח-ט (עפ"י רמ"ם כשר, תורה שלמה יב, מלואים סי' כז), יש להוסיף את אלה שציין ר"ד שפרבר, מנהיג ישראל, א, ירושלם תשמ"ט, עמ' קא-קנב הע' 8, ועליהם יש להוסיף את המובא להלן הערה הבאה.

37 לפי האמור בספר חצי מנשה (שהביא שפרבר שם), המקור לדעה זו הוא תשובת ר' משה ממתא מחסיא בשם 'ספרים חיצוניים'. [נכפעת רוא לתורה שם: 'ספר אחר', וכבר שיער שם שפרבר שצ"ל: ספר אחר, והיינו 'ספרים חיצוניים'. ואילו בחזקוני לדברים שם הביא מעין דעה זו בשם 'ירושלמי'. לכך יש להוסיף את פירושו ר' חיים פלטיאל לתורה שם, ירושלם תשמ"א, המביא תשובה זו בשם רב נסים גאון (כנראה ממגלת סתרים; ויש להוסיף זאת לרשום אצל ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלם תשכ"ה, עמ' מ-מא). וצריך עיון.

38 שלא כדברי פליישר, עמ' ח. י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 448, ביקש להביא ראיות להלכה קדומה אצל חז"ל, המאפשרת אכילת בכור בידי ישראל באופנים מסוימים, הלכה שהועלתה לדעתו מחמת סתירה זו. אך כבר הראה מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 76, שאין ממש כלל בראיותיו של אפשטיין.

אלה שבויקרא ושאר מקומות, דומה שאכן קדומה היא ביותר. שהרי כך נאמר באמנה שכרתו שבי ציון (נחמיה י', לו), לאחר ההתחייבות 'להביא את בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי כל עץ שנה בשנה לבית ד':

ואת בכרות בנינו ובהמתנו ככתוב בתורה,

ואת בכורי בקרינו וצאנינו להביא לבית אלהינו לכהנים המשרתים

בבית אלהינו.

הקושי בכתוב בולט: לאחר שכבר נזכרה 'בהמתנו', מה צורך להוסיף 'בקרינו וצאנינו'? לפיכך פירש ראב"ע שם, כי 'בהמתנו' היא בהמה טמאה, ונמנו כאן, איפוא, בכור אדם, בהמה טהורה ובהמה טמאה.³⁹ והואיל ולא הוגבלה בהמה טמאה זו לפטר חמור דוקא, הסיק מכאן מקצת חוקרים⁴⁰ שההלכה הנהוגה בימי נחמיה הכריעה כאותם כתובים (בויקרא ובמדבר) הנוקטים בענייננו לשון בהמה טמאה בכלל, ולא דוקא פטר חמור כשיטת כתובים אחרים (שבשמות).⁴¹ ברם, כל עיקר פירושו של ראב"ע, כאילו 'בהמתנו' היינו בהמה טמאה דוקא, קשה להולמו. שאילו לכך נתגוון הכתוב, העיקר חסר מן הספר. נראים הדברים שכוונת האמור באמנה מתפרשת בבהירות משעה שמבחינים אנו במקורות השונים למטבעות הלשון הנקוטות כאן. שהרי מצות הבכור של ספר דברים דנה לעולם בבכורות הבקר והצאן דוקא,⁴² ואילו בכור אדם או בהמה סתם (בין טמאה בין טהורה) לא נזכרים בו כל עיקר. אבל בשאר המקומות שהבכור נדון בהם בתורה נזכר בכור בהמה סתם, ונכרך עימו בכור אדם.⁴³ ניסוח האמנה מכון, איפוא, בבירור למדרש הלכה הרמוניסטי, המפרש את האמור בדברים על פי המצוי בחומשים שלפניו: לא רק 'בכרות בנינו ובהמתנו' ניתן לכהנים, 'ככתוב בתורה' בפירוש, אלא אף 'בכורי בקרינו וצאנינו' שבדברים, השייכים לפי פשט האמור שם לבעליהם, אף אותם נביא 'לבית אלהינו לכהנים'.

אף כאן, ממש כפי שמצינו לעיל בנושא הפסח, עוסקת הספרות המקראית של תקופת שיבת ציון במדרש הלכה, הבא ליישב את הכתובים המכחישים שבתורה.⁴⁴ מאז היתה כנראה ההלכה שגורה ומקובלת שאין זכאי בבכור הבהמה הטהורה אלא הכהן, ועד ימי הקראים לא מצינו עירעור בדבר.

והנה, כבר מצאנו לעיל שבעל ה'שאלות' סומך על הפתרונות המדרשיים שמציע המקרא עצמו לכתובים המכחישים שבתורה, ולכך אף כאן אין לו עסק בשאלות זכותו של הבעלים באכילת הבכור. מכוח המקרא הולך כאן, איפוא, בעל ה'שאלות' בעקבות חז"ל, ולא שת ליבו להלכה הקראית. השאלה שהוא מעלה אינה דנה, איפוא, אלא בעניין ההקדשה ובדין בעל מוס. וכדרכו, אין הוא מעלה כלל את פתרונם המדרשי של

39 וראה: ג' ברין, הבכור בישראל בתקופת המקרא (דיסרטציה), ת"א תשל"א, עמ' 91 והע' 4.

40 ראה: א"ה וייס, דור דור ודורשיו, א, עמ' 51; ח' טשרנוביץ, תולדות ההלכה, ג, עמ' 134; י' קריפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ד, עמ' 335; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 446.

41 שלא כהלכה המקובלת, שרק פטר חמור חייב כפריון. וראה מאמרי (העזידי להתפרסם בס"ד) 'לאפיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות', הע' 9.

42 ראה: דברים יב, ר; שם יז, יד; כג, טו, יט.

43 ראה: שמות יג, ב; כב, כח-כט; לד, יט-כ; במדבר ג, יג; יח, טו-יח. ועיין ויקרא כז, כו-כו.

44 על תופעה זו ראה, לפי שעה, מה שצינתי במאמרי דלעיל הע' 6, עמ' 46 הע' 20.

חז"ל,⁴⁵ או את פתורנו של ענן וסיעתו⁴⁶ — לזה אף זה אין לדעתו עוגן בכתובים. אין לו עניין, איפוא, אלא בבחינת החילוק בין בכור עדר לבכור פטר רחם. אלא שאף חילוק זה, המתיישב לכאורה עם פשט הכתובים, נדחה על ידי בשל חוסר ביסוס ראוי. כל שלוש התכונות, שמצינו בו בחיבורנו בדוגמא הקודמת, מיוצגות, איפוא, יפה אף בסוגיית הבכור.

[ג]

לשתי הדוגמאות דלעיל ראוי לצרף 'שאלה' נוספת שעדיין לא נתבארה כראוי; ואף מכאן נימצא עומדים על דרכו של המחבר דילן. לפרשת כי תצא מקדיש המחבר בקטע שלפנינו שמונה שאלות, על פי סדר העניינים שבפרשה. וזה לשון השאלה השביעית:⁴⁷

הָבָא עַל אִשְׁתּוֹ וְלֹא מָצָא לָהּ בְּתוּלִים,
עַל כִּי זָנְתָה בְּתוּלָהּ בֵּית אָבִיהָ יִסְקְלוּהָ גָּלִים,
וְהָיָה מִפְתָּהּ בְּתוּלָהּ יִמְהַרְגָהּ לֹא בְּמַכּוּלִים,⁴⁸
וְלֹא יִכּוּהָ נֶשֶׁמָה.
וְאִם אֲרוּשָׁה זָנְתָה וְנָתַתָּ גַם שְׁנֵיהֶם,
וְעוֹד אִשְׁתּוֹ אִישׁ לֹא תִקְרָא וְזֹנָה כָּהֵם,
כִּי אִם הַנּוֹאֵף וְהַנּוֹאֶפֶת תִּנָּאֲפוּ אֶת נָשֵׁי רַעֲיָהֶם,
כִּי בְּתוּלָהּ וְאֶלְמָנָה תִּקְרָא וְזֹנָה וְחִלְלָה בְּמַעֲשֵׂיהֶן.
שְׁתֵּים נָשִׁים זֹנוֹת בְּעֲלֵיהֶן,
בְּנִעְוִירֵיהֶן זָנוּ שָׁמָּה.
זָנְתָה תִּקְרָא בְּלִמָּךְ וּבֵת כֹּהֵן וְתִזְנֶה עָלָיו פְּלִגְשׁוֹ,
זֶה כְּמוֹ אִם זֹנָה אִתָּה יִשְׁדָּאֵל מִדְּרָשׁוֹ,
[וְ]זֶה זָנוּנִים שָׁם בְּגִדּוֹ בִּי פִירוּשׁוֹ,
כִּי אִם נֶאֱפָה הָיִשׁוּב אֵלֶיהָ עוֹד בּוֹ נִפְשׁוֹ,
וּבְאֶפֶס נֶשֶׁמָה?

שייבר סבר שלפנינו שתי 'שאלות' נפרדות: על הראשונה (שלדעתו מסתיימת במשפט 'ואם ארושה' וכו') הוא מעיר, שלא מצא במקורות את מקבילתה; ואת השנייה הוא מבאר כקביעת עובדא באשר לדרך לשון המקרא, המבחינה בין 'זנה' ל'נאף'.⁴⁹ אך היכן היא, איפוא, ה'שאלה' שבכאן? ברם, באמת שאלה אחת לפנינו, שכמוה קודמות שניתחנו, מועלה בה בדרך הילוכה נסיון של פתרון — והפעם פתרון רבני מובהק; ולאחר שהנסיין נדחה, נותרת השאלה בתוקפה. וכך הוא שיעור הדברים. השאלה מתייחסת לפרשת מוציא שם רע (דברים כב, יג ואילך), שם נאמר כי אם נמצאה טענת הבעל נכונה חייבת הנערה

45 ראה: רמ"מ כשר, תורה שלמה לויקרא שם.

46 המבחין בין בכור שנולד מבהמה שנתעברה וילדה אצל ישראל לבין בכור שנולד מזו שנתעברה אצל גוי; ראה פליישר, 'עמ' ט ובהערות.

47 שייבר, 'עמ' 239, 240.

48 שייבר, 'הע' 28, כותב: 'כמו מהר הבתולות'. ואין לו פשר. אבל הוא לשון הכתוב ביחזקאל כז, כד.

49 שייבר, 'עמ' 249.

בסקילה, 'כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה'. שאלת המחבר היא הסתירה העולה מכאן לאמור בספר שמות (כב, טו). שם נאמר כי נערה בתולה שפוטתה אינה מתחייבת מיתה, אלא מהור ימהרנה לו לאשה; ואילו כאן נמצא שהואיל זנתה בבתוליה הרי זו חייבת מיתה.

ברם, המחבר יודע את פתרונה של ההלכה לסתירה זו: פרשת מוציא שם רע העמידה חז"ל כנערה שזנתה לאחר שנאסרה, קודם הנישואין; ומשום כך חייבת היא מיתה, שהרי לא כרוקה זנתה, אלא כאשת איש.⁵⁰ אלא שפתרון זה נדחה בידי המחבר בשתי תשובות: ראשית, הוא אומר, צריך היה להמית אף את השוכב עם הנערה, ומדוע אין התורה דנה אלא בה בלבד? 'ועוד, אישת איש לא תקרא זונה': שורת פסוקים מביא המחבר כדי להוכיח את ההבחנה בין 'זנה' ל'נאף': השני נאמר דוקא על אשת איש, ואילו הראשון — דוקא על מי שאינה נשואה. והואיל ובפרשת מוציא שם רע מופיעה לשון זנות, תחת ניאוף, על כרחך לאו במאורסת דן הכתוב, אלא ברוקה. נמצאת הסתירה עומדת במקומה.

הרי לנו, איפוא, מהלך עניינים זהה לזה שמצאנו לעיל, אלא שכאן ברור כי הפתרון המועלה על מנת לדחותו אין בו ריח קראות.⁵¹ אף זו: המבנה המורכב של ה'שאלות' כפי שנתבאר מגיע פה לפיתוח יתר. שכן בתוך ראיותיו להבחנת לשון 'נה' מ'נאף' מעלה הוא קרשיא: 'זנותה עליו פלגשו' (שופטים יט, ב) הרי מוכיח לכאורה שאף באשה שאינה רווקה או אלמנה נופל לשון זנות. יש כאן, איפוא, קרשיא כלפי הקביעה שבאמצעותה דחה את הפתרון המוצע לשאלתו — ולקרשיא זו משיב הוא תשובה: "זה כמו 'אם זונה אתה ישראל' (הושע ד, טו) מדרשו, [ו]זה זוננים 'שם בגדו ב' (שם ו, ז) פירשו, כי אם נאפה — הישוב אליה עוד בו נפשו ובאפו נשמה?". רצונו לומר: זנות זו של הפילגש אינה כמשמעה, שהרי נאמר שם: 'זנותה עליו פילגשו ותלך מאתו אל בית אביה אל בית לחם יהודה וגו' ויקם אישה וילך אחריה לזכר על לבה להשיבה'. מסתבר, איפוא, שלא זנתה הפילגש במוכן השגור של המילה, אלא 'נטתה דעתה מעליו, כלומר מיאנה בו' (ר"י נ' ג'אנת, ספר השרשים, שורש זנה, מהד' באכר עמ' 134).⁵² אלא שעל פי דרכו אין המחבר מסתפק בפירוש העולה מן ההקשר, ורואה הוא צורך לאשש משמע זה של 'זנה' מן הכתובים. לפיכך מביא הוא את הכתוב בהושע 'אם זונה אתה ישראל' וקובע שזנות זו צריכה להתבאר עפ"י האמור בהמשך ספר הושע: 'כאדם עברו ברית שם בגדו ב'. הזנות היא הבגידה, והבגידה היא עבירת הברית, עזיבת ד' והפרת בריתו. אף זנות

50 ראה ספרי על אתר, פסקא רמ, מהד' פינקלשטיין 271 ובמקבילות.

51 הקראים חלוקים בדבר זה: מיעוטים סבורים שאף הפנויה שזנתה מתחייבת מיתה, אך רובם מודים לעקרון ההלכה, שרק נשואה מתחייבת בזנותה; אלא שמהם יש הסבורים שחזקתה שבאירוסיה זנתה ואין צורך בעדים להוכיח זאת, ויש הסבורים ממש כשיטת ההלכה, שיש צורך בעדים שלאחר אירוסין זינתה. ראה: אהרן בן יוסף, ספר המבחר וטוב המסחר, גזולו 1835, דברים יט ע"ב, וטירת כסף שם (ושלא כדבריהם בויקרא, לח ע"ב); אהרן בן אליהו, כתר תורה לזכרים שם, כו ע"א; אליהו בשייצ, אודות אליהו, סדר נשים פרק י. ד' רבגל, Karaite Halakah, בתוך: Karaite Studies, ניו יורק 1971, עמ' 73, לא דק בדבר. תיאור קרוב יותר נתן פ"ר רייס שם (לעיל הע' 31), עמ' 199.

52 וראה רש"י, רלב"ג ורי"ד על אתר.

האמורה בפילגש היא, איפוא, עזיבת אישה והפרת בריתו בשוובה לבית אביה. הכחנת 'זנה' מ'נאף' מקריימת, איפוא, וה'שאלה' במקומה עומדת. ואף מכאן, אגב אורחא, רמז לעמידתו של המחבר בתוך המסורת הרבנית, שהרי אינו מוצא כל פגם בשימוש ב'מדרשו' במובן 'פירוש'.

דוגמא מעניינת זו מקבילה ומשלימה, איפוא, את תכונות חיבורנו כפי שהכרנו לעיל.

[ד]

עד כה עמדנו על שלש 'שאלות' שבהן מוצגות סתירות בתורה. נסיים את עיונו בפסקה רביעית, שבה לא מוצגת במפורש סתירה, אך דומה שבעיית הסתירה היא הנותנת לשאלה את משמעותה. וכך היא השאלה:⁵³

הַעֲגֵלָה הָעֲרוּפָה וְשַׁעִיר עֲזָאזֵל וּפְרָה שְׂרוּפָה,
כִּפְּרוּ דָם וַיִּשְׂאוּ עֹץ וַיִּנְקוּ טוּמְאָה טְנוּפָה,
אִיף יִכְשַׁר קֶזֶה וְכָל אֲקֻרַת אֱלֹהֵי עֲרוּפָה,⁵⁴
וְאֵין בָּהּ תִּתְּלָה.

שייבר⁵⁵ אינו מסביר מדוע יש בשלושה אלה דוקא כדי להתמיה, אך הוא קובע שאלה ממש נראו מתמיהים אף לחייו הבלכי בשאלותיו. דבר זה עולה לו מהנחתם של כמה חוקרים כי הסבריו של רב סעדיה גאון (אמנות ודעות סוף מאמר ג, מהד' ר"י קאפח, ירושלם תש"ל, עמ' קמז-קמח) בענייני מצוות אלה מכוונים כלפי חז"ל.⁵⁶ באמת כבר ציין ש"א פונזנסקי שאין ראיה לזיהוי זה,⁵⁷ ומכל מקום לענייננו אין נפקות בדבר: רס"ג משיב עכ"פ לשאלות שנשאלו בזמנו. החשוב לנידונו הוא השוואת השאלות לגופן: רס"ג משיב לשאלות נפרדות על שלש המצוות הללו: א) כיצד מטהרת פרה אדומה את הטמאים, אך מטמאת את הטהורים? ב) השעיר לעזאזל נראה כקרבת לשד. ג) כיצד מתכפר העם באמצעות העגלה הערופה על עון שלא ביצע כלל? אבל בדברי בעל שאלות עתיקות אין רמז לקושיות אלה, ושלש המצוות נראות בשאלתו כמשתפות בדבר מה — שהוא המתמיהה.

נראים, איפוא, הדברים שהכוונה להקשות על כך ששלושה אלה משמשים מעין קורבן — אך נעשים 'בחוק', שלא על גבי מזבח. שהרי בעגלה ערופה נאמר לשון 'כפרה', וכבר נתבאר בתלמוד ש'כפרה' כתיב בה כקדשים, לעניין הלכות שונות.⁵⁸ אף בשעיר המשתלח ודאי יש בחינת קורבן, שהרי מכפר על רובי העונות, ודיני קרבן כגון סמיכה וידידו נאמרו בו. ואף לעניין שמו הרי קרוי הוא 'חטאת' (ויקרא טז, ה). ואילו פרה אדומה

53 שייבר, עמ' 238.

54 שייבר מציין לשמ"ב כב, לא ותהלים יח, לא, ומעיר: 'בפסוק "אמרת ד"'. אבל הכוונה למשלי ל, ה, ושם אכן 'אלוה'.

55 עמ' 246.

56 כך שיער צ' גרץ, דברי ימי ישראל, מהד' שפ"ר, ג, עמ' 473-474, ואחריו נמשכו רוב החוקרים. וראה: Y. Rosenthal, Hiwi al-Balkhi, Philadelphia 1949, pp. 20, 22.

57 ש"א פונזנסקי, תשובות רס"ג על שאלות חיי הבלכי, ורשה תרע"ו, עמ' 13.

58 עיין מגלה כא ע"א ובמקבילות שנרשמו במסורת הש"ס שם.

הרי נעשית מחוץ למחנה, ואעפ"כ מזים שם מדמה, ואף היא קרויה 'חטאת'.⁵⁹ וכבר כתב הרמב"ן בפירושו לעגלה ערופה (סוף פ' שופטים): "יש בו טעם כעניין הקרבנות הנעשים בחוץ, שעיר המשתלח ופרה אדומה".⁶⁰

זהו איפוא, שמקשה בעל שאלות עתיקות על שלושה אלה: 'איך יכשר כזה, וכל אמרת אלוה צרופה?' שהרי כבר אסרה תורה שחוטי חוץ באיסור חמור, וכיצד הכשירה שלושה אלה? משמשוים אנו את השאלות המיוחסות לחייו הבלכי, עליהן עונה רס"ג, לאלה ששאל מחברנו, הרי ניכר מה בין שאלותיו של העומד מחוץ למסורת לשאלות הבאות מתוכה פנימה.



בעיית הסתירות במקרא היא אמנם צד חשוב בחיבור שאלות עתיקות, כלשונו: ⁶¹ 'צדק משפטי ה' אמת יחדו צדקו, מקצה מכתב אלהים אל קצהו יובדקו, יתנו עדיהם ויצדקו, כאשר אלוה צוה'. אעפ"כ אין כאן אלא אחד מסוגי התמיהות שמעלה בעל ה'שאלות', ולא עמדנו כאן אלא על מקצת מן המקצת הכלול בחיבור מרתק זה. על חסרונה של מהדורה בקרתית שלמה לחלקי החיבור שבידינו כבר קבל פליישר; ואם יהא בדברינו כדי לעודד במשהו מילוי של חסרון זה — דיינו.

59 ועל ההלכות השונות שבהן השוו חז"ל את הפרה לקשים על יסוד לשון 'חטאת' האמור בה, ראה תורה שלמה לבמדבר יט, סי' קכו-קכט.

60 וראה גם רמב"ן לויקרא טז, ח ובמדבר יט, ב.

61 מהר" רונטל (לעיל הע' 26), עמ' לט.

הרב יעקב רישר בעל הספר שבות יעקב האיש בזמנו לזמנו — ולזמנינו?

הרב יעקב רישר (באקופן, באק), מחכמי התורה הבולטים ביותר במרכז אירופה ובמערבה בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח, נולד בשנת תק"ט (1670) בערך ונפטר בשנת תצ"ג (1733). כמה מחיבוריו היו לנדרשים, ביניהם שו"ת שבות יעקב (3 חלקים), עיון יעקב על עין יעקב וחוק יעקב על שולחן ערוך אורח חיים, הלכות פסח. על היקף ידיעותיו, מוחו האנליטי, סגנונו הבהיר ואישיותו הדינמית, ניתן ללמוד במיוחד מתשובותיו. כינויו 'השבות יעקב', ניתן לו על שם ספרו — שבות יעקב. מפליא הדבר שעד כה לא נכתב עליו חיבור, מונוגרפיה או מאמר הערכה.

משפחתו

י"ר נולד (בפראג?) למשפחת רבנים. סבו כונה 'הרב הגדול' ו'הרב המופלא'.² גם אחיו של סבו היה תלמיד חכם מובהק, וי"ר כינהו 'הגאון המפורסם מוהר"ר זנוויל זצ"ל'.³ יעקב רישר נקרא כנראה על שם סבו שהיה רב בפרנקפורט ונפטר ונקבר שם 'בין גאוני ארץ'.⁴ אביו מעיד על עניין שהיה בבחירתו בפרנקפורט.⁵ לעתים מסתמך י"ר על קבלה מאבותיו.⁶

אביו, הרב יוסף רישר, חכם מחכמי פראג,⁷ זכה לראות את בנו בגדולתו וחיבר שירים לכבוד הוצאת ספריו שבות יעקב ח"א וח"ב שהודפסו בשנים ת"ע (1710) ו-תע"ט (1711). שירים אלה מופיעים בהקדמה לשבות יעקב חלקים א ו-ב. ר' יוסף רישר הגיע לשיבה טובה ונפטר בפראג כשנתיים לפני בנו, ביום ט' אדר ראשון תצ"א (1731).⁸

תודתי נתונה ליצחק ברנד עבור עזרתו לקראת כתיבת מאמר זה.

- 1 הקדמה הרב יוסף רישר לשבות יעקב ח"א.
- 2 הקדמת הרב יוסף רישר לשבות יעקב ח"ב.
- 3 הקדמה למנחת יעקב.
- 4 הקדמת אביו של י"ר רישר לשבות יעקב ח"א.
- 5 שבות יעקב ח"א קב. המעשה היה לפני 'הגאון מהר"ם'. אולי הכוונה לרב מאיר ב"ר יעקב הכהן שיף.
- 6 ראה, למשל, שבות יעקב ח"ב נח: ח"ג פד.
- 7 בהקדמת הרב בנימין וואלף לשבות יעקב ח"ב הוא מכנה את רב יוסף רישר 'המרום הרב כמוהר"ר יוסף רישא דרישא חסידא ופרישא'.
- 8 ר' יעקב רישר קיבל את הידיעה על מות אביו כשהיה במין. שבות יעקב ח"ג צט.

לפי השיר שכתב אביו בהקדמה לשבות יעקב ח"א, יש לכתוב את שם המשפחה 'רישר'.⁹ אולם, מהקדמת חמיו של ר' יעקב רישר, ר' בנימין וואלף שפירא, לשבות יעקב ח"ב, משמע שיש לכתוב 'רישא'. ר' בנימין וואלף שפירא כותב בהקדמתו שר' יעקב הוא 'בן המרומן הרב מוה"ר יוסף רישא דרישא חסידא ופרישא'.¹⁰ יש להעדיף את העדות של ר' יוסף רישר. בעל השבות יעקב היה מקורב מאוד לאביו והוא כינהו 'האלוף המרומם'.¹¹ בגלל זקנתו של אביו לא יכול היה לעזוב את פראג כדי לקבל משרה של רב בוורמס.¹²

רישר למד בצעירותו אצל הרב אהרן שמעון שפירא אב בית הדין בפראג.¹³ ואצל בנו הרב בנימין וואלף שפירא רבה של בוהמיה.¹⁴ שאת בתו נשא לאשה. בכך הפך לבן משפחה של אחת המשפחות התורניות המיוחסות ביותר בבוהמיה. שני גיסיו, מיכל ואליהו, בניו של הרב בנימין וואלף שפירא, היו תלמידי חכמים חשובים. ר' אליהו שפירא חיבר את אליהו רבא זוטא על ספר הלבושים.¹⁵ אחיו חורגו של ר' יעקב רישר, בנימין וואלף 'חתן הקצין הרב שמעון יטליש' היה דיין בפראג.¹⁶ ר' יעקב מכנה אותו 'הדיין המצויין המופלא'.¹⁷

ר' יעקב רישר כיבד מאד את משפחת חותנו.¹⁸ יחס מיוחד היה לו לבני משפחתו הקרובים והרחוקים ובכלל זה אחיו חורגו,¹⁹ לעומת יחסו הרגיל לחכמי הלכה אחרים בני דורו.²⁰ מאד העריך גיס נוסף שלו, ר' דוד אפנהיים, שגילם בדמותו תורה, עושר ומנהיגות, ושנשא בנשואין שניים את שפרה אחות אשתו של ר' יעקב, אלמנת יצחק בן שלמה זלמן בונדי.²¹

בנו יחידו של רישר, שמעון, יליד תנ"ד (1694),²² נפטר בצעירותו ב' באלול תע"ד

- 9 כן חותם אביו בהקדמה שלו לשבות יעקב ח"א וכך גם עולה מהשיר שכתב לכבוד הספר בהקדמה. כל שורה של השיר מתחילה באות משמו, והשורה האחרונה מתחילה באות ר. יש, אם כן, לאיית את השם כך: רישר (יוד אחד וריש בסוף).
- 10 בהקדמת ר' בנימין וואלף שפירא לשבות יעקב ח"ב.
- 11 בהקדמתו לספרו מנחת יעקב.
- 12 בהקדמה לשבות יעקב ח"ב.
- 13 על חותנו זקנו, ראה שבות יעקב ח"א לו, פ"א, פח, צו, קט; ח"ב יג, כז, נח, סד, פח; ח"ג פד.
- 14 על חמיו, ראה שבות יעקב ח"א צה, קיד; ח"ב בהקדמה וכן סימנים יג, נח; ח"ג פ"ד. וראה גם בתשובותיו בנספח לספרו מנחת יעקב סי' ו.
- 15 רק ספר אליהו זוטא יצא לאור. אליהו רבא נשאר בכתב יד.
- 16 ראה תוספת לשבות יעקב ח"א קלד; ח"ג לד.
- 17 שבות יעקב ח"ג שם.
- 18 לגבי חמיו ראה לעיל הערה 14; לגבי אביו חמיו ראה הערה 13. לגבי גיסיו, בני חותנו, ראה שבות יעקב ח"א, ה, ט; ח"ב כא, כג, מא, נח, צג, צד; ח"ג בהקדמה ובסימן סה.
- 19 ראה תוספת לשבות יעקב ח"א קלד; ח"ג לד.
- 20 ראה להלן עמ' ???.
- 21 ראה להלן עמ' ???.
- 22 אני מסיק שזאת שנת לידתו מדברי אביו בהקדמתו לשבות יעקב חלק ב. שם כותב ר' יעקב רישר שבנו נפטר ב' אלול תע"ד (1714) ב'חצי ימיו'. כיוון שמקובל שלפי המסורת היהודית ימיו של אדם הם שבעים שנה, עולה שחצי ימיו הם 35 שנה ולכן שנת 1614 כשנת הולדתו של שמעון נראה בתאריך נכון.

(1714),²³ הוא היה תלמיד חכם; אב בין דין של רזניץ ודרשן ודיין בפראג. הוא נשא לאשה את בתו של 'הטפסר הקצין כה"ר חיים יצ"ו בן הראש והקצין האלוף המרומם מוהר"ר נתן פריד לנד זצ"ל.²⁴ ר' שמעון נזכר בתשובות אביו בהערכה רבה.²⁵ חיבר 'שמן למנחה', מעין נספח למהדורה השנייה של 'מנחת יעקב'. המחבר הועידו להשיב על השגותיו של הספר 'אורח מישור', שנכתב כנגד ספרו של אביו מנחת יעקב.²⁶ הוא השאיר אחריו בן צעיר ר' נחמיה, ששימש חבר בבית הדין של קהילת מיץ, קהילה שבה כיהן לפניו סבו ר"ר.²⁷ בנו של ר' נחמיה, נינו של ר' יעקב רישר, הביא לדפוס את ח"ג של שבות יעקב בשנת תקמ"ט (1789).²⁸ אהבה עמוקה היתה בין ר' יעקב לבנו ר' שמעון. מות הבן זעזע אותו קשות. בהקדמה לח"ב של שבות יעקב, קונן ר' יעקב רישר על מות בנו, שנפטר בהיותו בן ל"ה שנים בלבד. גם סבו, אביו של ר' יעקב, קונן על נכדו בהקדמתו לשבות יעקב ח"ב. ר' יעקב מצא נחמה בנכדו נחמיה כאומרו: 'ונין ונכדי כמר נחמיה יהיה לנו לנחמה, כי הוא כלי מוכן לתורה ולתעודה. חכמה תאיר פניו כאור החמה, זרוק חוסר' אעיקרא נפיק' ויצא שמה, וה' יוסיף לו אמיץ כח ללחום במלחמה, מלחמה של תורה עד האלף לך שלמה ויקויים בנו כי לא ימוש וגו'.²⁹ מעדותו של ר"ר, עולה כי נחמיה נכדו גדול היה בתורה ומופלג בעיונו ובדין הלכתי הוא הזכירו 'גם נכדי היניק ה"ה כה' נחמיה הביא ראייה...'³⁰

יחסו כלפי כמה מחשובי הרבנים בדורו והדור שלפניו היה יחס של ביטול, לפעמים עד כדי זלזול גמור, מה שאין כן כשמדובר ברבנים בני משפחתו. יחס זה התבטא במיוחד כלפי גיסו ר' דוד אפנהיים, שאליו חש ר' יעקב רישר הוקרה גדולה ביותר, עוד לפני שהפך לגיסו אחרי מות אשתו הראשונה של ר' דוד, גננדל בהרנדס בשנת תע"ב (1712).³¹ ר' דוד אפנהיים היה מנהיג בדור, גדול בתורה ובחכמה חכם מובהק בעל ספרייה עניפה מאוד, שעמדה לשימושו של ר"ר.³² ר' יעקב רגיל לכתות את ר' דוד אפנהיים 'הגאון המפורסם',³³ 'הגאון הגדול המפורסם'³⁴ או 'הגאון המופלא המפורסם'.³⁵ לדוגמא, כאשר צריך היה לסדר גט מסויים, לא רצו לסדר גיט בלעדיו למרות נוכחותם של ר"ר ומשפחת

23 הקדמה של ר' יעקב רישר לשבות יעקב ח"ב.

24 ראה ההקדמה לספר סולת למנחה ושמן למנחה. סולת למנחה — מהדורה בתרא של מנחת יעקב ותורת השלמים לר' יעקב רישר. שמן למנחה — הגהות של בנו רב שמעון.

25 ראה שו"ת שבות יעקב ח"א כו, נה, סו, קכט, קנה, קפב.

26 ראה להלן עמ' ???.

27 ראה A. Cohen: Le Rabbinate de Metz Pendant la Période Française (1567-1871) *REJ* 8 (1884) p. 255, (cont.) 270-273.

28 ראה להלן עמ' ???.

29 הקדמה של רב יוסף רישר לשבות יעקב ח"ב.

30 שבות יעקב ח"ג פג.

31 ראה להלן עמ' ???.

32 שבות יעקב ח"א כט. ר' יעקב רישר עיין שם בכתב-יד של תשובות הרשב"א שנמצא באוסף ר' דוד אופנהיים. ספרייה זו התגלגלה בסופו של דבר לספריית בודלי באוקספורד.

33 שבות יעקב ח"א ט, צ, צט, קיח.

34 שבות יעקב ח"א קר; ח"ב ג.

35 שבות יעקב ח"ב קב.

חמיו וגדולי התורה שבהם, לר' דוד אפנהיים שמשו אותה שעה אצל חמיו בהנוכר.³⁶ ובלשונו של ר' יעקב רישר בתשובה אחרת: 'וביותר גיסי הגאון הגדול המפורסם מהר"ד אפנהיים נר"ו סלעי ומצודתי אשר ראות פניו כפני אלקים'.³⁷ אף על פי כן לא נרתע מלבקר את גיסו.

בפסיקה שיצאה מידיו, כגון בעניין קידוש לבנה. בחודש שבט תפ"ה (1725) או תפ"ב (1722),³⁸ אי אפשר היה לקדש את הלבנה בגלל ראות לקויה. ר' דוד אפנהיים פסק שיקדשו את הלבנה בליל שבת יד בשבט, בניגוד להלכה הקובעת שאין לקדש את הלבנה בלילות חגים ושבתות. למחרת, כיום ראשון ט"ו בשבט, כתב תשובה ארוכה בנדון לר"ר שבה נימק את טעמיו. ר"ר לא שיכנע. וחלק בתוקף על פסק ההלכה: '...אשר ירד לעוקמא (!) דדינא וממרחק הביא לחמו... ומי יעלה על לבו לעשות כן'. לשיטתו, צריך היה לחכות עד מוצאי שבת ולא לקדש את הלבנה בליל שבת.³⁹

קורותיו

תאריך לידתו ומקום לידתו של ר' יעקב רישר אינם ידועים כבירור. ר"ר נולד בשנת תל"ו בערך (1670), גדל בפראג ולמד בעיקר אצל אביו, ואצל אבי חמיו לעתיד הרכ שמעון שפירא אב בית הדין בפראג ואצל חמיו לעתיד, ראש רבני בוהמיה, הרכ בנימין וואלף שפירא.⁴⁰ הוא למד גם עם הרכ הילמן, שהחשיבו כרבו.⁴¹ בצעירותו היה ידוע כעילוי, ועוד לפני הגיעו לגיל עשרים היו לו תלמידים, וכתב ואסף חידושי תורה והשיב תשובות.⁴² כתביו וספרייתו עלו באש בשריפה הגדולה בפראג בשנת תמ"ט (1689) שהותירה רושם עז והוזכרה כמה וכמה פעמים בתשובותיו.⁴³ מעט מכתביו ניצלו, או שוכתבו, ור' יעקב רישר הוציאם בספרו פאר יעקב — שיכול האותיות אפר יעקב — כחוספת לשכות יעקב חלק א.⁴⁴

למרות שניהן כרכן של קהילות אנסבך וורמס ומיץ,⁴⁵ נדמה שראה את עצמו עד סוף ימיו כשייך לקהילת פראג שבה גדל. אהבת נעוריו לקהילתו מבצבצת ועולה מכתביו השונים. כפי שכתב, כשישב באנסבך 'וישיבתי לא פסקה בק"ק פראג יע"א'.⁴⁷ הוא שימש

36 שכות יעקב ח"א קטו.

37 הקדמה לשכות יעקב ח"ב. וראה גם שם, ח"ג קי.

38 לא ברור באיזו שנה במדובר.

39 שכות יעקב ח"ג לא.

40 ראה לעיל עמ' ???.

41 שכות יעקב ח"א קנה.

42 ראה הקדמה שלו לשכות יעקב ח"א; ח"ב סב, קפר.

43 שם וראה גם, שם, ח"א ה, עח, פד, צד, קל, קלג, קנח.

44 ראה ההקדמה, שם.

45 שכות יעקב ח"א צד.

46 בתקופתו קהילת מיץ היתה התשובה בין שלושת קהילות אלה. (וראה עתה מאמרו של שמעון שורצפוקס, תקנות קהילה היהודית בכפר אוני הסמוך למיץ משנת תקט"ז, אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' שפז-שצח).

47 הקדמה לשכות יעקב ח"א.

כאב"ד וכרבה של אנסבך משנת תפ"ט (1709),⁴⁸ אב"ד ורבה של וורמס מ"תע"ה (1715), ומשנת תע"ח עד פטירתו בט' בשבט תצ"ג (פברואר 1733) כיהן כאב"ד ורבה של קהילת מיץ החשובה באותן שנים.⁴⁹

ר"י רישר לא ראה את עצמו רק כממלא תפקיד של דיין, אב בית דין ומנהיג רוחני של קהילה, אלא גם כראש ישיבה; בכל מקום בו התגורר הקים ישיבה וראה את עצמו כראשה.⁵⁰ כך בתקופה שבין משרתו באנסבך לבין משרתו בוורמס, ישב בפראג כראש ישיבה.⁵¹ על הישיבה שלו בוורמס כתב ר"י רישר 'ומקצוי ארץ באו תלמידים הגונים ללמוד בישיבתי. וכמה רבנים גדולי חקרי לב משכימים לבא בצל קורת'. ובהמשך דבריו, כשמתייחס לעברו למיץ, 'כי כל זה מגמתי להרבות גבולי בתלמידים עד בא חלופתי ועד אגוע לא אסיר חומתי'.⁵² עניינים בהלכה נהג לברר תחילה עם תלמידיו,⁵³ והם המשיכו להיות קשורים אליו גם כשכיהנו בקהילות חשובות. אהבה מיוחדת היתה לו עם שני תלמידים: הרב גרשון קובלנץ,⁵⁴ בעל הספר שו"ת קרית חנה שכיהן כדיין במיץ ורב יהודה מילר,⁵⁵ שכיהן כאב. שלוש פעמים לפחות ניסו להתנכל לו: פעם בוורמס ופעמיים בקהילת מיץ. על יריביו בוורמס הוא כותב: 'פגעו בי שונאי חנם ששמעו וראו מאשר יקרתי ונכבדתי. בקנאה ושנאה יהדפני ועצמו מצמיתי לדבר עלי סרה ושקר עותותני... וה' ראה עניי ושמע שוועתי וקנא את קנאתי ונבאשו ונכלמו חפצי רעתי ופקע עיני דבעי למחזי בשנתי'. הרקע למריבה לא ידוע.⁵⁶

הפעם השנייה שנפגע קשות אירעה בשנת תע"ח (1718), לאחר שמונה כרב של קהילת מיץ. שמעון טרענעל, אחד מראשי הקהילה, ניסה להדיחו. הסיבה לכך לא ברורה; ייתכן ששמעון טרענעל התאכזב מכך שמועמדו לרב הקהילה, הרב בנימין וואלף זמירגודי גבר על ר"ר.⁵⁷ בפעם השלישית התנכלו לו כדי לאוסרו לשלטונות, ולא עלתה בידם.⁵⁸ אבל לא נתבררו נסיונותיו של זה כדבעי.

פגעים נוספים היו בשנת תע"ג (1713). הוא נאלץ לעקור מפראג בגלל מכת דבר ולנדוד מכפר לכפר. טלטולי הדרך מנעו ממנו עיון בתורה ובשל כך החל לעסוק באגדה; אז כתב את רוב פירושו לספר עין יעקב שקורא לו — עיון יעקב. שנים מספר לאחר מכן נפגע בעיניו עד שנבצר ממנו לראות. אלא שמזלו שיחק לו ורופא מומחה הצליח להחזיר לו את מאור עיניו. הצלחה רפואית זו היתה בשנים ת"פ-תפ"א. בזמן עוורונו

48 לא ברור מתי ולמה סיים את כהונתו באנסבך. אנו מוצאים אותו שוב בפראג בשנת תקע"ג (1713). ראה הקדמתו לעיון יעקב.

49 ראה עליו א' קופפר ב"Encyclopedia Judaica".

50 שבות יעקב ח"ג קמח, קעד.

51 ראה הקדמתו לעיון יעקב.

52 הקדמה לשבות יעקב ח"ב.

53 'בכל המקומות שכתבתי על פוסק קטן וגדול שוגג או טעה, בורתי הדברים תחלה כשמש בצהריים עם תלמידי הסרים למשמעתי'. שבות יעקב ח"א, כב.

54 ראה שבות יעקב ח"א יב; ח"ב קנ, קפב.

55 ראה שם ח"א נט, דפא; ח"ג פ.

56 ראה הקדמה לשבות יעקב ח"ב. אין הוא כותב במפורש שמדובר בוורמס אבל ברור שזאת כוונתו.

57 ראה המובא אצל Cohen לעיל ה"ש 26.

58 שבות יעקב הקדמה לח"ג.

הוא נדר להשלים את ספרו עיון יעקב כפי שאכן עשה 'עין תחת עין' להשלים חיבורי עיון יעקב על כל עין יעקב.⁵⁹

את עיוורונו הוא תלה בכך שבהקדמתו לספרו שבות יעקב חלק שני גינה את המתנכלים לו: 'כי הצדקתי עלי משפטי ודיני, שבהקדמת חלק שני שבות יעקב שלי מתוך כעסי דברתי בלשוני. לטוואת דרבנן על שונאי חנם אשר קנאוני דתפקע עינו דבעי למחזי בי בישותי ואת פעולת שוטני. וכבר אמרו חז"ל תהא לוטא ואל תהא לטא ע"כ עששה מכעס עיני'.⁶⁰ אף-על-פי כן לא נרתע, ובהקדמתו לחלק השלישי של שבות יעקב, ביקר קשות את אלה שיצאו נגדו וביקשו לפגוע בו. הוא כינה 'זדונים תקיפא בפרזלא, שונאי חנם להכחידני בשק עלילה'. בהקדמתו יצא בשצף קצף נגד חכמי הלכה שחלקו עליו בענייני הלכה והסביר שם כנספח לחלק ג' של שו"ת שבות יעקב, שכתב קונטרס מיוחד 'לא הביט און ביעקב', להפריך את הטענות נגדו.⁶¹

אישיותו

ר' יעקב רישר היה בעל אישיות מורכבת, לעתים רך ולעתים תקיף.⁶² מדבריו עולה כי לא ביטל את עצמו, הכיר בסמכותו ההלכתית והיה מאד ביקורתי כלפי חכמים מבני דורו ובני דורות שקדמו לו. גם קרוב לסוף ימיו, כשחכמים צעירים ממנו חלקו עליו וביקרו את ספריו, הוא יצא בשצף קצף נגדם.

מעניין במיוחד להשוות את דבריו בצעירותו, בהקדמה לספרו הראשון — מנחת חטאת — לדברים המופיעים בכתביו המאוחרים יותר. בדבריו הראשונים הוא מביע ביטול עצמי וענווה כיאה לתלמיד חכם צעיר המתחיל את דרכו הספרותית-הלכתית ואילו בספריו האחרונים ניכרים בדבריו סמכותיות והכרה בערך עצמו.

זה לשונו בהקדמתו למנחת יעקב: '... הגם כי אנכי תולעת. נבער מדעת, רך בשנים ולא אב בחכמה. תולעת יעקב... ידע אני ומכיר את מקומי שיותר יעקב לבדו. על פכים קטנים וכדו. בודאי לא יסמכו עלי למעשה. ואפילו בשב ואל תעשה... אף כי אם כי עפר ואפר... ואנכי דל שבדלים הבאתי מנחת עני...' לאחר למעלה מעשרים שנה כספריו מנחת יעקב, תורת השלמים שחק יעקב ושבת יעקב הם כבר התקבלו כספרים חשובים ומקובלים בחברת לומדי התורה, נימת דבריו שונה לגמרי. בהיותו רבה של אנסבך, בהקדמתו והדפסה השנייה של ספרו שבות יעקב חלק א כתב:

'...חבורים שחברתי ונדפסו מימי קדם כשעדיין לא הגעתי להוראה והדעת היה ממני פליאה, מ"מ רבים שתו את דברי בצמאה, לאמר הדבר מתקבל ונאה, מתוק מדבש וחלב וחמאה, כאלו היה אחד מששים בנבואה, ואמת ליעקב תתן יקר מפז מסולאה, ואתן לפועל צדק ועל העבר ההודאה, שהלכה כמותי נקבעה... ואחר

59 הקדמה לעיון יעקב.

60 שם.

61 ראה בפרוטרוט בהקדמתו לשבות יעקב ח"ג. הספר עצמו יצא לאור רק שנים רבות לאחר מותו.

ראה להלן עמ' ???.

62 ראה להלן

שראיתי שדברי בנחת נשמעים כמסמרות נטועים, וכצוף דבש אמרי נועם, משבעה משיבי טעם...

הכרה עצמית זו לא נחלשה משך חייו, ואולי אף התגברה. במקומות שונים בכתביו הערכתו האישית מבצבצת לא רק בין השורות אלא עולה מן השורות עצמן. גם בהקדמה שלו לספרו עיון יעקב כותב ר"י רישר 'ורבותי וחבירי קבלו את דברי להלכה כאלו מסיני מסורה'.⁶³

חיבוריו

רוב חיבוריו יצאו לאור בחייו. בשנת תמ"ו (1689) יצאו לאור מנחת יעקב — פירוש וחיידושים על תורת חטאת של ר' משה איסרליש; תורת השלמים על הלכות נדה יחד עם קונטרס הספקות ועוד נספח של שמונה עשרה תשובות. בשנת תנ"ו (1696) יצא ספרו חוק יעקב על הלכות פסח לשולחן ערוך, ובסוף הספר חיבור בשם סולת למנחה הכולל הגהות והוספות על ספרו מנחת יעקב; בשנת ת"ע (1710) יצא לאור שבות יעקב חלק א. נוספו לחלק זה חיידושי על חלק מהש"ס בשם פאר יעקב שכתב בצעירותו ושניצלו בשריפה הגדולה בפראג בשנת תמ"ט.⁶⁴ תשע שנים לאחר מכן הודפס החלק השני של שו"ת שבות יעקב, יחד עם הוספות המחבר לחלק הראשון. כנספח לחלק זה, הודפס החלק השני של שו"ת שבות יעקב, יחד עם הוספות המחבר לחלק הראשון. כנספח לחלק זה, הודפסו שני קונטרסים, כללי ודיני קים לי, וכללי ודיני ספק ספיקא. כללי קים לי לקוח משער אחד מספר גדול יותר שמעולם לא הודפס.⁶⁵ הרפיסם בשנת תנ"ז ר' משה ב"ר יעקב חאג'ו, בתוך ספרו לקט הקמח.⁶⁶ הספר האחרון שנדפס בחייו של המחבר היה פירושו לספר עין יעקב, עיון יעקב, שיצא לאור בשנת תפ"ט.

שבות יעקב חלק ג נדפס שנים רבות לאחר מותו, בהשתדלות נמרצת של נינו ר' זלמן שהיה בנו של הרב נחמיה רישר בנו של הרב שמעון.⁶⁷ הספר הוכן לדפוס עוד בחייו זקנו, לפני שנת תפ"ט, והרב יעקב רישר אף חיבר הקדמה לספר, אולם הוא לא זכה לכך.⁶⁸ הוא יצא לאור רק בשנת תקמ"ט, חמישים ושש שנים לאחר מותו. בחלק זה של שבות יעקב מפורזת כמה מתשובותיהם של חכמים בני דורו.⁶⁹ בנספח לספר, כפי שנראה להלן,⁷⁰ קונטרס בשם לא הביט און ביעקב, בו ענה ר"י רישר לשלושת מבקריו בעלי החיבורים עטרת צבי, אורח מישור וחוק יוסף. ר"י רישר סידר בעצמו את

63 וראה גם שבות יעקב ח"א כב; שם, ח"ב קעד; שם, ח"ג לד, פא, קח, קיח.

64 ראה הקדמת ר"י רישר לשבות יעקב ח"א; שם, ח"א ה, עח, פר, צד, קלג, קנח. וראה ישעיה סא, ג 'פאר תחת אפר...'

65 ראה הקדמת ר"י רישר לכללי קים לי.

66 ראה שם. וראה גם שבות יעקב ח"א קז, קט, קטז, קל, קלד, קלו, קלט, קמא, קמג, קמד, קנר, קס, קסג, קסז, קסח, קסט, קעט, קפ.

67 ראה הקדמת זלמן רישר לשבות יעקב ח"ג, וכן את דבריהם של הרבנים שנתנו הסכמתם לספר. על תאריך זה אפשר ללמוד מהקדמת ר"י רישר לספרו עיון יעקב. שם הוא מעיר שבדעתו להרפיס חלק ג' לשבות יעקב יחד עם חיידושים משלו. כאמור, עיון יעקב נדפס בשנת תפ"ט.

69 ראה למשל, סימנים יא, קיב, קמא ('חזקאל קצנלנבוגן) לט, סה (דוד אפנהיים).

70 ראה להלן עמ' ???.

שבות יעקב והקפיד שמספר התשובות שבספר בח"א וח"ג יהיו קפב — גימטריה של השם יעקב. הוא הוסיף עוד שש תשובות בחלק ב של הספר, כי 'יעקב' מופיע לפעמים במקרא בכתיב מלא, עם 'ואר'.⁷¹

ספרו הגדול, פירוש על השולחן ערוך חושן משפט, בשני חלקים, המכונים ישועות יעקב ומשפט יעקב לא הוכא לרפוס.⁷² כן נשאר בכתב יד ספר על שולחן ערוך אבן העזר. שכלל אף הוא שני חלקים: 'ויגל יעקב' (או 'ויגל את אבן מבאר') ו'באר יעקב'.⁷³ אותם חיבר בצעירותו, לפני שנת תמ"ט.⁷⁴ יינו מעיד שבידיו כתב היד שכתב זקנו, משפט יעקב וישועות יעקב שהזכרנו, והוא מביע תקווה להוציא גם את הספרים האלה לאור,⁷⁵ אולם הדבר לא הסתייע בידו.

יחסו לחכמים בני דורו

ר"י רישר היה בדרך כלל ביקורתי מאוד כלפי חכמי הלכה מהאחרונים ובמיוחד כלפי חכמי הלכה בני דורו.⁷⁶ — בניגוד גמור ליחסו לראשונים. קרוב לסוף ימיו הגיב קשות על החיבורים שתקפו את משנתו ופסקיו (ונדון בכך להלן).⁷⁷ גישה אוהבת וחמה שמר בעיקר לבני משפחתו הרחבה ולחכמי בוהמיה. כבר הצבענו למעלה על יחסו החם למשפחת חמיו, משפחת שפירא, ולגיסו המיוחס, האמיד וראש רבני פראג והסביבה, הרב דוד אפנהיים.⁷⁸ חשיבות רבה הקנה לאחד מגדולי בוהמיה, הרב גרשון בר' יצחק אשכנזי, בעל הספר עבודת הגרשוני, וכך כתב עליו: 'כידוע ומפורסם שהיה בעל סברה ישרה'⁷⁹ ושי'אין לזוז מדבריו שהוא גדול באחרונים'.⁸⁰ לרשימה הקצרה של בני דורות שהוקיר וכיבד אפשר להוסיף את הרב יחזקאל קצנלנבוגן בעל שו"ת כנסת יחזקאל, רבן של קהילות

71 ראה הקדמתו לשבות יעקב ח"א, והערות המחבר לפני תשובה קפג של שבות יעקב ח"ב. בתשובתו האחרונה בספר שבות יעקב, שבות יעקב ח"ג קפב, המחבר כותב שהוא מסיים את ספרו בתשובה הקובעת שיש לפשר בין הצדדים, וכפי שידוע מהמקורות פשרה הוא משפט של שלום. ואלה הם דבריו האחרונים בספרו הגדול שבות יעקב: 'לכן סיימתי בעזה"י בתשובה זו כי כל הדברים חותמין בשלום'.

72 הקדמת ר' יוסף רישר לשבות יעקב ח"א; שם, ח"א קז, קט, קטז, קפט; קלד, קלו, קלז, קלט, קמא, קמג, קמד, קמו, קנד, קס, קסג, קסו, קסח, קסט, קפט, קפ ועוד. וכן ראה הקדמתו לכללי קים לי. ראה הקדמת ר' יוסף רישר לשבות יעקב ח"א, והקדמת ר' יעקב רישר לכללי קים לי שלו. שם הספר לקוח מהפסוק (בראשית כט י'): 'ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר...'

74 כך עולה מהקדמת אביו לשבות יעקב ח"א והבאת ציטוטים מספרו על חושן משפט בשבות יעקב ח"א.

75 ראה הקדמת ר' זלמן רישר לשבות יעקב ח"ג.

76 על יחסו לראשונים ואחרונים ראה, למשל, שבות יעקב הקדמותיו לח"א ולח"ב; ח"ב ג, ו, טט, פח, קטו, קכב; ח"ג נא, נה, סה, סח, עח, פ, פא, פכ, קט, קי, קיב, קיח, קיט, קמא, קנה, קעד.

77 להלן עמ' ???

78 להלן עמ' ???

79 שבות יעקב ח"א עא.

80 שם, ח"ג קיט.

אה"ו, גם הוא קרוב משפחה.⁸¹ גם רב גרשון אשכנזי שיך לחבורה של חכמים שהיתה להם קירבה משפחתית לר"י רישר: הוא היה רב במורביה, רבו של ר' דוד אפנהיים, ושימש כרבה של מיץ שנים מספר לפני שר' יעקב רישר מונה לאותו תפקיד.⁸² למרות זאת לא היסס לחלוק עליו כל אימת שהרגיש שפסיקתו מוטעית.⁸³

דומה שגדול בבני דורו, שעמו התפלמס ועליו חלק נמרצות הוא הרב יאיר חיים בכרך, בעל שו"ת חוות יאיר, וכן את ר' יעקב ב"ר שמואל אב בית דין בקהילת צויזמר בעל שו"ת בית יעקב ואת ר' מאיר ב"ר יצחק איזנשטאט בעל שו"ת פנים מאירות. עליהם חלק כמה פעמים וכלפי שני החכמים האחרונים נשמעה בדבריו נימת זלזול. במיוחד עורר את זעמו בעל פנים מאירות ר' מאיר איזנשטאט, שבתשובותיו לא התייחס לספריו הראשונים של ר' יעקב רישר,⁸⁴ גם כאשר הוא דן בעניינים שנדונו בספריו.⁸⁵

הרי"ר על בעל חוות יאיר כתב: 'כל דבריו ממילא מופרכין ואין לסמוך עליו בזה להלכה';⁸⁶ 'ודלא כמ"א בתשוב' חוות יאיר... ובודאי תקפו עליו משנתו ואגב ריהטא כתב כך, והיה ממנו בהעלם דבר סוגיית הש"ס והסכמת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים... נעלם ממנו מה שמנה הרמב"ם...'.⁸⁷ 'ודמה דין זה בדמיונות רחוקות אשר לא קרב זה אל זה, ובודאי תקפו עליו משנתו שנעלם ממנו מקור הדין... וכל דבריו שם ממילא מופרכין'.⁸⁸ ועוד כהנה וכהנה. עם כל הביקורת הכיר ר"ר שלפניו פוסק שדעתו נשמעת. ואכן במקום אחר מתגלה גישה חיובית כלפיו, וכנהו מ'גדולי חקרי לב' יחד עם בעל צמח צדק,⁸⁹ ותלה טעויותיו במהירות קולומוסו.⁹⁰

לא כן היה יחסו לר' יעקב מצויזמר ולרב מאיר איזנשטאט, שלא מצא בכל כתביו אפילו לשון אחד שיש בו משום הכרה וחיבה.

על בעל בית יעקב נקט בלשונות אלו: 'דבריו מופרכים';⁹¹ 'נעלם ממנו דברי הפוסקים... דבריו אינם מובנים';⁹² 'ודלא כתשובת בית יעקב סי' ז שנראה שאתחמיטתיה לה

81 ראה שבות יעקב ח"ג יא, קיא, קיב, קמא. הרב קצנלנבוגן כינהו 'מחותנ' – כינוי לקרוב משפחה. בתקופה זו אין פירוש הביטוי 'מחותנ' כפירושו בימינו, כמו הרב משיכים בני דורו ואחריו (כגון, למשל, אצל ר' יחזקאל לנדאו בנודע ביהודה), כינוי זה מוצמד לחכמי הלכה רבים. למשל, בשבות יעקב ח"א הרב דוד אפנהיים מכונה תמיד כ'מחותנ' של ר"י רישר; החל מח"ב, ספר שיצא לאחר נישואי ר' דוד אפנהיים לאחותו של ר"י רישר, ר' דוד מופיע תמיד כ'גיסו' של ר"י רישר.

82 ראה עליו בח"י מיכל, אור החיים מס' 673, וב'Encyclopedia Judaica'.

83 ראה שבות יעקב ח"א ת, קי, קיב, קיט, קסו.

84 ח"א של שו"ת פנים מאירות נדפס בשנת תע"ד. ח"ב נדפס בשו"ת תצג. כבר לפני שו"ת תמ"ט ר"י רישר הוציא לאור את מנחת יעקב ותורת השלמים, חוק יעקב, סולת למנחה, ושבות יעקב ח"א. ראה להלן עמ' ???.

85 שבות יעקב ח"ב טו, עו.

86 שבות יעקב ח"א קא.

87 שם, קד.

88 שם, קעו.

89 שם, ח"א סג.

90 שם, קנו, קע.

91 שם, ח"א מט.

92 שם, שם, יג.

כל הסוגיה בזו ולא דק בדבריו;⁹³ שנעלם מתשובת בית יעקב לשון הרמב"ם... ולשון הטח"מ... וסוגיא הש"ס;⁹⁴ ישגג בכל זה;⁹⁵ וכל דבריו אין להם שחר... נראה שלא ירד כאן להבנת התוס' כלל... וכל דבריו אינם מובנים לי איך עולה על הדעת...⁹⁶ דברים כדרכונות כתב על בעל פנים מאירות, מגדולי האחרונים. כגון: 'האריך מאוד בדין זה, וכייל הרבה כללים בדין זה נגר ראשונים ואחרונים בידי אלו ואל תסמוך עליו למעשה כי רוב דבריהם הם פלפולא בעלמא בחידוד שקודם לליבונה ליבן הלכתא';⁹⁷ 'וחלילה לסמוך עליו בזה';⁹⁸ 'ונעלם ממנו דברי כל הפוסקים שכתבתי';⁹⁹ 'מלאו לבו לסתור דין זה אבל באמת אין דבריו ברורין ומוכרחים כלל, ולא ידעתי איך עלה על דעתו להשיג על גדולי ראשונים ואחרונים בלי ראייה מספקת כלל';¹⁰⁰ 'ואף שדין זה פשוט הוא וערוך לפנינו, הארכתי בו, לפי שראיתי בתשובת פנים מאירות סי' פ"ב שפסק שם במעשה בנדון זה... ולא דק ובדואי נתעלם ממנו סוגיא דש"ס והפוסקים שהבאתי'.¹⁰¹ שלושה ספרים שעניינם הלכה התפרסמו בערוב ימיו של רי"ר. בשנת תפ"ב (1722) נדפס ספרו של הרב צבי הירש ב"ר עזריאל, עטרת צבי, ובשנת תפ"ג-תפ"ד (1723), ספרו של הרב יוחנן ב"ר מאיר מקרעמניץ על מסכת נזיר; הספר הראשון חלק עליו בעיקר בענייני חושן משפט, והשני – ביורה דעה. כמה שנים לאחר מכן, בשנת ת"צ (1730) הוציא ר' יוסף משה ב"ר דוד ספר, שכנראה עיקר מגמתו היתה לחלוק על ר' יעקב רישור בתחום הלכות הפסח. רי"ר דן ברותחין את שלושתם. קשה היה לו לקבל ביקורת מפרי עטם של חכמים צעירים. הוא כבר היה מוכר כאחד מגדולי הדור, חריף ובקי בהלכה וראה בכתביהם פגיעה אישית חמורה. ר"י רישור לא נשאר חייב, והשיב מלחמה שערה.

כמחצית מההקדמה לחלק השלישי שלספרו שבות יעקב והקונטרס לא הביט און ביעקב מקדיש המחבר למבקרי. הוא כותב (בחרוזים), בין היתר: '...ושחקו עלי צעירים... ולא רציתי להשיב על דבריו, כי כל מעיין בטוב יראה שדבריהם פרוכים. כמוך אשר תדפנו רוח בהרים. כי ת"ל (תורה לאל) מפתח שפתי מישרים. ואין דרכי לפלפל כדרך הבחורים. בגאווה וכוח דברי קנתורים. חריפות של הכל ושקרים בדברים זרים. כאשר רבותינו ואבותינו לא שערום... ואולי ימשכו אחריהם תלמידים שלא שמשו כל צרכם ונכו בסנורים. ע"כ השבתי להם בקצרים'.¹⁰²

כלפי הספר עטרת צבי מתייחס ר' יעקב רישור בכוח. הוא מאשים את מחברו שלפעמים גנב דברים מספריו, ובמקומות שונים מכנה את דבריו 'דברי בורכא' (גיחוך) 'ויפה היתה שתיקתו מדיבורו', 'הרב שגגות בדבריו שם להמעין', 'אך שלשונו מגומגם וכן הוא

- | | |
|-----|------------------------|
| 93 | שם, שם, עג. |
| 94 | שם, שם קל. |
| 95 | שם, שם קלז. |
| 96 | שם, שם קעז. |
| 97 | שבות יעקב ח"ב יט. |
| 98 | שם, שם צ. |
| 99 | שם, שם קיג. |
| 100 | שם, שם קכב. |
| 101 | שם, שם קנח. |
| 102 | שבות יעקב, הקדמה לח"ג. |

בספרו כמה פעמים כדרכו, הנה אינו מבין שותא ידיד, גם כזה מה לי להשיג באמת דבר זה הוא ע"פ השכל המובן אפי' לחינוקת של בין רבן... וכל דבריו שם מעצמן בטילין לכל מעיין.¹⁰³

את שבט עברתו הטיח כנגד הספרים אורח מישור וחק יוסף. לגבי מחבר הספר הראשון הוא כותב 'כאלו לא ראה מאור' אור תורת הפוסקים מימיו. 'ייתכן שעז היה כעסו, משום שהמחבר לא הסתפק רק בביקורת עליו, אלא גם ביקר את דברי בנו שנפטר בצעירותו. ר"י רישר חכך בדעתו כיצד יתיחס לס' אורח מישור שעליו המשיך את האמור במשלי: 'אל תען כסיל כאולתו'.¹⁰⁴ גדול היה חששו שתלמידים, שלא שימשו כל צרכם, יקראו בספר ועל כן יש להסביר להם את טעויותיו של המחבר: "וכל עפר הארץ יהי' מעוטים למלאות ולסתום פיהם דוברים שקרים, אשר אמרו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו, ולצורך זה ציטט פסוק אחר ממשלי: 'ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו'.¹⁰⁵ למעשה הרב רישר עשה פשרה בין שתי גישות אלו על ידי כתיבת מעט המכיל את המרובה נגד 'שיבושיו והבליו' של המחבר.¹⁰⁶

לאחר שהצביע על טעויותיו ושיבושיו של בעל אורח מישור, הוא מסכם את הערכתו אליו במלים אלה: 'ובתנם השחית בזה הניר והדיו ויטול מה שחידש. היוצא מכל דבריו מתחילה ועד סוף, כל דבריו מבוטלים ובטלים מעצמן, שאין צריך להשיב עליהם כאשר תראה ממה שכתבתי על מקצת דבריו...'¹⁰⁷.

ולא רק כתב דברי חכמה קשים כנגד המחבר אלא יצא קצפו גם על הרבנים שנתנו הסכמתם לספר. לדעתו, אין לתת יד להדפסת ספר אלא אם יש למחבר 'שיקול הדעת להכריע בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים לאיסור ולהיתר חיוב ופטור, ובאמת בידם (של הרבנים) אבן הטועים לא נאה לכסיל כבוד להדפיס ספרים, ספרי הוראה, אם לא שמפורסם בעולם שהוא בעל הוראה וסברא ישרה'.¹⁰⁸

גם כנגד הספר השלישי, חק יוסף, כתב בניהמה של זילזול. הוא גם האשים את המחבר בגניבת שם ספרו חק יעקב. ר"י רישר הסביר שהוא כינה את ספרו חק יעקב על פי הפסוק 'ויעמדיה יעקב לחק',¹⁰⁹ חוקת הפסח, ואילו השם חק יוסף לא נמצא במקורות אלא רק בנוגע ליוסף אשר שם חוק לכמרים במצרים. אף הוא האשים את בעל חק יוסף בפלגיאט. 'וכן שמעתי שכל דבריו הם לקוחים מאחרים'.¹¹⁰

103 כל המובאות מקונטרס 'לא הביט און ביעקב'.

104 משלי כו. ד.

105 שם, שם, ה.

106 קונטרס לא הביט און ביעקב.

107 שם.

108 שם.

109 תהלים קה, י; דבר הימים א טז, יז.

110 קונטרס לא הביט און ביעקב. מעניין להשוות דברי ר"י רישר בקונטרסו עם מה שכתב במקום אחר. 'דניאל לי מי שיש לו השגה עלי... לכתוב אלי... שאם שגיתי אז לא יבוש יעקב מלומר דברים שאמרתי טעות הן ומורים רובן היינו שבחייהו'. מהדורא בתרא לשכות יעקב ח"א סימן ב.

תלמידי חכמים ורבנים

באותה תקופה, היה מתח מתמיד בין הרבנים המיוחסים לבין הפרנסים ממני הרבנים, וכן בין רבנים אלה לבין תופסי משרת הרבנות, שלדעתם לא היו בעלי רמה מספקת. הרבנים עמדו על המשמר כדי שלומדי התורה לא ייפגעו והמשיכו מסורת עתיקת יומין של נתינת כבוד לתורה והענשת המזלזל בלומדיה. דרך זו אינה חדשה אך נראה שבמאה הי"ח עמדו על כך החכמים בקפדנות יתירה.

יחס כבוד והערצה לתלמידי חכמים בא לידי ביטוי גם בתשובותיו של ר"י רישר. הוא נשאל בדבר הצעה של תקנת קהל המאפשרת בחירת תלמידי חכמים לתפקידים ציבוריים הקשורים לגביית מסים, גם כאשר הם עצמם היו פטורים מלשלם מס לפי ההלכה. בני קהילה מסויימים התנגדו לתקנה בטענה שרק מי שמשלם מיסים יתמנה. ר"י רישר צידד בהתקנת התקנה ש'זהו חיזוק לעמוד התורה וכבוד התורה ולומדיה'. בהתייחסו לדברי הגמרא העוסקים במינויים ציבוריים של תלמידי חכמים, הוא כותב: 'הרי אף שתלמיד חכם פטור ממס, אף על פי כן הוא קודם לכל התמנויות... ות"ח מרבים שלום בעולם, ונהנין מהם עצה ותושיה להתנהג הציבור בנחת'. הוא דוחה את האפשרות שתפרוץ איבה בין עמי הארץ ותלמידי חכמים בשל הפטור מתשלום מס 'כי גם בעם ארצים יודעין שראוי לכבד ת"ח יותר בשביל כבוד תורתו'.¹¹¹

עניין מסויים שנמצא במקורות ודעתו היתה למנוע 'זילותא דבי דינא'. לכן הוא לא היה מוכן לבקש תיקון של גט למרות שהרב טעה לעניין דרך חתימת העדים 'כי יש לחוש לזילותא דרב ובית דינו כי הרב הגון הוא ויש לחוש על יקרה דרב והרבה חשו חכמים לזה ולא מהדרין עובדא'.¹¹² משתי תשובות אחרות של ר"י רישר אנו רואים את תקיפתו מחד גיסא והאמפתיה האישית שלו כלפי תלמידי חכמים מאידך גיסא.

באחת — מדובר באלמן בעל הון ובעל עמדה שכנראה פיתה משרתת שלו שהרתה לו. הוא הבטיח לה נשואין אולם חזר בו ושידך עצמו לנערה אחרת. אב בית הדין הוציא נגד האלמן צו מניעה זמני, השולל ממנו להינשא לפני תום הברוריים. למעשה נשלל ממנו מסמך היתר נשואין, שלפי המנהג היה הכרחי כדי שיוכל להינשא.¹¹³ האלמן עקף את הוראות בית הדין וסידר לעצמו קידושין בנוכחות מגיין אנשים ומלמד. פירצה חמורה זאת יעוצה את הקהילה ובסופה הרב אב בית הדין והקהל החרימו את הגביר. אב בית הדין, שיזם את החרם, פנה לר"י ולרב יחזקאל קצנלנבוגן בעל כנסת יחזקאל, לדעת אם נהג כראוי. שניהם השיבו תשובה דומה.¹¹⁴

בתשובתו כתב רישר שהמנהג הוא שקהילות מקבלות עליהן רב, ואסור לקדש אשה ללא היתר נישואין ממנו. לדבריו יש לחזק את החרם ובפרט בדורות הללו שנתמעט כבוד התורה ונתגבר החוצפה ומורדים, ואיש הישר בעיניו יעשה... ויש לחוש לזילותא דבי דינא. בכך שוב אין להמרות פיו, וכל מי שיראת אלקים נוגע בלבבו ראוי לקנות

111 שבות יעקב ח"א ער.

112 שם, ח"ג קל.

113 וראה אי"ח פריימן סדר קידושין ונישואין (תשכ"ה, 1964), עמ' רלד-רלט.

114 תשובת בעל כנסת יחזקאל מופיעה כאן בקובץ שו"ת שבות יעקב ח"ג קכא וכן בשו"ת כנסת יחזקאל עב. תחילה מופיעה תשובת ר"י רישר ולאחר מכן תשובת ר' יחזקאל קצנלנבוגן.

קנאת ה' צבאות ולקנס את העוברין ולהחריפם בכל חומרת החרם וכל המוסיף להחמיר הרי זה משובח'. לפנינו עמדה ברורה, אמיצה וחד משמעית שבאה לחזק את ידיו של הרב נגד בעל ממון והפשיעה בקהילתו.

השניה, שנשאלה זמן מה לפני הראשונה, הרצגה על ידי ר' משה חאגיז בבואו לאמשטרדם כדי להדפיס את ספרו 'לקט הקמח' ¹¹⁵. קהל אחד התקין תקנה לאסור הרמת קול בבית הכנסת והעושה כך ייקנס בחמישים זהובים. ראובן שהיה תלמיד חכם, התרגז על שמעון שזילזל בתלמיד חכם שחלק על אחד מפסקיו, והרים את קולו כלפי שמעון בבית הכנסת. הוא צעק כלפי שמעון: 'שתוק', כי הדין דין אמת והתורה מחייבת אותך נידוי אם תסרב בדברי חכמים', והשאלה שנשאלה היתה כלום עבר עליה?

תשובתו של ר"י רישר היא חד-משמעית וברורה: ראובן לא רק שלא עבר על התקנה, אלא אף נהג בצורה ראויה לשבח. לפי ר"י רישר, היה זה שמעון שעבר על שלושה איסורים. 1. שח שיחה בטילה בבית הכנסת; 2. ליגלג בדין; 3. ביזה תלמיד חכם. לכן ראובן זה שבחם לבבו עשה זאת וקינא קנאת ה' צבאת ותורתו ומיחה בו וגער בנזיפה, ודאי דשפיר עבד. וגם אם תאמר שמה שעשה היה נגד התקנה, יש לפוטרו 'כיון שנעשה מכח חמוס לבבו למחות בעוברי עבירה... ומכ"ש שאין כאן נדנוד עבירה ולא נגד התקנה רק מצוה לשמה...'. ר"י רישר כתב כי החובה המוסרית העילאית להגן על כבודו של תלמיד חכם מוצאת את ביטויה, בדברי הגמרא הקובעים שמעלתו של תלמיד חכם גבוהה מזו של ספר תורה: 'ועל כל פנים לכל הדעות כבוד הרב וקדושתו עדיף מקדושת בית הכנסת, ואפילו הכי אין חולקין כבוד במקום שיש חלול השם. ומכל שכן בנדון דידן שיש חלול ה' ותורתו שאין חולקין כבוד לבית הכנסת וזו היא כבודה'.

ר"י רישר הצהיר על מדיניות ברורה וחד משמעית בנוגע לכבוד תלמיד חכם: 'ואדרבא אם לא יהא רשות למחות ולגער במי שזלזל בכבוד ת"ח ותורתו יהיה פרוץ מרובה על העומד כי בלאו הכי בדורות הללו נתמעטו כבוד תלמיד חכמים... ות"ח... הכל כקרובים וכל המביישו ושופך דמיו השומע נעשה כגואל הדם שמצוה בידו למחות ולהעיר בו במה דאפשר'. כפי שמוטל על קרוב לגאול את דם קרובו כן מוטל על כל בני החברה לשמור על כבוד תלמיד חכם. בסיום דבריו כתב: 'מכל הליך טעמים נ"ל שיפה עשה החכם שגער בו, כל מי שמוציא לעז על החכם שפגע בחרם הקהלה הוא עצמו יהא בנידוי. ואפכא מסתברא שראוי ונכון לפרנסי הקהל לגדור גדר ולקנס את שמעון שלא יהיה עוד ככלב שב אל קיאו'. ¹¹⁶ למען כבוד תלמיד חכם ראוי לצעוק בבית הכנסת, אפילו במקום שהדבר אסור על פי חרם הקהל.

בכמה תשובות ר"י רישר יוצא נגד רבנים שהוסמכו לרבנות בטרם הגיעו להוראה. מדבריו עולה שלא מדובר במקרה בודד אלא בתופעה רווחת. אמת, אין חידוש בתופעה זו, ואולם נדמה שבזמנו של ר"י רישר הוחמר המצב מאד. ¹¹⁷ ר"י רישר דן ברותחין מורה הוראה רק משום שפסק לקולא, בהסתמכו, כנראה, על הספר 'פרי חדש', אף-על-פי שלא היתה סיבה לחשוש שאותו מורה הוראה איננו יודע

115 בכמה תשובות של ר"י רישר מוזכר הרב משה חאגיז בהיותו כאמשטרדם. ר"י רישר כיבד גם אותו וגם את אביו הרב יעקב חאגיז. ראה ח"א נז, פז; ח"ב קיח.

116 שם, ח"א יא.

117 ראה ע' שוחט עם חילופי תקופות (ירושלים, תשכ"ט-1960) 89 ואילך.

ללמוד כדבעי, או שקיבל את משרתו בדרך לא כשרה. בעל שבות יעקב כתב שלדעתו אין לחדש חידושים, במיוחד לקולא, בלי לדרת לעומקם של דברים ובהסתמכות על חכם הלכה מוכר לא סגי: 'זוה דרכן של איזה בעל הוראה בזמנינו שלא שימשו כל צרכן וגס לבם בהוראה, כשמוצאין דין חדש בספרים חדשים מבלי עיון רב ושיקול דעתם וחקירת הדבר בדברי ראשונים, פוסקים מהר כדבריו להוראת כח דהיתרא בדין חדש אשר לא היה לעולמים, כדי להתגדר בו כאלו מאתם תצא תורה חדשה'.¹¹⁸ הדרך הנכונה בפסיקה היא מה שקבל ממוריו ורבותיו; 'אכן אני לא כן קבלתי מרבותי הגאונים נוחי נפש, ואשר עודנה חיים לאיי"ט [לאורך ימים טובים] כי אין כל חדש תחת השמש, אין לסמוך על דברי האחרונים בדין חדש, בפרט להקל, אם לא שידרוש ויחקור היטב שיש ראייה ברורה לדבריו מש"ס או פוסקים ראשונים. כי לבם של ראשונים כפתחו של אולם וכו'. וכל זה אחר עיון ומתון רב אף שבעל פרי חדש היה רב מובהק... ובדין זה ודאי שגג'. וסיכם דבריו 'לכן אל תסמוך על הוראה זו כלל'.¹¹⁹

בתשובה אחרת, שנוספה לקובץ תשובותיו לאחר המהדורה הראשונה, ר"י רישר נתן ביטוי להרגשתו החמורה לנוכח מצב הרבנות. 'דלא כמקצת חכמים בעיניהם בזמן הזה, שנערים פני זקנים ילבינו, וקופצים בהוראה שלא כדת והק"ב והקדוש ברוך [הוא] יפרע ממעמידיהם'.¹²⁰ ודבריו מכוונים כלפי 'החכמים בעיניהם' שהסמיכו אותם, או מינו אותם לרבנים.

בתשובות אחרות יזעם על דרכים פסולות למינוי רבנים ועל מינוי רבנים שאינם ראויים לכך.

ר"י רישר חילק בין הדורות שלפניו לבין 'דורות הללו, שסומכין אע"פ שאינם הגונים, לפעמים מחמת יראה נשיאות פנים של אלמי ותקיפי ארץ ושוחד ממון, מסמיכין אע"פ שאינם הגונים ואינו ת"ח כלל'. התקלות מרובות, סמיכה ניתנת לאנשים שאינם הגונים ואינם תלמידי חכמים, המשיב טוען שנעשים מעשים לא ראויים גם בכל הנוגע למינויים של רבני קהילות: — 'גם לפעמים נמצא איזה רבנים שנתמנה בשביל ממון או קירבה וכל רוח אין בקרבם', והוא מאחל ש'הקב"ה יפרע ממעמידיהם'.¹²¹

שאלה נוספת מגוללת את מצב הרבנות בימי ר"י רישר. השאלה מתייחסת לעשיר בעל מהלכים שעל פיו יישק דבר בקהילה. העשיר המכונה 'קצין' נתבע לדין ועמד על כך שהתביעה תתברר במקום מושבו בידי הדיינים-בוררים בני המקום. לעומתו ביקש התובע שסמכות הלכתית בעלת שיעור קומה, שאינה תלויה בנתבע ושאינה בת מקומו, תשפוט ביניהם. כדי לאשש את צדקת דרשתו, אסף התובע מכתבים מחכמי הלכה שונים התומכים בעמדתו. בקובץ שבות יעקב יש תשובה בנדרן גם מבן דורו של ר' יעקב רישר הרב יחזקאל קצנלנבוגן בעל שו"ת כנסת יחזקאל. שניהם פסקו הלכה דומה.

בהצדיקו את טענת התובע שאין לדון משפט זה במקומו של הנתבע, התייחס ר' יעקב רישר לרבנות בזמנו. הדברים עולים בקנה אחד עם מה שראינו עד כה. ר"י רישר יצא

118 ר"י רישר מצטט את הפרי חדש לחמר בשבעת יעקב ח"ב לו.

119 שבות יעקב ח"א נב.

120 שם, שם, קבו.

121 שם, ח"ג קבא.

נגד חוות דעתם של רבנים שונים שציידו בעמדת הקצין הנתבע ודן חלק מהם כרותחים. וראיתי כמה תייהו' בכתביהם, איזה מהם נטו דעתם אחור, הקצין מחמת נשיאת פנים, ואיזה מהן שנטו אחרי הכצע ובתוכו' ה' איזה רבנים קטנים וצעירים לימים לא ידעו מאי קאמרי' ובלעגי ובעמקי שפה עקום ומעוקם ידבר המהגים ומצפצפי' ואינם יודעי' וכו' ולא יודעים בין ימין לשמאל".¹²²

למרות עמדתו זאת נגד הקצין, הוא השיב לו בנימוס. לא ידוע מיהו אותו קצין,¹²³ אולם מהסבר ר"י רישר נראה שהיה מנכבדי הקהילה ותלמיד חכם מובהק: יע"ז דוה לבי מגברא דכוותי' גדול הדור שממנו יראה הקטנים להיות כוגד ח"ו בתורה ובחכמיה'. הקצין שלח לר"י רישר את חוות דעותיהם של רבנים שתמכו בעמדתו. על כך הגיב ר"י רישר ש'חזר מ"כ [מעלת כבוד] לכתוב לי ולהעתיק לי דברי קהלות איזה רבנים, צלל בימים אדירים והעלה בידו וכו', כי כולם חזותם שוא ורופאי אליל שפולטתו סכין ומשוח בשמן. אמנם אז נגעל מגן שוא"ל כי על משמרתי אעמורה שהדין עם צד שכנגדו, ותיתי לי דאפילו לגברא דכוותי' לא נשאתי פנים... שמ"כ הוא נשיא בעמו בחכמ' ובמעל' ובעושר ובתיקפו' כמותו י"ב [ירכו בישראל] ומי יכחיש הירוע".¹²⁴

מכל האמור לעיל אנו רואים את המתח המתמיד שהיה קיים בין גדולי התורה לבין אלה שרצו להתפרנס ולהתכבד במשרת הרבנות גם כשלא היו ראויים לכך. הביקורת הופנתה גם כלפי ראשי הקהילה ועמודי התווך שלה. דאגתו של ר"י לערכי המסורת כללה גם מלחמה נגד מכילי הכרמים, ניכרת מדבריו גם נימת ההתנשאות האליטיסטית שהיתה נחלת גדולי התורה ובמיוחד המיוחסים שביניהם. ברי שהתנהגות זו לא תמיד חיבבה את ר"י רישר ואחרים כמוהו על בני קהילתם. מצב דברים זה היה כנראה בין הגורמים לכך, שבמחצית השנייה של המאה הי"ח החברה היהודית המסורתית במרכז אירופה ובמערבה התחילה להיסדק ורוחות חדשות התחילו לנשוב דרכה.¹²⁵ החכם שדיברנו בו אחד מאחרוני 'הדור הישן'. חי ופעל לפני הריאקציה נגד המסורת בכלל ונגד ממשיכי המסורת המקובלים בפרט. בדבריהם תערוכת של חידוש ושמרנות. עתים היו חכמים אלה נועזים, מחדשים ומבשרי תקופה חדשה וגישות חדשות, ועתים אין השקפתם עולה בקנה אחד עם תפיסות עולם מודרניות.

תפיסת עולמו ודרך פסיקתו

בתחום ההלכתי של ענייני אישות בכלל, ודיני גירושין בפרט, בולטת גישתו ותרומתו המיוחדת של המשיב. במקום אחר כבר עמדתי על תשובה של ר"י רישר בשאלת נשואי תערובת,¹²⁶ והדברים שכתבתי שם ראויים להיזכר כאן.

122 ר' יחזקאל קצנלנבוגן כותב: 'זכפרט בעתים הללו שבעו"ה הרבנים רובם ביד רזונים קציני ארץ כחומר ביד היוצר ברצונם מקצר וברצונם מאריך'.

123 מדובר באדם חשוב ביותר, ולאחר החשובה בקובץ שבות יעקב נמצא נוסח המכתב שכתב ר"י רישר לאותו קצין.

124 שבנת יעקב ח"ג קמא.

125 שם, ח"א פז.

126 ש' שילה 'נשואי תערובת בהלכה', דעות, לט (אביב תשל"ו) עמ' 252.

בסוף המאה הי"ז, או בתחילת המאה הי"ח, נשלחה לו שאלה המתארת מקרה יוצא דופן. השואל מספר ש'כמדינה אשר אנכי יושב בקרבה, ישראל אחר נשוי נכרית אשר לא כדת והיא נוהגת מנהג נכרית בכל דבר, והוא נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל'. האשה מוסיפה לנהוג לפי דתי ונימוסי הגויים, והיהודי רואה עצמו קשור ליהדות ומתנהג כיהודי, וכנראה אף ממשיך לקיים מצוות. בשאלה גם נאמר ש'גם הולדות חולקים'. פירושם של דברים אלה הוא, לפי הבנתי, שחלק מבניהם נוהגים כמנהג הגויים, וחלק כמנהג היהודים. והשאלה היא: מה דינו של חמץ שהיה בידי האשה ועבר עליו הפסח? מחד גיסא, יש להתיר חמץ זה בהנאה כיוון שלפי הדין, חמץ של נוכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. מאידך גיסא השואל הסתפק בדבר, בהסתמכו על הלכה אחרת, שנאמרה במקורה בקשר לבעל ואשה יהודיים: 'מה שקנתה אשה קנה בעלה'. כיוון שאין כאן נישואים המוכרים על-פי ההלכה, לכאורה אין כאן 'אשה' ואין כאן 'בעלה', ואין מקום להחיל את הכלל 'מה שקנתה אשה קנה בעלה'. ברם, בעל שבות יעקב לא סבר כך ודבריו מאלפים:

המשיב סבר שעקרונות יש להחיל כאן את הכלל 'מה שקנתה אשה קנה בעלה' אמת, הכלל הג"ל דן בנשואי יהודי ויהודיה בלבד, אולם דוחה אותה באומרו: 'אין סברא לחלק ולומר דנכרית שאני, כיון דאין קידושין תופסין בה'. ולמה אין סברה לחלק כך? על כך הוא משיב דברים כלליים בנוגע לנישואי תערובת, שלמדים על גישתו ההלכתית לנישואין אלה. למרות שלפי ההלכה אין הנישואין תקפים, ועל אף המימרה הידועה: 'אין אישות לנכרי', כותב בעל שבות יעקב: 'מ"מ נראה דיש בה מנהג אישות לענין הרבה דברים'. הוא תומך בדבריו במקורות הלכתיים המכירים בנישואין לגויים. ברם, כל המקורות שהביא דנים בנשואין שבין גוי לגויה, ונותנים מעמד של בעל ואשה אצל הגויים בינם לבין עצמם. כלום דברים אלה נכונים גם לגבי נישואי תערובת? תשובת ר' יעקב רישר לשאלה זו היא חיובית, והוא מוסיף: 'זאם יאמר האומר דמ"מ יש לחלק בין נוכרי שנשוי לנוכרית, [מה שאין כן] ישראל הנשוי לנוכרית, דיש עבירה ואין קידושין, לא קנה בה בעלה כלום'.

גישה זו היא עצמו אינו נוטה לקבלה — הרי בנוגע ליחסי הרכוש שבין הבעל והאשה, ולענייננו הבעלות על החמץ, יש לקבל כמחייבים את דיני המדינה שבה מתגורר הזוג: "דכל שהוא מחוק ודין המלכות באחריות ישראל חייב לבער... וא"כ ה"ה כנודן דידן מחקי ודין המלכות כמלכות אחשוורוש, להיות כל איש שורר ושליט על אשתו המיוחדת לו, ועל נכסיה, דהוי בכלל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח.

ואף אם ידעה בעל הדין לחלוק ולומר להיפך, דאדרבה החוק ודין המלכות הוא, שאין לבעל שום רשות על נכסי נדוניית' והמיוחדת' לכתובה, שהרי לפי דיניהם יש לה אפי' רשות להנחיל ולהוריש נכסיה למי שתצצה, מ"מ בזה החמץ אפשר שהוא ממון בעלה ולא נדונייתה, וא"כ הוא ברשות הבעל שהוא ישראל, ונאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח'. מסקנתו היא שהחמץ מותר.¹²⁷

תופעה הראויה לציון היא שהוא אינו מגיב כלל וכלל על מקרה ההתבוללות ונישואי התערובת, לא בדבריו מוסר ולא בדבריו גידופין, ומתעלם כליל מההשלכות המוסריות והחברתיות. גישתו עניינית ועולה גם מהכרתו בחיי אישות אלה כבנישואין.

שאלה אחרת דנה באפשרות לכפות — לא רק לחייב — בעל המכה את אשתו לגרשה. יש בנרוך זה חילוקי דעות. יש הגורסים שכופין על בעל הנוהג להכות את אשתו לגרשה, ויש החוששים מגט מעושה ומסרבים להורות על כפיית גט.¹²⁸ ר"י רישר פסק שאפשר לכפות עליו גט.¹²⁹ אף-על-פי שהיתה לו תמיכה הלכתית עקיפה ושיטתו היתה מקובלת כמה מחכמי ההלכה שהרחיבו את עילות הכפייה, הרי רי"ר נטה קו מקורי ומקריאת תשובתו עולה בבירור שהושפע מהמקרה המיוחד שבא לפניו.

שאלה נשלחה מאיטליה בדיון כהן שנשא אלמנה. לאחר זמן התברר לו שהיא היתה נשואה לפני כן לאדם שמת ללא זרע, והיא קיבלה חליצה מאחיו של בעלה הראשון. מבחינה הלכתית היא חלוצה, וחלוצה אסורה לכהן. לפי הדיון הוא חייב לגרשה. ר"י רישר ביקש למצוא מזור לבעיה ולמנוע פירוק נישואין של בני זוג שנקלעו למצב שלא בטובתם, על סמך טעות מצידם. מן השאלה עולה שהבעל לא ידע על החליצה המקודמת והאשה לא ידעה שהיא אסורה לכהן בגלל חליצתה. ר"י רישר ביקש לחפש היתר ולהשאיר נישואין אלה על כנם. משימתו היתה קשה ביותר, איסור נישואין של חלוצה לכהן הוא איסור ברור שמדובר בו בתוספתא,¹³⁰ בכרייתא מפורשת בתלמוד,¹³¹ ברמב"ם¹³² ובשולחן ערוך.¹³³

לאחר דיון בשאלה הגיע ר"י רישר למסקנה מרחיקת לכת: הכהנים של היום הם רק ספק כהנים, וכיוון שנישואי כהן וחלוצה הם איסורים מדרבנן, יש להקל כי ספק דרבנן לקולא. פסק זה נבע ממדיניות המשיב לפתור בעייה אנושית כאובה. ראייה לכך תשובה אחרת, כשהיה מדובר באיסור דרבנן אחר הנוגע לכהן, המשיב לא העלה כלל את הסברה שהיום הכהנים הם ספק מיוחסים ויש להתיר את האיסור דרבנן מחמת הספק. המשיב מודע לנועזות של פסיקתו והוא מסיים את תשובתו במילים אלו:

אף דאיסור כהונה חמיר מכל מקום קשה גירושין... וכ"ש גט בכפיה. אך כיון הוא מילתא תדתי ומיראי הוראה אני, לא אסמוך עלי למעשה עד שיסכימו איזה גדולי חקרי לב.¹³⁴

בדיון בשאלה אחרת העוסקת בכהן, שהזכרנו למעלה, ר"י רישר אינו חוזר על פסק זה. השאלה שנידונה היתה — מתן רשות לכהן לעזוב את ארץ-ישראל. חכמים גזרו טומאה על חו"ל — 'ארץ העמים'¹³⁵ — ולכן אסרו על כהנים לצאת מארץ-ישראל.¹³⁶ רווח בין הפוסקים האחרונים שהלכה זו אינה נוהגת בזמן הזה ולכן אין איסור על הכהן לצאת מארץ-ישראל.¹³⁷ לעומתם, ר"י רישר סבר, בדעת יחיד, שגם בזמן הזה האיסור

128 ראה מ' פרישטיק 'אלימות פיזית של בעלים בעילה לקבלת גט בהלכה היהודית ובשיטות הרבני', דיני ישראל יז (תשנ"ג תשנ"ד), עמ' צג.

129 שבות יעקב ח"א קיג.

130 תוספתא יבמות ב, ג.

131 יבמות פה, א.

132 הלכות אסורי ביאה טו, ג.

133 שו"ע אבה"ו ז, א.

134 שבות יעקב ח"א צג.

135 שבת יד, ב.

136 שו"ע יו"ד שסט.

137 מהרש"ל, ב"ח, ש"ך ט"ז ופרישה על טור שו"ע ושולחן ערוך שם.

תקף. ראייתו העיקרית התבססה על כך שההלכה בדבר איסור יציאה מהארץ הביאה הפוסקים בספרי הפסק שלהם, כולל השולחן ערוך. (בנוגע לכהנים שדרים בזמן הזה בחוץ לארץ, המשיב מחלק בין יציאה מהארץ לחוץ לארץ, לבין המשך ישיבה בחוץ לארץ. לגבי כהנים שכבר נמצאים בחו"ל יש להחיל את הכלל שב ואל תעשה. זאת ועוד: אפשר להצדיק את המשך ישיבת הכהנים בחו"ל בגלל קשיי פרנסה המחייבים אותם להישאר במקומם ולא לעלות לארץ-ישראל.¹³⁸ בדיון בנוגע לשאלה זו, בניגוד לקודמת, אין רמז לחידוש שהכהנים בזמן הזה הם רק ספק כהנים ולכן אפשר לפסוק שספק דרבנן לקולא. נמצא ששיטתו אינה מבוססת רק על ניתוח הלכתי טהור, אלא גם על חיבתו היתירה לארץ-ישראל. בתשובה אחרת הוא כותב: 'עיקר שכר התורה הוא נתינת הארץ וכדכתיב ויתן להם נחלת גוים ועמל לאמים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו'.¹³⁹

בחלק מתשובותיו הוא נותן הרשאה לאיש ההלכה ולמשפטן לגבי שאלות חרישות המתעוררות בימינו כגון נסיונות רפואיים בבעלי חיים¹⁴⁰; וכלום מותר או אסור לקחת תרופה חרישה שעלולה לסכן את חיי החולה מיד עם לקיחתה, כשיש סיכוי מסוים שהיא עשויה להצילו.¹⁴¹ מעיון בתשובות מסוימות מתבקשת מסקנה שיש להיזהר מלפסוק הלכה רק על-פי מה שעולה, לכאורה, מהמקורות, וראוי לשקול את הדברים לנוכח השינויים שבעקבות חילופי העיתים. ואי-נחת מסוימת יוצאת מזה לאור תפיסותינו הדתיות.

ר"י רישר דן בשאלה מעוררת חלחלה. הוא מספר שלאחר ניצחון צבאי מסוים, בני המקום הנוכרים הפשיטו את עורם של ההרוגים המנוצחים כדי לעבד את עורות האדם כדרך שעבדו עורות בהמות. המשיב נשאל אם מותר ליהודים לקנות ולמכור עורות מעובדים אלה. ר"י רישר לא הרגיש, כנראה, סלידה מהמעשה ודיוניו בבעייה הם הלכתיים טכניים וענייניים גרידא. לדעתו הסחורה בעורות אלה מותרת, למרות שבעל צמח צדק (קרוכמל) כשנשאל שאלה דומה, אסר את הדבר. עיקר הסברו מבוסס על הטענה, כיוון שמדובר בגופותיהם של המנוצחים במלחמה, דינם כעבדים הקנויים קנין

138 שבות יעקב ח"א פה; שם, ח"ב צח. זה חלק מלשונו לעניינו כשבות יעקב ח"א פה, לאחר שהוא מביא רשימה של אחרונים הקובעים שהלכה זו איננה תקפה בזמן הזה: 'לכן נ"ל פשוט שהאחרונים שגגו בזו שאין שומעין להם להקל בזה ואסור לכהן לילך מארץ לח"ל מפני הטומאה. אך הכהנים שהם בארץ העמים מפני לחץ זו הרוחק עול הגלות אין שום עונש עליהם'. לפני דברים אלה המשיב ניסה להסביר את דעתם של האחרונים שהוא חולק עליהם. 'ואולי הביאם לפרש כן מכח שראו הרבה כהנים מפורדים ומפורדים בארץ העמים ופוק חזי מה עמא דבר. אך אי משום הא לא תברא כיון דאנחנו משועבדים תחתיהם ומהם פרנסתם ופרנסת אנשי ביתו ולאו כל אדם זוכה לכניסת ארץ-ישראל בזמנים אלו מפני עול השעבוד וסכנת דרכים. על כן נתפשט בהיתר שהכהנים דרים בארץ העמים'. בתשובה צח שבחלק ב, ר"י רישר מפנה לתשובתו בנדון בחלק א, וחוזר על דבריו שם, ומסיים את תשובתו במילים אלה: 'ואם ישים עיניו היטב, יראה שכל דברי כנים ואמת ליעקב תתן'.

139 שם, ח"ב קכב.

140 שם, ח"ג עא.

141 שם, שם, עה. וראה ש' שילה 'פרשת 'מעין' באספקלריית המשפט העברי', משפטים יב (תשמ"ג-1882) 565.

הגוף שגופותיהם מותרות בהנאה.¹⁴² אין להעלות על הדעת שהתוצאה והנמקתה הן בעלי תוקף בהשקפת העולם היהודית בימינו.

כיוצא בזה, בחשובה נוספת יש ניתוח הלכתי קר המתעלם מההיבט האנושי. ר"י רישר נשאל על תינוק שהיום השמיני להיוולדו – יום הברית – חל בשבת, ולא היה ניתן להביא מוהל. אחד מאנשי המקום, שלא מל מעולם, הודיע שהוא התבונן כמה פעמים בכריתות ויכול למול. המשיב נשאל אם יש להתיר זאת ולקיים את המילה בזמנה. קורא בן ימינו היה סוכר כי השאלה נסובה על הנזק העלול להיגרם לתינוק על ידי המוהל הבלתי מנוסה. ולא היא.

ר"י דן בדיני חבורה בשבת תוך שימוש באנלוגיה לשחיטה ביום טוב, אבל החשש הטבעי והאנושי, שמא התינוק יינזק במקום המילה, לא הדאיג את ר"י רישר. בסוף דבריו התייחס למימנותו של המוהל כאל שאלה משנית, והגיע למסקנה שיש לתת לו למול את התינוק. מסקנתו התבססה על הסברה שכל מוהל חייב למול פעם ראשונה בחייו.¹⁴³ ר"י רישר שהסיק ומקלקל בחבורה בשבת פטור וכי המצווה הינה למול דווקא ביום השמיני. הוא לא דן בשאלת ספק פיקוח נפש, או ספק גרימת חבלה חמורה העלולה להשפיע בצורה קשה על חייו של אותו תינוק. דיון הלכתי בימינו, בשאלה דומה, היה עוסק בראש ובראשונה בהכשרתו המקצועית של המוהל וסיכון התינוק.

שאלה שעוסקת בעניין נישואין, חליצה וייבום, מצביעה על יחסו של ר"י רישר לנשים ולענייני משפחה. במערב אירופה – בניגוד לרוב הפוסקים מבני עדות המזרח – היה מקובל שחליצה קודמת לייבום. היה מקובל בימיו כאשר אחיו של חתן השתמד, לחייב את החתן להתנות בנישואיו, שאם אשתו תיפול לייבום לפני אחיו המשומד, הנישואין מתבטלים למפרע. בכך ביקשו חכמי הדור למנוע עיגון אפשרי של אשה בגלל סירוב האח המשומד לחלצה.

ר"י רישר נשאל על אפשרות של התנאת תנאי דומה, במקרה שאחיו של החתן הינו חרש-אילם, מאחר שלפי ההלכה אין ביכולתו של חרש אילם לחלוץ אם יתעורר צורך בכך.¹⁴⁴ בתשובה ארוכה ומפורטת הוא מתנגד להתנאה בנימוק שאין חשש לעיגון כיון שאם החתן ימות ללא בנים, אחיו החרש-אילם יוכל לייבם את האשה.

ר"י רישר לא התייחס כלל לשאלה כיצד תרגיש האשה שיחייבוה להתייבם לחרש-אילם. נראה שהעדפת חליצה על פני ייבום בעולם המערבי, למרות שהדברים לא נאמרו מפורשות, נבעה גם מההרגשה שאין לכפות על אשה נישואין לא רצויים, קל וחומר כשמדובר בחרש-אילם. המשיב אמר במפורש, על סמך דברים שנאמרו בתלמוד, שאשה מעוניינת בכל אדם אפילו הוא מוכה שחין וכדומה. הנחה זו לגבי רצונן של נשים הובאה כבסיס לפסיקתו של ר"י הלכה למעשה. לדבריו טענתה שאין היא רוצה בחרש-אילם,¹⁴⁵ אינה טענה ואין מקום להתחשב ברצונה ולנסות לעזור לה להשתחרר מכבלי הייבום, כי היא עצמה גורמת למניעת הייבום.¹⁴⁶ לעומת זאת ראוי לציין שהמשיב היה מוכן

142 שם, ח"א פט.

143 שם, ח"ג כה.

144 יבמות קד, ב; שו"ע אבה"ז קסט, מג; שם, קעב, יב.

145 שבועות יעקב ח"א קכו.

146 שם, ח"ב כב.

להתחשב בדין המלכות שאסר על נישואי ביגמיה, וכאשר היבם היה נשוי, הוא התיר לסדר תנאי בנישואין כדי שהיבם לא יחוייב לעבור על חוקי המלכות, אם יצטרך לייבם. הוא היה נכון להתחשב בדין המלכות האוסר ביגמיה, ולהקל במקרה שהאח נשוי. התחשבות ברגשותיה של אשה בסיטואציה זו בדומה להתחשבותו בדין המלכות היתה מביאה אותו לאישור התנאת התנאי. אם מותר להתנות כשמדובר באח משומד, ואם מותר להתנות כשמדובר בחשש להסתבכות עם השלטונות, האם יש לומר שההלכה אוסרת את התנאת התנאי גם כשמדובר במקרה שבא לפניו? פסק ההלכה מצביע על האופן בו תפיסת העולם של המשיב מעצבת את פסיקתו.

גם ליחסים חברתיים היתה השפעה על פסיקתו והדים להבדלי מעמדות בחברה היהודית מבצבצים ועולים מתשובותיו. הוא נשאל בדבר משרת שמסירתו לרבו היתה מוחלטת. הוא שרתו מיד עם קימתו לפני שהמשרת הספיק להתפלל. האם התנהגות זו אסורה, מותרת או אולי אף רצויה? המשיב עונה שעל-פי הדין אין פגם בכך. הוא רואה אותו אדם כ'עבדו ומשרתו המשועבד לו דחייב בכבודו ויראתו, דליכא איסור כלל, דהרי אמרו מורא רבך כמורא שמים, אפילו אינו רבו בתורה מ"מ הוא אדונו ומשועבד ליראתו'. בהמשך הביא את הטענה בדבר כבוד הבריות והדגיש שדין זה כל כך חמור, שהוא דוחה לא תעשה מן התורה. ואיזה כבוד הבריות יש כאן? לא, חלילה, כבודו של המשרת אלא כבודו של אדונו! תפילתו של המשרת נדחית 'מפני כבוד ויראת אדונו, ושלוש ביהו (של האדון) עדיף'.¹⁴⁷

הד למתח החברתי בקהילה היהודית עולה גם משאלה אחרת. השואל נשאל בדבר 'בן עשיר שקדש בתולה אחת שפחה עברית שכבית לפני עדים'. הוא רוצה לחזור בו אבל הבחורה מסרבת ואינה רוצה לקבל גט. ר"י רישור, שנטיית לבו היתה נתונה לשכבה העשירה ולא לדלי העם, לא בא בטענות כנגד הבחור. הוא מתיר לו לקחת אשה נוספת בניגוד לחרם דרבנו גרשום. הוא הטיח ביקורת דווקא כנגד השפחה המדוברת ומעמד השפחות בכלל: 'וכל השפחות שכבית יתנו עיניהם בבני בית העשירים ותפקיר עצמה לו להרגילו לקדש אותה, והואיל והיא עשתה שלא כהוגן להניח לקדש עצמה בלי שידוכין, אף אנו נעשה עמה שלא כהוגן שתקבל את גיטה. ואם לא תרצה לקבל גיטה יתירו לו לישא אחרת והיא תשב עד שתלבין ראשה'.¹⁴⁸

התייחסות מפלה לאשה ממעמד נמוך עולה מתשובה נוספת. מדובר במשרתת ('שפחה') שהרתה וטענה שבחור מסויים הכניסה להריון. הבחור הכחיש ואיראפשר היה לקבוע מי דובר אמת. ר"י רישור דן את הנערה לכף חובה: 'נראה שהפקירה עצמה לו וא"כ אין לה שום תביעה עליו.... וראוי לנעול דלת בפני זונות המופקרות שיתנו עיניהם בבני עשירים לכיישם כחנם'. לפנינו דוגמא נוספת להעדפת בני המעמד החברתי הגבוה — במיוחד אם מדובר בגבר לעומת אשה ממעמד נחות.

תשובות נוספות מעידות על השקפת עולמו של ר"י רישור ועל עולמו הרוחני והדתי. אדם שנאף, התחרט על כך וקיבל על עצמו עונש מוות כהתאם לדין תורה, ורצה להטביע את עצמו בנהר כדי לכפר על עונו, כאילו נדון כאחת מארבע מיתות בין דין. ר"י רישור

147 שם, שם ק"ב. הרי"י רישור התלבט בנוגע להיות לישא אחרת. על כן כתב בסוף התשובה 'למעשה לא אכריע עד שיסכימו בזה עוד גדולים חקרי לב'.

148 שם, ח"ג קלח.

סבר, כיוון שהמניע הוא עשיית תשובה אין זה בגדר איבוד עצמו לדעת, ויש בדבריו נימה של שבח למעשיו: 'דבשביל תשובה לא הוי בכלל איבוד עצמו לדעת ומזומן לחיי עולם הבא, כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד'.¹⁴⁹ משיטתו זו עולה שלדעתו יש דברים יותר נעלים מאשר קדושת החיים.

כבעל הלכה מובהק הוא דחה כל אשר יסודו מן הקבלה. אף-על-פי כן בדונו בעניין חליצה, הביא דברי מקובלים שבמקום שהדין מחייב חליצה אין לנפש המת מנוחה עד שיחלוץ חליצה כשרה, אך התנצל על איזכורם וכתב 'ק"ל לדינא אין חוששין לדברי המקובלים, כי אין לנו עסק בנסתרות'.¹⁵⁰ ייתכן שיחס זה הושפע גם ממעשה שבתאי צבי וספיחיו, שהוא הכירם מקרוב. הוא אחד המשיכים הבודדים שהתייחס לכת זו בתשובותיו ובמפורש. בתשובה אחרת הוא כותב שלפי הדין אין להחמיר באיסורים שנהגו בתשעת הימים מ"ח אב עד תשעה באב, שלא לשתות יין ולא לאכול בשר. הוא העיד שהוא נהג להקל בעניין זה, אבל לאחר מכן שינה את עמדתו להחמיר בשל יחסה של כת שבתאי צבי לתשעה באב: 'עכשיו שרבו המינים והאפקורסים המאמינים באמונה כוזבת בפגור מובס ש"ץ ימ"ש ונמ"ז, שהסית והדיח ומזולזין באבלות של ט"ב מאד, תפח רוחם ונשמתם'.¹⁵¹

השקפת עולמו עולה גם מיחסו ללימודי חול. למרות שהיה מודע שחכמי הלכה גדולים ורבים עסקו בפילוסופיה ובמדעים, וכן הירבה להתייעץ ברופאים,¹⁵² הוא הגיע למסקנה שאין ללמוד לימודי חול, על סמך הנימוק ש'שב ואל תעשה עדיף'. ומשום שנאמר על תורת ישראל 'כי הוא חכמתכם' — משמע שרק אנחנו יודעים דברים על בורים ולא חכמי אומות העולם. כראיה לכך, שהאמת המדעית אתנו והם טועים, הוא מביא ראיה ניצחת נגד חכמת אומות העולם וכותב, הלא הם סבורים — בניגוד לסוגיית הש"ס — 'שהעולם הוא ככדור'.¹⁵³

כחכמי הלכה אחרים, ר' יעקב רישר הסתמך לעתים על המסופר במקרא, כדי להגיע למסקנה הלכתית, אף שהוא נוהר שלא להסתמך רק על המקרא כדי לפסוק הלכה וראיותיו מהמקרא הן בגדר סימוכין נוספים למקורות הלכתיים מקובלים. הוא נזקק באופן מיוחד לסיפורים הנוגעים ליעקב אבינו,¹⁵⁴ דבר שאיננו מקרי כלל ועיקר. על כך שר' יעקב רישר

149 שם, ח"ב קיא. וראה S. Goldstein: *Suicide in Rabbinic Literature* (Ktav, Hoboken N.Y. 1989) 27-29.

150 שם, ח"ג צז.

151 שם, שם, לו. לעניין גישתו לתשעת הימים ראה שם, ח"א פז.

152 ראה שם, ח"ב נ, סה; עו; ח"ג כ, עה, עח, פ, פז, קר, קה, קל. הוא לא קיבל דעתם של רופאים כבסיס לפסיקה.

153 שם, ח"ג כ.

154 שם ח"א כו לענין קימת אבל לפני רבו; שם, שם, קסח — שאין מצווה לקיים דברי המת; שם, ח"ב א"כהן זקן וחולה רשאי לכוין ברכת כהנים בישיבה; שם, שם, ריאסור הקדמת תפילת ערבית יתר על המידה משקיעת החמה כליל שבת; שם, שם, צו — קבורה על ידי אבותיו אבל גם על ידי שונאו עדיפה על קבורה שלא על ידי אבותיו ולא על ידי שונאו. דוגמא לשימוש במקרא לא על סמך תקדים מיעקב אבינו נמצאות, למשל, בשבות יעקב ח"א קסח (ירמיהו הנביא); שם ח"ג א (משה רבינו); שם ח"א פט (דוד המלך); שם ח"א קעג (אברהם ופיכול, דברים ותהילים); שם, ח"א ד (אדם וחוה).

יחס משמעות לשמו יעקב מתברר מהעובדה, שבכל חלק מספרו שבות יעקב מספר התשובות עולה בגימטריה ליעקב (182 בחלקים א ו,ג, 188 בחלק ב — שווה ליעקב' או ליעקוב' (עם ואו)) ואף הודה שהדבר נעשה בכוונה תחלה.¹⁵⁵ הדבר עולה גם לאור שעשוע אהוב עליו, לשלב ביטויים מהמקרא שמוזכר בהם השם יעקב. במקומות רבים הוא מחזק את גישתו ההלכתית באומרו: 'האמת ליעקב תתן';¹⁵⁶ 'תתן אמת ליעקב';¹⁵⁷ לעתים מופיעים אצלו הביטויים 'לא יבוש יעקב';¹⁵⁸ (ישעיהו: 'לא עתה יבוש יעקב';¹⁵⁹) וביטויים דומים נוספים.¹⁶⁰ לפיכך נדמה שיש דברים בגו, ששימושו הרב בסיפורי המקרא על יעקב אבינו אינו מקרי.

כללו שלדבר: פסיקת ר' יעקב רישר הושפעה מהבנתו את ההלכה ככתבה וכלשונה, ומהשקפתו המוסרית, רגשותיו ואופיו. כל אלה גם יחד עיצבו את עמדותיו. גם בתשובות אחרות, שאליהן לא התייחסתי, הוא מסתמך על שיקולים מעין הלכתיים או לבריהלכתיים לעתים קרובות, אולם נדמה שאין הוא שונה בנדון מהרבה חכמי הלכה אחרים ולכן לא התייחסתי אליהן.¹⁶¹

בין היתר, ניתן להצביע על המאפיינים החוץ-הלכתיים הבולטים ביותר שגיבשו את פסיקתו: בטחונו העצמי הרב ונכונותו לפסוק פסיקה עצמאית בין לקולא בין לחומרא; הסתמכותו על רובד מסויים מבני משפחתו או חכמי ביהמיה והעדפת גישותיהם על דברי אחרונים אחרים; תוקפנותו נגד חכמים מסויים שלא העריכם; רצונו המובהק להגן על תלמידי חכמים ולדאוג לכבודם; העדפת המעמד החברתי הגבוה של המעמד הנחות; ניתוחים הלכתיים "נקיים" משיקולים שאולי היינו מכנים אסתטיים; התנגדותו הנמרצת לעירוב ענייני קבלה בפסיקת הלכה; התחשבותו בנסיבות המיוחדות של מקרים שבאו לפניו ונסיגתו למצוא פתרון לבעיות אישיות כאובות; גישה מסורתית שלילית בדרך כלל כלפי נשים — רגשותיהן וזכויותיהן, ועוד.

ר"י רישר היה בעל מזג סוער, בקי עצום במקורות ההלכה, פוסק נועז וחדשן. הוא הכיר את העולם סביבו והתעניין גם בעניינים כלליים, אולם בראש ובראשונה היה איש הלכה וכל מה שראה וקלט התקבל על ידיו בהתאם להשקפת העולם של המסורת היהודית, שהיתה עבורו האמת היחידה עלי אדמות.

155 ראה הערת ר"י רישר בשבות יעקב ח"ב בין תשובה קפב וקפג, ולעיל עמ' ???.

156 המקור דברי מיכה ז, כ.

157 שבות יעקב ח"א כב, לח, פ, צו; ח"ב יט, צח; ח"ג קטו, קיט, קעד, קפא.

158 שם, ח"א ב, כב; ח"ב פח.

159 ישעיה כט, כב.

160 שבות יעקב ח"ג כח, קעד.

161 ראה, למשל, שבות יעקב ח"ב ז, לח, פב, פד, צה, צט, קיב, קכח, קמט, קנא, קסא, קעו; ח"ג יד, כא, מח, סח, עט, קב, קטז, קיח, קיט, קל, קלח, קמט, קע ועוד.

סדרי תפילה שנדפסו באיטליה לחברות שומרים לבוקר מיסודם של חכמים בשאלוניקי

המנהג לקום באשמורת הבוקר לומר תחנונים ובקשות ומזמורי תהלים נודע בעיקר מאיטליה, ורווחת הדעה שמקורו מצפת, מחוגי המקובלים. ופליאה היא: כיצד לא מצאנו חבורה כזאת בצפת, ובהנהגות המקובלים שהגיעו לידינו לא דובר על סדר כזה ומכל שכן שלא נדפס סדר תפילות קבוע למנהג זה, כשם שאנו יודעים על סדרי המשמרות של ערב ראש חודש.

לאמיתו של דבר המנהג קדום הוא ביותר ושורשו מגיע לספרד לפני גזירות קנ"א. בסראגוסה היתה חברה 'לאשמורות' או 'לילי אשמורות', שקיבלה על עצמה 'להשכים בבוקר לעבודת האל ולחלק צדקה לעניים', ואיזוהי עבודה, זו תפילה ובקשה. והדברים מפורשים בדברי ר' יצחק המכונה פריפוט דוראן. הסיבה שקהילות אראגון ניצלו בימי הגזירות יותר משאר קהילות היתה, לדעתו, אולי 'לרוב שקידתם על התפלה ולקום בלילי אשמורות להתחנן לה' בתחנונים ידברו, יסודתם על מאמרי הכתוב והמזמורים אשר בספר תהלות, אשר מסגולתם כאמור להמשיך השפע וההשגחה על העם. ולזה אמרו: קדמו עיני אשמורות לשיח באמרתך.² הנה באמת אני חושב זה סבה מיוחדת להצלחתם.³ אין ספק, איפוא, שהיה להם סדר קבוע שכלל בקשות ומזמורים והדעת נותנת שלא כל אחד היה נוהג כך, אלא היו חבורות-חבורות.

אף-על-פי שהידיעות על כך הן מועטות ביותר, אין ספק שהמנהג היה רווח בכל ספרד ולאחר הגירושים נפוץ היה גם בקהילות שבהן נחתו המגורשים. רק בכך יובן לנו מהו שהסידורים הראשונים כמנהג ספרד שנדפסו בויניציאה קורא להם בשם: 'תמונות תחנונות תפלות ספרד'. והדברים אמורים למן הסידור הראשון שנדפס בבית דפוסו של דניאל בומברג בויניציאה בשנת רפ"ו.⁴ בראש הסידור מוצא אתה מדור לעצמו הנקרא בקשות ולא בכדי הונח בראשו, שאין ספק שהספרדים נהגו לקום באשמורת ולפייטן. כרי, איפוא, שגם בצפת אחזו במנהג זה, אבל לא מצאנו ולא ראינו שחידשו בו דבר, לא בפיוט ולא בהקדמות ובדרשות שלעניין זה. דומה שהגורם לכך הוא, שצפת בימי

1 תעודה מקלעתאיור כנוכמבר F. Baer, Diefudenk im Christlichen Spanien, vol. 1, Berlin 1378 1929, p. 474 ועיין הערתו בציון, א (תרצ"ו), עמ' 257.

2 תהלים קיט, קמח.

3 מעשה אפד, וינה תרכ"ה, עמ' 14.

4 עיין מ' בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה, ירושלים תשל"א, עמ' 169. ושם צילום שער מהדורת רפ"ו: הרפוס העברי בקרימונה, ירושלים תשל"א, עמ' 223-224.

עלייתה הילה מיוחדת היתה לה ומנהגים ומעשים שקיבלו מן הדורות הקודמים להם בספרד, לור בחן משלהם, ובעיני הקהילות השוכרות אותה היו כחדשים, שהורתם ולידתם בצפת ועל שום שמירה הגיעו לה.

דומה שכן אירע לו למנהג זה, שעל היותו רווח בצפת אנו למדים דווקא מן הסניף האיטלקי וכבר ב'סדר תחנונים' של החברה שומרים לבקר של ק"ק אשכנזים בויניציאה (שצ"ת) אתה מוצא: 'ובהסכמת ראשי הקהל ומכ"ת הגאונים יזי"א סדרו התחנונים ... לדרוך גם הם בעקבי קהל קדוש צפת תוב"ב ושאר קהילות'.⁵

המנהג הגיע לויניציאה עלידי חכם שהיה מקורב ביותר לחכמי צפת, ובפניו ניגלו גם תעלומות חכמתם. הלא הוא ר' מנחם עזריה מפאנו. תלמידו ר' אהרן ברכיה ממורדנא מעיד בספרו אשמורת הבקר: 'והראשון לדבר שבקדושה זו היה מורי הגאון מפאנו זצוק"ל, שהוא בכחורו התחיל להנהיג בויניציאה בק"ק איטליאני יצ"ו לקום באשמורת, ואחריהם החזיקו הרבה יחידים מקהלות איטליא"ה'.⁶ תחילתו היתה בקרב תלמידי חכמים ובחוגים מצומצמים ולא נתפשט אלא בימי זקנותו של הרמ"ע, משנצטרפו לחבורות גם בעלי בתים: 'כי העיר ה' איזה שלמים לזרזו בני דורם להתחדד יחד לבקש מטו מה' שכן אתה מוצא אותו כותב: 'זה כמו עשרה שנים מטו מה' אלהינו על עירו ונחלת קדשו ... נתפשט מנהג זה משני' מועטות והלאה, שזכני ה' לעורר בו [בבוקר] ישנים' 'ברוב ערי קהילות קדושות ממחוז איטליא"ה'.⁸

מקובל שס' אילת השחר, שנדפס במנטובה בשנת שע"ב הוא 'התיקון היותר קדום'.⁹ בשער הספר כתוב:

אילת השחר, סדר שומרי משמרת משכן ה' בתורה נביאים וכתובים, משנה וגמרה, קינות סליחות פיוטים ופזמונים חדשים גם ישני' הסכימו לאומר' בכל יום מימות השנה החברה המפוארה של שומרים לבקר ק"ק איטליאני ישמרו צורם דרי מנטובה.

נמצאת למד שלפנינו נוסח חדש שהוכן 'על יד הנבון כמהת"ר מרדכי ירא נר"ו אשר הוקם על תיקון הסדר ועליו הסכימו חכמי מנטובה ופרנסי החברה'.¹⁰ מייסדי החברה היו ר' חנניה אליקים מריאטי ור' מרדכי בן ברכיה ראובן ירא. בהקדמת אלחנן ידידיה בר' חנניה מריאטי, נאמר: 'חבורת שומרים לבקר ... חבורה תמימה ... בחרו לחדש להם סדרים יום ליום יביעו אומר משונה מחבירו ... קודם השמש ישים אהלו עליהם, וכן לימי משושינו חגים חדשים ושבתות ומועדים'. אנשי החברה ביקשו

5 סדר תחנונים, ויניציאה שצ"ח, מעבר לשער. ועיין י' זנה, ע"ד החברה 'חדשים לבקרים' במנטובה, ציון, א, עמ' 94.

6 אשמורת הבקר, מנטובה שפ"ד, דף רסד, ב. ועיין ח"ש ניהויוען, בהערותו למאמרו של זנה הנ"ל, שם, עמ' 257.

7 שם, דף רסד, א.

8 זנה, שם.

9 אמת שדוידזון רושם 'סדר סליחות פיוטים וקינות וזרדים לחברה הקדושה משומרים לבקר. איטליאני, ויניציאה 1536 בערך (מפתח המקורות, חלק א, עמ' 77). ולא נהירא.

10 גם המדפיס אליעזר מאיטליה כותב: 'סדר התקן הלזה אשר ... יסד אותו על מכוני שומרי משמרת הקדש' (מעבר לשער).

מר' מרדכי בר' ברכיה ראובן ירא שיעשה להם 'סדרים נשים אותם לפנינו, כי כל המרבה להתפלל על המחילה ועל הגאולה הרי זה משוכח. ובכן בעצת ... רבני וגאוני עיר מנטובה ... ובהסכמת מע' האפטרופס' יצ"ו מב"ה הגדולה, עמד וסידר להם לישרים אלו בלכותם, שהיו אומרים ודורשים בענייניו של יום ובחדשים לבקרים הרבה אומנותו בסליחו' ופזמוני' פשפש ומצא מפי קדמונים היו עד הנה במטמונים וגם מפי חדשים. סדר זה הוא תיקון ממש, רוצה לומר שהוא כולל תורה נביאים וכתובים משנה וגמרא ופיוט וביניהם של בני החבורה עצמם. תשע שנים אחר-כך, בשנת שפ"א, נדפס במנטובה, מלבד ימי השבוע וימים שאין בהם תחינה יש בו לימוד לשבת, לשבתות הגדולות, למועדים וימים נוראים, לריבוי גשמים ועצירת גשמים. מלבד זה מועטות בו הסליחות והירידים. תשע שנים אחר-כך, בשנת שפ"א נדפס במנטובה 'תקן בקשות אנשי מעמד' לר' אפרים פאנו, שאינו אלא בקשות לכל ימות השבוע ש'תהיינה חתומות וקשורות בשולי סדר שומרים לבקר. ר' חנניה אליקים ריאטי חיבר גם 'סדר לאשמורת הבקר ליום הושענה רבה' שנדפס בשם מקיץ רדומים על-ידי בנו דוד נפתלי במנטובה ת"ח. חמש שנים אחר-כך ייסד ר' אהרן ברכיה ממדינה 'חבורת מעירי שחר', שהיו מתאספים בבית הכנסת של אביו ר' משה ממדינה וקוראים בסדר שהתקין. שבע שנים אחר-כך, בשנת שפ"ד, הוסיף עליו והדפיסו במנטובה בשם 'סדר אשמורת הבקר מחבורת מעירי שחר'. סידורו של ר' אהרן ברכיה שונה לגמרי מקודמו וחותמו של ר' אהרן ברכיה טבוע בו ככל. המערכת הראשונה היתה מקרא, פיוט ותפילות, סליחות וירידים, אבל אחר-כך הוסיף מערכת אחרת לקימת חצות ובה קריאה מס' הזוהר. גם בו מוצא אתה סדר לשבת ולמועדים ולימים נוראים, על עצירת גשמים וריבוי גשמים, אבל אין בו לשבתות הגדולות, והוא מנמק טעמו ב'הערה' שבראש הספר, שאין בין קדושת שבת סתם לשבת מן השבתות הגדולות דבר שונה, וכולן בקדושה אחת הן עומדות. אבל הוא מוסיף לחמש תעניות 'סדר על החולים' ו'סדר על פטירת אדם גדול', לברית מילה ולחופה. מטרתו היתה לעשות אזנים לסדר שלו, להפיצו גם בקהילות אחרות.¹¹ לא יצאו שלושה שנים, וגיסו של ר' אהרן ברכיה, הוא ר' יוסף ידידיה ב"ר בנימין יקותיאל קרמי, הדפיס תפילות ופיוטים משלו שחיברם לדרישת חברת שומרים לבקר במדינה:

ספר כנף רננים ... לשחר פני שוכן מעוני' בלילה לראש אשמורות בשיר שבח חמירות ... למועדים ולשבתות וראשי חדשים דבר יום ביומו.

ספר זה עורר פולמוס גדול ובראש המשיגים עמד גיסו ר' אהרן ברכיה. ועתה נהלך בעקבות ר' שמעיה די מדינה ונראה כיצד עשה את מלאכת הסידור. ראשית נביא את נוסח השער. וזה לשונו:

ספר חדשים לבקרים. אשמורת הבקר. ראו זה חדש אש' לא היה לעולמי' להתחנן לפני האל כל הימים. סדרו והכינו השריד' אש' ה' קור' עליה' יעמדו יחד לקרוא כלם בה' מאת הק"ק ליואונטיני. יצ"ו ה' אתם את הברכה אכ"ר. נדפס פה מנטובה תחת רוממו' אדונינו הדוכוס פירדינאנדו גונזאגה י"ה. ובבית המפואר כמ"ר יהודה שמואל מפרושה ובנו יצ"ו בשנת חדשים לבקרי"ם [שפ"ב].

4. Chlorine

המעשה : בעוד האל אומר
חמו ידו מלפניו ימי

[illegible]

על-פי חוק

[illegible]

מחיר: 199 ₪

מאמץ

[illegible]

2017

5

ספר זה הוא נדיר ביותר וכיום לא ידוע ממנו אלא טופס אחד בגנזי ספרייתו של מר ז'אק לונזר בלונדון, ושונה הוא מכל סדרי התפילות של חברות שומרים לבוקר. מפליא הדבר ששני הסדרים שנדפסו בפקידה אחת באיטליה, בוויציאה ובמנטובה, ושניהם לשם ק"ק ליואנטיני — לא קרב זה אל זה. ר' שמעיה די מדינה הצניע בשער את חלקו ונותן עניין סידורו שלספר לרבים, משל בני חבורת אשמורת הבוקר של ק"ק ליואנטינים ייסדוהו, כדי לנהוג על-פיו בחבורתם. לאמיתו של דבר לא רק שר' שמעיה די מדינה הביאו לרפוס אלא שחתמו טבוע בכל הסדר ורובו ככולו מחיבורו הוא.

בראש הספר 'שיר אשר יסדו החכם השלם כמוהר"ר שמעיה בכמהר"ר משה די מדינה זצ"ל' (ב,א), שאינו אלא הקדמה בחרוז. גם בשיר יאמר: 'גברו בני חיל ספרדים באשמורת להודות אל גברים, עצומים הם וחכמים נבונים'. ושוב אתה תמה אם אכן נהגו בסדר זה, ונמצא אתה שואל: אם לא כן, על שום מה נדפס?

הסדר מתחלק לשניים: לששה ימי החול ולימים שאין בהם תחינה, כלומר ראש חודש, ברית מילה ושמונת ימי חנוכה. אבל בחלק זה נכללה תחינה 'ליום שיש בו מנן בעיר' (מד,ב). וזה מבנהו: תיקון חצות, ואינו נקרא כך, והוא כולל קינות ומזמורי תהילים; הסליחות הנאמרות בכל יום ויום עם התחינות המיוחדות לכל יום. הסליחות וכל שנאמר בכל יום נכללו ביום ראשון וביתר הימים רק מה שנתייחד להם. לפיכך אתה מוצא שיום ראשון מחזיק יותר ממחצית החלק הראשון.

בראש 'תחינות ליום ראשון', כתוב: 'יאמר במקום בן אדם תחינה מהר"ר שמואל חיון ז"ל' (ו,ב). וחכם זה היה נכדו של מהרשד"ם ונטל חלק נכבד בסידור ספר התיקון. (ו,ב). וזה סדר התחינה:

שעה עם דל אלהים דר גבוהים (ו,ב). שלוש חרוזות שסימן: שמו.

ליום ב הביא שתי החרוזות הראשונות מן הסליחה 'בן אדם' (וכך גם בסדר שומרים לבקר לכל יום) ואחריהן שלוש חרוזות מפיוטו של ר' שמואל חיון:

אשר הרסו וערו עד יסודי (כ,א), ובראשי החרוזות: אל ת.

ליום ג הביא פיוט שאינו מצוי במהדורות ויניציאה והוא יה שמך ארוממן לר' יהודה הלוי, ולא כלל בו אלא החרוזה הראשונה בלבד ולאחריה שלוש חרוזות מפיוטו של ר' שמואל הנ"ל:

יעות את נתיבותי ודרכי (כג,ב), וסימן: יון. ליום ד המשיך פיוטו של ריה"ל ושלוש חרוזות אלו: ברחמך ללב אבן תפוצץ (כו,א). וסימן בר י. ליום ה, כנ"ל: צבא נדחי ישרון אל תקבץ (ל,א). סי' צחק. ליום ו, כנ"ל:

זכור נפשי בצאתה מגויה (לד,א). סי' זל"ה. נמצא שבראש, הבתים: שמואל חיון בר יצחק זל"ה.

סדר שומרים לבקר מחולק לשלושה חלקים: תיקון חצות (שגם הוא אינו נקרא כך) אלא שהמזמורים באים תחילה ואחר-כך הקינה והסליחות השוות לכל יום. ובסופו של חלק זה (כד,א) קינה ומזמורים המיוחדים לכל יום. החלק השני נקרא 'בקשות' (ל,א) ולא צויין מה יאמר ביום מימי השבוע ונראה שכולן נאמרו בכל יום. החלק השלישי (לט,א) הוא לראש חודש, למילה, לחנוכה, לפורים ובסופו 'תפלת חולים' (מט,ב).

השינוי במבנה, תולדה הוא ממהותו של הספר. בסדר שומרים לבקר ההפרש בין יום

יום אינו אלא בקינה אחת ומזמורי תהלים. בחדשים לבקרים השוני שבין יום ליום הוא גדול, תחינות ובקשות נתייחדו לכל יום ויום ורק נוסח הסליחות הקדום חוזר הוא ולא שב והדפיסו אלא ציין ליום א. נמצא אתה למד שלא רק מבחר הפיוטים שבשני הסדרים שונה הוא, אלא הצורה היא חדשה לגמרי ודומה שלא נמצא כמותה בשום סדר אחר. כיוון שלכל יום סדר אחד הוא, פיצל ר' שמעיה פיוטים ידועים ומקובלים ותחינות ותוכחות שלו לחלקים חלקים, לשלושה, לארבעה, לחמישה ולשישה. ידעת המבנה והצורה מלמדתני שהוא וקרובו ר' שמואל חיון, אף הוא נכדו של מהרש"ם, מתבריהן של התחינות שהאכרסטיקון נמשך ומתחבר מכל החלקים.¹⁸

אחרי התחינה באה הבקשה: לך ה' הצדקה (ויניציאה ז, ב). ביום בחדשים לבקרים כא פיוט אחר שבו שש חרוזות וכל חרוזה נאמרה ביום אחר ובסופה פסוקים מן העניין. כל חרוזה פותחת בלשון מעין הבקשה הנ"ל. לך הצדקה ה'; מי נתן יעקב למוני (ו, ב); לך ה' הצדקה באנו לפניך בצעקה (כ, א); לך ה' העצות (כד, א); לך ה' ברית אמונים (כז, ב); לך נודה שועתינו (ל, ב); לך ה' הגדולה (לד, א). פיוט זה רוח קדומים נסוך עליו, אף-על-פיכך נראה שהוא לר' שמעיה.

בנוסח שומרים לבקר בא לאחר זה רחמנא (אותיות י-ת, אחת לכל אות) אנשי אמונה, תמהנו מרעות, שומע תפילה, אנא בקראנו (שהספרדים נוהגים לאומרו בליל כיפור). בסידורו של ר' שמעיה אין כל אלה לבד מפיוט אחר בדרך הנ"ל שחיברו הוא עצמו וחילקו לשישה:

אנא בקראינו ... מבשר ישענו ה' שלחה (ז, א). סימן: שמעיה.

אנא בעלונו אדונים (כ, ב). סימן: בן משה.

אנא ... באו גוים בנחלתך (כד, ב). סימן: ברבי ש.

אנא ... מנאצים בנו מושלים (כז, ב). סימן: מואל.

אנא ... יהירים עלי קמים (ל, ב). סימן: מדין.

אנא ... העניים והאביונים (לד, ב). סימן: ה חזק.

ונמצא שבראשי הבתים: שמעיה בן משה ברבי שמואל מדינה חזק.

אחרי פתיחה ל'אל מלך רי"ג מידות:

שה פזורה ישראל מנוד ראש בלאומים (ז, ב). סימן: שמ.

ואל תבא במשפט (כא, א). סימן: ה.

אל נא תשת עליו חטאת (כד, ב). סימן: א.

לקח נא מקום פרים (כח, א). סימן: ל.

שמע צור מכסה (לא, א). סימן: שמו.

יה השב לו (לד, ב). סימן: יה.

הוא שחילק פיוטים לכמה חלקים ובחר בחדשים לא היתה דרך טובה מזו לכלול הבקשות עם הסליחות והתחינות במדור שלכל יום.

ואלו הן הבקשות שבסדר שומרים לבקר: בת אהובה, חשתי ולא התמהמהתי, אלהי עוז תהלתי, שמע קולי, עת שערי רצון, מצרי ערי יצרי, שוכני בתי חומר, יה איום (ר' למעלה), אלהי אל תדינני, שופט כל הארץ. פיוטים אלה הם השכחים בסידורי התפילה כמנהג ספרדים ומדור לעצמם נקבע להם בראש הסידור בשם 'בקשות' וכן במתוורים. ברם, רק הפיוט מצרי ערי יצרי לר' משה בן יוסף מרומא אינו מצוי כלל בסדרי התפילה כמנהג הספרדים והוא במובהק איטלקי ומעניין הדבר שבויניציאה חדר למנהג ק"ק ליוואנטני.

החלק השני של חרשים לבקרים הוא כאמור 'מזמורים ופיוטי הימים שאין בהם תחינה', ויש בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה. בשניהם: מזמור של ראש חודש (קד), יה חרשך לטוב, שער הרחמים. אחרי פזמון זה הוסיף ר' שמעיה שלושה אלה: שוחרי אל ומקדשי לר' ישראל נאג'ארה, ושניים לר' יהודה הלוי: שובי נפשי למנוחיכי ... יקרה מיקר, יה שמך ארוממך; קבל תפילתי של בוקר. וכאן הובא 'פזמון ממוהר"ר שמואל חיון זלה"ה': שמע קולי ועזור לי ומזמור קכב.

בסדר שומרים לבקר פיוטים הרכה שלא באו בסידורו של ר' שמעיה: בקר אעיר אקראך, צמאה נפשי, אודה לאל לבב חוקר, יה שמך, שחר קמתי להודות, מתי יבושר עם, תרומם בת רמה, שיר לאילת אהבים. ומחציתם של אלה נהגו לשוררם בשמחת תורה דווקא.

כלום פיוט זה משותף לר' שמואל חיון ולר' שמעיה די מדינה? רוצה לומר כיון שבפיוט של ר' שמואל לא היו אלא חמש חרוזות שניתנו עניין לארבעה ימים, הוסיף ר' שמעיה שתי חרוזות משלו לשני הימים הנותרים?

אחרי 'אל מלך' וי"ג מידות — בסדר שומרים לבקר: רחמנא (א-ט, אחת לכל אות). אל תעש עמנו כלה, הידורי, אשמנו מכל עם, רבש"ע אתודה על עבירות, אשמנו באומר ובפועל (היודי שבתוכחה של רבינו בחיי), לעינינו עשקו עמלנו, שוב וידוי, לשני וחמישי: מה נאמר לפניך ועל חטא, למענך אלהי; חטאנו צורנו, לקדושת שמך, אלהינו שבשמים (א-ת, אחת לכל אות), אלוהים אתה ידעת, עננו, אדון הסליחות, ה' עשה למען שמך, עשה למען אברהם, שמם הר ציון, יה שמע אביוניך. חלק זה רב בו השווה על השונה: רחמנא (אותיות מלוקטות), אתודה על עבירות — אין בו וכן היודי השני ולא המיוחד לשני וחמישי, אלהינו שבשמים (אותיות א-ה, ת), אין בו, אלהים אתה ידעת ולא אדון הסליחות, ב'עשה למען שמך' נוסף הנוסח המצוי במנהג ארץ-ישראל לעצירת גשמים: עשה למען מלאכך. במקום הסליחות: שמם הר ציון ויה שמע אביוניך, נמצאת בנוסח ר' שמעיה: שמם הר ציון (סבב) — ליום א; שני אחים אזרחים (כהב, ר' להלן), ליום ב ויום ה. ה' אלהי הצבאות (כתב) — ליום ג ויום ו.

היודי שמן התוכחה לרבינו בחיי אינו אלא ביום א (טב). לשאר הימים ייסד ר' שמעיה תוכחה משלו שחילקה לחמשה חלקים והיא משמשת פתיחה ליודי, שבסופה נאמר: אשמנו, בגדנו וכו'.

רבונו של עולם ידענו נאמנה שבשביל עונותינו ירושלם חרבה (כא, ב)

רבש"ע שומע תפלת עבדך וקולם (כה, א)

רבש"ע ... כמוני היום אשר זחלתי ואירא (כח, א)

רבש"ע ... על זאת באתי לפניך (לא, ב)

רבש"ע ... ואשמתי עד שמים גדלה (לה, א)

אחרי 'שמם הר ציון' חוזר ושונה הכל. בס' חרשים לבקרים בא פיוט זה שנחלק לשישה: בזכות אברהם האמין בך' (יג, א), כנראה עם 'אל ארך אפים', סימן: א-ה

ואל תבא במשפט (כא, א). סימן: ו-ז

אל נא תשת עליו חטאת (כד, ב)

לקח נא מקום פרים (כה, א)

שמע צור מכסה (לא, א)

יה השב לו אל מקום אבותיו (לד, ב).

סליחה: לשיממות ארצותיו ובוכה לעמיו (יג,א). סימן: ל, משה חזק. ואיני יודע למיהו? כלום האות ל שבראשו מעידה שקדמו לו בתי שיר? אחריה נפילת אפים (ואינה בנוסח ויניציאה) ופיוט הפותח במילה 'אנא' בכל יום מימי השבוע וסימנו: אני שמעיה חזק:

אנא אל אחרון וראשון שמרני כאישון (טו,א)

אנא לחם לוחני (ב,א)

אנא קרב קדושי (כו,א)

אנא מרגועי שעה נא את שועתי (כט,א)

אנא האל היה נא מחסי (לב,ב)

אנא היה עזרי ומנוסי (לה,ב)

אחריו: שרים רדפוני חנם (טו,ב). סימן: שמעיה. ופיוט זה חוזר בכל יום; מרן רבשמיא, חיים שאלנו ממך, אבינו אב הרחמן, אבינו מלכנו אבינו אתה. ואינו הנוסח הידוע אלא יצירה חדשה ופוצלה לשלושה הימים הראשונים בלבד:

אדיר במרום אבינו אתה (טז,ב). סימן: אני

ששם שבטים עלו (כב,ב). סמן: שמעיה

חסידך ירננו (כו,ב). סימן: חזק.

שומר ישראל, קדיש תענו ותעתורו 'המהדרין' במצות ואנשי מעשה והחסיד' נהגו לישב על הארץ ולהתאבל על החורבן, וקבלה היא לאנשי א"י (יח,א). על נהרות בבל.

עד כאן כמו בנוסח ויניציאה, אבל בזה אין דברי ההסבר שהבאנו, ובסידורו של ר' שמעיה נוספו קינות ומזמורים שבתיקון חצות: בהיכלך שמיר ושיית, עורה נא ימינך, מזמורים קבו, קל וקדיש. בסדר שומרים לבקר מוצא אתה כיצא בזה בחלק הקינות המיוחדות לכל יום: אז בחטאינו, עורה נא ימינך, מזמור קל ושיר של יום א.

הפזמונים לשבעה כורתי ברית נכללו בתחינות של יום שני ושל יום שלישי: יה איום זכור היום (כב,א) ובו החריוה הראשונה של שלושה מהם: אברהם יצחק ויעקב, שני אחים אזרחים (כה,ב) למשה ואהרן, דוד ואלהיו. ואין זה הנוסח המצוי במחזורים כמנהג ספרד אלא כמנהג קארפאנטראץ. נוסח זה ובמיוחד נמצא בסדר שומרים לבקר בחלק הבקשות (לו,א).

הקינה הנאמרת בסוף התחינות שונה היא בכל יום, וכולן מן הידועות. ואלו הן: בהיכלך שמיר ושיית (יח,ב), קול אהלה תתיפח (כג,א), אוי כי ירד אש (כו,ב), בורא עד אנא (כט,ב), היכל ה' היכל ה' (לג,א). ביום ו אין קינה אלא תחינה זו: את אויבך אל תשמיד ותחריב (לו,ב). סדר זה ממש מצוי גם בסדר שומרים לבקר, אלא שבנוסח זה בא אחר הקינה שיר שליום ובסדר של ר' שמעיה אותם שני מזמורי תהלים.

החלק השלישי של 'סדר שומרים לבקר' כולל 'בקשות'. הללו רובן ככולם אינן בס' חדשים לבקרים. ואין הדבר צריך לפנים: ר' שמעיה די מדינה נטש את הישנות ובחר בחדשות ולא זו בלבד, למד אתה מכאן גם על שום מה לא דרך ר' שמעיה בדרך מהדיר סדר שומרים לבקר ולא קבע מדור מיוחד לבקשות.

'ליום שיש ברית מילה בעיר' אין בו אלא פיוט אחד חדש שלו: שיר השירים על המילה וסימנו: שמעיה בן משה ברבי שמואל די מדינה חזק. ואילו בסדר שומרים לבקר. הפיוטים הידועים: בא יבא נושא ברנה יהיה שלום בחילינו. ומן הלידה לפטירה:

'כיום שיש בר מנן בעיר' (מד,ב); שוכני בתי חומר וסוף הפיוט לך אלי תשוקתי.

'מגילת בני חשמונאי' (מה,ב), הוא פיוט ארוך לחנוכה, על דרך מי כמוך מחיבורו

של ר' שמעיה, והוא מחולק לארבעה ימים ראשונים:
 שם כבוד קדשך, וסימנו: שמעיה בן משה ברכי שמואל די מדינה;
 אחר כל הדברים אנטיוכוס חמה הרים (מז,א). סימן: אני שמעיה חזק
 אז עלה ברננה (מט,א). סימן: א-ת חזק
 אב גבר כחילים (נ,ב). סימן: אני שמעיה בן משה.
 הפיוט לימים חמישי שישי ושביעי הוא חלק ג-ד מפיוט מי כמוכה לשבת חנוכה לר'
 ישראל נגאיארה:
 אחר הדברים האלה יצא שנית (נא,ב) החלק הרביעי חולק ליום שישי ויום שביעי,
 ואין דבר ליום שמיני:

אחרי כן באו בני חשמונאי (נב,ב). סימן: א-ע
 פה אחד קיימו וקבלו (נח,א). סימן: פ-ת, חזק.

ר' שמעיה די מדינה חיבר כמה שירים ופיוטים. כבר נזכרו למעלה שירים שלו שנרפסו
 בס' בן שמואל של אביו. גריונדי יציין, שר' שמעיה 'חיבר פיוטים רבים כנראה מסדר
 אשמורת הבוקר הנרפס בויניציאה'²⁰ גם ניפי כותב: 'וחיבר גם כן בפיוטים רבים, קצתם
 נרפסו בויניציאה'.²¹ סדר אשמורת הבוקר (ויניציאה ת"פ) הוא מסידורו של ר' אהרון
 ברכיה ממדינה ולא ידוע שום ספר שנרפס בויניציאה ובו פיוטים משל ר' שמעיה די
 מדינה. כלום נתחלף להם ס' חדשים לבקרים באשמורת הבוקר ומנטובה בויניציאה?
 ושמא שני עדים הם שעל-פיהם יקום דבר ובפניהם היתה מהדורה לא ידועה?
 והנה בה בשנה (שפ"ב) שבה נרפס 'חדשים לבקרים' במנטובה נרפס ספר זה:
 'סדר שומרים לבקר. לחדשי מקרוב באו לקר' באשמור' הבקר להודות לאל ברוך
 יחד ככבי בקר, חברים מקשיבים ומתועדי' יחד בק"ק ליואנטיני יצ"ו בויניציאה ... שנת
 השפ"ב'.

לא נאמר מי הביא ספר זה לרפוס. הוא הדין לס' חדשים לבקרים. וזה נוסח השער:
 'ספר חדשים לבקרים, אשמורת הבקר. ראו זה חדש אש' לא היה לעולמי' להתחנן
 לפני האל כל הימים. סדרו והכינו השרידי' אש' ה' קור' עליה' יעמדו יחד לקרוא
 כלם ב"ה [בשם ה'] מאת הק"ק ליואנטיני יצ"ו ה' אתם את הברכה אכיו"ר. נרפס
 פה נטובה תחת רוממו' אדונינו הדוכס פירדינאנדו גוונאגה יר"ה ובבית המפואר
 כמ"ר יהודה שמואל מפרושה ובנו יצ"ו. בכשנת חדשים לבקרי"ם'.

בשם ה'. סדר סליחות פיוטים וקניות וודים ודברים נאים השייכים לחברה הקדושה
 משומרים לבקר איטליאני יצ"ו. והוספנו בו המזמורים של השבוע וראש חדש ותפלת
 תענית צבור. פה מנטובה שנת תכ"ט לפ"ק בבית האחרים בני כמ"ר יהושע מפרושה
 ז"ל.

הנוסח וציור השער זהים למהדורת ויניציאה חש"ד ברפוס קאליוני.
 באותה שנה הדפיסו ממש באותה צורה: 'סדר תחנונים כפי מנהג קהל קדוש איטליאני
 יצ"ו שאומרים בחודש אלול וימי תשובה. פה מנטובה שנת תכ"ט וכו' כנ"ל מסודר ממש
 אותו דבר אבל בשינויים קלים יז,א (אלול) בלי הקינה יט,א (שומרים) קינה ליום ראשון
 וכן על זה הדרך כמו מה שכין ד"ר שמ"ז לחש"ד.
 מנטובה שומרים מא,א: תוכחה לרבינו בחיי החסיד שנוהגים פה וויניציאה (העתיק
 ממש מדו').

ברם במנטובה אחרי ברכי נפשי זה (מג,ב) וידוי לר' ניסים ואח"כ ברך מט,א שופט כל

הארץ ובד"ו חש"ד אין הוידוי (כח, א) פב, א 'בקשות מחודשות' מקביל לחש"ד נא, א קט, א 'סליחות שאומרים בערב ראש חדש' מקביל לדו' סח, ב, קו, ב 'תפלת תענית צבור' עמידה אחרי 'מושיע ומגן' (קיו, א) פיוט: קרב אורך לעניה; קיו, ב: סלח לנו אבינו (מבה"ב), מזמור בך ה' חסיתי, אליך ה' נשאנו עינינו, מזמור לדוד להזכיר, ישמעני אלהים בקראי לנגדו, בך ה' חסיתי, אני קראתיך כי תענני אל והעתר אלי, וכשחטאו אבותינו במדבר וכו' קכד, א: קרב חסדך למישרי מעגל, נפילת אפיך, לדוד אליך ה' נפשי אשא, ממעמקים, זכור ברית אברהם ועקידת יצחק. אליך ה' אקרא, אל דמי לך רב וגואל, הנה כחומר ביד היוצר 'פרשה לתענית' ומל (קכח, ב), הפטרה דרשו קל, ב: זאת התפילה חוברה על גזרות אשכנז ונוהגין לאמרה על צרה שלא תבא. ה' למען רחמי יכטל כל גזרות קשות מעלינו ומעל כל עמו ישראל אמן. יהי רצון ... שיהיה הקץ הזה יפה וגדולה (קל, ב) — קלה, ב). קלו, א: 'סדר תפלת תולים', מקביל לדו' עד, ב בסופו (קלט-קמ): לוח מכל הסליחות ובקשות על דרך אלפא ביתא אבל בק"מ נוסף: לוח מכל הפיוטים בימים שאין אומרים תחינה על דרך אלפא ביתא.

- 12 עיין הסכמה ורשות, עמ' 103-105; י' תשבי.
- 13 בשער סדר אשמורת הבקר כתוב: 'הנהיג לאמרו במודינה עם חבורתו וכני גילו בבית הכנסת של בית אביו בחדש חשון י"ג בו שנת מלכ"ך יב"א ל"ך צדיק"י.
- 14 אילת אהבים, דף א2.
- 15 ועיין גם ב'הערה' שבראש הספר דף א5 גם בספרו מעבר יבך (מנוסחה שפ"ו) הוא כותב: 'זה כמו עשר שנים שזכני ה' לעורר בו [בבוקר] ישנים בעיר מודינא'. חלק מנחת אהרן, פרק יח, ד.
- 16 תולדות גדולי ישראל, עמ' 358.
- 17 שם, עמ' 323.
- 18 מר דאק לונזר, ראש הואיל בטובו להמציא לי צילום של כל הספר. ותודתי הרכה אמורה לו. תודה גם למר אברהם רוזנטאל, ספרן בספריית שוקן בירושלים, שהודיענו על מציאותו של טופס מספר זה באוסף הנ"ל. טופס אחר היה בגנזי בית המדרש לרבנים בניו-יורק ועל-פיו רשמו י' דוידזון באוצר השירה והפיוט, וכפי שנמסר לי אבד.
- 19 מדף לו, א ועד סופו.
- 20 דוידזון שלא עמד על כך לא רשם כמה וכמה שירים, שנראו לו מרוסקים ואינם עומדים ברשות עצמם וגם לא יכול היה לרשום שם המחבר, ולעומת זאת שיר אחד מובא אצלו בכמה מקומות על פי חלוקתו בספר. משום כך לא ראינו טעם לציין כל פיוט לאוצר השירה והפיוט.
- 21 ר' אנצר השירה והפיוט ש 1953.
- 22 עיין דוידזון, אוצר השירה והפיוט מ 2171.
- 23 ר' שם א 2558, 2586.

U.S.

כאן. סמלית ממשלה. סמלית ממשלה.

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְעִתָּהּ יִשְׁמַחְנוּ וְעִתָּהּ יִשְׁמַחְנוּ

אֵלֵינוּ מֵעַתָּה. שְׁמִי שֶׁנֶּחֱדָשׁ. שְׁמִי שֶׁנֶּחֱדָשׁ. שְׁמִי שֶׁנֶּחֱדָשׁ.

פִּי כָל לַאֲשׁוּרִים:

কোমরোমরো. মেরোমেরো. মেরোমেরো.

וְיָמֵי רִמְיָהוּ בָּאָרְצָה : כֹּהֲנֵי אֵלֹהִים

לֹא־יִשְׁכַּחְנוּ עַל־מִשְׁכָּבָם וְעַל־מִשְׁכָּבָם יִשְׁכַּחְנוּ וְעַל־מִשְׁכָּבָם יִשְׁכַּחְנוּ

[illegible]

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲלֵינוּ.

מִיָּד הַמֶּלֶךְ. מִיָּד הַמֶּלֶךְ.

מִלְכָּה לְמִלְכָּה. מִלְכָּה לְמִלְכָּה. מִלְכָּה לְמִלְכָּה.

מלך

שְׁמִי שְׁמִי שְׁמִי. שְׁמִי שְׁמִי שְׁמִי. שְׁמִי שְׁמִי שְׁמִי.

[illegible]

לֹאִים. מִסֻּבָּה וּמִסֻּבָּה. מִסֻּבָּה לְאִים.

לכא

עליו. וְעַל הַיָּדָיו. וְעַל הַיָּדָיו. וְעַל הַיָּדָיו.

מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְעַתָּה

ה'תש"ח

—

बिचारा!

288
1
LAWRENCE

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְעֵתֵנוּ וְעֵתֵיכֶם.

הַיְּהוּדִים הָיוּ מְשֻׁלָּמִים.

[illegible][illegible]

2017年12月15日

[illegible][illegible]

הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ

[illegible][illegible]

ཀློང་གི་སྒྲིབ་རྣམས་ཤིག་དེ།

[illegible][illegible]

אֲנִי הָיוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְעַתָּה
בְּיָמֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ

הַיְּמִינִים וְהַשְּׂמֹאלִים

הַיָּהוָה אֱלֹהֵינוּ שֶׁנֶּחֱדָשׁנוּ בְּיָמֵינוּ.

[illegible]

ה'תרס"ח. ונפוצו לך פני. וזר פני המלחמה.

וְלֹא־יִשְׁכַּח אֶת־הַלֵּלִים וְהַלֵּלִים יִשְׁכַּח אֶת־הַלֵּלִים

תפארת ישראל. שם.

547

15

חברת שומרים לבקר

שומרים לבקר, אשכנזים
שנ"ז

סדר תחנונים ופיוטים ופזמונים וקניות אשר הסכימו לאמר בכל יום כל ימות השנה בחברה הקדושה שומרים לבקר אשכנזים יי"א נדפס בויניציאה שנת ישלח לנו ירום ונשא וגבה. על ידי זואן דגארה ובביתו.

מעבר לשער: נדיבי עמים נאספו להחזיר העטרה ליושנה ולהתפלל בבית הכנסת הגדולה קודם עלות השחר כאשר היה מאז ומני קדם וקראו לחברה הקדושה הזאת חברת שומרים לבקר אשכנזים. והסכמת ראשי הקהל ומכ"ת הגאונים יי"א סדרו התחנונים על זה הסדר, בכל יום ימצאון מזמורים זכר לחרבן, ופסוקים וסליחה ועקדה ופזמון וחטאנו וקינה ומזמור על נהרות בבל. וידוי ומזמור היומי לקיים מה שנאמר קומי רוני בלילה. ושישו אתה משובש כל המתאבלים עליה. לדרך גם הם בעקבי קהל קדש צפת תוכ"ב ושאר קהלות מה' תהיה משכורתם שלמה.

ולמים שאין נופלים על פניהם פזמונים מתוקים לקטו מהטובים שבמנהגי כל קהלות הקדש ותפלת שכיב מרע ופיוט למת בעיר בר מינן. ואתחנן אל ה' יתן להם עז ותעצומות וישמע קול תפלתם בקראם עליו ויתן ויחזור ויתן כנפשם שבעם ונדחי ישראל יקבץ וכיר"א.

בראש כל יום — וידוי וסליחה. ב,א: ליום ראשון ובכל יום. מנהג של ותיקים הוא שקודם שהחזן יתחיל התחנונים מברך בקול רם [ברכות התורה] ומזמורי תהלים מחולקים לפסוקים.

ח,א: עת שערי רצון

י,א: במוצאי מנוחה

י, ב: יושב גבהי מרומים

יא,ב: לכל יום. זכור לנו ברית אבות

ויושבין על הארץ ואומרים: אז בחטאינו

יג,א: וידוי

... ואני עצב נבזה נפרץ

יד,ב: על חטא: רחמנא; מחי' ומסי'; מרן דבשמיא; שומר ישראל

יז,ב: ליום שני: תבא לפניך שועת חנון

יח,ב: האזינה ה' תפלינו

שם: אזון תחן והסכת עתירה

יט,ב: אזכרה אלהים ואהמיה

כ,א: אדון בינה הגיגנו

כ,ב: ויושבין על הארץ ואומרים: בת ציון שמעתי

כב,א: אקרא בשמך

כג,א: אז בהר מור

כד,א: באשמורת הבקר

כד,ב: אודה עלי פשעי

פז,א: ליום רביעי אך כך מקוה

כח,ב: ליום רביעי. שם המחבר ברוך בר שמואל. בנין המזבח אם נהרס

כט,ב: יציץ צור מחרבו

ל,א: אליך צורי כפי שטחתי

לב,א: אמרה ציון

לג,ב: אני ברוח חסדך

לד,ב: אהל שכן

לה,ב: כי הנה כחומר

לו,א: אודה עלי חטאתי

לו,ב: איך ידידות נפש

לז,ב: מצרי ערי יצרי

לח,ב: אל הר המור

לט,ב: שחר קמתי להודות

מ,א: גדול עוני

מא,א: אלי ציון

מב,א: תפלה בעד חולה. אני קראתיך

מג,א: אליך נשואות עינינו

נו,א: מכאן ואילך מתחילים הפזמונים והפיוטים שאומרים בימים שאין נופלים על פניהם. ובסוף זה כלוח תמצא יום ביומו. וגם כן מה שאומרים ביום ברית מילה פה יינציאה.

סח,ב: תם וגשלם ש"ל [שבח לאל]

סט,א: לוח ליום ראשון... לאל. ביום ז"ך וישר פעלו לחדש זי"ו בשנ"ה הזאת יבא לציון גואל.

ש"ס

סליחות עם פירושים יפים מלוקטים ומסודרים כפי סדר ומנהג בני ק"ק האשכנזים... ובראש יש וידוי וקצת סליחות ועקידות. ופזמונים וקינוט ופיוטים שנהגו פה החברה הטהורה שומרים לבקר אשכנזים... ג'דפס בוינציאה על ידי יצחק בכמה"ר יעקב יוזבל סגל וצ"ל. בשם השר זאן בראגדין... בבית זאת דגארה שנת מה נאוו ע"ל ההרי"ם רגלי מבשר.

ב,א: הקדמת וידוי קרוב למלקות.

ד,א: לשומרים לבקר. עקידה ליום ראשון... ויושבין על הארץ ואומרים: אז בחטאינו...

ד,ב: קינה ליום שני — בת ציון.

קינה ליום שלישי — אך זה היום ... שם המחבר ברוך בר שמואל ואומרים בניגון אמונים בני מאמינים.

עקידה ליום רביעי — בני המזבח אם נהרס.

הא: פזמון ליום רביעי — יציץ צור מחורבו; קינה ליום רביעי: אמרה ציון. סליחה ליום חמישי — אני ברוב חסדך.

הג: קינה ליום חמישי — איך ידידות; סליחה ליום שישי — מצרי ערי יצרי; קינה ליום ששי — אלי ציון.

ו,ב: הסליחות באותיות גדולות ככל הספר — תפילה לשליח ציבור ולשמרים לבקר בכל יום קודם שמתחיל לך אדני הצדקה... (ואכן לך ה' הוא ראשית הסליחות, אבל הרף הוא זא, [קכח — מפתחות] ע"ב: מנהג החבורה הקדושה משומרים לבקר אשכנזים שהתחילו לנהוג בה וויניציאה ביום שלישי של חודש אדר שנת שנו. הסליחות לששת הימים ולא נדפסו רק ציונו.

הקדמת ידווי קרוב למלקות

מאשר נודע סגלת המלקות... לשמור ולעשות רושם מה, כעין דוגמא וזכר למעשה בכל יום אל המלקות לעורר איזה מתיקות ודבקות ... אולי ימצאון חן דברינו אלה מלפני בוחן לבית ה' ורצה את מעשינו ... והיא כפורחת תעלה מעלה על כנפי הכונה הראויה ... אמנם הלא לחכם התפלות והפעולות הגנה הנם, בלערה לא יעלו בהר רך הסולם להיות אך דבר השפתיים למתפלל. ופעלת הידים לעוסק במצוה דברים אומריים גשמיים לעורר את האהבה עד שתחפרץ לקבל שוים, זכרונות ופקדונות מכות מלקות ... זאת עשה התקן עצמך לכוונה ולהכנעה אל המלקות בלב שלם ובנפש משכלת לפני מי אתה עומד ב"ה. והיה טרם תקרא כל חרוז מהוידוי אף אתה אמור לו לכל חרוז כבסדר סימנים קודם לכן מלה בלחש מוהוא רחום ... והרי זהיר זריו ונוכר לעשות רושם ניכר למלקות בתשומת יד והכית על צור לבבך לו מנגד שלוש אחד ושני שלישים מזה אחד ומזה אחד ולא בכח גדול אני אומר כי לעת כזאת איננו מעלה ומוריד החזק הוא הרפה ובלבד שיכוין לבך ברושם זה כמכת מכהו.

אתה תראה ידווי דברים אשר בלעדו אין חטא ועון מתכפר לא בקרבן ולא במיתה בבית דין ...

גם פה לו עשיתי מספר ט"ל חרוזות כחושבנא דדין המשווער למלקות במכה משתלשת ... ואל תתמה על שלא בא התפץ מאתי להביא הפסוקים הנאמרים באמת בשעת הלקיי, כי יגורתי מפני שבט שנאת האריכות שחזור בעולם המסבב שלא לקרות אלא בדילוג איזה פזמונים קרובצים וסליחות ...

והאיש אשר חנן לו אלהים לב שלם ונפש חפצה להתקרב ביתר שאת ויתר עז לפועל המלקות, ידיו לא אסורות מלכתוב לו הפסוקים אשר חכמים יגידו על מזוזות זה השער לה' צדיקים יבואו בו ... ואני זאת פעולתי היא מוצאת להפקת רצון איזה יחיד סגלה מחבורות שומרים לבקר אור נגה להם פה וויניציאה.

והאנשים האלה שלמים קמים על עלת התמיד שעה אחת ועוד לקרוא בשם ה' ולפני בקר ינון קולם לשמו ית' לעורר בעל הרחמים בהסליחות ובבקשות פרושות השמים ולאבילות ישנה זכר לחרבן על הארץ יאריכו קינה דמבעי ליה:

יהי רצון מלפני אבינו אב הרחמן האל הנאמן לתת סימן במטבע ברכות לראש כל אחד ואחד המרכה והממעט מאנשי משמר החבורות הטהורות הללו וכיוצא בהן. יצו ה' את הברכה לזולתן מהחבורות הקדושות איכא בנייהו שבחות רבות פונות לצד ימין עשו חיל ברכות הטובה...

ואני כאשר שקלתי שקלתי לטורי החרוזות אשר לדלת הוידוי. מעט ערך עושה משקל לנחת רוח לבעלי ולנעימה מה רצויה לאון שומעת.

שומרים לבקר, איטליאני אילת השחר, שניז

סדר שומרי משמרת משכן ה' ... הסכימי לאומר' בכל יום מימות השנה החברה המפוארה של שומרים לבקר ק"ק איטליאני ... דרי מנטובה. הובא אל הדפוס על יד הנבון כמהח"ר מרדכי ירא נרו אשר הוקם על תיקון הסדר הלזה בהסכמ"ת אלופי תורה וגאוני ק"ק מנטובה ובמצות מע' ממוני החברה יצ"ו. נדפס פה מנטובה ... שנת שומרים' לבק"ר לפ"ק ... הובא אלי מבר אוריין ובר אבהן הנבון והנעלה כמהח"ר מרדכי ירא נרו אשר מפ"י ספרים ומפי סופרי' יסד אותו על מכוני שומרי משמרת הקדש ... הקדמה

ויחזיקו בכנף איש יהודי פה מנטוב' ... מ"ד דכ"י בר ... ברכיה ראובן ירא וצוק"ל ויאמרו לו קום עשה לנו סדרים נשים אותם לפנינו ... ובכן בעצת החורים והסגנים אלופי תורה רבני וגאוני עיר מנטובה ... ובהסכמת מע' האפוסטרופס' יצ"ו מבי"ה הגדולה עמד וסידר להם אלחנן ידידיה בן לא"א כמה"ר ח"ן אר"י סדר לששת הימים. בראשו ברכות השחר, ומזמורי תהלים, פסוקים מן התורה והנביאים; משנה אחת ופיוט ממשורי ספרד. מלבד המזמורים באו בו פסוקים שונים ממזמורים שונים.

ה,ב: לרבי יהודה הלוי: ברכי אצולה

ט,ב: מקוצר רוח

יא,א: אלי אלי למה זנחתי

יב,ב: מפלטי אלהי

יד,א: אחד ויחיד ואין זר עמך

יד,ב: ברכי נפשי ... נפשי רע ית'

טז, ב: רבש"ע צופה כל נעלם

יח,א: פיוט ... לכבוד החבורה המעולה והמפוארה מגבר חכם בעז האלוף כמה"ר חוניה אליקים ריאטי יזי"א. יושב תהלות ישראל.

כב,א: קינה ... מהרב הגדול אור ישראל כמוהר"ר משה אלשיך וצוק"ל ויושבין על הארץ. הקבצו ושמעו

כג,א: אדון אל תשכח.

כג,ב: סליחה ה' אל רחום וחנן

כה,א: חטאת נעורי ופשעי

כז, ב: קינה מחיבורו של ר' חנניה אליקים ריאטי: תרשים לבקרים

כט,ב: שטפו דמעתי

לא,א: סליחה. בת ציון

לד,ב: אמרה ציון

לה,ב: סליחה ... לייג מדות הבנה ...: ה' נגדך כל תאוותי (בסדר א"ב)

לח,א: שוכן עד וקדוש

לח,ב: יעקב אתה היית

מב,ב: איך ידידות נפש

מה,א: סליחה מחיבורו שלך אליקים ריאיתי: אני אל אלהים אקרא.

נא: 'קינה ליום שישי': קומי וספדי תורה

נב: בהיכלך שמיר ושית' סליחה ליום שישי: אשתחווה אפים ארצה

נג,א: אני הכרם שירת דודי

נד,ב: סדר ליום שבת

סה,א: פיוט לשבת חברו הגאון כמהר"ר שמואל מארלי יצ"ו: לכבד שכינה ושבת

סו,ב: פיוט מספר מנחת חנניה לר' חנניה אליקים ריאיתי: נתת שמחה בלבי

סח,ב: שמ"י

לך אלי תשוקתי ואינו השיר לר' יהודה הלוי.

סט,ב: סדר ראש חדש

סט,ב: פיוט לראש חדש: אנו ליה מודים

מ' סדר ראש חדש' (סט,ב) ואילך חלק אחר שלא שייך לאשמורת הבקר.

עג,ב: פיוט להחכם כמהר"ר יעקב סיגרי נר"ו: יקום יעקב

עד,א: לשבת וחנוכה

פד,א: לפרשת שקלים, זכור, פורים, פרה

צו,א: פיוט לשבת הגדול, מי כמוכה. ואינו לריה"ל

קה,א: ליום ראשון של פסח. פיוט מספר מנחת חנניה. וכן פיוט: אומר וקול ארים.

קיא,ב: ליום שני של פסח: אנעים ואחריש 'על פסוקי שיר השירים'.

קית,א: לחול המועד, לשבת וח"ה של פסח ... להגאון כמהר"ר שמואל ארלי נר"ו:

שמע נא מתניה

קכ,ב: שביעי ושמיני של פסח

קכו,א: לשבועות

קכט,ב: לחג השבועות מספר מנחת חנניה

קלג,א: לראש השנה להנ"ל: חזקו ונעלה בית אל: אשת נעורים אומרה

קלו,א: ביום הכפורים

קמ,א: לסוכות ולשמיני עצרת ולשמחת תורה

קמו,ב: לימים שאין בהם תחנה

קנב,א: סליחה טובה לאומרה בכל יום יסדה וגם חקרה לעשות רצון האלוף המרומם

כמהח"ר יואב גאליקו נר"ו ... שמ"י: אהיה אשר אהיה

קנד,א: לר' שמואל רפאל מארלי לאומרה בכל יום

קנה,א: לימים שאין בהם תחנה: מוסר השכל. שולח אל 'בני החבורה המשובחה ...:

נפשי יחידתי אשר דר שחק

קנו, ב: סליחה לריבוי גשמים לר' שמואל מארלי 'בשנת ש"ע כי באו מים עליונים

ותחתונים ויגברו כמה ימים' ... ופרצו פרצות ונשמו הבתים ולא היתה בריה יכולה

להתקיים משטף מים כבדים...

קנו,ב: אנא אֶזֶן שועתנו

קנט,א: תפלה על עצירת גשמים שנת ש"נ ...: אשפוך שיח תחנון

קסא,ב: תפלה נתחדשה לצורך שעה חברה הגאון כמהר"ר יהודה מוסקאטו זצוק"ל:
כאיל תערוג

קסד,ב: לוח הטעיות.

קסו,ב: על אילת השחר מזמור מאלחנן ידידיה ריאטי.

קסח,א: אמר מ"י ... מעלות אנשי כנסת הגדולה לשם שמים חברת שומרים לבקר ובו סיכום כל הנמצא בספר ... אנה ה' לדינו החכם כמהח"ר משולם שלם יצ"א אשר בעין שכלו הגיה אֶזֶן וחקר ותקן ... משגיאת הדפוס הגם כי בהיות דבר כונ' בינת החברה יצ"ו נחוץ ודחוק לאמר כל מעשינו דבר יום ביומו. ולמה נשבית מעשות בכל יום חקו ... והפועלים היו עצלים מלתת הקונטרס לדפוס כתובים כדת ובכתב תמה ומאושרת באותיותיה. ונוסף עליו כי בראשית מלאכתנו זאת אנשים אשר לא מבני עמנו נטפלו בה. וזה גרם שלא יצאו הדברי' בלי סיגים וטעיות כראוי. ולזה ההכרח לא ישובח ולא יגונה לעשות לוח הטעיות לתקן המעות ... הנעלה כמ"ר עמינדב בן הנשגב כמה"ר יהודה בן הישיש נשוא פנים כמה"ר שלמה מפאנו ... טרח לצאת ולבא לפני מעלת הגאונים נר"ו להוציא לאור מהר הסדר הלזה ... ואני בעניי מי אודה לאל עליון אשר הטא אלי חסד וזיכני להמציא לידי דברים עתיקים מפי חכמים ותיקין ... אשר נמצאו בבית מדרש ... גדול מרבן שמו כמה"ר חנניה אליקים ריאטי יצ"ו ... ה' יאריך ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים כי הסכימו על כל הנעשה באילת השחר ... אל יעזבונו בתפלת מנחה ואל יטשנו בתפלת ערבית להטות לבבנו אליו בתפלת שומרים לבקר ללכת בכל דרכיו בתפלת שחרית בסופו קונטרס עשרה דפים סימני הדפים באותיות עבריות ... וזרזים מדימים ומשכימים חדשים לבקרים ... בכל לב ובכל נפש עד כי פעמים רבות משלימים סדר אילת השחר ועדין לא עלה השחר ורבים נעשים כתות כתות לדבר צחות. לא כן ביתנו וכונתנו עם אל כי נפשנו תגיל בה' אותה בלילה ... הרצתי אמרי אל המוכתר בג' גדול מרבן שמו כמהח"ר חנניה אליקים ריאטי יצ"ו ... ועמהם הדפסנו סדר וידיו אשר אֶזֶן ... להאמר בשע' נעילה ... מרדכי ירא בן ברכיה ראובן.
ה,א: סליחה עשיתי לכבוד אל לשומרים לבקר.

ש"פ

סדר סליחות פיוטים וקניות וודים ודברים נאים, השייכים לחברה הקדושה משומרים לבקר איטליאני. והוספנו בו המזמורים של השבוע ומזמור של ראש חדש. פה ויניציאה בבית האומן זואני קאליוני.

ב,א: ברכת התורה ומזמורים.

ג,ב: תחנונים. שומר תפלה פסוקים שונים. בראשונה כל פסוק פותח: זכור.

יא,ב: אלהינו שבשמים.

יב,ב: תכלה ממני אפך.

יג,א: קינוח לימים: או בחטאיני; בת ציון; אם זה היום; אמרה ציון; איך ידידות נפש; קומי וספדי תורה

גם הקינות חיבור פסוקים ממזמורים שונים.

יז,ב: אל רחוב שמך ... עשה למען; עננו.

יח,ב: רחמני ענן

יט,ב: תחנונים — למקדימים בתפלה.

יט,ב: מח' ומס' ועוד בארמית.

כב,א: מזמורים של יום.

כג,ב — כהיב: רבונו של עולם בראותי בתורותי.

כה,ב: אעירה שחר.

כז,ב: תוכחה לרבינו בחיי החסיד שזו הגיב פה וויניציאה לאומרה בסליחות: ברכי נפשי.

בסופו עו ע"ב: לוח מכל הסליחות והבקשות על דרך אלפא ביתא.

שפ"ב

סדר שומרים לבקר לחדשי מקרוב באו, לקר' באשמורת הבקר, להודות לאל ברוך יחד ככבי בקר. חברים מקשיבים ומתועדי' יחד בק"ק ליואנטיני יצ"ו בויניציאה. במצות השרים פייטרו ולוריצו בראגאדיני. בבית ייואני קאליאוני שנת השפ"ב.

סדר אשמורת הבקר

שפ"ב

סדר אשמורת הבקר מחבורת מעירי שחר. אשר הכינו וגם חקרו כמהר"ר אהרן ברכיה נר"ו בן הנעלה כמ"ר משה ממורדינה יצ"ו. הנהיג לאמרו במורדינה עם חבורתו ובני גילו בבית הכנסת אביו בחדש חשון י"ג שנת מלכך צדיק ועוד הוסיף עליו טעם לשבח שנת אראנו בישע אלהים בחדש חשון. יואל אלוה ירצה פעולתו ותעלה תורתו ועתירת כל חבורתו ויוזכה לראות בנחמת ציון עם גאולי ה' וישים את ירושלם תהלה בארץ ובימינו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח וישמח ה' במעשיו אכ"ר פה מנטובה ... שנת ואכלתם אכול ושבו"ע והללתם את שם ה' אלהיכם.

[א2] שיר לשבח המחבר. תחילתו: בקול רינה אומר נא חתום: חנניה מארון המחוקק.

[א3] 'הערה' לסדר מעירי שחר מעיר מורדינה.

[א4] ומעירי שחר הנקובים בחרו להם אמרים נעימים מפי סופרים ומפי ספרים ע"פ הסדר אשר הוצע לפניהם ... התחילו לשפון שיחב ביום יג חשון שנת מלכך יבא לך צדיק...

ואל שדי אתחנן יזכר ויפקד שמי הטוב ... עם זכות אם אמי תנצב"ה הצדקת והחסידה מרת פ"יוריטה דאתקריאת בת שבע אלמנת המנוח כמוהר"ר שלמה בכמוהר"ר מרדכי ממורדינה. חכם מופלא ורופא מובהק בדורו זצ"ל שכמה פעיות פעתה בימי חייה לזכותי ולהחיותי וגם שכל ימיה לא פסקה פומא מגירסא במקרא ובמשנה ובספח הפוסקי' ובראש כלם הרמב"ם וגם שיא היתה לה בספר הזוהר כפי השגתה ומהכל עשתה לה סדרים מידי שבוע בשבוע בראש כל מעשיה וצדקותיה תמיד היתה ידה פתוחה ברצי זהב וכסף להמציא לי אנשים מהוגנים שלמדוני תורה ויראת שמים ועל זה כתתה רגליה עמי מעיר

אל עיר ומיום הולדתי התגלגלתי אצלה וסמכתי על שלחנה וכל מחסורי היתה עליה ולא
לאחרי עמה ובסוף ימיה כשהגיעה לפרק שבעים וחמשה שנים אותה למושב לה ארץ
הצבי צפת תוב"ב ושם הגיעה והרגיעה והפקידה נפשה ביד קונה ונשארתי אני לבדי
פה בימי הולדות ... קרובי ומיודעי שכחוני ... סדרים אשר ערכתי לפני' מפי סופרים
וספר' ...

א: אהרן ברכיה ...

[ב] להיות כוונת המסדר להצדיק הרבים בחר לעשות מכל סדר שתי מערכו ומזמורים
ופסוקים וקנינות ובקשות אלו למען יוכלו לזכות במ ג"כ אותם שירצו לקיים קומי רוני
בלילה לראש אשמורות כמנהג שלמודים רבים קודם שכבם על מטתם ... ויזכו גם הם
להיות מהעומדי' בבית ה' בלילות בהתאסף נפשם עם כתות של מלאכים היושבים ראשונה
במשמרות הלילה לשפוך שיח ותחנון ...

דברים שבקדושה ליחיד שאינו מתפלל עם הצבור.

א,ב: סדר יום ראשון תפילות ותחינות.

ב,א: אודך יה.

ז,ב: מקוצר רוח.

ט,ב: אליך אלכה.

יא,ב: רש"ע ידענו נאמנה ועל חטא.

יג,א: יר"מ ... בזכות אברהם.

יז,ב: או"א זכרנו.

כא,א: יר"מ ... שתברך את כל מעשה ידי.

כב,ב: יר"מ ... שיהיו מזונותי.

כד,ב: הקבצו ושמעו.

כה,ב: מאנה הנחם נפשי.

כז,א: מפלטי אלי.

כט,א: רש"ע אלי אתה.

לב,ב: אפפו והקיפו עלי.

לה,א: עליך עינינו.

לו,ב: רבון כל העולמים ... שוכן הכרובים.

לט, א: איה האיתן.

מ,א: אהובה אשר ארשה.

מא,א: קדוש שוכן עליון.

מג,ב: ה' שפתי תפתח ... אני בצדק.

מו,א: תפוצת יהודה.

מז,ב: איה כה אומר.

נב,א: אנא עלת העלות.

נג,ב: אל תראוני.

נה,א: אלהים אתה כוננת.

נו, א: תענה אנקת נתונים.

נח, א: אנא אל רחום.

סא,א: אנא ה' זכור.

ס,א: אחלי בהללי.
סח,א: הנך יפה ידידי.
עה,ב: בקשה לשבח וראש חדש.
עו,ב: סדר ראש חדש.
פה,ב: פתיחה לימי חנוכה.
צד,ב: סדר ליום פורים.
צט,ב: סדר לימים של פסח.
קו,ב: סדר יום שבועות.
קיט,ב: סדר לט' באה.
קלת,א: פתיחה לראש השנה.
קמה,ב: פתיחה ליום כפור.
קנח,ב: סוכות.
קסו,א: סדר יום הושענא רבא ושמיני עצרת.

חיבור של ר' ברכיה

רמזיא: אלה הם דברי מורנא ... המחבר והמאסף.
הערה ראשונה 23 דפים.
24א:
ובשניה כ דפים מסומנים
דף נוסף: אמר אהרן ברכיה ממדינה.
בסוף י תמו ההערות לסדר מעירי שחר
2 דפים שיר: אדון שפתי

סדר שומרים לבקר ליואנטיני

לחדשי מקרוב באו לקו' באשמור' הבקר להודות לאל ברוך יחד ככבי בקר חברים
מקשיבים ומתועדי' יחד בק"ק ליואנטיני יצ"ו בריניציאנה במצות השרים פייטרו ולורינוצו
בראגאדיני בבית ייואני קאליאוני שנת השפב.
ב,א: מנהג של ותיקים הוא שקודם שהחזן יתחיל התחנונים מברך.
ב,ב: מזמורים [מתהילים] וקניה.
ד,ב: על היכלי אבכה.
ה,ב: 'בקשה', סליחות.
הנוסח וזה למצוי בסדרי הסליחות כמנהג הספרדים.
ברם, בדפים יא, א — יב, א נוסף על חטם.
י,א: יה שמע אביוניך. מרף יח, א — כד, א סליחות: עשה למען מלאכך.
יח,ב: בווכה על משכבי ומרף כד, א קינה לפי סדר הימים: 'קינה ליום ראשון' אז
בחטאינו פכד, א).

סדר אשמורת הבקר

כו, א: מזמורים קינה וסליחות משולבים בהם מזמורים מתהילים ליום שני: קול אהלה תחיפח (כו, א).

ליום שלישי: ארי כי ירד אש (כו, א).

כו, ב: בורא עד אנא.

ליום חמישי: היכל ה' (כח, ב).

ליום שישי: את אויבך אל (כט, ב).

ל, א: בת אהובת אל.

ל, ב: חשתי ולא התמהמהתי.

לא, א: אלהים עוז תהלתי שמע קולי.

לג, א: עת שערי רצון.

לד, א: מצרי ערי יצרי.

לה, א: שוכני בתי חומר.

לו, א: יה איום.

לו, א: אלהי אל תדינני.

לח, א: שופט כל הארץ.

לט — לראש חדש: ברכי נפשי.

מ, א: יה חדשך לטוב תחדש.

מ, ד: שער החרמים.

מא, א: בקר אעיר אקראך.

מב, א: צמאה נפשי.

מב, ב: אודה לאל לבב חוקר.

מג, א: יה שמך ארוממך.

מד, א: שחר קמתי להודות.

מה, א: מתי יבושר עם.

מה, ב: שיר לאילת אהבים.

מה, ב: לברית מילה: בא יבא נושא ברנה; יהי שלום בחלינו.

מו, ב: בקשה לימי חנוכה. ימי חנוכה גואלי.

מו, א: לפורים. שיר אל נעלם.

מח, א: יעלת המור.

מח, ב: אשיר עוז אל לב.

מט, ב: תפלת חולים — בקוראי ענני אלהי.

נא, ב: לשנוי השם.

נב, ב — סוף.

נד, ב: בקשה להר"ר שמואל ארקיוולטי יצ"ו וענינה להתאונן על הדברים הגורמים לחטוא: לך ניבי עדי.

נה, א: סליחה להר"ר שמואל ארקיוולטי.

נו, א-ג, ב: פיוט להר"ר שמואל ארקיוולטי. ועוד כמה שירים.

נט, א-סד, א: 'סליחות הגבירול', תחנון לרבי אליה הלוי; סליחה להרמב"ם.

חברת שומרים לבקר

סד,ב: פיוטים.

עד,ב: סדר תפלת חולים.

עז,א: סדר התרת קללות.

סוף



סדר תפלה קצרה

אשר און ותקן לעצמו איש אלהים
קדוש הלא הוא החכם הכולל
במחיר ברוך ו' ברוך
עו"מ

והיא טובה להתפלל
אותה בכל
יום

ובראות היקר ה' אברהם חנך טוב ינו
גדלה והיותה מעט המחזיק את
המנוח בדבה רוחו להדמים
אותה כדי לזכות את
הרכים :

בויניצא

בבית דניאל זאנטי
בשנת שס"ז עש"ה ימלא כח

ספרדי שאלוניקי

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 ה' אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ
 וְיִשְׁמַע אֶת-קוֹלְךָ

וְהָיָה

תפלה

וז יקדש האלם האלהי החכם הגדול
שברך ברוך בך על שברך את

מלכות ישראל על אש רחוקות כי שפיר עתה
וכתובת רחוקות ורחוקות נקד על כל אש שמי נקד
כפי הכחות הרוב המורס בשמים ויכיל כח כח
ששכנת מלכות שוכנת רוב מלכות ו' גבול אלה
והוא תפלה מועילה מאוד לאדם לאומיה בכל כח ברוך

קדוש וכלל בה דברים מרומם מאוד
ואלו הדל אברהם בכפר שלם היום חרב שוב ברוך
יופיו התפלה הזאת מועילה הכמות ורבת האכזות ונתן
לכל הדברים כפי לזכות בה את הדברים שוכל כל אש
לכבודו עמו בכל מקום אשר ילך שמה ולא יהיה לו נשק
ואש אל שמים יד וחקתיו לאל שוכן שמים בוכת
זה וזכו לראות באור כפי מלך חיים ומלך
שלם:



ממלכתך בכל דור ודור. מיני סודות חפצים
מיני נקיון אשר יכנס ויבא להראות את מי הארץ
ששוכנת בה הנה העליון אשר לא יסבלו רעיון וחכמי
לכבודו וזו וזו כי נבחרו סוכני אור תעלמות סוד
אשר דמה ונעלמה סוד עד תכונתה. ואל בעתך כינת
בנוסח סודות נכדך כל אדם סודת אשתוללו אנכי
לכבודם סוד הנבדריים מעשרה שלמים. ואין בכל
מעשר בעליונים ונחמתיים ארמילים וחשמים וחיות
הקדש אשר כל הם לעמוד בהיכל ובדבר יכיר וידע
שמן דבר אשר של דמקל משל ראשי מלא תעלום סוד
אשתוללו באין סבין ואין סבין ראשי דל אשתוללו
תעלמות סוד כל ידועותה עליה סודות אין עצות ואין
חכמה ולא חשודו כל עין ראשי דאף. ומשם נבדרי
מאור תהלות להאיר אל המאורות תהלות וסודות
מורה ונחמתי סוד חפצא. מי בשחק יעורר לה אל
מלכי הקדש סודו סודו הנשנים אל ה' הקדש
א ב לראות

כי

הקדמה

בהקבץ

עמים יחדיו לעבוד את ה' המה
הביאו אליו כדבה אמרי פיהם
והגיון לבם בבקר בבקר ובכן בשם כקראו הבורת
שומרים לבקר לשם לתהלה ולתפארת חבורה
תמימה זכה וברה והכה המה ראו כן בחרו לחדש
להם סדרים יום ליום יביעו אומר משונה מחבירו
ולילה ללילה יחוו דעת באומר ודברים שונים בהם
ישמיעו קולם ובכל הארץ יבא קום ולבורא תבלי
מוליהם קודם השמש ישים אהלו עליהם וכן לימי
משושיכו חגים חדשים ושבתות ומועדים כל א' וא'
לזמנו ושעתו דבר דבור על אופכיו טוב בעתו
להרבות בשבתו של מקום ובתפארתו כי זה כל
האדם להודות לשם קדשו ולהשתבח בתהלתו •

ויקוצו

האנשים אשר נקבו בשמות ויחזיקו
בכף איש יקודי פה מכטוב הבירה
ושמו מר דבי בר אבהן ובר אורין כמהר מרדכי
ירא בן האלוף מראכא ורעכא כמוהרר ברכיה
ראובן ירא זנוקל ויאמרו לו קום עשה לנו סדרים
נשים אותם לפכינו כי כל המרבה להתפלל על
המחילה ועל הנאולה הרי זה משובה י

ובכן

בענת החורים והסגנים אלופי תורה
רבני וגאונים עיר מכטובה המפוארה
ישמרס"האל ויוציאם מאפילה לאורה יגדיל תורתם

א ב ג זיאדיר

אילת השחר

כה

אילת השחר סדר

שומרי משמרת משכן ה'

בתורה כביאים וכתובים ימשנה וגמרה יקיות
סליחות פיוטים ופזמונים חדשים גם ישני אשר
הסכימו לאומר' בכל יום מימות השנה החברה
המפוארה של שומרים לבקר קק
איטאליאני ישמדם נורם דרי עכטובה

סוכא אל הדפוס על יד סוכון כנה'מר מירכי ירא נרו
אשר הוקם על תיקון הסדר הלום בסככות אלופי תורם
וגאוכי קק מכטובה וכאכות אע'ממוני החברים אנו

פרשם כח כנטובה פחת תעטלת סעלת רונקות הדונינו

פרנצ'סקו נונגה ירה

פנת שומרי ס לבקר לכח

בבית המפואר במר אליעזר מאיטליאה יצו

Con licenza de' Superiori.

וְיִרְדּוּהוּ
וְיִשְׁכְּבוּהוּ בַּחֲבֵרָה
אֲמַרְתִּי וְהָיָה
אֲמַרְתִּי וְעָשָׂה

שְׁמוֹת לְבָנֵי אֲשֵׁכְתִּי

וְעַתָּה
הֵנָּה
הַיָּמִים
הַהֵם

וְהָיָה
כִּי
יִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה
וְיִשְׁכְּבוּ
בַּחֲבֵרָה

כרמלית

የጋራ ልማት ለማረጋገጥ

ע"כ. וכן נראה.

אֲנִיכָהּ לְחַל פִּנְיָ אֶל תַּנְחִימָם שֶׁל אֲוִירָה
וְאִמְחֵד הַמַּדְרִיכִים וְתִבְרָא בִּיחָשׁ
אֶל הַיָּד הַדְּשִׁיר וְאֶל מִשְׁכַּבְתּוֹךְ לָחֵן וְדִכּוֹן כְּבוֹאֵם מֵאֵשׁ
אֶל מִנְחָה אֶלְקִים בְּשִׁמְחַת גִּלְיָד לְהוֹדוֹת לָךְ בְּכֹבוֹד .
בּוֹחִילָה לִּלְהַקִּים כִּי עוֹד נֹרֶדֶת בִּישׁוּעוֹת פְּכִינִי וְאִרְ
אֲתִכּוּ בִּלְחָ כֹּל יִשְׂרָאֵל כּוֹשֵׁעַ בְּהַ תְּשׁוּעוֹת עֲוֹלָמוֹת .
וְלִפְאֻכּוֹ תִּהְיֶה נִדְרֵי וְיִנְכַּל יוֹם וַיּוֹם בְּסֶפֶר תִּתְּנֵנִי .

2000

במחצית השנייה של המאה ה-19

לֹא חֲסִדוֹ לְהִיּוֹת בְּלִילָה שְׂרִירָה עִמּוֹ בַּחֲמֵלָה אֶל
הַעֲבֹדָה מְלָמֵד דַּעַת מַצִּיבִים עַד כִּי לִכְלֹל יוֹמָה יִצְוֶה
שְׂעָרָיו לְדַאֲשׁוּבִים . כָּלֹּם מוֹנֵחִים עַל הַתּוֹרָה וְעַל
וְנֹס מִפִּי הַדְּרָשִׁים חֲכָמִים וְנִבְנוֹנִים . מִקְרִיב בָּאוּ לֹא
פִּשְׁטָנִים וְנֹחַל מִפִּי הַדְּרָמוֹנִים כִּי עַד הֵנָּה בַּמַּשְׁמֹמֹשִׁים
וּבַחֲלָשִׁים לְבַקְרִים הִרְבֵּה אֲמוֹנָתוֹ בְּסִלְחָוּ וּבִמְנוּחָיו
וּבְלִבָּתָם שִׁיבִיו אֲוִירִים וְדִרְשִׁים בַּעֲבִיטוֹ שֶׁל יוֹם .

ଅଧ୍ୟାୟ

[illegible]

גלרית



שומרים לבקר
אשכנזים — שנ"ז

ਦੇਸ਼

“ငါ့အားလျော်စို့။ ခံနိုင်စွမ်း၊ နှစ်ခြိုက်စွာ။”

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְעֵתֵנוּ וְעֵתֵיכֶם.

124

ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಲ್ಲ.

הַיְּמִינִית הָעֵלְיוֹנָה.

ספרים נחמד, זמין, וזול :

וְיִשְׂרָאֵל כֹּתֵם מַעֲהָה וּמִצְחֵי רֶחֱמִים

פִּשְׁעֵי תִמְחָה וְחַעֲכִיר אֲשָׁמִים.

ובצד מרחבי;

אבי, עזיזי וישיבתי, עניי בקרית

על מזורז השכלה. . . עזרת חיות אלך

סוכני בארצות וכלבטח פאמילי

[illegible]

מזכרונות דומורד וזומוס

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

[illegible]

ՀԱՅԵՐԵՆԵՍՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՈՒՄՆԵՐԸ:

אֱלֹהֵינוּ אֶתְחַנּוּן

သံဝေဂသုတ္တံ၊ သမ္မာသုတ္တံ၊

מחלקת

ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ὁμοιοῦντες αὐτοῖς·

מאזן הכוחות וההגנה

ענין **האדאָרעם באַמערקטע שפּילערס פון**

הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁכְּלֵנוּ וְיִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁכְּלֵנוּ

וְהָיָה כִּי יֵרָאֶה אֶת הַמַּלְאָכִים וְנִפְחָדוּ

מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא
מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא

[illegible]

מוקדה: תמורתם תפליח ותפליח העבודה.

תודות ושלמים וזכרי עדה. מקרוב עז להל פעל

5

[illegible]

שמואל בן יצחק ויצחק בן שמואל.

100% 100%

משה ואלה שמות בני ישראל אשר באו מצרימה

הוא כח המניע והמזריק.

၁၄၂၂

2

כְּלִי

[illegible][illegible]

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ.

צו
ה'תשנ"א. חמשה עשר

אברהם יצחק

certificata dalla

magis autem quam

[illegible]

ליום עמנו

המחיר 233

לך מלך וכו' 97

[illegible]

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא לְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי אָדָם.

မာဃ မာဃာ၊ ငါး နှစ်၊ မိမိ၏ ငါး နှစ်၊
မိမိ၏ ငါး နှစ်၊ မိမိ၏ ငါး နှစ်၊ မိမိ၏ ငါး နှစ်၊

[illegible]

כתבי רבי שמואל משער אריה

דרושים וליקוטים

רשימת התיכורים שלרבי שמואל משער אריה, הכנתה וסידורה היא מן הקשות, רחוקה מן הדייקנות והשלימות וקרובה לטעויות.

הערכים מבוטלים ומעורבים זה בזה, גדולים עם קטנים ומין שאינו ממינו. ואתה מוצא אותם מפוזרים בספריות לרוב, וכמעט אין לך כתבים שלחכמי איטליה מזמנו ששמו לא נפקד ונזכר בהם. וכתבים אלה מגוונים הם למדי. מהם פסקים ואיגרות, חידושים ופירושים, דרשות, פיוטים ותפילות שנכתבו במשך תקופה ארוכה של כשישים שנה ובקהילות קרובות ורחוקות, וזמן הכתיבה מאן דכר שמה? לא זו בלבד, אלא שיש שבכרך אחד נכרכו ונקשרו כמה וכמה חיבורים שונים ומשונים. אך דא עקא שלא נדפס מהם דבר ואנו קיבצנום מיד על יד, מכתובידי ומספרי דפוס, כל אשר ניתן היה לאסוף. יהי רצון שלא תצא תקלה מתחת ידינו ורשימת ספרים זו תהא רבת התועלת לכל אשר בו עניין.

חיבור

חבור דרשות לאותות ולמועדים וימים ועתים מיוחדים, תכרם החכם הכולל מורי ורבי המובהק, אחי יפ"ת הגדול כמהר"ר שמואל שער אריה. חיבור וחלק ראשון

דרשות בדרך הפילוסופיה והקבלה

כ"י אוכספורד 988 (ס' 22464) קטלוג נויבאור, עמ' 212. רשימת בעלים באיטלקית של לליו פאנו מריג'יו דילומבארדיה (א1); יצחק רבינו (א2); חתימת הצנזור קאמילו יגל 1620 (א2). בסופה שורה בלועזית 1602 ברף 4ב: בחיבור שלישי יש דרשות קבועות לכל שבוע ושבוע. השלמות רבות בכ"י המחבר.

במפתחות: הספר על פטירת הגאון מופת הדור כמהר"ר מנחם עזריה מפאנו נר"ו. והוא א' מאותם שהכתירוני בכתר הרבנות. ויש בתחלתו פסוקי לעזר הכבי (דף ש"ה ע"א וע"ב). וממנו קבלתי הרבה סודות הקבלה מפה אל פה ממה שקבל מפי תלמידי הרב ר' יצחק אשכנזי ז"ל.

ראשי פרקים בדרוש ש"ק על מאמר ר' ישמעאל דף רכ"ד ע"ב כפי מה שקבלתי מקונטריסי כמהר"ר מרדכי דאטו וכמהר"ר מנחם רבא וכמהר"ר שמואל קורקוס מפי

הרי"ס מפי האר"י וכמהר"ר ברוך וכמהר"ר נתן אוטולינגי מפי הרי"ס ומפי מהר"ר מנחם ע' מפאנו: ע"כ [ער כאן] פה אל פה.

3 ב בסוף המפתח: כל אלו העתיקים בחיבורי לשמי החכם ר' יצחק לוי בכמהר"ר יצחק תושב מנטובה ז"ל. 5א. הוא הדרך הראשון. 116ב חתימה: ישמעאל אוטולינגי יצ"ו.

בדרושו ליום הכיפורים: כתב החכם המקובל כמהר"ר מרדכי דאטו בדרושו שתענית יוה"ך הוי כ"ו שעות כנגד שם ההויה (33ב).

מסורה

כ"י קויפמן 149 (כ"מ 8, כרטיס 1א) קונטרס בענייני מסורה לפי סדר הפרשיות בראשו: קונטרסים החכם כ"ר שלמה ז"ל בכמהר"ר אלישע שער אריה זלה"ה.

ישראל ממורדינא שמ"י

בראשו לשון זה: ער' מצאתי העתק מוגה מכמה חסרות ויתירות וסתומות ופתוחות. 2: וזהו תחלת דיוקי ההעתק.

15א בסופו: אתה חברי ר' יעקב מיחזק (?). ידוע תדע כי עבר עלינו החכם ר' נסים שושן סופר בויניציאה ואמר שמסורת שערי תפילה ובו הגהות ר' שמואל משער אריה בכ"י מש"א. כ"י ירושלים 8^o393.

לסדר של פסח. לשון זה העתקתיהו מזהר שבא מצפת תוב"ב שהיו בו הגהות רבות ולפי המסופר יצא מבית מדרשו של מורינו האר"י זצ"ל (עמ' 307) (מכורך עמו שמן הטוב לר' שלמה אוהב (ויניציאה תי"ז), בדף נז ע"ב מביא לשון הזהר במדבר קיח ובעמ"ג כתוב: א"ה יפה תיקן הרב ז"ל הנוסחאות שמצ'. אבל דע כי לפי הגהות האר"י ז"ל שיש בידנו הוגה מפיו ז"ל אוריאל נגד מחנה יהודה ומיכאל לראובן. ומינה לא תזוע כי דברי האר"י זצ"ל דברי אלהים חיים...

בידו כתב יד מסופרים קדמונים שבפסוק נבקעו כל מעינות... (בראשית ז, יא). 16: ובספר הקצינים בני פאדווה יש מעט חלק. ע"כ בפתק.

לקוטי שמואל

כ"י גינצבורג 220. ליקוטים מספרי קבלה. צילמו לא הגיע לירושלים. תפילות ותקנות ובקשות, כ"י קויפמן A243 (ס' 14556). תפילות בקשות ואגדות חז"ל, כ"י שטרסבורג 4093 (ס' 3967), תפילות ובקשות כ"י ביהמ"ל בני" 1540 (ס' 10638). לקוטים ודרושים בקבלה. ביהמ"ל בני" 1607 (ס' 10705).

חידושים מבית מדרשו של מנחם רבא מורי ורבי' (41א-43ב). נסתימה כתיבתו בשנת שצ"ו במורדינה.

שער אריה ח"ב

"דרשות חידושים וסיפורים"

דרשות על הפרשיות

כ"י הספרייה הבריטית 383 (ס' 5849); קטלוג מרגליות ב, עמ' 44. פגום. כ"י המחבר 244 דפים. כמה דרושים הם מתוך ספר הישר. דרך משל: 51א: דיוש ויחי יעקב... והברכה שבירך לבנו יוסף. 52א: דיוש ברכת יעקב לבניו.

דרשות למועדים חלק א

כ"י אוכספורד 988 (ס' 22464) נעתק בידי אחיו ר' שלמה והרבה מידיו של המחבר. 2א חתימת הצנזור יאגל, 1620.
3א: מפתח: 'דאשי פרוקים... כפי מה שקבלתי מקנטריסי כמהר"ר מרדכי דאטו וכמהר"ר מנחם רבא זצ"ל וכמה"ר שמואל קורקוס (?)'. מפי הר"ס, מפי האר"י וכמהר"ר ברוך וכמהר"ר נתן אוטולינגי מפי הר"ס ומפי מהר"ר מנחם ע' מפאנו [] פה אל פה, דף שמח ע"א.
54א: חידושי סיפורים הועתקו מס' הישר בקוצר. ובסופו: ע"כ מס' הישר. וע' בשמות לפניך בדרושי' ואח"כ בחידושי' ואח"כ בסוף החיבור.
204א — 230: חידושי פרשת בראשית (עד סוף דברים. 231: סדר מזמורים השייכים אל הפרשיות לכוללם בתוך הדרשות לכל שבוע. 232-241: שוב סיפורים מס' הישר בקיצור. 242-243: כללי מדרשי' וחידושים על הורה כסדר הפרשיות, אבל לא הושלם.
235א: סוד הכנסת שבת מפי ר' מרדכי דאטו.
237: סוד ציצית ותפילין לר' ישראל שרג.
364ב: דרוש שיעור קומה היינו התפשטות האצילות.
366ב: דרוש עולם הבריאה.
371: דרוש עולם היצירה.
303א: הספד על כמהר"ר משה קזיס.
307ב: הצדיק הזה הגאון כמוהר"ר משה קזיס זלה"ה, שהיה אור תורתו וזרת בעיר מנטובה...
348ב: שהייתי מוכן לפרוע זהובי' מה בשביל נדוניית אחותו והייתי רחוק משם מהלך ג' ימי' ויותר ובאה אלי אגרת מאת אחי כמהר"ר שלמה בתרעומת על זה...

דרשות

כ"י אוכספורד

257ב לשבת כנתיים. נדרש בקרפ"י שנת שפ"א.

269א: 'תופס לשון חברות שמסרתי לאיש הגון בשנת שע"ז'. ולהלן 'סמיכה לרכנות' בלי שמות.

269ב: שנוסחים אלה 'העתיקו מחיבורי זה הה"ר נסים שושן שנתארח בקרפי ברה"שפ"א ולסימן שהקזתי דם מחמת חולי ביו' התענית.

דרושים וליקוטים

כ"י מוסקבה 262, 2 (ס' 27956). כיום הוא שחור משחור ואינו ניתן לקריאה כלל.

כתבים

ברית הלוי.

כתב יד החכם ר' שלמה אחי משער אריה זלה"ה.

כ"י הספרייה הבריטית 1176, (ס' 5687). למטה בעמוד חתימת אי"ש ג"ר.

א1-280, כ"י ר' שלמה. הגהות מרובות, כנראה לא מידו של ר' שמואל ואולי היו בטופס שלפניו.

בהמשכו עניינים בקבלה, ממש כנ"ל וסופו 96.

א28-91: י"ב פסוקים מיוסדים ע"פ מדרשי חז"ל להתפלל בזכות שבטי י"ה שיגן בעדנו. נעתק מתפלת מצות הלילה שסדר ר' מנחם בבלי זצ"ל.

א83: שאלת ר' יוסף קארו לר' שלמה ו' אלקבץ בענין קבורת הצדיקים בארץ הקדושה.

א97-101: כתב-יד ר' שמואל: הרגיל לומר בקשה זו וזכה ומקביל פני שכינה... כל אלה לקוטים מר' מנחם בבלי זצ"ל.

א123-125: תפילות כסדר ימי השבוע ונמשכות...

א102-120: מפתחות ספר הזהר לר' משה גאלנטי. כנראה מידי ר' שלמה.

א121-122: קיצור ברית הלוי. בלי ספק מידי אי"ש ג"ר.

א128-129 בכ"י ר' שמואל.

פ' הורדו לדעתי ויש פ' אחר שחבר כמהר"ר הלל מודינא ז"ל או תלמידו כמהר"ר יחיאל מילי ז"ל.

ובהמשך כנראה מחיבורו: א129-132: טעמים למה התחילה התורה בב' ולא באלף א134-143; א156-161.

פירוש ספר יחזקאל ע"ה בסוד המרכבה. כ"י ר' שלמה. אבל מ"א 142 ואילך של ר' שמואל. ובסופו: ע' בספר רפוא' ודרשו' וכתב' ויש שם שאר הביאור על זה.

א144-146: שאלות בענייני ההגדה של פסח, כ"י ר' שלמה עם הערות ר' שמואל.

א146-149: עניינים שונים בכ"י ר' שמואל וממנו.

א146: 'ואני כתבתי בחידושי' בענייני הלכה.

שם: 'מפי כמ"ר אליעזר סגנוני. י"א שהיה תלמידי בבחרותו ועכשו מורי בחידוש זה.

א150-155: דיני שטר בירורים הועתק מכ"י ר' אברהם מלויקיי בכ"י ר' שלמה.

א162-223: וערוגת הבושם לר' שמואל ארקולטי שונה מן הנדפס בויניציאה שס"ב. בהעתקת ר' שלמה עם הערות בקבלה באותה כתיבה.

א235-258: מסורת המסורת לר' אליהו בחור. כ"י ר' שלמה.

א259 — סמכות לדון. נעתק.

א259-310: דרשה באיטלקית כליל פסח. א310-309 דרשה ושירים לפורים ולפסח באיטלקית.

א260-296: עניינים בסדר א"ב כ"י ר' שלמה.

2296-3308ב: 'מזמורים מיוחדים לשב בתשובה' וכן וידוים, כ"י ר' שמואל.
310א: חתימת בעלים, אי"ש ג"ר.

כתבים מכ"י ר' יהודה מוריאל

חידושים

חידושים מצאתי בספר אשר חבר ולקט הארי שבחבורה, האשל הגדול כמהר"ר מרדכי ממודינא זלה"ה. לקטתים פה כמלקט אחרי הקוצרים למען יהיו לזכרון בין עיני. ותהי התחלתי היום יום ד' בוט"ח בה' חסד יסובכנו למב"י שנת יפר"ח לפ"ק. בכולוניא. <העתיקים בכתב ידו אחי החכם כר' שלמה ש"א ז"ל>

כ"י שטרסבורג 161, עמ' 355-472. בסופו 529 באיטלקית, בודאי בשל הצנזורה. עניינו של ספר: ליקוטים מספרי תשובות עם הערות האחרים ר' שלמה ור' שמואל בסדר טורים ד ונכללו בו הרבה שמועות מחכמי איטליה ורמזים.

עמ' 356: זאת השאלה שאלני אחי ר' אברהם שער אריה ע"ה והשיבותיו... שמואל שער אריה.

357 במקור: שמעתי מפי הגאון כמהר"ר יהודה ממודיאלו. וכן בעמ' 358, 366, 367, 373, 417, 418, 419 ועוד הרבה.

366 סי' נג: ומן הדין החזק: מעשה היה בכולוניא בחכם... כמהר"ר עובדיה ספורנו הרופא יזי"א, ועל פיו נעשה המעשה, והתפללו עליו בכל בתי הכנסיות שבעיר, ומעט הוקשה הדבר בעיני.

379 סי' קיא: שמעתי מפי מהר"ר זנויל אשכנזי ז"ל שראה גדולי הדור שהנהיגו אבלים בפורים...

386 סי' קנה: וכן נעשה מעשה בעיר אריי, כשנפטרה מרת אוניסט"א אלמנת כ"מ [387] דוד פינצי ז"ל ביום שמחת תורה. והנשים תפרו לה התכריכי. ואומ' שהגאון כמהר"ר יהודה ממודיאלו היה במודינא אז והסכים אח"כ על ידם.

גם שמעתי בשם הישיש כמהר"ר משה לטיף, שהעיד כי בימי הגאון מהררי"ק זצ"ל נפטר א' ממשפחת הפינצי ב"ט שני, והגאון הנ"ל הורה הלכה למעשה לנשים לתפור התכריכים. גם בעיר בולוניא ב"ט שני של שבועות שנת רפ"ד נקבר הרופא החשוב כ"מ שמואל מקרפי ז"ל והנשים תפרו לו התכריכים.

419 סי' רצב: הגאון כמהר"ר יהודה [ממודיאלו] הנ"ל הורה הלכה למעשה במודינא ונזכר בו 428: בשנת רע"ח והוא ליאון ממודיאלו הנזכר בפסקים רע"ח.

423 סי' שו: כסלו רצ"ט פה בעיר בולוניא התרתי לאשה א' ג' או ד' שבועות שנשבעה...

436: הרבה פעמים כיוצא בזה: הגהה במרדכי כמהר"ר בילוניי ז"ל.

477 סי' תרמט: ... זה מצאתי בפסק א' כתב מהררי"ק ז"ל נגד מהר"ד יוסף טראשבורק ז"ל, על דבר הריב מהחזקה ממנטוכה הנזכרת בתשובות מהררי"ק. וזה הפסק הוא ארוך יותר מתשעים עמודים שעורם כאלה, והרבה חרופי' כתב נגד מהר"ד יוסף הנ"ל אשר כל שומעיו תצלינה שתי אזניו. וחתום הפסק מידו של מהררי"ק ז"ל ממש.

479-482: חידושים של ר' שמואל משער אריה ודרשות.
 483-493: כנראה תקנת השבים וידוים לימי השבוע ועוד כגון להעביר המחשבות הרעות. בכ"י המחבר.
 494-501: דרשות שלו ועניינים שונים, כגון דרוש לנישואין.
 497: י' פסוקים מסוגלים לאומרים בעת צרה.
 502-521: חידושי' על פ' בראשית ממני הצעיר שמואל בר' אלישע ש"א (ואח"כ שאר הפרשיות של ס' בראשית). בודאי מסוף ימיו.
 522: וידוים ותפילות.
 525: בקשה ליום ר"ה; 526-527 בקשות בפסוקים על הגאולה.
 524: תשובה. ...ומחמת תלוי אין בידי כח לפשפש בהלכות ... כרצוני ... מודינא יום ד' יח' אלול ת"נ.
 תפילה: שלא ישברני החולי ה' ירחם. ונראית כתיבה חלושה ומטוטשטת, ודאי מסוף ימיו.

יהודה בן שלמה מודניאלה ממודיאלו

כ"י קריפמן, 581, ח"ב כ"מ 34. כרטיס 25, סי' 98. תשובה שלו משנת רנ"ח. תשובת ר' אברהם הכהן מבולוניא אליו חתומה בחתימת ידו.
 הנהגות אי"ש ג"ר. יו"ד ס' שם כ"י קריפמן 106 (ס' 2984), עמ' 278. הערת שמ"א: ככתוב בס' הדיונים. כ"י אשר אצלי, בשם הגאון מוהר"ר יהודה ממודיאל ז"ל.
 10: ראיתי בס' הדיונים כ"י אשר אצלי מתלמידי הגאון ר' יהודה ממ"ודיאל זצ"ל.
 ראה דעת קדושים, עמ' 63.
 שנת רע"ד. פסק גדול שלו. כ"י קריפמן 150, כ"מ 38 כרטיס 5, עמ' 134, 138.
 פירוש ליוצר של שבת וחנוכה, היינו יוצר המתחיל אודך כי אנפת ותשוב וכו', אשר פי' החכם השלם כמוהר"ר שמואל שער אריה ז"ל בכמה"ר אלישע ז"ל. והעתקתי אותו אות באות מלה במלה, מכתיבת יד מעלתו ממש, סביב מחזור מקק"ל לועזים מדפוס מקק"י מנטובא, בכרך גדול, בדף ל"א (?) עמוד א' ועמוד ב'.
 כ"י מונטיפיורי 479 (ס' 6111), דף 410-א. כ"י איש ג"ר.
 פי' המילים הקשות באיטלקית. בסופו: ...איש מנטובא, האמנם היה דר בעיר מודונ"א לויאנו'.

תיקוני הרי"ף

תיקוני הרי"ף מס' ב"ק משער אריה, דף תקס"א.
 189א: רשימה בלבד: מעט תקוני' על הרי"ף ז"ל כ"י במסכת בב"ק מכמוהר"ר שמואל שער אריה זצוק"ל, העתקתי' בס' הרי"ף שלנו, ולקוטים אחרים מדינים והנהגות בש"ת מהר"ם מפדואה ז"ל כ"י.
 289ב: אלו טעמים אחרים שמצאתי כתוב מידי מוהר"ר שמואל שער אריה נר"ו תושב מודינא, אשר מלמד אותם לתלמידיו כשואמרים הנביאים'.

חידושי הרי"ף

פתח עינים חלק ראשון. חידושים על הרי"ף ז"ל. מס' ברכות ומס' בבא קמא. עם הערות ר' שמואל אחיו.

כ"י המוזיאון הבריטי Add.27,176 (ס' 5845). קטלוג לוויין, עמ' 152 אוטוגרף. דף 14א – הכותרת בכתיבת אי"ש ג"ר. ברף הראשון כתב אחיו ר' שמואל: הגהות החכם אחי ר' שלמה זלה"ה שהיה תלמידי מובהק בחייו, ממה שלמד ממני פה אל פה, ומתוך חיבורי ולאחר מותו אני תלמיד מתוך ספריו וחידושי. אשריו ואשרי חלקו ואשרי אבא מארי ר' אלישע משער אריה זלה"ה שהיה לו בן כמוהו, ואשרי יולדתו מרתי אמי מרת רחל קזים תמ"א.

במקומות הפנויים הוסיף ר' שמואל דברים שלו.

16ב: תפלה להרחקת הכנות רעות.

19ב-21א 'תפלה בשעת מלחמה בין המלכיות' מר' שמואל בכתיבת ידיו.

19א בכתב ר' שמואל: ושאלני כה"ר מנחם סגויני...

155א-158א עניינים ודרשות לר' שמואל.

158א: תפלה כנגד יצה"ר לר' שמואל

158ב-159ב: אגרת אל יורשי כמ"ר יצחק בכמ"ר אלחנן פאנו.

פרטים חשובים על המחבר.

160א אגרת בעניין שידוכין.

333ב-334ב שו"ת מר' שמואל, סוף.

עדות על הספר מאור עינים... שאסור לקרוא בו כ"י מונטיפיורי 479 חתום שמואל שער אריה. וזה לשונו.

כל הדברים האלה יצאו מאת החכם השלם והאלוף כמוהר"ר שמואל שער אריה זצ"ל ומכתב ידו ממש נכתבו... תהלה למשה מוקדש למשה שטיינשניידר, ליפסיה תרנ"ו, עמ' 1-3. ראה אסופות, ה (תשנ"א) עמ' ריג ואילך, נזכר' בו.

הגהות על הרי"ף.

כ"י מונטיפיורי 479 (ס' 6111). 188א גזירת מרן על ס' מאור עינים. בהעתקת אי"ש ג"ר. דף רצ, ב.

189א: הגהות שמ"א על הרי"ף בהעתקת אי"ש ג"ר.

290ב: טעמי הלועזים שלימד שמ"א לתלמידיו.

ועיין דף 410א – פירוש ליוצר...

הגהות על הרי"ף מס' בבא קמא בהעתקת אי"ש ג"ר.

חידושים על הרי"ף.

כ"י מונטיפיורי 480 (ס' 7181), דף 561ב.

חידושי שמואל

כ"י אוכספורד 713. קטלוג נויבאויד, עמ' 142. הביאם רבות ר' ישראל שלמה לינגי בס' דרך המלך שלו. כ"י ריג"יו 4 (ס' 20939). תיאורו מפורט בפ' יוסף בחירי, עמ' קפט. 'חידושים והגהות... על הבית יוסף והועתקו מכתובת ידו ממש'.

בדפים 69א-74ב הגהות על שולחן ערוך בכ"י שמ"א; בדפים 141א-145א: 'כללי דיני הגט' בכתובת ידו של מחבר. 141א: ועוד חברתי ספר בפני עצמו כולל דיני גט וחליצה באורך כפי הכרעתי בדברי הפוסקים.

87ב: הלכות מליחה: כתב רבינו הא"י גאון ז"ל כי שומן הכנתא יש בו ורידי' וכו'. שמעתי שכן הוא מנהג בני ריג"י בהוראת האלוף מוהר"ר מ"ע מפאנו. ור' 140ב.

140ב: ורבינו כתב לקמן בסמוך דהרמ"ה פוסל [הגט] אפ"י בדיעבד וכו'. נ"ל שיש לחוש לרבינו. אמנם דעתי נוטה ר' אם התפירות בשער אוכבידין מותר גם לכתחלה, דומיא דרצועות. ודנתי בדבר זה לפני האלוף כמהר"ר מנחם עזריה מפאנו, והסכים לדעתי.

חידושים על ס' בראשית

כ"י שטרסבורג 4093 (ס' 3967), עמ' 502.

הגהות על ספר מורה נבוכים

כ"י קריפמן 102, עמ' 45: וכבר חברתי הגהות קצרות על ס' מורה נבוכים עצמו. 45א החיבור הנ"ל, וראה שם ידיעות חשובות; 103 פי' על הנ"ל.

חידושים [על שלחן ערוך?]

וכבר ראיתי להרב טור ברקת ומהר"ש [ר' חיים הכהן] ומהר"ש שער אריה בחידושי כ"י, ומהר"ר ישראל שלמה לינגו בכ"י שדחו בשתי ידים מנהג זה שלא לישא בימי העומר וכתבו שהוא מנהג חדש לא שערוהו רז"ל.

מור אבי ע"ה הביא דין זה מדברי החיד"א בברכי יוסף, או"ת, סי' תצ"ג, י. ובירור ההלכה הזאת מיד ר' ישראל שלמה לינגי, ב'אסופות', ספר ג (תשמ"ט), עמ' רמב-רמד.

פסקי שמואל

כ"י קריפמן 151 (כ"מ 9, סי' 134; כרטיס 13), עמ' 357. תינוק שנפטר בליל ר"ה אם יש לקבורו בר"ה. המחבר ר' יהושע בן רפאל מפרמו, כתב את דעתו במודינה בערב סוכות שב"ז. וכללו בו: תשובת ר' נתנאל טרבולט והסכימו עמו ר' יהודה אריה ב"ר יעקב פרייט; יוסף ברוך בר' זכריה מאורבינו; דוד לבית דאינה.

358: תשובה של שמ"א. ח"ה של סוכות 'שלא כמנהג'.

401: (כרטיס 14, ר"י 149 הסכמה על פסק ר' נתנאל טרבוט.

ואקיים רצונו של מקום שנא' ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר ואתה אלופי תגיל בה' ובקדוש ישראל תתהלל והיית' ממצדיקי הרבי' ככוכב' לעולם ועד. ומן השמים תבורך וחפץ ה' בידך יצלח.

[56] ועתה הנני בא לפרש ההלכה ומתרה אני למעיין שאם יפגע בי יפגע בכבוד עצמו שאין ראוי לאדם להיות תוקע עצמו בדבר הלכה שתואר הדבר להחזיק במחלוקת וראוי לך לקבל האמת ממי שאמרו...

וכל מי שיחלוק עלי ימצא עצמו חולק על דברי תנאים ואמוראים ופוסקים שלמים וכן רבים אשר קטנם עבה ממתני ומדבריהם אשר העמיקו בלשונם אורו עיני ומצאתי מקום בדבריהם ויתר לסמוך עליו כי הדין הזה עמוק כמים שאין להם סוף. והגם שאני מסכים להתוך להוראת שעה כבר ראיתי בדבר טעמיו הרבה שאין להתמיד היתר שלא נהגו בו כי מנהגן של ישראל תורה.

[26א]: מעשה שהיה כך היה:

כמוהר"ר אבטליון מרוויק"ו התיר לעשות מקוה כלו שאוב ע"י דלי נקוב בשוליו הרבה נקבים... לאחר זמן חשש שמא יש איסור בדבר ושאל שאשה זאת לרבני ויניציאה ובראשם המופלא כמוהררשי"ק ז"ל והתיר לו ע"פ שליח ושאר החכמים היו יראים מפניו והיו מודים לו לגדול חכמתו ובקיאותו והיו סומכים על דבריו רוב חכמי ישיבתו.

לאחר זמן רצה כמוהר"ר אבטליון הנ"ל להחמיר על עצמו ושלא לעשות מקוה כזה ובפרט בהיות שלא נהגו בו שאר הקהלות נגד עם בעל המקוה על ככה שהוא אחיו ולא רצה לשמוע בקולו או שנדחק מפני השעה או שלא שם דבריו או לבו בהיות ששאר החכמים התירו לו ג"כ שהרי השליח היה כמוהר"ר בן ציון צרפתי ראש ישיבה מוניציאה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים ובקי בהוראה.

לאחר זמן בהיות שכמוהר"ר [26ב] אבטליון הנ"ל היה המתיר הראשון וחשש לו מחטאת וגם פעם אחת לפי דיבורו והוא דמה בדעתו שזה היה אומר לו שלא לשם שמים ולקנתר בהין שקודם זה נפלה קטטה ביניהם כמנהג העולם בין מקצת אחים החולקים נחלה וירושה ולא שם לבו אל הדבר לעשות מקוה אחר ... מה עשה החכם הנ"ל אחיו של בעל המקוה כשראה שלא נקתבלו דבריו עמד בב"ה ולקח ס"ת בחוקו וגזר שלא תטבול שום אשה במקוה ההוא ושום תטבול תהיה כטובלת ושרץ בידה.

ובעל המקוה בהיות שאינו בעל תורה הרבה מיהו ירא את ה' מרבים ואינו עם הארץ ועוסק הוא בעסקי צבור לש"ש ובאמונה ובקי הוא הרבה במילי דעלמא חשש שמא אם יעשה כדברי אחיו החכם האוסר ולא יש ישתמש יותר מהמקוה ההוא שיהיה בזה כמוציא לעז על הראשונות. וכבר נולד לענו בן במשך הזמן שנהגו טהרות במקוה ההוא וחשש שמא נבוטל המקוה יהיה מוציא לעז על רבן הנולד ויאמרו הבריות ולפחות עמי הארץ שהבן ממזר. מה עשה הביא ס"ת מהחורן השקול כאחיו בחכמה. אמנם יש לו מעליותא שהוא מלמד תורה לאחרים והוא ראש ישיבה במקום שיש שם מוסמכי' אחרים והוא זקן יותר והראה לו המנהג שהיו עושים והודה לו בהדור ובפרט בהיות שכבר הורה זקן והחכם האוסר הנ"ל טען כנגד החכם המתיר שלא היה היכולת בידו להתיר ובעל המקוה שהוא הגדול מהאחים הלך אצל חכמי ויניציאה והתירו לו גם הם וכאשר המרו בחכם האוסר שיוודה על האמת ולא רצה לשמוע בקולם עליו איך מעשיו לפנים לקנתר בהיות שראו יושר וצדק בעל המקוה וחכמיו אחרים' מסייעים לחכם האוסר בהיות שראו שכונתו לשמים.

[330] ויש להם על מה לסמוך אפי' לא היה מקום של וכ"ש עכשיו שסמלי' עצמם שאילן גדול הוא מהררשי"ק ז"ל שהיה מופלא בדורו ורוכ בית דינו ממלאים את דבריו והנח להם שחי נפשו נראה שהוא מותר אפילו לעשות כחכמי מערב שהיו מקילים טפי. — — — ראו לנו לנהוג כל החומרות שנהגו קדמונינו ושלא לעבור עליהם כל היכא דאפשר ולהיות כלנו אגודה אחת. לכן ראו לכל ירא שמים לפייס את בעל המקוה לעשות מקום אחר כנהוג בשאר הקהלות ולדבר על לבו דברים המתשכים על הלב שלא יהיה בדבר שום לעז על מה שעבר — — — [336] אמר המעיין המשכיל יראה שאני שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. ובאמת דעתי נוטה עם החכמי' המתירים מן הדין ועם החכמים האוסרי' למעשה בהיות שהגם שדעתי נוטה דכלה שאובה מדרבין אפי' הכי אין שעור לכת הקדושה והפרישות.

— — — חותמו של דבר

מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה שבין האחים והקרובי' הללו בני קונסילייר ובין הגדולי' גאוני עולם ומופלאים שכדור אשר אלו אומרי' בכה ואלו אומרי' בכה את והם בסופה אדון הש' ישים ש' ביניהם ות"ח מרבים ש' בעולם שנא' וכל בניך למודי ה'.

מתוך כל הדברים הללו הכתובים בס' הזה נתברר בפירוש שעם היות כח החכם ההוא יפה לא היתה גזרתו גזרה מכמה טעמי' ע"כ הואיל וכבר נתפשט ההיתר ע"ס גדולי' י"ב חדש ויותר ונתקיים ביד בעל המקוה ונתפרסם לכל למפרע שאותה גזרה היתה להגזים בלבד ולא חלה הן מטעם שהחכם האוסר היה אחיו של בעל המקוה ודודו של אביו של הילד הנולד.

פסקי שמואל

[47]: שאלה ששאל כמהח"ר אליקים בן הנעלה כמה"ר קלונימוס סגנוני אלי הח"מ... [48]: כידוע שבזמן הזה קשה הדבר למצוא ספר א' עם כל תקוני חז"ל ושיהיה נקי מטעיות מכל וכל מחסר ויתר כנראה מלשון הגמרא בקדושין.

...

כבר הראיתי לגדולים רבותי נוחי נפש כמוהר"ר מנחם רבא מ"כ וכמוהר"ר יצחק סולם מ"כ...

[365]: ויש מגדולי המעינים שחולק עמי ואומר שהפלפול הוא כשמדקדק לעשות דיוק"י לבלבל העניינים ולהסתיר האמת יש ושהילוק הוא לברר הצורך מהבדלי צורך ותימה עליו ועל שום אדם שיאמר שהחילוק גדול מהפלפול ר' החילוק הוא מחלקי הפלפול ואפשר פלפול בלא חילוק ואי אפשר לחילוק בלי פלפול כי פלפול שם הכלל וכמו שאמרתי.

יגדל נא כח מעכ"ת להדעני אם מעלת הגאון מרי ורבי הרמ"ע מפאנו קבל אגרת שלי שהחזרת לי. שלא, ומעכ"ת ידבר למע' כב' תורתו בשמי כי עלי ועל פועל ידי יצוני כי אהיה מוכן לעבודתו תמיד ושלא למר ולתורתו.

שמ"א

יושר המעשים ושלמותו האמתי שיהיו כפי שהכל והדעות שתנן לנו חלקי הרוחות ונשלים בהם את הזולת לעשות נחת רוח למצאת זה החבור נקרא פ'רד"ס' פלפול ת"ח על יאיר

המים והוא ספר קטן הכמות ורב האיכות המכריע בין דעות החכמי אשר מאריות גברו כמי מריבה של מקוה א' נעשה ברוויג'ו ומאסף ג"כ את דעות הפוסקים ומנסה אותם ומוציא הסולת והוא כל דיני מקואות ומצוה אחת ממצות התורה היא להבדיל בין הטמא ובין הטהור. ובחבור הזה ימצא המעיין פעם טהור טמא בדיני שאובה ויראה כמה גדול כתה של תורה ויראה בסוף שדעת המחבר נוטה להיתר בנדון ההוא שנדרתי עליו אלא שי להחמיר מפני המנהג הואיל ועכשו נתבטל ועת לכל חפץ תחת השמים כמבואר בהכרעה בדברי שלום ואמת.

כתב הלצה אל הרב המובהק המקובל אלקי כמוהר"ר מנחם עזריה מפאנו נר"ו. אור בהיר גילה דיצה הקינה והדעת זכינה חכמה וטובה ישועה — — — כי ידעתי איש נבון וחכם תל שהכל פונים אליו ועיני כל ישראל עליו לגדול שורת טובו ומעלתו [בהיותו אוהב את הבריות ומקרבן לתורה ומפורסם הוא בחסידות ויורש ועונה. יקר רוח איש תבונה לכן וזרתי את עצמי להביא לפני תשורה את ספר קטן הכמות הזה פלפול ת"ח אשר מאריות גברו במי מריבה ויקרא שמו בישראל יאיר המים ונושא במלחמתה של תורה על דבר המקוה אשר נעשה ברוויג'ו זה כמה ימים ושנים ברשות הגאון המופלא כמרה"ר ש"י'ק' מנחתו כבוד ובית דינו אחריו נטו לדעתו בהוראת שעה והכל בצדק ומשפט לפי השעה ויצא ראשונה ארי שבחבורה כמוהר"ר אביגדור צידיאלו נ"ע ואחריו ראשי ישיבות האדירים גאוני עולם כמוהר"ר בן ציון צרפתי וכמוהר"ר יהודה סאראואל וסיעתם כלם אנשי גבורים לוחמי השערה עם זקנים ושלמים אחרים כלם שנים לטובה אלא שב"ה מצד החסד וכ"ש מצד הפחד וצריך הכרעה ביניהם קולוהם וחמריהם ואני הקטן שבתלמיד'י כתבתי הנלע"ד עם כלם יפו יחסדני שומע כי אין אדם זוכה לב' שולחנות לכן קבצתיים יחד ויהיו לאחדים בידי כי עת לכל חפץ תחת השמים ומפני יראתי יראה גדולה שמא ירצצו את גלגלתי ע"כ באתי להסתופף תחת צל מעכ"ת שלו יעשה ש' לי ש' יעשה לי].

91: חדושים והגהות על הרמב"ם וציונים שסמנתי לטעמי ידועים אצלי.

98: חידושי והגהות על המשנה ועל המפרשים טעמיה ועקריה. מלאים מיתוות איטלקיות.

104: הגהות בנקודות ובטעמים ואופן הקריאה בקצת תיבות שבמקרא.

ס' פרדס... המכריע בין דעות החכמים אשר מאריות גברו במי מריבה של מקוה... ברוויג'ו, ומאסף ג"ר את דעות הפוסקים ומנסה אותם ומוציא את הסולת והוא יסוד כל דיני מקואות'.

חיבורו ר"ש משער אריה ובראשו 'כתב הלצה אל הרב המובהק והמקובל אלהי כמוהר"ר מנחם עזריה מפאנו נר"ו' חתום עליו שער אריה צנזור 1613 Camillo jaghil. 40 דפים 4°.

מכורך עמו שאלות ותשובות פסקי שמואל, שהשיב למוהר"י סאראואל אברהם די לויקיו ועוד גם פסקים ופי' על עניינים שונים. 64 דפים.

ראה אוצר כלי חמדה, שמאגר פרנקל (תרס"ו), סי' 344, עמ' 53.

מפתח הפרדס. ממני הצעיר שמ"א, ומי שלא קבל קצת התחלות מפי חכם על יהיו לו עסק בזה, שמא לא יבין הדבר לאשורו אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו. פרק א יסוד סתרי חכמה הוא 'ספר היצירה'.

כו פרקים, 31 דפים 4°. בסופו חתימת הצנזור הנ"ל כנ"ל.
בסוף הספר: דרשה על עשרת הדברות, כנראה מסוף ימיו, ועל פיה התעורר לסדר
תקנת השבים על סדר י' הדברות.
כלום אכן דרש בבית הכנסת שלזה היה צריך לפחות שש שעות?
144-159ב: תקנת השבים, הקדמה.

ראיתי לסדר למשכילי תקנת השבים לפי סדר עשרת הדברות, לרפא מחלת הנפש
ממי שחטא באו ממצותיה של תורה, בין באי מהי' דברות בין משאר מצות התלויות בהן
ומספר תרי"ג כוללן, בין מענף מענפיהן, בין מאחת מהאזהרות שלהן, בין במוסרי התורה
ותוכחותיה, בין בסיפורי התורה שכולן לצורך, לקבוע אמונה טובה וחזקה בלבותינו כמו
שיתבאר.

ולכן כל קרן וקרן שבתורה עקב בהיותו ענף בשורש... וראוי מדי יום ביומו לתקן
העוות ואם יחזור מיד יותר טוב לו... ואני לא באתי להאריך במה שכתבו אחרי' אלא
לפרש תקנת כל עבירה ועבירה כפי מה שהורוני מן השמים...

144ב: תקנת העובר על דיבור ראשון וענפיו הוא דיבור אנכי.
דוגמא דיבור ד', שבת 147א: מי שלא קידש או לא הבדיל ישלח במתנה לעני בן
טיבי' יין כשרוטוב לקדש ולהבדיל עליו הוא וכל בני ביתו, ויתחזק יותר הוא במצוה
ויתודה על עונותיו, ויאמר פיוטי' ומזמורי' יותר ממנהגו בכניסה וביציאה, ויבין דרכי
שבת מקוצר... [147ב]... שעשה אחת מל"ט מלאכות בשבת...

התחיל מיום א' להכין דרכי שבא... ביום א' יקנה תבלין לשבת, וכן אורז לתבשיל
שבת וכיוצא, שהוא דבר שלא יפרך. ביום ב' יקנה עופות חיים לצורך שבת ויאכילם דוחק
עד חצי היום, מיום חמישי בימות הגשמי', וישחטם, ובששי יבשלם בהשכמה שיהיו כל
התבשילי' מוכנים שעה אחת קודם שעת קבלת שבת. ביום ג' יכבס בגדים לצורך שבת
או יתקן מלבושיו. ביום ד' יקנה פירות בבית לצורך סעודה שלישית. ביום חמישי ישחק
התבלין והמלח לצורך שבת וינקה האורז כיוצא שיהיה מוכן לבשלו ביום ששי, ולא יבא
לידי דוחק. ביום ששי יעסוק בבישול תבשילין ובהכנות לצורך שבת לנקות בגדיו וכליו
הצריכי' לו לשבת וכיוצא. ובשבת שינוי בגדים, ילבש ויעשה הכל לש"ש לא להתגדל
או להתפאר ח"ו וכיוצא בו יעשה ויקרא פ' חטאת לכפרתו בדיניה...

151ב: תיקון השב מעכו"ם... כגון שעמד בארצות המזרח בקצוות העולם שנמצאים
שם עדיין מעין העבודות הקדמוניות אשר היו בימי נמרוד... או דומים לדומים באיזה
מקום שיהיה עבודה נכרייה למעשה שמים וארץ, ולא תהיה העבודה ההיא מיוחדת
לבורא בעצמו או לכבודו...

תקנת השבים

כ"י הספרייה הבריטית 387 (ס' 5770). נכתב בשנת שפ"ג (1623).

פסקי שמואל ח"א

כ"י בית המדרש לרבנים בנ"י. בידי מכורך.
48ב: על דברים כאלו כבר הראתי לגדולים רבותי נוחי נפש כמוהר"ר מנחם רבא
מ"כ [מנוחתו כבוד] וכמוהר"ר יצחק סולם מ"כ...

66א: דברתי פה אל פה עם הגאון הרמ"ע מפאנו, והסכים לדעתי.
שם בהקדמה: איגרת ששלח אליו שמ"א.

68א: שאל השואל שאפרש לו מה הוא פלפול ומה הוא חילוק. השיבותי לו שהפלפול הוא כולל הכל, וחילוק א' מחלקי הפלפול. המשל בזה ימצא בפלפול ג' מדרגות, קשיא תירוצו, מתחילה כשהלומד פותח עין להבין ההלכה יודע להקשות ולומר יפה דרכי הקשיא, אח"כ כשמחכים יותר לומד לתרץ ומתחכם, עד שיודע לפסוק הלכה כמאן ונתן טעם לדבריו. אח"כ כשמחכים יותר, יודע לעשות חילוקי' בדינים וליתן הפרש בין דין לחברו הדומים, ולעשות הבדל בדין עצמו כגון בד"א וכיוצא, ובדברי הפוסקי', כגון דגרסינן בגמרא אשה לא תעמוד ע"ג כלי חרס ותטבול בו.

68ב: באיגרת לר' אברהם מלויקיי: יגדל נא כח מעכ"ת להודיעני אם מעלת הגאון מרי ורבי הרמ"ע מפאנו קבל אגרת שלי שהחזרת לי לו שלר', ומעכ"ת ידבר למע' ככו' תורתו בשמי', כי עלי ועל פועל ידי יצוני, כי אהיה מוכן לעבודתו תמיד.

92א: ותלמידי מנחם שאלני. שם: — ובדרשות מורי הרב ר' מנחם רבא...

92ב-106ב: הגהות הרמב"ם וכסף משנה.

הולך על כל דיבור מסויים ומפרט: וכן מעשה שהיה. ולא רק הלכה אלא גם מקרא מעמ' 71, על עין ישראל ומפרשיו.

93: פי' האדרא.

103: הגהות על מורה נבוכים.

113: סדר הבדיקה.

121: על ההגדה של פסח.

127: שמות הספירות.

פסקי שמואל ח"ג

תוכחת על מניחי תפילין במנחה ואין מזיכין אותו.

בעמ' 3 חתימת הצנזור קאמולי יאגל 1613. וכן בעמ' 286.

פסקי שמואל ח"ב

שאלות ותשובות בעניינים שונים. מקרא ותלמוד והרבה קבלה.

כ"י קופמן A102 (ס' 2982) 286 עמ'.

כ"י המחבר. עמ' 3 חתימת הצנזור קאמילו יאגל 1613 וכן בסופו עמ' 286 עמ' 13א: ברוך ה' שהזמין לי מרגלית זו בתחילת ס' חידושי על הבית יוסף והוספתי בכאן טוב טעם ודעת כי לשם לא כתבתי אלא ראשי פרקי' והערות... שבא מש"א ס"א, עמ' 5: לכמהר"ר י"ס והחכם רא"ם ממני הצעיר ח"מ והוא ר' שמואל.

ס"ג, עמ' 10: להחכם ר' אליקים בכ"מ קלונימוס סגנוני.

20: פסק לזכות מע' הגאון כמהר"ר מנחם עזריה מפאנו.

בענין אשה מינקת שנתגרשה, אולי בתו? ונזכר שהאב בחיים.

27: להחבר ר' חזקיה.

שם: לכמהר"ר קלונימוס פאויאה והחכם ר' אברהם ששון.

- 28: לאחר כמה"ר שלמה, וכן 38, 81.
 29: לכמה"ר גרשון סגויני.
 33: להחרש"ק הכחור שמואל בכמה"ר אברהם קורקוס (34)ה:
 39: להחבר כמהחרא"ס [אברהם סגוי?]... מה שכתבתי על זה בהגת הזוהר שלי, ומצטטן כמה פעמים בתשובה זו. ומזכיר הגהות על המקרא ועין יעקב וכו'.
 51-68: קצת חידושים על הפסוק, או רש"י ומזורחי.
 69: והסכים לדברי ר' יצחק אלטריני.
 71-84: חידושים והגהות שכתבתי על מקצת מאמרי עין ישראל ועל מפרשים שלו.
 84: נוסח רשות לשחוט שמסרתי לא' מתלמידי, ונוסח אחר היה לו והעתיקו מכתב ידי ר' משה מפירושא, ואבדתי וחברתי זה במקומו.
 85: דרוש על סמיכת אדם חכם.
 93: פי' האדרא.
 102: זהו פי' האדרא שמצאתי כתוב בקונטרס ישן, ואמרו לי שהוא פי' האדרא מהרב ר' משה קורדווריו ז"ל.
 103-108: הגהות על ס' מורה הנבוכים ומפרשיו בתירוץ ההשגות שהשיגו עליו האחרונים.
 109: דיוקים על מקצת פסוקים.
 110: נוסח גט שיצא מכית מדרשו של החכם ר' אברהם דלויקיי שגירש בנוסח זה הגו' בגט כמוהר"ר עובדיה ספורנו. בסופו ווו' — ובחיבורי הארכתי יותר בסדר הגט... ולא נכתבו כאן מחמת הקיצור.
 113-120: סדר הבדיקה בכלליה ופרטיה בקיצור ממני הצעיר שמואל בן ר' אלישע ש"א.
 121-125: שאלות ותשובות לליל פסח על ההגדה ויציאת מצרי' בכללה.
 125: עוד פי' ההגדה היה לי שחברתי בנערותי, וגם הלכות שחיטה בכמה פרקי' ודקדוקי' על לשונות הגמ' והפוסקי', ונאבדו ממני. גם בשנת השע"ו חזרתי לפרש ההגדה והנחתיה ביד תלמידי, ושם פירוש משנת שע"ו.
 127-130: שמות הספירות ומאמרים שנתיחסו אליהם, בסופו: כך מצאתי ולא ידעתי שם המחבר ואולי הם מס' שערי צדק.
 193-226: הגהות ופוללי' שחברתי אני הצעיר שבא מש"א בהלכות שבת על הרי"ף והר"ן ויש ז' פלפולי' (ועוד הגהות על מס' אחרות).
 227: הקדמה למס' קדושין ממני.
 231-244: הלכות שחיטה שחברתי... בחדושים רבי'...
 239: וזכורני הקשה אלי בנערותי החכם ר' יהודה דודי משער אריה ע"ה בלסטילא שהיה רופא אומן צירוסיי"ק בלע"ז, וכה היו דבריו בעודו בחיים עמי: תמה אני איך יכשירו רבותינו שחיטת רוב הקנה בעוף, כי כבר בא מעשה לידי שרפאתי אדם א' שחתכו לו שונאיו רוב הקנה בסי"ף.
 245-267: אגרות המלצה ותלאות.
 249: תוכחת אב לבנו ומדריכו סדרי לימוד והנהגה.
 252: תמיכה לשיבתו.
 הדוכס והקיסר — מלחמות.

253: ישיבתו וכן הלאה ענייני לימוד.

254: ועל הצעה ללמוד בויניציאה.

259: ענייני סמיכה לרבנות.

260: עלילת המינוח על א'.

267, 276: רשימות בעיקר בענייני קבלה.

273: דרך לחבר משנה ארוכה כדי שיוכן לשון המשנה יפה... וכדי להקל הענין על התלמידים... וגם כדי שהבעל' בתוך לא תכבד עליהם העבודה לשנות במשנה. דוגמא מס' ברכות.

277: טופס הגט למהר"ם פאדואה בסופו: תם סדר הגט ממהר"ם מפאדואה וצוק"ל ומי שמסרו לידי אמר שהוא מכתיבת ידו ממש והדברי' היו מוכיחים כן.

279: דברים עיוני' נלקחו מספרי הפילוסופים.

280: פי' מלות זרות נמצאו בדברי הפילוסופים.

285: פי' מזמור ס"א שסייעני מן השמים לפרשו.

הגהות על החומש

כ"י קויפמן 102, עמ' 41: 21 פ' בלק כתבתי בהגהה על פ'...

כללי מדות אהרן לבית אבן חיים בקוצר.

כ"י הספרייה הבריטית 556 (ס' 5675) תיאורי, קטלוג עמ' 154. 'על ידי שמואל ב"ר אלישע משער אריה'. על י"ג מדות. ונוסף עליו 'קצת הערות ותיקוני לשונות משל'. בדף 20א: שלי שמואל משער אריה, והם כתב יד החכם ר' שלמה אחי זלה"ה.

הגהות מורה נבוכים

כ"י קויפמן 102, עמ' 54: וכבר חברתי הגהות קצרות על ס' מורה נבוכים עצמו.

הגהות [שולחן ערוך ?]

ר' דוד זכות מודינה מביא ממנו בספרו זכר דוד (מאמר ראשון, ליוורנו דף עה ע"ב). וזה לשונו: כתב מהר"י לוי וואלי ז"ל בלחם הפנים שלו כ"י, שמ"כ [שמצא כתוב] בהגהות מהר"ר שמואל שער אריה ז"ל, דעכשיו נהגו היתר לקרות לאור הנר של שבת אפי' יחיד משום שיש הכר בנר של שבת...

הגהות שו"ע

ראה תשובתי בכ"י קויפמן 102, עמ' 14. ושם נאמר: 'ומצאו שם הגהה שלי בזה הלשון'...

תוספת עמק יהושע

כ"י גינצבורג 537.

ס' כב, לג, כ. שאלת ר' יצחק ברכיה סגויניטי מטוריני. פ' יתרו תקמ"ב. בעניין

תיקון שרבי"ם. השואל מכנהו 'מורי ורבי'. תשובת רי"ס לר, א ובין השאר מספר על מנהגו: ויותר מחמישים שנה שאמרתי שובבים בצבור. כשהיו בבה"כ עשה מתענים הייתי מוציא סת"ק בעננו בין גואל לרופא. וכאשר לא היו שם עשה מתנים, אפי' היו אחד או שנים. עם שונים לא התערבתי לבטל תחנונים ושובבים שנתסדרו על ידי גאוני עולם, שעמדו לסוד ה' וידעו כבשוננו של מקום. ולא הייתי מוציא סת"ק, אך הייתי אומר עננו בשומע תפלה ביחוד והבאים אחרי באומה (?) ידעו להעמיד המנהג. נמצא גם בס' מא, דף נג, א.

משנה ארוכה

פירוש המשנה על מס' ברכות, ופאה. כ"י הספרייה הבריטית 468 (ס' 5780). כ"י המחבר, הספר מצטיין בלשונו ובאופן הרצאת הדברים בדרך קלה ונעימה, בלי פלפול וויכוח (חיקוי לפירוש המשנה שלרמב"ם). המחבר נמנע מלהזכיר שום חיבור.

מסכת יבמות

כ"י הספרייה הבריטית 469 (ס' 5775) מס' שבועות ועבודה זרה שם כ"י 470 (ס' 5780) ומסכת עבודה זרה. קראה 'מסכת הרחקת עכו"ם'.

דברי חכמים

כ"י מוסקבה 734. עמ' 253 א-269 ב (ס' 27998).

דיני שחיטה וטרפיות

כ"י ביהמ"ל בני D31 6349 (ס' 39296). כללי השחיטה (א-16) בכתבת ידו שלר' שמואל משער אריה, מודינה שצ"ה. 17 א-25 א: כללי דיני השחיטה באזהרות רבות. חברים כמהר"ר שמואל משער אריה יצ"ו, מורי ורבי נתנם לידי. 26 א-30 א: דיני בדיקת הריאה בקיצור מופלג יצאו מבית מדרשו של כמהר"ר שמואל משער אריה מורי ורבי יצ"ו. 31 א-44 ב: דיני בדיקת הריאה באורך (להנ"ל). 45 התרת שחיטה בכ"י שמ"א לבחור שמואל ב"ר מנחם סנגויני (בלי ספק הסופר עצמו). נכד גרשון נכתב בשנת שצ"ו במודינה. 47: עצות ואזהרות לתלמיד. 53 א: איגרת בענין ספרים. 55 ב: איגרת הרמ"ע. 62 א-63 ב: סדר מזמורים שנוהגים לומר בהוצאת ס"ת. בכ"י שמ"א. 64 א-67 ב: איגרות מעין גנים. 70 א-73 ב: זכך הנפש; מאמר המילואים, עם הרבה פירושים בגיליון וחסר בסופו.

81א-ב: תפילה עלפי הקבלה.

כ"י ליורנו סי' 15 (ס' 12464). כ"י המחבר דף א-ב6.
4א: וכתב מ"א קטלוג ברנהיימר אלדובי בס' שבילי אמונה... וזכורני כי הקשה אלי
בבחרותי החכם ר' יהודה משער אריה ע"ה בל... שהיה רופא אומן צידוסקו בלעז...

הלכות שחיטה שחברתי אני הצעיר שמואל ש"א בכ"ב אלישע בחידושי' רבים בעזר
הי"ת [ה' יתברך] כ"י ליורנו, קטלוג ברנהיימר, סי' 15; סי' עט, דף צו, א; סי' קא, דף
קיו, א.

ספר איסור והיתר שחברתי אני שמואל בן לא"א ר' אלישע משער אריה יצ"ו ורובו
ככלו הועתק מספ' תורת החטאת לרבינו משה איסרלש ז"ל. ובו באו כמה דיוקי' והערות
משלי ותוספת ביאור עם קצת חידושי'... בלשון סתום הוא העקר, וכו'. סדר הבדיקה
בכלליה ופרטיה בקיצור ממני הצעיר שמואל בר"א ש"א.

דף 8א-24, כ"י המחבר. בסופו: 25א-26ב: סדר הבדיקה בכלליה ופרטיה בקיצור
ממני הצעיר שמואל בראש"א יצ"ו.

קולופון: כל אלו החידושי' העתיק החכם אתי ר' שלמה זלה"ה ברשותי' מספרי. ה' יתן
לו חלקו הטוב עם שאר הצדיקי' בג"ע, כי גם הוא חיבר הרבה חידושי' בדיני' ובסודות
ורמזי', ועדיין לא הספיקה לי השעה ליהנות מהם... (26ב).

תשובות ופסקים

תשובות בעניין מיסי הקהל. כ"י שטרסבורג 155 (ס' 3692).
427-429: תשובה של פרייטי בדפים מיום כ"ח באדר ת"ו. בעניין ריב בין הקהילה
המפוארת (מקום פנוי) ובין ראובן ובנו בעניין מיסי הקהל שבגלל מלחמה נדדו.
הסכמת ר' שמואל משער אריה. ובה יכתוב: 'רבו עלי הצרות והאנחות מחמת חולי
כבוד שיש בי ולא אוכל עתה לשאת ולתת בהלכה כמנהגי הקדום'.
מורדינה, יא ניסן ת"ו.

[תשובות]. כ"י בית הספרים 617 4° סי' מה, דף נח, א.
נכתב באוסטיאנו שפ"ט.

תשובה אחרת מהזמן והמקום הנ"ל. שם, סי' נז, דף עג, ב; דף סט, ב. אוסטיאנו
כנ"ל.

[תשובות ופסקים]

כ"י שטרסבורג 4085 (ס' 3960).

[כתבים והגהות לר' שמ"א]

כ"י שטרסבורג 4093 (ס' 3967) הגהות אי"ש ג"ר. מביא בכמה מקומות 'מהר"ש
ש"א'.

114: הגהות מהרר"ש ש"א הוא אינו מהפכן אלא כתלמיד ר' אהרן ברכיה בעל מעבר
יבק. מביא ממנו במקום שאינו חולק עליו. כולל חידושי ר"י מגדילא בהעתקת שלמה
ש"א והגהות שמ"א ויש בו עוד כתבים ותחינות משל שמ"א.

מעשה בית דין

מודינה, יא אלול שצ"ו.

כ"י קריפמן 158 (ס' 32250).

ס' 78, עמ' 175. שאלה ותשובה. חתומים שלושה מרבני מודינה.

ס' 28. בדין כלים.

ס' 38. בדין ירושה.

ס' 78. מעשה בית דין. חתומים נתנאל בן בנימין טרבוט: שמואל משער אריה; יהודה

ב"ר רפאל מפירמי. שמ"א גם בכ"י 161, ס' 134. שנת ת"ז.

[שאלות ותשובות שמ"א]

בדין שותפים.

כ"י קריפמן 152, כ"מ 68, כרטיס 11. המחבר ר"י ראוינה. ס' 237 בדין שותפים.

עמ' 691, בעמ' 698 חתימת ידו: אוסטיאנו, יום ה' ויצא ש"ד לפ"ק. חתום בכ"י ר'

שמואל משער אריה. תשובה על כך גם מר' אברהם בן שבתי.

כ"י קופנהגן ב, 217 (ס' 6926).

עמק יהושע חלק ב בין הסימנים יח-ט. שנת שפ"ו.

[שו"ת פסקים ואיגרות]

כ"י שטרסבורג 4087 ס' 3962, ונמצאים בו שו"ת של שמ"א.

[נוסח שטר קידושין]

כ"י הספרייה הבריטית 1176 (ס' 5687). כולל ענייני תפילה.

[תרם סתם]

כ"י קריפמן 161, כ"מ 70 כרטיס 9, ס' 83, עמ' 243.

חרם סתם ניתן לבקשת משה בן שבתי, מטאראצינה תושב סינה, שנת שצ"ו, מודינה.

בהסכמת ר' נתנאל טרבוט, יהודה פוייטי, שמואל משער אריה ועוד.

[כתב סמיכה]

כ"י קריפמן 161, כ"מ 70, כר' 14, ס' 134, עמ' 409. סמיכה ל אי"ש ג"ר מפסארו,

מודינה שנת ת"ז. בחתימת ר' נתנאל טרבוט, יהודה יעקב פוייטו, ושמ"א.

[המלצה מחכמי מודינה]

כ"י קריפמן 155 (ס' 32249) ס' 7, עמ' 62. חתומים ר' נתנאל טרבוט, שמ"א ואי"ש

ג"ר.

[איגרת]

כ"י קופנהגן (ס' 6927), נכתב באוסטיאנו שפ"ח.

מעין גנים לר' אליה בן מנחם רבא כ"י ביהמ"ד לרבנים בניוירוק L702 (Mic. 839).

ס' 23943).

פתרון מילות [לאיטלקית, אותיות לאטיניות] מכל עשרים וארבע. עם קיצור פירוש

רש"י [על התורה, המגילות ודניאל]... וקיצור פירוש רד"ק [לנ"ק]... פה סירמידי... ראשית

מלאכתו בר"ח מרחשון השנה בבית... האחרים משער אריה.

ספר פתרון מקצת מלות הפילוסופיא וההגיון והרבה דברים מהם אשר העתיקו מספרי

הראשונים ז"ל כ"י החסיד ומקובל כמוהר"ר אהרן ברכיא מודונ"א בכ"מ משה ז"ל. והחכם

מוהר"ר שמואל שער אריה בכ"ר אלישע ג"ע ואנכי הצעיר הכותב העתקתי הכל מכתובת

יד מעלותיהם ממש...

בחרתי ידידי להביא לפניך קצת ממלות (הפלוסופיאה גם) ההגיון, למען תצדק בהן בדברך בתוך קהל ועדה ובסוד ישרים, ובדבריי יהיו ערבים.
[איגרות]

כ"י מונטיפיורי 479 (ס' 6111), קטלוג הירשפלד, עמ' 143, דף ב, א-ב, עם הערות אי"ש ג"ר.

[איגרות בענייני הלכה]

כ"י המחבר. קופנהגן 217 (ס' 6928). נשלחה אל ר' גמליאל מונסיליסי דבוסיטו. המחבר אומר שכבר השיב לו על שאלותיו. נכתבה בפרשת 'והיה כי תבא, השפ"ח. מבקש 'להגיש אגרת ליד אחי ר' אברהם מיד. וש' [ושלום] שנית.

האיגרת, שגם היא בכתיבת ידו של המחבר, נאמר בה: איש אמונות רב ברכות ש'. אגרת כ"ת המסולאה קבלתי, וסבור הייתי שכבר מסר האמתחת ליד ר' יוסף לוי. עכשו יתרצה למסור אותה ליד הנעלה גבירי כמה"ר מנחם שיוליכה עמו או ישלחנה אימתי שירצה, בבואו או ע"י שליח. וגם אני דברתי עמו פה אל פה וכך נדר לעשות... שאלה נחם או רחם היכן מקומו בתפלה?

אוסטיניו פ' ואתחנן השפ"ח. אחיך לאהבה. תשובה שנשלחה לר' משולם הלוי מאת ר' עזריה אהרן מונסי. מודינה כז אלול תנ"ז. חותם דודך. בענין וסת אשה.

וכן מצאתי בגליון הב"י שלי מכתיבת ידי מהר"ר שמואל שער אריה זצוק"ל וז"ל ומיהו בזמן הזה שאנו סומכים על הרוב ברופאי גוים, אפשר נמי לסמוך אדיבורם גם בזה, דמילתא דעבידא לאיגלווי הוא ולא משקר. ועמ"ש [ועיין מה שכתב] הב"י סי' קצט סד"ה ולא בכל הדברים שמסבכים השער ע"כ: הסכמות רבנים ובכללם הרב"ך.
[איגרות]

כ"י גינצבורג 262. אוטוגרף. צילומו לא הגיע לירושלים. כ"י ביהמ"ל בני"י סי' 4, 607 (ס' 39296). פתרון מקצת מלות הפילוספיא וההגיון. העתיק אי"ש ג"ר מכ"י ר' אהרן ברכיה ממודינה בעל מעבר יבק, לשם שמואל משער אריה. כ"י מונטיפיורי 479 (ס' 6111).

פ' קצת מלות זרות מהתרגום ע"ד אלפא ביתא. כ"י המוזיאון הבריטי Add.27176 קטלוג לוויין עמ' 152 (ס' 5845). דף א2-א7. כ"י ר' שמואל משער אריה זב: תשובת שאלה. א11-א8: הספד בפרשת פקודי על אשה כשרה. א13-ב11: תקנת הצחוק והמותרות. [ביאורים על מילים קשות בתרגום ומאמרים שונים] כ"י הספרייה הבריטית Add. 27176.

הגהות ופירוש ספר הזוהר וספר יצירה

שערי תפלה [עם הגהות הזוהר לר' שמואל משער אריה ובכתיבת-ידו]
כ"י בית הספרים הלאומי 393 8°.

307 לסדר של פסח. לשון זה העתקתיהו מזוהר שבא מצפת תוב"ב שהיו בו הגהות רבות ולפי המסופר יצא מבית מדרשו של מורנו האר"י זצ"ל. ההגהות מצויות גם בס' שמו הטוב לר' שלמה אוהב [ויניציאה תי"ז] דף נז ע"ב. הוא מביא לשון הזוהר במדבר קיח ובעמ"ג כתוב: א"ה יפה תיקן הרב ז"ל הנוסחאות שמצ'. אבל דע כי לפי הגהות האר"י ז"ל שיש בידנו הוגה מפיו ז"ל אוריאל נגר מחנה יהודה ומיכאל לראובן ומינה לא תזוע כי דברי האר"י זצ"ל דברי אלהים חיים.

ראשי פרקים בחכמת הח"ן.

כללים בקבלה לר' שמואל משער אריה.

כ"י גאסטר בגנזי הספרייה הבריטית, סי' 711 (ס' 7944). העתיק מכ"י הרמ"ע מפאנו. ראה תיאורו, מ' בניהו, רבי עזרא מפאנו חכם מקובל ומנהיג, ספר היובל לר' יוסף דוב הלוי סילובייצק, כרך ב, ירושלים תשד"מ, עמ' תשצ"ז. וכך העיד שמ"א על חלקו: ואני קצתי הלשון וגם הרחבתי הביאור וגם הוספתי משלי, כפי מה שקבלתי מפיו סופרי ומפי ספרים.

הגהות אר"ש ג"ר בדיני מקוה עמ' 251: אליעזר סנגויני ב"ר גרשון היה מנהיג אשתו חנה, ממשפחת נורצי ממנטובה לטבול במעיין, 'כי לפעמים, כשהיה הזמן רע, כדי שלא תלך למקוה חוץ לביתה, היה מטבילה במעיין שבצירו, שכבר מדד אותו כמוהר"ר שמואל שער אריה זצ"ל ומצא בו השיעור כתיקונם.

260: בדין קבורת נפל, מכמ"ש כמוהר"ר שמואל שער אריה בכמ"ר אלישע ז"ל בחתימתו, תחת פסק הנ"ל ממורי הרב טרבוט.

[ספר רפואות ודרשות וכתבים]

כ"י הספרייה הבריטית 1176 (קטלוג מרגליות, עמ' 506. מאת ר' שמואל ואחיו ר' שלמה.

ראה הדפים 134-143ב; 156-161ב.

בראשו: פירוש ספר יחזקאל ע"ה על דרך הסוד. בסוד המרכבה, והוא סוד עליון... וליחידים אשר ה' קורא המקובלים... ותחילתו: ויהי בשלשים שנה... בכתוב זה תמצא שבעים ושתים אותיות...

גם אחיו שלמה היה תלמידו.

פירוש תקוני זוהר.

כ"י הספרייה הבריטית 837 (ס' 5770). שנת שפ"ג 'ראשי פרקי' בחכמת החן. כ"י גאסטר 400, ב"מ Or. 10629 (ס' 7944). בדף 7ב, בסוף החיבור נאמר: 'ואני הייתי תלמידו של הרמז' הנ"ל בחכמה זו.

היה באוסף אלמנצי (מספרו 196), עמ' כז.

210-11 עמ' כח: משנה ארוכה.

230 עמ' ל — דרשות.

231 — לא — מס' יבמות.

292 — לו — דרשות.

חיבור על הזוהר

כ"י קויפמן 102. כולל כמה חיבורים.

א39: ומה שכתבתי על זה בהגהת הזוהר שלי.

46: סוד ימות המשיח.

100: פי' האדרא.

109: הקשה לי כמהח"ר יצחק צבע.

וראה תשובתו שבכ"י קריפמן 102, עמ' 14.

כ"י המנזר במונטסיראט 1, 56 (ס' 10025).

כ"י טרינטי, קמברידג' 109/1 (ס' 12230).

בן אלישע

אוטוגרף, פירוש ס' יצירה, כ"י מונטיפיורי א315 (ס' 5260) כולל שני פירושים: בן רחל ובן שמואל.

אוטוגרף, כ"י מוסקבה 303 (וצילומו טרם הגיע); בן רחל, כ"י הנ"ל.
פירוש ס' יצירה שלו. ור' נתן עמרם, בהקדמתו לס' נועם המדות כותב שהיה בידו חיבורו מעין ס' מבחר הפנינים.

פירוש תיקוני הזוהר באריכות רבה

כ"י המוזיאון הבריטי 837. קטלוג מרגליות, עמ' 134 (ס' 5770).

העתק מזמנו של המחבר. 159 דפים. חסר הרבה ומתחיל בתיקון נו וגומר עד הסוף בדף 119א. 120א-143א. תקון ראשון עד י"א וכן הדפים הרשומים בגליון בהמשך זה. בגליון צוינו דפים רסג-שיג, בודאי של טופס שממנו הועתק ולא כדברי מרגליות לחיבור גדול ושלם של אותו מחבר.

11: וכבר אמרו הטבעיים וספרו מעשה שהיה במילאנו העיר רבתי עם, שאיש אחד היה לו קטטה ומריבה עם אחרים והיה חושב מחשבות לנקום נקם ולהרוג את אויביו ואז נודווג עם אשתו והוליד נקבה שהיתה אוכלת בשר אדם והייתה הורגת קטנים.
117א בתיקון ע:

מה שחדש המגיה בתקון זה דף קלה. [כנראה בדפוס מנטובה].

143א: יהי שם ה' מבורך שזיכנו להשלים מה שיעדנו לעשות. היום יו' ו' ז' ניסן שפ"ג, שהוא ז' אפרילו פה ס' מרטינו אשר תחת ממשלת המרקיסו קרלו דאיסטו יר"ה.
בכ"י מאוחר: ממוהר"ד שמואל שער אריה.

143א: בהמשך ישיר אחרי סוף פי' התיקונים בכ"י המחבר:
גם אלו פרפראות בס' תקנת השבים ותיקנתי בס' [בספר] שלישי מדרשו שלי וידוים.
על כל עבירה ועבירה והרבה תקנות ותפלות ובקשו' על כמה דברי' בכמה קונטרסי' משלי.

143ב: בבקשה מן המעתיק לעשות ראשי פרקי' במנין א"ב וכו', ויעשה להם סעיפי' על פי המנין, יעשה לוח בתחילתו או בסופו לסימן זכרון כל הפרטי' היותר עקריים שיהיו בפרק ההוא, למען יוכל כל אדם בנקלה למצוא מבקשו לתקנת נפשו, ויועיל זה אליו שיהיה לו חלק בדבר כי אין לי פנאי לעשותם כי מדוכא אני בייסורי. יהי רצון שיהיו כפרת חטאתי עונותי ופשעי ובעלי תורה יהיה אצלם זה ללמוד ממנו...'
143ב: ביום א' בין יט לכ' שעות ו' ימים לחדש תמוז יח יוניי, פרשת חוקת ובלק,

שנת חמשת אלפים וארבע מאות ארבעה וארבעים לבריאת עולם למנין שאנו מניין פה מדרונה, נכדתי וכלתי אשת שלמה יהושע בני יצ"ו ילדה בן זכר, והנעלה החב"ר כמ"ר עבדיה רוויגו מל בשר ערלתו, והקצין רמ"ר יעקב טוסיניאנו היה בעל ברית, ונקרא שמו בישראל בנימין בן ציון...!

בן שמואל

ראיתי שהחכם כמוהר"ר שמואל משער אריה ד"ל כתב בפסקי דיניו כ"י, היינו בס' בן שמואל שלו.

דיעות, עמ' קעט.

הגהות על השולחן הערוך

שלא כהגהות על כ"י הן מועטות ומצומצמות אבל אתה מוצא בהן כללים.

דיעות, קנג, ריח.

חידושי שמואל

נכללו בו הגהות והשגות ופירושים על בית יוסף, והן במכלולן הופכות למעין שולחן ערוך, על כל דין והוראה וכיצד יש לנהוג.

ר' משולם הלוי ממודינה כתב לקרובו ר' עזריה אהרן ממונסיליסי (תנ"ז): 'וכן מצאתי בגליון הב"י [הבית יוסף] שלי מכתבת יד מהר"ר שמואל שער אריה.'

כ"י קופנהגן 217 (ס' 6928), דיעות קסו, קפ.

פסקי שמואל

חמשה חלקים ממנו נשתמרו. נושאים גדולים וחשובים כתב עליהם פסקים ויש מהם ארוכים ביותר.

דיעות, עמ' קנא.

משנה ארוכה

חיברו כדי לשוות ליהדות צורה אחת 'כדי שיוכן לשון המשנה יפה וגם שיהיו כל דיני המשנה נאמרים ונשמעים... וכדי להקל העיון מעל התלמידים...

דיעות מהפכניות, עמ' קעז.

ב"ה

נעים נאווה תהלה,¹ אהליבה ואהלה.² שלום רב

אחת דברי מר, שלש עם זאת דברתי לאמר, כי נאמן אהבתו אני, כי המתחיל לא יושג וההתחלה יותר מחצי הכל. ובא האות והמופת מאור עיני באומרם שפלוני או פלוני לא ימרו את פיו. וממני ומאתי לא פצה פה אל פה אדבר בו. בעת וכעונה הזאת פגעתי בטוב ביאת הגאון החסיד גיסו נר"ו וישמח בלומדו כתבו בעל כל הון, יען אמר אלי

1 תהלים קמו, א.

2 שווקאל כג, לז.

זה שלשה חדשים לא ראיתי אות מכת"ר,³ אח טוב אתה וטוב תבשר,⁴ כי תשים עין עלי, למצוא עזר וסיוע שיש בו [ממש], למען אנוח מעצבי ומרוגזי בא"י תוב"ב. כי אחרי חג השבועות בס"ד, עם הרוח הטוב, והריחו ביראת ה',⁵ אלך לי אל הר המור' ואל גבעת הלבונה,⁶ ועדע כי תוכל עם מאהבך לעשות לי תמידין, ואיש אל ידע רק מעמר שלשתן⁷ המעשה והעושה והמקבל,⁸ ישפוט תבל בצדק, הולך אתי בסוד ישרים ועדה. ודי בזה קצת התעוררות למעורר ישנים ולמקיץ נרדפים.

זכור אל תנשה,⁹ אם יש עושה טוב, לקנות כל חפצי ספרי בבית א', כי ישמח הקונה במוצאו כל אשר תאוה נפשו, וישמח המוכר להוציאם בארץ הקדושה,¹⁰ כתורה צוה לנו משה מורשה.

מה שדברתי מהדמיון¹¹ ורעיון היום הזה. הגאון החסיד גיסו¹² נר"ו ספר לי, כי עם השר אביך¹³ זצוק"ל נהיו הדברים שצרה לנדותו, והשיב לו גמולו בראשו עם אדרכה. ואני קיימתי שדברי השר וקצין אביך ז"ל¹⁴ דברי קיום, יען הדמיון נדה שלה כהוגן, וכן יצא משם בחרפה ובזו מכל בני הישיבה, כאשר [באון] לי כתבים, הרשו אותי לפרסמם בין השלמים.¹⁵ על כן דנתי שהוא וכיוצא בו פעלו און דבר רע בשפתותיהם, עד שמעת"ר גילה עפר מעיני על מי רמז, על שאהבה נפשי. אקוה בה' שכל שלום שבעולם יתהווה בעולם ע"י מעת"ר, מזרע וגזע שלשה מטיבי צעד,¹⁷ כהני ה', מרבים שלום בעולם: 'אהרן' פנחס' אליהו, ת"ת: אנ"א¹⁸ ה' הושיעה נא, עד"ז¹⁹ כי מונים שם שם השם עם ד' אותיות, ל' על נ'. ובכן נשלם הכתוב וארכעה מטיבי לכת.¹⁷

היא נפלאה בעיני, שעדין לא קבל כת"ר כתבים מיוחדים משיבים נפשו על שאלותיו ועל דבריו, כי לא נוסף ולא נגרע מכל דברו הטוב אשר דבר.²⁰ וגם בזאת מענה לשון

- 3 מכבוד תורהו.
- 4 ראה מלכים א, א, מב.
- 5 ישעיהו יג, ג.
- 6 שיר השירים ד, ו.
- 7 גיטין יג ע"א; קידושין מח ע"א.
- 8 השווה בבא בתרא ט ע"א.
- 9 איש מסויים שהכותב ביקש ששמו יהיה חסוי לכן רמזו בראשי"תבות. כנראה היה בעל מחלוקת ורצו לנדותו. גיסו שלכותב סיפר לו על המאורים שהיה קשור עם אביו שלכותב.
- 10 מכאן שהיתה לו ספריה גדולה ובה ספרים מספרים שונים והוא רצה למוכרה רבת אחת ולהוציאם בארץ הקדושה.
- 11 יגעתי מאד ולא מצאתי מיהו?
- 12 כנראה הרמ"מ מפאנו?
- 13 כלומר לנדות את המנדה שינדה שלא כהובן. ואף על פי כן חרפוהו כל בני הישיבה.
- 14 אבי הכותב שהוא מכנהו 'השר וקצין' שכנראה נפטר זמן קצר לפני כן.
- 15 בין החכמים הגדולים.
- 16 תחילה סבר שמתנגדיו 'פעלו און דבר רע' עד שכותב האיגרת העמידו על הטעות שהמדובר בידידו והוא ב"א השלום עלי"די הכותב.
- 17 משלי ל, כט.
- 18 טעות מופלאה, במקום נ' באה האות פ' של פנחס.
- 19 על דרך זה.
- 20 דברי הימים ב, טו.

אל כתבו²¹ מב' מנחם²² זה כ"ו ינחמנו מעשי ידי²³ להתפאר, נכתב ונחתם מיד כלנו גם יחד.

ואיככה אפשר שבדין לא הגיע תשלום ס' יפה תואר,²⁴ שלחתי ע"י דודיו שבבורונה. והם כתבו אלי, הדריכוהו אל כת"ר עם איש עתי שם, ישר הולך, והנו להאהוב כמ"ר יצחק כהן רפא יצ"ו עם כתב מיוחד גם לו. לכן מהכל תודיעני אורח זו אלך.²⁵ ובכן אחדל, האריכות למותר, במקום אמרו לקצר את הנותר, רק בזה עדיך מזה בן מזה,²⁶ לפני כחווה אזה, מי מיים חיים והשלום, דורש מאל יברכהו בבני מגיני ארץ כמעת"ר, וחיי אריכי ומזוני רויחי, עד שיכלו שפתותיו מלו' די.²⁶ ולפני ה' לרצון.

יצחק גרשון

השס"ת ויניצ"י

ויען נתבאר לנו, שלוח איטליאני הולך ומחריב עולמות עם כח הפאנו²⁷ שלא בהרשאתנו.²⁸ נא למען ה' הפר עצתו בכל הפיומונטי, כי ידעתי ישמעו לקול כת"ר. ואם יצטרך עוד כתב לכל הפיומונטי נכתוב,²⁹ הגם שלבי או' לי שאין בה צורך, כי כתב ככתנו. וש"ש.³⁰

וגם פה אשים כתב הר"ף עמיתי נר"ו בענין השבוי.³¹

21 רצוף בזה תשובה על מכתבו.

22 משנים לחורש מנחם אב.

23 על-דרך: זה ינחמנו ממעשנו ומטעבון ידינו (בראשית ה, ל); ישעיהו ס, כא: מעשה ידי להתפאר.

24 ספר יפה תואר לר' שמואל יפה אשכנזי פירוש על מדרש בראשית רבה. נדפס בוויניציאה בשנת ש"נ והושלם בשנת ש"ז.

בסוף הספר דברי ר' אברהם ב"ר שבתי צלח, שבהם הודיע כי הדפסת הספר היתה 'זה עשר שנים נשכחתי כמה מלבי ולא נדפסו אלא נדפים א' — שי"ח בכ' באלול שס"ו. ברף שכ"ט מצוי סימן של יד להורות שעד כאן נעשתה ההגהה בידי ר' יצחק גרשון מצפת ומשם ואילך בידי ר' אברהם צלח. ראה מ' בניהו, רבי שמואל יפה אשכנזי מקצת דברים עליו ועל ספריו, תרביץ, מב (תשלג), עמ' 430-432.

23 זה כתיבתנו וחתימתנו (?), ינחמנו.

24 בתהלים קמה, ד: בארת זו אהלך.

25 ברכות כח ע"א.

26 ראה שבת לב ע"ב.

27 כנראה הרמ"ע מפאנו, ואולי הכוונה לבני משפחתו?

28 מכאן ששלוח ארץ-ישראל צריך היה לקבל הרשאה מהרמ"ע או מקרוביו.

29 השפעתו היתה גדולה באיזור הפיומונטי.

30 ושלום שנית.

31 ר' יוסף פארדו ראש החברה לפדין שבויים.

הבית הגינה החצר והביכר בימי חז"ל

משמעותם וגודלם

משאנו¹ באים לרונ בעניינים הנוגעים בפריטי המציאות הסובבים את עולמם של חז"ל בימי המשנה והתלמוד, עומדת לנגד עינינו תביעתם של חוקרי היראליה התלמודית, ללבן לאשורה את תמונת החיים המעשית שעמדה ברקע יצירת המקורות הללו. שהרי אי אפשר לרדת לסוף דעתם של החכמים הדוברים אלינו מן המקורות העתיקים הללו מבלי לראות לנגד עינינו כיצד נראו הדברים שעליהם נערך הדיון, ועל מה בדיוק נסבו דבריהם.² במאמר זה אנסה לעמוד על סדר הגודל היחסי של השטח שאותו תפסו המקומות המכונים בספרות חז"ל: בית, גינה, חצר וכיכר.³ הצורך בדיון זה מתעורר כשאנו משווים את הסוגיות הפותחות בתלמוד הבבלי והירושלמי לפרק שלישי של מסכת ביצה. המעיין נכון מול ה'מחלוקת' בהגדרת פריטי המציאות של זמנם. כדי לעמוד על גודל שטחם היחסי של המקומות הללו נזקקנו לבדיקה מקיפה של המקורות התנאיים והאמוראיים בהלכה ובאגדה, ולממצאי הארכיאולוגיה וחקר העולם הקלאסי. נפתח, אפוא, בהצגת המקורות התלמודיים המקבילים שבמסכת ביצה.

א. בית גינה וחצר

בסוגיה בבבלי ביצה, כד ע"א ובמקבילתה בירושלמי ביצה, ג, א (סד, ע"ד) מצוי דיון על השאלה היכן נחשבים העופות והחיות ניצודים. אגב כך אנו למדים על סדר הגודל היחסי שבין שטח הבית, החצר, הגינה והביכר. נציע בראשית הדברים את עיקר מהלכי הסוגיות בבבלי ובירושלמי.

1. אני מודה מקרב לב לד"ר דוד אדן שבוכות הערותיו, הפניותיו ותיקוניו עלי בידי להשלים מאמר זה. כמו כן ברצוני להודות לפרופ' יהודה פליקס, פרופ' מ"ש פלדבלום, פרופ' ד' שפרבר, ולידידי מ' ארליך על כמה הערות מועילות שהעירו לי. אך, כמוכן, האחזיות על תוכן הדברים שלהלן היא עלי בלבד.
2. על חשיבות העיסוק ביראליה תלמודית, כשער שניתן לבוא בו להבנת המקורות התלמודיים, ראה עתה דברי מורי פרופ' ד' שפרבר במבוא לספרו 'תרכות חומרת בא"י בימי התלמוד', ירושלים תשנ"ד, עמ' 23-3. בחריפות רבה ובאופן הקצוני ביותר הציג תביעה זאת י' בראנד, שראה בכך תביעה מקדימה לכל עיסוק מחקרי בספרות חז"ל. ראה, למשל הדברים שנדפסו בסוף ספרו 'כלי זכוכית בספרות התלמוד', ירושלים תשל"ח, עמ' 384, וכך במקומות רבים בכתביו.
3. בכל המקורות שנוכיר להלן מדובר על הגודל הרגיל והמצוי יותר, או הקרוב לו. אבל אין ספק שהמידה לא היתה אחידה לגמרי. וראה עוד על כך להלן.

הצעת הסוגיה בבבלי ביצה, כד ע"א:

1. הסוגיה פותחת בציון הסתירה שבין הנאמר במשנת ביצה ג, א: 'אין צדין דגים מן הביכרין ביו"ט... אבל צדין חיה ועוף מן הביכרין'... רשב"ג אומר: לא כל הביכרין שוין. זה הכלל: כל המחוסר צידה אסור, ושאינו מחוסר צידה מותר.⁵ ובין הנאמר בברייתא (ככתוספתא כאן, ג, א): 'ביכרין של חיה ושל עופות ושל דגים אין צדין מהן ביו"ט' וכו'.
2. מנסה ליישב זאת על פי הנאמר במשנת שבת (יג, ה): 'ר' יהודה אומר הצד צפור למגדל וצבי לבית חייב (והדיוק: 'לבית הוא דמחייב, אבל לביכרין לא')',⁶ וחכמים אומרים צפור למגדל⁷ וצבי לגנה⁸ ולחצר ולביכרין.⁹
יש, איפוא, לומר, שמשנתנו היא לשיטת חכמים, שגם בביכר נחשבת החיה כניצודת, והברייתא כשיטת ר' יהודה, החולק על כך.
3. ברם, בכך הוסבר ההפך שכן המשנה לברייתא רק בדין החיה, ועדיין לא שמענו מכאן ביאור להבדל שבדין העוף.¹⁰
4. משום כך מציעה הסוגיה להבחין בין ביכר מקורה לשאינו מקורה.¹¹

- 4 בכת"מ ובדפוס של הבבלי ויניציאה רפ"א נוסף: ביו"ט.
- 5 כך בדפוס ובכ"י פארמא, קרפמן, לו, ופאריס.
- 6 ואם כן אין הצבי נחשב ניצוד אלא בבית, אבל לא כגינה וכביכר, כניגוד לנאמר במשנתנו בביצה.
- 7 על המגדל מהותו ואופן בנייתו ראה ש' קוריס, קדמוניות התלמוד, כרך שני, חלק ראשון, ת"א תרפ"ט, עמ' 56-51. ר"ן אפסטיין (בימבוא לנוסח המשנה עמ' 1113) מניח כי גם צבי ניצוד במגדל, ואם כן מדובר בכלוב גדול למדי, אך מדברי רבה בר רב הונא בבבלי שם, הסבור כי מדובר כאן בצפור דרוז, קשה להבין כיצד נחשבת היא ניצודת במקום גדול כל כך. ואולם ראה גם פירוש ר"ח ל'מגדל' שבמשנתנו בדפוס וילנא לשבת קו, ב: 'מגדל זה של עץ הוא, שחשוב ככלוב גדול וכו' (וראה עוד ערוך השלם, ה, עמ' 73). ובאמת מצינו (ככתוספתא כלים, כבא מצינא, ד, א, צוק' עמ' 582) גם מגדל 'הבא במידה'. כלומר גדול ביותר ומחזיק ארבעים סאה, אך השאלה היא אם סתם 'מגדל' הוא בעל מימדים גדולים כל כך. מסוגייתנו נראה שלא הובן כך.
- 8 כך בדפוסים ובמשנה שבבבלי (קו, ע"א-ע"ב) ובמשנה שבירושלמי, בכ"י פארמא וכ"י קרפמן ובדפוס נאפולי וכן היתה גירסת הרמב"ם ע"פ פיה"מ כ"י ברלין וכ"י המכונג וגירסת הר"ף והמאירי, וכן בציטוט שבירושלמי שבת, יג, ה (יד ע"א) וביצה ג, א (סא ע"ר). וכן בקטע גניזה — MS. T. S. E 1, 47. ברם, במשניות מדרוס ריווא ואילך: 'לבית ולחצר ולביכרין', וכן במשנה שברפ"ר של הבבלי ויניציאה רפ"א ובדפוס בלתי נודע (פיוארו או קושטא) מהד' פקסימילית, הרצאת מקור, ירושלים תשל"א, הגירסה: 'וצבי לבית ולחצר ולביכרין'; ובכ"י לו: 'לבית לגינה ולחצר' וכו'. וכן בר"ף וברא"ש שברפוסים. וכן בדפוסים ישנים של המובאה שבבבלי ביצה, כד, א, וכן הגיה הב"ח בשבת ובביצה שם. בכ"י קרפמן (כך רק בשבת שם, אבל לא בביצה ג, א): 'ביכורים'. הוא נוספה ע"י הסופר המקורי כאם קריאה לקמץ הגדול של ההכרה השנייה, אך המנקד מחק ואז זאת (וראה א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 256 הע' 8). אבל בכל שאר כתבי היד. הן של המשנה בשבת (כולל קטע הגניזה MS. T. S. E 1, 47) (שאף שהוא בניקוד בבלי שומר הרבה על כתיב ירושלמי, ואין ספק שיש ליחסו לטיפוס ארץ-ישראלי בכל מה שנוגע לכתיב) — גולדברג במבוא שם, עמ' מו). והן של המשנה בביצה ג, א (כולל כת"י קרפמן עצמו), הכתיב הוא 'ביכרין' או 'ביכרים'. ואיני יודע כיצד הגיע סופר כ"ק במשנת שבת לצורת קריאה זאת של התיבה, שהרי במקורה הרומי אין מה שיוכלו לכך (וראה על כך להלן). בכ"י פארמא של משנת שבת שם, הניקוד אינו אחיד: במופע הראשון שם ניקד הנקדן את התיבה הראשונה בחריק ואת השניה בסגול.
- 10 יש לזכור שלהנחת הסוגיה בשלב זה של הדין 'עוף' ו'צפור' אחד הם.
- 11 אפשרות מעניינת להסביר תשובה זאת, שלא מצאתיה אצל פרשני הסוגיה, היא לומר, שגם לענין עוף עדיין יש לחלק את המקורות לתרי תנאי, ר"י וחכמים, אלא שכדי ליישבם זה עם זה מציעים עתה לומר שחכמים ר"י (=בעלי המשנה בביצה) התירו לקיחת עוף מן הביכר כיו"ט משום שדברו על ביכר

5. חזו נדחית בטענה: 'והא בית דכביבר מקורה דמי, ובין לר' יהודה ובין לרבנן צפור למגדל — אין, לבית — לא'.

6. כדי להסיר את הדחיה הנ"ל (=5) להצעה (=4), מעלה הסוגיה בשלב זה את פירושו של רבה בר רב הונא (למשנת שבת), שמבחין בין סוגי העופות: 'הכא (=בשבת!) בצפור דרור¹² עסקין, שאינה מקבלת מרות', ולכן גם בבית אינה נחשבת כניצודת לכולי עלמא, אלא רק זו הניצודת למגדל. על-פי זה נאמר כעת: צפור שבמשנת שבת היא צפור דרור, ועופות שבמשנת ביצה הינם שאר מיני עופות,¹³ הנחשבים ניצודים גם בביכר, ובלבד שיהא מקורה (ובכרייתא דילן בכיבר שאינו מקורה עסקין, ומשום כך אין העופות נחשבים שם כניצודים ביר"ט).

7. והשתא דאתית להכי' נפתח לסוגיה פתח לומר, כי גם לענין חיה תיושב הסתירה הנ"ל לא ב'תרי תנאי' אלא בחילוק שבין סוגי הביכרים. המשנה עוסקת ב'ביכר קטן' והביריתא ב'ביכר גדול'.¹⁴

מקורה, ואילו ר"י (=בעל הביריתא בכיצה) שאסר ליקח עוף מן הביכרין ביר"ט — דיבר על ביכר שאינו מקורה.

12. מאן משמע שמדובר בצפור קטנה. וראה כמו כן ע"ז לת, ע"ב: '...ואיזו היא יורה קטנה, א"ר ינאי כל שאין צפור דרור יכול ליכנס בתוכה; וכו' (והשווה ללשון נחומא בוכר, קרח, ב: א"ר ינאי כל שאין ראש צפור דרור; וכו'). אבל מדברי התוס' וזכתיס, עב ע"א ד"ה "אלא" נראה שהבינו כי ישנן ציפורי דרור גדולות, שתירצו שם: '...וצפורי מצורע מיידי בצפור דרור גדולים'. וראה בבלי, סוטה, טז, ע"ב: 'בצפור דרור שיערו רבנן, אין לה גדולה שמדחת את המים ואין לה קטנה שנודחית מפני המים'. וראה מ"ש ע"כ ר"ר מרגליות, נפש חיה, לבוב תרצ"ב, על או"ח סימן שטו סעיף א. ויש להוסיף ראה מפורשת, לכאורה, מן התוספתא שבת, ח', (ט'), י"ט: '...ר' ישמעאל ביר' יוחנן בן ברוקא אר' עפר כדי לכסות בו דם צפור קטנה, אי זו היא צפור קטנה זה דרור'. ברם, יתכן שלפני בעלי התוס' היתה נוסחה אחרת של תוספתא זו. שכן בכ"ז לונדון של התוספתא חסר המשפט 'אי...קטנה', וכן חסר הוא במקבילה שבירושלמי ת, ד (יא ע"ב).

13. ש' קרויס (לעיל הע' 7), עמ' 214, משער כי הכוונה היא בעיקר לפסיונים למיניהם ולטווסים, ויש להוסיף כמובן גם תרנגולים, שגודלו כנראה לעיתים קרובות בחצר יחד עם המינים הללו בערוביה, ראה מ"ש קרויס שם ליד הע' 2; מ' בר, אמוראי בבל, פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשל"ה, עמ' 142 ואילך, וביחוד עמ' 147 והע' 110 שם. Marcus Terentius Varro בתארו את סוגי העופות הכלולים במשק החי הרומאי בספרו De re Rustica, III, 3, 1, Loeb p. 441. מלמדנו כי היו בו — פרט לתרנגולים — גם: טווסים, תורים, קיכלים, אווזים וברווזים.

14. אפשר שמדובר כאן רק לענין חיה, שכן לענין עופות אין בסוגיה חזרה מן ההצעה הקודמת, שמבחינה בין ביכר מקורה לשאינו מקורה. ואמנם, בדרך זאת דרכו המפרשים שמצאתי: הרש"ש בהגותו לשבת ק"ו, א' ד"ה 'השתא' שכתב: 'ולענין דהוכי'ת [=דהא יוכי תימא' (=עופות אעופות קשיא' וכו', עיי"ש)]...הא בביכר מקורה' וכו' נשאר ג"כ להמסקנה...השתא א"ש (=אתי שפיר) לישנא דהשתא דאתית להכי' בפשיטות, ור"ל: לחלק בביכרין לענין עוף — נוכל לחלק ג"כ לענין חיה (=חילוק אחת). וכן עולה, כמדומה, גם מדברי ר' נתן מרומי בספר הערוך (ראה על כך להלן), שמגדיר ביכר כמקום לשמירת חיות או מקום מקורה ששם עופות. וכך יש להבין גם מדברי הגר"א בביאורו לשו"ע או"ח, שטז, א, ד"ה 'וישאר צפורים', עיי"ש. וכן פירשו בעל 'חכמת מנוח' לביצה שם, ד"ה השתא, ור"י טייב, חלב חיטים, תונס תרנ"ו (בני ברק, תשמ"ב) לביצה שם, בהערתו על רש"י ד"ה 'השתא'. אך ראה דברי ר"נ עמינח, עריכת מסכתות ביצה ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי, ת"א תשמ"ו, עמ' 70, לדעתו בשלכ זה חזרות בה הסוגיה מן התירוצי הקודם (=4) גם לגבי עופות, ומציעה לומר גם בחיה וגם בעוף חילוק חדש בין ביכר גדול לקטן. ולפי דרכו 'השתא דאתית להכי' יתפרש: עתה, שהעמדנו את החילוק בדין עופות בסוגי הביכרין ולא בתנאים השונים — נוכל לומר חילוק אחר בסוגי הביכרין, שתאים גם לעוף וגם לחיה.

הצעת הסוגיה המקבילה בירושלמי ביצה, ג, א (סא, ד):

1. (על המשנה 'אין צדין דגים' וכו')¹⁵ 'אמר רב חנינא מתני' דילא כר' יודה, דתנינן תמן ר' יודה או' הצד צפור למגדל וצבי לבית חייב — הא לגינה ולביכרין פטור'.
2. 'מחלפא שיטתיה דר' יודה, דתנינן אין צדין דגין מן הביכרים ואין נותנין לפנייהם מזונות — הא לגינה ולביכרין פטור'.
3. 'מחלפא שיטתון דרבנן, דתנינן תמן וחכמים אומ' צפור למגדל וצבי לגינה ולחצר ולביכרים, ותנינן אבל צדין חיה ועוף מן הביכרין ונותנין לפנייהם מזונות — הא לגינה ולחצר — לא'.
4. 'כאן בחצר מקורה, כאן בחצר שאינה מקורה'.
5. 'והא תנינן גינה, אית לך מימר גינה מקורה'?
6. 'אלא כאן בגדולה, כאן בקטנה'.

מנקודת הראות שלנו נוכל לסכם כעת: לפי סוגיית הבבלי הסדר הנכון הוא (מן הקטן לגדול): בית, גינה וחצר (לא מצינו כאן הבחנה ביניהם), ביכר (גדול). הירושלמי אינו מזכיר כלל ביכר גדול, ומדבריו עולה במפורש גדול שונה, שכן הביכר בודאי קטן הוא מגינה וחצר (גם כאן אין הבחנה בין גודלם של הגינה והחצר). שהרי על כך בנוי כל דיוקו במהלך 3: במשנת ביצה לא נזכר אלא ההיתר ליקח חיה ועוף מן הביכרין, אך לא מן הגינה והחצר — ומכאן שמשנת ביצה שלפיה מותר ליקח אותם מן הביכר לא התירה זאת מגינה וחצר. התברר לנו שגינה וחצר גדולים הם, לפי הבנת הירושלמי, מן הביכר, ועל כן אין העוף והחיה נחשבים ניצודים (לפי משנת ביצה) כדי שנתיר לקחתם משם ביו"ט.

מאידך, נראה בברור כי לבבלי אין כל קושי מן העובדה שמשנת ביצה מתירתם רק מן הביכר, זאת משום שקל וחומר פשוט הוא לפי הבנתו: אם מן הביכר הגדול הותר הדבר — ק"ו לגינה וחצר שקטנים יותר, ובודאי נחשב בעל החיים ניצוד שם. להיפך, הבבלי מזהה במפורש את משנת ביצה הסתמית עם חכמים שבמשנת שבת המתירים בפירוש גם צידת חיה ועוף מן הגינה והחצר.

למדנו, איפוא: בית לכל הדיעות קטן הוא מן החצר והגינה. יחס הגודל בין הגינה לחצר אינו ברור. גינה וחצר גדולים מן הביכר, לפי הירושלמי, וקטנים מן הביכר לפי הבבלי.

15 כל הסוגיה כפי שהיא לפנינו מצויה גם בירושלמי שבת, יג, ה (יד, ע"א), והעברה היא מכאן לשבת — כפי שהעיר כבר ר' פרנצוס (תלמוד ירושלמי מסכת ביצה עם פירוש רבינו אלעזר אזכרי בעל ספר חרדים, ניו יורק תשכ"ז, במבוא עמ' 73), שכן הסוגיה מעידה על כך באומרה 'מתנית' (=דביצה) דילא כר' יודה' (וכעין זה ראה ח' אלבק, מבוא לתלמודים עמ' 756–856).

16 קת"ע מוחק קטע זה כולו, והקושי מבואר: מה לדגים ולגינה וחצר? וגם אם נאמר כי הכוונה להמשך 'אבל צדין חיה ועוף' וכו' — אין לדקוק כזה לכאורה כל הבנה. אך ראה בפירוש ר"א אזכרי הנ"ל (הע' 100) עמ' 164 ד"ה 'מחלפא' (ובהמשך), הנדחק מאוד לנמק מקומו של קטע זה כאן.

17 הלשון הנקוטה כאן אינה מיושרת לגמרי, שכן הדיוק האחרון היה צריך להיות מנוסח: 'הא בגינה ובחצר — לא'. החלפה זאת בין אות היחס 'ל' לב' מתאימה לכאורה לדברי רי"ן אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1112), אך מן הדיוק בירושלמי כאן ברור כי גם לירושלמי אין מתפרשת במשנת שבת אות היחס 'ל' כ'ב'. שהרי הדיוק מדברי חכמים בשבת שמונת לפנינו כל כולו מבוסס על ההבנה שחכמים בשבת סוברים כי המכניס בשבת חיה לגינה וחצר חייב. ואילו ביו"ט נאמר במשנת ביצה שמותר ליקח חיה מן הביכר ביו"ט, ולא מגינה וחצר, ומשמע להיפך, כי אין החיה נחשבת ניצודת בגינה וחצר.

18 'שהרי צריך הוא לגשמים' קה"ע.

ננסה, איפוא, לעקוב אחר המקורות התנאיים והאמוראיים המלמדים אותנו על גודל שטחם היחסי של מקומות אלו, ועל המימצאים הארכיאולוגיים הקשורים במקורות אלו. נקדים ונאמר, כי לדעתנו עולה מן העיון הזה כי שטח הבית בתקופה בה אנו עוסקים, קטן הוא מאוד. בית בלשון חכמים משמש על-פירוב ככינוי לחדר. וכפי שסיכם כבר ש' קרויס:¹⁹ "...אמנם ברור הוא שזה אשר בשם 'בית' יכולה להיות בעיקרו ובמשו אינו אלא רוח יחיד מגופ מכל רוחותיו על ידי כותלות, וכזה גם 'בית' של הפלחים של עכשיו, היינו מה שאנו קוראים לפי מושגי ימינו 'חדר'".²⁰

ברם, י' הירשפלד אינו סבור כך. הוא כותב²¹ ש'בית המגורים הרגיל בתקופת המשנה והתלמוד היה...גדול ומורכב למדי. אמנם ההלכה מתייחסת לבית בן 'ארבע אמות על ארבע אמות' כאל 'יחידת הדיוור המינימלית, אולם ברור שמידה זו (בערך 2.2×2.2) היא סטריאוטיפית ונועדה לשמש לצרכי הדיון בלבד'. ונגד קרויס מוסיף וטוען: 'בתי המגורים בתקופת המשנה והתלמוד היו בעלי שניים שלושה חדרים לפחות. טענתו של קרויס שהבית הרגיל היה בן חדר אחד אינה מתיישבת עם המציאות הארכיאולוגית. ככל הידוע לי טרם נתגלה בארץ-ישראל בית מגורים מן התקופה הנודונה המורכב מחדר אחד בלבד. כל בתי המגורים הכלול מספר חדרים. מציאות זאת באה לידי ביטוי בספרות חז"ל שבה נזכרים 'שני חדרים של בית' 'חדר לפנים מן החדר' וכיוצא באלה'.²²

ואולם מן המשנה בב"ב, ו', ד' אנו למדים כי גודל שטחו של 'בית קטן' — שש על שמונה (=אמות); גדול — שמונה על עשר; טרקלין — עשר על עשר' וכו'. האם גם על כך יאמר הירשפלד כי מדובר באמת-מידה סטריאוטיפית בלבד?²³

19 שם, עמ' 246.

20 וראה ראיותיו שם בהע' 6. וכן כבר 'בית' כאחת מהוראותיו הנפוצות במקרא. כגון: 'ותחן את בתי הקרשים אשר בבית ה' (מל"ב, כ"ג, ד). וכן בתרגום השבעים שם. או 'בית' במובן חדר עיקרי של בית המגורים (כבמל"א י"ז, כ"ג: 'ויקח אליהו את הילד ויירדהו מן העליה הביתה' וגו'). ראה על כך: ב"צ אשל, מחקר סמנטי בתחום המגורים בעברית המקראית (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 116 ואילך). ב"צ אשל שם משער כי מן ההוראה האחרונה התפתחה המשמעות הרווחת במקרא של 'בית' כפנים. כגון: 'וכפרת אותו מבית ומחצר' (בר' ו', יד). גם באכדית 'בית' (BiTum) הוראתו גם 'חדר' או אחד מחלקי הבית, וכן בסורית (שם, עמ' 126), ולתופעה סמנטית דומה ביוונית מציין אשל שם. ביוונית נקרא חדר το ταμειον ובית ο οίκος או ο οίκος בית' ו'חדר'. הבחנה זאת בין 'בית' ל'חדר' נשמרה בערבית. ראה י' הירשפלד, בית המגורים הארץ-ישראלי בתקופה הרומית-ביזנטית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 129. הע' 2. מסקנת אשל (שם): 'בחילופי ההוראה 'בית'/'חדר' משתקפים אל נכון שרידי תרבות דיוור קדומה, כשהבית הכליל חדר אחד בלבד' (על התפתחות זאת ראה בפירוט דבריו שם בעמ' 66-68).

21 בית המגורים הארץ-ישראלי בתקופה הרומית-ביזנטית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 165.

22 הירשפלד שם, בהע' 165, מציין לו: 'יבין, סקר יישובים בגליל ובגולן מתקופת המשנה והתלמוד לאור המקורות (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"א, עמ' 167-168). ברם, אצל ייבין שם אין דיון ישיר על בעיה זאת, אלא במקומם של הטרקלין והאכסדרה במבנה המגורים.

23 ושם, ברישא, נאמר כי 'המוכר מקום לחברו לבנות לו בית, וכן המקבל מחברו לבנות לו בית חתנות לבנו או בית אלמנות לבתו' — בונה ארבע אמות על שש — דברי ר' עקיבא'. ורבי ישמעאל מגיב על כך באמרו: 'רפת בקר היא זו'. אך מסתבר, כפי שהעיר ר"ח אלבק בפירושו למשנה שם, שלא נחלקו ר"ע ור"י כאן. ברישא, אלא רק בבית חתנות ובבית אלמנות, אך לא במיות שאר בתים גדולים וקטנים. ראה ר"ח אלבק, פירוש למשנה שם, עמ' 436. וראה שם רשב"ם ורמב"ם בפיה"מ החלוקים זה על זה. וראה

וכן היא מסקנת גב"ע צרפתי לאחר דיון בענין: ²⁴ 'סיכומו של דבר: בימי המקרא והמשנה הדירה הייתה מורכבת ממרחב עיקרי אחד, ומתאים נוספים, שהכניסה אליהם הייתה דרך המרחב הראשי, והם שימשו כאסמים, רפתים' וכו'. אמנם, כפי שהעיר צרפתי שם, הרחבת המושג בית חלה כבר בלשון חכמים בחלק מן המקורות, וכך נמצא במשנת נדרים ד', ד' 'הנודר מן הבית מותר בעליה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים עליה בכלל בית'. ²⁵

ובאשר לחצר:

על גודל החצר נמסר לנו בתוספתא ²⁶ רק הנתון הבא: 'חצר קטנה' היא 'שאינה אלא עשר אמות'. והכוונה, כמובן, היא לומר, שכשאתה ממחיצות החצר יש בה 'אמות בלבד, נחשבת זו חצר קטנה. ומכאן, שחצר רגילה היתה גדולה יותר, ועל-פי שימושיה נדע זאת. ²⁷ שימושיה של החצר היה לצורך זה 'שיושבי הבית מתהנים בה במנוחה ובטיול ובקשר הרעות' ו'לפעמים קרקע החצר לזריעה ולנטיעה עומד'. ²⁸ ושטח הגינה הקטן ביותר בודאי גדול הוא באופן יחסי, שכן כפי שנאמר במשנת ב"ב א, ו, הוא חצי קב (העולה לכדי 208 ושליש אמה מרובעות — אלבק שם). ובמשנת עירובין ב, ה אנו מוצאים כי גינה יכולה להכיל בתוכה 'שבעים אמה ושיירים על שבעים אמה ושיירים', שהם שיעור בית סאתיים, העולה בקרוב לכדי חמשת אלפים אמות מרובעות! ומימי האמוראים הא"י אנו מוצאים עדות לכך שיש המתפרנסים מן הגינה, ²⁹ ועוד מצינו שם גינה שבתוכה בית הפרס! ³⁰

- דבריו של ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, א', ב', ברלין-וינה, תרפ"ד, ומה שהעיר שם על גודלם הקטן של ה'בתים' בעולם העתיק בעמ' 248 הע' 1. ודבריו שם בעמ' 412 והע' 4.
- 24 סמנטיקה עברית, ירושלים תשל"ח, עמ' 120.
- 25 וראה תו"ט שם שגם לחכמים אין ה'בית' כולל יציע ע"פ משנת ב"ב ד', א', וצ"ע. וראה ההתחבטויות בדבר במקורות הנוספים שציינו אצל צרפתי שם, עמ' 122–121. וראה להלן הע' 33.
- 26 עירובין ז (כ"ע: י), ח-ט.
- 27 וראה ש' קרויס, שם, עמ' 400–402. קרויס שם (בעמ' 392), העיר, כמו כן, כי בלשון חכמים משמשת 'חצר' גם כינוי לבית-המגורים בכלל ('דברו בחצר והכוונה על הבתים שבה') [אמנם אין הקשר זה מתאים, כמדומני, לביאור 'חצר' שבמשנת שבת דילן]. ברם, אם כלולים ב'חצר' גם ה'בתים' בודאי, ברור הוא, ששטחה של ה'חצר' עולה בגודלו על שטחו של ה'בית'. וראה לענין זה דבריו של מ' גיל, המוכר את החצר לא מוכר אלא אורה שלחצר, תרכ"ב מו (תשל"ז), עמ' 21–22 (והע' 15), וההגדרות ל'חצר' בעמ' 23 והע' 18.
- 28 כסיכומו של קרויס, שם, עמ' 400, אבל נראה שאין זריעה ונטיעה זאת מרובה מאוד [על אף שמצינו (בבלי עירובין, כ"ד, א') חצר שכולה עשירה אצטבלאות — ופירש רש"י שם: 'אצטבלאות — נטועין שורות שורות' הרי הפירוש הנכון הוא שאצטבלאות הן אורות סוסים, ראה ר"ח שם, וליברמן, תוספתא כפשוטה לב"ב, עמ' 361 לשו" 10]] שכן אז יהיה זה פירס (וראה להלן הע' 29).
- 29 '...מי שיש לו גינה ומעדרה ומתפרנס ממנה' וכו' (ויק"ר ג', א', מרגליות עמ' ג"ו–ג"ז). וכן שם: 'במתלא אמ' דאגר גינה אכל ציפרין, דאגר גינן אכלין ליה ציפרין' (החוכר גינה אחת אוכל ציפרים, שהוא משתכר לפרנסתו, אבל החוכר כמה גינות ביחד, הציפרים אוכלות אותה, שאינו יכול לשמור כל גינותיו מפני הציפרים המכלות את הזרעים' — מרגליות שם).
- וראלי, נראה כי שטח הגינה קטן משטח הפרס (לכן רמז כבר ש' קרויס בקדמוניות התלמוד, כרך א, ב, ברלין-וינה תרפ"ד, עמ' 419 הע' 1).
- 30 שמו"ר טו, יט: 'א"ר נסים משל לכהן שהיה לו גינה של תאנים, ובאותה גינה היה בית הפרס' וכו'. אמנם מדרש זה עדיכחו מאוחרת. ר' נסים הנזכר אינו מוכר ממקור אחר, ר"א היימן (תולדות תנאים

ומן הראוי כעת להעיר על דברי הירשפלד דלעיל, בנוגע לגודל שטחו של הבית, כי אין הממצאים הארכיאולוגיים יכולים לשמש אכן בוחן יחידה להכרת מבנה הבית הרגיל בתקופת חז"ל, הואיל וכדברי צפריר:³¹ 'רק מעט ידוע על בתי המגורים בתקופה הרומית המאוחרת... קושי יש בכך שרוב החומר הנסקר הוא בעיקר בתים גדולים – בתי אמידים או וילות שקל להבחין בהם בשטח החורבות. כמעט שאיננו יודעים דבר על בתים פשוטים ובתי עניים. ועד שלא ייחקרו שטחי מגורים נרחבים ורצופים בתוך הערים, ספק אם אפשר יהיה להגיע לסיכום והכללה בנושא זה'.³² אשר לצירוף 'שני חדרים של בית' ודומיו שהביאם הירשפלד בדבריו לעיל, אין ספק כי ישנם מקורות המעידים על שימוש במילה בית כמבנה המכיל חדרים,³³ וכנראה נערץ ההסבר לתופעה זו בשינויי זמנים או מקומות. ברם, אין בכך כדי לסתור מקורות רבים אחרים המעידים גם על השימוש בכינוי 'בית' כ'חדר'. וגם הירשפלד עצמו מעיד³⁴ כי 'בתי מגורים לא מעטים נבנו כשחדריהם פתוחים זה לזה... לא מן הגמגע הוא, שכל צמד חדרים נועד למגוריה של משפחה אחת' וכו'. ואם אכן כך, הרי שאין כל הכרח לחשוב שבית המגורים הממוצע בתקופת חז"ל גדול היה, כדברי הירשפלד דלעיל, שהרי אותם מבנים גדולים שנמצאו יתכן בהחלט ששימשו למגורי משפחות רבות.

ובאשר ליחסי הגודל שבין החצר לבית:
הירשפלד שם,³⁵ כותב: 'חצרות הבתים שנתגלו בחפירות הארכיאולוגיות היו שונות זו מזו בממדיהן. בישובי ההר כמו מירון וחר' שמע נאלצו לצמצם את שטחי החצרות עד למינימום. לעומת זאת במקומות שלא היתה בהם צפיפות נבנו חצרות מרווחות למדי, דוגמת חצר הבית שנחשף בחר' סוסייה'.³⁶
ואולם, עם זאת, נדמה כי גם מן הממצאים הארכיאולוגיים המעטים הנוגעים לענייננו, יש ללמוד שגודלו של הבית היה קטן בדרך כלל מגודלה של החצר:
במירון בחפירות העיר התחתונה,³⁷ נחשפה, באזור המסומן ע"י החופרים כ-MI, חצר גדולה ומרוצפת, ונמצא כי לעומתה החדרים (הבתים ?) קטנים באופן יחסי;³⁸ גם ממצאי

ראמוראים, ג', עמ' 948) מעיר: 'אולי צ"ל (=בשמו"ר שם) ר' נסי', וכוונתו, כנראה, לזהותו עם ר' נסא הנזכר שם בעמ' 947, שהיה אמורא א"י בדור הרביעי.

בית הפרס הוא 'מלא מענה מאה אמה' וכו' (משנה, אהלות, יז, א), שהם מאה אמה אורך על מאה אמה רוחב (ראה המקורות באנציקלופדיה תלמודית, ג, עמ' רנא-רנב).

31 ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' 133.

32 לפיכך יש להתייחס בהירות גם לממצאים הארכיאולוגיים שנסקרו להלן.

33 המעמק הסמנטי במילה 'בית' חל בכיוון המרחיב: בית=חדר (=הבית כולו בימים קדומים) < בית=חדר מרכזי שאליו פונים מן העליות והאסמים (ראה משנה נדרים, ד' ד'; ב"ב ג', ד'; אהלות ח', ר') < בית=שם כולל לכל המבנים הכלולים תחת אותה קורת גג (כך במדרשים מאוחרים מאוד. ראה למשל אוצר המדרשים לאייזנשטיין עמ' שיט '...רצוה לעשות לכל החדרים שבביתו שני מפתחות' וכו').

34 שם, עמ' 167. בשם ד' ייבין, ארץ-ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 148.

35 עמ' 177.

36 על-פי זה הוא מסביר את העובדה ש'ההבחנה בין "חצר קטנה" ל"חצר גדולה" תחרת כהלכות חז"ל מספר פעמים'.

37 ראה: E. M. Meyers, J. F. Strange, C. L. Meyers, Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee, Israel 1971–72, 1974–75, 1977, (Meiron Excavation Project III), American Schools of Oriental Research, Cambridge, Mass., 1981.

38 ראה התרשים שם, עמ' 35, וצילום האיור בעמ' 34.

כפר נחום, ניכר כי גודל שטח החצר עלה, על פי רוב, על גודל שטח חדרי הבית. ראה למשל INSULA II בשירטוטים המצורפים לספרו של ו' קורבו על חפירות כפר נחום;³⁹ בחורבת סוסייה מידות החצר 14.2×16.5 מ' ומידות הבית 11.7×13.6 (ואך החדרים קטנים הרבה יותר: 3×3 ו-2×2 בערך).⁴⁰ (אך יש להעיר כי בית מגורים זה נבנה לכל המוקדם במאה השישית);⁴¹ ודברי הירשפלד לעיל על חורבת שמע נדמה שאין להם מקום כאן כלל, בדיון על יחסי הגודל בית-חצר, שכן בחורבת שמע נחשף רק מבנה בודד, שמתאים היה לשמש למגורים, אך להשערת החופרים היה מבנה זה חנות או תא לשימוש הציבור ולא בית מגורים.⁴²

בכל האתרים הללו נחשפו בחצרות הבתים טבונים, כלי בישול, כלי כתישה וכד'. שעל כן יש לזכור, בסיכומו של דבר, גם את האמת הפשוטה, שבתקופה העתיקה מרכז החיים היה למעשה בחצר. בחצר נמצאו מתקני הבית: התנור, הכירים, הגתות, המחסנים הקטנים, כלי הכתישה וכלי הבישול,⁴³ בשעה שבבית לא התרכזו על-פי רוב פעילות יום-יום זו.

ב. ביבר = Vivarium — הפירושים

בעורך השלם, ב, עמ' 8-9, ע' ביבר: 'פי' לש' לעז הוא פרדס שמאספין שם חיות וחפירה שמאספין בה דגים ומקום מקורה ששם עופות קורין ביברו'.⁴⁴ ובדומה לכך גם רש"י לביצה

39 V. C. Corbo, Cafarnao, I, Jerusalem, 1975. שם כ- TAV. XIII ו-TAV. XV. המצורפים לספר.

40 ראה: י' הירשפלד, החפירות בבית מגורים יהודי בחורבת סוסייה, ארץ-ישראל, יז, עמ' 168-180, והשרטוט שם עמ' 170.

41 הירשפלד, שם, עמ' 169 (בחצר זאת נחשפו גם שרידי מכלאה ואבוס).

42 ראה: E. M. Meyers, Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema, Upper Galilee, Israel, 1970-1972, The Annual of the American School of Oriental Research, vol. 42 (1976) שרטוט המבנה הנ"ל שם, בעמ' 108. ROOM A באזור SE II.

מעניין שגם משרידי בית המידות בירושלים נוכל להסיק כי החצר היתה גדולה מכל שאר חדרי הבית. ראה נ' אביגד, העיר העליונה של ירושלים, תש"ס, עמ' 95 ואילך (להוציא את חדר מס' 4, שהיה גדול במיוחד — ראה בתרשים שם עמ' 99 — שלא שימש, כפי הנראה, כחדר מגורים, אלא כאולם קבלה — ראה דברי אביגד שם, עמ' 99-103).

43 ראה גם: י' קפלן, שרידי הבניה העתיקה בארץ, בתוך: שרידי עבר, מכון ליריעת הארץ ע"ש ח' אבשלום, ת"א תשכ"ב, עמ' 52. וראה תיאור תפקידה של החצר בכפר הערבי אצל הירשפלד שם, עמ' 76-77: "...בה התרכזו הפעילות היום-יומית של בני המשפחה במרבית ימות השנה וכו'. וראה, כמו כן, דבריו בעמ' 176-183 וההשוואה לימי חז"ל. ויש להוסיף לכך גם את העובדה, שבתנאי הבניה העתיקים היה קושי רב בהחזקת תקרה רחבה על קורות תמיכה, והעדיפו במקרים רבים לבנות חדרים קטנים, כדי להעמיד תקרה יציבה, ולמנוע מקרים של קריסת הגג. על צפיפות הדיוור בעת העתיקה (ובחברות שונות בימינו), דיון שאינו קשור ישירות לשאלה בה אנו עוסקים כאן, ראה: מ' ברושי, מנין תושביה של ירושלים הקדומה, בתוך: מ' ברושי (עורך), יד לאמנון, ירושלים תשל"ז, עמ' 66. הנ"ל, אוכלוסיית ארץ ישראל בתקופה הרומית-ביזנטית, בתוך: צ' ברס ואחרים (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכבוש המוסלמי, א', ירושלים תשמ"ב, עמ' 442-452; הירשפלד, בית המגורים הא"י וכו', עמ' 73-74; והביקורת על הירשפלד מאת מ' ברושי בקדמוניות כ (תשמ"ח), עמ' 126-127 (ובפרט הנתונים המעניינים שהביא שם מ' ברושי מדברי נאדול, שבדק חברות שונות במקומות שונים בעולם); תשובת הירשפלד בקדמוניות כא (תשמ"ט), עמ' 116; ושבו, דברי ברושי, קדמוניות כב (תשמ"ט), עמ' 52.

44 ובנימין מוספיא מוסיף שם: 'פי' בלשון רומי גדר אשר שם פרצי חיות ובריכה אשר שם דגים מזומנים'.

כד, א: 'ביכרין של חיה — קרפפות מוקפין גדר סביב וכונסין לתוכן חיות הבר ויולדות ומגדלות שם'. רש"י מדגיש כי ה'ביכר' מיועד לחיות הבר.

באוצר הגאונים לביצה (עמ' 56), הובא, לעניין ביאור 'ביכר' שבמשנתנו, מספר היותסין,⁴⁵ פירושו התמוה, לכאורה, של רב צמח גאון:⁴⁶ 'ורב צמח פירש שחיה רעה נקראת ביכר'.⁴⁷

שמא נפל כאן שיבוש, שכן התיבה 'ביכר' מופיעה שוב בתלמוד, בהקשר אחר, בחולין קכ"ז, א: 'אמר רב הונא בריה דרב יהושע'⁴⁸ ביכרי דנרש אינן מן הישוב'. ושם — שלא כבענין צידה מביכר כאן בשבת וביצה — אכן אפשר שמתאים פירושו הנ"ל⁴⁹ של רב צמח גאון.⁵⁰

45 ספר היותסין השלם, מהד' פליפובסקי, 197 ע"א.
46 והוא, להשערת לוינ' שם, לקוח מתוך הערוך של רב צמח בר פלטי, ראה גם דבריו על כך באגרת רש"י (מהד' רכ"מ לוינ', עמ' 114, הע' ב). ולעניין הפיקפוקים שהועלו על כך ראה מ' חבצלת, אנציקלופדיה יודאיקה, 16, עמ' 985, והספרות שם, והוסף לכך: ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 263.

47 בספר היותסין שם הובאו דברים אלו בערך ר' תנחומא, כענין מעשה הנס שאירע כשהשליכוהו לאריות וניצול 'אחר' שניצח לקיסר השליכוהו לביכר ולא אכלהו. ועל כך נוסף ההסבר: 'ורב צמח פירש' וכו'. וראה לענין זה: בבלי, ב"ב, ל"ט, א' 'שדיוה לביכר ולא אכלהו'.

48 י"ג כאן 'הני'. ראה תוס' שם על אתר, ודק"ס שם את ד'.

49 וראה גם רש"י שם, ודבריו ר"ג בעל הערוך, שם, ע' ביכר: 'כלומר אין דין בישוב אלא במים' והערת ב' מוספא: 'פי' פיכר כלשון רומית מין חיה יושבת בחורים בשפת הים וזנבה במים ועורה חשוב מפני דקות השער'. והכוונה, כמובן, לבונה. [ראה גם: L. Levysohn, Die Zoologie des Talmuds, Frankfurt, 1856, עמ' 98]. ובעקבות זאת כלשון הספרות העברית של היום. ראה למשל מילך אבן שושן ערך ביכר: 'שם בעל חי מן המכרסמים...נקרא גם בונה'.

אך אין ספק שרב צמח לא כיון בדבריו לבונה, שכן קשה להניח שהיה מכנה בריה זו 'חיה רעה'. ומכל מקום, אין שום מוכן לפירוש ביכר שבנידונו במשנת ביצה, כפי שהובא באוצה"ג, כ'חיה רעה'. וראה דעת ר"ת בתוס' שם ד"ה 'הני', הסבור כי שם מקום הוא. וראה על כך ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"ט, עמ' 54. על-פי זה שם המקום (השוכן בקרבת העיר נרש שבאזור סורא) המדויק הוא 'בי בארי נרש' או 'בי כירי נרש' או לגרסה אחרת 'כירי נרש'. אשל עצמו לא שייך מקור זה שלפנינו בחולין לישוב זה, ולא הזכיר גם את דיונו של קוהוט בערוך השלם שם (וגייגר בחלק ט, עמ' 74).

50 במשנת ביצה שהובאה לעיל ראינו כי המונח 'ביכר' משמש כינוי למקום שימורם של החיה והעוף, אך גם כינוי לבריכת דגים. לדעת מ' בר, אמוראי בבלי, פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשל"ה, עמ' 151, בריכות דגים כוננו 'פירא דכוורי' ע"י בני בבלי (=על בריכות הדגים בבבלי ראה מ' נון, הדיג העברי הקדום, עמ' 183), רביכרים' ע"י בני א"י.

אך יש להעיר על כך: א) לכאורה יש בדברי מ' בר ערבוב כינויים מתקופות שונות, שכן 'ביכר' לשון תנאים הוא, ר'פירא דכוורי' לשון אמוראים. ואכן, אינו יודע מנין לו לבר כי בני א"י השתמשו ב'ביכר' ככינוי לבריכות דגים גם בתקופת האמוראים. וראה להלן כינויים אחרים שמצינו בספרות חז"ל לבריכות דגים.

ב) לכאורה מצינו 'צייד כוורא' = דיג גם בלשון הירושלמי, שבת, ז', ב', (י', א'). כך היא גרסת הרפוסים וכ"י ליידין. אך ראה מ"ש רד"ב רטנר (באהבת ציון וירושלים לשם, עמ' 92) ור"ש ליברמן (ב'הירושלמי כפשוטו'), עמ' 137, כעניין הגירסאות שם.

תמוה הדבר שמרוב המילונים (דלמן, קרויס ולוי) נשמט הערך 'כוורא'. אמנם מ' סוקרלוף במילון הארמית הא"י שלו לא הביאו (כפי שהוא מעיר לי), משום ש'כוורא' 'כוורי' אינם מוכרים לדעתו כלל בריאלקטים המערביים של הארמית, המשתמשים בכינוי 'נון' לדג.

השימוש ב'ביברין'

לצורך הבנת תפקידו של ה'ביבר' במקורותינו נקדים ונציין במקורו — ה'ביבר' הרומי. השימוש במילה Vivarium ככינוי למקומות מוקפים לצורך שמירה על בעלי חיים, כנראה תחילתו ברומא⁵¹ למן תקופת שלטון אוגוסטוס קיסר.⁵² קודם לכן יוחדו שמות פרטיים לכל מתקן מן הסוג הזה,⁵³ בתיאורי המשק החקלאי שבו מוחזקים בעלי חיים, אצל Marcus Terentius Varro⁵⁴ איננו מוצאים אלא את הכינויים הקדומים יותר, אבל מאוחר יותר כבר נפוץ השימוש בכינוי Vivarium ככתבי סופרים רומיים רבים כהורטיוס⁵⁵ סנקה,⁵⁶ פליניוס הזקן,⁵⁷ יובנאליס,⁵⁸ ועוד מחברים.⁵⁹

לגבי כמה פרטים מדברי המחברים, כמדומה, יהא עניין בעריכת השוואה עם לשון המשנה והתלמודים שבסוגיית ביצה הנ"ל. וארו שם מחלק את אומנות החזקת בעלי החיים

המקורות שבתרגום יונתן (לבראשית מ"ח, ט"ז: 'כוורי ימא') ואחרים, שמזכירים את הצורה המוזרחת 'כוורי' (ראה ערוך השלם ד', עמ' 208, והמובא שם, ודברי גייגר בחלק ט' עמ' 219 והמקורות אצל דוד טלשיר, שמות בעלי חיים בתרגום הארמי של השומרונים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוני' העברית, ירושלים חשמ"א, עמ' 308) מפותקים לדעתו.

51 אין מקורו של כינוי זה ביוונית. בכך טועה דלמן שדווש (כנראה מרעתו) במילונו, עמ' 47, כי מקורה מיוונית Βίβριον ואחריו: יסטרוב, ח"א, עמ' 159, וב' קוסובסקי, אוצר לשון הירושלמי, ח"א, עמ' 159, ברם, קהוט בערוך השלם, ב, עמ' 8 ולוי במילונו, ח"א, עמ' 217 מדייקים ורשמים אכן את מקורה מן הרומית (במילונו של בן יהודה חסר ערך זה). וראה גם המקורות שנרשמו אצל M. Mainzer, Ueber die Jagd, Fischfang und Beinezucht bei den Juden in Tannaeschen zeit, Frankfurt am Main, 1910 עמ' 314 הע' 10.

52 ראה על כך: G. Lafaye בערך Vivarium, בתוך C. Daremberg-E. Saglio, Dictionnaire des antiquites Greques et Romaines, עמ' 958.

מאפיינים לשוניים מן הסוג הזה יכולים לסיע בירינו במידת מה לתחום את תקופתם של הביוררים ההלכתיים הגדולים. ר"ד גילת (על ל"ט אבות המלאכות, תרביץ כט, עמ' 228–222; פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן חשנ"ב, עמ' 32–62, ובמיוחד דבריו שם, בעמ' 41: "...בעקבות שיטה זו, המיוצגת על-ידי ר' עקיבא וחכמים, החלו בירורים למיזון המלאכות לסוגיהן (וכר), כבר העלה את ההשערה כי שלב ההתפתחות החשוב של רשימת ל"ט מלאכות שבת שבמשנת שבת ז', ב', היה בדור ר"ע ותלמידיו אחריו. התקופה שבה עסקו באופן אינטנסיבי בכתי המדרש התנאים בבירור המלאכות הללו, טיבן, ותחום איסורן היא, איפוא, המאה הראשונה (=וביותר במחציתה השניה) והשניה לס'. גם המשניות דילן בשבת וביצה, העוסקות בהגדרת מלאכת הציד כיו"ט שייכות, איפוא, לתקופה זאת, ומשום כך גם יובן כי נמצא בה כינוי 'ביבר' שייכל, כאמור, לחדור רק בתקופה זו לעברית של לשון התנאים. סימן נוסף לדבר נמצא בצירוף דברי רשב"ג לדין העוסק בהגדרת הציד והדיג מן הביבר, ועוד יש להוסיף לכך כי משנת שבת י"ג; ה (היא וחברותיה העוסקות שם בהגדרות הצידה) מ"י יהודה הן. כפי שהסיק כבר א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת (ירושלים חשל"ר, עמ' 256).

53 כוון Leporarium לארנבות או שפנים, Cocilearium לגידול חלזונות, לדבורים, Ornithon לצפרים, יונים או עופות וכדומה. בריכות לגידול דגים נקראו ע"י המחברים הרומאים Piscinae וראה על כך להלן. ואחר כך גם כינו לעיתים בריכה כזאת בשם הכללי Vivarium.

54 De re Rustica, III, 3, I, Loeb p. 439.

55 Epistularum, I, I, 79.

56 Naturales Quaestiones, 3, 18, Loeb P. 245.

57 IX, Loeb p. 170–173. וכן שם: Historia Naturalis, VIII, 58, 211, Loeb p. 146.

58 Satura, VI, 51.

59 ראה G. Lafaye הנ"ל בערך Vivarium שם, וב"Oxford Latin Dictionary בערך זה, עמ' 2031.

לשלושה: לעופות, לחיות ולדגים. חלוקה זאת מזכירה לנו את החלוקה במשנתנו: ביכרין של חיה, עופות ודגים.⁶⁰ אך מעניינת ביותר מבחינתנו היא הערתו שם, כי כל אחד ממקומות ההחזקה הללו עבר שינוי יסודי במבנהו במשך הדורות האחרונים ברומא. למשל, בעניין החיות הניצודות הוא מספר כי הדורות הקודמים שמרו את בעלי החיים הללו במקומות סגורים ולא יכלו ליהנות מן הצייד במרחב הפתוח (לכל היותר רדפו אז — הוא אומר — אחרי ארנבת קטנטנה), אך בזמנו כבר יש לרומאים רבים אחוזות רחבות שטח שבהן הם שומרים את החיות הללו, וכך יכולים הם גם ליהנות מפעולת הצייד.⁶¹ יש בכך, כמדומה, בכדי להאיר את הרקע לחלוקה בבבלי בין ביכר גדול לקטן.⁶² אצל קולומלה היואריום הוא כינוי המיוחד אך ורק למקום מגודר⁶³ עבור חיות בר.⁶⁴

ונדמה שגם במסורות התנאיות משתקפת בעיית הגדרת הביכור. שעל דברי משנתנו המתירה צידת חיה ועוף ואוסרת צידת דגים ביו"ט מן הביכרים, מעיר, רכן שמעון בן גמליאל: 'לא כל הביכרין שוין, זה הכלל: כל המחוסר צידה אסור, ושאינו מחוסר צידה מותר'. אותם דברים נמסרים בשמו גם כהערה על דברי התוספתא המקבילה למשנה הנ"ל (יום טוב, ג, א), האוסרת צידת חיה ועוף ודגים ביו"ט מן הביכרים ועל משנת שבת יג, ה'.⁶⁵

60 א) חלוקה זאת פגשו גם בתוספתא ובברייתא שבירושלמי, וראה להלן הע' 84.

ב) כל סוג כזה מחולק אצל וארו לשנים: בין העופות יש שכיתם על האדמה ויש הזוקקים גם למים (כברווזים). בין החיות יש הנשמרים בפנים (כחזיר הבר) ויש שבחוץ (כשכלולים וכד'). ובין הדגים יש שחיים בכריכות מים מתוקים ויש בכריכות של מים (לצורכי מכירה גידול בדרך כלל דגים בכריכות מים מתוקים).

לפי וארו שם, הסדר היאות לבניית מקומות אלה להחזקת בעלי החיים הוא ראשית, בניית מקום לעופות הנחוצים יותר למאכל, שנית, לאלו שממוקמים קרוב לבית לצורכי ציד, ושלישית בניית הכריכות לדגים.

61 על הצייד בעולם הרומי ויחסם של הרומאים לחיות הבר בכלל, ראה: L. Friedlaender, Roman Life and Manners under the Early Empire (tr. by J.H. Freese and L. A. Magnus), vol. 2, London, J.M.C. Toynbee, Animals in Roman Life and Art, London and Southampton, 1973, p. 62-74. (העיתי למקור זה מורי פרופ' ד' שפרבר). וכן:

62 וראה על כך להלן.

פלניוס (שם, 62, 224, Loeb, עמ' 156) כותב כי ה"Vivarium" משמש להחזקת חדרים (Shrew-Mouse), וברור כי מדובר שם על כלי קיבול קטן המיועד להחזקתם (H. Rackham, שם, מתרגם Jars Vivaria כ"Jars"). כך נראה גם מדברי סנקה שם, שכן הוא מדבר על בריכה שקופה לדגים, ומהקשר הדברים ברור שמדובר שם על כד (=ביכר קטן העשוי מזכוכית). מאידך, אי אפשר לומר שמילה זאת שימשה רק כינוי למקום ההחזקה של בעלי חיים קטנים, שכן גם זאת מצאנו אצל פליניוס (שם, 58, 211, Loeb עמ' 147) שהוא מכנה את מקום החזקת חזירי הבר Vivaria (וראה: Q. Horati Flacci, Epistles of Horace, edited with notes by A.S. Wilkins, London, 1965, 93 על ענין זה). אמנם קולומלה (Lucius Moderatus Columella) בספרו (De re Rustica, 8, I, 4, Loeb, p. 322, מספר שבשכונות למשק הרומי מצאו מקומם כוורת הדבורים, בית האוחים, בתי הארנבים וכד'. לפי דבריו שם, מקומות אלו מכנים הרומאים כך: Apiaria — לבתי הדבורים, Aviaia — הכריכות שיועדו לעופות המים, ו-Vivaria למקומות המיועדים לצורך שמירה על חיות הבר.

63 על מלאכת הגידור ראה דבריו שם, 9.1.2-5, במהדורת Loeb עמ' 420-423.

64 והשווה לדברי רש"י לעיל ליד הע' 44.

65 על מקומם המקורי של דברי רשב"ג ראה דבריו של ר"א וייס, אוסף מאמרים על המשנה, הוצ' בר אוריין, אוניברסיטת ברא"ל. פירושים והערות לטקסט ולסדר המשנה של מסכת שבת, עמ' 49. לאחר שהוא דן על דברי רשב"ג שבמשנת שבת שם, הוא מוסיף: 'כבא זו איתא גם בביצה...ונראה ששם

רשב"ג בא לומר כי אין הביכור מקום בעל גודל קטן קבוע (כפי שאפשר להבין לכאורה מן המשנה) או בעל גודל גדול קבוע (כפי שאפשר להבין מן התוספתא), אלא בעל גודלים שונים, ומשום כך יש בידו לנסח כלל גמיש יותר המתאים למקרים השונים. על רקע זה אפשר, כמדומה, גם לקבל את הדעה כי דברי רשב"ג במקורם לא באו לחלוק על ת"ק, אלא לפרש דבריו ולהבהירם.⁶⁶ שכן, על פי זה נוכל לומר, שלפני רשב"ג היו נוסחאות האוסרים והמתירים ציד ביו"ט מן הביכור, ורשב"ג בא לומר שאין כאן מחלוקת, אלא שכל תנא דיבר על ביכור מסוג שונה. כבר מדברי רשב"ג אפשר איפוא להסיק על מציאותם של ביכורים קטנים וביכורים גדולים.⁶⁷

המקור. והעד: לא כל הביכורין שוין. מתאים במלא הקפו בכיצה כי שם מדובר רק על ביכורין, ועוד, ההגדרה השלילית: מחוסר צידה, מתאימה יותר לשם.

בשאלה זאת, אם רשב"ג חלוק על התנא קמא או מסביר את דבריו, נסתפקו כבר אמוראים. בבבלי ביצה, כד. א מובאים דברי רב יוסף בשם רב יהודה בשם שמואל 'הלכה כרשב"ג, ואביי שואל: 'הלכה מכלל דפליגי. על כך משיב לו רב יוסף בשאלה: 'ומאי נפקא לך מינה? והוא משיב: 'גמרא גמור וזמורתא תתא' (=משל שוטים הוא...גמרא גמור, ואמר לתלמיד שוטה למד הן אמת הן שבוש, והיא לך לומר ושיר'. רש"י). ומחלוקת הראשונים בעניינה של סוגיה זאת נובעת מן הדעות השונות בהסברת מסקנת הסוגיה. יש שהבינו כי לרב יוסף היה ברור שאכן פליגי, ומשום כך הגיב כלפי תלמידו בפתגם חריף זה, ויש שחלקו על כך.

מדברי הרמב"ם, שבת, י. יט–כ ויר"ט, ב. ז משמע שרשב"ג בא, לפי הבנתו, רק להסביר את דעת דברי ת"ק ולהגדירם באופן מרוויק יותר. וכך כתב במפורש הר"ן בדבריו לכתובות פרק ו (כט, א מדפי דפרי וילנא, סד"ה 'מתני' ספקה להכניס לו כספיים). וראה עוד רע"ב ותרי"ט על משנת ביצה שם. וראה מ"ש רבי מלאכי הכהן בספרו 'יד מלאכי', כלל תפ"ו: 'משניות — יש ששנויות בלשון יחיד ולא פליגי רבנן עליה. ויש בתלמוד הרבה במסכת שבת ובמס' ביצה שרשב"ג לא כל הביכורים' וכו'. הרי שנקט דוקא את רשב"ג שבמשנתנו כדוגמה לחופעה.

כנגד זה המהרש"ל בים של שלמה (ביצה, פרק ג, סימן ב) שמבין כי הגדרת הציד לת"ק שונה מזו של רשב"ג. על פי זה הסביר את העובדה שהר"ף והרא"ש העתיקו בסוגייתנו רק את דעת רשב"ג להלכה, ולא את הגדרת 'חד שחיה' (ע"י בבבלי, ביצה, כד, א) שהיא — לדעת המהרש"ל — הגדרת ת"ק לדבר שעומד וניצוד. על פי זה מסביר המהרש"ל שם את השיחה הג"ל, בין רב יוסף לאביי, כך: רב יוסף שאמר 'הלכה כרשב"ג' הבין את דעת רשב"ג כדרך שהסבירה מאוחר יותר הר"ף. אך אביי עומד ותמה על כך, משום שאביי הבין את היחס בין ת"ק לרשב"ג כפי שהובן אח"כ ע"י הרמב"ם, שת"ק ורשב"ג אינם חולקים זה על זה. ואמנם, המסקנה, לדעת המהרש"ל, היא שהלכה כרב יוסף, זאת מכיון שרב יוסף לא גילה כל ספק בדבר.

ציד הצבאים בא"י ובסביבתה היה נעשה מימים קדומים מאוד ועד ימינו (ראה עדות י"י אהרוני, זכרונות וזואולוג עברי, ב', ת"א, 1946, עמ' 31–33), ע"י 'עופיונים' (Desert Kites), כפי שהם מכונים ע"י החוקרים. 'העופיונים' הם מתקני ציד, הבנויים בדרך כלל ע"י קירות אבן נמוכים בצורת משולש ובקדקדם מבנה מעוגל. השימוש ב'עופיונים' אלו מיוחס ע"י י"י ידן כבר לימיו של פרעה נערמר (סוף התקופה הכלכלית או ראשית תקופת הברונזה הקדומה) ראה: Y. Yadin, The Earliest Record of Egypt's Military Penetration into Asia?, IEJ 5, 1955, pp. 5–10. השימוש ב'עופיונים' לצורך ציד צבאים בא"י וסביבתה במאמרו של ז' משל, 'עופיונים' (Desert Kites) בסניף, בתוך: קדמוניות סיני, מחקרים בתולדות חצי-הארץ, (עורכים: ז' משל וי' פינקלשטיין) ת"א תשמ"מ, עמ' 285–286. לדבריו שם: 'העופיונים מצויים באזורים גיאוגרפיים המהווים עד היום, או שיכלו להיות בעבר, בתי גידול לצבי או לבעל חיים אחר שדמה לו בהתנהגותו וכו'. לדעת מ' גרינברג 'המחפז' שבתהלים ק"מ י"ב, הם 'העופיונים' הללו, ששימשו לציד. ראה: M. Greenberg, Two New Hunting Terms in Psalm 140:12, Hebrew Annual Review, Ohio state University, vol. 1, 1977, pp. 149–153.

יש להניח כי גם בימי חז"ל היתה נהוגה שיטת הציד ע"י 'עופיונים'. עדות עקיפה לכך שבמיהם נהגה

ממקורות אחרים אנו יודעים על תהליך של האצה בגידול משק החי ברומא שלמן הימים שלאחר שלטון סולה (החל משנות השישים של המאה הראשונה לפנה"ס). גברה אז הדרישה לעופות, דגים ובעלי חיים אחרים ששימשו למאכל, כיונים טווסים ואווזים, צבאים ארנבות וחזירי בר. תקופה זאת הצטיינה בעליה ברמת הבישול העממית, ריבוי מותרות וצריכה ראוותנית של השכבות העליונות, שממנה נהנו לעיתים קרובות ההמונים ברומא, כשנערכו מפעם לפעם סעודות נצחון פומביות וכד'.⁶⁸ יתכן אפוא, שתהליך זה, המשתקף יפה, כפי שראינו, בכתביו של וארו, הוא שיצר את ההבחנה בין ביכרים קטנים שלצורך ביתי וביכרים גדולים שסיפקו כשר בהמות, חיות ודגים באופן מסחרי.

עוד כדאי להזכיר כאן, את העובדה שבבבל נהגו מימים קדומים לשמור חיות במקומות גדולים ומגודרים לשם צייד.⁶⁹ ואמנם, לכיכר הגדול, שהיה מקום מגודר לצורך ציד בעלי חיים — ופעמים רבות בעיקר לצורכי שעשוע — כמעט ולא מצאנו זכר במקורות יהודיים אחרים, פרט לסוגיה בבליית זאת. כנראה יש לייחס זאת לכך, שצייד לשם שעשוע או ספורט היה נדיר מאוד בין היהודים בכלל ובארץ-ישראל בפרט.⁷⁰ גם מסקנת ר"ש ליכרמן בספרו 'יוונית ויוונית בא"י' ⁷¹ ש'יהודים היו רגילים להתעסק,

באיזור שיטה זאת נחשפה ע"י הרדינג L. Harding, The Caim of Hani, ADAJ, 1953, p. 30. שמצא תחת גל אבנים שכיסה קבר מתקופת שבטי הספאים כעבר היידן (מאה 4–2 לס') ציור סלע המתאר ציד צבאים ב'עפיון'. כחובת ספאית, המלווה את הציור, פוענחה ע"י הרדינג: 'למנאת ובני על הנא ודמי השחת והאסב'. כלומר, איש בשם מנאת בנה (את הקבר) להנא (שם המת) וצייר (דימה) את 'השחת' ואת 'האסב'. לדעת ד' משל, שם, עמ' 283 שחח זו היא שוחה שלחוכה הניסו את הצבאים (ראה משל שם, עמ' 281–280). ברם, איני יודע כיצד יש להבין את היחס בין 'הכיכר' שבמשנתנו, ובין ה'עפיון' הידוע, שכן שטח הכליאה של ה'עפיונים' שנתגלו באיזור הוא גדול, ואין להניח שלמתקן כזה התכוונה משנת ביצה שהתירה ליקח חיה מן הכיכר. אשר למידות ה'עפיונים' שהתגלו עד עתה:

במדבר הסורי נתגלו שרידי מערכת 'עפיונים' המשתרעת לאורך כ־20 ק"מ (ראה משל שם, עמ' 279, וציור 10 בעמ' 280, וכן עדותו של ריס, המובאת ע"י משל על מערכות כאלה שאורכן מגיע לכ־35 ק"מ). ואולם, כדברי משל שם, מתקנים אלו שבמדבר הסורי שונים לחלוטין מאלו שנחשפו באזורים אחרים ונעדרו 'לחוסר רצועת מדבר שלמה'. לעומת זה נחשפו בסיני שרידי 'עפיונים' קטנים יותר. לדוגמה, סמוך לקע א–נקב שבאזור אילת נחשף ב־1971 'עפיון' שאורך ורועותיו 123 מ' ו־133 מ' (אורך המיפתח הוא כ־120 מ'). ראה סקירתו של משל שם עמ' 265 ואילך. וכן: הנ"ל, 'עפיונים' בערבה הדרומית, טבע וארך, כך יא, חוב' א (תשכ"ט), עמ' 36–34. (הערה ראשונית בעניין זה שמעתי מפי פרופ' ה' מנדלסון מאוניברסיטת ת"א; ידידי מיקי ארליך סייע בידי בזהווי המקורות הנוכחים בהערה זאת).

ראה על כך: י' שצמן, תולדות הרפובליקה הרומית, ירושלים, תש"ג, עמ' 509–510. על ביכרים שנועדו לצורך הספקת חיות טרף למשחקי לודרים, ראה טוינבי, שם, (לעיל הע' 61), עמ' 16–21 והע' 30 שם.

ראה על כך בהרחבה אצל: G. Lafaye, שם, עמ' 938 ואילך. וכן: W. Helech, Jagd und Wild im Alten Vorderasien, Hamburg und Berlin, 1968; B. Meissner, Assyrische Jagden, Leipzig, 1911. ועל ציד דגים: W. Radcliffe, Fishing from the Earliest Times, London, 1921. וכן הסקירה אצל מ' נון, הדיג העברי הקדום, בפרקים ב–ג.

רק על הורדוס מספר לנו יוסף בן מתתיהו כי עסק בצייד (מלחמות היהודים, א, כא, יג, 429; על איש חצר מיוחד שהיה ממונה על הצייד ראה קדמוניות היהודים, טז, י, ג, 316. הורדוס עסק גם במיני ספורט אחרים: האבקות, הטלת חנית, ראה מלחמות היהודים שם).

ירושלים, 1962, עמ' 73.

בדומה לשכניהם הגויים, בכל מיני אימוני הגוף, ולא מיחו בידם חכמים. אינה מכוונת לספורט הציד, שליברמן לא מונהו בין מיני הפעילויות שבהם עסקו יהודים. ברם, מ' בר⁷² השתדל להוכיח כי בסביבתם של אמוראי בכל עסקו היהודים בציד⁷³ ומכל מקום, גם בדברים אלו אין מדובר על ציד לשם שעשוע, אלא לשם פרנסה. כמו כן אין מדובר שם על ציד במקומות סגורים (ביברים). ציד זה שלשם שעשוע ראו חכמים בעין רעה. ואף נראה כי הבחינו בלשונם בין ציד מסוג זה ובין הציד הכשר, שלצרכי פרנסת האדם, בכך שיחדו לזה הראשון את הכינוי 'קניגיון' (καθηγιον)⁷⁴ והבחינוהו מ'ציד', או 'צידה', שיש במשמעם צידת בהמות חיות ודגים לצרכי פרנסה.⁷⁵

ביברים של דגים

על מיוחדות ישראלית זו עומד גם W. Radcliffe⁷⁶ אך הוא עומד תמה, מדוע — לפי הנחתו — נתעלמה לגמרי מן היהודים מלאכת עשיית הבריכות לגידול דגים בתקופה העתיקה, על אף העובדה שגם במצרים מדרום וגם בכבל מצפון היה נפוץ סידור זה, שכן — הוא שואל — הרי המונח VIVARIUM ככינוי לבריכות דגים מאותה התקופה, ומופיע לראשונה במשנת ביצה הניל. ושם בעמ' 423 הוא אומר על היהודים שבארץ-ישראל, בהתייחסו לסוגייתנו במשנת ביצה:

Their great eastern neighbour inculcated the same object lesson. Most Aassyrian towns and temples possessed an artificial or semi-artificial piscina. Yet not till some 1600 years after the Eexodus do we glean in the talmudic term BIBAR — and attempt at transliteration of the Roman

72 שם, עמ' 144 ואילך.

73 נדמה שממקורות כל כך מוגבלים שמציג בר קשה להסיק דברים חד-משמעיים, ע"ש. ואף על פי כן, אם להיות תנא דמסייע לבר, הרי יש להוסיף על ראיותיו מדברי אגדה אנכרוניסטיים המשקפים אולי משהו מאורח חייהם של ציידים בכבל. ראה בבלי, סנהדרין צה, ע"א, וקו ע"א. ספורי הציד של דוד המלך (כפי שהעירי ירדני ר"י אלטשולר).

74 ראה, למשל, דברי ר"ש כן פזי בכבלי ע"ז, יח ע"ב: 'אשרי האיש אשר לא הלך לטריטאות וקרקסאות... של עובדי כוכבים, ודרך חטאים לא עמד זה שלא עמד בקניגיון' וכו' (לדיוק הנוסח ראה דק"ס שם אותיות צ-ק ומס' ע"ז כתי' בימה"ד לרבנים, מהר"ש אברמסון, כהע' שם, עמ' 161, וראה גם מ"ש ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תרל"ח, עמ' 285). ורש"י שם: 'צידת חיה על ידי כלבים, והוא שחוק להם'. ועל צירוף הכלבים כאן — ראה קדווש, שם, ערוך השלם, שם הע' 2. על מנהגי הציד והדיג של היוונים בכלל, ועל מנהגם לצוד ע"י כלבים בפרט, ראה: ר' פלאסלייר, חי' יוסי' ביוון בתקופת פריקלס, תרגום י' קנו, ת"א 1967, עמ' 140–143 (משמעות 'קניגוס' ביוונית היא 'מנהיג כלבים').

75 וראה עוד בענין זה, התגובות הרבניות התריפות: ר"ש מורפורגו, שר'ת שמש צדקה, ויניציאה תק"ב, סימן נו: ר"י למפרונטי, פחד יצחק, ערך צידה; ר"י לאנדא, שר'ת נודע ביהודה תנינא, י"ד, סימן י. וכבר תמה ר"ר מרגליות (נפש חיה, לזכר, תרצ"ו, סימן שט"ו, סע' ב) על הר"י לנדא שלא הביא בתשובתו את דברי השו"ע שם ע"כ, וראה גם דברי מרגליות, ספר חסידים (מהדורתו), עמ' תכה, סימן תרס"ז, הע' א'. וראה גם מחברתו של ר"נ רקובר, הגנת החי (ציד חיות), שהופיעה בסדרת מחקרים וסקירות במשפט העברי של משרד המשפטים, חוברת מ', ירושלים, אדר א' תשל"ו, והמקורות שצוינו שם. (לעיל הע' 69), שם.

vivaria, which of itself betokens the lateness of the effort — the first indication of their employment by the Jews.

אלא שטענה זו יש לבדוק גם לאור מקורות נוספים, המכנים בשמות אחרים בריכות לגידול דגים שנתעלמו מדרקליף: פיסקין;⁷⁷ מחילה של דגים.⁷⁸ ולדעת הרשב"ם,⁷⁹ ובדומה לכך הצעת י' ברנד,⁸⁰ גם הביטוי 'מצולה' של דגים' מכון לבריכת דגים.⁸¹ (ובמשנה שבת, א, ו: 'מצודות חיה ועופות ודגים' — ומצודות אלו אין לדעת אם לא היו גם בבריכות מעשה ידי אדם).⁸²

אלא שאפשר היה לטעון להגנת דברי רדקליף, שביכר שבמשנה קדום לשאר הכנויים שהוזכרו, אך כידוע אין כל ראיה מאיחור עריכתו של מקור מן המקורות על גילו המאוחר של הטקסט הנמסר בו. משום כך נראה לסכם את הדיון בשאלה זאת ככך, שאין ראיה ברורה לטענתו של רדקליף כי המקור הקדום ביותר בו נזכרת אצל היהודים בארץ-ישראל הטכניקה של גידול דגים בבריכות הוא ה'ביכר' שבמשנתנו. ובאופן כללי יש לומר, כי ייתכן מאוד שטכניקה זאת היתה קיימת בארץ-ישראל גם בתקופות קדומות, אלא שלא תועדה בחומר ההלכתי או האגדי שהגיע אלינו.⁸³

לסיכום: למדנו כי גם מן המקורות שכירינו וגם מן הממצא הארכיאולוגי עולה ששטח הבית הרגיל בארץ-ישראל בתקופה התלמודית היה קטן ביותר; החצר עלתה עליו בגודל

- 77 ראה תוספתא עירובין, ז (י). ב: שם, אהלות, יח, ב (צוק' עמ' 616) ר'תוספתא ראשונים' לר"ש ליברמן, עמ' 153: קה"ר על הפס' 'עשיתי לי ברכות' וכו'; קה"ר, מהר"ש' בוכר, ב' נון. על 'פיסקין' ריביכר' ראה דברי ב'לשוננו' כרך נז (תשנ"ג), עמ' 191–202.
- 78 ראה למשל ירושלמי יבמות, טז, ד' (טו, ד): 'ראה אחד מחילה של דגים ונכנס לתוכה ובקש לצאת לא היה מוציא פיתחה של מערה' והמקבילה בבבלי שם, קכא, ע"א.
- 79 בפירושו ל"ב"ב, סו, ע"א, ד"ה 'מצולה', ושלם כר"ח שם. וראה הע' שנאן שם (להלן בהע' 81) לפי' אחרים.
- 80 כלי חרס בספרות התלמוד, 'ירושלים, תשל"ח, עמ' 133. ובלא שהזכיר דברי קודמיו, כך גם דעת מ' נון, הריג העברי הקדום, עמ' 181.
- 81 ראה למשל שמות רבה, מהר"א שאנן, פרשה ג, עמ' 134: 'עתידיים לעשות מצרים כמצולה שאין בה דגים' וכו' (וכן: בבלי ברכות ט, ב: פסחים, קיט ע"א) אמנם בלשון המקרא מצולה כינוי לים.
- 82 ועוד יש להזכיר כאן, כי שרידי בריכות דגים (אמנם מימים מאוחרים יותר) נמצאו בכפר נחום ונחשפו באזור D. ראה: V. Tzaferis, Excavations at Capernaum, vol. 1, Indiana, 1989, p. 9. וכמעט כורסי מצפון לתל כורסי. מידותיה של הבריכה האחרונה הן 3x3.5 מ', וניתן היה להחזיק בה — לפי מה שמוסר מ' נון כ-2.5 טונות של דגים חיים. ראה: מ' נון, מעגנים וגמלים קדומים בכנרת, טבע וארץ, טז, 5, (תשל"ד), עמ' 213–214; הג"ל, כורסי — מנזר נוצרי ליד ישוב יהודי, בתוך: ספר ז' וילנאי, 1987, עמ' 184–185. לדברי נון שימשה הבריכה בכורסי לאחסון זמני של הדגים שניצודו ברשת החרס.
- 83 וכבר הזכרנו את בריכות הדגים שנחשפו ליד הכינרת, ואין לדעת — לפי מצב המחקר היום — אם לא היו עוד רבות אחרות כמותן בתקופות עתיקות יותר של הישוב היהודי בארץ-ישראל. היוונים לא השתמשו בדרך כלל בטכניקה זאת של גידול דגים בבריכות. על השערות ותהיות שעלו בקשר לכך ראה רדקליף שם, עמ' 225 והע' 2 שם. ועל בנוי הביכרים הראשונים לגידול דגים ברומא (טכניקה שהיתה ידועה קודם לכן במצרים ובאשור) ראה שם, עמ' 222 ואילך. מן הדברים שמוסר פליניוס ב'168, Naturalis Historia, IX, (מהר"א Loeb, כרך ג, עמ' 277) ניתן להסיק שהמדובר הוא בסוף המאה השניה לפנה"ס, ע"ש, וראה גם דברי טוינבי, שם (לעיל הע' 61), עמ' 209–210. מכל מקום, הכינוי Vivarium מוכר לנו מן הספרות, כאמור, רק מסוף המאה הראשונה לפנה"ס או ראשית המאה הא' לס'.

שטחה; הגינה היתה גדולה, כפי הנראה, מן החצר. ואשר לביכר: עיינו במקורו הרומי, ומצאנו כי ברומי שימשה המילה Vivarium החל מסוף המאה השניה לפנה"ס ככינוי למקומות אחזקה של בעלי חיים, עופות ודגים גדולים וקטנים. מקומות אחזקה אלו היו מגודרים ושימשו גם לציד. מאידך גיסא מצינו כי הכינוי Vivaria שימש אצל הרומים גם ככינוי למקומות אחזקה לבעלי חיים קטנים, ואף זעירים בגדלים. נוח יהיה לנו על כך יותר להניח כי גם בארץ-ישראל שימש הביכר כמקום אחזקה רחב בשטחו לבעלי חיים, והוא שמכונה בפי התלמוד הבבלי 'ביכר גדול', וגם לשם כינוי מקומות אחזקה קטנים יותר ('ביכר קטן'). לרענתנו קשה יהיה להניח כי בארץ-ישראל של ימי התנאים שימשה המילה אך ורק ככינוי למקומות אחזקה קטנים כל כך שגודל שטחם היה מצומצם משטח הבית (כפי שעולה מסוגיית הירושלמי הנ"ל), ושדוקא למקומות אלו, המצומצמים כל כך בשטחם, תכוון המשנה בלשון 'ביכרין' הסתמית.⁸⁴

אם כן עולה השאלה, כיצד יתכן שהבבלי ישמר יפה יותר מן הירושלמי מסורת העוסקת בריאליה. ואולם, לענין הסוגיה המקורית נשתמרה בבבלי ולא בירושלמי שלפנינו בריש פ"ג בבבבא. המעיין בסוגיה המופיעה לפנינו בירושלמי וקשייה הרבים (שעל מקצתם העירונו בפנים) יווכח לדעת כי סוגית המקבילה בירושלמי היא היא סוגית הבבלי כשינויים ושיבושים. ברם אין כאן המקום להרחיב בכך, אלא במאמר שאני מקוה איזה להתקין לדפוס בקרוב. אך לא אחאפק מלהעיר כאן בקצרה כי לפי דברי הירושלמי נבין את הצמדת 'ביכר' לגינה וחצר במשנת שבת לשיעורין: ביכר הנוכר — לעולם קטן הוא, והחיה בו ניצודת, אך גינה וחצר — יש מהם גדולים (כמשנת ביצה) ויש קטנים (כמשנת שבת). ברם, נראה שהזכרת 'גינה חצר וביכרין' כדתא מחתא בדביו חכמים במשנה כשבת. [וראה גם תוספתא ב"ב, ג, ה: 'ולא את הביכר' של ח' ושל עופר ושל דגים' (והמקבילות ביר"ד, ז, יד, ע"ג ובבבלי שם, סח ע"ב) ויר"ד, סנהדרין, י, ז, כט, ע"ג 'היו שם ביכרין של חיה ושל עופות ושל דגים וכו'] מוכיחה שכל הגי'ל מקומות קטנים הם, שיש בהם, לדעת חכמים, כנדי לגרום לחיה הלכודה בהם להיות ניצודת. העובדה שלא נזכרו עם הביכר שכמשנתנו גם חצר וגינה אין היא, לכאורה, אלא מחמת דרך הקיצור שנקט התנא שלנו, או, כפי שנראה יותר, משום שהדרך המצויה היא ליקח חיה מן הביכר, ולא ממקום זרעה ונטיעה כגינה! ואולם, במשנת שבת, העוסקת בצד צבי, יש מקום להזכיר גם חצר צבי לגינה, שכן את הצבי המזדמן — ימהרו לצוד לעיתים גם לתוך גינה זרועה. ולענין זה: העירני פרופ' יהודה פליקס על כך, שצבאים בענת היחום תרים אחר הנקבות על פי סימני הריח, ומאבדים בתקופה זו לעיתים קרובות את מידת הזהירות בה הם מורגלים, וכך קורה שצבאים נקלעים לבתים או חצרות שבהם מצויים [אולי אפילו במכוון — כאמצעי שנוקטים ציידים ללכדם כעונה זו] סימני ריח אלו. וראה גם דבריו בספרו 'שיר השירים' — טבע, עלילה ואליגוריה' (מהד' ב'), ירושלים תש"מ, עמ' 16, שם הוא מסביר, על פי זה, את הרקע הריאלי לפס' הידוע (שהש"ר ב, ח), המתאר את האייל 'מדלג על ההרים, מקפץ על הגבעות' ו'מצין מן התרכים'. ובכלל, יש להעיר כי בפשטות נראה יותר שקל וחומר הוא מביכר לגינה וחצר, וכפי שהעירו לעיל (אמנם, יש להודות כי אין כאן הדרגה שיטתית, שכן גודל שטחה של החצר קטן מזה של הגינה המצויה. שהרי כך מצינו במשנה, ב"ב, א, ו, שהחצר המינימלית ארבע אמות מרובעות בלבד היא, לעומת חצי קב — גודל שטחה המינימלי של הגינה). אגב כך, על הטופס הנקוט לעתים, כדלעיל, 'חיה' — לשון יחיד, 'רעפות' — לשון רבים, ראה: ר"מ זכות, קול הרמ"ז, אמשטרדם תע"ט (וארשה תרכ"א), על משנת פסחים, ב, א, שהעלה את הרעין כי הבתנה זאת יסודה בעובדה שעוף אחד אכילתו מרעטת, ולצורך כילוי החמץ יש לתיתו לעופות הרבה. כנגדו יצא ר"ח קורנילד, בית דוד, אמשטרדם תצ"ח, (מהד' צילום ב"ב תשי"מ), על משנת פאה א, ו, שהראה כי אותו טופס מופיע גם בהקשרים אחרים בהם לא ניתן לומר כהצעתו של הרמ"ז, ככמשנת פאה שם. ושוב יצא כנגדו, להגנת הרמ"ז ר"ד פארו (שושנים לדוד, ויניציאה 1752), על משנת פאה (שם). ברם, הטופס כפי שהוא מופיע במקורות שהעלינו כאן, שאינם נזכרים כלל במו"מ זה, מוכיח כמדומה כי צדקו דברי הרב בעל 'בית דוד' שטען כי 'אורחא דמילתא נקט, שאין דרך לגדל בחצרו עוף א' בלבד.

שטר 'מתנה לחוד'

א. רקע

אחד השטרות שהחל להופיע במערכת המשפט העברי בתקופת הגאונים נקרא 'מתנה לחוד'. השטר עוסק במתנה של בעל לאשתו. מהות השטר ובעיקר תכלית יצירתו אינן נהירות כל צרכן. יחזקאל אפשטיין קבע, שתכלית השטר כפולה: א. לכבד את האשה בכך שהיא מקבלת מתנה חשובה מבעלה. ב. לאפשר לאשה לגבות את כתובתה בקלות. וכך כותב אפשטיין:

אמנם אחר העיון נראה, כי המתנה היתה משמשת לטובת האשה בכוונה אחרת. מלבד החשיבות שנתנה לה, נעשתה להגן עליה בשעת גירושין או אלמנות. כי הכתובה... אין בה סיפוק בזמן שהבעל מכר מקרקעותיו לאשר לא תוכל האשה לגבות מהם, כגון לנכרים... נכתבה המתנה אשר אין ביד הבעל למכור.¹ אפשטיין גם קושר את ההתפתחויות שחלו בשטר זה למוסד ה'צדאק' המוסלמי, על-פי רשאיית האשה לגבות את כתובתה מבעלה בכל עת.² השערות אלו לוקות בחוסר בסיס:

1. אפשרויותיו התיאורטיות של הבעל למכור את קרקעותיו ולמנוע בכך את פרעון הכתובה על-ידי אשתו, היו קיימות מאז ומעולם. חכמים הגבילו את האפשרויות הללו.³ מדוע, איפוא, גבר החשש או רבתה התופעה שבעל מוכר את קרקעותיו לנוכרים דוקא בתקופה זו?
2. אם אכן היה זה החשש של חוסר אפשרות גביה בעת הגירושין או האלמנות, במה יכול היה לסייע שטר המתנה לחוד או מוסד ה'צדאק' המוסלמי? הללו מקנים אפשרות לגבות את המגיע לאשה בעודה תחת בעלה, והרי גביית הכתובה בעודה תחתיו אסורה לפי דיני ישראל, כפי שאמר רבי מאיר: 'אסור לו לאדם שישהא את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה'.⁴
3. ספרות הגאונים והראשונים וכן נוסחאות השטר המיוחד הזה אינן מצביעות ולו ברמז על הרקע הזה ליצירת השטר, שלא כפי שתיאר אפשטיין.

1. אני מודה לדיין א"צ שיינפלד, לפרופ' מ"ע פרידמן ולד"ר א' ורהפטיג, שהואילו לקרוא את המאמר והעירו לי הערות מועילות. התודה להם והאחריות עליי.

2. אפשטיין, 'שטר מתנה לחוד והצדאק', המשפט העברי, ד, תל-אביב תרצ"ג, עמ' 125–134 (להלן: אפשטיין), ושם בעמ' 125–126.

3. שם, עמ' 131 ואילך.

4. ראה א"ל אפשטיין, תולדות הכתובה בישראל, תרגום מ' מיזליש, ניר-ירוק תשי"ד, עמ' 65 והערה 30.

5. ב"ק פט ע"א, וכך נפסק להלכה, רמב"ם, אישות פ"י ה"י.

4. מהו מעמדו של נימוק 'כבוד האשה'? לכאורה נימוק זה בא לומר, שאין לשטר ערך מעשי לצורכי גבייה אלא נכתב לשם כבוד בלבד, ובכך יש קושי. ניתן לקבל השערה, ששטר שנימוקי יצירתו בטלו, ימשיך להתקיים ולו רק מטעמים 'היסטוריים' וגם אם אין לו ערך מעשי. אבל קיימת אי-נוחות מן המחשבה ששטר נוצר מלכתחילה רק לשם פיקציה.⁶ אומנם, ידוע מתקופת המשנה והתלמוד ההיתר לרשום בכתובה ערכים לא אמיתיים של נכסי נדוניה, אך מפשט דברי הגמרא נראה, שהסיבה שם קשורה לפחת שנוצר תוך כדי שימוש בנכסים הללו.⁷ בכל מקרה לא מדובר בביטול מוחלט של שטר, או בתכלית פיקטיבית ליצירתו.

תקופת הגאונים הצטיינה בהקפדה יתירה על נוסח השטר וההתייחסות בה לשטרות היתה רצינית ביותר. הם ראו את השטר כמסמך משפטי מחייב,⁸ ולא היתה, לדעתי, יכולה לצמוח בתקופה זו יצירה פיקטיבית כזו: שטר העשוי בנוסח משפטי מלא, שאין לו ערך כלל אלא לכבוד בלבד, כהצעתו החלופית של אפשטיין.

5. שטר המתנה לחוד עבר תהליך מסוים. בתחילה נתן הבעל מקרקעין מוגדרים, לאחר מכן כסף מסוים ולבסוף מתנת כסף שלא היתה מצויה בידי הבעל. ההתפתחות הזו אינה מובנת אם תכלית יצירת השטר, כדעת אפשטיין, היא כדי שיהיה לאשה ממה לגבות.

נראה לי, איפוא, שיש לחפש את שורשי השטר ברקע אחר. דומני שיצירתו של השטר קשורה לתקנת הגאונים בעניין המורדת. ספרות רבה ועניפה נכתבה בקשר לתקנה זו. לפי תקנת הגאונים אשה שמרדה על בעלה בטענת 'מאי עלי', היתה זוכה לאכוף על בעלה מתן גט, אך היא היתה מפסידה את זכויותיה בגירושה. לא כל המקורות הם חד-משמעיים בקשר לתוכן הזכויות שהופסדו.

גאוני סורא הראשונים עד לרב נטרונאי גאון סברו, שהאשה מקבלת רק את נדונייתה ומפסידה את העיקר, התוספת וכל המתנות שהבטיח לה הבעל. אבל רב עמרם גאון והבאים אחריו בגאונות סורא, וכן גאוני פומבדיתא סברו שהאשה מקבלת את עיקר כתובתה, ומפסידה רק את התוספת וכן המתנות שהובטחו לה.⁹

6 ראה את הביקורת הרבה שנמתחה על השטר הפיקטיבי — שטר אמנה, כתובות יט ע"א, עד האיסור להשהותו בבית ולפי הבבלי חל איסור על העדים לחתום עליו, והשווה ירושלמי כתובות, פ"ב ה"ג, כו ע"ב-ע"ג.

7 ראה כתובות סו ע"א — סו ע"א, ובתוד"ה פחות חומש, בדף סו ע"א. על מנהגים בעניין שינוי ערכי הממון בשכתובה, ראה אצל S.D. Goitein, A Mediterranean Society, III, Berkeley, Los Angeles 1978, and London, 1978, עמ' 127; M.A. Friedman, Jewish Marriage in Palestine, I, Tel-Aviv and New-York, 1980, (להלן: פרידמן, נישואין), עמ' 296-297; מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו, (להלן: פרידמן, ריבוי נשים), עמ' 106, הערה 67.

כן נראה שהנוהג התלמודי הזה לשנות את שומת הנכסים, היה נוהג מקומי, ולכן הוא נתקל בהתנגדות גדולה. בתקופה הבתר תלמודית: 'כך ראינו שמנהג שלכם משונה ממה שנהוג בכל מקומות ישראל ואין מנהג רע ומכוער ממנהג שלכם ויש בו משום גזל ויש בו משום גנבת דעת', ראה ל' גינצברג, גאוניקה, ב, ניריירוק 1968, עמ' 77-78. והשווה לתשובת רב חנניה גאון, שמורה להתעלם מחישובים 'היסטוריים' של ערכי הנכסים, ומחייב לשלם בדיק לפי השומה הרשומה בכתובה. תשובות הגאונים שערי צדק, חלק ד, שער ד, סימן טז, עמ' קה-קכז.

8 ראה J. Rivlin, The Formularies in Jewish Documents, Jewish Law Association Studies, VII, 1994, pp. 211-220.

9 ראה להלן בסעיף ד.

ב. מהי התוספת ומהן המתנות שבכתובה?

כבר במשנה נאמר שאם רצה הבעל להוסיף לה על עיקר כתובתה רשאי לעשות זאת.¹⁰ אכן, היה נהוג שהבעלים היו מוסיפים סכומי כסף על הסכומים של עיקר הכתובה, ומקבלים על עצמם התחייבות לשלם לה את הסכום כולו. נוהג שכיון קדום היה לתת לאשה מתנות. כאן, עלינו להבחין בין מתנה שניתנה בעין עובר לאירוסין, שנקראה מאוחר יותר בשם 'סכלנות', ובין מתנה או מתן שהחתן היה כותב בכתובה והאשה היתה גובה אותם ביחד עם שאר זכויותיה ביום הגירושין או ההתאלמנות. הראשונה הפכה לרכוש האשה ובעת נישואיה דינה היה כשאר נכסי המילוג שהבעל היה אוכל פירותיהם, ואילו השניה כלל לא עברה מרשות הבעל, זו היא התחייבות לשלם לה בעת פרעון הכתובה. לדעתו של א"ל אפשטיין, לפניו היה המתן ניתן על ידי החתן ביחד עם המוהר, ואף שהיו הבדלים ביניהם, בסופו של דבר, עבר על המתן תהליך הדומה לזה שעבר על המוהר. שניהם הפכו להתחייבויות הנפרעות ביום הגירושין או מהעזוב.¹¹ בכתובות ימי הביניים מוצאים אנו סכומי התחייבות בכתובה שחלקם מוגדרים כ'תוספת' כתובה, וחלקם כמתנה מיוחדת כנגד הנדוניה.¹² אני משער שבאותן נוסחאות בהן נרשמו גם ה'תוספת' וגם ה'מתנה', זו אכן, היתה המשמעות: ה'מתנה' היא סכום התחייבות של החתן שהיה לו קשר לנדוניה ולסכומיה, והתוספת היתה התחייבות רצונית משלו.¹³ על הקשר שבין ה'מתן' לנדוניה, אפשר ללמוד גם מעניין אחר. כאמור, לדעת א"ל אפשטיין, ניתן ה'מתן' לפניו כתשלום במזומן, בדיוק כפי שהיה נהוג לגבי ה'מוהר'. ולדעתו, בין השלב של תשלום ה'מתן' במזומן ובין הפיכתו להתחייבות, היה שלב ביניים, בו נחלק ה'מתן' לשניים. חלק אחד היה ניתן מייד, בסמוך לאירוסין, ונקרא 'מוקדם'. והחלק האחר נקרא 'מאוחר', נשאר רובן כחוב על החתן והצטרף לשאר סכומי הכתובה. ה'מתן' המוקדם נחשב כחלק מן הנדוניה.¹⁴

ג. ה'מוקדם' וה'מתנה לחוד'

בתקופה שבה אנו עוסקים היו מקומות שנהגו לחלק את סכום תוספת הכתובה לשניים. החלק האחד נקרא 'מוקדם'¹⁵ והיה ניתן לאשה בדרך כלל, לפני הנישואין. החלק האחר הגדול יותר, היה נרשם כחוב ומצטרף לסכום עיקר הכתובה שייפרע במרעדו. יש דמיון מה בין ה'מוקדם' והמתנה לחוד, כפי שכותב פרידמן בעניין ה'מוקדם': 'מאיך, אפשר

10 כתובות ה ע"א.

11 א"ל אפשטיין, שם, עמ' 51.

12 שם, עמ' 54. על התוספת והנדוניה, ראה פרידמן, נישואין, עמ' 268.

13 ראה תשובה"ג שערי צדק, חלק ד, שער ד, סימן טז, עמ' קכה-קכו, והשווה ר' פרנצוס, "מתנה לחוד" בתקופת הגאונים והראשונים, שנתון המשפט העברי, ו-1 (תשל"ט-תש"ס), עמ' 243-269, (להלן: פרנצוס), שם, עמ' 250, הערה 51. וראה אצל רה"ג: 'קביל לה על נפשיה במתנה כן וכן, רצבי ואוסיף לה על כתובתה כן וכן', ספר השטרות לרב האיי גאון, מהדורת ש' אסף, מוסף לתרביץ, א, ג, תר"ץ. (להלן: שטרות, רה"ג), עמ' 14. דעה אחרת אצל פרנצוס, שם, עמ' 246.

14 ראה להלן בסמוך.

15 וכן לשונות אחרות, ראה פרידמן, נישואין, עמ' 272.

להצביע על מנהגים דומים ממקומות אחרים בתקופת הגניזה, כגון המנהג לתת מתנה לחוד...¹⁶

במרוצת הזמן התרגלו הסופרים לכתוב נוסחאות ארוכות שבהן ייפה הבעל את כוח אשתו ב'מוקדם', שהוא 'מתנה גמורה מעכשיו, גלויה ומפורסמת, מתנת עלמין, מתנה דלית בה חזרה...'. לרעתי, עניין זה הוא בעל חשיבות. מתנת ה'מוקדם' ויכולתה של האשה להוציאה כרצונה, משקפות במידה מסוימת את מעמדה המכובד של האשה היהודיה ואת העצמאות הכלכלית היחסית שנהנתה ממנה.¹⁷

עם זאת, קיים הבדל ברור ביניהם. החלק ה'מוקדם' ניתן לרוב בעת הקידושין או בשעת הנישואין.¹⁸ אומנם, לעיתים התנה הבעל שאין המתנה תופסת עד לאחר הנישואין, או כמו שהיו רגילים לכתוב: 'המתנה מעת הכינוס', אך תנאי זה היה נכתב, כפי הנראה, לשם החזרת המתנה המוקדמת בעת בטלות השידוכין.¹⁹ מתנת המוקדם היתה הופכת מיידית לרכוש האשה. רק במספר קטן של מקרים נאמר שה'מוקדם' נכלל עם הנדוניה, וחוזר לרשותו של הבעל עד לפרעון הכתובה בגירושין או באלמנות.²⁰ המתנה לחוד, לעומת זאת, לא היתה מתנה עם תחולה מיידית. זאת היא מתנה המתוסרת גבייה. כל זמן שהאשה לא גבתה את המתנה בפועל, היתה המתנה רכוש של הבעל והוא, כמובן, היה אוכל את פירותיה משלם. יעידו על כך תשובות רבות העוסקות במתנה זו, כגון: 'לאה תוכעת מיעקב בעלה שתתגרש ממנו בגט ואינה רוצה לישב עמו, תלמדנו אם תפסיד כל כתובתה ומה תגבה, גם אם תגבה מתנה לחוד...'²¹ ובתשובה אחרת נאמר: 'עוד נשאל באחד שנתן לאשתו מתנה לחוד אם יכולה ליתנה לאחרים בחיי בעלה כדי שייגבו אותה ממנו בעודה תחתיו'.²² ורק כאשר, בנסיבות מסוימות, מימשה האשה את הגבייה בעודה תחתיו, היתה המתנה עוברת לרשותה. דוגמה לכך מצויה בתשובת הרא"ש: 'וששאלת לאה שלותה ממון משמעון וכשהגיע זמן ההלוואה תבע ממנה ממונו והשיבה שאין לה ממה לפרוע וטען שמעון שייגבו לו ב"ד משטר מתנה שכתב לה בעלה מדרבי נתן...'²³ וכן משמע מתשובת הרי"ף: 'אם גבתה האשה מתנתה כשהיא תחתיו וקנתה בה קרקע'.²⁴ החוקרים מזכירים

16 מ"ע פרידמן, 'חלוקת חוספת הכתובה ל"מוקדם" ו"מאוחר" בתעודות הגניזה', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 377–387, ושם, בעמ' 384. אין אפשרות לזהות את ה'מאוחר' וה'מתנה לחוד', כי תכלית המתנה לחוד להיות נגבית גם לפני פרעון הכתובה, ואילו ה'מאוחר' נגבה רק בעת פרעון הכתובה.

17 שם, עמ' 383.

18 ראה פרידמן, נישואין, עמ' 273. פרידמן מביא מקרים בודדים בהם התקשה החתן לשלם את ה'מוקדם', ראה במאמרו שם, עמ' 378.

19 שם, עמ' 380. גם בשטר מתנת ארוס לארוסתו שבסוף ש"ס מינכן, נאמר: 'בכניסה לימי הנישואין'. שם, שטר ו. תאור השטר ותכליתו ראה י. ריבלין, 'שטרות ש"ס מינכן', שנתון המשפט העברי (ברפוס).

20 שם, עמ' 383. ההשוואה לנישואין, שם, עמ' 278, ולדעת א"ל אפשטיין, שם, עמ' 55.

21 שרית הרשב"א, ו, סימן ע"ב, ירושלים תש"כ, דף ו ע"ד.

22 שרית הרשב"א, א, סימן תתק"צ, ב"ב תשי"ח, דף שט"ז ע"ב, ובתשובות רבות אחרות.

23 שרית הרא"ש, לט: ו.

24 שרית הרי"ף, לייטער, סימן יח, דף כב ע"ב. וכן בשרית הרשב"א, ד, סימן רצג, ירושלים תש"כ, דף מא ע"ג. וראה פרנצוס עמ' 246. מלשוננו של א' גולאק, אוצר השטרות, ירושלים תרפ"ו, עמ' 25, ומלשוננו של א"ל אפשטיין, שם. נראה שלא הרגישו בהבחנה זו. הראיית שהביא פרנצוס מנוסחאות הכתובה של רב האיי גאון ושל רב יהודה הברצלוני, אינן מוכיחות דבר, שכן אפשר שמדובר במתנה רגילה ולא במתנה לחוד. ואין, איפוא, הכרח גם להקשר הדברים של אסף, שטרות, רה"ג, שם, עמ' 14, הערה 14.

תשובה אחת בלבד שבה דן המשיב במימוש המתנה כבר בעת האירוסין.²⁵

ד. תקנת המורדת והפסד הזכויות

בתקנת הגאונים בעניין המורדת, מצאנו שתי שיטות עיקריות בעניין הפסד הזכויות הממוניות:

1. האשה מפסידה את כל הזכויות הממוניות שהתחייב לה הבעל, ואינה מקבלת גם את עיקר הכתובה, ומחזירה את כל המתנות שקיבלה בגין נישואיה. זו שיטה מחמירה ביותר והיא מובאת בתשובות גאונים עד ימי רב נטרוני גאון, (מלך בסורא בשנת 853). נראה שזו היתה השיטה הקדומה בתקנת המורדת או המקורית.²⁶ שפירא מביא תימוכין לדעה שאכן לפי התקנה המקורית היתה האשה מפסידה גם את עיקר הכתובה.²⁷
2. בתקופת רב עמרם גאון, כאמור, (מלך בסורא בשנת 858 לסה"נ), השתנתה השיטה, ושוב, לא הפסידה האשה את עיקר הכתובה, אלא רק את התוספת.²⁸ אומנם, הנימוק הרשמי שנלווה לשינוי זה הוא: 'כי היכי דלא להוויין בנות ישראל הפקר',²⁹ אך ברור, שמתפתחת מגמה להיטיב עם האשה שתובעת גירושין בגין מאסה.

נראה לי, שנושאי הדגל של השיטה המחמירה עם האשה, לא יאפשרו לעשות כל תקנה או התנייה שתשאיר למורדת את זכויותיה או מקצתן והניחו, שרי לה לאשה שהצליחה לאכוף על בעלה מתן גט בניגוד לרצונו ובאופן מיידי. אין, איפוא, להעלות על הדעת שבצד הנצחון הזה, תזכה עוד האשה גם לזכויות ממוניות. לכן, יש לחפש את שורשי המתנה לחוד באותם מקומות ובאותה תקופה שהחלה להתפתח המגמה ה'מטיבה' עם האשה.³⁰

ה. תכלית יצירה שטר ה'מתנה לחוד'

השערתנו היא, שעל רקע התקנת תקנת הגאונים בעניין המורדת נולד שטר המתנה לחוד. אשה זו שטוענת 'מאס עלי' ואינה רוצה לחיות עוד עם בעלה, מקבלת גט בעל כרחו של

25 שו"ת הרמ"ה, סימן רצו. פרנצוס (עמ' 262) וב' ליפשיץ. "מתנה לחוד" בין קנין לבין התחייבות, דיני ישראל, יב (תשד"ס-תשמ"ה), עמ' קכה-קנר. (להלן: ליפשיץ). בעמ' קלב, רואים במתנה זו, 'מתנה לחוד', אך לדעתנו, על-פי המאפיינים של 'מתנה לחוד', ראה להלן סעיף ה, אין כל ודאות שאכן הרמ"ה עוסק בה. בתשובה אחרת מובא שהריב"ש נשאל על גביית הצדא"ק לפני הנישואין, והשיב שלצדא"ק יש דין של תוספת כתובה ואי אפשר לגבותה 'שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה', שו"ת הריב"ש, סימן צז.

26 ח' טיקוצ'ינסקי, תקנות הגאונים, מהדורת תרגום של ח' חבצלת, תל-אביב, ירושלים, תש"כ (להלן: טיקוצ'ינסקי), ושם בעמ' 12-14. וראה תשובות גאוני מורח ומערב, סימן קעז, דף מו ע"א-ע"ב.

27 מ' שפירא, 'גירושין בגין מאסה', דיני ישראל, כ (תשל"א), עמ' 117-153. (להלן: שפירא), ושם, עמ' 125 והערה 8.

28 טיקוצ'ינסקי, שם, עמ' 14 ואילך. על עניין המורדת ראה אצל פרידמן, נישואין, עמ' 321 ואילך; M.A. Friedman, 'Divorce upon the Wife's Demand as Reflected in Manuscripts from the Cairo Geniza', Jewish Law Annual, IV (1981), pp. 103-126. ושם בעמ' 109; 116; הנ"ל, ריבוי נשים, עמ' 15.

29 כך מוסרים הרי"ף והראב"ה בשם גאון, טיקוצ'ינסקי, שם, עמ' 19-20.

30 היו גם גישות שונות לעניין החזרת המתנות שקיבלה, אך נראה שהשיטה הנהוגת היתה שהאשה מחזירה את כל אשר קיבלה מבעלה. עדויות על מקרים חריגים משקפים נוהג מקומי בלבד. הקשר בין 'מתנה לחוד' ותקנת המורדת יובהר להלן בסמוך.

בעלה ויוצאת עם עיקר כתובתה בלבד. יש לזכור, שההגדרה של 'מורדת' — מאיס עלי, לא ניתנה רק לאשה שטענה במפורש 'מאיס עלי', אלא בכל מקרה בו העלתה האשה דרישת גירושין שלא היתה מבוססת דיה בעיני חכמים.³¹ לא מדובר, איפוא, במקרים בודדים, אלא בתופעה ניכרת, ולכן יש הצדקה ליצור שטר מיוחד לעניין זה. משפחת הכלה ניסתה להקל במעט על מצוקתה החומרית של האשה, וביקשה לאפשר לה ליכנס בנכסים נוספים כנגד ה'תוספת' שהיא מפסידה. המשפחה דרשה מהחתן לכתוב שטר ה'מתנה לחור'. המתנה הזו ניתנת בנפרד מן הכתובה ולכן היתה הנחה, שתקנת הגאונים בעניין המורדת האומרת שהאשה מפסידה את ה'כתובה', אינה חלה על מתנה זו, שאינה קשורה לכתובה. חכמי הדור הכירו במוסד המשפטי החדש הזה ונתנו לו תוקף. ההכרה המשפטית בתהליך הזה כרוכה בהנחה שהמתנה הזו הניתנת בשטר ומעכשיו, אף שהיא מחוסרת גביה, נעשית כמי שכבר נכתבה, במיוחד אם צורפה לה התנייה האומרת שהאשה תוכל לגבות את המתנה בעת מרד. יש גם ביסוס משפטי-היסטורי לתקנה כזו. הרי המתן ההיסטורי היה ענף של הנדוניה, ולכל השיטות בעניין המורדת, חזרת הנדוניה לאשה גם בעת מרדה.³² כיוון שזו היא תכלית יצירת השטר הזה, אין, איפוא, כל פלא שבכל הנוסחאות של שטר המתנה לחור, נכתבה ההתנייה הזאת, האומרת, שהמתנה הזאת תיגבה על ידי האשה לכשתצא ממנו כגט, אף אם מדובר במורדת. ומעניינת ביותר העובדה, שבה בעת שתקנת המורדת עבר עליה השינוי הנזכר, דהיינו: אין האשה מפסדת את עיקר כתובתה אלא רק את התוספת, אז מופיע גם שטר המתנה לחור. בתשובה משמו של רב הילאי גאון (מלך בסורא בשנת 896 לסה"נ) נאמר:

כך ראינו אם כתב לה מתנה בשטר, משפט אחד הוא, שכיון שכתב לה מתנה בשטר גובה המתנה, מידי דהוה על איניש בעלמא מקבל מתנה. מיהו צריך להתרות בו בבעל בשעת קנין וצריכין עדים להודיעו בשעת קנין משפט מתנה ומשפט כתובה ואומרים לו: 'הוי יודע שמתנה זו שאתה כותב לאשתך למחר אם נעשית מורדת — גובה ממך מתנה זו'...³³

ובתשובה אחרת נאמר:

וששאלתם כשכותבין המתנה בתוך הכתובה או בשטר אחר צריכין העדים לומר לחתן ולהודיעו בשעת קנין משפט הכתובה במתנה ואומרים לו הוי יודע כי מתנה זו שאתה כותב לאשתך למחר אם נעשית מורדת גובה כתובתה זו ויוצאת, אם אומרים לו כמידה הזו וקבל עליו, גובה, ואם לא הודיעוהו בכך יכול לומר לא הייתי יודע שמשפט הכתובה במתנה ולא תגבה אותה האשה.³⁴

מן הראוי להדגיש כאן, שמתנות לאשה ניתנו גם בתקופת התלמוד, וגם לאחריה, והללו נעשו בכתובה או אפילו בשטר נפרד,³⁵ אך הן לא היו ניתנות לגביה בעודה תחתיו, אלא רק

31 ראה למשל בתשובות הגאונים: 'דכי בעיא איתתא לאיגרושי שלא ברצון בעלה'; 'ואי אמרה ליה גירשן והב לי כתובתאי', טיקוצ'ינסקי, שם, עמ' 11, 12.

32 'שכל נכסי צאן ברזל שהכניסה לו משלה משלם, ואפי' מה שכלה או שאבד', תשובת רב שרירא גאון, וכן סוברים רבים אחרים, ראה טיקוצ'ינסקי, שם.

33 תשובות הגאונים, שערי צדק חלק ד, שער ד, סימן נח, עמ' קמט.

34 תשובות הגאונים, נ' קורנל, וויזן תרל"א, סימן ע', דף ח' ע"א.

35 ראה שטרות רה"ג, עמ' 14; תשובות הגאונים, שערי צדק חלק ד, שער ד, סימן נ, עמ' קמה. גם המתנה

בעת גירושה, וכשהללו נעשו ברצון בעלה.³⁶ לפיכך, רק מתנה שהותנה בה תנאי המורדת היא, לדעת, המתנה לחוד בה אנו עוסקים. ואכן מתקופה זו, כל אזכור של 'מתנה לחוד' כולל את תנאי המורדת הנזכר: 'כך היא דעתנו כמו שכתב רבינו האי ז"ל, שאם התנה על עצמו בפירוש שתתן אותה כשהיא תחתיו לכל מי שתמצא או אם תמרוד ותצא מתחתיו בדין מורדת שתיטול אותה ותצא שתנאיי ממון הוא וקיים'.³⁷ דומני, שגם תשובת גאון אנונימי מסייעת לקשר הזה:

מתנה לחוד שכותב הבעל לאשתו ואין ברשותו בשעת המתנה כלום ממה שכותב לה תתקיים המתנה או לא. תשובה. כל מתנה שאדם נותן לחבירו לא תתקיים ממנה כלום אלא מה שהיה לו ברשותו בשעת המתנה ואפי' אם קנאו אח"כ ובוזה אמרו אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם... וצריך להקדימה יום א' לפני הכתוב... ויש לך לדעת שהתוספת והמתנה שהיא כתובה אם האשה מוכרת תאבד הכתובה והמתנה וזו המתנה שהיא כתובה לחוד אינה בטלה לעולם אלא במחילה...³⁸

והנה המלה 'מוכרת' אין לה כל קשר לעניין, לכן, נראה, שצ"ל 'מורדת', ושוב, לפנינו קשר בין המתנה לחוד ועניין המורדת.³⁹ גם בתשובות מאוחרות יותר עולה בבירור הקשר בין תקנת המורדת ובין שטר המתנה לחוד. וכך כותב הרשב"א:

ובאמת שהמורדת ויוצאת בגט מדעתה בתקנת הגאונים ז"ל אינה נוטלת כלום משל בעל ואפי' מנה מאתים כדעת גאונים ז"ל וכמו שכתב הרב ז"ל בהלכות דקנסי' לה כדיריה, אבל מ"מ מה שנתן לה במתנה גמורה מתנה מוחלטת מעכש' שהיא יכולה לתת עכשו לכל מי שתמצא בזה לא אמרו אלא מוכרת ונותנת וקיים בין יוצאה לדעתה בין יוצאה שלא לדעתה.⁴⁰

יש להעיר שהרשב"א לא צידד כלל בתקנת הגאונים בעניין המורדת,⁴¹ לכן, אין לייחס חשיבות לשיטה המובאת על ידו, שהמורדת מפסידה גם מנה ומאתים. וכך גם בחירושי המאירי בסוגיית המורדת, שכתב:

זה שכתבנו שאיכרה כתבתה כל שכן אם נתן לה מתנה שהפסידה... וכן כתבו גאוני ספרד, ומכל מקום הם כתבו שאם התנה בשטר שאפילו תמרוד בו תטול מתנתה ותצא תנאו קיים, וכן בכתבה וכן כל שנתן לה והרשה אותה ליתנה לכל מי שתמצא אף כשהיא תחתיו תנאו קיים.⁴²

ובשו"ת התשב"ץ הביא בשם הר"י מיגאש שכתב: 'דאי אמרדה לה בין כתב לה בשעת הנשואין דהוי כתנאי כתובה בין כתב לה לאחר גישואין הפסיד' הכל, אלא א"כ התנ' עמו

36 פרנצוס (שם, עמ' 249–251) רואה בכל המתנות הללו 'מתנה לחוד'. אך אין הכרח לדבריו.

37 תשובות הגאונים, הרכבי, סימן תקכ"ג, עמ' 259.

38 גנזי קדם, ד, עמ' 48–49, סימן לא.

39 החלפת האותיות הללו (ר=ד; כ=ר) בקריאת כתבי"ד, היא חופפה מוכרת. ואומנם, בבדיקת כתבי"ד, במכון התלמודי כתבי"ד בירושלים, מצאתי, שגם בו נכתב 'מוכרת', אך אפשר שהטעות השתרשה במקור קדום.

40 שו"ת הרשב"א, ב, סימן קיב. והרשב"א מדמה זאת למתנה לחוד, בהמשך התשובה שם.

41 ראה שפירא, עמ' 134.

42 כתובות סג ע"א.

הנזכרת אצל רבינו יצחק ב"ר יעקב מביהם, המכונה ר"י הלכן (בזמנו של רת), אינה מתנה לחוד שבה אנו עוסקים. ראה בפירושו למסכת כתובות, מהדורת פ"י הכהן, לונדון תשי"ד, עמ' נה.

בפירוש אפילו תמרוד לא תפסיד דהו תנאי שבממון וקיים.⁴³ הקשר הזה מצוי גם בספר שטרות, אם כי לא במפורש.⁴⁴ הקשר הזה עולה גם מתשובת הרי"ף: 'ראובן נשא אשה וכתב לה בזמן הגשואין כחצי חצר שהיתה לו בכלל מתנת כתובתה ותנאי חצי זו כתנאי כתובה לכל דבר בין לאלמנות בין למורדות'.⁴⁵ מכאן, שגם כאשר לא מדובר במתנה לחדר אלא במתנה רגילה, מדגישים שאין כל זכויות במתנה לעניין המורדות. כי זאת היתה הנקודה המבחנית בין מתנה רגילה למתנה לחדר.

ו. ההתפתחויות שחלו בשטר ה'מתנה לחדר'

עד לתקופת הרי"ף היה שטר המתנה לחדר נפרד משטר הכתובה. בהסבר השם 'לחדר' כותב הרשב"א: 'לחדר ממאמים זהובים'.⁴⁶ אך דומני שהכוונה היא: זו תוספת לחדר שאינה דומה לתוספת שבתנאי הכתובה, או מתנה לחדר שאינה כדוגמת המתנה הרגילה שבכתובה.⁴⁷ ושוב, יש להדגיש שבאותה שעה שנכתבה המתנה לחדר, המשיך הנהוג לכתוב בכתובה תוספות ומתנות כנהוג מימים ימימה. וכך מצאנו בטופסי שטרות: '...תוספת דאוסף לה מדיליה דליהוי לה במתנה, לבד המתנה לחדר שנעשה לה'; 'והוסף לה מדיליה תוספת כתובה כך וכך ועוד רצה ונתן לה במתנה כך וכך דינרים...'.⁴⁸ בשל החשש הראשוני שמא ידבק במתנה לחדר הדין היסודי הקשור לתוספת הכתובה ולמתנותיה, האומר שהאשה מפסידתן בעת מרדה, והרי אז תסוכל התכלית המשווערת של יצירת המתנה לחדר, היה הכרח להפריד בינה ובין הכתובה, גם מן הבחינה הטכנית. לכן נהגו לכתובה בשטר נפרד.⁴⁹ אבל עם השתרשותה של המתנה לחדר בתודעת הציבור, החלו לוותר על ההפרדה הטכנית והיו שרשמו את המתנה המיוחדת הזאת בתוככי שטר הכתובה, תוך הדגשת התנאים המאפיינים אותה.

43. סימן רצב, דף מו ראש עמוד ב.

44. ספר השטרות להרב הנשיא רבנו יהודה בר' ברזילי הברצלוני, מהדורת ש"ח האלברשטאם, ברלין תרנ"ח — ירושלים תשכ"ז, שטר לו, עמ' 56–57; שטרות, ש"ס מינכן, שטר ז. והשווה לנוסח של מר יוסף גאון, אצל אפשטיין, שם, עמ' 129. וראה נוסח שטר מתנה לחדר אצל מ' הרשלה, 'תיקן שטרות', גזירות, ג, ירושלים תשנ"א. שטר ה, עמ' קלו–קלו.

45. שרית הרי"ף, לייטער, סימן ט.

46. שרית הרשב"א, ב, סימן קכ. והשווה לתשובת הגאון האנונימי: 'זו המתנה שהיא כתובה לחדר', הובאה לעיל סעיף ה.

47. 'לחדר' בארמית במשמעות של: 'בלבד', ראה במילון של סוקולוף, Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Jerusalem 1990, עמ' 277, ערך 'לחדר'. ואפשר שהכוונה היא, שנעשה כאומר לה: את המתנה הזאת תקבלי בלבד מכל המתנות שהובטחו לך. והשווה לנוסח כתובה שמביא פרידמן: 'ולא תהוי נסבה אלא מה דעלת מבית אבהתה בלחדר, נישואין, עמ' 328.

48. שטרות, רב יהודה ברצלוני, עמ' 56; שטרות, ש"ס מינכן, שטר א. בשני הקבצים הללו מצוי שטר מיוחד למתנה לחדר. מהדורת השטרות של ש"ס מינכן ראה י' ריבלין (לעיל הע' 19).

49. לדעתי, בשלבים הראשונים זו היתה המטרה העיקרית — וכלל לא היתה נפקות, אם השטר נכתב לפני הגישואין או לאחריהם. דבר זה עולה בבירור, מהנוסח של ר' יהודה ברצלוני, שכתב: 'לבד המתנה לחדר שנעשה לה, ויש מקומות שנהגו לכתור' לבד המתנה לחדר שיעשה לה', שם. וכן בתשובת גאון, שהקפיד להפריד את המתנה על ידי הקדמתה, וכך כתב בה: 'וצריך להקדימה יום א' לפני הכתוב', לעיל בסמוך. אפשר שלאחר פרסום שיטת הרמ"ה, התחילו במקומות מסוימים, להקפיד לאחר את המתנה, ראה פרנצוס, עמ' 262 ואילך.

אין כל ספק, שה'מתנה לחוד' המקורית היתה של מקרקעין.⁵⁰ ואכן, בשטרי המתנה לחוד המובאים אצל רב יהודה ברצלוני ובש"ס מינכן, נזכרת קרקע בלבד.⁵¹ אבל בתיקון שטרות למר יוסף גאון, המתנה לחוד היא של כסף: 'כך וכך זהובים ממטבע פלוני מתנה זו מתנה לחוד'.⁵² נראה לי שהמעבר ממקרקעין לכספים קשור אף הוא לתקנת המורדת. כידוע, רבו הוויכוחים בקשר לתקנה, ונשמעו דעות שיש להמתין בעניין כפיית הגט על הבעל, המתנה מועטה או ארוכה בת י"ב חדש, כדין התלמוד בעניין המורדת. בתקופת המתנה זו, לא היתה האשה זכאית לקבל את מזונותיה מבעלה.⁵³ דרוש היה לה מקור כלכלי חופשי ולתכלית זו יכולה היתה לשמש המתנה לחוד.⁵⁴ עניין זה אף מבהיר את שני ביטויי התנאי שנכרכו יחדיו. וכך הם מובאים בתשובות הרמב"ן: '...ואמרנו לו אנן סהדי, הוי יודע שכל הנותן מתנה לחוד לאשתו כאילו נותנה לעובדי דרך דמי וכל זמן שתצא תגבה אותה, בין שהיא באישותך, בין חס ושלום תמרוד בכך...'.⁵⁵

השלב הבא היה מעבר מנתינת כסף מסוים שמצוי בידי הבעל בעת כתיבת השטר לכסף שאינו בידו, ושהבעל התחייב לתתו בדיוק כמו שאר כספי הכתובה. כפי שנאמר בתשובה: 'אם המתנה הזאת קרקע מיוחדת או תכשיטין ובגדים ידועים שהם בעינים... ואם היא מטבע או דברים שאינם בעינים'.⁵⁶ בעניין זה התעוררה בעייה משפטית: כיצד אפשר להקנות לה דבר שלא בא לעולם? הרי"ף מתייחס במספר תשובות לבעייה זו ופתרונותיו ברורים. הוא מבחין בין מתנה שניתנת כתנאי לקידושין, שלגביה חלה ההקלה שבגמרא: 'הן הן הדברים הניקנין באמירה',⁵⁷ אין צורך במעשה קניין, וההקנאה חלה אף על דבר שלא בעולם, כפי שקורה לכסף הכתובה. לעומת זאת, מתנה שאיננה כתנאי בקידושין, אלא הבעל קפץ מעצמו והתחייב לתתה, לא חלה עליה ההקלה הנוכרת, והרי היא כשאר המתנות שחייבות להיות בעולם וברשותו בעת ההקנאה. הרי"ף גם מדגיש שאין זה משנה כלל אם המתנה הזו נכתבת בכתובה או בשטר מיוחד. כלומר, השאלה המעניינת אותנו לעניין זה היא אם המתנה ניתנה כתנאי לקידושין או לא. כן לעניין תכלית המתנה לחוד. אין זה משנה אם המתנה נכתבה בשטר הכתובה או בשטר נפרד, אם ברור שהאשה תהא רשאית לגבותה אף כשהיא תחתיו, תוכל לעשות זאת.⁵⁸ כך עולה גם מתשובתו האחרת של הרי"ף, בעניין מתנה לחוד, שנגמרה על תנאי הקידושין:

50 ראה ליפשיץ, שם, עמ' קלה.

51 שטרות, ר' יהודה ברצלוני, עמ' 56; ש"ס מינכן, שטר ז, במחקר מהדורת השטרות הזו, אני מתייחס לקדמותן של הנוסחאות.

52 ראה אצל אפשטיין, עמ' 129. לדעת אפשטיין הנוסחה הזאת מאוחרת לזמנו של רי"ב.

53 ראה טיקוצ'נסקי, שם, עמ' 11; שפירא, שם, עמ' 120–122; פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 15, הערה 44.

54 ושוב, יש לזכור, ששטר 'מתנה לחוד' צמח, כפי הנראה, מהעם. כלומר, משפחת הכלה שביקשה לבסס את מעמדה הכלכלי של האשה אם וכאשר היא תדרוש גירושין. דרשה מהזמן התחייבות של שטר 'מתנה לחוד'.

55 סימן ט, תשובה לר' שמואל ספרדי אבו אלעפיה, הביטוי 'עובר דרך', מצוי גם מאוחר יותר בתשובת הרא"ש.

56 תשובות הגאונים, הרכבי, סימן תנב, עמ' 321. קשה, כמובן, לקבוע את זמנו המדויק של כל שלב וארכו. כן, ברור, שלא בכל המקומות התפתחו השלבים הללו באופן מקביל.

57 כתובות קב ע"א.

58 התשובה מופיעה במספר מקומות כשינויים קלים, ראה פרנצוס הערה 68. אך ראה שם בעמ' 252–253 שניתנה את תשובת הרי"ף בדרך אחרת.

מה שפוסק אדם לאשתו מתנה בשעת קדושין קנתה אותו, אע"פ שאין אותו דבר מצוי ברשותו, ואע"פ שיהא מטבע ואין מטבע נקנה בחליפין, אפ"ה קנתה האשה, מה שאין בשטר (אולי צ"ל בשאר) מתנות, מפני שזו המתנה לחוד הוה ליה תנאי ובתנאי זה נגמרו הקדושין, וא"כ הוא דינה כדין התוספת. ועוד, כוחה יפה מכוח התוספת, שהתוספת אינה נגבית אלא בגירושין או במיתה, וזה יכולה לגבותה כל זמן שתרצה בחיי בעלה.⁵⁹

ז. שקיעתו של שטר ה'מתנה לחוד'

תהליך ביטולו של השטר קשור גם כן לתקנת המורדת, וקשור קשר הדוק לבקיעים שנתהו בתקנת המורדת ולתהליך ירידתה. החל מהמאה ה"ב מתפתחת התנגדות אצל חכמי ישראל לתקנת המורדת, והשיטה המשפטית הנוהגת היא שמורדת בטענת מאים עלי שוב אינה יכולה לאלץ את בעלה לתת לה גט בעל כרחו, אלא עליה להמתין עד שיתרצה בעלה לתת לה גט. כיוון שבמשך תקופת המתנה זו, היו פותחים לה מכתובתה והיא היתה מאבדת, בסופו של דבר, את כל זכויותיה הממוניות, ברור, שאין מקום לשטר המתנה לחוד שכל תכליתו להיטיב עם האשה. גם לשיטת רבינו תם, שהתנגדה מלכתחילה לתקנת הגאונים, ובה היתה האשה מוחלת לבעלה על כל זכויותיה בעת שגירשה מרצונו, לא היה מקום לצמיחתו של שטר המתנה לחוד.⁶⁰

אפשר להבחין, אפוא, בתופעה ברורה: לאחר תקופת הרמב"ן, מפסיק עניין ה'מורדת' להיכתב ולהיקשר לשטר המתנה לחוד. השלב הבא היה שלב ביניים קצר, בו ניתנת לאשה אופציה לגבות את המתנה גם בהיותה תחת בעלה. אך זו היא תחילת הקץ של השטר. לאיזה עניין ולאילו מטרה תגבה האשה את מתנתה בהיותה תחת בעלה?⁶¹ על כן, ברגע כזה שתכלית יצירת השטר נמוגה, או אז החלו לתקוף אותו, הועלו טענות וערעורים נגד כשרותו ותקיפותו, וגם תשובות המשיבים היו ברוח זו.

59 יש לשים לב שהרי"ף מורה שמתנה זו ניתנת לגבייה בחיי הבעל, אף שלא נזכר בתשובתו. קודם לכן, שאכן היה תנאי כזה. אפשר שהרי"ף לא חש להזכירה, אף שהיא נצרכת. כי אין הוא עוסק בכך בתשובה זו. כאן עומדת לנגד עיניו בעייה אחרת: נכסי מתנה שאינם מצויים בידו הבעל בעת הנתינה. כן אפשר שהרי"ף הסתמך על נוסח השאלה שבו מצוי היה התנאי הדרוש. נוסח השאלה אינו מצוי בכתב היד. ואילו לדמסחפינא הייתי מרחיק לכת ואומר, שלדעת הרי"ף כאשר המתנה לחוד גם נכתבה בשטר לחוד, ובאירוע שלפניו אין ראיות לסתור עובדה זו, אין צורך בתנאי, כי עצם העובדה שהמתנה הזו נכתבה בשטר נפרד, מלמדת שניתן לגבותה בעת מרד ובעודה תחתיו. השווה לדברי פרנצוס, שם, עמ' 254 והערה 80. אם השערתי נכונה, יהיה מקום לקביעתו של אפשטיין שהיו שטרי מתנה לחוד שנכתבו בהם במפורש שלא תוכל לגבות בעודה תחתיו, שם עמ' 126-127. שכן יש הכולל בין מתנה לחוד שבכתובה ובין מתנה לחוד שבשטר נפרד. הראשונה דורשת התנייה מפורשת שתוכל לגבותה בעודה תחתיו, ואם לאו, הריהי כשאר מתנות הכתובה, ואילו באחרונה מצוי תנאי מכללא שיכולה לגבותה בעודה תחתיו, אלא אם כן התנה הבעל תנאי אחר. אומנם, צורך פרנצוס שאין ראיה מתשובתו של הרי"ף, בסימן יז, ולא מטעמיה. פרנצוס מציע למחוק את המלה 'שלא', כי לשיטתו אין כל צורך בהתנייה כזו, היא מיותרת. שהרי בלאו הכי ללא התנייה פרויסיבית לא תוכל לגבות בעודה תחתיו. כאמור, שיטה זו אינה מוכרחת, עם זאת נראה שאכן יש למחוק את המלה 'שלא' בגלל הביטוי המקדים לה 'קיבל עליי', שהרי אם מדובר בתנאי שלא תגבה בעודה תחתיו, היא זו שמקבלת עליה ולא הוא.

60 ראה את שיטת ר"ת, להלן בסעיף י, שפירא, עמ' 134-135.

61 אף ללא מרד. כפי שהראיתי לעיל, לא מימשו הנשים בדרך כלל, את זכותן זו.

אין כל קושי להבחין בין סגנוני התשובות השונות של המשיבים בתקופות הללו. הרי"ף מבקש למסד את שטר המתנה לחוד, הוא משיב את תשובותיו בתקופה שלשטר היה יעוד חשוב, לכן לרגל ההתפתחויות שחלו בנכסים הניתנים, הוא מתבקש לקבוע גדרים שיתנו תוקף לשטר. הרשב"א, לעומת זאת, מכיר כבר בחולשת תכלית השטר, ולכן אין הוא עושה הכל כדי לקיימו. הוא מורה לשואלים את הפרטים המשפטיים לתקיפות השטר, אך קובע שבמקרים רבים אין כל תוקף משפטי לשטר, שכן לא הקפידו על קיומם של הפרטים הללו. הוא מציע לתת לו תוקף, רק במקום שהתגבש מנהג לקיימו, למרות הפגמים המשפטיים.⁶² אפשר גם להצביע על נקודת המשבר. הרמב"ן מביא נוסח של שטר מתנה לחוד הכולל את עניין המורדת. אך כיוון שדעתו היא שלא ראוי לנהוג כתקנת הגאונים בעניין המורדת, לכן אין הוא נמנע מלשלול את תוקף המתנה לחוד בשל הבעיות המשפטיות הכרוכות בו: 'אין לה קיום כלל אלא אם כן יש לו מאה זהובים ממש באותו מטבע והוא מקנה אותם באגב בארבע אמות קרקע וכשהיא באה ליטול ממנו אינה נוטלת אלא אותם מאה זהובים שקנה לה אם הם קיימים'.⁶³ כיוצא בדבר אצל הרא"ש. בתורף השטר נזכר עניין ההתראה הידועה, ואף שמדובר בנוסחה הדומה לזו של הרמב"ן, בימי הרא"ש כבר לא נזכר במפורש עניין המורדת, אלא: 'זהתרינו אנו עדים ואמרנו לו הוי יודע שכל הנותן מתנה לאשתו כאלו נותנה לעובר דרך דמיה שכל זמן שתמצה תגבה אותה ממך ותעשה חפצה ורצונה ואין לך רשות למחות בידה ולא לאכול מפירותיה', אך בהמשך הוא קובע בפסקנות: 'אבל תורף השטר שכתבת לי נראה שאין בו ממש'.⁶⁴

הרשב"א מאמץ את גישת הרמב"ן וכותב: 'ולפיכך צריכה לאה הנזכר' לברר שהיו בעין בשעת המתנה'.⁶⁵ ובעניין אחר הוא כותב: 'ואני תמה היאך אפשר שכתבתי כן וזה לי כמה ימים שכתבתי שאין ממש באותה מתנה שכותבין שם מכמה טעמים, והאחד מפני שכל האומר נתתי לה כו"כ זהובים אם יש לו באותה שעה קנתה אבל אם אין לו לא עשה ולא כלום דלאו שוה קאמר אלא דוקא'.⁶⁶ ובתשובה אחרת המתייחסת לכאורה לשטר שנכתב כרין, הוא כותב: 'ומ"מ לפי הנראה מלשון השאלה גם מלשון המתנה אני מדמה שהמתנה הזו אינה מתנת קרקע ידוע ולא מחפצים ידועים אלא שנתן לה במתנה סך זהובים או מעות וא"כ היה צריך מעיקר הדין שיהיו אותן הזהובים או המעות בעין בשעת המתנה שאל"כ לא היה המתנה חלה על דבר והמתנה מעיקרא בטלה'.⁶⁷

גם הריטב"א משיב: 'אבל לענין המתנה לחוד שכתב שנתן בקנין גמור... ולא סיים בשנטטיש ידועים, גם לא אמר שהיו ברשותו באותה שעה דעת רבותי' ז"ל ודעתי כי האי גזונא לא קנתה...'.⁶⁸

עם זאת ברור, וכך גם עולה מכל המשיבים הללו, שאם נעשתה המתנה כראוי, הרי היא מחייבת: 'ראובן שנתן לאשתו בתי' בשעת נשואין... נראה שאם נתן הבעל לה במתנה

62 ראה להלן בסוף הסעיף.

63 תשובות הרמב"ן, סימן ט. ירושלים תשל"ה, עמ' יז-כ. השאלה נשלחה מטולידו על ידי ר' שמואל הספרדי, ראה שם, מבוא, עמ' 12.

64 שו"ת הרא"ש, סימן לט, ה.

65 שו"ת הרשב"א, א, כ"ב תשי"ח, סימן תתקנב, דף שיו, עמ' א-ב.

66 שו"ת הרשב"א, ד, ירושלים תש"כ, סימן קכט, דף טז עמ' ד.

67 שם, סימן רצג, דף מא ע"ג-ע"ד; ודברים דומים, שם, א, סימן תתקצ, דף שכט ע"ב.

68 שו"ת הריטב"א, מהדורת יי קאפח, ירושלים תשי"ט, סוף סימן מא, עמ' מ, ד"ה ואשר שאלתם.

גמורה נתנן לה ושלל יאכל הוא הפירות...⁶⁹ וגם בתקופות מאוחרות מהרשב"א, דנו את המתנה לחוד לגופה והכשירו את תוקפה אם נעשתה כדין. כך משיב הרשב"ש: 'ודנתי שהמתנה היא קיימת לפי שנעשתה כהלכה'.⁷⁰ בתשובה אחרת של הרשב"א, שלא הכיר כאמור, בתקנת הגאונים בעניין המורדת, נאמר שקיימת שיטת גאונים שלסברתם המורדת מפסידה את כל זכויותיה וכן את המתנה לחוד.⁷¹ היו משיבים שהכשירו את המתנה אף אם לא נעשתה כדין, אם היה מנהג מקומי ידוע שנותן תוקף למתנה למרות פסלותה.⁷²

ח. 'מתנה לחוד' בין קניין להתחייבות — סיבה או תוצאה?

ב' ליפשיץ ניתח את הבעיות המשפטיות של שטר המתנה לחוד. ליפשיץ תולה את שקיעתו של השטר בבעיות המשפטיות שנוצרו סביבו. בהיות שטר המתנה לחוד שטר קניין, נשוא המתנה צריך להיות מוגדר, מסוים וברשות הנותן, אבל בנסיבות החדשות שהוא נעשה, כאשר הקרקע הניתנת לא היתה מצויה, או שהכסף הניתן לא היה מצוי, או לחילופין היה מצוי והקנוהו בקניין סודר, נוצרו בעיות משפטיות נכבדות.⁷³ אך לדעתי זאת לא היתה הסיבה לירידת תוקפו של שטר המתנה לחוד. הבעיות המשפטיות שהחלו להתעורר היו תוצאה של היחלשות השטר. כלומר, משכללה תכלית השטר לעניין המורדת, שוב לא מילא השטר את ייעודו. אומנם, המשיכו לכותבו כמו שאר כספי הכתובה, דהיינו מתנת כסף שלא היתה מצויה בידי הנותן. ואז התעוררו אותן בעיות משפטיות הנוכחות. אפשר, שההרגל שהורגלו להשתמש בשטר זה עשה את שלו, ולא רצו להכיר בביטול מעמדו, אף שתקנת המורדת בטלה. ואז ניסו לשוות לו בצד עניין הכבוד לאשה, גם חלופה ממשית בדמות האופציה לגבות את המתנה מחיים, ככל עת בה מתגלה קושי לגבות את הכתובה בשל מכירת נכסים על ידי הבעל, כהשערתו של אפשטיין. אבל כאמור, לא היתה זו חלופה רצינית, ולכן, בקלות רבה, יכול היה, הצדאק לדחוק את רגלי השטר הזה.⁷⁴ מכל מקום השטר הזה מתבטל ואין אנו מוצאים אותו יותר בספרות המשפטית כשטר פעיל.

69 שו"ת הרשב"א, שם, א, סימן תתקכ, דף רצ"ז ע"ב — רח"צ ע"א, א, וכך הוא מתייחס גם למתנת בתים ידועים, שם, ג, סימן ר"ו, וראה כתשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן י"ד, תל"א ב"ב תשי"ט, דף לב ע"ב — לג ע"א.

70 שו"ת הרשב"ש, ירושלים תשכ"ח, סימן ג, דף ג, סוף עמוד ב, בד"ה דין בא.

71 שו"ת הרשב"א, ו, ירושלים תש"כ, סימן ע"ב, דף ו ע"ד — ז ע"ב. הוא מתכוון כפי הנראה, לשיטת גאונים קדומה על פיה מפסידה המורדת גם את עיקר הכתובה, וכן את המתנה לחוד, ראה למשל, תשובות גאוני מוצר ומערב, סימן קע"ז, דף מו ע"א-ע"ב, וראה לעיל סעיף ד. אבל נראה שהרשב"א לא אימץ שיטה זו, כי במקום אחר, לאחר שהביא את דין המורדת שמפסידה הכל, כתב: 'מ"מ מה שנתן לה במתנה גמורה מתנה מוחלטת מעכשו שהיא יכולה לתת עכשו לכל מי שתמצא בזה לא אמרו אלא מוכרת ונותנת וקיים', שו"ת הרשב"א, ב, סימן קיב.

72 ראה למשל, שו"ת הריב"ש, סימן שמה.

73 ליפשיץ, שם. קדם לו בבדיקת היסודות המשפטיים של שטר המתנה לחוד, א' ורפהטיג, למהותו של החוזה כמשפט העברי, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ח, עמ' 60-63. (בתגובה לניתוחו של ליפשיץ, כותב לי ורפהטיג: 'אדרבה, בתקופה זו בולט המעבר מקניין להתחייבות, וא"כ יכלו לבסס את המתנה לחוד, על התחייבות, לכן, השערת ליפשיץ נראית לי דחוקה').

74 וראה להלן בסמוך.

ט. שטר ה'מתנה לחדר' וה'צדאק'

אפשר, שהשימוש בצדאק המוסלמי החיש את היעלמותו של שטר המתנה לחדר, כהשערות של אפשטיין.⁷⁵ עם זאת יש להעיר מספר הערות בסוגיה זו:

1. אפשטיין כותב: 'וכדי לקיים זכות האשה, נהגו... לכתוב ג"כ לאשה צדאק לפני ערכי ישמעאל מסך שורה או פחות או יותר לסך הכתובה הנכתבה כדת משה וישראל'.⁷⁶ למרות זאת מוצאים אנו בתשובות התקופה שאין לצדאק דין של עיקר הכתובה אלא של תוספת בלבד. וכך משיב התשב"ץ: 'לפי שהצד"ק אינו עיקר כתובה... וכיון שיש לו דין תוספת אינה גובה אותו... לפי שלא כתבו לה אלא על דעת לכונסה'.⁷⁷ יתירה מזאת, על פי תקנות קהל אלג'יר אין האלמנה גובה כלל את הצדאק: 'אין לצדאק אם יש בו זכות אלא דין תוסף... והתוס' אינה גובה אלמנה לפי התקנה'.⁷⁸ וכן בהסבריו של התשב"ץ לתקנות אלג'יר נאמר: 'אבל הצ"דאק הנכתב בגופן של ישמעאל... יש לו דין תוסף לכל הדברים'.⁷⁹
2. מתשובה אחרת של התשב"ץ משמע לכאורה שהצדאק לא מחליף את המתנה לחדר, והם משמשים יחדיו: 'ומה שהאש' גובה צדאק מחיים כשנתחייב לה הבעל בפי' מן הדין הוא וא"צ לבא בזה מדין תנאי שבממון קיים... אבל הכותב מתנה או חוב לאשתו שתגבה אפי' בחייו, מן הדין גובה אותה'.⁸⁰
3. אחת התחנות הסופיות של שטר המתנה לחדר היה, אכן, בצפון אפריקה, לפי עדות התשב"ץ שכתב:

יש מקומות שאין גובין אותה לעולם שאין כותבין אותה אלא לכבוד בעלמא כמו שנהגו בהרבה מקומו' שאם הוציאה לו מאה כותבין מאתי' וכשהיא בא לגבות אינ' גובה אלא מאה... ועל כיוצא בזה תקנו תקנה זו שאם דרך כבוד בעלמא כ' לה שנתן לה כך וכך שלא תגבה אותה לעולם...⁸¹

נשים לב לשני עניינים בתשובתו זו של התשב"ץ: א. מהשוואת הדברים לדין התלמוד עולה שהסכום הנכתב בשטר המיוחד מצטרף, כביכול, לסכום הנקוב בכתובה, ומתוך הסכום הכולל משלם הבעל רק חלק, שהוא הסכום הכתוב בכתובה. ב. התקנה היתה רק 'שאם דרך כבוד בעלמא כ' לה', כלומר לא מבטלים בשרירות לב ובאופן חד צדדי שטר תקף, אלא, רק אם היה ידוע שהשטר נכתב מלכתחילה לשם כבוד בלבד, ועובדה זו היתה בוודאי ידועה לשני הצדדים הנוגעים לשטר, אזי לא יוצג שטר זה לגביה, שהרי לא לכך הוא נוצר.

י. תימוכין נוספים להשערה

הסקת מסקנות מהיעדרות של מוסד משפטי במקום מסוים, דורשת זהירות מרובה, שכן, בצד הקביעה שהגורם המאיץ את ההתפתחות במקומות האחרים נעדר ממקום זה, אפשר

75. תיאור מוסד הצדאק' ופרטיו ניתן למצוא אצל אפשטיין, שם. כאן, הבאתי רק את הדברים הנוגעים לענייננו.

76. שם, עמ' 132.

77. שו"ת התשב"ץ, א, סימן מא. וראה בשו"ת הריב"ש, סימן צו.

78. שם, ג, סימן ר"ט.

79. שם, ב, סימן רצב, דף מו ראש עמוד ב.

80. שם, ג, סימן שכא.

81. שם, דף מז ע"ב.

להציע גם השערה אחרת, האומרת, שהגורם המאיץ אומנם פעל גם כאן, אלא, שגורמים אחרים דכאו את התפתחות המוסד המשפטי המדובר.

עובדה שאינה שנויה בספק היא, שבארץ-ישראל ובמצרים, וכן באשכנז לא נהגו לכתוב את שטר המתנה לחוד. נשאלת השאלה, מהי הסיבה לכך? שהרי אם היווצרותו של שטר המתנה לחוד היא על רקע החשש שמא ימכור הבעל מקרקעותיו ולא תוכל האשה לגבות את כתובתה, כדבריו של אפשטיין, מדוע לא היה קיים חשש כזה בארץ-ישראל, במצרים ובאשכנז? האם הנסיבות שם, שונות? או שמא דינים אחרים היו להם בעניין זה? לי נראה שבמקרה זה יכולה ההיעדרות לסייע להשערה, בדבר התלות בין תקנת המורדת ושטר המתנה לחוד.

בתקופת היקלטותה של תקנת המורדת בקהילות ישראל, התקבלה בצרפת דעתו של רבינו תם, שהתנגד לתקנה בחריפות. הוא טען שהתקנה גורמת להרבות ממזרים בישראל, כיוון שהגט ניתן בכפייה, והוא פסול.⁸²

רבינו גרשום מאור הגולה (965-1040 לסה"נ), קיבל אומנם את תקנת המורדת, אך החמיר בעניין הממוני וסבר שהמורדת מפסידה גם את עיקר כתובתה. על-פי השערה לא היה כל סיכוי לברכתם של חכמים ולסמיכת ידיהם על שטר מתנה לחוד שבא לזכות את האשה במתנות, במקום בו נוהגת השיטה בה מפסידה האשה גם את עיקר הכתובה, לכן ברור, מדוע לא נתקן השטר בימיו ובמקומו.⁸³ הראב"ן (1090-1170 לסה"נ), אינו מקבל את שיטת רבינו גרשום וסובר שאין לאמץ כלל את תקנת המורדת. אפשר שהוא הושפע מתקנת רבינו תם בן דורו.⁸⁴ הראב"ה (סוף המאה הי"ב) נכדו של הראב"ן מביא את הדעות השונות, אך אינו מכריע ביניהן. גם בדור מאוחר יותר לא הוכרעה באשכנז השיטה, אם לקבל את תקנת הגאונים במורדת. בצד שיטותיהם של רבינו תם מחד ורבינו גרשום מאור הגולה מאידך גיסא, מצויה גם שיטה תמוהה של ר' אביגדור ב"ר אליהו כץ הכהן מוינה (המאה הי"ג) שכתב שאין כופין על הבעל מתן גט, עם זאת מפסידה האשה את כל זכויותיה, גם את עיקר הכתובה, אולי כשילובן של שתי השיטות הנזכרות. חוסר אחידות מאפיין גם את תשובותיו של המהר"ם מרוטנבורג (במאה הי"ג). ואף, שבסוף ימיו פסק עפ"י תקנת הגאונים, לא נהו אחריו חכמי הדור, אלא פסקו בשיטת ר"ת הדוחה את תקנת הגאונים.⁸⁵

ר' ישעיה דיטראני (במאה הי"ג) סבר כרבינו גרשום, שיש לאמץ את תקנת הגאונים, אך גם שיטתו לא נתקבלה, אלא נדחתה מפני הילכת רבינו תם.⁸⁶ העולה מן המקובץ, אין כל מקום לתחולת שטר המתנה לחוד, שהרי אם תקנת המורדת אינה חלה כלל, אין לה כל קיום, ולחילופין, אם היא חלה כמלוא עוזה ותוקפה עד כדי הפסדת עיקר הכתובה, שוב אין זה רקע מתאים לעשיית תקנה הבאה לשמר את זכויותיה

82 ספר הישר, ברלין תרנ"ח, סימן כד, עמ' 40. אומנם, רש"י ורשב"ם סוברים שאפשר לכוף את הבעל לגרש, בעת טענת מאים עלי, וזאת מדין התלמוד, אך שלטה בכיפה דעת רבינו תם. ראה שפירא, עמ' 135.

83 על ההשערה ראה לעיל, סעיף ה; שיטת רבינו גרשום במורדת ראה שפירא, שם.

84 שפירא, שם, עמ' 136-137.

85 שפירא, שם, עמ' 137-142.

86 שם, עמ' 142.

של האשה. לכן, תחת הגבלת הזהירות שהצגתי לעיל, אני משער שיש כאן סיוע להשערה בדבר הקשר בין תקנת המורדת ושטר המתנה לחוד. בארץ-ישראל נהגו על פי התנאי המובא בתלמוד הירושלמי בשם רבי יוסי: 'אמר רבי יוסה אילין דכתבין אין שנא אין שנאת, תנאי ממון ותניין קיים',⁸⁷ ולדעת המאירי, גם האשה השונאת את בעלה ויוצאת בגט, בשל כך, תקבל את הכתובה או מעט פחות. וכיוון שנתפשת מנהג זה קבעו לעשותו אף בזמן שלא נכתב.⁸⁸ המסורת בארץ ישראל היתה, כפי שעולה מתעודות הגניזה הקהירית, שאשה שמאסה בחייה עם בעלה היתה יכולה לתבוע גירושין ולהפסיד את כתובתה.⁸⁹ במצרים נהגה שיטתו של הרמב"ם שאומנם, לא קיבל את תקנת הגאונים אך הסמיך את שיטתו לדין התלמוד וקבע שאשה היוצאת בנסיבות אלו תפסיד את כתובתה.⁹⁰ הנהגות קוטביות אלה בקשר למורדת אינן משאירות מקום לשטר המתנה לחוד, שהרי אם האשה מפסידה את כל המגיע לה מבעלה בפרדותה את עצמה מידיו.⁹¹ אין מקום להתקין תקנה שתייפה את כוחה. ומנגד, אם בסופו של דבר היא יוצאת מבעלה ומקבלת את כל זכויותיה, הרי שוב אין מקום להתערבות נוספת על ידי התקנת שטר המתנה לחוד.⁹² שטר מתנה לחוד דנו בו כמה חוקרים והציגו את מקורותיו ובעיותיו. אף-על-פי-כן צריך עניין זה למודעי לכירור הרקע לצמיחתו של שטר זה, מדוע יפה היה כוחו במקומות מסוימים, ולא במקומות אחרים, ומה גרם לביטולו. במאמר זה נעשה נסיון להסביר ענייני של השאלות הללו. ולדעתי צמיחתו של שטר ה'מתנה לחוד' נצמד לתקנת הגאונים בעניין מורדת 'מאיס עלי', ולהתפתחויות שחלו בתקנה זו.

87 כתובות פ"ה ה"י, ל ע"ב.

88 מאירי, כתובות סג ע"א, בא"ד זהו דין. אבל ראה דברי פרידמן. נישואין, עמ' 325–327.

89 פרידמן, דיבוי נשים, עמ' 38; נישואין, עמ' 321 ואילך.

90 אישות פ"ד ה"ח, אך ראה פרידמן, שם, עמ' 334, הערה 74.

91 ראה פרידמן, שם, על הקשר בין דין זה למוסד ה'אפתדא' המוסלמי. וראה M.A. Friedman 'The Ransom-Divorce' Divorce Proceedings initiated by the Wife in Mediaeval Jewish Practice', Israel Oriental Studies, VI (1976), pp. 288–307.

92 ואפשר, שהסיבה להיעדרותו של השטר היא כנלל חלוקת תוספת הכתובה ל'מוקדם' ול'מאוחר', ונתינת החלק ה'מוקדם' בסמוך לנישואין. זאת, למרות ההבדל ביניהם, ואף שאינם משרתים אותה מטרה, כפי שהתברר לעיל. אך עניין זה צריך עדיין עיון. על קשר כזה ראה אצל גולאק, אוצר השטרות, שם, עמ' 25; א"ל אפשטיין, שם, עמ' 55.

האם מותר לנשים להניח תפילין?

דיון שנערך לא מכבר בשאלה הנידונה מסתיים כדלהלן:

לסיכום, אסור לנשים להניח תפילין, תהיינה הנסיבות אשר תהיינה. לאור העובדה שהרמ"א, הפוסק ברה"סמכא של יהודי אשכנז, ובעצם כמעט כל הפוסקים האחרים אוסרים על נשים להניח תפילין, יש מעט מאד הצדקה לפוסק בן־זמננו להתיר הנחת תפילין בידי נשים. הרמ"א... מתייחס אל האיסור כאיסור דרבנן. הנחת־רשות של תפילין נאסרה אף היא, מחשש שתוביל לחילול קדושתם. זוהי תקנה טיפוסית, ומטרתה היא הקמת 'סייג לתורה'... וכמקובל בכל התקנות מן הסוג הזה, ההלכה מחייבת את כולם, גם אם הם חשים שאין הם זקוקים לסייג.²

* ראה דברי רבי אליהו קפשאל (כתמים, המחצית הראשונה של המאה ה־16). (מ' בניהו, זאבים טורפים את בנימין, ת"א תש"ן, עמ' 95): 'ימי לנו גדול באחרונים כמהר"ם ז"ל, וכמו שכתבו ההגהות מיימוניות עליו... וז"ל: 'ואנו אין לנו אלא ברי הר"ם דהוה בתראה וידע דברי כלם', ובהלכות תפלה, אחרי הביאם הרבה מן הדעות. כתבו עליו: 'ואליו תשמעו'... ובהיותו יוצק מים על ידי רכותי האשכנזים יתו"י [יגדיל תורתם ויאדיר] ראייתו אותם חותרים אחרי דעות מהר"ם ביותר, אם ילך עמם והלכו, ואי לא לא ילכו'. [הערת שד"ל]

1 נוסח מורחב ומתוקן של מאמר לועזי.

במאמר זה נשתמש בקיצורים הבאים:

א"ח = שלחן ערוך או טור אורה חיים.

בבלי = תלמוד בבלי, מהדורת ווילנא.

גינצבורג = לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, חלק א', ניריורק, תש"א.

יודאיקה = אנציקלופדיה יודאיקה, 16 כרכים, ירושלים, 1971.

ירושלמי = תלמוד ירושלמי, מהדורת ויניציאה, רפ"ג-רפ"ד.

מעשהד"ג = מצוות עשה שהזמן גרמא.

2 Moshe Meiselman, Jewish Woman in Jewish Law, New York, 1978 עמ' 150-151 וראה כל פרק

21 שכותרתו 'תפילין'. אותו פרק הינו חד־צדדי וכולל לפחות עשר טעויות עובדתיות. והרי דוגמא אחת

בולטת: אחר שהמחבר מצטט את דעתו של מהר"ם מרוטנבורג הוא כותב בעמ' 150: "He is followed by Tashbeez (d. 1444) and the Kol Bo (14th century?) in this view."

משפט זה כולל שלוש טעויות עובדתיות. התשב"ץ והכל בו אינם הולכים בעקבות דעתו של המהר"ם אלא מוסרים את דבריו בלי

להעיר כלום. ואכן שני הספרים האלה מהווים בעיקר אנתולוגיות, ולא ספרי פסק. יתר על כן, התשב"ץ

שמצטט את מהר"ם הוא ר' שמשון בר צדוק, תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג (סוף המאה ה־14) ולא ר'

שמעון בר צמח דוראן שנפטר בצפון אפריקה בשנת 1444. דעה אחת של מהר"ם הפכה, איפוא, לדיעה

של שלשה פוסקים שונים!

לכמה מהמקורות העוסקים בנשים ותפילין ראה אליקים אלינסון, האישה והמצוות, ספר ראשון: בין

האשה לייצרה, ירושלים תשל"ז, עמ' 23-26, 59-62 למרות שגם הוא מאוד חד־צדדי בכתיבת

במאמר זה נפריך את כל הקביעות הללו אחת לאחת. אנו נראה כי התלמוד יובעצם כמעט כל הפוסקים האחרים שקדמו לרמ"א מתירים לנשים להניח תפילין, נראה כי יש בסיס הלכתי איתן למדי להתיר לנשים להניח תפילין, ונוכח כי שום 'תקנה' בעניין זה לא תוקנה אי-פעם מידי חז"ל ומידי הפוסקים. לעומת זאת, כל ההתנגדות להנחת תפילין בידי נשים מקורה בפוסק אחד — מהר"ם מרוטנבורג — שחי באשכנז במאה השלוש עשרה. מבחינה הלכתית ניתן לחלק את הנושא דין לארבעה ראשים: (א) תקופת התלמוד; (ב) תקופת הגאונים והראשונים; (ג) רבי מאיר מרוטנבורג ואלה שקיבלו את פסיקתו; (ד) אלה שראו בתפילין 'כלי גבר'.

א. תקופת התלמוד

ייתכן שבתקופת התנאים היו כמה תנאים שגרסו שנשים חייבות בהנחת תפילין. שנינו בברייתא (ערוכין צו ע"ב, והשווה תוספתא ערוכין ח: ט"ו, מהדורת ליברמן, עמ' 136-137) את הדברים דלקמן:

המוצא תפילין [בשבת, ברחוב] מכניסן זוג-זוג, אחד האיש ואחד האשה, אחד חדשות ואחד ישנות, דברי רבי מאיר. ורבי יהודה אוסר בחדשות ומתיר בישנות. והתלמוד מוסיף ואומר:

עד כאן לא פליגי אלא בחדשות וישנות, אבל באשה לא פליגי, שמע מינה: מצוות עשה שלא הזמן גרמא הוא, וכל מצוות עשה שאין הזמן גרמא — נשים חייבות. הווה אומר רבי מאיר ורבי יהודה מחייבים את הנשים להניח תפילין.³ לדעה זו אין הד בהלכה המאוחרת יותר, מפני שרוב התנאים סברו שמצוות תפילין היא אכן מעשהו"ג כיוון שהיא אינה נוהגת בשבתות או בחגים,⁴ ומכיוון שכך — נשים פטורות ממנה.

ברם דעת רוב התנאים מובאת ככל הנראה במשנה ברכות פ"ג מ"ג (בבלי ברכות כ ע"א-ע"ב): 'נשים, ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין...'. הסבר לפטור הזה נמצא במקורות אחרים. המכילתא⁵ והירושלמי⁶ (ומשם בפסיקתא רבתי)⁷ מסבירות שכיוון שנשים פטורות מתלמוד תורה, הן פטורות גם מתפילין. לעומת המקורות הללו, התוספתא (קידושין א, י, מהדורת ליברמן, עמ' 279) והבבלי (קידושין לד ע"א, לה ע"א ועיין גם ברכות כ ע"ב) מבססים את הפטור שניתן לנשים על העובדה שמצוות תפילין היא מעשהו"ג, ונשים כידוע פטורות (ראה משנה קידושין א: ז).

מקורותיו. לניתוח חשוב של המקורות הקדומים העוסקים בענייננו ראה שבח ילון, 'כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות': עיין במקורות התנאיים ובסוגיות האמוראיות, עבודת מ"א. אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"נ, עמ' 30-44. לגישה מקילה ראה הרב אליעזר ברקוביץ המובא להלן, הערה 67. אבל ראה ר' יוסף צבי דינר, חידושי הרצ"ד, חלק א, ירושלים תשמ"א,² עמ' קמט-קנ"ו דוד הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב, עמ' רמז להסבר שונה לחלוטין של קטע זה בבבלי.

לפי ר' עקיבא (בבלי עירובין צו ע"א ומכילות) אין מניחים תפילין בשבת ובחגים.
מסכתא דפסחא. מהד' הורוביץ-רבינ. ירושלים תש"ל,² עמ' 68 ומשם במדרש תנחומא. פרשת בא. סוף סימן יד ובמסכת תפילין, הלכה ג, מהדורת מ' היגער בשבע מסכתות קטנות. ניו-יורק, תר"צ, עמ' מב — מג. למשפט על טבי ראה גם ירושלמי עירובין פרק י, כו ע"א וסוכה פרק ב', נב ע"ד.
ירושלמי ברכות פרק ב, ד ע"ג = ירושלמי עירובין פרק י, כו ע"א (וראה ירושלמי ברכות ג, ו ע"ב).
מהדורת מאיר איש שלום, ווינה, תר"מ, פרשה כב, קיב ע"ב.

אולם המכילתא, הירושלמי והבבלי מוסיפים מידע חשוב על הדברים הללו. המכילתא מוסיפה:

מיכל בת כושי⁸ היתה מנחת תפילין. אשתו של יונה היתה עולה לרגלים. טבי עבדו של רבן גמליאל היה מניח תפילין.⁹

הירושלמי מביא את הברייתא הנ"ל עם שתי הוספות מנוגדות:

התיבון: הרי מיכל בת כושי היתה לובשת תפילין, ואשתו של יונה היתה עולה לרגלים, ולא מיחו בידיה חכמים? ר' חזקיה בשם ר' אבהו: אשתו של יונה הושבה, מיכל בת כושי מיחו בידיה חכמים.¹⁰

ברם, גירסת הברייתא בבבלי (עירובין צו ע"א) תואמת את הגירסה הראשונה שבירושלמי: מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים.

הועלו השערות שונות על מקור הידיעה על מיכל¹¹ ואשת יונה,¹² אולם אין ספק שהסיפור על טבי עבדו של רבן גמליאל הוא עובדה היסטורית על אותו עבד מפורסם.¹³ יתר על כן, השורה הנוגעת לטבי מצביעה על כך שהמכילתא ראתה בעין יפה את התנהגותן של מיכל ואשת יונה, שהרי שמירת המצוות של טבי זכתה בדרך כלל להערצתם של רבן גמליאל והתנאים.¹⁴ הנחה זו מסתייעת בעובדה שבשתי המקבילות שבירושלמי, מסופר כי טבי היה מניח תפילין ולא מיחו בידו חכמים.¹⁵

נשאלת, איפוא, השאלה מנין צצו התוספות לברייתא הקדומה שבמכילתא? מדוע מוסיפים הבבלי והברייתא שבירושלמי 'ולא מיחו בידיה/בה חכמים', ואילו רבי אבהו מוסיף: 'מיחו בידיה חכמים'? לוי גינצבורג הציע הסבר פשוט:

אלא שלפי פשוטן של דברים במכלתא כווננו לומר שאף שנשים פטורות מתפילין מיכל היתה מנחת ואשתו של יונה אף שעלית הרגל מ"ע שהזמן גרמא היתה עולה

8 כושי = שאול המלך. ראה תהילים 1: א וספרי במדבר, פיסקא צט, מהדורת הורוביץ, ירושלים תשכ"ו,² עמ' 99; המקורות בהערות שם וכן המקורות שצוטטו על-ידי לוי גינצבורג, אגדות היהודים, כך חמישי, רמת גן תשל"ה, עמ' 185, הערה 134.

9 ראה לעיל, הערה 5.

10 ראה לעיל, הערה 6.

11 גינצבורג הנ"ל (לעיל, הערה 8), ובצורה הרבה יותר ברורה אצל גינצבורג, עמ' 289. למרות ההבדקה שבהשערות אין לה שום סימוכין טקסטואליים והיא מניחה שהמכילתא הכירה מדרשים הדומים לאלה הנמצאים במדרשים מאוחרים כגון מדרש הגדול, מדרש אשת חיל וילקוט שמעוני. לחילופין, גינצבורג (עמ' 286 ועמ' 288, הערה 44) רומז שיתכן שהכינויים מיכל ואשת יונה מתכוונים לנשים שחיו בתקופת התנאים המוקדמת אך הוא לא מפתח את ההצעה הזאת. ש"ז שכטר, Studies in Judaism, First Series, Philadelphia, 1911, p. 320 סובר שחז"ל רק יכלו להעלות על הדעת התנהגות כזאת בימי קדם הרחוקים, ולכן ייחסו את המעשים המתוארים למיכל בת שאול ולאשת יונה וכן סובר גם ילון הנ"ל (לעיל, סוף הערה 2), עמ' 36 מבלי להזכיר את שכטר.

12 A. Buchler, JQR OS, Vol. X (1898), p. 705; גינצבורג, עמ' 286–287; ש' ספראי, העליה לרגל בימי בית שני, ירושלים תשמ"ה,² עמ' 91; ומ"צ פוקס, שמחת בית השואבה, תרכ"ן נה (תשמ"ו), עמ' 196, הערה 147.

13 ראה לדוגמא אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, עמ' 521–522.

14 ראה שם.

15 ראה לעיל, סוף הערה 5.

משום שחסידות היו ומחמירות על עצמן. ואולם כאשר דברי המכלתא יש להם פנים לכאן ולכאן, שוני הבריייתות¹⁶ הכניסו פרושן עליהם לפנים ויש שגרסו ולא מיחו בידיה חכמים ויש שגרסו ומיחו בידיה חכמים.¹⁷

בלי לקבוע מסמרות בדבר ההתפתחות המדויקת של מסורות אלה, נוכל לסכם את הגישות השונות של תקופת המשנה והתלמוד כלהלן: לפי רבי מאיר ורבי יהודה נשים חייבות בהנחת תפילין ואילו לפי המשנה נשים פטורות מהנחת תפילין. לפי המכילתא והבבלי נשים פטורות מתפילין, אך מותר להן להניחן וכדוגמת מיכל בת כושי. הבבלי מוסיף (בעירובין צו ע"ב) כי גישה זו תואמת את דעתו של רבי יוסי במחלוקת בינו לבין רבי יהודה. רבי יוסי טען שאף כי נשים פטורות ממעשהו¹⁸, מותר להן לקיימן, כשם שנשים היו סומכות את ידיהן על קרבן החגיגה ביום טוב.¹⁸ רק רבי אבהו, בירושלמי ובפסיקתא, גורס שנשים פטורות ממצוות תפילין ושאסור להן להניחן, שהרי לדעתו החכמים אכן מיחו בידיה של מיכל בת כושי.

כלומר, אילו באנו לפסוק על סמך המקורות התלמודיים בלבד, היינו פוסקים כי מותר לנשים להניח תפילין. פסיקה כזאת היתה תואמת גם את העיקרון ההלכתי המוסכם, לפיו אם קיימת סתירה בין הבבלי לבין הירושלמי, פוסקים על פי הבבלי.¹⁹ לפני שנעבור לתקופת הגאונים, עלינו להזכיר מקור נוסף שאינו הלכתי באופיו, התרגום המיוחס ליונתן דרברים כב: ה.²⁰ הפסוק 'לא יהיה כלי גבר על אשה' מתורגם שם 'לא יהיה גולין דציצית ותפילין דהינן תקוני גבר על איתא' (כלומר: לא יהיו בגדי ציצית ותפילין — שהם מלבושי גבר — על אשה). לתרגום זה אין כל כסס תלמודי, אבל כמה מן האחרונים הסתייעו בו.

- 16 הכונה היא ל'תנאים' — ראה י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 673 ואילך.
- 17 גינצבורג, עמ' 290.
- 18 ספרא, דיבורא דנריבה, פרשתא ב, הלכה ב, מהר"י, ווינה 1862, ד' עב—עג = בבלי חגיגה, ט"ז ע"ב ומקבילות. וראה עכשיו הרב א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, כרך ב, ניריורק תשמ"ג, עמ' 20 וכרך ג, שם, עמ' 59–60.
- 19 ראה למשל תשובתו של הרב האי גאון בתשובות הגאונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים תרפ"ט, עמ' 125–126 והמקבילות המצויינות שם; הר"ף בסוף מסכת עירובין, דפ' ווילנא, לה ע"ב; ומקורות אחרים המובאים על-ידי מנחם אלון, המשפט העברי, מהר"י, ירושלים תשמ"ח, עמ' 902, הערה 68, וי"ג אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים—תל-אביב תשכ"ג, עמ' 290–291.
- 20 החוקרים היום מכנים אותם תרגום ירושלמי א — ראה יודאיקה, כרך 4, טור 845 וצונץ אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תש"י, עמ' 36 ואילך. על הסתירות בין כמה מן ההלכות בתרגומי ארץ ישראל לבין ההלכה הנורמטיבית ראה א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 103–109 ו-290–315; חנוך אלבק, בספר היובל לבי"מ לוין, ירושלים ת"ש, עמ' צג-קד; י"י וויינברג, בספר היובל לאברהם וייס, ניריורק תשכ"ד, החלק העברי, עמ' שסז–שסח; M. Ohana, Vetus Testamentum, Vol. 23 (1973), pp. 385–399; J. Heinemann, Journal of Jewish Studies, Vol. 25 (1974), pp. 114–122; J. Faur, JQR, Vol. 66 (1975), pp. 19–26; Bernard Bamberger, ibid., pp. 27–28 (תשמ"ג), עמ' 235–250; ש"י הבלין, סידרא ב (תשמ"ד), עמ' 25–36 והספרות שם בהערה I; דב הרמן, סיני קג (תשמ"ט), עמ' מה-נב והספרות שם בהערה I; א"א אורכר, בספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניריורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 63–63; והספרות הרשומה אצל אביגדור שגן, תרגום ואגדה בו, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 44, הערה 155.

ב. תקופת הגאונים והראשונים

השאלה שאנו דנים בה אינה נזכרת הרבה בתקופת הגאונים. השאלות מזכירות את העובדה שנשים ועבדים פטורים מקריאת שמע ומתפילין,²¹ ואילו בעל הלכות גדולות רק מצטט את המשנה ואת הגמרא במסכת ברכות מבלי להוסיף דבר.²² רוב הפוסקים החשובים בתקופת הראשונים – הרי"ף,²³ הרמב"ם,²⁴ הרא"ש,²⁵ הטור²⁶ ורבי יוסף קארו בשולחן ערוך שלו²⁷ – חזרו, מילה במילה או במובאה חופשית, על דברי המשנה, לפיהם נשים פטורות מתפילין, מבלי להתייחס כלל לשאלה אם מותר או אסור לנשים להניח תפילין אם רצונן בכך. הדבר בולט במיוחד אצל הרא"ש, שמביא את המכילתא ואת הסוגיא השנייה בירושלמי (ברכות פ"ג מ"ג, ו ע"ב), אך נמנע מלהזכיר את מיכל בת שאול לכאן או לכאן.

אף על פי כן, ראשונים רבים מתייחסים לענייננו, ישירות או בעקיפין. כפי שציין הרב יעקב רוט,²⁸ בתקופת הראשונים ניתן להבחין בשלוש גישות בסיסיות כלפי קיום מעשהו"ג בידי נשים:

1) הראב"ד מפושקיריה (1120-1198) מתנגד באופן כללי לקיום מצוות מן הסוג הזה בידי נשים:

'ואין בנות ישראל סומכות'... אי נמי שכל מצוה שהנשים פטורות [ו]אם יעשו אותה איפשר לבוא לידי זלזול המצוה או לשום קלקול על ידי עשייתן מיחו בהם חכמים, כגון מיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין ומיחו בה חכמים...לפי שאינן זהירות לקיימן כראוי...²⁹

יתר על כן, הראב"ד ממשיך ופוסק כרבי יהודה ורבי מאיר (במשנה ובבבלי ראש השנה לב ע"ב-לג ע"א) – וכנגד רבי יוסי – שאסור לנשים לקיים מעשהו"ג. הוא מזכיר רק שתי יוצאות מן הכלל, ישיבה בסוכה ונטילת לולב, שמותר לנשים לקיימן בלי ברכה, 'דאין כאן לא קלקול ולא זלזול מצוה'.³⁰ הראב"ד הוא כמעט היחיד מבין הראשונים שמחזיק בדיעה זו.³¹

21 שאלתא סימן מז, מהדורת מירסקי, כרך ג, 'ירושלים תשכ"ד, עמ' ע"ב וסימן קסד, שם, כרך ה, ירושלים תשל"ז, עמ' כ.

22 הלכות גדולות, מהדורת ווארשא תרל"ה, עמ' 4 ולגירסתו בגמרא השוה ר' רנ"ג רבינובין, דקדוקי סופרים לברכות, מינכן תרכ"ח, עמ' 97, אות ב. סוגיא זו חסרה במקבילה בהלכות גדולות, מהדורת ירושלים, כרך א, תשל"ב, עמ' 12.

23 לברכות, פרק ג, מהדורת ווילנא, יא ע"ב-יב ע"א.

24 הלכות תפילין פ"ד ה"ג.

25 הלכות תפילין בסוף בבלי מנחות, סימן כט, מהדורת ווילנא, קכב ע"ד.

26 או"ח לה.

27 או"ח לה, ג.

28 בתשובתו 'On the Ordination of Women as Rabbis', in Simon Greenberg, ed., The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa, New York, 1988, pp. 129-133 ובקיצור במאמרו 'Ordination of Women: An Halakhic Analysis', Judaism, Vol 33, no. 1 (Winter 1984) pp. 70-71.

29 בפירושו לספרא הנ"ל (לעיל, הערה 18), מהד' וייס, ד ע"ב.

30 שם, ע"ג.

31 לדיעה דומה ראה מה שמובא 'בשם גדולי' בהגהות מיימוניות להל' ציצית, פרק ג, אות ל.

(2) קבוצה גדולה של ראשונים, ובראשם רש"י³² ורמב"ם, גורסים שמותר לנשים לקיים מעשהז"ג, אך בלי ברכה. כפי שכותב הרמב"ם:

נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הציצית מן התורה...נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה וכן שאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה, אין ממחין בידן.³³

הביטוי האחרון – 'אין ממחין בידן' – מרמז כי הרמב"ם הסיק את העיקרון הכללי הזה מסיפורה של מיכל בת שאול בעירובין צו ע"א: 'ולא ימחו בה חכמים'. הרמב"ם אינו מתייחס, ולו ברמז, לשאלה מדוע אסור לנשים לברך על מעשהז"ג, אבל כמה ראשונים חוששים במפורש מפני ברכה לבטלה, ולכן שואלים: כיצד יכולות נשים לומר 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו' אם לא נצטוו לקיים את המצוה?³⁴ גישה כללית זו של רש"י והרמב"ם היתה מקובלת על חלק מן הראשונים,³⁵ וכן פסק להלכה המחבר בשולחן ערוך.³⁶

(3) אולם קבוצה גדולה בהרבה של ראשונים, ובראשם אחד מרבנותיו של רש"י באשכנז (המאה האחת עשרה),³⁷ רבנו תם בצרפת (1100-1171 בערך),³⁸ ר' זרחיה הלוי בפרובאנס (המאה השתים עשרה),³⁹ והרשב"א בספרד (1235-1310)⁴⁰ פוסקים כולם שמותר לנשים לקיים מעשהז"ג ואף לברך עליהן. רבנו תם פוסק במפורש כרבי יוסי, וזאת על-פי העיקרון התלמודי הידוע (גיטין סז ע"א) כי הלכה כרבי יוסי משום ש'נמרוקו עמו'. יתר על כן, ר' זרחיה, רבנו תם והרשב"א מבססים את ההיתר לברך דוקא על המקרה דידן של מיכל בת שאול!

32 מובא בהגהות מיימוניות שם, אות מ ובאור זרוע, הל' ראש השנה, סימן רסו, חלק ב, ויטאמיר תרכ"ב, דף סב ע"א (פעמיים) ושוב בהל' סוכה, סימן שיד, דף סח ע"ד. וראה 'רבינו ש"ח' המצוטט במחזור יטרי, ברלין תרמ"ט, עמ' 414. על החכם האחרון ראה מאמרי 'רבינו ש"ח' בסני כרך צח (תשמ"ד), עמ' רא-ריד ובייחוד הנספח בעמ' ריג-ריד.

33 הל' ציצית פ"ג ה"ט.

34 ראה אור זרוע, הל' ראש השנה, דף סב ע"א למעלה ושם ע"ב לקראת האמצע: 'רבינו ש"ח' במחזור יטרי הגל' סמ"ג, עשין, סימן מב, ויניציאה ש"ו, דף קיט ע"ב: פסקי הרא"ש לקידושין פרק א, סימן מט, בדפ' ווילנא, פז ע"ג; ומגיד משנה להל' סוכה פ"ו ה"ג.

35 ר' יצחק מווינא באור זרוע הגל' ר' ישעיהו דטראני בספר המכריע, סימן עח (מונקאטש תר"ס, דף נד ע"ג) ובקיצור בפסקי הר"ד לראש השנה לג ע"א, ירושלים תשל"א, טורים קנט-ק"ס: המאירי בבית הבחירה לעירובין צו ע"א, מהר" הרש"ל, ירושלים תשכ"ב, עמ' שצב-שצג; וטור או"ח יז, וראה תוספות לעירובין צו ע"ב בסוף ד"ה דילמא ולראש השנה לג ע"א, ד"ה הא, ופסקי הרא"ש לקידושין הגל' (לעיל, הערה 34).

36 או"ח תקפ"ט, ו. וראה פירושו בבית יוסף לטור או"ח יז ד"ה אבל.

37 ר' יצחק הלוי לפי תשובות רש"י, מהר" אלפנבין, ניו-יורק תש"ג, סימן סח, עמ' 80-81 והמקורות המצויינים שם. מאידך, ההלכה מובאת בשם ר' יצחק ב"ר יהודה באור זרוע, הל' ראש השנה, דף סב ראש ע"א; תוספות לראש השנה לג ע"א, ד"ה הא; פסקי הרא"א לקידושין הגל' (לעיל, הערה 34); ורבינו יוחנן, תולדות אדם וחווה, נתיב כז, חלק א, ויניציאה ש"ג, רכו ע"ד. באבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' כח הוא מכונה ר' יצחק בן גיאנאן שהוא ללא ספק טעות סופר. לדעתו האמיתית של ר' יצחק אבן גיאט, ראה הערה 46 להלן.

38 המצוטט על-ידי למעלה מחמישה עשר ראשונים. ראה לדוגמא תוספות לעירובין צו ע"א, ד"ה דילמא, ולראש השנה לג ע"א, ד"ה הא.

39 במאור הקטן לרי"ף לראש השנה פרק ד', דפ' ווילנא, ט ע"ב. דעתו מובאת גם ב'שבלי הלקט', סימן רצה, מהר" בובר, ווילנא תרמ"ז, עמ' 278.

40 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן קכג.

הרו"ה דן בענייננו במאור הקטן על הרי"ף לראש השנה לג ע"א. המשנה (שם, לב ע"ב) קובעת כי 'אין מעכבין את התינוקות מלתקוע' בראש השנה. אומרת הגמרא: הא נשים מעכבין. והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב? אמר אביי: לא קשיא — הא רבי יהודה [המתנגד לקיום מעשהו]ג בידי נשים], הא רבי יוסי ורבי שמעון [המצודדים בקיום מעשהו]ג בידי נשים]... ועל כך כותב רבי זרחיה הלוי:

כיוון דאוקימנא למתניתין כרבי יהודה, ורבי יוסי ורבי שמעון פליגי עליה — דחינן ליה למתניתין מקמי ברייתא. וכל מצוות עשה שהזמן גרמא, אף על פי שאינה חובה, רשות דמצוה היא, ואף על פי שמברכות עליהן 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו' לתקוע בשופר או לשמוע או לישב בסוכה או על נטילת לולב — אין אנו מוחין בידם כמיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין וכאשתו של יונה שהיתה עולה לרגל ולא מיחו בידן חכמים, וכדאיתא בפרק המוצא תפילין (עירובין צו ע"א). וכן יצאה הוראה מלפני חכמי המקום הזה [פרובאנס] ז"ל, ומלפני חכמי צרפת, והם האריכו להביא ראיות לדבריהם והם כתובים בספריהם ובתשובותיהם.⁴¹

דעתו של רבנו תם מצוטטת במקומות רבים. הוא אומר: ומוותרות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות מן דבר המצוה ההיא ומתעסקות בהן כמו מיכל בת כושי, ש[מסתמא] היתה גם מברכת.⁴² והרשב"א כותב באחת מתשובותיו:

כבר ידעת מחלוקת הראשונים וראיותיהם, והסכמתי כדברי מי שאומר שאם רצו עושות כל מצות עשה ומברכות, ממעשה דמיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין דלא מיחו בידה אלא כרצון חכמים עבדא וסתמא דמילתא כיון דמנחת מברכת.⁴³ דעה זו של הרשב"א מצוטטת בארחות חיים של ר' אהרן הכהן מלוגיל, מבלי לנקוט עמדה בנידון.⁴⁴ השר מקוצי (רבי שמשון בן שמשון מקוצי) לעומת זאת, התיר במפורש לנשים להניח תפילין בברכה.⁴⁵ גישה כללית זו כלפי מעשהו⁴⁶ג התקבלה על ידי ראשונים רבים⁴⁷ וגם על ידי הרמ"א בשולחן ערוך.⁴⁸ כך שנוכל לשוב ולומר כי לו נדרשנו לפסוק על סמך

- 41 ראה לעיל, הערה 39.
- 42 אני מצטט מתוספות לראש השנה לג ע"א, ד"ה הא. המילה בסוגריים נוספה על-פי תוספות הרא"ש שם, מהד' רבינן, בני ברק תשכ"ח.
- 43 ראה לעיל, הערה 40.
- 44 חלק א' פירינצי, תק"י, הל' תפילין, סימן ג, ד' ע"ב.
- 45 מובא בהגהות מיימוניות הנ"ל (לעיל, הערה 32); הגהות מיימוניות להל' חנוכה, פרק ג, אות ה; ותוספות לברכות יד ע"א, ד"ה ימים. תודתי לידידי ישראל חזני שהפנה את תשומת לבי למקור השני שנדון בו שוב להלן בפנים ע"י הערה 74.
- 46 והרי הראשונים האחרים הפוסקים כך: ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, מהד' במברגר, פירט תרכ"א, עמ' לח (לפי הנוסח המצוטט בספר העיטור, מהד' מאיר יונה, חלק ב, ווילנא 1874, צט ע"ד; בשבלי הלקט הנ"ל (לעיל, הערה 39); ובפסקי הרא"ש לראש השנה פרק ד, סימן ז); חידושי הרמב"ן לקידושין לא ע"א, ד"ה מאן דאמר; חידושי הריטב"א לקדושין לא ע"א, ד"ה יוש שדוהין; ר' אהרן הלוי מברצלונא שמוכא ע"י הריטב"א שם; רבינו ירוחם הנ"ל (לעיל, הערה 37); חידושי הרי"ן לראש השנה לג ע"א, סוף ד"ה ואין אלו ראיות; ר' אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה, מהד' אפטוביצר, חלק ב, ניו יורק, תשמ"ג², מסכת מגילה, סימן תקצז, עמ' 336–340; ר' יעקב ממרויש, שו"ת מן השמים, מהד' ר'

דעותיהם של הראשונים, היינו קובעים כי נשים פטורות מתפילין, אך מותר להן להניח תפילין, וכן לקיים עוד מעשהו"ג בברכה (רז"ה, רבנו תם, רשב"א ואחרים) או בלי ברכה (רש"י, רמב"ם ואחרים).

ג. רבי מאיר מרוטנבורג

כמעט כל ההתנגדות להנחת תפילין בידי נשים מקורה במשפט אחד של רבי מאיר מרוטנבורג, הלא הוא המהר"ם, שחי באשכנז ונפטר שם בשנת 1293⁴⁸ ולמרכה הצער גם המשפט היחיד הזה הגיע אלינו בשתי גירסאות שונות. בטרם נצטט את דברי מהר"ם חובה עלינו להזכיר הסבר שניתן שני דורות לפניו,⁴⁹ בתוספות לעירובין צו ע"א, ושמא פירוש זה הוא הוא ששימש בסיס לקביעתו של מהר"ם. בעלי התוספות מנסים להסביר שם מדוע אמר רבי אבהו בפסיקתא רבתי שחכמים מיתו בידה של מיכל בת שאול:

דטעמא למאן דאמר דלא הוי רשות [לנשים להניח תפילין], משום דתפילין צריכין גוף נקי, ונשים אין זריזות ליהדר...
התוספות בעירובין לא פסקו כך להלכה, אלא רק הציעו את הפירוש הזה כדי להסביר את עמדתו של רבי אבהו בפסיקתא רבתי.

לעומת זאת מהר"ם קובע דברים דומים גם להלכה. תלמידו, רבי שמשון בר צדוק, התשב"ץ, מצטט אותו כדלקמן:

ונשים פטורות מתפילין ומציצית כי שניהם מצות עשה שהזמן גרמא הוא, כי תפילין אין זמנם בשבת וציצית אין זמנם בלילה, ומכל מקום אין למחות בידם מלהתעטף בציצית ולכרך עליו דיכולות לחייב עצמן כדמוכח בקדושין (דף לא). אמנם אין להם להניח תפילין לפי שאינם יודעות לשמור עצמם בטהרה.⁵⁰

מרגליות, תל-אביב 1957, סימן א: רבינו שמחה המובא בהגהות מיימוניות הנ"ל (לעיל, הערה 32) שהתיר לאשה לכרך על תקיעת השופר: מהר"ם מרוטנבורג בקשר לציצית המובא ע"י תשב"ץ. סימן רע (אבל ראה למטה בפנים ע"י הערה 50) לרעתו על נשים ותפילין (!). בעל האגודה רק ציטט מרבינו תם וככל הנראה הסכים איתו — ראה ספר האגודה לשבת, פרק ב, סימן מו ולעירובין, פרק י, סימן צו-צח. אר"ח תפ"ט, ו. יש להוסיף שבעל ספר החינוך (מהד' שעוועל, ירושלים תשמ"ר), סימן תכ, עמ' תקלז, מתיר לנשים להניח תפילין באופן מפורש אבל אינו דן בעניין הברכות. ספר העיטור (ראה תחילת ההערה הקודמת), סא ע"ב ככל הנראה מתיר לנשים להניח תפילין כיוון שהוא מצטט מירושלמי ברכות פ"ג ה"ג, בבלי עירובין צו ע"א, והמכילתא אבל משמיט ירושלמי ברכות פרק ב המתנגד. אולם אף הוא אינו מתייחס לעניין הברכות.

היו שני ראשונים נוספים שאסרו אבל אף אחד מהם לא השפיע על פוסקים מאוחרים יותר. ספר האשכול, מהד' אויערבך, חלק ב, הלבדשטט תרכ"ח, עמ' 90 פוסק במפורש כרבי אבהו בירושלמי שאנו מוחזין כי תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים (בבלי שבת מט ע"א). כלומר הוא אומר במפורש מה שרבים ניסו להסיק מדברי המהר"ם (ראה להלן בפנים) אבל, כפי שנראה, אין סיבה לפסוק על-פי הירושלמי ונגד הבבלי ואין סיבה להניח שנשים אינן מסוגלות לשמור על גוף נקי. בפסקי הרא"י לראש השנה לג ע"א, ירושלים תשל"א, טור פד (ודבריו מובאים בשלטי הגבורים על הר"ף לראש השנה, דפ' ווילנא, ט ע"ב) נאמר: "וכן אסור לנשים להניח תפילין אפילו בלא ברכה, מפני שנראה כדרך החיצונים שעוברים על דברי חכמים ואינם רוצים לדרוש המקראות כמוהם". ברם קשה לרדת לסוף דעתו כי נאמר במפורש בעירובין צו ע"א שהחכמים לא מיתו נגד מיכל בת שאול.

ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 605-607.

ספר תשב"ץ, למברג תרי"ח, סימן ער.

רבי אהרן הכהן מלונלי בספרו ארחות חיים, וכן ספר כל בו הדומה לו, מצטטים את מהר"ם בצורה מקוצרת יותר:⁵¹

כתב הר"ם נ"ע נשים פטורות מתפילין ואם באו להניחן אין שומעין להם לפי שאין יודעות לשמור עצמן בנקינות].

הרמ"א ציטט מהכל בו להלכה⁵² ומאז נתקבלה דעה זו על דעת רבים כאילו היתה הלכה פסוקה.⁵³ אולם קביעה זו של מהר"ם היא בעייתית ביותר:

(1) ראשית, בעל ארחות חיים עצמו שואל:

וקשיא לי מהא דאמרין בערובין פרק המוצא דמיכל בת שאול היתה מנחת ולא מיחו בידה חכמים.⁵⁴

במילים אחרות, כיצד היה מהר"ם יכול לפסוק נגד פשט הגמרא בעירובין? קושיא זו הובילה לסידרה שלימה של נסיונות להגן על מהר"ם.

א) ר' יוסף קארו אינו מצטט את מהר"ם בשולחן ערוך, ככל הנראה משום שאינו מקבל את עמדתו. אף על-פי-כן, הוא מנסה להצדיק את מהר"ם בבית יוסף על אתר:

ולי נראה שטעם הר"ם כמו שכתבו התוספות] דאיתא בפסיקתא שמיחו בה חכמים, ופירשו הם דטעמא משום דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זרירות לזוהר, והר"ם רצה לחוש לדברי הפסיקתא.⁵⁵

תשובה זו היא בעייתית מפני שגוף נקי וטהרה אינם בהכרח מושגים זהים, מפני שמהר"ם אינו מזכיר את הפסיקתא כלל ועיקר, ומפני שבכל מקרה אם יש מחלוקת בין

הבבלי לבין הפסיקתא אין ספק שיש לפסוק על פי הבבלי.⁵⁶

ב) בים של שלמה לקידושין מצטט ר' שלמה לוריא (1510-1579) את תירוצו של בית יוסף והוא מגיב:

ואני אומר שאין צריכין לכל זאת. הא דלא מיחו במיכל לפי שהיתה צדקת גמורה,⁵⁷ והיתה אשת מלך, גם לא היה לה ולד והיתה יכולה לשמור עצמה בנקיות מה שאין כן

בשאר נשים.⁵⁸

ושוב יש כאן הסבר בעייתי כי הוא מכניס לתוך הבבלי ולתוך דברי מהר"ם כמה נקודות

51 ארחות חיים הנ"ל (לעיל, הערה 44). וספר כל בו, לכוז, תר"כ. הלכות תפילין, סימן כא. דף יג ע"ג. הציטוט הוא מארחות חיים. על הקשר בין שני ספרים אלה ראה חיים טשרנובין, תולדות הפוסקים,

חלק ב, ניוירוק, תש"ז, עמ' 253-254; אלון הנ"ל, (לעיל, הערה 19), עמ' 1040-1042; יודאיקה, כרך

2, טורים 12-13 וכרך 10, טורים 1159-1160.

52 אור"ח, ג. בדרכי משה [הארון], פיורדא תק"כ, שם, הרמ"א מצטט את בית יוסף שמצטט את הכל בו.

53 ר' מרדכי יפה, בלבוש התכלת לח, ג והשווה שם יז, ב; ר' שלמה לוריא, ים של שלמה לקידושין, פרק א,

סימן סד; החיד"א, בכרי יוסף לאור"ח לח, א; שו"ת מהר"ם שיק לאור"ח, סימן טו; ערוך השולחן לאור"ח

לח, ו; משנה ברורה לאור"ח לח, ס"ק יג.

54 ראה לעיל, הערה 44.

55 בית יוסף לאור"ח לח, ד"ה כתב הכלבו.

56 ראה ירושלמי פאה פ"ב מ"ו, יז ע"א = ירושלמי חגיגה פ"א מ"ח, עו ע"ד והדיון אצל יד מלאכי, כללי

הגמרא, אות עב; שרי חמד, מערכת האלף, אות צה; ר' צבי הירש חיות, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א,

ירושלים חשי"ח, עמ' רנג - רנג; ואנציקלופדיה תלמודית, כרך ט, טורים רנג - רנג.

57 גם ערוך השולחן הנ"ל (לעיל, הערה 53), סובר כך בלי להפנות לר' שלמה לוריא. לא עלה בידי לאתר

מקור כלשהו שמתחם למיכל כאל 'צדקת גמורה'.

58 ים של שלמה הנ"ל (לעיל, הערה 53). הסבר זה התקבל עליידי החיד"א בכרכי יוסף הנ"ל.

שלא נזכרו בהם כלל וכלל. יתר על כן, דבריו של ר' שלמה לוריא מתבססים על המשמעות הפיזית של המלה 'בנקיות', כלומר בנקיון, ואילו המהר"ם כתב ככל הנראה 'בטהרה', שמשמעותה טהרה פולחנית.

ג) גם הגאון מווילנא (1720-1797) ניסה להצדיק את מהר"ם והרמ"א. הוא מצטט את בית יוסף ואת הירושלמי בברכות ומוסיף שהבבלי היה מודע לשתי הדיעות שבירושלמי, אך קיבל את דעתו של רבי אבהו. הבבלי הביא את הדיעה הראשונה בלבד רק כדי לחפש את התנאים שאמרו כי מניחים תפילין גם בשבת, אבל הבבלי דחה את הדעה הזאת והחליט שהברייתא הזאת הולכת לפי רבי יוסי, שגרס כי מותר לנשים לסמוך ידיהן על קרבן החגיגה. לעומתו סבר רבי אבהו כי נשים, אף על פי שמותר להן לסמוך ידיהן על הקרבן, אסור להן להניח תפילין. ולכן, לפי הגאון מווילנא, מסכים גם הבבלי עם רבי אבהו.⁵⁹ הצעה דומה העלה רבי יצחק אור זרוע חמש מאות שנה קודם לכן,⁶⁰ אך אין כל בסיס טקסטואלי להצעה זו. אלא ברור שהתלמוד הבבלי הכיר רק גירסה אחת של הברייתא בעניין מיכל, ובגירסה הזאת נאמר שהחכמים לא מיחו בידה.⁶¹

לפיכך השאלה בעינה עומדת: אפילו היה מהר"ם מודע לירושלמי או לפסיקתא — דבר שלא הוכח כלל וכלל⁶² — כיצד היה יכול לפסוק לפי המקורות הללו ובניגוד לשיטת הבבלי?

2) החידה השנייה אינה פחות קשה לפתרון: לפי התשב"ץ, היה מהר"ם סבור שנשים אינם יודעות לשמור עצמם בטהרה. אולם לקביעה הזאת אין כל בסיס תלמודי. יתר על כן, אפילו אם היה הצדק איתו, כיצד היה בכך כדי למנוע מנשים להניח תפילין? הרי הרמב"ם פסק בהלכות תפילין (פ"ד ה"ג) — על סמך בבלי סוכה כו ע"ב — כי 'כל הטמאים כולן חייבין בתפילין כטהורים'. זאת ועוד, יש הלכה מפורשת בבבלי לפיה 'אין דברי תורה מקבלין טומאה' (ברכות כב, ע"א). הלכה זאת קיבלוה גדולי הפוסקים,⁶³ כך שאפילו אישה שהיא נידה מותרת בהנחת תפילין. ולכן אין כל בסיס טקסטואלי לאסור על נשים להניח תפילין מנימוקים של טהרה.

מאידך גיסא, היינו יכולים להעדיף את הגירסא 'בנקיות', שאותה אנו מוצאים בארחות חיים ובכל בו,⁶⁴ בעקבות רבי יוסף קארו לקשר את מהר"ם לתוספות, שדיברו על 'גוף נקי',

- 59 ביאור הגר"א לא"ח לח, ג.
- 60 בהלכות ראש השנה הנ"ל (לעיל, הערה 32).
- 61 ייתכן שהגר"א ור' יצחק מווינא הניחו שהבבלי הכיר את הירושלמי, הנחה המוטלת היום בספק רב. ראה לדוגמא אפשטיין הנ"ל (לעיל, הערה 19), עמ' 291 — 292.
- 62 כיון שהמהר"ם מסתמך לעיתים קרובות על הירושלמי (ראה Irving Agus, Rabbi Meir of Rothenburg, Vol. I, New York, 1970², p. 32) — סביר להניח שהוא לא הזכיר את הירושלמי כאן כיון שלא הסתמך עליו.
- 63 ראה ידידיה דנר, 'חילול הקדש על ידי נידה ותקנת עזרא', תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 17-37. וכן Shaye Cohen in Susan Grossman and Rivka Haut, eds., *Daughters of the King: Women and the Synagogue*, Philadelphia, 1992, pp. 103-115. אכן, פוסקים רבים באשכנז הלכו בעקבות ברייתא דמסכת נדה וחסידיו אשכנז ומנעו מנשים להיכנס לבית הכנסת או לגעת בספר תורה בימי נדתן. ושמא זהו המקור להתנגדותו של מהר"ם להנחת תפילין על ידי נשים, אולם לא עלה בידי למצוא פוסק אשכנזי המקשר בין שני האיסורים.
- 64 אכן י"ז כהנא (רבי מאיר ב"ר ברוך (מהר"ם) מרוטנברג: תשובות, פסקים ומנהגים, כרך א, ירושלים תשי"ז, עמ' קמג, סימן לד) הדפיס את נוסחת הכל בו בפנים ורק הפנה לתשב"ץ ולארחות חיים. אולם

מושג שמצינו בבבלי שבת מט ע"א.⁶⁵ ברם, עלינו לציין שוב שגם גירסא כזאת אין בה כדי לאסור הנחת תפילין בידי נשים. הגמרא במסכת שבת אומרת:

תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפיים. מאי היא? אביי אמר: שלא יפיח בהן. רבא אמר: שלא יישן בהן.

הראשונים ביארו את המונח 'גוף נקי' בדרכים שונות.⁶⁶ אחדים, כגון הרמב"ם, ציטטו את אביי ורבא. אחרים, כגון הריטב"א, הרשב"א והמאירי, פירשו: גוף נקי מעבירות ומהרהורים רעים. כך או כך, ברור שאין הגדרה של המונח 'גוף נקי' שיש בה כדי להוציא את הנשים מן הכלל. אנו רואים, איפוא, שדברי מהר"ם, לא זו בלבד שהם סותרים את הגמרא בעירובין,⁶⁷ אלא שאין להם כל בסיס טקסטואלי.⁶⁸

לבסוף, עלינו להוסיף שפסיקתו של הרמ"א בעניין נשים ותפילין לוקה בסתירה פנימית כפי שכבר העיר החיד"א (בברכי יוסף לאר"ח לח, סעיף א). מצד אחד, בהלכות תפילין לח, ג אוסר הרמ"א על נשים להניח תפילין בעקבות המהר"ם, ומצד שני, בהלכות ציצית יז, ב ובהלכות ראש השנה תקפט, ו הוא מתיר לנשים לברך על מעשהו"ג, וזאת על פי פסיקתו של רבנו תם! והרי רבנו תם למד את העיקרון הזה מן העובדה שמיכל בת שאול הניחה תפילין ו'מסתמא היתה גם מברכת'⁶⁹!

ד. תפילין כ'כלי גבר'

למן חיבורו של ר' הלל ב"ר נפתלי הרץ (ליטא, 1615-1690) על השולחן הערוך (דיהרנפורט תנ"א), ועד אחרונים, הובעה סברה שהתורה אסרה על נשים להניח תפילין, ומביאים ראיה לכך מן התרגום המיוחס ליונתן, שתירגם 'כלי גבר' כ'גוללין דציצית ותפילין'.⁷⁰ אולם בעל בית הלל בעצמו מוסיף מיד: 'ולכאורה קשה דלא מצינו שום תנא

זה מפתיע כיון שהתשב"ץ היה תלמידו של מהר"ם וכיון שהציטוט בחשב"ץ הוא בלי ספק שלם יותר מזה שכלל בו. על התשב"ץ ראה אורבך הנ"ל (לעיל, הערה 49), עמ' 561 ועל הסתמכותו של הכל בועל התשב"ץ בנוגע למסורות מהר"ם ראה אגוס הנ"ל (לעיל, הערה 62), עמ' 27 והערה 64.

65 אחרונים, כגון בעל מגן אברהם לאר"ח לח ס"ק ג וערוך השלחן שם, לח, ו ביססו את כל הפסק שלהם על תוספות בעירובין ולא נזקקו לדברי מהר"ם! עלינו להוסיף שלריטב"א לקידושין לא ע"א היתה גירסא בתוספות המקשרת בין 'נקיות' לבין 'גוף נקי': 'ונשים אינם נקיות לא נקיות גוף ולא נקיות דעת'.

66 לסיכום ולרדיון ראה גינצבורג, עמ' 257-260. הוא עצמו מציג שנקיות כוללת נקיות מצוואה ונקיות מקרי.

67 והשווה לדברי אליעזר ברקוביץ, סיני, כך המאה (תשמ"ז), עמ' קצב – קצד ושוב בספרו Jewish Women in Time and Torah, Hoboken, New Jersey, 1990, pp. 72-74.

68 כדאי לציין שר' אליה שפירא, באליה רבה לאר"ח לח, ב, הגיע למסקנה דומה. הוא כותב: 'הקשה א"ח [= ארחות חיים] ממיל ב' שאלו של מיתו בה חכמים. ונדרח הבית יוסף והאחרונים לתרין. ולי מסתבר דדורות אחרונים החמירו בו כי ראו שאין הנשים בזמן הזה זריות כל כך. לכן החמירו למחות בכלן שלא יצא תקלה ממנו'. במלים אחרות, התנגדותו של מהר"ם באמת לא היתה מבוססת על מקור תלמודי כלשהו, אלא על תפיסת המציאות הסוציאלוגית של זמנו.

69 והשווה לברקוביץ הנ"ל (לעיל, הערה 67) שגם הדגיש את הסתירה הפנימית בדברי הרמ"א. לאותה סתירה באותו עמוד ממש ראה ים של שלמה הנ"ל (לעיל, הערה 53).

70 ראה ר' הלל בן נפתלי הרץ, בית הלל ליוורה דעה קפב; ר' חיים בנימין פונטרמולי, פתח הרביר לאר"ח, איזמיר תרכ"ב, לח, ב; ר' חיים חזקיה מדיני, שדי חמד, קונטרס הכללים, מערכת ה'למד', כלל קטו, מהר" שניאורסהאן, כך ב, עמ' 725; ר' יעקב חיים סופר, כף החיים לאר"ח לח, סעיף ט; ר' גדליה

דסובר דמלקין לאשה שלובשת תפילין...⁷¹ יתר על כן, כבר הרגיש בעל שדי חמד, אם התורה אוסרת על אשה להניח תפילין, כיצד לא מיתו בידה של מיכל בת שאול? כלום ייתכן שהחכמים לא ידעו על איסור דאורייתא?⁷² לבסוף, כדאי להוסיף ש'איסור' זה אינו נזכר בכתבי הגאונים או הראשונים, וממילא אין בכוחו של התרגום לסתור את דעת הבבלי ואת דעת רוב הפוסקים.⁷³

ה. האם נשים נהגו אי-פעם להניח תפילין?

ראוי עתה לבדוק אם נשים, פרט למעשה המיוחס למיכל בת שאול, נהגו להניח תפילין? 1. אגדה נפוצה היא כי בנותיו של רש"י נהגו להניח תפילין, אך לא עלה בידינו למצוא לכך שום סימוכין.

2. משתמע מדברי השר מקוצי (רבי שמשון בן שמשון מקוצי) כי נשים נהגו להניח תפילין בצרפת במאה השלוש עשרה. הוא משיח זאת לפי תומו, דברו על ברכת ההלל בראש חודש. הוא פוסק שיש לברך על ההלל בראש חודש אף-על-פי שקריאת ההלל בראשי חודשים היא מנהג בלבד:

דלא הוה ברכה לבטלה, כיון שרוצה האדם להתחייב בה מידי דהוה אלולב ואתפילין דהני נשי מברכות, אף על פי שאינן חייבות ולא מחינן בהו.⁷⁴

כיון שהשר מקוצי נוקט בזמן הווה, ולא עוד אלא שהוא מזכיר לולב ונשים אכן נהגו לברך על הלולב בימיו — נראה שנשים בתקופתו הניחו תפילין, והסתמכו בלי ספק על רבנו חם או על כמה מן הראשונים האחרים שנזכרו לעיל.

3. יש סיפור נפוץ כי פאצוניא, אשתו הראשונה של רבי חיים בן עטר, 'היתה מתעטפת בטלית ולובשת תפילין כמיכל בת מלך הראשון לישראל'.⁷⁵ רבי יעקב משה טולידאנו, אחד ממספרי הסיפור, העלה את השאלה ההלכתית: 'ואיך אם כן רב וגדול כבעל האור החיים לא מיתא באשתו על זה?'⁷⁶ מקור מאוחר אחד אף הרחיב את הסיפור לשתי נשותיו של רבי חיים בן עטר!⁷⁷ אבל לאמיתו של דבר סיפור זה אינו אלא אגדה. הוא מופיע בדפוס לראשונה בשנת 1889, למעלה מ-145 שנה לאחר מותו של רבי חיים בן עטר, ובספר

פעלדער, 'יסודי ישרון, חלק א, טורונטו תשי"ד, עמ' 92 (הוא ככל הנראה טעה בהבנת שדי חמד מכיון שהוא לא ראה את בית הלל ואת פתח הדביר כמו עיניו).

71 מלקות הן העונש הרגיל לאדם שעובר על מצוות לא תעשה — ראה רמב"ם, הלכות סנהדרין פ"ח ה"א.

72 במקום הנ"ל (לעיל, הערה 70) וראה הריון שם וכן בקונטרס הכללים, מערכת ט"ת, כלל טו.

73 ראה הספרות שהובאה לעיל, הערה 56.

74 דבריו מובאים בשלושה מקומות — ראה לעיל, הערה 45. אני מצטט מהמקור השני.

75 אברהם הלוי אבן שושן, מעשה הצדיקים, ירושלים תרמ"ט, דף א ע"ב; יעקב משה טולידאנו, נר המערב, ירושלים תרע"א, עמ' 155; ראובן מרגליות, תולדות רבינו חיים אבן עטר, 'לכוב תרפ"ה, עמ' 45 והערה 16; פרומקין-ריבלין, תולדות חכמי ירושלים, כרך ג, ירושלים תרפ"ט, עמ' 12 בתוספת של ריבלין; מרדכי מרגליות, אנציקלופדיה לגדולי ישראל, כרך ב, תל-אביב, 1973, טור 525; יעקב גליס, אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ-ישראל, כרך א, ירושלים 1974, טור ש"צ.

76 ספר ים הגדול, קהיר תרצ"א, סימן מ.

77 ספר מסעות ירושלים, ירושלים תשכ"ג, עמ' צב, הערה ז.

'מעשה הצדיקים' שיש בו כמה מעשיות דמיוניות על רבי חיים בן עטר, ללא שום ביסוס עובדתי.⁷⁸

4. המקרה היחיד של אשה שהניחה תפילין לפני זמננו שתועד כראוי, הוא זה של חנה רחל ווערבערמאכער, 'צדקת' בת המאה התשע עשרה שנודעה לימים בכינויה 'די לודמירער מויד' ('הבתולה מלודמיר'). פעם אחת, כשהיתה חולה מאוד, התעוררה ואמרה לאביה: 'אבא, זה עתה הייתי בבית דין של מעלה, ונתנו לי נשמה חדשה, נשמה גדולה ורוממה'. לאחר החלמתה, היא התחילה להתנהג כגבר. היא הניחה תפילין, התעטפה בטלית ובילתה את כל ימיה כתפילה ובתלמוד תורה.⁷⁹ אולם אין בכך דוגמא לאשה בת זמננו, שהרי ראתה עצמה כגבר.⁸⁰ אבל בימינו נשים רבות מבקשות להניח תפילין כנשים דווקא,⁸¹ ממש כפי שנשים רבות קיימו מעשהז"ג כגון לולב וסוכה במשך מאות בשנים.

1. סיכום

לאור הסקירה דלעיל נוכל לומר כי קיים בסיס הלכתי איתן להתיר הנחת תפילין לנשים. המשנה פוטרת נשים מהנחת תפילין, אך המכילתא והבבלי רואים את המעשה של מיכל בת שאול בעין יפה ורק רבי אבהו בירושלמי התנגד.

בימי הביניים תמכו כמעט כל הראשונים בקיום מעשהז"ג בידי נשים, בברכה (הר"ה, רבנו תם, רשב"א ואחרים) או בלעדיה (רש"י, רמב"ם ואחרים). ארבעה ראשונים התירו באופן ספציפי את קיום המצווה של הנחת תפילין בידי נשים בברכה (רבנו תם, השר מקוצי, ר' זרחיה הלוי והרשב"א). רק מקצת ראשונים אסרו את הנוהג הזה. הראב"ד פסק כרבי יהודה, שאסור לנשים לקיים מעשהז"ג בהתעלמו מן הכלל שהלכה כרבי יוסי שנימוקו עמו.

78 ראה מעשה הצדיקים הנ"ל (לעיל, הערה 75), ב ע"ב ג ע"א לסיפור פגישתו של ר' חיים בן עטר עם שבת ענקים מצאצאי עשרת השבטים.

79 תודות לאבי מורי הרב נח גולנינק שסיפר לי לראשונה על הבתולה מלודמיר. הציטוט נלקח מש"א הורודצקי, החסידות והחסידים, מהר"ג, חלק ד, תל-אביב תשי"א, עמ' ע. ריש עליה ספרות עניפה. ראה מיכאל לוי ראדקינסזאהן, תפלה למשה: תולדות התפילין וקורותיהן, פרעסבורג תרמ"ג, עמ' 48, הערה 1: צ"ל מקלר, פון רבינס הויף, כך א, ניר-יוק, 1931, עמ' 235-236; משה פיינקנד, פרויען רביים און בארימטע פערזענליכקייטן אין פוילן, ווארשא 1937, עמ' 31-36; מרדכי ביבר, 'העלמה מלודמיר', רשומות, סדרה חדשה, כך ב (תש"ו), עמ' 69-76; יוחנן טברסקי, הבתולה מלודמיר, ירושלים 1949 (רומן שלם עליה!); אפרים טובנהריו, בנתיב היחיד: חיי חולם ולוחם בעיר המקובלים, חיפה תשי"ט, עמ' 37-41; יודאיקה, כך 11, טורים 553-554; שלמה אשכנזי, דור דור ומנהגיו, תל-אביב תשל"ג, עמ' 248-252; Ada Rapoport-Albert, 'The Maid of Ludmir', Kabbalah: a Newsletter of Current Research in Jewish Mysticism, Vol. 2, No. 2 (Spring/Summer 1987), pp. 1-3; Ada Rapoport-Albert, 'On Women in Hasidism, S.A Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition', in Ada Rapoport-Albert and Steve Zipperstein, eds., Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky, London, 1988, pp. 495-525; Gershon Winkler, 'They Called Her Rebbe', Moment, Vol. 18, No. 6 (December 1993), pp. 56-57 and 98-100.

80 והשווה לדעות המקובלים המובאות בכך החיים הנ"ל (לעיל, הערה 70).

81 לעדיית מינו ראה Susan Grossman in Ellen Umansky and Dianne Ashton, eds., Four Centuries of Jewish Women's Spirituality, Boston, 1992, pp. 279-282; Dvorah Weisberg, Daughters of the King (63 הערה), pp. 282-284; Women's League Outlook, Vol. 64, No. 2 (Winter 1993), pp. 13-17.

אולם דעת הראב"ד לא קיבלה הפוסקים שלאחריו. מהר"ם, לעומת זאת, התיר לנשים לקיים מעשהז"ג, אך אסר עליהן להניח תפילין מסיבה 'שאינן יודעות לשמור עצמן בטרה/בנקיות'. שיטה זאת אומצה על-ידי הרמ"א והפוסקים כמותו. ברם, ראינו כי דעתו זו של המהר"ם סותרת את ההלכה שבתלמוד הבבלי ואת רוב הראשונים. יתרה מזאת, אם המהר"ם אכן דיבר על נקיות פיזית, הרי שקביעתו אינה תקפה עוד, שהרי בימינו נשים מקפידות על נקיון גופן יותר מגברים!⁸² לבסוף, ראינו שהרמ"א סותר את עצמו בעניין הנדון.

ההלכה מספקת לנו, איפוא, ראיות למכביר להתיר לנשים להניח תפילין, כפי שנהגה מיכל בת שאול בשעתה, ואין אנו מוחים בידן. כמובן שעליהן לנהוג באותה כוונה הנדרשת מגברים ובכפוף לאותן הגבלות החלות עליהם.⁸³

82 וכך הדגיש אליעזר ברוקוביץ הנ"ל (לעיל, הערה 67), עמ' קצד ובספרו הלועזי (שם).

83 תוספת בשעת הגהה: היו נשים נוספות שהניחו תפילין לפני ימינו. ראה אלכסנדר מארכס בתוך: ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, חלק עברי, נירדק, תש"ו, עמ' רצ"ד לרמז סתום על שתי נשים שהניחו תפילין באיטליה סביב שנת 1546. וראה יוסף הגלילי, השומרים לבוקר, מירון, תשנ"ב, עמ' 156-157 על הרבנית שלומצה שהניחה תפילין והתעטפה בטלית בתחילת המאה העשרים במזרח אירופה ולאחר מכן בארץ ישראל (וראה שם, עמ' 157-160 לתיאור נוסף של הבתולה מלודמיר).

לדרכי שילובן של האגדות בירושלמי – בירורים ראשוניים

[א]

מן המפורסמות הוא, כי אגדות חז"ל¹ נשתמרו לא רק בחיבורים המיוחדים לכך – מדרשי האגדה, בעיקר – אלא גם בחיבורים הלכתיים: המשנה, התוספתא, ושני התלמודים. ברם, צירופים כאלה של הלכה ואגדה נראים לעתים כתערובת של מין בשאינו מינו, ועצם קיומם מעלה שאלות רבות (בעיקר, כשאין דברי האגדה משתלבים באופן טבעי במסגרתם ההלכתית), כגון: באילו נסיבות² ולשם מה הובאו דברי אגדה בחיבורים הלכתיים? מתי ועלידי מי שולבו דברי האגדה בחיבורים הללו?³ כמה אגדה נמצאת בהם, ומה משמעותה של עובדה זו? מהם סוגי האגדות (דרשות לפסוקי המקרא, סיפורי חכמים, פתיחות, וכו') הבאים בחיבורים ההלכתיים? האם האגדות באות במקום קבוע בחיבורים אלה, ואם כן, היכן ולמה? עד כמה מהוות האגדות בחיבורים אה חלק אורגאני ואינטגרלי מהם, ובאילו מידה באים דברי האגדה בחיבורים ההלכתיים 'לרווחא דמילתא', או למלא 'חסרונות' שנוצרו מחמת העדר חומר הלכתי מתאים לנושא הנדון? האם השימוש באגדות בחיבור הלכתי מסוים הוא אחיד אורך כולו, או שמא יש הבדל בין חלקים שונים שלו, או בין אגדות מסוגים שונים המצויות בו? ושאלה נוספת, בקשר לגושים גדולים של דברי אגדה המצויים בחיבורים ההלכתיים: האם חומר זה נלקח מן המוכן, מקבצים ערוכים,⁴

- 1 אמנם 'הגבולים בין ההלכה והאגדה לפעמים מטושטשים מאד, ויש שקשה להחליט על מאמר ידוע אם הוא שייך לסוג ההלכות או האגדות' (ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי לרמב"ם, ניוירוק תש"ח, עמ' ה), אך לצורך מאמר זה, דומה כי אין צורך בהגדרה מדויקת יותר של המושג 'אגדה' (ולכן לא נסיון להציג הגדרה כזו); ראה להלן, ליד הערה 11.
- 2 לאמיתו של דבר, שאלה זו נחלקת לשתיים: (א) באילו נסיבות הובאו אגדות בהקשרים הלכתיים; (ב) על-סמך מה נקשרו מימרות אגדיות שונות זו לזו בתלמוד (בעיקר, כשאין קשר ענייני ותוכני ביניהן).
- 3 ראה התלכטוריות של י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 485 (בקשר לאגדות במשנה), והשערתו של מ' מרגליות, מבוא נספחים ומפתחות למדרש ויקרא רבא, ירושלים תש"כ, עמ' XIX, בקשר לאגדות בירושלמי.
- 4 דהיינו, קבצים של חומר אגדי, שמקובל היה לשנותם בצורה קבועה מצד תוכנם ומכניהם, גם אם לא מצד נוסחם. כמובן, אין הכרח להניח שקבצים כאלה הועלו על הכתב בתקופת התלמוד, אף-על-פי שאין להוציא דבר כזה מכלל אפשרות, לאור האיזכורים של 'ספרי אגדתא' בספרות חז"ל (ראה לאחרונה: ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניוירוק וירושלים תשנ"ג, עמ' 120, הערה 5, ובנסמן שם).

או שמה נלקטו וצורפו דברי אגדה בודדים אחד לאחר (אולי על-פני תקופה ממושכת), עד שנוצרה החסיכה האגדית המצויה לפנינו בחיבור ההלכתי כעת?⁵ שאלות אלה מתעוררות בקשר לכל האגדות בספרות חז"ל ההלכתית, אולם דומה כי הן מתעוררות ביתר שאת בקשר לאגדות בתלמוד הירושלמי. בתלמוד זה מצויים לא מעט קטעי אגדה⁶ (חלקם אף מופיעים בתלמוד יותר מפעם אחת), מסוגים שונים, שנקלטו בידי מלקטים,⁷ נתפרשו אצל המפרשים, ואף נחקרו בידי החוקרים — בעיקר, מצד נוסחם וזיקתם למקביות בחיבורים שמחוץ לירושלמי⁸ (התלמוד הבבלי ומדרשי אגדה ארץ-ישראליים), אך כמעט ללא שום התייחסות לשאלות היסוד שהועלו לעיל.⁹

- 5 כבר הסתפק בכך (בקשר לאגדות בשני התלמודים) י' זוסמן, 'ושבו לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א (תש"ג), עמ' 100, הערה 186 (ראה עוד להלן, סעיף ג).
- 6 קשה ביותר לאמוד את כמות האגדה בתלמוד זה, לא רק בשל הבעיה העקרונית של הגדרת המושג 'אגדה' (ראה לעיל, הערה 1), אלא גם בשל קשיים טכניים, כגון כיצד למנות קטעי אגדה שמופיעים יותר מפעם אחת בתלמוד (סוגיות מקבילות), וכן האם יש למנות את כמות החומר לפי מימרות יחידות תימטיות (והרי עצם החלוקה ליחידות כאלה איננה פשוטה כלל ועיקר), או לפי סך כל האגדה בתלמוד. י' פרנקל (לעיל, הערה 3), עמ' 5 העריך, כי מצויים בירושלמי כאלה מימרות אגדיות, אולם אינני יודע על מה מבוססת הערה זו. ביפה מראה לר' שמואל יפה, שהוא האוסף השלם ביותר של אגדות הירושלמי המצוי בידנו (אך גם בו חסרים קטעי אגדה, בעיקר — אבל לא רק — אגדות שבהן יותר מפעם אחת בתלמוד) קטעי האגדה ממספרים, ומצויים שם כ־938 קטעי אגדה בסך הכל (במספר מקומות חלו טעויות בספרו הקטעים; ראה, למשל, שקלים פ"ג ופ"ה). ברם, אין להסיק הרבה מנתון זה, שהרי קטעים רבים שנכללו בחיבור זה ספק אם יש לראותם כדברי אגדה (המרובר בעיקר בדרשות המשמשות כאסמכתאות להלכות במשנה או בתלמוד; ראה, למשל, שם, מו"ק פ"ג, סימן ה, ועוד). חוץ מזה, יחידות האגדה בחיבור זה שונות מאוד בגודלן — מקצתן קצרות מאוד, ואילו אחרות ארוכות מאוד — ועצם החלוקה ליחידות (חלוקה תימטית) היא לעתים בעייתית (ואין כאן מקומו להאריך).
- 7 כיצד בזה, א"ה וייס, דור דור ודורשיו, ג, וילנא תרס"ד, עמ' 220 קבע (בלי לפרט או להביא סימוכין לדבריו), כי 'בתלמוד ירושלמי חלק גדול ממנו אגדה', אך הוסיף (שם, עמ' 223), כי בתלמוד זה מצויה הרבה פחות אגדה (באופן יחסי) מאשר בבבלי — כנראה, מפני שבארץ-ישראל הועלו האגדות על הכתב בספרי אגדה מיוחדים, ולכן לא היה צורך להביאן שוב בירושלמי (ופשיטא שלא ניתן לקבל הסבר זה). עם זאת, לאור צמידותו הרבה של הירושלמי למשנה, אין פלא שהמרכיב האגדי בתלמוד זה מצומצם באופן יחסי, ואדרבה, מפליא כמה אגדה יש בתלמוד, גם במקומות שלכאורה אינם זקוקים לטיפול אגדי (ראה, למשל, להלן, סעיף ד). מכל מקום, חשוב להעיר כי המרכיב האגדי בירושלמי הוא בהחלט מצומצם בהיקפו יחסית למרכיב ההלכתי בתלמוד.
- 8 ראה, לפי שעה, סקירתו של א' הכהן, 'אגדות התלמוד הירושלמי', מחניים ז (תשנ"ד), עמ' 40, 47-43, 54-51.
- 9 כך כמעט בכל המחקרים על אגדות הירושלמי המוכרים לי. ואמנם, בביבליוגרפיה של בוקסר (B. M. Bokser, 'An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 19/2, Berlin/New York 1979, pp. 139-256), לא הוקדש שום מדור לאגדות הירושלמי; הנושא הקרוב ביותר שנדון שם הוא 'parallels in midrashic works', עמ' 182 ואילך.
- 10 להוציא כמה התייחסויות קצרות וכלליות ביותר; ראה, בעיקר: י"ל צונץ, הדרשות בישראל, נערך והושלם בידי ח' אלבק, ירושלים תש"ז, עמ' 42, 46 (והערות שם); וייס (לעיל, הערה 6); מרגליות (לעיל, הערה 3); זוסמן (לעיל, הערה 5). — מאמרו של הכהן שנוכר לעיל (הערה 7), על אף כותרתו, כמעט שאינו עוסק בשאלות הנזכרות, ועיקר עניינו בליקוטי אגדות הירושלמי ובפרשנות לאגדות אלו.

זאת ועוד: מרובים קטעי האגדה בירושלמי ששיבוצם בתלמוד נראה תמוה, ולעתים אף תמוה מאוד, אולם נדמה שפרשנים וחוקרים שעסקו בסוגיות אלו, העלימו עין, בדרך-כלל, מן הבעייה הזאת.¹⁰

ביקשנו, איפוא, לפתוח את הדיון בדרכי שימוש של הירושלמי באגדה, על-סמך העיון בשאלה אחת מרכזית, שאלת ההקשרים שבהם באות אגדות הירושלמי, שכן בירורה של שאלה זו עשוי לקרבנו במידה ניכרת גם לפתרון של שאר השאלות. לשם כך, נבדקו אגדות הירושלמי (ובכלל זה 'ספק אגדות' ו'אגדות למחצה' לסוגיהן,¹¹ כגון מעשי חכמים) באופן שיטתי. הואיל וחומר זה רב עד מאוד, לא ניתן להתייחס לכולו ואף לא לרובו במסגרתו של מאמר זה, ולכן הסתפקנו בהצגתן, מיונן, הדמגתן ולפעמים אף ניתוחן של הנסיבות העיקריות שבהן הובאו דברי אגדה בתלמוד, באמצעות הכיון בדוגמאות נבחרות. כמורכב, נבחנו השלכות אפשריות של 'חקר ההקשר' לפתרון של כמה משאלות היסוד שהועלו לעיל. עם זאת, ברור כי עדיין לא ניתן להציע תשובות ברורות ומוסמכות לרוב השאלות הנזכרות (ואמנם ספק אם אי-פעם ניתן יהיה להציע תשובות כאלה). כשם שבכמה מקומות נותרה השאלה המצומצמת יותר של ההקשר שבו נתונה אגדה מסוימת בלתי-פתורה.

עיקר ענייננו במאמר זה, כאמור, הוא בחינת הקונטקסט שבהן אגדות הירושלמי נתונות כעת.¹² ברוב המקומות, הסיבות להבאת אגדות בירושלמי מובנות וברורות, ולכן דוגמאות כאלה יידונו בקיצור נמרץ (להלן, סעיף ב); עיקרו של המאמר יוקדש לאגדות ששיבוצן בתלמוד בעייתי יותר (סעיפים ג-ד). וכאן המקום להדגיש, כי נסיונות לקבוע את הסיבות להבאת קטעי אגדה בתלמוד אינם ניתנים, ברגיל, להוכחה פילולוגית ודאית ומדויקת, ועל כגון זה ניתן לומר, כדברי הרמב"ן המפורסמים, כי 'אין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה'.

[ב]

כאמור, הסיבות להבאתן של רוב האגדות בירושלמי ברורות, ולמעשה נסיבות הבאתן צפויות — בראש וראשונה, כשאגדות אלו מתייחסות באופן ישיר למשנה (תופעה זו

10 להוציא התייחסויות ספוראדיות, המצויות אצל כמעט כל המפרשים, מצאתי רק שנים מן המפרשים המתייחסים בתדירות גבוהה, גם אם לא באופן קבוע ושיטתי ממש, לשאלת שילובן של האגדות בירושלמי: הפני משה (ראה, לדוגמא, הערותיו לשיבועי פ"ט ה"א נכה ע"ב בדפוס וילנא); סוכה פ"ה סה"ג (כג ע"ב, שם); סנהדרין פ"ו ה"ז, ד"ה כתיב [כט ע"א, שם]; ועוד, ור"ז פרנקל, בפירושו לירושלמי ברכות ופאה (אהבת ציון, ויועץ תרל"ד; ראה למשל שם, יט ע"ב, ד"ה עולם סגין; שם, לא ע"ב, ד"ה זה שהוא רואה).

11 אולם התמקדנו בחומר המשותף באופן ברור לתחום האגדה, הן בבדיקת החומר והן בהצגת הדברים להלן.

12 כיון שקטעי אגדה רבים באים יותר מפעם אחת בירושלמי (דינם, איפוא, כ'מקבילות' כפולות וגיליות), ולהרבה קטעי אגדה בירושלמי יש מקבילות בחיבורים שמחוץ לתלמוד, ההקשר שבו נתונות אגדות אלו עשוי להשתנות ממקום למקום (תופעה זו בולטת במיוחד באגדות מקבילות בתוך הירושלמי, כגון סנהדרין ו, ט [כג ע"ג], שו" 62 ואילך = קידושין ד, א [סה ע"ב], שו" 21 ואילך; פאה א, א [טז ע"א], שו" 47 ואילך = סוטה א, ח [יז ע"ב], שו" 25 ואילך, ועוד; והוא-הדין גם לאגדות עם מקבילות שמחוץ לתלמוד (ראה, למשל, מנחת יהודה לכ"ר, עמ' 941)).

שכיחה במיוחד אצל משניות אגדיות,¹³ אבל היא מצויה גם במשניות הלכתיות), או לסוגיא המקומית. כך, למשל, רגיל התלמוד להביא ברייתות אגדיות (במיוחד ברייתות שיש להן מקבילות קרובות בתוספתא),¹⁴ או דברי (סיפורי) אמוראים וסתם תלמוד, המצטטים את המשנה (או חלק ממנה),¹⁵ או המפרשים, מפתחים, מוסיפים, מסבירים, וממחישים¹⁶ את האמור בה¹⁷ או בסוגיא המקומית. לעיתים הקשר בין האגדות למסגרתן הוא קשר על-דרך הניגוד ('מעשה לסתור').¹⁸ קטעי אגדה כאלה, שפעמים הם קצרים ופעמים ארוכים, נראים כחלק אורגאני ואינטגרלי של הסוגיא המקומית, ואין כל מניעה להניח שהיו חלק מתלמודן המקורי של המשניות (או הסוגיות) האמורות.¹⁹

- 13 ראה, למשל, דיוני התלמוד בחגיגה פ"ב, סנהדרין פ"ב ופי', ועוד (והוא-הדין בקשר למשניות 'אגדיות למחצה'; כגון המשניות בברכות העוסקות בענייני תפילה).
- 14 תופעה זו שכיחה ביותר; ראה, למשל: פאה א, א (טז ע"ב), שו" 1 ואילך (=תוספתא פאה א, ג [מהר' ליברמן, עמ' 41-42]); תענית ד, ב (סח ע"ב), שו" 46 ואילך (=תוספתא תענית ג, ז ח [מהר' ליברמן, עמ' 339-340]); סוטה ט, יג (כד ע"ב), שו" 36 ואילך.
- 15 ראה, למשל: רמא א, ג (כא ע"ד), שו" 51 ואילך (אגב ציטוט המשנה להלן = שם, כב ע"א, שו" 2); הוריות ג, ט (מח ע"ג), שו" 45 ואילך (אגב ציטוט המשנה שם, שו" 48 ואילך); ולעיתים סיפורים אלה אף באים לפרש את המשנה, כגון שביעית ט, א (לח ע"ג), שו" 45 ואילך (ומקבילה).
- 16 בהקשר זה ראוי להזכיר את ה'עובד' המרובים בתלמוד שהם על גבול האגדה ('דלמא' [נאלם יש ש'דלמא' מציע דברי אגדה ממש במסגרת 'עובדא'; ראה, למשל, סוכה ה, א (נה ע"א), שו" 49, ועוד], 'כהדא', 'מעשה' וכדומה). ראה גם להלן, הערה 18.
- 17 ראה, למשל: שקלים כ, א (מט ע"ג), שו" 17 ואילך; תענית ד, ח (סח ע"ג), שו" 25 ואילך; סנהדרין י, ב (כח ע"ב – כט ע"ב); ועוד.
- 18 ראה, למשל, שקלים ה, ב (מח ע"ד), שו" 28 ואילך (אני מביא על-פי גוף כ"י לידן):
 א. נחזיניה חופר שיחין, שהיה חופר שיחין ומערה... אמר רבי אחא ומה בצמא...
 ב. רבי חגי בשם ר' שמואל בר נחמן מעשה בחסיד אחד שהיה חופר בורות שיחין ומערה לעובדים ולשבים... פעם אחת היתה כמו עוברת להינשא וישטפה נהר... אמר ר' פנחס בן יאיר! איפשר שהיה מכבד את בורא במים והוא מקפחו במים? מיד נפלה הברה בעיר, באת ברתו של אותו האיש.
 כבר העיר בשיירי קרבן על אתר על הסתירה בין שני המעשים, שמן הראשון משתמע שהעיסוק בחפירת בורות וכי' אינו מחסן בפני מוות בצמא, מה שאין כן לפי המעשה השני, אך מסתבר שסיפורים אלה הובאו יחד אגב הדמיון התימטי ביניהם, על אף המחלוקת ביניהם (תירוצו של השיירי קרבן עצמו לסתירה זו דחוק; עיין שם). וכן נראה לפרש, כפשוטם של דברים, בברכות ג, ד (ו ע"ג), שו" 16 ואילך, כפי משה ועוד (ושלא כר"ל גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ניו יורק תש"א, ב, עמ' 237, שנדחק בפירוש הסוגיא – בין השאר, בשל הסתירה בין ה'מעשה' המצוין לשאר הסוגיא [נראה גם: ב' ליפשיץ, 'על כמה לשונות משותפים ופירושים', תרכ"ן נא (תשמ"ב), עמ' 400-401, אך ראה כנגדו: M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat-Gan 1990, p. 393 ('עבירה'); מ' קיסטר, 'לפירושו של ספר בן-סירא', תרכ"ן נט (תש"ן), עמ' 332 (והערה 104)]. וראה גם סנהדרין ג, ו (כא ע"ב), שו" 24 ואילך ומקבילה. השווה לענין זה את דרך שימושה של המשנה ב'מעשים לסתור' (ראה: רי"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 598 ואילך [וכן: ע"צ מלמד, 'ה'מעשה' במשנה כמקור להלכה', סיני מו (תש"כ), עמ' קס ואילך]). כן תן דעתך, ששיטה זו של סמיכות דיונית חלוקים מקובלת גם בחלקים ההלכתיים של הירושלמי; ראה: ר"ש ליברמן, תלמודה של קיסרין, ירושלים תרצ"א, עמ' 23.
- 19 השווה: פרנקל (לעיל, הערה 3), עמ' 31, ועמ' 574, הערה 124 (על אגדות מקבילות לאותן המשניות בשני התלמודים).

במקומות אחרים, הסיבה להבאת דברי אגדה בתלמוד ברורה, אף-על-פי שאין קשר ישיר בין האגדות לבין המסגרת שהן משובצות. כך, למשל, יש שדבריו אגדה באים בתלמוד כדיגרסיות מהנושא הראשי, בבחינת 'הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא'.²⁰ כמובן, מצויים קבצים²¹ של מימרות אגדיות שנקשרו יחד אגב קשר חיצוני-פורמאלי משותף (כגון קובצי סיפורים על חכם מסוים);²² קבצים של מימרות המיוחסות לאותו חכם (או לאותה שלשלת מוסרים), אף-על-פי שאין שום קשר ענייני ביניהן;²³ קובצי דרשות (או סיפורים) על פסוק מסוים (או על חלק מפסוק);²⁴ וקובצי דרשות על יחידות

- 20 ראה, למשל: ברכות ד, א (ז ע"ב), שו" 50 ואילך; יומא א, א (לח ע"ב), שו" 19 ואילך; ועוד.
 21 תן דעתך, שאין בשימוש בכינוי 'קובץ' משום נקיטת עמדה בנוגע לשאלה העקרונית, אם חומר זה נלקח מקבצים ערוכים (ראה לעיל, הערה 4), או אם המימרות השונות המרכיבות את הקובץ נלקטו אחד לאחד, אולי במשך תקופה ממושכת, עד שלבש את צורתו הנוכחית.
 22 ראה, למשל, ברכות ט, ג (יג ע"ג), שו" 59 ואילך (מנעשים בר' פנחס בן יאיר); ע"ז ג, א (מב ע"ג), שו" 1 ואילך (מנעשים א, ג (כא ע"ד), שו" 59 ואילך (מנעשים בר' פנחס בן יאיר); ומספרים את מה שחכמים אלה אמרו או עשו או הפותחים 'כד דמך ר"פ' / 'מי דמך ר"פ' וכדומה, ומספרים את מה שחכמים אלה אמרו או עשו או את מה שאירע להם בשעת מותם); ועוד. קבצים כאלה משתנים בגודלם: קצתם קצרים באופן יחסי (כגון הדוגמא הראשונה שצוינה לעיל), ואילו אחרים ארוכים מאוד (כגון שתי הדוגמאות האחרות).
 23 תופעה זו מצויה בעיקר בשלשלות מוסרים (במיוחד בשלשלות מוסרים נדירות); ראה, למשל: שבת טו, ג (טו ע"א), שו" 55 ואילך (ר' חגי' בשם ר' שמואל בר נחמן; השווה פני משה שם); מגילה ב, ג (עג ע"ב), שו" 30 ואילך (עולה בירייה רבי לעזר בשם רבי חנינה); מו"ק ג, ז (פג ע"ב), שו" 48 ואילך (אותה שלשלת מוסרים כמו בדוגמא הקודמת; ותן דעתך, ששלשלת מוסרים זו אינו מצויה בשום מקום אחר בתלמוד. השווה: אהבת ציון וירושלים, מו"ק, עמ' 129). וכן, לפעמים, בחכמים בודדים, כגון ברכות ט, ג (יג ע"ד), שו" 11 ואילך (שמעון קמטריא; השווה אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 202). לעתים שיבושי נוסח מקשים על איבחון אסוציאציות כאלה; ראה, למשל, ברכות ט, ה (יד ע"א), שו" 60 ואילך, ורי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, בעריכת ע"צ למלך, ירושלים/תל-אביב תשכ"ג, עמ' 373, הערה 37. תופעה זו מצויה גם בסוגיות הלכתיות בירושלמי (ראה, למשל: ברכות ב, ג [נד ע"ד], שו" 10 ואילך ומקבילה [ר' אדא/אדי בר שמעון בשם ר' יוחנן]; שם ה, ב [נט ע"ג], שו" 10 ואילך [ר' חזקיה בשם ר' ירמיה]; ואף בבבלי, אלא ששם, כרגיל, מקובל להביא מימרות רבות של אותו חכם (או של אותה שלשלת מוסרים) ביחד, בסגנון: 'אמר ר"פ... 'אמר ר"פ... וכו', ואילו בירושלמי מקובל להביא רק שתיים-שלוש מימרות כאלה (אך גם בבבלי מצאנו תופעות כאלה; ראה: זו"ס [לעיל, הערה 28], עמ' 181).
 כאמור, ברוב המקרים מדובר בשלשלות מוסרים נדירות (או בשמות חכמים נדירים), אולם אפשר שכדרך זו יש לבאר גם את הבאתם של קצת אגדות המיוחסות לאישים או שלשלות מוסרים נפוצים יותר. ראה, למשל בנספח למאמרי הנזכר להלן, הערה 64, דוגמא 3.
 24 תופעה שכזוה ביותר; ראה, למשל: ברכות ד, א (ז ע"ב), שו" 53 ואילך; שם ט, א (יג ע"א), שו" 12 ואילך (חומר זה מורכב, כנראה, מחלקים שונים; עיין שם); סנהדרין י, ב (כט ע"א), שו" 6 ואילך; ועוד. רוב הקבצים הללו קצרים באופן יחסי (שתיים-שלוש דרשות), אך מקצתם ארוכים יותר (כגון ברכות ט, א הנ"ל, שהדרשות שם תופסות למעלה מטור שלם בתלמוד, וכן סנהדרין י, א (כח ע"א)).
 כאן המקום לציין, כי לעתים היסוד המקראי להבאת דברי אגדה נתעמעם בשל שיבוש הנוסח (ראה, למשל, שביעית ג, ו [לד ע"ד], שו" 38, 39, וכפירוש ה"חיד"א בככר לאון על אתר [לפי דבריו צריך לומר, ש'דאמר' שם ה"א, ששיבוש, במקום 'אמר'; השווה: 'ל' מוסקוביץ', סוגיות מקבילות ומסורות נוסח הירושלמי, חרי"ס (תשנ"א), עמ' 543-544, ובנסמן שם], וכן כולה מן המקבילה בויר"ט, ב [מהד' מרגליות, עמ' קעז]; עיין שם). וייתכן, אולי, שהנחה זו בדבר קיומן של 'דרשות סמיות' עשויה להסביר את הבאתן של קטעי אגדה נוספים בתלמוד (ראה, למשל, פאה ז, ד (כ ע"א), שו" 51 ואילך – כלום אפשר, שלפנינו חלק ממדרש ליש"י, ד ואילך [ראה הסוגיא הקודמת שם], או

מקראיות ארוכות יותר.²⁵ אף כאן, אין מניעה להניח שאגדות כאלה שובצו בתלמוד כחלק אינטגרלי של הסוגיא, יחד עם שאר חלקיה²⁶ (הגם שאין להוציא מכלל אפשרות, שקצת אגדות כאלה נכנסו לתלמוד בשלבים מאוחרים יותר²⁷). וראוי להעיר, כי גם בבבלי הובאו דברי אגדה (ואף דברי הלכה) בנסיבות כאלה.²⁸

[ג]

במקומות אחרים, הקשר בין קטע אגדה בירושלמי לסוגיא הראשית אינה נראית מיד לעין. כיון שתחילת הדיון האגדי באמת אינה שייכת לעניין, ודברי האגדה הובאו בשלמותם אגב סופם (או אמצעם). תופעה זו, שמצאנוה גם בבבלי (הן בסוגיות הלכתיות והן בדברי אגדה),²⁹ וכן בסוגיות הלכתיות בירושלמי (אמנם במידה מועטת יותר),³⁰ הינה בעלת חשיבות רבה, כפי שנראה להלן, אך תחילה נמחיש את הדברים באמצעות מספר דוגמאות. סוטה א, י (יז ע"ג), שו" 2 ואילך:

א. כתיב 'ויקונן דוד... ללמד לבני יהודה קשת' (שמ"ב א, יז-יח). לא מסתברא דלא 'ללמד בני יהודה (מי היה) [נהיה]³¹ אלא אמר דוד כיון שהצדיקים מסתלקין השונאים באין ומתגרין בישראל.

ב. 'הלא היא כתובה על ספר הישר' (שם פסוק יח), תרין אמורין חד אמר זה ספר בראשית וחרנה אמר זה חומש הפיקודים. מאן דאמר זה ספר בראשית ניחא ומאן דאמר זה חומש פיקודי? מה מלחמה היתה שם?

ג. 'ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן' (דב' י, ו) וכי במוסירות

שמה כל הקובץ הארוך הזה שובץ כאן אגב אמצעו [כ ע"ב, שו" 1, 'סגולה' = 'אשכול' במשנה]? אבל פשיטא, שכל נסיון להסביר את הבאתו של קטע האגדה כאן אינו יוצא מגדר השערה.

25 ראה, למשל: מגילה א, יא (עא ע"ב), שו" 44 ואילך (מדרש לתחילת בראשית פרק י [בעקבות הצטוט של בר' ט, כז לעיל; והשווה: ב"ר לז, א, ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 343, 348)]; סנהדרין ב, ג (כ ע"ב), שו" 4 ואילך, ובעיקר שו" 10 ואילך, עיין שם היטב (מדרש לשמו"א פרק כה [השווה: מדרש שמואל כג, ט ואילך] — הובא, ככל-הנראה, אגב סופו [שו" 31-32, 'פקדה עצמה' וכו']; ראה לעיל בסוגיא, שו" 4, ובי"א' בקרבן העדה שם); שם, ה"ה, כ ע"ב, שו" 60 ואילך (מדרש לדב"א יא, יג יח, הובא אגב אמצעו, עיין שם). לאפשרות שחומר זה נלקח מקובצי מדרש ערוכים, ראה לעיל, הערה 21, ולהלן, סעיף ג. כאן המקום להעיר, כי קובצי דרשות כאלה נדירים באופן יחסי בירושלמי.

26 שהרי השימוש באסוציאציות מעין אלה הוא מאבני היסוד של היצירה הספרותית של האמוראים (במיוחד בספרות חז"ל הארץ-ישראלית); השווה לאחרונה: זוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 90-91, הערה 156.

27 השווה מרגליות (לעיל, הערה 3); אלא שלא הביא כל הוכחה לדבריו (עיין שם).
28 ראה בעיקר: א' וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 61 ואילך; ד' רוזנטל, 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד א (תש"ג), עמ' 201 ואילך (ובדברי רצ"פ חיות שציין שם).

29 ראה: רוזנטל (לעיל, הערה 28), עמ' 159 ואילך (על סוגיות הלכתיות שהובאו משום סופן), ועמ' 165 ואילך (על קטעי אגדה שהובאו משום סופן).

30 ראה: ל' מוסקוביץ, 'סוגיות מצוטטות בירושלמי' (עומד להתפרסם ב'תעודה').
31 כצ"ל, וכן הוא בב"י רומי.

מת אהרן והלא בהר ההר מת... אלא כיון שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד (ו) ביקשו הכנענים להתגרות בישראל... ורץ אחריי [=אחר ישראל] שבטו של לוי והרג בהן שמונה משפחות... אמרו מי גרם לנו כל הדמים הללו אמרו על שלא עשינו חסד עם אותו הצדיק והלכו וקשרו לו הספר וגמלו לצדיק חסד והעלה עליהם הכתוב כאילו מת שם ונקבר שם שגמלו לצדיק חסד.

קטע אגדה זה הובא כאן משום סופו (בסוף קטע ג), 'שגמלו לצדיק חסד' (השווה סוף הסוגיא הקודמת, וכן במשנה, שדנה בגמילות חסדים עם המתים [יוסף זכה לקבור את אביו... משה זכה בעצמות יוסף וכו']). שאר הדיון כאן (קטעים א-ב) אינו נחוץ לענייננו.³² אף-על-פי שאינו מיותר לגמרי, כיון שהוא מוסיף נופך מסוים, לפחות מן הבחינה הספרותית: דיון זה מתגלגל מעניין לעניין, על דרך פתיחתא,³³ וכך נוצר מתח מסוים בשביל הלומדים והשומעים, עד שהדיון מגיע לתחנתו הסופית.

והרי דוגמא נוספת מסוג אחר של קובץ אגדי שהובא בשלימותו משום סופו (קטע זה הוא חלק מסידרה של דרשות על דברים ד, ז: 'מי כה'... בכל קראנו אליו'³⁴). ברכות ט, א (יב ע"ד), שו" 49 ואילך:

א. המניין שאלו את רבי שמלאי כמה אלוהות בראו את העולם... 'אשר בראו אלהים'... אין כתיב כאן אלא 'למן היום אשר ברא אלהים'...

ב. חזרו ושאלו אותו מה אהן דכתיב נעשה אדם בצלמינו כדמותינו... חזרו ושאלו אותו מה ההן דכתיב אל אלהים ה' אל אלהים ה'... חזרו ושאלו אותו מהו דכתיב אלהים ה' דיבר... חזרו ושאלו אותו מהו דכתיב כי אלהים קדושים...

ג. חזרו ושאלו אותו מהו אהן דכתיב מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו אמר להן כה' אלהינו בכל קראינו, אליהם אין כתיב כאן אלא בכל קראינו אליו. אמרו לו תלמידיו רבי לאלו דחיתה בקנה לנו מה אתה משיב, אמר להן קרוב בכל מיני קריבות...

אף כאן, לא היה שום צורך בתחילת הקובץ (קטעים א-ב), שהרי עניינה של הסוגיא הראשית הוא דרשת הפסוק בדב' ד, ז (=קטע ג). אלא שכאן, בניגוד לדוגמא הקודמת, לא רק שתחילת הקובץ אינה נחוצה לעניינו, אלא שאף אינה שייכת (ולמעשה אינה מוסיפה כלום), כיון שכל חלק מהדיון עומד ברשות עצמו, ואינו מתקשר כלל עם שאר חלקי הסוגיא.³⁵ (גם אל עלידי 'גלגול' מעניין לעניין, כדוגמא הקודמת).

32 ואמנם במקבילה (החלקית) ביומא א, א (לח ע"ב), שו" 19, שדנה אף היא במות אהרן (מהיבט אחר), הובא רק קטע ג שלפנינו, בלי שני הקטעים הקודמים.

33 אך לעצם העניין ראוי לציין, כי לא מצאנו עדות ברורה לקיומן של פתיחתאות בירושלמי. אשר לסנהדרין י, א (כז ע"ד), שו" 18 ואילך (המקביל לפתיחתא ביו"ד לו, ג נמהד' מרגליות, עמ' חתמג ואילך). ראה: מרגליות (לעיל, הערה 3); פרנקל (לעיל, הערה 3), עמ' 683, הערה 28; י" זוסמן, 'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 261, הערה 243.

34 ראה להלן בסוגיא, מדף יג ע"א, שו" 15, עד סוף הסוגיא (שם ע"ב, שו" 37). לעצם שייכותן של דרשות אלה למסגרתן הנוכחית, ראה להלן, הערה 56.

35 עם זאת, קיומו של קשר פורמאלי ברור בין חלקי הקובץ השונים (הריכות בין ר' שמלאי והמינים) מאפשר תיחום מדויק של הקובץ, אולם תיחומם של קבצים כאלה אינו פשוט. ראה, למשל, סנהדרין ז, יט (כה ע"ד), שו" 18 ואילך, שם באים שני סיפורים על ר' אלעזר ור' יהושע (שו" 18 ואילך, ושו" 27 ואילך) העוסקים בענייני כישוף, שהקשר ביניהם לבין משנה (והסוגיא) המקומית הוא קלוש (עין

תופעה זו של הבאת קטעי אגדה משום סופם שכיתה בירושלמי,³⁶ ונשאלת, איפוא, השאלה: האם קטעי אגדה כאלה נוצרו במסגרת הסוגיא המקומית, והם פותחים שלא ממין העניין מסיבות ספרותיות (בדומה, אולי, לשימוש המדרשים בפתחתות), או שמא קטעים אלה נוצרו ונערכו תחילה בהקשרים אחרים,³⁷ והועברו בשלמותם להקשריהם הנוכחיים בירושלמי? לשון אחר: האם זוהי תופעה בעלת משמעות ספרותית בלבד, או שמא יש לתופעה זו משמעות במישור העריכתי-הכרונולוגי? כפשוטם של דברים נראה,³⁸ כי העיקר כאפשרות השניה, ודאי באותם המקומות שבהם אין כל קשר בין חלקי האגדה השונים, ושבהם תחילת הדיון אינה שייכת ואף אינה מוסיפה כלום מבחינת הסוגיא הראשית³⁹ (כבדוגמא השניה שנדונה לעיל). ואם כן, הרי שלפחות מקצת⁴⁰ מן האגדות בירושלמי נלקחו מקבצי אגדה ערוכים, שכבר היו מצויים כיחידות לימוד העומדות ברשות עצמן לפני ששובצו בתלמוד. אלא שעדיין צריך עיון מתי שולבו קובצי אגדה אלה בתלמוד — האם בתקופת האמוראים (בד בבד עם התהוותה של הסוגיא הראשית, ואולי בשלב מאוחר יותר) או בירי עורכים מסוגים שונים,⁴¹ או שמא בתקופת המעתיקים?⁴²

- שם, ואילו בהמשך (ש' 44 ואילך) באה סידרה של סיפורים על חכמים אחרים (שכסופם נזכרו גם ר' יהושע ור' אליעזר), שעוסקת בדיני כישוף מהיבט אחר, ומתקשרת בצורה ברורה למשנה, מתעוררת, איפוא, השאלה: האם כל שלושת חלקי הסוגיא נלקחו מקובץ אחד, שהובא בשלימותו משום סופו, או שמא שני הסיפורים הראשונים הובאו כאן מסיבה אחרת; ועודנו צריך עיון.
- 36 ראה, למשל: ברכות ח, ו (יב ע"ב), ש' 20 ואילך (הובא אגב האמור שם, ש' 39 ואילך); שם ט, ב (יג ע"ב), ש' 46 ואילך (זוג דרשות לקה' ט, ד; הדרשה הראשונה הובאה אגב הדרשה השנייה, שהיא, ככל הנראה, מעניינה של הסוגיא הראשית [עין שם]); פאה א, א (טו ע"ד), ש' 8 ואילך (הובא אגב ש' 12 ואילך, העוסק בכיבוד אב ואם, נושאה העיקרי של הסוגיא); סוכה ה, א (נה ע"א), ש' 49 ואילך (הובא אגב האמור שם, ש' 59); תענית א, א (סד ע"א), ש' 8 ואילך (מדרש ליש' כא, יא ואילך, מובא אגב העיסוק בגאולה בש' 13 ואילך, שהוא נושא הסוגיא הראשית); סנהדרין ב, ה (כ ע"ב), ש' 60 ואילך (מובא אגב האמור להלן, כ ע"ג, ש' 12 ואילך [סוף הקטע אינו נחזק כלל לעניינו, ולא ברור אם הובא בהשל דירגסיה או העתקתית]); הוריות ג, ט (ראה להלן, הערה 43); וכן נראה לפרש בסנהדרין ב, ג (כ ע"ב), ש' 4 ואילך (ראה לעיל, הערה 25), ושם ו, ט (כג ע"ג), ש' 62 ואילך (הובא אגב האמור להלן, כג ע"ד, ש' 34 ואילך, הדומה לקטע הקודם?); ועוד. ראוי להעיר, כי דוגמאות אלו (ואחרות שכמותן) נחלקות לסוגים שונים, כגון: קובצי דרשות לפסוק אחד, קובצי דרשות ליחידה מקראית שלמה, סיפורים שרק סופם נחזק לדין, קובצי אימרות בודדות שלהן מכנה ענייני משותף, וכו'.
- 37 כגון לימוד המקרא לגופו, לפי הסדר (ואפשר שקטעים כאלה נלקחו ממדרשים ערוכים, או מקובצי אגדה ערוכים מסוגים אחרים).
- 38 כדעת רוזנטל (לעיל, הערה 29), בקשר לתופעות דומות בכבלי.
- 39 דומה, כי בכך יורו גם אלה שטוענים, שסוגיות שהובאו (ככל הנראה) משום סופן אפשר שנוצרו במסגרת הסוגיא המקומית (ראה בעיקר: י' זוסמן, סוגיות בבליית לסדרים זרעים וטהרות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשכ"ט, עמ' 122 ואילך). עם זאת, יישומה של אבחנה זו איננו תמיד פשוט כל כך (ואכמ"ל בזה).
- 40 היקפה המדויק של התופעה איננו ברור כל צורכו (בין השאר, בשל הספק שנדון בהערה הקודמת; עין שם).
- 41 סידע לאפשרות זו ניתן אולי להביא מקיומן של סוגיות מצוטטות בירושלמי, שהובאו בשלמותן, אל-על-פי שלא היה צורך אלא בחלק מהן; ראה במאמר שצוין לעיל, הערה 30. ברור, עם זאת, כי שיקול זה אינו תופס בחלק מן הסוגיות, כגון כדוגמא השניה שנדונה לעיל בפנים.
- 42 ואם נניח כך, עדיין צריך לברר מהיכן הועתקו קטעים אלה — ממדרשים (או חיבורים אנדיים

ברוב המקרים, אין בידינו להכריע,⁴³ ומסתבר שאגדות מסוגים שונים שובצו בתלמוד בתקופות שונות.

[7]

בכמה מקומות, קיים רק קשר קלוש בין קטעי האגדה בירושלמי לבין הסוגיות שבהן הם משובצים. קשה ביותר למיין את סוגי האסוציאציות הללו, לא רק מפני שמרובים הם, אלא בעיקר מפני שהגבולות בין סוגי אסוציאציות שונים הם לעתים קרובות דקים ובלתי-ברורים.⁴⁴ לכן, לא נסינו למיין את סוגי האסוציאציות הקלושות הללו, אלא הסתפקנו במספר דוגמאות של אגדות ששולבו בירושלמי בנסיבות כאלה כדי להמחיש את עיקרי הדברים.

לפעמים, עניין משני או שולי שנזכר בסוגיא הראשית הופך לנושא הראשי של דיון אגדי בהמשך, ועניין זה נדון בהקשרו האגדי החדש מנקודת ראות השונה באופן מהותי מזו המשתקפת בסוגיא הראשית. כך, למשל, בימא ד, א (מא ע"ב), שו' 54 ואילך (על המשנה שם, 'טרף בקלפי' וכו'):

- א. ויביא שני חוטיין אחד שחור ואחד לכן ויקשור עליהם... 'גורל אחד לעזאזל' שיהא מוכיח על עצמו שהוא לעזאזל לעולם.⁴⁵ הדא אמרה חקוקים היו.
- ב. ותני כן⁴⁶ בשתי קלפיות נתחלקה ארץ ישראל אחת שהגורלות נתונין בתוכה ואחת

אחרים), או מחלקים אגדיים של תלמוד כלשהו, שלא הגיע לידינו. ראה מאמרי המצוין להלן, הערה 64.

43 השווה: זוסמן (לעיל, הערה 33), עמ' 234 ואילך, אך דומה כי עדיין לא ברור מה בדיוק יש להגדיר כהעתקת יתור ברורה' לעניין זה (ראה שם, עמ' 237, הערה 87), כי אפשר שמה שנראה כהעתקת יתור נובע משימוש מכוון בקובץ אגדי, שהובא בשלימותו משום סופו. ראה, למשל, הוריות ג, ט (מח ע"ג), שו' 40 ואילך, שהובא משום סופו (=שו' 45 ואילך), ואפשר שאינו אלא העתקת יתור משבת ב, ג (יג ע"ג), שו' 52 ואילך (עין שם). עם זאת, קרוב לוודאי שיש אגדות בירושלמי ששולבו בתלמוד רק בתקופת הנוסח (ראה מאמרי הנזכר להלן [הערה 64], עמ' 245, 246, הערות 44, 46).

44 כמורכב, קשה לעתים להרגיש את החלוקה לסוגים שונים של אסוציאציות קלושות, מפני שלפעמים מספר אסוציאציות כאלה מזדמנות בריזמנית בקטע אגדה מסויים.

45 הגירסה כאן בעייתית ראה כ"י לידן והגהות המגיה שם, וקונטרס אחרון שצוין בהערה הבאה), אך תהא הגרסה כאן (ופשרה) אשר תהא, ברור, כי קטע זה מוסב ישירות על המשנה.

46 לכאורה, הלשון 'ותני כן' (=תניא נמי הכי' בבבלי) אינו מובן כאן (שלא כפני משה, שנדחק בו; עיין שם), ולכן היה מקום לחשוב, שנשמט כאן קטע שעליו מוסב המונח, ושקשר בין שני הקטעים הראשונים בסוגייתנו. אולם אין כל ראייה, ואף לא רמז, להצעה זו, נראה איפוא שהעיקר כהצעת רז"ר רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, 'ירושלים ת"ש', עמ' 252, שיש לגרוס 'תני' תחת 'ותני כן' (ולפי זה, תתפרש גירסתנו כאשגרה מלהלן, שו' 60). השווה קונטרס אחרון (שרידי הירושלמי, עמ' 312), שאינו גורס שום מונח בתחילת קטע ב (ודוק, שמחבר זה מצטט את סוף קטע א מיד לפני שהתחיל לצטט את קטע ב). ואמנם, גם במקומות אחרים בירושלמי מצאנו 'ותני כן' שבא בטעות במקום 'תני' (כפי שעולה, בין השאר, מהשוואות עדי-הנוסח השונים של התלמוד); ראה, למשל, ביצה א, ג (ס ע"ב), שו' 38 — 'ותני כן' בכתב יד לידן ובשרידי הירושלמי, עמ' 162, אך בקטע גיזיה אחר (שרידי הירושלמי, עמ' 164) ובמובאה בחדושי הרשב"א (לביצה ח ע"א, ד"ה 'מתיכר'), 'תני', וקרוב לוודאי שכצ"ל (וכן הגיה רבינוביץ, שערי תורת ארץ-ישראל, עמ' 282, והשווה: ר"ש

ששמות השבטים בתוכה ושני פירחי כהונה עומדים מה שזה מעלה וזה מעלה וזה.
בשלשה דברים נתחלקה ארץ ישראל בגורלות באורים ותומים ובכספים הדא הוא
דכתיב...

ג. נגע כהן [=בגורלות] כשהן למטה ונתערבו אין השעירים כמצותן ומשהעלה אותן
נגע כה ונתערבו השעירים כמצותן...

בעוד שקטעים א-ר'ג מתייחסים למשנה המקומית, הדנה בהגרלה על שעירי יום כיפור, קטע ב עוסק בנושא אחר לחלוטין, חלוקת ארץ-ישראל, אולם נראה שנושא זה נדון כאן מפני שגם חלוקה זו נעשתה באמצעות קלפי וגורלות, בדומה להגרלה המתוארת במשנה. נמצא, כי האסוציאציה העומדת ביסוד הבאת דברי האגדה כאן היא רופפת מאוד, והיא נראית כאסוציאציה מילולית⁴⁷ יותר מאשר אסוציאציה עניינית (ואמנם, שילובן של אגדות בירושלמי מחמת אסוציאציות מילוליות גרידא מצוי, כנראה, גם במקומות אחרים בירושלמי⁴⁸).

ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה' (ביצה) ע"א 921; כאן 'ותני כן' בא, ככלל-הנראה, באשגרה מלהלן שם, שר' 47). וכן בפסחים ח, ה' (לו ע"ב), שר' 47: 'ותני כן', אך במקבילה בגיז' ח, א' (נו ע"א), שר' 48, 'תני', וכן נראה עיקר (השווה: תוספתא כפשוטה ד' [פסחים], ע"א 615; כאן קשה להסביר את היקרות הביטוי 'ותני כן' כתוצאה מאשגרה). ע"ז ב, ה' (מ ע"ג), שר' 56 — 'ותני כן' בכ"י ליידין, אך בשרידי הירושלמי, ע"א 272, 'ותני', וקרוב לוודאי שכש"ל (האם 'ותני כן' כאן בא באשגרה מלעיל שם, שר' 242?). וראה גם סוכה א, א' (נב ע"א), שר' 21, שם קרוב לוודאי שצריך לומר 'תני במקום 'ותני כן' (שבא, כנראה, באשגרה מלהלן שם, שר' 25, או מן המקבילה [לברייתא כולה!]) לעיל, נא סע"ג). ואפשר, שתופעה דומה קיימת גם בבבלי — במנחות ז ע"ב לפנינו כתוב 'תניא נמי הכי', אך קרוב לוודאי שצ"ל 'תניא' (וכן הוא בערינוטם אחרים ובמקבילה; השווה: דק"ס שם, א' ו' ובסנהדרין א' ו').

כידוע, אסוציאציות מילוליות כאלה מצויות הרבה בספרות חז"ל, ואף במקרא. ויפה סיכם גורדיס (R. Gordis, *The Book of Job: Commentary*, New York 1978, p. 515): 'Very often, the association [in biblical literature — L.M.] is not that of substantive similarity, but rather of verbal identity, such as a key word or phrase linking disparate items together... At times the association may be even more tenuous, consisting of a similar rather than an identical key-word... The principle of association is even more obvious in the structure of talmudic literature... (ועיין שם בדוגמאותיו, מן המקרא ומחז"ל, ואפשר, כמוכן, להוסיף); וכן: ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 88 89; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, p. 153. ועוד (ראה גם בהערה הבאה). עם זאת, חשוב לציין כי בדרך-כלל משמשת אסוציאציות מילוליות במקורות אלה כיסוד ליצירת קבצים שלמים, ולא לדיגרסיות מזדמנות, כבדוגמאות שנסקרו כאן.

ראה, למשל, תענית ד, ב (סח ע"א), ש' 40 ואילך: 'ש'לשה ספרים מצאו בצורה... מנילת ויחסיך מצאו בירושלם...'; פרט לדמיון זה, אין שום קשר בין שני הסיפורים (עיי"ש היטב), ועל דרך זו נראה לפרש בע"ז ג (מא ע"א), ש' 46 ואילך = תרומות ח, ה (מה ע"ג), ש' 56 ואילך; באמצע קובץ סיפורים על משקים מגולים (נושא הסוגיא הראשית), בא הסיפור שלהלן:

מעשה בטבת אחד בצפורין שהיה מאכיל את ישראל נבילות וטרטות. פעם אחת ערב יום הכיפורים עם חשיכה שהו יין הרבה והשתכר. עלה לראש הגג ונפל ומת. התחילו הכלבים מלקקו בדמו. אתון שאלון לרכי חנינה מהו מיעברתיה מן קומיהון. אמר לה ו^ון כתיב ואנשי קודש תהיו ל^לי ובשר בשרה טריפה לא תאכלו כלכל תשליכון אותו. זה גזל מן הכלבים והאכיל את ישראל נבילות וטרטות. ארפון לון מידרתון אינן אכלין.

לכאורה, אין שום קשר בין סיפור זה לבין המסגרת שבה היא נתונה, אולם ראוי לשים לב, שבקטע הבא (בסוגיית תרומות הסדר שונה קצת; עיי' שם), מסופר על 'חד בר נש [ד]הוה ליה חד גרב מגלי

וכיוצא בזה בשקלים ו, ב (נ ע"א), שו' 43 ואילך⁴⁹ (על המשנה שם: 'שער יכניה... ולמה נקרא שמו שער יכניה, שבו יצא יכניה בגלותו'):

בשעה שעלה נבוכדנצר לכאן... באו ואמרו [הסנהדרין] ליהויכין מלך יהודה, נבוכדנצר בעי לך. כיון ששמע מהן כך נטל מפתחות של בית המקדש עלה לגגו של היכל אמר לפניו רבונו של עולם... הרי מפתחותיך מסורין לך. תרין אמורין חד אמר זרקן ועוד לא ירדו וחורנה אמר ראה כמין יד נוטלתן מידו כיון שראו כל חוריי⁵⁰ יהודה כן עלו לראש גגותיהן ונפלו ומתו הדא הוא דכתיב (יש' כב, א) 'משא גיא חזיון מה לך איפוא כי עלית כולך לגגות תשואות מליאה עיר הומיה' וגומר.⁵¹

יכניה (=יהויכין) נזכר במשנה רק בקשר לשער שנקרא על שמו, 'שבו יצא'. ברם, קטע האגדה בתלמוד איננו מתייחס כלל ליציאתו של יכניה מן השער הזה, כצפוי,⁵² אלא למעשים אחרים שעשה יכניה במקדש.⁵³ נראה, איפוא, כי איזכורו של יכניה במשנה הוא שגרם להבאת קטע האגדה על-אודותיו, אף-על-פי שעניינו של יכניה נדון בתלמוד מהיבט אחר לגמרי מזה שנדון במשנה.⁵⁴ ושמא ראוי להוסיף, כי פרט לקטע שלפנינו, אין שום תלמוד לפיסקה 'שער יכניה' וכו' במשנה, ואפשר, איפוא, כי דברי האגדה הובאו כאן מפני שלמסדר לא היה כל חומר הלכתי (או אגדי) אחר למשנתו.

במקומות אחרים, נדרשים פסוקים, שאין זיקה ישירה ביניהם (או בין הדרשות עליהם) לבין הסוגיא הראשית, בשל אסוציאציה עניינית קלושה ביניהם (או בין הדרשות עליהם) לחלקים אחרים של הסוגיא. חשיבותה של תופעה זו בכך, שיש בה כדי לרמוז כי הדרשות הנזכרות נלקחו מהקשרים מדרשיים, שם נאמרו במסגרת לימוד פסוקי המקרא לשמו,

בערובת צומא רבא. כלום אפשר, אם כן, שאגב כך הובא הסיפור על הטבח בציפורין, שאירע אף הוא בערב יום הכיפורים? (אמנם, לפי המקבילה בתרומות — שנוסחו שונה במספר פרטים מנוסח הסוגיא בע"ז — המעשה בטבח מתרחש בערב שבת, וגירסה זו מקיימת על-ידי כ"י דמי ורש"ס שם, וכן על-ידי האור זרוע בשני מקומות [השווה: אהבת ציון וירושלים, תרומות, עמ' 62], אולם נראה שהעיקר בגירסת הסוגיא בע"ז [ולפנינו, איפוא, חילוף-גירסה הנובע מאשגרה; ראה: מוסקוביץ (לעיל, הערה 24), סעיף ו, ובנספח שם], וכן גורסים כל כתב-היד של המקבילה [הזהה כמעט באופן מילולי!] בוי"ר ה, ו [מהד' מרגליות, עמ' קט-קכ]; ואכמ"ל בזה).

49 הגירסה כאן מקיימת (פרט לשינויים קלים רגילים) על-ידי שרידי ירושלמי, עמ' 135 136.

50 במקבילה בוי"ר יט, ו [מהד' מרגליות, עמ' תלז]: 'כתחורין (שלישראל)'.
51 כאן מסתיימת ההלכה (הדיין במשנתנו) בירושלמי. השווה ההערה הבאה.

52 ואין לומר, שהאגדה שלפנינו קטועה, ושכב קורה הסתיים הקטע בתיאור יציאתו של יכניה מבית המקדש, שהרי אין סימוכין לשחזור כזה בנוסח הירושלמי שלפנינו (שמקרים גם על-ידי קטע גניזה; ראה לעיל, הערה 49) ואף לא במקבילה בוי"ר (אולם ראה גירסת כ"י מ מינכן [היחידאית!] שם, הגם שגירסה זו נראית חשודה קצת כתיקון, ואכמ"ל בזה).

53 שאף התרחשו במקומות שונים — במשנה מתואר יציאתו של יכניה משערי העזרה, ובתלמוד מדובר על מעשיו על גג ההיכל.

54 לרונגמאות נוספות של אגדות שהוכחו בנסיבות כאלה, ראה, למשל: ברכות א, א (ב ע"ג), שו' 37 ואילך (ומקבילה); שם ח, ה (יב ע"ב), שו' 11 ואילך. לאסוציאציות רחוקות עוד יותר (לעני"ד), ראה למשל סנהדרין א, ב (יח ע"ג), שו' 38 ואילך, ומקבילה (על קדימה, מסוגים שונים, בין חכמים; עיי"ש היטב); סנהדרין י, י (כט ע"ג), שו' 25 ואילך (וראה מה שהעיר על כך ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 63, הערה 114); ועוד.

ורק אחר־כך הועברו לתלמוד. כך, למשל, במגילה א, יא (עא ע"ב), שו' 44 ואילך (מוסב על המשנה: 'אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית'):

א. כתיב ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים (בר' יא, א). רבי לעזר ורבי יוחנן חד אמר שהיו מדברים בשבעי' לשון וחורנה אמר שהיו מדברים בלשון יחידו של עולם בלשון הקודש.

ב. תני בר קפרא יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם (בר' ט, כז) שיהו מדברים בלשונו של יפת באוהלו של שם...⁵⁵ רבי יודן בר שלום אמר מיכן לתרגום.

כאן, אגב האזכור של שפות שונות במשנה (ובקטע ב להלן), בא זוג דרשות לבר' יא, א, שעוסקות אף הן בשאלת קיומן של שפות שונות, אך ללא כל זיקה אל דברי המשנה (או הסוגיא בהמשך). העוסקת במעמדם ההלכתי של שפות אלה. נראה, איפוא, שלפנינו העברה משנית של קטע מדרשי, שנאמר תחילה במסגרת לימוד הפסוק בבראשית לגופו, ורק אחר־כך הועבר לסוגייתנו (וכיצא בזה, כנראה, גם במקומות אחרים בירושלמי⁵⁶).

בשולי הדברים, ראוי להעיר שבמקומות אחרים, נראה שהיסוד לאסוציאציה בין קטע האגדה לבין הסוגיא שבה הוא נתון כעת אכן חסר לפנינו בטקסט. בחלק ממקרים אלה נראה, כי הדבר נובע מתקלות בהעתקה מסוגים שונים (כגון השמטת החוליה האמורה לקשר בין קטע האגדה להקשרו הנוכחי), ואילו במקומות אחרים נראה שהיסוד לאסוציאציה מצוי בברייתות הסמוכות למשנה, שהתלמוד, כדרכו, לא טרח להביאן במפורש,⁵⁷ כנראה מפני שברייתות אלו היו מוכרות ללומדים. אלא שהעיון באגדות מסוגים אלא חורג מעניינו של מאמר זה, והרחבנו את הדיבור על כך במקומות אחרים.⁵⁸

[ה]

כעת אפשר לסכם. העיון בתופעות שנסקרו לעיל מעלה תמונה ברורה, לפחות בקוויה הכלליים, אודות דרכי שילובן של האגדות בירושלמי, גם אם אין כל פרייה מחוורים כל צורכם. באופן כללי ניתן לומר, כי אין הכול משמעותי בין נסיבות הבאתן של האגדות בירושלמי לבין נסיבות הבאתן של דברי ההלכה שבו:⁵⁹ לצד שימוש אורגאני ואינטגרלי בחומר אגדי (ובכלל זה אגדות תנאיות), כפרשנות והרחבה למשנה ולסוגיא המקומית, נפוץ השימוש בדברי אגדה אגב אסוציאציות מסוגים שונים, הן אסוציאציות ברורות,

55 כאן באה סידרה של דרשות על פסוקים אחרים כבר' י (ראה לעיל, הערה 25), אך נראה שדברי ר' יודן בר שלום מוסבים על דברי בר קפרא בתחילת קטע ב (ואולי אף נתחלף סדר השורות כאן); השווה ב"ר לו, ח (מהד' תיאודור־אלבק, עמ' 342), וראה ספר ניר, אהבת ציון וירושלים, עמ' 22, ורמ"מ כשר, תורה שלמה, ב, עמ' תצב, הערה קסה (ושלא כפני משה וקרנן הערה על־אחר; עיין שם).

56 ראה, למשל: ברכות ט, א (יב ע"ד), שו' 49 ואילך; שקלים א, א (מה ע"ד), שו' 51 ואילך; ועוד.

57 ראה על תופעה זו: ל' מוסקוביץ, 'עוד על הברייתות החסרות בירושלמי' (עומד להתפרסם ב־PAAJR).

58 ראה מאמרי שצוינו בהערה הקודמת ולהלן, הערה 64.

59 אף־על־פי שדרכי התגבשותן ובנייתן של סוגיות הלכתיות בירושלמי טרם נתבררו כל צורכן בספרות המחקר, דומה שהתמונה הכללית בעניין זה ברורה לכל לומר, גם מבלי לערוך מחקר מפורט בנדון.

והן אסוציאציות רופפות יותר. קטעי אגדה משני הסוגים באים כמעט בכל מקום אפשרי בתלמוד, הן מצד פירסתם בין מסכתות,⁶⁰ והן מצד מיקומם בסוגיות הירושלמי גופן.⁶¹ עוד ראוי לציין, כי לא תמיד יש לאגדות הללו תפקיד פרשני-המחשתי, אלא לעתים קרובות נועד השימוש באגדות להרחיב את הדיון הראשי 'לשמו', ולהציע תומר מגוון ככל האפשר אודות הנושא הנדון – ובקיצור, 'להגדיל תורה ולהאדירה',⁶² כמקובל גם בחלקים ההלכתיים של הירושלמי.⁶³

עוד ראינו, כי רבים מקטעי האגדה בירושלמי שובצו בו בגלל העברה, אם ממקומות אחרים בירושלמי, ואם מהקשרים אחרים שמחוץ לתלמוד (כגון מדרשי אגדה לפסוקי המקרא). חלק מחומר זה לקוח, ככל-הנראה, מקובצי אגדה ערוכים. אופיין של אגדות אלו כהעברות משתקף בשתי תכונות, שהן מן המאפיינים המובהקים של ההעברות: נסיכות הבאתן של האגדות האמורות – אגב אסוציאציות קלושות אל הסוגיא הראשית (ראה לעיל, סעיף ד); ודרך הבאתן של אגדות אלו, שלא נעשה כל ניסיון להתאים תומר זה להקשרו החדש (תופעה זו בולטת במיוחד בקטעי אגדה שהובאו בשלימותם משום סופם; ראה לעיל, סעיף ג). לא ברור מתי ועל-ידי מי נעשו העברות אלו; מסתבר שחלקן, אם לא רובן, מקורן בתקופת יצירת התלמוד, אולם נראה שלפחות מקצתן נובעות מתקופת המעתיקים, גם אם לא תמיד הדברים הם חד-משמעיים.⁶⁴

כאמור, לא באנו אלא לפתוח את הדיון בדרכי שימושו של הירושלמי בחומר אגדי; מעתה יש להעמיק את העיון באגדות שבתלמוד זה, על מנת להגיע לפתרונות מושלמים ככל האפשר לשאלות היסוד שהעלינו בתחילת דברינו.

60 עם זאת, אין פריסת האגדה בין המסכתות השונות שווה, שכן יש מסכתות (כגון ברכות, פאה, סוטה וסנהדרין) ופרקים (כגון ברכות פ"ט, שקלים פ"ה-פ"ו, סנהדרין פ"ב, פ"י, ועוד) שמשופעים בדברי אגדה (השווה: צונץ [לעיל, הערה 9], עמ' 275, הערה 63), ויש מסכתות (כגון ביצה, נזיקין [ראה: זוסמן] [לעיל, הערה 5], עמ' 82, ובנסמן שם), שבועות) ופרקים אחרים שכמעט אין בהם שום אגדה. אשר לנדירותן של האגדות במסכתות ובפרקים הללו, מסתבר שלא נמצאו אגדות מתאימות (או שאגדות כאלה לא היו מוכרות לבעלי הסוגיות האמורות), ולפי זה יש לתלות את העדרה של אגדה במקומות אלה ביד המקרה. ואילו ריכוזן של אגדות בהקשרים אחרים מתפרש, כרגיל, לאור אופיים האגדי של ההקשרים האמורים.

61 השווה פרנקל [לעיל, הערה 3], עמ' 5. עם זאת, מעניין לציין כי במספר מקומות הובאו דברי האגדה בירושלמי כמעין נספחים, בסופי סוגיות; ראה, למשל, הסוגיות שנוכרו לעיל, הערה 56.

62 אני משתמש בביטוי זה במונח המילולי, ולא כמקובל אצל פרשני הבבלי וחוקריו, כמתייחס לאופיו הריאליסטי המיוחד של הבבלי (ראה, למשל: ד' רוזנטל, 'פרקא דאב"י', תרביץ מו [תשל"ו], עמ' 100, הערה 13, ובנסמן שם).

63 על דרך זו של פיתוח התלמוד והרחבתו באמצעות העברות מסוגים שונים, השווה: מוסקוביץ [לעיל, הערה 30], ליד הערה 58, ובנסמן שם.

64 ראה מאמרי 'לחקר הגופים הזרים האגדיים בירושלמי', תרביץ סד (תשנ"ה), במיוחד 245-246, הערות 44, 46.

השפעתם של הספרים "פני יצחק", "ישמח לב" ו"לב נשבר" על המאבק סביב משרת הרבנות בדמשק (תרל"ג-תרמ"ג)

מבוא

בארכיון משפחת גאגין ובארכיונו של הרב יעקב שאול אלישר, שבגנוזי בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מצויים ארבעה מכתבים, המתארים בצורה סתומה למדי מאבק על מינוי רב לקהילת דמשק. המכתב הראשון, שראשיתו חסרה, הינו מכתבו של יעקב הלוי, מגבירי קהילת דמשק, שנשלח כפי הנראה לראשון לציון ר' אברהם אשכנזי.¹ המכתב השני נשלח גם הוא על ידי יעקב הלוי ויועד כקודמו לראשון לציון הנזכר וזמנו ראש-חודש סיון תרל"ד.² שני המכתבים הללו סובבים על סכסוך בין משפחת אנג'יל ותומכיה לבין משפחת לוי ותומכיה בעניין מינויו של רב ודיין לקהילה. המכתב השלישי הינו מכתב ששלח שמעיה אנג'יל לראשון לציון אברהם אשכנזי שבו הוא מתלונן על אחד מתלמידי החכמים בדמשק, ללא ציון שמו, הנוטל רשות לעצמו לפסוק כנגד דעתם של שאר תלמידי החכמים בעיר.³ המכתב הרביעי הינו מכתבו של הרב יצחק אבואלעפיא אל הרב יעקב שאול אלישר, ראש בית הדין בירושלים, על בני משפחת אנג'יל שמתנכלים לו ומסיתים הוא קרובם הרב שלום משה חי גאגין היושב בירושלים.⁴

עיון בתעודות הללו מגלה כי הן קשורות קשר הדוק לסיכסוך שבין הרבנים יצחק אבואלעפיא מדמשק ושלום משה חי גאגין מירושלים. חכמים אלה חיברו ספרי שאלות ותשובות ופרשת המלוכה מתבררת מהם. הראשון חיבר ספר פני יצחק, ח"א, ארם צובא תרל"א ואת לב נשבר, איזמיר, תרל"ט. השני חיבר ס' ישמח לב, ירושלים תרל"ח. שאלת הרבנות חרגה מן המסגרת של התנצחות בהלכה והשפיעה השפעה מכרעת על חיי הקהילה בדמשק בין השנים תרל"ג-תרמ"ג.⁵ חשיבותם של המסמכים הללו היא רבה מפני שהם מגוללים בפנינו פרשה היסטורית ושופכים אור על אופי ודרך הנהגתה של קהילת דמשק ועל הקשרים שבין דמשק לירושלים בשנות השבעים של המאה הי"ט. לשם הבנת הרקע להיווצרות הפרשה יוכהרו להלן דפוסי בחירת הרבנים ומינויים כפי שהיו נהוגים בדמשק וחינתן ביוגרפיה קצרה של האישים המרכזיים המעורבים בה.

1 סימנו V-736/221. להלן, תעודה א.

2 סימנו V-736/145, להלן, תעודה ג.

3 סימנו V-736/219, להלן, תעודה ב.

4 סימנו 1271, 606, Arc. 4°, להלן, תעודה ד.

5 1873-1883 למניינם.

בחירת הרבנים ומינוים

בסוריה לא היתה קיימת משרת רב ראשי עד למחצית הראשונה של המאה הי"ט. הקהילות הגדולות, ולא אחת גם הקטנות, נהגו לבחור או למנות לעצמן רב ראשי שסמכותו הפורמאלית הוחלה אך ורק על בני קהילתו. במשך מאות בשנים נבחרו ראשי הרבנים בקהילות סוריה כפי שנבחרו ברחבי האימפריה העות'מאנית, היו אומר הקהילה עצמה היא שבחרה את מנהיגיה הרוחניים ללא כל מעורבות של השלטונות.

במסגרת הריפורמות השונות בתחומי השלטון והמינהל שביצעה במחצית הראשונה של המאה הי"ט, נבחר מחדש יחסה של האימפריה למיעוטים הלא-מוסלמים. הם אורגנו כעדות דתיות אוטונומיות, 'מילת', וקיבלו הכרה של השער העליון. הכרה זו הביאה למעורבות גוברת והולכת של השלטונות בסדרים הפנימיים של ה'מילת' השונים. מעורבות זו הגיעה לשיאה עם מתן חוקת ה'מילת' היהודי ב 1864. חמישה פרקים נכללו בה. השניים הראשונים עסקו בבחירתו של הרב הראשי – החכם באשי – כראש המילת היהודי, חובותיו וסמכותו כמוציא ומביא של ענייני היהודים בפני השלטונות וכאחראי על ההוצאה לפועל של הוראות השער העליון בקהילה. הפרק השלישי דן בבחירת הוועד הכללי של המילת היהודי בכל רחבי האמפריה. הפרק הרביעי עסק בוועד הרוחני ותחומי פעילותו, שעיקרם טיפול בענייני הדת. הפרק החמישי קבע את תחומי אחריותו של הוועד הגשמי, שנועד לטפל בענייניה החומריים של הקהילה ובקשריה עם השלטונות לצידו של החכם באשי.⁶ על-פי החוקה, החכם באשי הנבחר הכירו בו השלטונות כראש העדה היהודית וכנציגה הרשמי כלפי הממשלה העות'מאנית. בין תפקידיו הציבוריים העיקריים נמנו האחריות לגבית המיסים השונים מבני הקהילה והעברתם לשלטונות, וכן הוקנתה לו הסמכות להטיל מיסים כפי הצורך. החכם באשי היה רשאי להגיש קובלנות נגד השלטון המקומי לשלטון המרכזי בקושטא. נפקד מקומו של הרב צריך היה הוועד הגשמי להציע חמשה תלמידי חכמים. ממלא מקום החכם באשי והוועד הרוחני, צריכים היו לאשר את מועמדותם. הרב היה נבחר בהצבעה חשאית בקלפי, והובטחה לו בדרך הכרתו הרשמית של הסולטאן. בפועל, מעורבותם של השלטונות לא באה לידי ביטוי באופן ובאותו המועד בדמשק ובחלב. יתירה מזו, דרך דמוקרטית זו של בחירת החכם באשי, לא יושמה כלל בתקופה הנידונה ולו באחת מקהילות סוריה. החכם באשי נבחר על-ידי כמה אישים בעלי השפעה ומעמד בקהילה.

בין הגבירים לרב

בבחירת הרב הראשי השתתפו אך ורק פורעי המס: 'יודוע הוא שבשעה שרוצין בני העיר למנות ת"ח [תלמיד חכם] לדיין או לפרנס, מתכנסים מעלת היח"ס [יחיד סגולה] עשירי עם ומתיעצין זע"ז [זה עם זה] למי למנות'.⁷ הקהילה נשאה בעול משכורתו של הרב ובעיקר

6 E. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*, Princeton, 1963, pp. 129–131 עיין תרגום החוקה מובא על-ידי יעקב ברנאי בתוך שמואל אטינגר (עורך), *תולדות היהודים בארצות האיסלאם*, חלק שני-מקורות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 155–163. להלן ברנאי, מקורות.

7 יעקב דווין, *שארית יעקב*, ארם צובה תרפ"ה, דף לא ע"א (להלן דווין, *שארית*). ועיין גם יצחק אבואלעפיא, *פני יצחק*, חלק ג, איזמיר, תרמ"ז, סי' ט, דף לט ע"ב. (להלן אבואלעפיא, ג); אברהם ענתי, *חכמה ומוסר, ליורנו תר"י*, דף קטו ע"א.

עשירי הקהל. עובדה זו יצרה תלות של הרב במשלמי משכורתו שהטילו את כובד משקלם לבל יבחר 'היותר ראוי והגון בחכמה ובמעלה ובשלימות',⁸ אלא מי שאינו אמיד כדי שיהיה תלוי בתמיכתם. בכך ביקשה האליטה הכלכלית לתרגם את עוצמתה הפיננסית לעוצמה פוליטית.

דוגמא מובהקת לכך, מינויו של הרב יעקב ענתיבי לרבה של קהילת דמשק בשנת תקס"ט (1809). מועמד נגדי היה הרב חיים נסים אבואלעפיא (חנ"א) שהיה גדול ממנו בחכמה, בשנים וביחוס.⁹ הד למחלוקת על המינוי באותה השנה עולה מן השיחה שנערכה בעת עליית דמשק בשנת 1840 בין הרב יעקב ענתיבי לבין משה אבואלעפיא, בנו של הרב חנ"א, בעת שהלה התאסלם כתוצאה מהעינויים שעונה בכדי שיוודה ברצח הנזיר תומאסו, ואכן 'הודה' כי היהודים מסתירים את סוד נחיצות דם נוצרי לצורך אפית המצות לפסח. כך מתאר את הדברים הרב ענתיבי:

אמרתי לו שמעת זה הסוד מאביך שהוא ח'ן[נס] גדול וזקן יותר ממני וזרע רבנים... והשיב כי אתה רב וח'ן[נס] יותר מאבי, ומופת לזה שאבי היה דר הכא ומינו אותך לרב בפניו ולא מינוהו, זה אות שאתה רב וגדול ממנו. והשבתי אני מודה שהוא רב וגדול ממני ומה שלא מינוהו מסיבת שהוא עשיר ואינם רוצים ברב עשיר מכמה טעמים.¹⁰

ואכן מאז מונה הרב יעקב ענתיבי לרבה של קהילת דמשק הוא היה נתון לחסדם של גבירי הקהילה ובראשם הגבירים לבית פרחי.¹¹ הללו נקטו באמצעים לבל יגיע בית דינו למסקנה שלא תערב להם. וכדבריו: 'ואין בידי יכולת, כי עשו בי משפטים כל ידעום'.¹² לפי עדות מתנגדיהם, בני פרחי מנעו מבית הדין 'מלהטפל והשתדלו בכל עז ושוחדות וסילקו את מע'ן[לת] הרב ח'ר [חכם רבי] יעקב ענתיבי נר"ו [נטריה רחמנא ופרקיה] מדיינותו ואסרוהו בביתו ע"י השרים בכח שוחדות'.¹³ גם בני משפחת הררי, שהואשמו יחד עם הרב

8 אבואלעפיא, ג, סי' ט, דף לט ע"ב.

9 על הרב יעקב ענתיבי עיין מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ-ישראל, חלק שני, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 523 (להלן גאון, יהודי). על הרב חנ"א ראה שם, עמ' 7. גאון מציין כי הרב חנ"א ישב תקופה קצרה על כס הרבנות בדמשק ונראה כי אכן כיהן זמן קצר ביותר כממלא מקום עד לקיום הבחירות שבהן נבחר הרב ענתיבי.

10 א. אלחאלי, 'תעודה מקורית חשובה על עליית הדם בדמשק', מזרח ומערב, ג (תרפ"ט), עמ' 40-41. להלן אלחאלי. יש לציין כי עניין זה של המחלוקת אינו עולה בקנה אחד עם הנוסח המורבא בסוף ספרו של ר' חיים כפוזי (באור החיים, ירושלים תרפ"ט, דף קב ע"א להלן כפוזי). ובודאי לא במקרה. שינויי נוסחאות נוספים ראה י"י ריבלין, 'פזמונים אחדים מרבי יעקב ענתיבי', מזרח ומערב, ג (תרפ"ט), עמ' 191 (להלן ריבלין, פזמונים). הד נוסף למחלוקת עיין כ"י בית הספרים 5655 8°, שו"ת ומפתח לר' אהרן יעקב, עמ' 20. על משה אבואלעפיא עיין י"מ טולידאנו, 'לתולדות הישוב היהודי בטבריה', שבט ועם, (כסליו תשי"ט), עמ' 74 (להלן טולידאנו); הנ"ל אוצר גנוים, ירושלים תש"נ, עמ' 122-125 (להלן טולידאנו, אוצר). על העלילה בהרחבה עיין א"י ברור, 'חומר חדש לידיעת עליית דמשק', ספר היוכל לפרופסור שמואל קרויס, ירושלים תרצ"ז, עמ' 260-302. להלן ברור, חומר.

11 על בית פרחי בהרחבה עיין מאמרו של פיליפ תומס, בית פרחי והתמורות במעמד של יהודי סוריה וארץ ישראל 1750-1860, קתדרה, 34 (1985), עמ' 97-114; א' שוחטמן, הירצחו של ה'שר' חיים פרחי בעכו ופרשת עזבונו, אסופות ו (תשנ"ב), עמ' קסא-רי.

12 חיים פלאגי, חוקות החיים, איזמיר תרכ"ח, חו"מ, סי' ב, דף ו ז ע"א (להלן פלאגי).

13 פלאגי, חו"מ, סי' ב דף ז ע"ב.

ענתיבי ברצח האב תומאסו השתמשו קודם לעלילה באמצעי של מניעת תשלום משכורות של הרב במשך שנתיים וחצי משום שהוכיחם על התרופפות אחיזתם בדת וסירובם לקבל את מרותו.¹⁴

מכל מקום הגבירים נזקקו לגושפנקא של הרבנים ולכן כל ההסכמות והתקנות נעשו על דעת שני הצדדים וחריגה מנוהל זה לא היתה יכולה להתקיים. כך למשל, הטיל בשלהי שנות השישים החכם באשי יעקב פרץ על דעת עצמו, בהתאם לסמכויות שהוקנו לו על-ידי חוקת המילת היהודי, גאבילה (מס) על הבשר. ב 1872 ניסה אחד מעשירי הקהילה להשפיע על הרב פרץ לבטל את המס על מנת להוריד את מחירו של הבשר הכשר שהיה כפול ממחיר הבשר הנמכר באיטליזים הנוצרים והמוסלמים. משסירב החכם באשי, סיפק הגביר בשר כשר לכל האיטליזים המוסלמים על מנת שימכרו ליהודים במחיר הרגיל ובכך הביא לביטול בפועל של הגאבילה.¹⁵

החכם באשי: תלמיד חכם או אישיות פוליטית?

בשלהי 1840, לעת חזרת השלטון העות'מאני לסוריה, נמצאה הנהגת הקהילה היהודית בדמשק במשבר עמוק. אישים מן השורה הראשונה של ההנהגה שוחררו זמן קצר לפני כן מבית הסוהר, שאליו הושלכו בעטיה של העלילה על רציחתו של הנזיר הקפוצ'יני תומאסו. הם היו שבורים ורצוצים גשמית ורוחנית. החכם באשי יעקב ענתיבי השלים כהונה בח כשלושים שנה במשרה זו ושאף לפרוש, לעלות ולסיים את חייו בירושלים. ואמנם, בקיץ תר"ב הגשים סופית את משאלתו וכלה את שארית ימיו בעיר הקודש.¹⁶ חולשתו היתירה של הרב הראשי כבא כח הקהילה, הביאה את ראשיה למסקנה כי הצד החשוב יותר בעבודתו של ראש העדה המוכר חייב להיות יכולתו לקשור קשרים עם השלטונות ובעיקר עם הקונסולים הזרים המיצגים את מדינות אירופה, שהוכיחו את עוצמתן ביציאתן להגנת היהודים בעת העלילה. יהודי דמשק תלו עיניהם בר' חיים מימון טובי, נתן בריטי יליד גיברלטר, המתואר כפיקח, משכיל ובעל נימוסים מהוקצעים, שהחל משנת תקפ"ה (1825),

14 עיין אלחאליל, עמ' 42. גם כאן יש שינוי נוסח מהותי לעומת הנוסח המובא בכפוס, עמ' 204-205. ועיין ברור, חומר, עמ' 262.

15 עיין Damascus, 15.4.1872. נראה שענין זה הוא הנדון בספרו של ר' יצחק אבואלעפיא, פני יצחק, חלק ב, ליוורנו תרמ"ז, סי' ב, דף ז ע"א ואילך (להלן אבואלעפיא, ב). טעם זה וטעמים נוספים לביטול אותה גאבילה בחקופת הרב פרץ מוזכר כעשרים שנה מאוחר יותר הרב יצחק אבואלעפיא בספרו של ר' יעקב שאול אלישר, ישא איש, ירושלים תרנ"ז, חז"מ, סי' ה, דף עח ע"ב ודף פ ע"א-ע"ב.

16 גאון, יהודי (עמ' 523) טוען כי הרב ענתיבי עלה לארץ מיד לאחר העלילה; ברור (עמ' 89) לא ידע לקבוע את מועד עלייתו. כאמור היה זה בקיץ תר"ב. עיין גאון, חלק מילי דאבות, עמ' 4. דוד לניאדו, בספרו לקדושים אשר בארץ (ירושלים תשי"ב, עמ' קי) טוען כי ענתיבי כיהן כארבעים שנה כרבה של קהילת דמשק. ואילו ענתיבי עצמו בהסכמתו לחשובתו של דודו ר' אברהם ענתיבי מחלב (מר ואהלות, ליוורנו תר"ב, דף אה"ע, סי' יב, דף נו, ב) מעיד, כי בשנת תקצ"ט מלאו שלושים שנה לכהונתו. עוד נעיר כי א"ל פרומקין בספרו תולדות חכמי ירושלים, חלק שלישי (תל אביב תשכ"ט, עמ' 285) טועה בכתבו כי יעקב ענתיבי היה בנו של הג"ל. אחרי טעות זו נמשכו גם אחרים דוגמת שרגא וייס, חכמי הספרדים בא"י, תל אביב תשל"ה, עמ' 205 (להלן וייס).

התיישב בדמשק, כפי הנראה לרגל עסקיו המסחריים. הם קיוו כי נתינותו הזרה ומעלותיו האחרות, ולאו דוקא גדולתו כתורה, הם שיאפשרו לו למלא את תפקידו כמציג העדה בפני השלטונות ביתר הצלחה.¹⁷ ואמנם נתינותו הבריטית של הרב טובי עמדה לו במגעיו ובמשאו ומתנו עם השלטונות ועוד יותר בהצלחתו לגייס את הקונסוליה הבריטית לפעילות נמרצת לטובת הקהילה היהודית,¹⁸ אולם בכל הנוגע ליחסים הפנים קהילתיים הרי שעדיין היתה מוטלת עליו אימתם של גבירי הקהילה.

בני פרחי נמצאו במצב ירוד עקב פשיטות רגל שנגרמו גם בשל המשבר במסחר אך בעיקר בשל הסיכסוכים בין פלגי המשפחה סביב ירושת השר חיים פרחי.¹⁹ הרב טובי נמנע לא אחת מלהכניס עצמו בעניינים או לחתום על פסקי דין הנוגעים לבני פרחי 'כי נפל פחד מרדכי' [פרחי] עליו, ולפי דבריהם כבר ידע להיכן הדין נוטה וסילוקו הוא מפני פחדו.²⁰ בשנת תר"ט פרש חיים מימון טובי מהנהגת הציבור היהודי בדמשק,²¹ ואת מקומו מילא לזמן קצר ר' חיים רומאנו שנחשב לגרול תלמידי החכמים בעיר ולמורם ורבים של כל הרבנים שכינהו אחריו: 'זהמה כולם תלמידי הרב היורד לעמקי תורה ונשוא פנים למאור כמ"ר' [כבוד מורנו רבין] חיים ראמאנא נ"י [נרו יאיר] אשר אחרי הורותו וסמכו את ידו על החכמים האלה, הקדיש את כל שארית חייו אל התורה ואל העבודה לאלהים.²² ואפשר שיחסם של גבירי הקהילה, ובכללם בני פרחי גרם לפרישתו. הם לא נמנעו, כבר בשנת תר"ז, מלהפלילו בפני השלטונות, ובמצב כזה שוב לא יכול היה להמשיך ולתפקד כדברה של הקהילה.²³ אולם למרות פרישתו הרי שכפי הנראה מפאת כבודו הניחו לו הרבנים

17 עיין J. Wilson, The Lands of the Bible Vol. II, p. 330; W.J. Woodcock, Scripture Lands, London, 1849, p. 47

18 עדות משנת 1825 כבר מציינת את חיים מימון טובי כסוחר מוכר המצוי ביחסים טובים עם סוכן הקונסוליה הצרפתית בורדין (Beaudin) וידוע כיירד האנגלים. עיין John Madox, Excursion in the Holy Land, Egypt, Nubia, Syria etc., Vol. II, London, 1834, pp. 122-123; 137-138. ראה שוחטמן (לעיל הע' 11).

19 ר' מרדכי לבטון, נכח השלחן, אומיר תרכ"ח, חר"מ סי' כה, דף עז ע"ב. על פחדם של דייני דמשק בשנות הארבעים גם מפני גבירים אחרים עיין גם חיים פלאג'י, חקקי לב, חלק שני, שאלוניקי תר"ח, חר"מ סי' נג דף קעד ע"א-קע ע"א (להלן פלאג'י, חקקי).

20 ראה בה"ס V-736/248. איגרת מר' חיים מימון טובי לר' חיים נסים אברואלעפאי, דמשק, אייר תר"ט. שם הוא מתלונן כי קשה עליו הכתיבה. ר' מימון טובי נפטר בכ"ב בטבת תרי"ז. עיין לניאדו, ג, עמ' מד. 22 אוגוסט פרנקל, ירושלימה, וינה 1858, עמ' 116. ראה חתימתו של הרב רומאנו תחת התואר moi Premier Rabin על המסמך המאשר את נתינותם הטוסקאנית של בני משפחת לוי בדמשק המצוי ב"Constantinople, Correspondance avec les Echelles, Damas, 1846-1853, Levi à Garnier, 4.4.1849. כן ראה מכתבו של ר' חיים רומאנו למשה מונטיפיורי בעניינם של יהודי דיר אל קמר, יוסף ברסלבי, 'קהילת דיר אל קמר ועלילת דם שניה', זר לגבורות — קובץ מחקרים בתנ"ך מוגש לר' זלמן שזר נשיא מדינת ישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 519.

23 בתמונת תר"ב שהה ר' חיים רומאנו בביתו של ר' חיים פלאג'י באומיר, ולפי עדותו שלא צילא דעתא מהני הרפתקי דעדו עלי עברו על ראשי מים הודוני[ם] מרעה אל רעה, עד שלא שקעה שמשא של צרה וצרה צומחת, חם לבי בקרבי, אינו אלא שרף ואש מתלקחת, את כל ונוכחת, בתוך מורשי לבבי עלי לבי דוי... ר' חיים פלאג'י, חיים ושלום, איזמיר תרי"ח, אה"ע, סי' כח. על סכסוכיו עם בני פרחי עיין בה"ס, V-736/99, איגרת מר' חיים רומאנו לר' אברהם חיים גאגין, ביירות, ד' בניסן תר"ז; V-736/28, מר' חיים מימון טובי לר' חיים אברהם גאגין, דמשק, ה' בניסן תר"ז; ר"ח תמוז תר"ז; V-736/101, מר' יצחק ואברהם רומאנו לר' אברהם חיים גאגין, דמשק, ט' בניסן תר"ז.

הראשיים שכינהו אחריו לחתום בראש מכתבים שהופנו לקהילות היהודיות באירופה ואף לעמוד בראש בית הדין בכל עת בה שהה בדמשק, בין נסיעותיו הרבות לצרכי שד"רות.²⁴ אולם שוב הוכח כי גדולה בתורה איננה ערובה ליצוג הולם של הקהילה בפני השלטונות.

הפתרון – שני רבנים ראשיים

כפי הנראה משראו פרנסי דמשק כי אין ביניהם אדם אשר יש בו תורה וגדולה במקום אחד, או שמא משום שלא רצו לרכז עוצמה רבה בידי החכם באשי, נתהוותה בראשית שנות החמישים בקהילה זו תבנית ההנהגה בראשות שני רבנים. הראשון, בעל התואר 'חכם באשי' עסק בקשריה של הקהילה עם השלטונות, ואילו השני שהיה ראש חבורת תלמידי החכמים עסק בדיינות, בהוראה ובלימוד. מסגרת סמכותו היתה שמירה על ענייני הקהילה ובכלל זה בתי הדין. מקור סמכותו נבע אם כן לא מהכרת השלטונות דווקא אלא מעצם גדולתו בתורה והכרתו על ידי בני הקהילה כסמכות דתית עליונה. לעומת זאת, סמכותו של החכם באשי נבעה משני מקורות מינוי הקהילה ואישור השלטונות. הסכמת השלטונות למינויו אמורה היתה לחזק את מעמדו של החכם באשי ולאפשר לו לפעול תוך סמכותיות מליאה ולעמוד כנגד יריביו ומתנגדיו. על פי חוקת המילת היהודי שפורסמה רק כארבע עשרה שנה לאחר מכן, נקבע כי בידי הוועד הרוחני לאשר את רשימת המועמדים למשרת החכם באשי. כמו כן, יכול ראש הוועד הרוחני לכנס וועד זה עם הוועד הגשמי בכדי לדון בתלונות נגד החכם באשי ולחייבו להגיש התפטרותו בפני השלטונות או לפטרו. מאידך לא יכול היה ראש הוועד הרוחני להביא לדיון אפילו עניין הנוגע לדת מבלי שנתבקש לעשות כן על-ידי החכם באשי. גם החכם באשי מצידו יכול היה לכנס חברים מן הוועד הגשמי והרוחני בכדי לדון בהדחתו של ראש הוועד הרוחני.

החכם באשי יעקב פרץ היה הראשון בדמשק שמינויו קיבל את אישור השלטונות. הרב שעסק לצידו בהנהגתה הרוחנית של הקהילה היה הרב אהרן יעקב בנימין. עדות משנת 1856 מזכירה את הרבנים 'החכם אהרן והחכם יעקב פרץ נ"י [נרם יאיר]'. השני הושב על כן משמרתו מאת ממשלת הישמעאלים.²⁵ עם מינויו של יעקב פרץ לחכם באשי הוסדרה לראשונה גם משכורתו ומשכורת ראש הרוחניים ששולמו על ידי הקהילה כך שלא היו

24 כפי הנראה היה הרב רומאנו שד"ר לעצמו. על יחסם של רבני דמשק וירושלים לרב חיים רומאנו עיין בה"ס, 5655⁸, שו"ת ומפתח אהרן יעקב, דף י"ב ע"ב; ר' חיים דוד חזן, נדיב לב, חלק אה"ע וחור"מ, ירושלים תרכ"ו, אה"ע סי' ח דף כח ע"ב; קי"ד ע"א, חר"מ, סי' ס"ג (להלן חזן). אבואלעפיא, א', סי' ט דף ל"ט ע"א; סי' יד, עה ע"א, אה"ע, סי' יח דף קכו ע"א; גאגין, אה"ע סי' ז-ח, דף טו ע"ב. כן ראה חתימתו בראש מכתבם של זקני הקהילה ונכבדיה למונטיפיורי בעקבות מאורעות 1860 המובא בהמגיד, גליון לט (5.10.1860), עמ' 154-155.

25 פונקל, עמ' 116. כן עיין הלבנון, 7, י"ג בניסן תרכ"ו, עמ' 102; יחיאל פישל קעסטילמאן, מסעות שליח צפת בארצות המזרח, ירושלים תש"ב, עמ' כ; אבואלעפיא, ב, דף מ"ו ע"ב. תיאורים ציוריים של הרבנים יעקב פרץ ואהרן יעקב ראה הלבנון, 11, ח' בסיון תרכ"ה, עמ' 169. וכן J.A. Bost. Souvenirs d'Orient, Paris, 1875, p. 36 תולדות חייו של הרב אהרן יעקב בנימין לפני מינויו לראש הרוחניים בדמשק אינם ידועים. רמו על אפשרות היות מוצאו מבגדאד מובא בדבריו של השד"ר קאסטילמאן המוזכר את שני הרבנים הגדולים בדמשק. האחד הינו יעקב פרץ ואילו השני מכונה ר' אהרן בגד"י.

אמורים להיות תלויים בבאים להתדיין בפניהם למחיתם.²⁶ מעמדו של יעקב פרץ וערכו בעיני הקהילה ובעיני כל חושבי דמשק עלה כאשר התענק לו בדצמבר 1861, במעמד פומבי עם עוד פקידי מימשל ואנשי דת נוצרים, אות כבוד מטעם הסולטן.²⁷ מרותו וסמכותו ההלכתית של ר' אהרן יעקב לא הוטלה בספק וכל רב בדמשק שנדרש לפסוק הלכה היה רושם בשולי פסיקתו כי פסק דינו יהיה שריר וקיים רק כאשר יסכים עמי מר ברישא חד בדרא ארי שבחבורה כתר תורה מני"ר [מרן ניהו רבא] הרב המופלא וכבוד ה' מלא כמהר"ר [כבוד מורנו הרב רבין] אהרן יעקב נר"ו [נטריה רחמנא ופרקיה] כי הוא רשאי לאסור או להתיר לרחק או לקרב ולא אני.²⁸ אולם למרות כל הדברים הללו עדיין היה מעמד ההנהגה הרבנית בקהילה חלש יחסית לכוחם של עשיריה. השלטונות לא נטו להתערב כלל בנעשה בתוך הקהילה היהודית ואם היו נאלצים לעשות כן, הרי שללא ספק היו מעדיפים את העשירים שבכספם היו תלויים. כמו כן, משכורתם של שני הרבנים לא היתה כה גבוהה והם נאלצו לדאוג להכנסות גם ממקורות אחרים, כך ששוב נוצרה תלות של מנהיגיה הרוחניים של הקהילה בבכיריה.²⁹

יעקב פרץ ואהרן יעקב כיהנו למעלה מעשרים שנה בתפקידיהם. השניים שיתפו פעולה באופן הדוק ועקב כך, למרות חולשתם היחסית, השכילו להנהיג את הקהילה ולהשביע את רצון כל החלקים על מנת לאפשר לקהילה חיים שלווים ובטוחים ככל האפשר. כך נמנעו כמעט לחלוטין ממאבק בשכבות העשירות אשר החלו מרופפות אחיזתן בדת, שיתפו פעולה עם השלטונות העות'מאנים, בניגוד מוחלט לפעילותם של המיעוטים הנוצרים שביקשו לעיתים אף ליצור חזית משותפת בהגנה על זכויות המיעוטים. כמו כן נרתעו הרבנים אהרן יעקב ויעקב פרץ מלחימה חסרת פשרות במיסיון האנגלי הפרוטסטנטי, על מנת שלא להכנס לעימות עם הקונסוליה הבריטית, ועל ידי כך להוסיף ולהנות יחד עם שאר בני הקהילה מחסותו של הקונסול שיצג מדינה זו.³⁰

משפחת אבואלעפיא בדמשק

משפחת אבואלעפיא היתה משפחה מכובדת ובעלת יוקרה רבה בקרב הקהילות היהודיות במזרח. ענפים שונים של משפחה זו ישבו בדמשק מקדמת דנא. בראשית המאה הי"ט נקרא הרב יוסף דוד אבואלעפיא מטבריה לכהן בכתר הרבנות בקהילה זו.³¹ עם הסתלקותו של זה מן המישרה קיווה שארו הרב חיים ניסים אבואלעפיא (חנ"א), שהיה גדול בתורה ובעל

26 עיין הלבנון, 7, י"ג בניסן תרכ"ו, עמ' 102. על פי עדותו של היימן, שליח כ"ח הראשון לדמשק, הרי שר' אהרן יעקב היה עשיר ולא היה תלוי כלל בחסדי העשירים כשאר רבני דמשק. עיין Archives de l'Alliance Israélite Universelle, (A.A.I.U.), Syrie, XVII.E., Damas, 160, Heyman, 12.1.1866

עיין 27 Jewish Chronicle (J.C.), 4.4.1862, p. 3

28 אבואלעפיא, א, אה"ע, ס"י יו, דף ק ע"א.

29 עיין למשל הלבנון, 7, יג בניסן תרכ"ו, עמ' 102; 17, ר"ח אלול תרכ"ז, עמ' 269. כן ראה, A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 12.1.1866

30 על עניינים אלו בהרחבה עיין י' הראל, תמורות ביהדות סוריה 1840-1880, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ב, עמ' 323-324.

31 כהונתו זו של הרב יוסף דוד אבואלעפיא ניתקת שרשרת של רבנים לבית גלאנטי ששימשו ככהונה בדמשק. עיין כ"י בית הספרים 5655 8°, שרית ומפתח אהרן יעקב. כן ראה גאון, יהודי, עמ' 10.

נכסים, לרשת את משרתו וכפי הנראה עקר לשם כך את מקום מושבו מחלב לדמשק.³² ברם, גבירי העיר ביקשו שלא לבחור באדם בעל תורה וגדולה במקום אחד, מחשש שמא יהא עצמאי מידי בדיעותיו, ולכן העדיפו על פניו את הרב יעקב ענתיבי. חנ"א עקר מדמשק לטבריה ומאוחר יותר לירושלים.³³ אולם לפחות שניים מבניו נשארו בדמשק, או שמא שבו אליה מספר שנים מאוחר יותר. בנו הבכור, יעקב, נמנה על המכובדים שבאנשי הקהילה ובתוקף מעמד זה נבחר לא אחת כבורר בסכסוכים שונים בין גבירי הקהילה.³⁴ הבן השני, משה, היה סוחר נכבד ונמנה אף הוא על הנהגת הקהילה. עובדה זו היא שהביאה למעצרו בעת עליית דמשק בפברואר 1840. במהלך החקירה והעינויים הרבים לא עמדו למשה אבואלעפיא כוחותיו והוא בחר בהתאסלמות ובמתן 'עדות מומתה' אודות השימוש שמצווים היהודים לעשות בדם אדם לצרכים פולחניים.³⁵ לאחר העלילה שב משה אבואלעפיא ליהדות אולם סביר להניח כי מעמדו הקודם אבד לו והוא נדחק אל שולי הקהילה.³⁶

יצחק אבואלעפיא (ר"י אב"א) נולד לאביו משה בדמשק סמוך לשנת תק"צ (1830). בהיותו כבן עשר אירעה העלילה בה התאסלם אביו. אירוע זה והאווירה שנוצרה סביבו הם שעמדו כפי הנראה ביסוד הוצאתו של הנער מבית אביו והעברתו לבית סבו הרב חנ"א בטבריה, שם קנה תורה. וכך מתאר ר"י אב"א עצמו: 'שהוא מרן זקני, וגידלני מנעורי כאב, והייתי סמוך על שולחני יותר מכ' שנים... שאני הייתי תלמיד לפניו ויצקתי מים על ידו שנים רבות, והוא ז"ל [זכרו לברכה] היה מר רבי מובהק ולמדתי תורה מפ"ק [מפי קודשו] שנים רבות ימים גם לילות'.³⁷

בשנת תרי"ז (1847) עקר ר' חנ"א דירתו לירושלים ועמו נכדו. בשנת תר"ח (1848), במלאת לו שמונה עשרה שנה יצא ר"י אב"א בפעם הראשונה כשד"ר כוללות טבריה לתוניס ולטריפולי.³⁸ שנתיים לאחר מכן יצא בשליחות כוללות צפת לצפון אפריקה.³⁹ כפי

32 עיין י"מ טולידאנו, 'לתולדות הישוב היהודי בטבריה', שבת ועם (כסליו תשי"ט), עמ' 75.

33 בשנת תרי"ד, לאחר מותו של הראשון לציון ר' יצחק קובי, מונה ר' חיים נסים אבואלעפיא כראש רבני ירושלים, ועמד במשרתו זו כשש שנים. עיין גאון, יהודי, עמ' 7 ועיין להלן.

34 על תפקידו כבורר בסכסוכים סביב ידושת הגביר חיים פרחי עיין בה"ס, V-736/218, הודעת חכמי וגבירי דמשק מיום י"ד באדר תר"ז וכן בה"ס, V-736/77 אסתר פרחי לאברהם חיים גאגין מיום י"ז באייר תר"ז. יעקב אבואלעפיא היה בין הנכבדים היהודים שנאסרו לאחר הטבח שנערך בנוצרים ביולי 1860 והואשמו כי שיתפו פעולה עם הפורעים המוסלמים. עיין L. Loewe, Diaries of Sir Moses and ... Lady Montefiore, Vol. II, London, 1890, p. 119; J.C., 23.11.1860, p. 6; 30.11.1860, p. 6 וקנתו חזר יעקב אבואלעפיא לטבריה שם נפטר בה' באב תרל"ג. עיין טולידאנו, עמ' 74 וכן יוסף חיים ילח, טוב ראי, ירושלים תרצ"ד, עמ' ט.

35 הערכה של אופיו כפי שהוא משתקף ממכתביו ראה טולידאנו, אוצר גנוזים, ירושלים תש"נ, עמ' 122-125. אחיו, יעקב אבואלעפיא הספיק כפי הנראה להימלט מדמשק לפני שנעצר לחקירה, עיין ברור, חומר, עמ' 274.

36 משה אבואלעפיא נפטר כפי הנראה בתרכ"ג. עיין לניאדו, עמ' נא.

37 יצחק אבואלעפיא, לב נשבר, אזמיר תרל"ט, סימן ו, דף ג"ה ע"ב.

38 עיין א' יערי, שלוחי ארץ-ישראל, ירושלים תשי"א, עמ' 654. יצחק אבואלעפיא עצמו מזכיר שליחותו זו בספרו פני יצחק, חלק א, סי' קסא דף יא ע"א: 'וכן הוא מנהג חונים ואפריקא יע"א [יכוונה עליון אמון] כידוע אצלי בהיותי מרגל על הערים הג'...'.
39 עיין יערי, עמ' 677, וכן פני יצחק, א, סי' יט, דף קכה ע"א ודף קמ ע"א.

הנראה עם שובו משליחותו בשלהי שנת תרכ"א (1861) החליט ר"י אב"א כי הגיע זמנו לשוב אל בית הוריו בעיר הולדתו דמשק. אין זה מן הנמנע כי עתויה של החלטה זו קשור קשר הדוק לפטירתו של סבו בשבט תרכ"א בירושלים, לאחר שניהן בה כשש שנים בתפקיד ראש הרבנים – הראשון לציון. ואכן חתימתו של ר"י אב"א כאחד מחברי בית הדין בדמשק מופיעה לראשונה בתמוז תרכ"א.⁴⁰ כפי הנראה חילק בראשונה ר"י אב"א את ישיבתו בין טבריה לדמשק אך לקראת 1865 כבר התישב באחרונה ישיבת קבע. אין ספק שגדולתו בתורה של ר"י אב"א היוותו נצור למשפחת רבנים מפורסמת וביחוד עובדת היותו נכדו של הראשון לציון העניקו לו מיד עם שובו לדמשק מעמד נכבד ביותר בשורה הראשונה של שכבת תלמידי החכמים בעיר. אולם קיים היה קשר משפחתי נוסף אשר כפי הנראה סייע אף הוא לר"י אב"א לרכוש לו מעמד נכבד גם בקרב גבירי העיר. סבו, הרב חנ"א היה חותנו של הרב שלום משה חי (שמ"ח) גאגין, בנו של הראשון לציון אברהם חיים גאגין (אג"ן). בשל קירבתו להרב אג"ן, נהנה ר"י אבולעפאי בעקיפין, בראשית התישבותו המחודשת בדמשק, גם מיתרונותיה של קירבתו המשפחתית לאחד מגדולי היהודים העשירים בעיר זו, שמעיה אנג'יל.

שמעיה אנג'יל

בן למשפחה ספרדית מכובדת שהתישבה בדמשק ונמנתה על השורה הראשונה של הנהגת הקהילה במחצית המאה ה"ט. מעמדו הנכבד הוקנה לו בשל עושרו ובשל היותו חתנו של הראשון לציון הרב אברהם חיים גאגין.⁴¹

דעות בני הדור על פעלו ואישיותו של שמעיה אנג'יל חלוקות. מחד גיסא, אין ספק כי גביר זה שלח ידו במעשי צדקה רבים. כך למשל סייע לשדר"ים ולישוב היהודי בארץ-ישראל,⁴² הפעיל השפעתו הרבה וקשריו עם השלטון לקידום צרכיה של הקהילה והזיל זהב מכיסו לצורכי חסד. שמו יצא לתהילה כאשר בעת האשמת היהודים בסיוע למוסלמים לטבוח בנוצרים ביולי 1860, פעל שמעיה אנג'יל לזיכוי האסירים היהודים ששהו כחודשיים ימים בכלא, ביקרם מידי יום ודאג לספק להם מזון כשר.⁴³

שמע עושרו העצום וביתו המפואר נודעו לתהילה גם באירופה. ביתו היה פתוח בפני נוסעים יהודים נכבדים שביקרו בדמשק והתפעלו מן הבית ואורחותיו. כך למשל מתאר לדוויג אוגוסט פרנקל את ביקורו בבית אנג'יל בעברו בדמשק בדרכו להקמת בית ספר

40 עיין חיים דוד חזן, נדיב לב, חלק אבן העזר וחושן משפט, ירושלים תרכ"ו, דף כח ע"ב ודף לד ע"ב. עוד על הרב יצחק אבולעפאי עיין לניאדו, ג, עמ' מח; גאון, יהודי, 11-12; יוסף חיים ילזו, טוב רא"י, ירושלים, תרצ"ד, עמ' יז-יח; שרגא רייס, חכמי המזרח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 229-235; פרוסקין, עמ' 302. מקורות אלה לוקים במידה מסוימת של אי-דיוק, לעיתים אף בפרטים חשובים דוגמת הקביעה כי יצחק אבולעפאי זה, שישב על כס הרבנות בדמשק, היה בנו של הרב חנ"א בעוד שלמעשה היה נכדו.

41 עיין שלום משה חי גאגין, ישמח לב, ירושלים תרל"ח, הקדמת המחבר. קימת סברה כי קשריו סייעו להשגת הפירמאן הרשמי מהשלטאן למינויו של חתנו כחכם באשי בארץ-ישראל. עיין י"י ריבלין, השר שמעיה אנג'יל זיע"א, הד המזרח, יט (10.3.1944), עמ' 4.

42 עיין יערי, עמ' 743. וכן גאון, יהודי, עמ' 111-112.

43 עיין בהרחבה J.C., 30.11.1860, p. 6; M. Franco, Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours, New York, 1973, p. 209. עוד גם עמ' 220. אודות השתדלותו לזיכוי יהודי בירות בשנת 1862 מאשמת חטיפתה של ילדה נוצרית לצרכי פולחן.

מודרני בירושלים: 'ביום השבת היינו...קרואים אל השתיה אצל האדון אנגעלא שעמאיה. וישימו הלחם במרחבי החצר הנחמד, אצל מעין הנובע שם במעגל גדר שיש, תחת צללי עצים רעננים. והאדון שעמאיה הוא אוהב המליצה, והנהו תומך את כל מנעימי זמירות, המתאספים אליו מדי שבת בשבתו, לשיר בשירי אמונה ובזמרת תבל בשפת עבר וערבית וספרדית'.⁴⁴ עדות אחרת מזכירה את שמעיה אנג'יל כתומך ומכבד תלמידי חכמים וזקנים: '...ססתם זקן שהיה רואה אותו...ואפילו היה זקן ע"ה [עם הארץ] היה מחבקו ומנשקו ומקבל ברכה ממנו'.⁴⁵

כבודו של שמעיה אנג'יל היה נכבד גם בקרב המושלים העות'מאנים בדמשק, שלא אחת נזקקו לאשראי למימון הוצאות האדמיניסטרציה והצבא. שמעו הגיע עד לחצר הסולטאן עבד אל עזיז שהעניק לו את התואר אפנדי ועיטור מג'ידי מדרגה ראשונה.⁴⁶ כאשר נפטר בשלהי ניסן תרל"ד והוא בן 73 תוארה הלויתו המפוארת בעתונות היהודית:

כל חכמי ורבני העיר, גדולי ונכבדי עדת ישראל, הלכו לפני מטתו ונרות שעה דולקות בידם. כל ילדי הת"ת [תלמוד תורה] ובתי הספר ומוריהם ומלמדיהם הלכו אחריהם וישירו שירי נעים וזמירות יה. השר הגדול, הוואלי, מושל מחוז סוריא וכל גדולי ורבי הממשלה וצירי ממשלות איראפא, ראשי כנסיות הנוצרים וכל נכבדי העיר לבושי שחורים הלכו אחרי מטתו. שני מאות אנשי צבא חגורי קרב הסבו את מטתו ואת קני הרובה הפכו פיהם למטה לאות אבל. קול תאניה ואניה נשמע מכל עברים 'אויה, אויה' צעקו 'כי הורם נזר מעל ראשינו ועטרת תפארתינו שודדה'.⁴⁷

בקהילות שונות ברחבי האימפריה העות'מאנית נישאו הספדים לזכרו ולפעלו.⁴⁸ דמותו נצטיירה, איפוא, על פי רוב כאדם ללא רכב, שכל פועלו ומטרתו לסייע לאחריו שבמצוקה, לכאורה ממניעים נטולי כל פניות. אולם קימות גם עדויות אחרות, ידועות פחות, המציגות את שמעיה אנג'יל באור שונה לחלוטין ומאפשרות להסביר באמצעותן את העמדה והתככים בהם נקט, כפי שנראה להלן, במאבק על הרבנות בדמשק.

העדויות המרכזיות הינה עדותו של היימן, שליחה הראשון של חברת כל ישראל חברים לניהול בית הספר שפתחה החברה בדמשק, בשלהי שנת 1864.⁴⁹ שליח זה הגיע לדמשק

44 פרנקל, עמ' 119.

45 בה"ס, V-736/242, איגרת אברהם גלאנטי לר' שלום משה חי גאגין, ג' בשבט תרל"ח.

46 Franco, op.cit., p. 210

47 חבצלת, 36, "ח תמוז תרל"ד, עמ' 273-274. כאן המקום להעיר כי אברהם אלמאליח בקונטרסו היהודים בדמשק ומצבם הכלכלי והתרבותי, יפו תרע"ב, עמ' 15 שנה בקובעו כי אנג'יל נפטר בקושטא 'אליה עבר באחרית ימיו'. ונראה שהמחבר החליף בין שמעיה אנג'יל לבנו אלעזר שאכן עקר שנים אחדות לאחר מות אביו לקושטא. עיין ריבלין עמ' 4. גם אברהם צבי אידלון במאמרו 'קהילת ישראל בדמשק', לוח ארץ ישראל (תרע"א), עמ' 97, לא דייק בקובעו כי שמעיה אנג'יל 'מת בעוניו' לאחר שפשט את הרגל עקב שמיטת פרעון הלוואותיו לממשלה. שמעיה אנג'יל נפטר שנה לפני פשיטת הרגל של האימפריה העות'מאנית שגררה אחריה פשיטות רגל רבות של עשירי היהודים בדמשק. ועיין א, ברור, 'יהודי דמשק אחרי העלילה בשנת 1840', ציון, יא (תש"ו), עמ' 108.

48 עיין למשל הספדו של הרב יעקב שאול אלישר על שמעיה אנג'יל המובא בהקדמתו לספר בנימין וקרב איש, ירושלים תרל"ו. דיווח על הספד זה ותוכנו מובא גם בחבצלת, 26, ז' באייר תרל"ד, עמ' 192.

49 על הנסיבות שהביאו לפתיחתו של בית הספר עיין 'הראל', תמורות ביהדות סוריה 1840-1880, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אתיבדסטית בר אילן, רמת גן, תשנ"ב, עמ' 323-324.

ב-22 בינואר 1865 ונתקבל על ידי הקונסול הצרפתי וראשי הקהילה היהודית בסבר פנים יפות. קודם לבואו הבטיח שמעיה אנג'יל לכי"ח כי הוא ידאג אישית להקמתו של מבנה מתאים לשיכוןו של בית הספר ואף פעל לגיוס תרומות לשם כך מיהודים עשירים בלונדון, פאריס וקושטא.⁵⁰ ואמנם התמונה שנצטיירה בראשונה לעיני היימן היתה אדישות של רוב גבירי הקהילה לצרכיו החומריים של בית הספר למעט שמעיה אנג'יל שהוציא כששים אלף פרנק צרפתי מכיסו למימון בניית בית הספר. עקב כך תאר היימן את שמעיה אנג'יל כייהודי בעל לב חם הרץ, דואג ולוחץ להקמת בית הספר שיסדה כי"ח.⁵¹ בעוד הגבירים האחרים לא עושים מאומה.

שליח כי"ח לא הבין בתחילה מדוע 'מעשיו הטובים' של שמעיה אנג'יל לא רק שאינם זוכים להכרת טובה בקהילת דמשק אלא אף נתקלים בהתנגדות ובחוסר רצון טוב מצד שאר גבירי הקהילה.⁵² ככל שחלף הזמן החל היימן להבין כי אדישותם וסירובם של שאר גבירי הקהילה לסייע לבית הספר אינם נובעים מעוונותם לכי"ח או להיימן אלא מן המתרחקות ביחסים שבינם לבין שמעיה אנג'יל. משהחל שמעיה אנג'יל מעמיד תנאים שונים לגבי אופן ניהולו של בית הספר בתמורה לכספים שהבטיח, הבין היימן כי בית הספר משמש כלי במאבק שבין שמעיה אנג'יל לשאר גבירי הקהילה. כך למשל תבע אנג'יל כי בני הגבירים האחרים לא יתקבלו לבית הספר.⁵³ הוברר להיימן כי לא באו מעשיו ותרומותיו של אנג'יל אלא מן הרצון לפאר ולהאדיר את שמו, עושרו ושליטתו בקהילה. נסיגתו של שמעיה אנג'יל מכל הבטחותיו לכי"ח רק חיזקה הכרה זו אצל היימן.⁵⁴ הדברים הגיעו לשיאם כאשר באוקטובר 1865 פרצה מגיפת כולירע בדמשק. גבירי העיר ברחו למעונות קיט בכפרים סביבות דמשק או בלבנון ואילו עניי הקהילה נותרו בעיר ללא מזון. בצר להם שלחו אנשי הקהילה שליח אל שמעיה אנג'יל, שהתגורר בה בעת בביתו שבכפר במרחק שמונה קילומטר מדמשק, בבקשת הלוואה של תשעת אלפים פרנק לקהילה למימון צרכי העניים. 'איש צדקה זה' – מעיד היימן בציניות – 'הסכים לתת את הכסף רק בתנאי שכמשכון ינתנו לו כל הרמונים ועצי החיים העשויים מכסף של כל בתי הכנסת בעיר'.⁵⁵ מצב זה הביא את היימן לידי יאוש והוא החליט לנטוש את משימתו ולצאת את דמשק. בצר לו מעיד היימן בפני כי"ח על אישיותו של שמעיה אנג'יל:

Monsieur Schemaya, sur qui était fondée votre plus grand esperance est un homme sans cœur, dont la fortune parvient de sources qu'un honnête homme ne peut avouer. Sa piété n'est que superficielle, et s'il fait du bien c'est avec ostentation. Sa passion dominante est de se faire une renommée, mais sa cupidité l'en empêche.⁵⁶

A.A.I.U., Syrie, XI.E., Damas, 94, Hecquard, 27.5.1864 50

A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 9.2.1865 51

A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 31.4.1865 52

A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 31.4.1865 53

A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 21.5.1865; 11.7.1865 54

A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 21.10.1865 55

A.A.I.U., XVII.E., Damas, 160, Heymann, 12.1.1866 56

מר שמעיה שבו תליתם את תקותכם הגדולה ביותר, הינו אדם חסר לב, שעשור בא לו ממקורות שאדם ישר לא יכיר. יראת השמים שלו אינה אלא שטחית, ואם הוא עושה מעשה חסד, הרי שהדבר נעשה בהפגנתיות. תשוקתו העיקרית הינה לעשות לעצמו שם אך תאוות הבצע שלו מונעת זאת.

משפחת סטאמבולי

בדמשק לא היה קיים וועד נבחר שפעל למען ענייני העדה. בכל פעם שהיתה מתעוררת בעיה היו מתכנסים עשירי הקהילה ופועלים לפתרונה. כך מתוארים הדברים ב 1856 על ידי לודיג אוגוסט פרנקל: 'אין פקיד על העדה, רק ראשי בתי אבות העשירים בחברת החכם באשי הנועד מהממשלה עומדים על המשמרת לכל פקודי העדה. לעשירים בעדה נמנו משפחת סטאמבולי, ליסבאנא, שעמאיא, ארארי, פארכי ופיטאטטא, אשר הונם יעל כפי האמנת העם לערך חמשה ועשרים רבבות אלפי פיאסטור'.⁵⁷ הגבירים אשר התיצבו בראש המתנגדים לנסיונות השתלטותו של שמעיה אנג'יל על הקהילה היו בני משפחת לוי-סטאמבולי.

כפי שמעיד שם המשפחה, סביר להניח כי בניה הגיעו לדמשק מאיסטנבול שבתורכיה. על המעמד הנכבד שרכשו בני המשפחה כבר במחצית שנות הארבעים של המאה ה"ט ניתן ללמוד מדברים שנטענו במהלך תביעה משפטית שהגיש אחד מבני המשפחה — נתן לוי סטמבולי⁵⁸ — נגד אחד מבני פרחי שהיגר מדמשק לאימיר. האחרון טען 'שאינו רוצה לדרון בב'ד [בבית דין] שבדמשק עם ג'י[ליבי] נתן הנז'נ'כר] יען ג'י' נתן הנז' הוא שר גדול וחשוב שאין כמוהו בכל העיר ומהעדה מלכין ומהקם מלכין'⁵⁹ והוא תקיף שבעיר ומארים, כידוע ומפורסם דבר זה לכל באי שער עירו...יש לחוש שמתפחדים ממנו ואימתו מוטלת על הדיינים'⁶⁰ אולם נתן הלוי הוכר גם כ'אדם כשר וירא ה' ואוהב התורה ולומדיה ואוהב משפט ואינו גברא אלימא חלילה'.⁶¹

התביעה המשפטית הנוכרת הוגשה במסגרת תביעות משפטיות רבות שהוגשו נגד בני פרחי במהלך שנות הארבעים.⁶² חלקם של בני סטמבולי בתביעות אלו היה נכבד. במהלך סיכסוך זה לא נמנעו אחדים מבני פרחי מלשחד עדים ולפתותם לשנות עדותם. לטענת נתן סטמבולי היה זה שמעיה אנג'יל שסיע לבני פרחי בשיחודם של העדים ובהטית עדותם.⁶³ אין זה מן הנמנע כי כאן החלו הפילוג והיריבות על רקע אישי שבין משפחת סטאמבולי לשמעיה אנג'יל שהפכו עד מהרה למאבק על השליטה בקהילה ומוסדותיה.

57 פרנקל, עמ' 116. שמות המשפחה נסותרו. ואלה הם: ליסבונא, שמעיה, הררי, פרחי ופיג'וטו.

58 על משפחת סטאמבולי ובכלל זה נתן הלוי סטאמבולי עיין A. M. Hyamson, The British Consulate in Jerusalem, Part I, London, 1939, pp. 354-355.

59 השווה דניאל, ב, כא.

60 ר' חיים פלאג'י, חקקי לב, ח"מ, סי' נג, דף קעה ע"ב.

61 שם, דף קעו ע"א.

62 על התביעות הללו ראה מאמרו של א' שוחטמן (לעיל, הע' 11).

63 עיין בה"ס, V-736/50, איגרת נתן הלוי אל ר' אברהם חיים גאגין, ר"ח סיון תר"ו.

התהוות הסיכסוך בין ר"י אב"א ושמ"ח גאגין

רבנים אלו נפגשו בנעוריהם בירושלים ונקשרו ביניהם קשרי ידידות אמיצים. יחסי ידידות אלה נתחזקו משנקשרו משפחות אבראלעפאי וגאגין באמצעות נישואיו של שמ"ח בשנת 1847, בהיותו בן ט"ו שנים, לבתו של הרב חנ"א.⁶⁴ שמ"ח נהג לבקר פעמים רבות בדמשק שם התאכסן בבית גיסו שמעיה אנג'ל או בבית קרובו-ידידו ר"י אב"א. באחד מהביקורים הללו, כתשרי תרכ"ט, אף הסמיך ר"י אב"א את שמ"ח גאגין כשוחט מומחה תוך שהוא מפליג בשבחיו.⁶⁵ מאידך גיסא, כאשר ביקר ר"י אב"א בירושלים הרי שנהג לא אחת להתאכסן בביתו של שמ"ח גאגין. למרות היותו גדול בשנים משמ"ח גאגין, נהג לעיתים ר"י אב"א להתיעץ עמו או לבקש ממנו חוות דעת ביחס לפסק הלכה שפסק או לתשובה הלכתית שהשיב. באחת הפעמים בהן התארח בירושלים הראה ר"י אב"א לשמ"ח גאגין פסק הלכה שחיבר בענין סיכסוך שאירע בשנת תר"ז (1847) בין שני ענפים של משפחת פרחי אודות בעלותם על שטר חוב של אחד מהמנזרים הקתולים בירושלים. כפי שיובהר להלן, יש חשיבות לציון העובדה כי השאלה במקורה הובאה לדין בפני הרב אג"ן והרב חנ"א.⁶⁶ תשובתו של שמ"ח גאגין לא תאמה את תשובתו של ר"י אב"א. עם זאת, משהדפיס ר"י אבראלעפאי בשנת תרל"א את ספרו "פני יצחק" חלק א' ובתוכו הפסק הנזכר, לא נמנע מלהביא גם את דבריו של שמ"ח גאגין ולהוכיח כי האחרון טעה בדבריו ובהתנגדותו לפסיקתו של ר"י אב"א.⁶⁷

שמ"ח גאגין קיבל דרך זו של פירסום דבריו בזעם. בתגובה הטיח בר"י אב"א ארבע טענות כבדות משקל. טענתו המרכזית היתה כי ר"י אב"א נתן לו את פסק ההלכה לעיון בהיותו סמוך ובטוח כי יסכים עמו:

וכאשר ראה תשובתי אליו אשר חלקתי עליו בתם לבבי מאשר הורוני מן השמים, והראתי לו שגגותיו אין מספר וטעותיו מאין ספורות, הלך חשכים ולא שם אלדיים לגדר עיניו, החליף אמרים, ושינה שינויים מאשר הציע לפני בראשונה, הוסיף וגרע מהם, גם ציין ספרים אשר לא ראה מאז, ומתוך דברי הוציא מילים ויביאם אל גליונו הקדום. וגם בקונטרס תשובתי לא חשך ידו מלשנות הלשון ולהוסיף ולגרוע כרצונו, ואחז בקסת להשיב על דברי כמו מציל עצמו, אשר כל רואיו יצדקוהו (בחושבו כי מילא כל חסרונותיו) ובלי עצה ותבונה לדעת את אשר לפניו הדפיס הכל בספרו "פני יצחק" בס"ב כ"ב עד בלי הגיד לי.⁶⁸

לדבריו הוא פגע בו בהציגו אותו כבן החולק על אביו:

חם לבי בקרבי ועשתנותי כמוקד יבערו, עת פני יצחק אוכור, אשר הקדים מכה לצרה, והקדים דברי כזבים לתשובתו הנ"ל...כי נדון השאלה הנד...הגישו משפטם ודינם לפני מלכים אדירים ראשו[נים] כמלאכים הרב הגאון רש"ל [ראשון לציון]

64 עין לב נשבר, דף נג ע"א.

65 כתב ההסמכה מצוי בכה"ס, V-736/252.

66 ראה פני יצחק, ח"א, חו"מ, סי' כב: ישמח לב, סי' חו"מ סי' י, דף לח ע"א. וכן לב נשבר, דף נג ע"א ואילך. על הלוואות למנזרים בירושלים עיין ח' גרבר, יהודים והלוואה בריבית באימפריה העות'מאנית, בתוך נ. גרוס (עורך), יהודים בכלכלה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 171 והפניותיו שם.

67 עיין פני יצחק, ח"א, חו"מ, סי' כב.

68 גאגין, חו"מ, סי' י דף לח ע"א.

אדוני אבי⁶⁹ ולה"ה [זכרוננו לחיי העולם הבא] והרב הגאון רש"ל מר חמי⁷⁰ ולה"ה והמה פסקו את הדין כמשפטו ודינו הפך הוראתי הנז' ! והשקר המפורסם הזה בדאו מלבו רק רע לכתוב עלי — כן חולק על אביו חלילה..., אהה מחבר פני יצחק, הנמצא כזה איש מטיל מום בקדשי שמים לטהר עצמו וסוף כל סוף הוא לא נטהר כי כל אשר חלק לו כבינה יכחישו על פניו ויקרא אחריו הס, כי לא להזכיר, כל רבני וגאוני עולם אשר מקולם ירגו הרים ומפחד גאונם יגורו אלים מנוחתם בגן האלודים, יטו את הדין מדרך הישר היינו לפסוק כהוראתו...ומי פתי יאמין להמון מליו.⁷¹

הטענה השלישית התייחסה לפגיעה באביו הרב אג"ן, ואף-על-פי שתקופת כהונתו כראשון לציון קדמה לזו של הרב חנ"א הקדים ר"י אב"א בדברי תשובתו את דברי הרב חנ"א לדברי הרב אג"ן:

הביטו וראו בעלי מדע את האיש הלזה, כמה הדאיב את לב החיים, ואשר המה חיים וקיימים בעולם הנצחי, כי מי זה לא ידע כי הרב הגאון מלך ירושלם מופת הדור חסידא ופריש' א"א ולה"ה קדם בזמן ארבע עשרה שנה ליישב על כסא הרבנות ראשון לציון, אשר אחרי כן, ישב במקומו הר' הגאון סבא קדישא מלך ירושלם מר חמי רב חנ"א ולה"ה, ומדוע שינה להקדים המאוחר, ולאחר המוקדם, האם יעלה לרצון חנופה זאת לפני הדרת גאון הרב הגדול המפורסם בענוה יחירה מ"ח [נמר חמין] ז"ל, חס וחלילה, מדוע נתן הוד והדר תאר ראשון לציון לאשר לא היה אז רש"ל ולא לכל הפחות לשניהם כאחד טובים. מדוע לאחד, אחרי הזכירו את שם תהלתו, כתב עליו זיע"א [זכותו יגן עלינו אמין] כאשר נאה ויאה לנו, וכאשר הזכיר את הרב הגאון הגדול א"א ולה"ה לשני לו לא כתב אף לא ז"ל. מי לא ישבע באמת, כי לכוונה נוכחית עשה להכאיב את לב זרע רב על לא חסם בכפי, בנוגעו בכבוד קדוש ישראל המאור הגדול צוק"ל ולא שת לבו לעבור על דת בשאט נפש.⁷²

לדעת שמ"ח גאגין לא רק בו פגע ר"י אב"א אלא גם ברבנים אחרים יושבי ירושלם, בנקטו אף כלפיהם בדרך של לשון מתנשאת ושינוי נוסח דבריהם, בכדי להוכיח כי הוא עולה עליהם בבקיאותו כהלכה.⁷³

כפי הנראה, שטח שמ"ח גאגין את הטענות הללו בפני גיסו הגביר שמעיה אנג"ל. מאותה העת ואילך הפך הלה ממקורבו של הר"י אב"א לאויבו. התייבותה של אישיות מרכזית זו מולו ושמרעות על רוגזם של רבים מחכמי ירושלם על הלשון בה נקט בספרו כלפיהם, הביאה את ר"י אב"א למהר ולעלות לירושלם במטרה לישב את ההדורים ולהשיב את יחסיו הטובים עם שמ"ח גאגין ושאר חכמי ירושלם, ובכלל זה גם עם שמעיה אנג"ל.

69 הוא הרב אג"ן.

70 הוא הרב חנ"א.

71 גאגין, דף נ' ע"ב, חר"מ, סי' י"א.

72 ישמח לב חר"מ, סי' י"א, דף נ' ע"ב.

73 גאגין, חר"מ, סי' י"א, דף נ' ע"ב. טענה זו אכן מוצאת סימוכין בעצם העובדה שגם הרב רחמים יוסף פרנקל (החרי"ף) האשים את ר"י אב"א ב'אהבת הנצח' ובכך ששינה את דבריו וטיעוניהם אחרי קבלת התנגדותו של החרי"ף. עיין פני יצחק, א, חר"מ, סי' כד דף קפט ע"א. חר"מ, סי' כד דף קצו ע"ב; וכן דברי ר' רחמים יוסף פרנקל, שערי רחמים, חלק א, ירושלם תרמ"א, חר"מ, סי' יג, דף כ"ג ע"א. הטענה מתחזקת גם מעובדת פירסום התצלולות של ר"י אב"א בפני הרב אליהו בכור חזן בספר זכרון ירושלם, ליוזרתו תרל"ד, עמ' 128-129. ועיין להלן.

לדברי שמ"ח גאגין הסיבה העיקרית לכואו של ר"י אב"א לירושלים היה תגובתם של חכמי ירושלים לספרו:

ובאשר חרה אף כל חכמי לב, רבני וגאוני ארץ תובב"א עת נראה בעליל הספר הלז⁷⁴ יום י"ז תמוז התרל"ב...אשר גלה בו כבוד מחברי ספר, והמון כותבי מגילות היו לבז, ישבו כסאות לדעת מה לעשות להסיר חרפה מעליהם, ויתיעצו על מצפונם להדפיס עליו לתרופה לחלקן ביעקב ולהפיצו ישראל, ועוף השמים הוליך את הקול למרחוק, עד כואו אל אזני המחבר ההוא ויחרד יצחק חרדה, ולא אחר לבא, ועלה על הר הקדש בירושלם לשכך רוגזם ולבקש סליחה לנפשו.⁷⁵

עם הגיעו לירושלים נכנס ר"י אב"א לבית מדרשו של שמ"ח גאגין והתווכח עמו בנוכחות רבים מחכמי ירושלים ובראשם הראשון לציון ר' אברהם אשכנזי.⁷⁶ אלה נתבקשו לתווך שלום ולפשר בין הצדדים. לטענת שמ"ח גאגין נטו חכמי ירושלים בבירור לצידו ואילו את ר"י אב"א חייבו 'לשלוח יו"ד' [10] אנשים לבקש מחילה וסליחה על מצבת קבורת הרב הגאון א"א זלה"ה, ונתחייב בת"כ [בתקיעת כף] במקום שבועה [שהודגשה במקור] להדפיס ההודעה הזאת תוך כ' שנים ולא יעבור, ולפרסמה בכל גבולות ישראל.⁷⁷ בהודעה כפי שנוסחה על ידי הרב יעקב שאול אלישר ונחתמה על ידי ר"י אב"א באלול תרל"ב הופיעה התנצלות על שהתבטא שלא דין כלפי שמ"ח גאגין ועל שפגע בכבוד אביו הרב אג"ן, הוזכרו עשרת האנשים ששלח לבקש מחילה על קברו של הרב אג"ן וכן בקשת סליחה ומחילה משמ"ח גאגין.⁷⁸

מאידך גיסא סבר ר"י אב"א כי כל מהלכיהם של חכמי ירושלים נובעים מהסתה של שמ"ח גאגין, למרות שהוא לא התכוון לפגוע בו כלל ולא עלתה על לבבי אחת מני אלף שהוא יקפיד עלי כ"כ [כל כך].⁷⁹ לדבריו לא התחייב לפרסם כל הודעה בפומבי אולם בכדי להפיס את דעתו של שמ"ח גאגין מסר בידו את ההודעה הנזכרת ופרסם מודעה דומה בספרו של הרב אליהו בכור חזן — זכרון ירושלים.⁸⁰ כאן למעשה נעוץ שורש המשכה של המחלוקת בין ר"י אב"א לשמ"ח גאגין שהשפיע מאוחר יותר על המאבק על הרבנות בדמשק. שמ"ח גאגין סבר כי על ר"י אב"א לפרסם מודעה וזה לזו שניתנה בידו ושכללה את כל הסעיפים שנוכרו לעיל, אולם במודעה שפורסמה בזכרון ירושלים הובאה רק התנצלותו של ר"י כלפי הרב חזן וכלפי שמ"ח גאגין על שהתבטא כלפיהם בחריפות יתירה ובקשת מחילה על מעשה זה. בכך, סבר ר"י אב"א, באה המחלוקת אל קיצה.⁸¹ אולם אי פירסום ההתנצלות על הפגיעה באביו ושלילת עשרה אנשים לבקש מחילה על קברו, נתפש

74 פני יצחק חלק א.

75 גאגין, חו"מ, סי' י"א, דף נ ע"ב.

76 ע"ע הרב יצחק נסים וז"ל, מבוא לס' חקת הדיינים, חלק א, ירושלים תש"ל, עמ' 24-28.

77 גאגין, חו"מ, סי' יא, דף נ ע"ב.

78 הנוסח המלא של ההודעה ראה ישמח לב, חו"מ, סי' יא, דף נ ע"ב.

79 אבואלעפאי, לב נשבר, הקדמת המחבר, ד"ה 'אך החכם עיניו'.

80 עיין זכרון ירושלים, ליוורנו תרל"ד, עמ' 128-129.

81 עיין מכתבו של ר"י אב"א לאחר חזרתו מירושלים לר' יעקב שאול אלישר מיום כ' בחשוון תרל"ג. בסופו הוא מבקש לדרוש בשלום של רבני ירושלים 'ובפרט למע' רב אחאי גאון...הרב המובהק המאיר ככר זר"ק [זרע קדושים] הרב רשמ"ח גאגין יצ"ו. בה"ס, Arc 4° 1271, 606, כן ראה לב נשבר, הקדמת המחבר, ד"ה 'ואחר גמר השלום'.

על ידי שמ"ח גאגין כאי מילוי התחיבותו של ר"י אב"א. תפישה זו עמדה לר"י אב"א לרועץ לאחר שנתיים כאשר ביקש להתמנות למשרת אב בית הדין בדמשק. שמעיה אנג'יל — גיסו של שמ"ח גאגין וחתנו של הרב אג"ן — התייצב בכל כושר משקלו לסכל את מינויו.

משבר הרבנות הראשון: תרל"ג-תרל"ד (1873-1874)

פטירתם של שני הרבנים אהרן יעקב ויעקב פרץ בתוך שנה אחת (תרל"ג-תרל"ד)⁸² גררה את קהילת דמשק למאבקים בין שתי קבוצות. המאבק העיקרי החל עם מותו של הרב אהרן יעקב בשנת תרל"ג סביב השאלה מי ימלא את מקומו כראש ההנהגה הרוחנית וכאב בית הדין. עם מותו של הרב יעקב פרץ כשנה לאחר מכן, הסכימו הצדדים לשכך את המחלוקת בחיפוש אחר מועמד מתאים מחוץ לקהילה. גבירי הקהילה פנו לחכם באשי אברהם אשכנזי בירושלים ולחכם באשי בקושטא הרב משה לוי וביקשו מהם לשלוח לדמשק חכם באשי אשר יהיה מקובל על שני הצדדים. נבחר רב לא מפורסם בשם חיים יצחק קמחי מקושטא. מינויו אושר גם על ידי השלטונות העות'מאנים אך פירמאן המינוי העניק לו מעמד של ממלא מקום — קיימאקאם — חכם באשי בלבד.⁸³ בחוסר היכולת להגיע להסכמה על מינוי רב מקומי ובפשרה שהתבטאה במינוי זה של חכם באשי מחוץ לקהילה יש לראות נקודת מפנה בקהילת דמשק. המינוי מסמן את תחילת ירידתה ורעייתה של הקהילה בשל סכסוכים פנימיים, שנתלוותה להם ב-1875, זמן קצר לאחר הגעתו של הרב קמחי, פשיטת הרגל של גבירי הקהילה שדרדרה אותה לשפל המדרגה לאחר תקופה ארוכה של שיגשוג.⁸⁴ פעילותו של הרב קמחי לא הטביעה את חותמה בקהילה. הליכותיה של קהילת דמשק לא היו נהירות לו, והוא לא ידע גם את שפת המקום, נוסף על כך, פשיטת הרגל של גבירי הקהילה והמשך התפלגותה של הקהילה לסיעות במאבק על השליטה במוסדותיה, הביאו אותו בשלהי 1878, כשלוש שנים לאחר מינויו, להתפטר מכהונתו.⁸⁵ גם למשרת ראש ההנהגה הרוחנית לא נמצא אדם אחד שיהא מקובל על רוב מנינה ובנינה של הקהילה. שמעיה אנג'יל ותומכיו צידדו ברב שלמה סוכריי⁸⁶ והכת האחרת בראשות יעקב בן נתן לוי סטמבולי ותומכיו צידדו בר' יצחק אבואלעפיא. במשך כשנה

82 הרב אהרן יעקב בנימין נפטר בד' בשבט תרל"ג ואילו הרב יעקב פרץ נפטר ב' בניסן תרל"ד.

83 על המבוכה בקהילה ראה A.A.I.U., Syrie, XI.E., Damas, 94, Halfon, 19.5.1874; Bulletin, 1er sem. 1874, p. 79. על מינויו של קמחי וציאתו לדמשק ראה החבצלת, 25, ד' בניסן תרל"ה, עמ' 198.

84 על פשיטת הרגל של הגבירים עי' ברור, יהודי, עמ' 108.

85 ראה J.C., 3.12.1880, p. 12. רישומו של הרב קמחי כהלכה גם הוא אינו ניכר. שאלות ותשובות תחת שמו מפורזות במקומות ספורים בספרי השו"ת של התקופה. עי' למשל גאגין, אה"ע סי' יז, דף לט ע"ב-מ ע"ב, חר"מ, סי' י"ח סה ע"ב; חר"מ, סי' י"ט סט ע"ב. נכון, סי' מז, דף ק"ה ע"א. כמה שאלות ותשובות בכתב יד מצויות בנגזר בה"ס, Arc 4° 1271/607, הרב קמחי לר' אברהם אשכנזי, ח בבסליו תרל"ו.

86 הרב שלמה סוכריי היה חתנו של הרב יעקב ענתיבי. ראה עלי לניאדו, ג, עמ' ג"ה; גאון, יהודי, עמ' 478. כן ראה הסכמתו על ספרו של בנו יעקב סוכריי, ויקרא יעקב, ליוורנו תר"מ, וכן הקדמת בנו יעקב לספרו של שלמה סוכריי, עשרת שלמה, ירושלים תרס"ב. עוד ראה יעקב סוכריי, ויחי יעקב, ליוורנו תרס"א, עמ' ב וכן יעקב סוכריי, יורד משפט'ך ליעקב, ירושלים תשמ"ו (מר. כלכותה, תרמ"ב), עמ' טז; יט; כב. יש להדגיש כי על סמך החומר הנתון לא פעל הרב סוכריי מיוזמתו לקבלת משרת הדינות אלא שימש ככלי משחק בידי שמעיה אנג'יל ותומכיו. נפטר ב"ב בסיון תר"מ.

פעלו בעיר שני בתי דין במקביל. שני הצדדים היריבים הריצו מכתבים לחכמי ירושלים המצדדים במרעמדיהם.⁸⁷ שמעיה אנג'יל לא נמנע אף מלנסות ולהכפיש את שמו של ר"י אב"א בעיני רבני ירושלים ביודעו כי שמ"ח גאגין גיסו היושב בעיר זו יעשה הכל בכדי להטותם לצידו.⁸⁸ במסגרת המאבק לא נמנעו שני הצדדים מלשחד פקידים שלטון שונים ואף לדרוש את התערבותו של קונסול בריטניה בעיר.⁸⁹ יש להדגיש כי לאחר ההתפיסות לכאורה שנעשתה בין שמ"ח גאגין לר"י אב"א, נמנע הראשון בתחילה מלהביע את דעתו השלילית עליו בפומבי עד לשנת תרל"ה. יתירה מזו, כפי הנראה בשל קרבתו המשפחתית לר"י אב"א ולמשפחת אנג'יל, מונה שמ"ח גאגין על ידי הראשון לציין ר' אברהם אשכנזי למתווך בין שני הצדדים. את דעתו האמיתית הביע שמ"ח גאגין אך ורק בפני מקורבו שמעיה אנג'יל ובכך חזק את ידי לנקום בר"י אב"א על ידי הכשלת מינויו כרבה של דמשק. עקב כך לא מונה בקהילה זו אב בית דין אחד ואת התפקיד מילאו ביחד עד לשנת תרל"ח הרבנים יצחק אבואלעפיא ושלמה סוכרי.

חידוש הסכסוך בין שמ"ח גאגין לר"י אב"א

בשנת תרל"ח (1878) חודש המאבק על הרבנות בדמשק במלוא עוזו, ושני מאורעות גרמו לכך. הראשון התפטרותו של הרב קמחי והתפנות משרת החכם באשי. האירוע השני היה הדפסת הספר "ישמח לב" — ספרו של הרב שמ"ח גאגין. בספר זה, העלה המחבר על הכתב את פרשת הסכסוך בינו לבין הר"י אב"א, תוך שהוא מציג בפומבי כזיפן, כזבן, עולב בתלמידי חכמים וחסר דרך ארץ שלא עמד בהבטחתו לפרסם את המודעה שהפקיד בידי שמ"ח גאגין. בלגלוג הוא מסכם: 'ואם תשאלני קורא חביב, האם קיים את דברו הרב הנ"ל אשר נדר יען תראה עֲבָרו יוֹתֵר עַל ג' שָׁנִים וְלֹא נִרְאָה הַקִּסֵּת בַּעֲלִיל, אֲנִכִּי הַשִּׁיבְךָ [צ.ל. אשִׁיבְךָ] כִּי חֹס וְחִלְלָה, אֲשֶׁר עָבַר עַל דְּבָרוֹ זֶה כְּשֶׁאֵט נִפְשׁ אֲשֶׁר גַּם תִּקַּע כְּפּוֹ עָלָיו, וְרַק מִי יוֹדֵעַ הָאוֹנֵס אֲשֶׁר אֲנֹס עַל כָּכָה, אוֹ כִּי אוֹלִי הַדְּפִיסָה וְאֵין לֹא רֵאיוֹנֵי רֵאיוֹנָהּ. וְעַל הַכֹּל ה' הַטּוֹב יִכְפֹּר וְד"ב [ודי בזה].'⁹⁰

פירסום דבר המחלוקת בפומבי בלשון כה חריפה ועולבת דוקא בשעה זו של התמודדות על משרת הרבנות בדמשק, כאשר הוא למעשה המועמד העיקרי, פגעה בר"י אב"א כרעם ביום בהיר. אמנם, הוא ידע כי שמ"ח גאגין לא נתפייס עמו באמת ובתמים, וכי מזה שנים הוא מתסיס נגדו את חכמי ירושלים ואת מקורבי משפחת אנג'יל בדמשק, אך הוא לא העלה על הדעת אפשרות של פרסום הדברים בצורה כה בוטה בפומבי. עצם המעשה נתפש בעיניו כקשר שקשרו שמ"ח גאגין ובני משפחת אנג'יל ותומכיהם בכדי להרחיקו ממשרת הרבנות בדמשק:

והן עתה מקרוב זה ימים לא כביר עולם חשך בעדי, נשפך לארץ כבדי, מפני היד שנשתלחה וכל כסאי ריתחא דרתח עלן הרב המחבר ס' ישמח לב נר"ו הנדפס

87 עיין תעודות א וג.

88 עיין תעודה ב.

89 בני משפחת לוי סטמבולי היו בני חסותה של בריטניה. עיין לעיל הערה 58. כן עיין J.C., 24.7.1874.

p. 267

90 גאגין, חר"מ, סי' יא, דף נ ע"ב.

מחדש, אשר אזר כגבר חלציו ודרך קסתו כאויב, ומפיו לפידים יהלוכו עלי ידי ועל סה"ק [ספרי הקטן] הנ"ל⁹¹ בכמה מקומות מספרו הנ"ל⁹² הביאני חדריו וידבר עלי קשות, דברים שקשים כגידים...בחרפה ובגאווה וכוזו אכלני הממני, ביזני וחורפני וגדפני בבזיונות ובחירופין ובגידופין קשים ומרים, ובעלילות דברים בא עלי, ובתואנות ובדמיונות כוזבות אשר לא יכילם שכל ורעיון, ולשונו תהלך בארסו של עכנאי, ושפך כאש חמתו, הרס בעברתו טבח ולא חמל, להפיק רצונו ורצון זולתו, אשר שנאת חמס שנאוני וילחמוני חנם וחפצים בבזיוני...ויסר מסוה הכרשה מעל פניו לכוזת ת"ח [תלמיד חכם] עפר ואפר כמוני היום ולדעתו בעלילה גדולה בא עלי...ועשה כאשר זמם לעשות וחטאתיו ופשעיו עמי כתבם בידו וחקקם בעט ברזל ועופרת, ופיזר ספרו הנ"ל בכל ערי ישראל הקרובים והרחוקים⁹³ כדי לבזותני ולחרפני ולגדפני ולהבאישיני לעיני כל ישראל, ובפרט לעיני בני עמי בני עירי אשר נתקבלתי להם לרב ולמורה צדק, ולהשפיל כבודי לעיניהם.⁹⁴

לאור הדברים הללו החליט ר"י אב"א להשיב מלחמה שערה. על כף המאזנים עמדו עתה לא רק שאלת משרת הרבנות בדמשק החשובה כשלעצמה אלא גם שאלת מעמדו ותדמיתו בעולם התורה. למרות ההוצאה הנכבדה הכרוכה בדבר, ולמרות שעל הפרק עמדה הדפסת חלקו השני של ספרו 'פני יצחק', החליט ר"י אב"א להקדים ולהוציא קונטרסים לשם הגנת שמו הטוב מפני התקפותיו של שמ"ח גאגין. שם הקונטרסים 'לב נשבר' הינו בעל שתי משמעויות. הראשונה כפי שהגדיר בגלוי המחבר עצמו קשורה לצער שאחזו למקרא דברי קרובו יריבו: 'ויהי ר' [ויהי רצון] שיקויים בי מקרא שכתוב 'לב נשבר ונדכה אלהים לא תבוה'⁹⁵ אולם אין זה מן הנמנע כי המשמעות השניה, הינה ניפוצו של 'ישמח לב' ושל דברי מחברו שמ"ח גאגין: 'אלהים משמים...הוא יריב ריבי יתבע עלבוני ובזיוני מן המחבר הנד' ובזיוני אינו מחול לו לא בעוה"ז ולא בעוה"ב...ואל יחשוב שאני נופל ממנו ואשתוק על עלבוני ובזיוני ח"ו כלל, וגם לי לבב כמוהו ויותר ממנו אלף ידות, ולא קצור קצרה ידי די השיב לו'.⁹⁶ בספר זה פירט וענה ר"י אב"א אחת לאחת על כל תלונותיו והשגותיו של

91 פני יצחק חלק א.

92 מלבד הענין העיקרי שהיה שנוי במחלוקת בין ר"י אב"א לשמ"ח גאגין הרי שהאחרון לכל אורך ספרו השתדל להראות בתחומים שונים כי ר"י אב"א אינו פוסק כהלכה. עיין למשל דף י"ח ע"ב ואילך, אה"ע, סי' י'; סי' ט"ו; סי' י"ד; חו"מ, סי' ה' דף כד ע"א; דף חו"מ, סי' י"ג נב ע"א. ר"י אב"א עמד על כך כי כוונתו של שמ"ח גאגין ב'ישמח לב' היתה 'להפשיט ולנתח כל סה"ק [ספרי הקטן] הנ"ל [פני יצחק חלק א'] כל דף לבדו ולנהוג בו בזיון גדול'. עיין בהרחבה לב נשבר, דף נו ע"א.

93 שמ"ח גאגין במעשה ציני מאין כמוהו שלח לר"י אב"א עותק של 'ישמח לב' עם הקדשה בחתימתו. עיין לב נשבר בהקדמת המחבר, ד"ה 'כרם מאחר שהרפס'.

94 שם, ד"ה 'והן עתה מקרוב'. כאן המקום לציין כי הספר 'ישמח לב' הודפס בכספי אלעזר אנג'ל, בנו של שמעיה אנג'ל. ראה דף השער וכן בהקדמתו שם.

95 שם, ד"ה 'ובכן הנני'. והשורה תהלים נא, יט.

96 שם, ד"ה 'ובכן הנני'. כאן המקום להעיר כי התקפתו של שמ"ח גאגין על ר"י אב"א היתה לצנינים בעיני חכמים רבים בירושלים וברחבי קהילות ישראל בזמנו. כך למשל הודפסה בסוף ספרו של הרב אשר קובו, שער אשר, חלק שני, שאלוניקי תרל"ט תוכחה מגולה בלשון חריפה מאת חכמי ורביני שאלוניקי נגד הרב שמ"ח גאגין והלשון אשר נקט בספרו נגד ר"י אב"א. הם אף מעידים כי הרב אהרן עזריאל, ראש ישיבת המקובלים 'בית אל' בירושלים החזיר לשמ"ח גאגין את ספרו 'ישמח לב' ששלח לו, תוך שהוא נוזף בו בזו הלשון: 'עברתי על החיבור הנד' מרישיה לסיפיה. וזה חזיתי כי ע"כ [על כל] פשעים

שמ"ח גאגין, הן בהלכה והן בכל הנוגע לסכסוך ביניהם. לא פחות מעשרים עותקים של הספר נשלחו על ידי ר"י אב"א לחכמי ורבני ירושלים על מנת לשכנעם בצדקתו.⁹⁷

מעורבות השלטונות במינוי החכם באשי

השלטונות העות'מאנים הקפידו בדרך כלל שלא להתערב בעניינים הפנימיים של 'המילת' השונים. אולם הסכסוכים בין שני פלגי הקהילה בדמשק, שנתעצמו עם פירסומם של "ישמח לב" ו"לב נשבר", ועקב כך חוסר יכולתה של הקהילה לבחור לעצמה חכם באשי חדש, הביאו את מושל סוריה, מדרחט פשה, להתערב בבחירת האדם המתאים למשרה. למעשה, כפה מושל זה על יהודי דמשק בשלהי 1879 את הרב אפרים מירקאדו אלקלעי, שהכירו מעת כיהן אלקלעי כחכם באשי בניס שבסוריה בעת כהונתו של מדרחט פשה כמושל מחוז הדנובה.⁹⁸ לצידו הוסיפו לשמש כאבות בית הדין ר"י אב"א והרב שלמה סוכרי, ומשנפטר האחרון בסיון תר"מ נותר ר"י אב"א אב בית הדין היחיד ללא מתחרים. פעילותו של הרב אלקלעי אופינה בהצלחה כל זמן שמדרחט פשה הוסיף לכהן בתפקידו כמושל סוריה. אולם משנאלץ הלה לסיים את כהונתו בשנת 1881, דעכה גם פעילותו של הרב אלקלעי והוא עזב את דמשק בפברואר 1883.⁹⁹ עם זאת, בני משפחת אנג'ל האשימו את ר"י אב"א כי בעטיו פרש הרב אלקלעי. כך הם דבריו של אלעזר בן שמעיה אנג'ל במכתבו לשמח"ח גאגין: "ערפתונא ען ווצול מע' הרב די שאם ח'ר מרקאדו אל קלעי היו ואנו ג'יר מרתצ'י מן אל שאם אל חק מעו חיס או תדאכל מע אנאס אלזי מא ענדהום נמוס ואנאמא מן כצורן ח'ר יצחק אב"א, האזא מעלוס חאלו".¹⁰⁰ ותרגומו: 'הודעתם לנו על הגעת מע' הרב של דמשק ח'ר מרקאדו אל קלעי היו ושהוא איננו מרצה מדמשק; הצדק אתו מכיון שהוא היה בין אנשים שאין להם נמוס וביחוד ח'ר יצחק אבואליעפיא, זה מצבו ידוע [שהוא כזה]'.

שבו לא תכסה אהבת אבותיו הקדושים... ולכן הסכמתי שלא לקבל המנה הזאת. כי לא לשמחת לבב הוא רק לראבון ולמגינת לב. כי גבה לבו ובזדון לבו ביה לכמה גדולי ישראל הגדולים ממנו וקטנם עבה ממותניו. יקבל המחבר נר"ו את מנתו וימהרנה לאנשים כגילו השמחים אלי גיל בבזיון התורה ולומדיה. ובתוך ספרי ישיבתי הקדושה אל ייחד כמשפט המחבר אשר חרץ. ועיין נספח ד, הערה 52. עיין בה"ס, Arc. 4° 1261, 606, ר"י אב"א ליש"א ברכה, דמשק, כ"ה בתשרי תרמ"ה. בשנה זו הורע מצבו הכספי של ר"י אב"א והוא נאלץ לבקש תמורה כספית עבור עותקי ספרו: 'ידיע להוי לכת"ר [לכבוד תורתו] שלשעבר שלחתי למע' [לת] רבני וגאוני ע"ק ירוש' ת"ו עשרים ספרים מסה"ק [מספרי הקטן] לב נשבר... ובכן נא לשון בקשה שיליך כת"ר בעדי ובשמי... להעניקני מפרי צדקת נדבת הכולל... מנה הראויה לי לשמי תמורת הספרים הנד', והאלקים יודע ועד בשחק נאמן עלי רידי שאלולי הזמן הבודד ורחיקא לי שעתא טובא בימים הרעים האלה, ובפרט שעמד עלי ביוקר גדול הדפסת ספרי זוטא הנד', כי נמנו עליו דברים הרבה ועכובים רבים, ועי"ז [ועל ידי זה] הוכרחתי לפזר ממון רב באומיר יע"א עד שיצא לאור. ואלולי שתי סיבות הללו לא הייתי תובע בפה כלל. וראיה גדולה לזה שכששלחתי סה"ק פני יצחק לכל רבני ע"ק ירוש' ת"ו יצ"ו לא שאלתי כלום, כי הימים הראשונים היו טובים מאלה'. עוד יציין כי על העותק בו עשיתי שימוש לצורך מחקר זה והמצוי בספריית הרמב"ם בחל אביב מופיעה הקדשה בכתב יד המחבר לשד"ר הירושלמי לילד חלב הרב יוסף חיים שרים.

98 עיין שערי ציון, 7, כז בטבת תר"ט, עמ' 10.

99 עיין בה"ס, V-736/261, ר' אפרים אלקלעי לגאגין [?], דמשק תרמ"ג. הרב אלקלעי נפטר בירושלים בי"א בחשוון תרנ"ה. ע"ע גאגין, 'יהודי, עמ' 88.

100 בה"ס, V-736/125, אלעזר אנג'ל לשמח"ח גאגין, ט"ז באייר, תרמ"ג.

ר"י אב"א — חכם באשי תרמ"ג

עזיבתו של ר' מירקאדו אלקלעי את דמשק פינתה את הדרך לר"י אב"א. עד עתה, למרות היותו מוכר כגדול בתורה וכנצר למשפחת רבנים, הרי שבשל הסכסוך עם ש"מ"ח גאגין ומשפחת אנג'יל עוכב מינויו למישרה לה היה ראוי בלמעלה מעשר שנים. אולם בשנת תרמ"ג (1883) שוב לא היו לו מתחרים ובני משפחת אנג'יל, כבר עקרו ביתם מן העיר ועברו לגור בקושטא.¹⁰¹ אמנם הקהילה נותרה עדיין חצויה לשתי כיתות אך ידם של תומכי ר"י אב"א גברה והוא מונה גם לחכם באשי של קהילת דמשק.¹⁰²

אמר המחבר: הפרקים שעניינם צורת בחירת הרבנים ומינויים וכן פרשת היחסים שבין הגבירים לרב, יסודם בחיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, תמורות ביהדות טוריה 1840-1880 בהנחיית פרופ' שמעון שוורצפוקס, אוניברסיטת בריאלין, רמת גן תשנ"ב.

תעודה א

מרכי יעקב הלוי לרבי [אברהם אשכנזי?], דמשק, ללא תאריך.

[...קרוע...] שלא יתמנה דיין כי אם הרב [...קרוע...] להחתים עמו כמה וכמה מיחיד ק"ק הי"ו [...קרוע...] ובאנו על החתום אני ומע' [לת] הגביר מ"ח ג',² נתנאל ליזבונה³ ז"ל ובניו הגבירים⁴ הי"ו ועוד כמה [...קרוע...] מעריכים וכמעט כל דלת והמון העם כולם כאחד הסכימו עמנו במינו הרב מהרי"ץ⁵ הי"ו וד"ר ולמ"ץ לזמן שנה אחת כמו שעשו גם הם⁶ במינוי הדינים וכפי איתמר שהרב מהרי"ץ הוא היה דיין עם הב' ת"ח⁷ אשר בררו להם ונשארו כל השנה שעברה בהשקט ובשלחה בב' בתי דינים ואין שופ"ר.⁸ ובתום השנה הראשונה בראותו הגביר סי' שמעיה הי"ו הנד' כי לא אהנו מעשיו ולא יצאה מחשבתו לפועל, חזר ועשה מעמד אחר ואסף וקבץ כל קרוביו ואוהביו ומודעיו והסדרים למשמעתו יותר משלושים בני אדם, ועשו בעורמה למנות ששה מעריכים לפקח ולהשגיח ע"כ⁹ עניני

101 עיין לציל הערה 47.

102 על המשך התפלגות הקהילה עיין למשל חבצלת, 29, יח בסיון תרמ"ז, עמ' 217.

- 1 מר חמי.
- 2 גיליבי — תואר כבוד תורכי.
- 3 מגבירי דמשק. שמו מופיע ברשימת המצטרפים לחברת כל ישראל חברים עם תחילת פעילותה בדמשק. עיין 112 p, 1867, Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle, 1er sem.
- 4 כפי הנראה הם האחים מאיר ומשה ליסבונה המוזכרים בספרו של אפרים ניימארק, מסע בארץ הקדם, ירושלים תש"ז, עמ' נ-נא.
- 5 מורנו הרב רבי יצחק אבואלעפיא.
- 6 שמעיה אנג'יל וסיעתו.
- 7 שמם לא נודע מן החומר שלפנינו.
- 8 שטן ופגע רע.
- 9 על כל.

העיר ובכלל למנות דינים כרצונם וכאשר יראה בעיניהם. ואחד מן הממונים הוא בנו הג' ס'¹⁰ אלעזר אנג'יל הי"ו. וקודם שחתמו אנשי המעמד הנז' במינויים הנז' גילו דעתם שלא יסכימו במינוי הממונים הנז' כי אם במינוי הרב מהרי"ץ אבואלעפיא הי"ו, עם ב' דינים אחרים, כי בלתי זו לא אפשר כלל כי זהו תיקון העיר דוקא והממונים עצמם הם אמרו שכן יקום דבר וכן יעשו בודאי וע"ז¹¹ חתמו להם הנמצאים עמהם במעמד ההוא.

ואני לא נקראתי ללכת להמעמד וע"ז¹² שלחתי להם ידיעה בכתב ידי, שאם לא ימנו דין להרב מהרי"ץ עם ב' דינים שלהם לא אסכים עמהם כלל לא אני ולא שום אחד מהכת שעמי. והם לא הטו אזן לדבר כלל ועשו מה שלבם חפץ, ואחר שנתמנו הממונים הנז' ממקצת בני עמנו, טרם כל מינו לג' ת"ח דינים וזולת הרב מהרי"ץ הי"ו, והכריזו ברבים בבתי כנסיות שכל מי שילך להתדיין לפני זולתם יחרימוהו ויענישוהו ויאסרוהו בבית הסוהר.

וכשמוע כרוז זה לק"ק עדתנו יצ"ו כל מי שנגע יראה ה' בלבו באו אצלי וצעקו לפני צעקה גדולה ומרה איך יסכימו ויכריזו כזאת וכזאת ותכף קמנו ונתעורר אנן בדין רוב ככל בני עירנו יצ"ו במעמד אחד, וכתבנו וחתמנו הסכמתנו בשטר מניי להרב מהרי"ץ הנז' ועוד ב' דינים אחרים עמו וזולת הדינים אשר מינו להם ונחלקנו לשתי כתות כמשפט שנה ראשונה. וכראות הג' גי' שמעיא הי"ו ובנו הי"ו שלא הועילו במעשיהם כלום ושוב נתחכמו לפגום בכבוד הרב מהרי"ץ אב"א הי"ו ולדבר עליו ולהוציא לעז עליו ח"ו. וגם התחילו להתגבר עליו ע"י השררה יר"ה ואלי הארץ ולא הועילו במעשיהם כלל. ומרוב שנאתם עמו הקדומה רצו להטיל מום בקודשים וכל כונתם לקנטר ולהתקם מהרב הנז'. וכאשר הוגד לנו מפי מגידי אמת ביום ז' שפ"ג¹³ כי הגביר הנז' ובנו הי"ו שלחו לר"מ כת"ר¹⁴ שאלה בשם, ראובן שמעשיו רעים ועושה כמה עברות ועובר על כמה לאוין שבתורה ח"ו, אם יוכלו למנותו דיין על הצבור. וגם שלחו תוך השאלה רשימה אחת מכמה עוונות וחטאות ואשמות וכל כונתם לגנוב התשובה מר"מ כת"ר, כי הא ודאי ישיב להם תשובה כי לאיש אשר אלה לו ודאי אינו ראוי למנותו דין כלל אם ברים הדברים בראיות ועדים מהימנים. וזה בדעתם בהגיע לידם תשובה מע' כרצונם יתחזקו עליו ולטעון כך וכך לפני השר' יר"ה אז ישלחו לקמ"ר¹⁶ קושטא יע"א ויביאו מאמר מלכות שלא נוכל למנות דיין בלתי שום ראייה ובלתי ברור לדברים כלל.

ואנן בדין שמרנו את הדבר עד ליל אסרו חג, ובלילה שלחנו לכת"ר תיליגראף משמי בעד כל הכת שלנו, ושם הודעתי הן כתיב למע' שכל כונתם ומגמתם הוא לבטל מניי הרב מהרי"ץ הי"ו וכל דבריהם שקר וכזב ולא הד"מ¹⁷ כלל וכלל, ואדרבא כל בתר איפכא כידוע ומפורסם. ואדוני המלך חכמת אלהים בלבו לא יטה אזן לדבריהם. והא ודאי ביום עש"ק בהגיע התיליגראף ליד הק',¹⁸ הבין כת"ר האמת לאמיתו וה' עמו, ובודאי לא השיב להם

10 סניור.

11 ועל זה.

12 ועם כל זה.

13 של פסח. על פי נתון זה סביר להניח כי מכתב זה נכתב לאחר חג הפסח תרל"ד, זמן קצר לפני מותו של שמעיה אנג'יל, שנפטר בשלהי חודש ניסן באותה שנה. ועיין להלן בסוף התעודה.

14 רום מעלת כבוד תורתך.

15 מושל דמשק.

16 לקרית מלך רב.

17 היו דברים מעולם.

18 הקדושה.

תשו', כי ח"ו נפיק מיניה חורבא רבה וחלול תורה ולומדיה ולפגוע בכבוד הרב מהרי"ץ הנז' ובכבוד משפחתו הקדושה זיע"א.

הן עתה באחי להגיד לאדוני בדברים שבכתב כי אנן [—] יותר מרוב בני עירנו יצ"ו כולנו כאחד בוחרים ומסכימים במינוי מעלת הרב מהרי"ץ הנז' הי"ו דוקא עם ב' ת"ח דינים, והוא ראוי והגון יותר ויותר מכל ת"ח הנמצאים פה מח"ק¹⁹ באלף ידות בלתי ספק כלל, והוא פאר גדול לקהל עדתנו יצ"ו, ועדותנו זאת נאמנה שכל מה שכתבו עליו ס' שמעיה הי"ו ובנו הי"ו הכל שקר ודבר כזב ולא הד"מ, אדרבא צדיק וישר הוא כידוע ומפורסם, האויבים הם נפיקו לקלא ואין להאמין בדבריהם וגם כל הכת שלהם אין בפיהם נכונה, כי אם הם בפיהם ובשפתם כבדוהו להגביר הנז' לעשות רצונו מפחדו, ולכן רחק ממנו ולא ניתא להו לבא עד הלום ח"ו. והא ודאי ר"מ כת"ר וכל מע' חר"ו²⁰ וגאוני עה"ק ירושת"ו לא יטו און לדבריהם לא מניה ולא מקצתיה כי הכל הבל ורעות רוח וקנאה ושנאה ותחרות. ומע' הרב מהרי"ץ הי"ו זך וישר פעלו צדיק וחסיד בכל דרכיו כידוע ומפורסם, ואין אנחנו מקבלים שום דין מ"ץ זולתו. והא ודאי יודע צדיק ר"מ כת"ר מפי רבנן ותלמידיהון השלוחים הבאים אלינו מהתם²¹ הם יעידון גידון עלי ידי, איך אני מכבד אותם ומחבקם ומקרבים ומעטרם בנדבת ידי יותר מהגביר הנז' ומזולתו בכל כבוד שבעולם. ושלי"ת²² גם בנו דיבר ה' ולא לו ולבנו הי"ו נתנה המלוכה והשררה להשתרר עלינו ולמנות עלינו דינים אשר יחפון בהם, כדי לבזות להרב מהרי"ץ הי"ו ולבזות אותנו וכל עדתנו בכל ערי ישראל, בהיות שאין לנו דין מ"ץ הראוי בר אבהן ובר אורין ומושבוע ושלם. ומעלת הגביר ובנו יצ"ו כל כוונתם לנקום נקם ולמלאות חפצם ורצונם ולא ישגיחו על חלול כבוד הרב מהרי"ץ הי"ו וכבוד תורתו וכבוד משפחתו הק'.

הנה כי כן זאת מאתנו חנותנו במדבר²³ לא ישגיחו בדבריהם ולא יטו און כי באמת ובתמים כל דבריהם שלא לש"ש כלל ועד בשחק נאמן. ומ"ט ומ"ץ²⁴ אם ישלח להם אחת בכתב תוכחת מגולה ע"כ מעשיהם ולתווך הש' בינינו ויחזרו בהם, ואם לא יתמצו לחזור בהם אינהו בדידהו ואנן בדידן ולא תעשינה ידיהם תושיה כלל בע"ה ובישועתו. וה' איתנו כי אלוהים יודע ועד כי לא לאהבת הרב מהרי"ץ אנחנו מבקשים למנותו דין ומ"ץ, כי אם לאהבת האמת דוקא וכל כונתנו לש"ש ולכבוד מח"ק יע"א למנות דין ומ"ץ, עם שהוא ראוי והגון וממלא מקום הרב כמהר"א²⁵ יעקב ז"ל. זהו כבודו וכבודנו בכל ערי ישראל, ואותה אנחנו מבקשים להרים דגל התורה הק' שתעלה, זהו חפצנו ומגמתנו והוא יודע תעלומות לב.

ובכן הנה נא ערכנו לפני ר"מ כת"ר את כל העובר, אם אפשר ויוכל ר"מ לתווך הש' בינינו ולהכריח להג' הנז' ובנו הי"ו שיסכים עמנו וישבית דין [—] מ"ט ומ"ץ, ולמצוה רבה תחשב לו. ואם ח"ו לא יוכל לתווך הש' אנן בדידן אין אנו חוששים להם ולחלומותם

19 מחנה קדשנו.

20 חכמי ורבני.

21 מארץ ישראל.

22 ושבח לאל יתברך.

23 השווה במדבר, י. לא. וכאן שיעורו תחינתנו בדיבור.

24 ומה טוב ומה נעים.

25 כבוד מורנו הרב אהרן. עיין עליו לעיל בגוף המאמר.

ולדבריהם כלל, כי הרב מהרי"ץ הי"ו הוא דין ומ"ץ עלינו, והוא עטרת לראשנו, ובלעדיו לא ירים איש את ידו כלל, ומניה לא נזוע כלל. ודי בזה לגדול שכמותו. ואדוני חכם כמלאך האלוהים. ובכן למעלת חו"ר וגאוני עה"ק ת"ו יצ"ו הנני דש"ן²⁶ ומקב"ץ²⁷ ולכל שירות הנני. וכסא תורתו יגדל כחומה וכמגדל, כנה"ר וכנא"ה²⁸ עבד עברי המצפה לכרכתו ולתשו' רמה הן [— —].

הצעיר

יעקב הלוי

ס"ט

היום כ"ו חדשנו²⁹, מודע לבינה כי הגיע לידי התילגראף אשר שלח רו"מ כת"ר לי לשמי, והבנתי כל הכתוב. ורצוננו ומגמתנו להתדיין עם הגביר הנז' ³⁰ ובנו הי"ו על חלומותיהם ועל דבריהם. ואולם מה נעשה יען הגביר הנז' זה לו קרוב חדש ימים חולה מוטל על ערש בחולי [—] וכמעט ס'כנה לו נפשו³¹ ונלאו הרופאים, והיום הוא נוטה למות ב"מ³² וה' ירפאנו ר"ש³³ כי כן עמד קנה במקומו, ולכל זמן ועת לכל חפץ. וה' הטוב יכפר בעד.

תעודה ב

מהגביר שמעיה אנג'יל אל ר' אברהם אשכנזי. דמשק, ללא תאריך

אחד היה אברהם¹ מיוחד שבהדרו. ויהי שירו. מלכא ורופילא אלקפתא וריש גלותא. דרופתקא דאורייתא דיתבי על כסא ההוראה. תנא ירושלמאה. מופלא שבסנהדרין הלכה והן מורין. מעלת גאון עוזינו. הודינו והדרינו. עט"ר וצני"ת² יושב בסדר עליון. ראשון לציון. הרב המופלא וכבוד ה' מלא. כמהר"ר נר"ו אלהי אברהם יהיה בעזרו והיה אדירו. כיר"א³. קדמא אל אר"ש⁴ יעבור שלום גזירת יהלום, ועמו תפלה למען יחי הוד מלכא ורכבנוהי, ודישרן סמיכין עלוהי, יואל אלוה גבוה מעל גבוהים כי ירבה כבוד ביתו וכל בית נכאתה

26 דורש שלומם וטובתם.

27 ומקוה קבלת ברכת צדיק?

28 כנפשו הרמה וכנפש נאמן אהבתו.

29 כפי הנראה ניסן תרל"ד.

30 שמעיה אנג'יל.

31 זהו משחק מילים עם הנאמר בתהילים, צד, יז. ועיין שם.

32 בר מינן.

33 רפואה שלמה.

1 הכוונה לראשון לציון אברהם אשכנזי.

2 עטרת ראשנו וצניף תפארתנו.

3 כן יהי רצון אמין.

4 ארשת שפתים. השווה בראשית, כה, ו.

וזרעו לברכה, פרי צדיק עץ חיים, נטיעות דומות לשרשים כולם קדושים. יורו המורים זאת חקת התורה. כיר"א.

אות זה מדבר⁵ לפני מי שגדול, לערוך שולחן במדבר לפני אבינו מלכינו, על עניין רע ומר שאירע פה העירה דמשק יע"א, כי הנה כאן נמצא ושם היה אחד רע מעללים, מהנהו בריוני פריצי הדור, שהירים ידו ודיכר תועה בדברים המרים המאורים במקום המשפט לפני השרים והסגנים, בחירופים וגידופין ובזיונות על החכמים הגדולים היזשבים על מדין על כסא ההוראה, והשפיל כבודם בעיני השרים וגדולי השררה יר"ה, ועשה חילול ה' הגדול לפני אוה"ע.⁶ ויהי בהשמע הדבר הגדול הזה, קמנו ונתעורר לעזרת ה' בגבורים, ונתוועדו יחד כל יחידי קהל עדתינו יצ"ו במעמד כל הת"ח יצ"ו, גדולים וקטנים הנמצאים פה דמשק יע"א, קרוב לשישים ת"ח. ועשו לו נח"ש⁷ כאשר נתחייב עפ"י תורתנו הק'.

והנה כשמוע האיש הזה, עמד והתרים והוסיף על חטאתו פשע בדברים שקשין כגידין. ואח"כ חשש לנדויו והלך אצל ת"ח אחד⁸ שהוא מקבל שוחד ממון ודברים, ואינו מחשיב בעיניו כל הת"ח הנמצאים פה דמשק יע"א כקליפת השום ח"ו, ועשה לו התרה. ואיש זה נשאר עומד במורדו ולא נכנע מגאות לבו ועדיין הוא מרקד בינינו. הנה כי כן אתאנו לחלות פנ"ק⁹ שיסלח רו"מ כת"ר שידיענו מני"ר¹⁰ בדיברות שתיים מכתיבת ידו יד הק' ויאיר עינינו בהלכה אם הח' הזה עשה כדין וכהלכה. אם רשאי להתירו מאיזה צד וסברא כפי הדין והמשפט, או אם עשה שלא כהוגן בהתירו נידוי של אחרים. כדי לדעת להיכן הדין נוטה. ועם ה' החסד ויבא שכמ"ה¹¹ ועמו הס"ר¹². אלא מעתה שלמא דמור יסגא, כארו בלבנון ישגא. ויה"ר¹³ דלא יעדי מינן הדריה זיזיה ויקריה, כחמר טב דיתבי על דורדיה, וכסא כבוד תורתו ירום ונשא וגבה מאד, כאות נה"ר¹⁴ והנשאה וכנפש נא"ה דושו"ט¹⁵ ומצפה לתשובתו ומקוה לברכתו, ברכת צדיק, ברוב עוז ושלום. כיר"א.

הצעיר

שמעיא אנגיל הי"ו

ס"ט

5 מליצה על-דרך: עוד זה מדבר. איוב א' ט"ז-י"ז.

6 אומות העולם.

7 נידוי חרם שמתא.

8 כוונתו לרב יצחק אבואלעפיא.

9 פני קודשו.

10 מור ניהו רבה.

11 שכרו כפול מן השמים.

12 הסליחה רבה.

13 ויהי רצון.

14 נפשו הרמה.

15 נאמן אהבתו דורש שלומו וטובתו.

תעודה ג

מרכי יעקב הלוי לרבי אברהם אשכנזי, דמשק, ר"ח סיון תרל"ד.

בע"ה

ר"ח טוב מבורך, סיון דהאי שתא התרל"ד, שנת המלך לעשות משפ"ט וצדק'ה בארץ¹ לפ"ק.

ראש גולת אריאל, צכיונן של ישראל, רב פעלים מקבציאל, דומה הרב למלאך ה' צבאות, המלאך הגואל, גדול אדוננו ועט"ר² הודינו והדרינו, ציץ ישענו, גאון עוזינו, מעלת הרב הגדול מעוז ומגדול, ראשון לציון, יושב בסדר עליון, מלך ירושלים כמוהו"ר גר"ו אלהי אברהם בעוזו והיה אדירו וחי לעולם ובריא אולם. כיר"א.

מראש ומקדמי ארש יעבור שלום שלמא עלך מלכא בני"ק³ וקידה ת"ק⁴ ומקב"ץ⁵ כדת מה לעשות. ותפלתי קבע אל אל השמים ערב ובוקר וצהרים למען יאריך ימים על ממלכתו, תרב גדולתו, הון ועושר בביתו, באשר ה' אתו, ולא יעדי מינן הדריה וזויה ויקריה, מלכא לעלמין חי, עוד כל ימי עולם כיר"א.

ובא האות לפני הדום רגליו להגיד כי ישר מקבלת התלגרפ ומכתביו הטהורים לי שמי, תולעת יעקב, וראיתי כל הכתוב ואענדם עטרות. וכשאני לעצמי עשיתי מה שמוטל עלי עם מע' הרב השד"ר כמהר"מ⁶ בר אדון הי"ו, וקצבתי לו סך חמשה אלפים גרוש בעד נדבתו [— —] לו משלי מעיקר סך הנד' עשרים ליראס נאפוליון וירד' מאג'ידיס. ונומיתי לו שיגבה התשלום מאת שאר מע' הגבירים הי"ו. וזהו כפי העת והזמן הבוגד אשר בכל הארץ משפטו חרפת רעב בכל הארצות האל וצעקת העניים הלא היא ברבתי⁸ ה' יאמר לצורתנו די כיר"א.

אתאן לענין דידן הנה אנכי עפר וכל הק"ק עדתינו יצ"ו אנחנו מצפים לביאת אורו של מע' הרב המובהק רב מרשיא כמהר"ר שמ"ח⁹ גאנץ הי"ו לתווך שלום ולהשוות בינינו יחד כאשר הודיעני מגי"ר¹⁰ וגור אומר במכתבו הטהור עלי ידידי להטות און קושבת לדבריו. ואולם מה אענה ומה אומר כי הכת שכנגדינו אינהו בדידהו עמדי והנם עושים כנגדינו כל מה שלכם חפץ להמרות עיני כבודינו, והם מתחזקים בכח השררה יר"ה כי בנו כמה לעצמם ועשו מהם ששה ממונים, וחתמו להם כמה בני אדם הקרובים להם והסרים למשמעתם, והסכימו במינויים שלא במעמד כלנו יחד ברוב מתוך כל כלל. וכל הטעמים שכתב הגאון

1 מלכים א' י, ט. מנין האותיות עולה לתרל"ד היא שנת 1874.

2 ועטרת ראשינו.

3 בנשיקת ידי קרדשו.

4 וקידה חמש מאות. ראה שמות, ל, כ"ד.

5 ומקוה קבלת ברכת צדיק [?]

6 רבינו מורינו בר אדון. ע"ע מ"ד גאון. יהודי המזרח בא"י, חלק שני, ירושלים תרצ"ח, עמ' 171.

7 ועשרה.

8 השווה דברים, ג, יא.

9 שלום משה חי.

10 מרן ניהו רבה.

החק"ל¹¹ ז"ל בתשרי הרמתה בח"מ ח"ב סי נ"ד, כולוהו איתנהו בנד"ד כידוע. ולמפורסמות אין צריך ראייה. והם לא הטו און והלכו אצל השר¹² יר"ה וחזקו שטר מינויים בחתימת השר יר"ה וחתימת המשליש¹³ שחתמו להם באשרתא דדייני. ואח"כ תבעו מהשר יר"ה שיחתן להם מאמר על מינוי הדיינים שלהם, שהם המה יהיו דיינים ממונים במקום חכם באשי ולא זולתם עד שיבא להם חכם באשי. והשר הנו' עשה כרצונם ונתן בידם מאמר והביאוהו לבית הכנסת הגדולה ויקראו בקול גדול ביום שב"ק. וגם דברו עם השר יר"ה שיכתוב לרו"מ כת"ר שישלח להם חכם באשי מעה"ק תר"ב בלתי הסכמת רו"ב ורו"מ¹⁴ כמ"ש רו"מ כת"ר שיל"א¹⁵ בתלגראף הראשון. והם לא הטו און למאמרו של כת"ר כלל כ"א רצונם לעשות חפצם ולמלאות תאותם בכח השררה יר"ה.

והן עתה אני מודיע למני"ר שכל מה שעשו הוא שלא ברצוני ושלא בהסכמתי ולא בהסכמת רוב ככל ק"ק עדתינו הי"ו כלל. ואין דעתינו נוחה מהם כו"ע.¹⁶ כ"א ברצונינו במעלת מונ"ר¹⁷ הרב כמוהרי"א¹⁸ הי"ו להיות דין ומו"ץ עלינו. אך ורק מינוי חכם באשי מפה עירנו או מבחוץ יהיו עפ"י רוב בנין ורו"מ כמו שגזר אומר מני"ר דוקא. וצריכים לעשות מעשה כן בפועל לראות הסכמת רו"ב ורוב מנין עם מי ולא מאומד הדעת שלהם. והן קדם חשבתי דרכי שע"י השלום שעשינו יחד אחר פטירת הגביר השר סי' שמעיה ז"ל יתקדמו הלבבות ונסכים כלנו יחד במינוי מע' מונ"ר הרב כמוהרי"א הי"ו עם הרב כמוהרי"ש סוכרי הי"ו יחד וישקוט ריב ומדון.

ולא עשינו כלום, כי עדין במורדם הם עומדים, וכל שנאתם עמי ג"כ לעשות הפך רצוני להכעיסני ולהקניט ולבזות אותי, ונומתי להגביר סי' אלעזר¹⁹ הי"ו שיבחר דבריו בעדים כשרים ע"כ מ"ש²⁰ על הרב פחד יצחק²¹ הי"ו במה שנגע ופגם בדבורו ע"י שני רבנים מרבני ירושלים ת"י²² ולא קבל לברר (לברר) כלל כי הוא יודע בעצמו שכל דבריו שקר וכזב והכל הוא עלילות ותואנות ואין בידו לברר כו"ע כי הוא ראש האויבים דמפיק לקלא ואין לו שום ברור אפי' שמץ מנהו ח"ו. ואין אנו מקבלים עלינו לדיין ומו"ץ כ"א למעלת הרב עלין פחד יצחק הנו' הי"ו דוקא, דבר אוריין ובר אבהן הוא. ומני"ר יודע שאין לנו שום חכם ודין בעירינו כמוהו בדומים. זולתי מניי חכם באשי יהיה דוקא עפ"י רוב בנין ורו"מ כמ"ש מני"ר שיל"א.

הנה כי כן רו"מ כת"ר ממכון שבתו ישגית עלינו לתווך השלום בנינו ולגזור שכן יהיה וכן יקום. ואם יכתבו לכת"ר על חכם באשי ע"י השר יר"ה ישיב לו מני"ר תשובה ניצחת את

- 11 החקרי לב', הוא הרב יוסף רפאל חזן המכונה כך על שם ספרו. ע"ע גאון, יהודי, עמ' 250-251.
- 12 כפי הנראה מדובר במושל העיר אברהים חאקי פשה אם כי אין זה מן הנמנע שהפניה נעשתה ישירות למרשל הירלאיה כולה הואלי סוכחי ביי. עיין, Hyamson, The British Consulate in Jerusalem, Part II, London, 1941, p. 350; Jewish Chronicle, 10.11.1871 וכן חכצלת, 13, כ"ג בטבת תרל"ב, עמ' 98.
- 13 מגילס, מועצה.
- 14 רוב בנין ורוב מנין.
- 15 שיחיה לעד אמן.
- 16 כלל ועיקר.
- 17 מור ניהו רבא.
- 22 מן הדברים שלפנינו לא ברור בדיוק במי המדובר. על כל פנים גם שמעיה וגם אלעזר אנגיל נהגו לשלוח לרבני ירושלים שאלות ככדי לקבל תשובות שתבזינה את הרב ר"י אב"א. עיין לעיל תעודה ב' ולהלן תעודה ד'.

כל ונוכחת²³ שזה הדבר מינוי חכם באשי צריך שיהיה בהסכמת ר"ב ור"מ במעמד כלם, ברוב מתוך כל, ואינו מספיק בהסכמת הששה ממונים הנז' כיון שאין מנוים עולה ברין כלל. ובפרט שיש מוחים במינוים, ורבים הם המוחים יותר מהחותמים עמהם עשר ידות. ואם לא יעשה כן מני"ר להשיב להשר יר"ה ולהם תשרי כנז"ל ויעשה רצונם לשלוח להם איזה חכם באשי, יהיה מי שיהיה, ידע נאמנה שאנא נפשאי וכל קה"ק עדתינו יצ"ו אין אנו מסכימים בו ולא נכיריהו ולא נדעהו כלל כיון שאינו ברצוננו ולא בהסכמתנו. ואין אנו מחויבים לשמוע לו ולא לתת לו פרס משלנו כלל. כ"א עד שיהיה בהסכמת ר"ב ומנין בפועל, ועד שיהיה אתו כמו מע' הרב פחד יצחק הי"ו הנז' דין ומו"ץ קבוע עמו, אזי אנחנו מסכימים ומעריכים במינוי החכם באשי ומקבלים אותו עלינו ועל ראשינו. ואם לאו, הרי הוא כאחד העם. והעיקר הוא מע' מר דינא הרב כמוהרי"א הי"ו שכבר קבלנוהו עלינו דין דוקא בשטר מינוי כתחז"ל כמו שהיה אשתקד.

אי לזאת הרי גלית און צדיק, ואדוני חכם כמלאך האלהים,²⁴ יודע צדיק להשוות בינינו באופן הנז' ולגזור אומר על השני צדדים שכן יהיה וכן יקום וחשקוט הארץ, וכדי בזיון וקצף למסור תורתנו ודתינו ביד אוה"ע והשרה יר"ה שלא כדת ש"ת.²⁵ ודי בזה לרב וגדול שכתבו צדיק יחיה באמונתו. והמנותא להו שרוב בני עמנו הם מסכימים עמי. וכאשר יגיע הדבר לידי ברור ולהסכמת הרוב בפועל אזי יתאמת הדבר למכת"ר כי בצדק כל אמרי פי. ומ"ט ומ"ץ²⁶ אם ישלח להם מני"ר תוכחת מוסר על בזיון של ת"ח רב וגדול ופגעו בכבודו וכבוד בית אביו ומשפחתו קדושה על לא חסם בכפו, וצדיק וישר הוא, והס כי לא להזכיר להטיל מום בקודשים, גזע ישישים ח"ו, מרוב שנאתם ותחרותם ולאהבת הניצוח והתנופה. לא מן ה' הוא. בטחתי בצדקתו וישרותו שכן יעשה וכה יוסיף תוס' נופך משלו. ועם כי מע' הרב עליון פחד יצחק הנז' י"ה אינו חפץ במינוי זה כלל ואינו צריך לה, וכמה פעמים הפציר בי להניחו שישלך עצמו ממנוי הדינות לגמרי, ואני לא הסכמתי עמו, כי ידעתי נאמנה שאין זולתו גברא רבה דכוותיה ופאר והדר הוא לנו ולכל ק"ק עדתינו, ובפרט לעיני השרים והעמים יר"ה, ולא הנחנוהו לסלק עצמו כלל, ואדרבה מנינו אותו מחדש וחדשנו המלוכה²⁷ וכל ק"ק עדתינו מלכותו ברצון קבלנו בשנה שעברה.

ומני"ר אדונינו המלך חכמת אלהים בקרבו ורוח ה' דיבר בו לגזור אומר על השני צדדים ולא יניחם כת"ר לעשות רצונם דוקא הפך רצוננו, ויגרום בזה בזיון ופגם ח"ו להרב עליון הנז' הי"ו, שעיי"נ²⁹ ירימו ראשיהם להשפיל כבודינו וכבוד מוה"ר הרב הנז' י"ה ודי בהערה זאת. וע"כ³⁰ משלי והטוב והישר בעיני אלוהים ואדם יעשה ולחסד רב יחשב. רק אין דבר זולת בעתירותי אמונה יה"ר כסא כבוד מלכותו נכון כשחר יהיה, בימי ובימינו תושע יאודה וישראל ישכון לבטח. כנה"ר³¹ והנשאה וכנא"ה³² המצפה לתשרי הרמה ברוב עז ושלוש.

הצער

יעקב הלוי

ס"ט

23	ראה בראשית, כ, טז.	28	על-פי מלכים א ג, כח.
24	ראה שמואל ב יד, כ.	29	שעל ידי זה.
25	של תורה.	30	ועד כאן.
26	ומה טוב ומה נעים.	31	כנפשו הרמה.
27	על-פי שמואל א יא, יד.	32	וכנפש נאמן אהבתו.

מרב יצחק אבאלעפיא לרבי יעקב שאול אלישר. דמשק, ר"ח טבת תרל"ה

ב"ה היום ר"ח טוב מבורך טבת תרל"ה.

המאור הגדול לממשלת, גולת הכותרת, מע' רב אחאי גאון, הרב המופלא וכבוד ה' מלא, רב גובריה ורב חיליה, ראש ב"ד מקודש כמהר"ר יעקב שאול אלישר. בכור קריה רחמנא ותנא תונא הי"ו נרו יאיר לעד וחי לעולם כיר"א.

אחרי עתרת החיים והשלום ספיר ויהלום ש"ח וש"ן,¹ לאלפי רכבה, דכילין ליה בקבא רבה, כמאן דתני אה"ר.² אני אל אלקים אקרא למען יאריך ימים על ממלכתו, תרב גדולתו, הון ועושר בביתו. באשר ה' אתו, וה' עמו, מלמד שהלכה כמותו, עוד כל ימי עולם כיר"א. האותיות ואשר תבאנה מלך להגיד כי ישר דאנא נפשי מחזיקנא למני"ר,³ טיבוחא כרבו יתירתא, שלא בא בהסכמה, על הפס"ד שעשה ש"ב⁴ לימיני⁵ רא"ג⁶ מע' הרב השמ"ח נר"ו, שחלק עלי ידי וסתר דברי לפי דעתו כי רב הוא,⁷ ושלחו לפה עירנו ליד בר פלוגתין להמרות עיני כבודי וכבוד בית אבא ולהבזותני בעיני הכל, בחושבו שבזה אני יורד מכבודי ח"ו, מלבד אשר שלח לידי ג"כ תשו' הנז' באורך וברוחב בבזיונות וחירופין וגידופין רבו מארבה, וחשב בדעתו כי מצא מקום בע"ח לגבות את חובו ממני עשר ידות, אחר שעשינו שלום רב בינינו זה ע"י רר"מ כת"ר וע"י עט"ר מוה"ר⁸ ראש"ל הגאון המפורסם גדול הנאמר באברהם⁹ נר"ו.

בכל זאת איתי לא נח רוגזיה ולא שב אפו ממני והכני בשבט עברתו ועלי יעיר כל חמתו, ובסוף דבריו תלה הדבר בהסכמת כת"ר ג"כ ושלי"ת¹⁰ כת"ר לא נשא לו פנים ולא בא בהסכמה כלל. אנא דאמרי ר"ח ור"ח¹¹ וחייב אני להחזיק לו טובה כפולה על כל זאת, ושלי"ת כי עורני ה' וכתבתי קונט' ארוך תשו' ניצחת את כל ונוכחת¹² ודחינו כל דבריו בטו"ט¹³ ודעת, והוצאתיו טועה ח"ו בד"מ¹⁴ ממש. ורצוני כעת למהר לשלחו ליד כת"ר להוכיח בין שנינו כאשר עשה הרב ד"ץ¹⁵ ז"ל בח"מ סי' ל' יע"ש.¹⁶

ואולם זה יותר מב' חדשים שמסרתיו לסופר א' להעתיקו ועדין לא יצא מתח"י¹⁷ ובע"ה באחרת כה אעשה וזאת חובתי ואעשנה. ורצוני בעו"ה להדפיסו עם שאר פס"ד אשר לי פרט למזומן. ואולם בראותי חירופיו וגידופיו וגודל שנאתו אותי וכי עברתו שמורה נצח, אנא עניא קבלתי עלי שלא להריץ עוד שום פס"ד מאיתי להסכים עליו רבני וגאוני עיי"ק ירוש' ת"ו כאשר הייתי עושה בתח"י¹⁸ מקדם קדמתה, כי ידענא שמע' הרב השמ"ח נר"ו יצא לנגדי

1	שלמי חובה ושלמי נדבה.	10	ושבח לאל יתברך.
2	אהבה רבה.	11	רב ח'נא ורב חסדא.
3	למור ניהו רבה.	12	ראה בראשית כ, טו.
4	שאר בשרי.	13	בטוב טעם.
5	השוה תהילים קי, א.	14	בדיני ממונות.
6	רב אחאי גאון.	15	דרכי נעם.
7	ראה תהילים כה, יא.	16	יעוין שם.
8	על ידי רום מעלת כבוד תורתו ועל ידי עטרת ראשינו מורנו הרב.	17	מתחת ידו.
9	ר' אברהם אשכנזי.	18	בתחילה.

לחלוק עלי באיזה אופן שיהיה לבוונתי ולהבאיש את ריחי ולכבד עצמו ואחרים עמו בקלוני. אשע"כ¹⁹ גמרת ברעתי שוא"ת²⁰ עדיף, עד יעבור זעם של הרב השמ"ח נר"ו. וכעת הנני מודיע לכת"ר שיל"א²¹ כי שבוע שעברה נשלח מפה העירה פס"ד שלי שלא מדעתי ושלא מרצוני כלל, כי זה גנוב הוא מאיתי, וחטפוהו מאצלי ושלחוהו ליה"ק²² שלא ברשותי והוא הדבר, כי אשה אלמנה עם היתומים בניה דרים בחצר אחת בתוך מבוי אחד שאינו מפולש שקנאו בעלה קודם פטירתו ממש מלוקח אחר, וזה החצר אין בו מים לשתות כלל וזולתי זה דרכם של בני החצר הלזו חדשים גם ישנים מיום הוסדה ארץ ועד עתה, היו שותים מים מחצר אחר שבאותו מבוי בצד השני ואין מוחה בידם מבני החצר הנ"ל כלל לא על בעלים ראשונים ממש ולא על הלוקחים שקנו מהם מזה יותר ממאה שנים. וכעת קמו בני אותה החצר שיש בה המים ומיחו ביד האלמנה ולא הניחוה עוד לשאוב מים מאצלם כלל באומרם לנו המים. וע"ז²³ גדלה צעקת האלמנה וכוכה מבכה היא והיתומים באומרם תנו לנו מים ולא נמות בצמא. ובני אותה חצר עומדים כנגדם ודוחין אותם שלא להניחם לשאוב מים כלל. וע"ז באה לפני האלמנה וצעקה לפני צעקה גדולה ומרה. וכבר אני בעניי שמעתי טענת בני החצר שיש בה מים שאינם מניחים אותה לשאוב, ושני הצדדים בקשו ממני לעשות פס"ד מה שנלע"ד ולהראותו להם, ואם יסכימו בו הנה מ"ט ומ"ן²⁴ ואם ישיבו עליו גם כן תנאי היה בינינו שיראוני תשובתם עליו, ואם אראה אני שהאמת איתם אני מודה להם, ואין צורך לשלוח כל פרט ופרט לירוש' ת"ו שלא להכאיב ראשם בדבר שאין צורך לאטרופי רבנן בכדי. ובתנאי זה עשיתי פס"ד קטן לזכות האלמנה כפי מה שנלע"ד, המעט הוא להפך בזכות אלמנה ויתומים כאשר הורנו ר"ל. ויגעתי ומצאתי כמה טעמים וסניפים לזכותם. ושלחתי הפס"ד לידם, עם שהם נוגעים בדבר שהם עצמם בעלי אותה חצר שיש בה מים ודרים הם בה, וגם אח"כ אני שלחתי להם פתקא אחת וצינתי להם תשר' מרן ז"ל באבקר²⁵ סי' ק"ך אשר מסוף ד"ק²⁶ איכא סייעתא טובא לענ"ד לזכות האלמנה והיתור בטענתם.

ואנן נמי הכי טענינן להו [—] מרן ז"ל שם, וכתבתי להם שמתשר' זאת של מרן איכא ראייה גדולה לזכות האלמנה שלא יוכלו למונעה כלל מלשאוב מים מאצלם. ושוב שמעתי שכתבו הם דחיות לפס"ד שלי וסדרו הטענות כרצונם בדברי שקרים וכזבים ונתפחדו מלשלוח לידי תשובתם פן יוכחשו בדבריהם, שהם הכחישו האמת ועשו לשקר רגלים ולקחו הפס"ד שלי ושלחם ושלחו למח"ק²⁷ ת"ו ע"י סי' אלעזר י"ה²⁸ השונא שלי ליד הרב

- 19 אשר על כן.
- 20 שב ואל תעשה עדיף.
- 21 שיחיה לעד אמן.
- 22 לידיו הקדושות. ר"י אב"א עצמו פרסם פסק דין זה בספרו פני יצחק, ח"ב, ליוורנו תרמ"ו, חר"מ, סי' טו דף צב ע"א.
- 23 ועל זה.
- 24 מה טוב ומה נעים.
- 25 אבקת רוכל.
- 26 דברי קידשו.
- 27 למחנה קדשו. כאן המקום להעיר כי פסק דין זה של המתנגדים לר"י אב"א נשלח ללא ציון שם הרבנים שפסקוהו. עיין פני יצחק, ח"ב, דף צה ע"ב.
- 28 בנו של שמעיה אנגיל.

השם"ח נר"ו להסכים עמהם ולחלוק עלי ולהסכים עמו לכת"ר ולעט"ר מוה"ר הגאון ראש"ל אברהם בראש נר"ו כאשר עשה לי באותו פס"ד הנ"ל בריש אמיר.²⁹ והא ודאי לרוב שנאתו אותי הרב השם"ח נר"ו יעשה רצונם לדחות אפי"ה³⁰ בקש את דברי, כאשר עשה לי בתחי' בפס"ד הנ"ל. והמה בחכמתם להיות שאינם יודעים באמת גופא דעובדא היכא הוה אפשר יסכימו עמו לעשות רצונו ורצון סי' אלעזר י"ה השונא הגדול שלי אשר הוא רודף אחרי ומבקש תמיד לעקור כבודי וכבוד בית אבא ולהשפילני עד עפר ולהרים ראש הפחותים ממני בחכמה ובמנין.

וכשאני לעצמי, ה' יודע ועד בשחק נאמן שאיני שונא לשו"ן³¹ שבעולם ואני מוחל בכל לילה לכל מי שיכעיסני חוץ ממנו. ולא עשיתי הפס"ד להתייהר ח"ו וחלילה, כי אם נכמרו רחמי כשומעי צעקת אלמנה ויתומים העניים והאומללים אשר בני מעי נתחתכו עליהם ועד בשחק נאמן ובני רוכל תקברם אמן. וכעת כבר נשלח הפס"ד שלי להתם שלא מדעתי ולא ברצוני כלל, והמה בחכמתם הטוב בעיניהם יעשו ודי בזה לרב וגדול שכמותו, צדיק יחיה באמונתו.

ובכן לעט"ר הגאון מוהר"א³² ולכל רבני וגאוני עיי"ק ירוש' ת"ו הנני נוטה אליהם כנהר שלום בקדה, ומקב"ץ כדמ"ל.³³ להני אחי ומרחמי בני המלך היי"ו ישר יחזו [—]. וכסא כת"ר נכון יהיה לעד כנה"ר³⁴ וכנא"ה³⁵ דבק מאח, אפר כירה מוכן לשרתו, יסור יסרני יה. הצעיר יצחק אבואלעפיא ס"ט.

הן עתה נגמרה העתקת הפס"ד הנ"ל בריש אמיר מיד הסופר ותו"ד³⁶ יקבלנו כת"ר שיל"א. נא גבור למעני למעני יפנה אל האזוב אשר בקיר כמוני היום ויוכיח בין שנינו ואם שגיתי את"מ.³⁷ ויוודע לכת"ר שבפס"ד של רא"ג מע' הרב השם"ח נר"ו הנ"ל שתחת ידי, יש בו עוד כמה בזיונות וחירופין על ידידי שלא העתקתים בפס"ד הנ"ל בתוך דבריו, פן נהיה לבזו בעיני רבים כשיודפס. ואולם הם בזיונות גדו' מאד שלא ניתנו ליכתב כלל. והוא רחום יכפר. ואם לא ירצה רי"מ כת"ר להטפל בזה בעבור כבודו אי ניחא קמיה דמני"ר יחזירנו לידי עיי"דין³⁸ האי גיסא דנהרא ח"ר³⁹ נסים כהן י"ה. וכבר אני שולחו לאזמיר או לשלונקי או לחוניס יע"א להוכיח בין שנינו. ובעז"ה הנני מוכן להדפיסו כולו ישא"ק.⁴⁰ וה' אלוהים יעזור לי ע"ד כ"ש אכ"י"ר.⁴¹ ואם יוכל כת"ר לדבר על לבו לקרב הלבבות יחד אני

29 ואכן השאלה מובאת בספרו של ר' אהרן עזריאל, כפי אהרן, חלק ב, ירושלים תרמ"ה, חו"מ, סי' ה דף קא ע"א ואילך. המחבר עצמו, שלשונו כנגד ר"י אב"א חריפה וכוטה, מעיד כי אכן אלעזר אנגיל הוא ששלח את השאלה. הלשון החריפה בה הוא נוקט נגד ר"י אב"א מפחיעה לאור התוכחה שהטיח בשמ"ח גאגין על הלשון שנקט נגד ר"י אב"א בספרו ישמח לב. ועיין לעיל הערה 96 בגוף המאמר. וכבר עמד על כך ר"י אב"א עצמו בפני יצחק, ח"ב, דף צט ע"א: 'ועם כי דיבר איתי קשות עד מאד, היו דבריו ברמות רוחא ובגדולות ונפלאות... עכ"ו [עם כל זה] אני הדל איני משיבו על דבריו הקשים כלל, זה חפצי להיות מן הנעלבים ואינם עולבים שומעים ורפתם ואינם משיבים. זו כלבר אני אומר בפה מלא דהרב כפי אהרן ז"ל הנז' בתשור[בה] זו שכח דברי עצמו ממ"ש [ממה שכתב] בהודעתו הנדפסת בסוף סי[פור] שער אשר ח"ב. ודי בהערה זו.'

30 אפילו.
31 לשום נברא.
32 מורנו הרב רבי אברהם [אשכנזי].
33 ומקוה ברכת צדקתם, כדת מה לעשות.
34 כנפשו הרמה.
35 וכנפש נאמן אהבתו.
36 ותוך דנא.
37 אתי תלין משוגחי. ראה איוב יט, ד.
38 ידיד נפשי.
39 חכם רבי.
40 יפה שעה אחת קודם.
41 על דבר כבוד שמו אמן כן יהי רצון.

והוא ויהיה שלום רב בינינו זה, ואיש את רעהו יעזורו וכו' ⁴² מ"ט ומ"ן. גם אנכי אקבל עלי כהנה וכהנה כי אנשים אחים אנחנו, ואין דבר חוצץ בינינו זה כלל. ומי יתן והיה זה בעו"ה ע"י רר"מ כת"ר תהיה צליחתנו ומחויקנא ליה טיבוחא לרשאי. וד"ב ⁴³ לגדול ורב שכמותו צדיק יחיה באמונתו [—].

עוד באתי להגיד לאדוני מה שאירע פה העירה מעשה שהיה בעוה"ר ⁴⁴ והגני מגיד לכת"ר גופא דעובדא היכי הוה באמת וצדק בלתי שום שינוי ותמורה כלל, ועד בשחק נאמן. והוא זה, כי ביום ב' שבוע שעברה באו אצלי לבהמ"ד אמבואה דגברי מדלת העם, כמעט יותר ממאה איש, שיעור שנתמלא בהמ"ד ורוב בני"א ⁴⁵ נשארו בחוץ מבהמ"ד, ועמהם בחור אחד ריק ופוחז בן כ' שנה מ"מ ⁴⁶ אשר העידו לי עליו כמה בני"א שאינו מתפלל ולא לובש תפילין ואינו יודע ידיעת רבו כלל בדין גמור אלא שהוא כהן, ועמהם ג"כ נערה אחת שיצאת מעוברת והוכר עוברה והיא היתה בחזקת בתולה ונתעברה וטוענת כפה מלא שמהבחור הנו' נתעברה בהיותם יחד משרתים בבית בעה"ב ⁴⁷ אחד שהיו יושנים בחדר אחד ופיתה אותה לקחת אותה ובא עליה פעמים ג' וממנו נתעברה. והבאתיה לפני לפני כל הבנ"א הנו' ולפני ג' ת"ח אחרים היושבים עמי תמיד בבהמ"ד, ועשיתי לה איומים וגיוזומים והפחדות מאד שתאמר האמת ממי נתעברה, ואמרה אחר כל האיומים הנו' שמהבחור הנו' נתעברה דוקא וזולתו לא בא עליה שום אדם כלל, והודאתה הנו' היתה בפני הבחור הנו'. והוא בתח"י הכחישה בפניה ואמר לנו שלא הד"מ ⁴⁸ ושקר ענתה בו. ואיימתי עליו הרבה להודות על האמת ולא הודה בה שעתא כלל, עד שאמרו לי כמה בני"א תנית הענין עד שנדבר עמו אנו בדין בינינו לבינו אולי יודה ועל האמת ונגיד לך והלכו לדרכם.

עכ"פ ⁴⁹ בה שעתא עשיתי משפט כתוב בנערה הנו' שנידיתי אותה בבהמ"ד לפני כל העם בפתיחת ההיכל הקדש בנידוי חמור והלכו כולם מבהמ"ד. ולעת ערב בו ביום קרוב לשעת מנחה חזרו מקצת הבנ"א הנו' והביאו אצלי לבחור הנו' והתחלנו לדבר עמו רכות שלא יירא ולא יחת ולא יפחד אם יודה על האמת ואני מבטיחו שלא אעשה בו שום משפט כלל, כי אם שישאנה אם ירצה כיון שהוא בא עליה כמה פעמים. ובכן הודה ולא בוש שהוא הוא שבא עליה בבית אדוני ג' פעמים, וקבל עליו נידוי חמור. ותכף התרנו לו נידוי לפני כמה וכמה בני"א קרוב לארבעים בני"א, ואמר כפה מלא לפני הכל: חטאתי עויתי פשעתי וכו'. והתרנו לו נידוי וקבל עליו לקחתה לו לאשה. וקודם שתפס קנין של שידוכין לישאנה חקרתי ודרשתי אני עני מכמה בני"א השכנים ואנשי צורה יראי ה' וחו"ש ⁵⁰ מהמון העם וזולתם אם הנערה הנו' היא פרוצה או יצא עליה קול רינון שהיא מזונה או פרוצה או ראו בה עידי כיעור

42 ראה ישעיה מא, ו.

43 ודי בזה.

44 בעונותינו הרבים.

45 בני אדם.

46 מעלה מטה.

47 בעל הבית. על תופעת החזקתם של משרתים ומשרתות יהודים והתקלות שנבעו מכך, ראה למשל אברהם ענתבי, חכמה ומוסר, ליורנו תר"י, דף לד ע"ב-לה ע"ב. וכן אברהם דיין, ויוסף אברהם, ליורנו תר"י, דף כ' דף יט ע"ב.

48 היו דברים מעולם.

49 על כל פנים.

50 וחושבי שמו.

דבר מכוער, והם אמרו על נפשם ועל יהדותם שלא נשמע עליה שום דיבור רע מעולם כלל, ואינה יצאנית כלל כי אם כדרך כל בנות העיר הכשרים, וגם היא משודכת כעת לאחר. ובא אצלי המשוך עצמו שלה ואמר לי שהוא מעיד עליה שכשירה היתה ולא שידך אותה הוא כי אם להיותה צנועה ולא שמע עליה שום רינון כלל. באופן שעפ"י החקירות והדרישות נתברר אצלי בירור גמור דלא דיימא מעלמא כמשו"ל⁵¹ ובהודאת הבעל הבחור הנז' שהוא בא עליה ג"פ תלינן העיבור בביאות ידידה, ומי יודע אם לא בא עליה יותר, כיון שהם ישנים יחד בחדר אחד, משרתים בבית בעה"ב. והעידו לי עדים נאמנים שראו אותם מכוסים יחד בקולג'א⁵² אחת הן שניהם ימים במס' ירחים. וכיון דלא דיימא מעלמא והודה הבחור הנז' א"כ⁵³ מותרת לו אם ירצה לישאנה והעובר ה"ה⁵⁴ כהן לכל דבר, כמ"ש הרא"ש ז"ל ופסקו מור"ם⁵⁵ ז"ל באה"ע סי' ג', ובכה"ג דנ"ד⁵⁶ גם מן ז"ל בתשרי אה"ע סי' ל"א.

ועפ"י⁵⁷ הוריתי להם שיכול לישאנה וקיבל עליה בק"ג⁵⁸ לישאנה. ובליילה חזר ובא אצלי הבחור הנז' עם אחי הנערה הנז' ובקשו ממני בעשר חלות לתת להם רשות לקדשה ביה בליליא כדי שלא ילמדו אותו אחיו וקרוביו למחר שלא לישאנה. ואני דחיתי אותם מאד שימתינו עד למחר והפצירו כי עד מאד להרשותם לקדשה ביה בליליא, והיה עמהם שמש ב"ד של הכת שכנגדי. ולהיות שכבר הורה זקן הוא הרב המופלא מארי דאתרין אהרן⁵⁹ קדוש ה' ועשה הלכה למעשה בימיו לקדש בלילה וגם [—] של כל ספרי הפוס' ז"ל מתירים לקדש בלילה בנרות ואבוקות, גם אנכי עפר לרוב הפצרתם הרשיתי אותם לקדשה בלילה, והלכו וקדשוה בביתם ברצון הבחור הנז' בלתי שום אונס וכפיה כלל כי אם ברצונו הטוב והישר. וישן אצלה באותו לילה בשמחה רבה.

ויהי בבוקר שמעו אחיו הגדולים ממנו שכבר קדשה בלילה ע"י רשותי וחרה להם מאד, והלכו אצל הכת שכנגדי ולימדו לבחור הנז' להכחיש הודאתו אשר הודה לפני ולפני כל הבנ"א שהיו עמי בישיבה, וגם למדוהו לקפר ולישבע שלא ידע אותה כלל. ובכך עמדו וגרשוה ממנו בגט בע"כ⁶⁰ שלא בטובתה, והכו אותה מכת מות ע"י גויים ואנשי חייל, עד שקבלה הגט ממנו. ורצו לדון אותה בדיימא מעלמא ואסורה על הכהן הנז'. באופן שכל כוונתם לעשות רגלים לשקר, וכו' וכו' מלבם עליה שהיא פרוצה ומזנה והכל שקר ודבר כזב, וכל מגמתם להכזות אותי ולהכעיסני ולהורות לדלת העם וליחידים שאינם יודעים הדין להיכן נוטה, שאני עשיתי ח"ו שלא כדין והתירתי אשה זונה ח"ו לכהן חלילה חלילה. וה' יודע תעלומות לב כי לא התרתיה לו כי אם אחר החקור דבר מפי מגידי אמת דלא דיימא מעלמא כלל כלל לא, אפי' שמץ מנהו. ועפ"י הדין הנז' נתתי לו רשות לישאנה כיון שהודה ולא בוש כנ"ל. א"כ מ"פ ומ"ח⁶² בזה, אם לא כי מרוב שנאתם אותי כופים על האמת פרכתה כדי לסתור ולנתוך כל מה שאעשה אפי' שסברתם שלא כדין ושלא כשורה כלל הם עושים מה שליבם חפץ. והה"ב⁶³ ואל קנא ונוקם. וחס ליה לזרעא דאבא קדישא שיצא תקלה ח"ו

- | | | | |
|----|---------------------------|----|---------------------------|
| 51 | כמו שאמרנו וזכרונם לברכה. | 58 | בקנין גמור. |
| 52 | מיסוי, שמיכה. | 59 | הוא הרב אהרן יעקב. |
| 53 | אם כן. | 60 | בעל כרחו. |
| 54 | הלא הוא. | 61 | על"פ: לשקר אין רגלים. |
| 55 | ר' משה איסרליש. | 62 | אם כן מה פשעתי ומה חטאתי. |
| 56 | ובכהאי גוונא דנרין רידן. | 63 | וה' הטוב יכפר בעד. |
| 57 | ועל פי זה. | | |

מתחת ידי בדבר פשוט כזה אם לא שנתברר לי בירור גמור דלא דיימא מעלמא כלל, והודה הבורעל לפני ולפני כמה בנ"א, ושלחתי לומר להם שכן הודה לפני, וגם שלחתי להם עדים נאמנים שהודה לפנייהם ולא קבלו מהם כלל באומנם, שכבר קפץ ונשבע מאריה דאברהם וכי נאמן בשבועתו אחר הודאתו, וגם הוא בריון גמור ריק ופוחח, קרקפתא דל"מ⁶⁴ תפילין. היאמן כי יסופר להאימינו בשבועתה ולהכחיש עדות כמה עדים עליו בהודאתו, השמים לא אקבל אם לא שניכר הדבר שלרוב שנאתם רצונם להטיל מום בק' ולתת דופי כי אני הדל. ירא ה' וישפוט כי גרמו בעוה"ר חילול ה' גדול במעשיהם ולא יכופר להם וכו'. הנה הודעתי לכת"ר את כל פ' ⁶⁵ העבור באמו"ץ⁶⁶ כדי שאם באולי יודע הענין אצלם מהכת שכנגדי ודאי שיכתבו כרצונם ולשונם תהלך באר"ש⁶⁷ כחפצם ורצונם בדברי שקרים וכזבים הם לכל דבריהם. ושנאתם אותי תעיד עליהם. וכשאני לעצמי הרי הודעתי לכת"ר אמיתות הענין בלי שום תוס' ומגרעת כלל במנוחת אבותי הק' זיע"א. וחלותי היא מאת פני עליון להודיע כרבים גופא דעובדא ובפרט לעט"ר⁶⁸ הגאון מוה"ר ראש"ל גדול באברהם נר"ו, כדי לידע האמת במה שהוא אמת, ולא יאמין להם ולשמועתם כלל, ויתקנאו קנאת ה' צבאות על כבודי וכבוד בית אבא להוכיחם בשבט אנשים מפיהם ומפי כתבם הטהור. באהבתם ובחמלתם ובקנאתם ובשינוותם בטח לבי ונעזרתי שכן יעשו ולחסד רב יחשב, ובה אדע וכו' וש"ב.⁶⁹

64 דלא מנח.

65 פרשת.

66 באמת וצדק.

67 ראה תהילים עג, ט.

68 לעטרת ראשנו.

69 שבתי בשלום.

עלילה על יהודי באנטיפה שבמארוקו (1880-1881)

עלילה על יהודים במארוקו היתה מצוייה תדיר. לרוב טפלו על היהודי אשמת פגיעה ב'נביא' או בדת המוסלמית; נכנס למסגד או למקום קדוש להם שאסור ל'דמי לדרוך; חזר בו מהתאסלמות, או בא במגע מיני עם מוסלמית. על עבירות אלו נדון העברייך לשריפה, אבל יכול היה להציל עצמו בקבלת האיסלאם; מוסלמי שהיה חייב ליהודי, התחמק מתשלום החוב באמצעות עלילה על המלוה היהודי. מושלים, או אנשי ממשל שרצו לסחוט כסף מיהודי עשיר, היו מעלילים עליו עלילה כלשהי וכדי להציל עצמו היה היהודי משחד את המעליל. היו מקרים שמושל השתלט על רכוש יהודי בתואנה שהוא עבר עבירה חמורה, שדינה מוות.¹

נושא רגיש ביותר במסורת המוסלמית הוא מגע מיני בין ד'מי ומוסלמית. יהודי או נוצרי שנתפש על מעשה כזה, או העלילו עליו כי עשה זאת, גם אם המוסלמית פרוצה, אחת דינו למות בשריפה, וגם יוחרם רכושו.² אפילו נגיעה בגופה של מוסלמית, ללא כל מגע מיני, כפי שאירע בפאס בתחילת 1880, עורר תסיסה ומהומה וכתוצאה מכך נרצח יהודי אחר, שלא היה לו כל קשר למקרה.³

האירוע המתואר להלן דן ביהודי אמיד שמושל חמד את כספו, ולשם כך העליל עליו כי משרתת מוסלמית הרתה לו, והולקה עד מוות.

יחס המערכת המשפטית והשלטונית לרציחת יהודים

בהקשר לרצח זה, עולות כמה שאלות. האם הרצח המוסלם נענש על רציחת ד'מי? התשובה היא כי בדרך כלל לא היה נענש. לפי אימרה עממית הנפוצה במארוקו 'מוסלם

- מבחר מקורות על עלילות: דוד עובדיה, פאס וחכמיה, א. עמ' 35; יערי, שלוחי ארץ ישראל עמ' 858-859; הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, ח"ב, עמ' 53; שיטריי, עמ' 50; מקורות נוספים: בשן (תשל"ח), עמ' קמד-קמה, הג'ל (תש"מ), עמ' 76, הע' 25; 19 בנובמבר 1833 FO52/37; ד'מי הבא על מוסלמית, עליו להתאסלם או להישירף. במארוק: Windus, p. 37; על יחסי מין אסורים לפי השריעה: Schacht, pp. 142-143; Lenz, pp. 403; Barton, p. 26; Pellow, p. 244; (index.) במכתב של 'אגודת אחים' לשר החוץ ב-3 בפברואר 1888 נאמר יהודי שיבוא על מוסלמית, ואפילו פרוצה, יאסר וילקה עד שיוודה, ואחר-כך ידון למוות: AJA 1888, p. 26.
- במורה התיכון בתקופה העות'מאנית: אליהו בן בנימין הלוי, זקן אהרן, קושטא תצ"ד, סי' צה. Deshayes, p. 222; Skilliter, No 24. החרמת רכושו של הנואף הד'מי, היא החמרה שנוספה בתקופה הממלוכית: שטראוס, ח"ב, עמ' 218-219. על הלגיטימיות של עונש השריפה: Heyd, p. 263.
- 16 בינואר עד 22 בפברואר 1880: FO 99/191; 107-108; 68-69, 55-57; FO 413/4 בשן (תשנ"ב), עמ' 220.

רשאי להרוג שבעה יהודים'. לועידת מדריד שהתכנסה ב־1880 הובאה ידיעה כי 14 יהודים נרצחו, ואף אחד מהרוצחים לא נענש.⁴ לפי תנאי ההפליה החלים על הד'מיים, אין מוסלם נענש בעונש מיתה על רציחתו של ד'מי,⁵ למרות שמבחינת המשפט המוסלמי נוצרים ויהודים נחשבים לד'מים, בפועל היה הברל ביניהם. השגריר הבריטי במארוקו ג'והן דרומונד האיי John Drummond Hay כתב לשר החוץ ב־16 במרץ 1880 כי 'מוסלם לא ייענש בעונש מוות על רציחתו של יהודי'. לעומת זאת, לפי רישומים בארכיון משרד החוץ הבריטי משנות ה־60 של המאה ה־19, מוסלמים שרצחו נוצרים אירופאים נדונו למוות, בדרך כלל בעקבות לחץ דיפלומטי.⁶

שפיטתו של מוסלם שרוצח יהודי היא בעיתית. שום מוסלם לא יעיד בפני קאדי נגד בן דתו על שהרג יהודי, ואם יעשה זאת, ייענש המעיד. עדותו של ד'מי המפלילה מוסלם, אינה קבילה, ואף אם יעיד לעשות זאת הוא עלול להיענש ולא הרוצח.⁷

העונש המירבי אשר עשוי לחול על מוסלם הרוצח יהודי הוא קנס כספי. ואף ענישה זו היתה תלויה בשרירות ליבו של הסולטאן, במעמדו של הנרצח, אם הוא בעל חסות של מדינה זרה, ובלחץ הנציג הדיפלומטי. לפי מידע משנת 1892, יש חוק בכמה מקומות במארוקו שאם מוסלם הורג יהודי, הוא נקנס בלידה אחת, שהרוצח משלם לשלטונות.⁸ ויש שקנס הוטל על תושבי כפר סמוך למקום שבו נרצח יהודי, או בעלי חנויות בסביבה, על שלא מנעו את המעשה ולא עצרו את הרוצח.⁹ יהודי שנרצח בשנות ה־80 בסביבות העיר טאנג'יר, והרוצחים נתפשו, הותרם חלק מרכושם ונמכר, והוטל קנס על תושבי הסביבה. ההכנסות הועברו למושל טאנג'יר.¹⁰

בעקבות לחץ דיפלומאטי, היה הסולטאן מפטר מושלים אכזריים שידם היתה מעורבת ברצח יהודים, באופן ישיר או בעקיפין, בכך שהעלימו עין או לא מנעו את הרצח.¹¹ חובה לתת כופר דם למשפחת הנרצח כאמור בשריעה המוסלמית, אך ורק לגבי מוסלמים. למרות זאת, היו סולטאנים שהורו לעתים על תשלום פיצוי לאלמנה או לבנים של הנרצח היהודי. לפי מקור מ־1888 על משפחת הנרצח היה לקבל מהרוצח 60 ל"ש, וכל עוד שלא פרע את הקנס, יושב בבית הסוהר.¹² הביצוע היה תלוי בלחץ שהפעיל השגריר על הסולטאן. כפי שנראה להלן, גם במקרה הנדון כופר הדם והתביעה לפיטורי המושל

4 Cruickshank, p. 176

5 אין עונש מוות על מוסלם הרוצח ד'מי: Gibb & Bowen, vol. 1, part 2, p. 208

6 דברי דרומונד האיי בנוגע ליהודים: 413/4, p. 79. ב־1865 נהרג דיג ספרדי ע"י מאורי. הקונסול הכללי של ספרד במארוקו תבע לדון את הרוצח במיתה. בקשתו נענתה, והוצא להורג בככר העיר תיטואן, 16 ביוני 1865: FO 99/124

מקרה דומה, שלוש שנים לאחר מכן, הסולטאן אישר הוצאתו להורג של המוסלם שהרג מלח ספרדי, 24 בפברואר 1868: FO 99/134

7 AJA 1888, p. 21; Lord, vol. 2, pp. 83–84; Margoliouth, vol. 1, p. 322

8 Report 1892, p. 138; L. Harris, pp. 191–192; Bernard, p. 213

9 לפי השריעה, אם הרוצח לא נמצא, על תושבי הסביבה להישבע שידם לא היתה במעל, אבל עליהם לשלם כופר דם: 184; Schacht p. 173; Stutfield, p. 173; הוראת הסולטאן, 19 ביולי 1876: FO 99/175

10 AJA 1883, p. 27

11 בנובמבר 1864: FO 99/121

12 Heyd, pp. 308–310; AJA 1888, p. 26. במשפט הפלילי הקאנוני העות'מאני, זכאים הקרובים לכופר דם: 308–310 Heyd, pp. 186; Schacht, p. 186; ראה: בורנשטיין — מקובצקי.

וענישתו היו נושאים להתכתבות בין השגריר הבריטי, שדאג לאינטרסים של היהודים ובין השלטונות. לא היתה, אפוא, עקביות ואחידות ביחס המערכת המשפטית והשלטונית במארוקו, לרציחת יהודים.

האירוע שנדון בו היה בעיירה קטנה בשם אנטיפה, השוכנת בהרי האטלס בקרבת העיר מראכש. אין העיירה נזכרת במקורות יהודיים, ואין עליה פירסום כלשהו. המיסיונר המשומד אלי זרביב, יליד אלג'יריה, שפעל בשליחות המיסיון של האגודה האנגליקנית הלונדונית, וביקר שם ב־1890, כותב כי במלוא שני בתי כנסיות, ומספר היהודים הוא בין 200 ל־350. לדבריו, השתוממו המקומיים שאדם זר מבקר במקום מבודד כזה, והוא היה ה'אירופאי' הראשון שהגיע לשם.¹³

ייתכן שדבריו נכונים, אבל דבר־העלילה על יהודי מקומי, הגיע למרחקים כעשר שנים לפני ביקורו של המיסיונר. דומה שהקהילה הגדולה ששימשה ליהודי העיירה עורף דתי וציבורי היתה מראכש, והיו בודאי גם מגעים עם קהילת מוגאדור (אצוירה) עיר הנמל החשובה השוכנת כ־180 ק"מ מערבה ממראכש.

עיקרי המעשה שעל פרטיהם היו גירסאות שונות, הם כדלקמן:

בשנים 1877-1880 שררה בצורת בדרומה של מארוקו. כתוצאה ממנה סבלו המונים מרעב.¹⁴ יהודי אמיד בן 65 באנטיפה סייע ליהודים ולמוסלמים, וביניהם לאשה מוסלמית עניה, ששירתה אותו. על־פי 'תנאי עומר' אסור שמוסלם או מוסלמית ישרתו ד'מי.¹⁵ היהודי לא ידע או התעלם מאיסור זה, ואולי הסתמך על מעשי החסד שלו כלפיה. המושל חמד את רכושו, העליל עליו שהיא הרתה לו. ציוה, אפוא, לתופשו ולהלקותו, נפטר ורכושו הוחרם. עד 500 מלקות לעברייני היו חוקיים בדיני השריעה והקאנון, לגבר כמו לאשה, וענישה זו ירשמה במארוקו כבמקומות אחרים.¹⁶ על סיבת מותו היו שתי גירסאות. זו של היהודים

13 אלי זרביב נולד בקונסטנטיין ב־1840, בגיל עשרים התנצר בהשפעתו של המשומד גינצבורג, אתו פעל במוגאדור בתור הממונה על החינוך המיסיונרי (1875-1886). אחר־כך עמד בראש המשלחת של המיסיון האנגליקני הלונדוני במוגאדור, שרשתה היתה פרוסה ברחבי מארוקו, עד מותו ב־1919. ביקר בערים ובמקומות נדחים בהרי האטלס. ריווחיו על ביקוריו באנטיפה: Report 1891, pp. 128-129; J.I. 1891 NS, pp. 68, 82; 1892, p. 152.

14 על הבצורת: 15 במאי 1878: FO 99/181; 23 בספטמבר, 8.3.2. בנובמבר, 24 בדצמבר 1878: FO 99/182; 2 באוקטובר 1878: FO 99/185; מרץ 1879: FO 99/200. על המצוקה כתוצאה מהבצורת: J.I. 1879, pp. 114, 118; Payton, p. 304; Brooks, p. 324; Thompson, p. 218; Bowie, p. 8; Schroeter (1988), pp. 197-200.

נדירת שבטים בעקבות הבצורת בשנים 1878-1879 גרמו לפגיעות בכלכלה והתנפלויות על יהודים: LCD 1880, pp. 36-37.

יוקר גדול בתרל"ט (1879), בחיבורו של ר' אבנר ישראל הצרפתי, יחס פאס: עובדיה, פאס וחכמיה, א, עמ' 91. בלונדון הוקמה ועדה לעזרת הסובלים מהבצורת: LCD 1879, p. 21.

15 Bashan, Omar Covenant of, EJ, vol. 12, pp. 1378-1382.
16 מלקות הן עונש חוקי בשריעה ובקאנון העות'מאני: Schacht, pp. 175-176; גריטין וכן שמש, עמ' 89, 192: FO 52/37; 1833: Riley, pp. 440-441; Agrell, pp. 154-155; Heyd, pp. 271-275; 1859: FO 99/93; נובמבר 1859: FO 99/93.

18, 26 אוקטובר 1863: FO 99/117; 25 באפריל 1864: FO 99/121; J.I.; 1873/4: AJA 1873/4, pp. 26-31; 1874, p. 94; 10 ביוני 1876: FO 99/173.

עובדיה, צפריר, א, מס' 301 מלקות לנשים יהודיות:
3 בפברואר 1881: FO 99/197; 22 בינואר עד 11 ביוני 1881: FO 99/198; 1880/1: AJA 1880/1, pp. 57-58.

ושל השגריר הבריטי, כי נפטר כתוצאה מהמלקות, ושל המוסלמים כי מת מיתת טבעית בביתו, ללא קשר למלקות.

על הפרשה הגיעו ידיעות ל'אגודת אחים' Anglo Jewish Association בלונדון, זו האגודה המקבילה לכ"ח בפאריס, החל ביוני 1880 עד יולי 1881. כמו כן דווחו פרטים אחרים על גורל היהודים בעיירה זו. בדו"ח של האגודה שפורסם ב־1881 נאמר שבינוי 1880 ובחודשים שלאחריהם הגיעו מכתבים ובהם המידע הבא: יעקב דהאן בן 65 שגר באנטיפה בסביבת מראכיש, התיר לאשה מוסלמית מסכנה בזמן הבצורת, שתלון בביתו. המושל הזמין אליו את בן דהאן. לאחר שהוכיחו על שנתן לאשה המוסלמית מקלט, ציוה להשכיבו ולהלקותו עד מוות. המושל הסכים לשחרר את גופתו לאחר שיהודי המקום שחטו שבעה פרים (ביטוי של הכנעה) ונתנו לו 80 דולר, וכן הוחרם רכושו. כפי שנהוג במקרים כאלה, אילץ כמה יהודים להצהיר שמעשיו ברצונו ללא אכזריות ושנהג כלפיהם באדיבות.

מושל זה הצטיין באכזריותו, וכפי שנאמר בהמשך, יהודי בשם מנחם בן ג'ו בדרכו למראכש גילה גופת יהודי. פנה לנוטריון כדי לזהות את הגופה. הוא נתפש על ידי שיח' ששלחו למושל אנטיפה. זה שחררו רק לאחר ששילם לו 640 דולר.¹⁷

פרטים נוספים על הפרשה מצויים ב־32 תעודות מארכיון משרד החוץ הבריטי שטרם פורסמו ושאת תוכנן נסקור. נראה כיצד עלה נושא זה בהתכתבויות בין שר החוץ הבריטי ובין השגריר הבריטי במארוקו, ג'וזף דרומונד האי. הוא כיהן בתפקיד קונסול מ־1845 ומ־1860 עד 1886 בתור שגריר, היה בעל מעמד חזק והשפעה על הסולטאנים, וניצל את קשריו גם לטובת היהודים שסבלו מהפליות, פרעות ומצוקות שונות בידי מושלים מקומיים או הוגנים קנאים. הוא פעל בימי שלטונם של שלשה סולטאנים: עבד אלרחמאן השני (1822-1859) מוחמד ה־18 (מאוגוסט 1859 – ספטמבר 1873) וחסן הראשון אבו עלי (מספטמבר 1873 – יוני 1894). עצותיו הידידותיות לסולטאנים התקבלו. ממשלת בריטניה בימי המלכה ויקטוריה זכתה ליוקרה רבה, והסולטאנים היו מעוניינים ביחסים טובים אתה. יחסי המסחר היו לתועלת שני הצדדים, ובמשטר הכלכלי הריכוזי האופייני למארוקו, נהנתה קופת הסולטאנים אישית.

כשהגיעו ידיעות ממארוקו ל'אגודת אחים' על רציחת יהודים או פגיעה בהם והיתה מזכירות האגודה פונה בדרך כלל למשרד החוץ כדי שהשר יורה לנציגו במארוקו לטפל בנושא במישור הדיפלומטי. אולם, יחד עם מסירותו לעניין היהודי, גילה דרומונד האי עמדה עצמאית וביקורתית, דרך משל לא הסכים לעמדת האגודה הנ"ל בדבר הרחבת החסות הקונסולארית ליהודים שאינם ממלאים תפקיד דיפלומאטי בפועל. בהיעדרו מילא את מקומו ה. וייט Horace White שפעל ברוח דומה לטובת היהודים, ללא המקוריות של קודמו. הנושא העסיק גם את החיר לענייני חוץ מוחמד ברגאש, ואת ראש הויררים מוחמד אבן ערבי אבן מותתאר.

1 עד 9 בדצמבר 1881: FO 99/193

מלקות לשמונה נשים יהודיות: 18-21, pp. 1894, AJA LCD 1893, p. 38;

17 55-56; Cruickshank, p. 175 AJA 1880/1, pp.

עדות של יהודים מאנטיפה על הפרשה

בד' תמוז תר"מ (13 ביוני 1880) הופיעו בפני נוטריונים ציבוריים במראכיש שמונה יהודים ילידי אנטיפה, עידאן בן מימון אלקובי, מכלוף בן שלום אביטבול, דוד בן חסן אלבאז, עדי לוי בן מסעוד, ראובן לוי, שלום בנישתי, יצחק מור יוסף ודוד אלגרבל, והצהירו שהם יודעים בבירור שיעקב אדהאן יליד אנטיפה, היה אדם זקן וירא ה', שנהג לקרא תהילים, בעל צדקה ומכנים אורחים בחינם. בימי הבצורת האחרונה מאורים רבים קיבלו ממנו מזון ומשקה, וביתו היה כביתו של אברהם אבינו.

בערב א' תמוז (7 ביוני) הקאיד עבדאללה זנאגוי, מושל אנטיפה אסר אותו ואמר לו שאשה מאורית שאכלה אצלו, עבדה בשירותו בזמן הבצורת. המושל שאל הרי אסור לאשה מוסלמית לשרת יהודי, ודין היהודי להישרף. המושל ציוה לכבול אותו ברגליו וכידי ולהלקותו עד שנפטר, ופקד להעביר את גופתו לבית הסוהר ולא ניתן לקבורה עד שיקריבו שבעה בעלי חיים, ויתנו לו 86 דולרים, או אז ניתנו לו פרד וכל התבואה שהיתה ברשותו של דהאן.

אמיתות העדות אושרה בידי שני יהודים סעיד אוחנה ודוד בן ג'י (נוטריונים ציבוריים). שני חכמי מראכיש המכונים 'רבנים גדולים' רפאל יוסף הרוש ושלמה יעקב אצבאג אישרו שהחתימות הנ"ל הן של סעיד אוחנה ודוד בן ג'י. לאחר שמונה ימים (טו תמוז, 21 ביוני) חתמו במראכיש בפני שני הנוטריונים הנ"ל שמונה יהודים ילידי אנטיפה; שלמה בן דוד לוי, חסן בן מסעוד תורגמן, אברהם לוי, שמעון אביטבול, יצחק אלחדאד, מוסי (משה) אלענקרי, אליאס (אליהו) כהן ודוד אביטבול על אישור שדברי העדים הם נכונים, והם היו נוכחים בעת קבלת העדות ושוב חתמו שני הרבנים הנ"ל שחתימות הנוטריונים הן אמיתיות ונחתמו על דם.¹⁸

פניית רבי יוסף אלמאליח ממוגאדור לשגריר הבריטי

דבר הרצח הגיע דרך מראכיש למוגאדור, והרב יוסף אלמאליח, שהיה פעיל בחיי הציבור והיה לו תפקיד דיפלומאטי, פנה ב' 25 ביוני לשגריר הבריטי במארוקו דרומונד האי בנדרן. ר' יוסף בן אהרן אלמאליח (1803-1886) יליד רבאט, בגיל 13 עבר למוגדור, ובשנת ת"ר (1840) נתמנה לאב"ד בעיר, נלחם במיסיון האנגליקני למן שנת 1844. הוא ובנו כיהנו בתור סוכנים קונסולאריים של אוסטריה במוגאדור.¹⁹

הוא כתב לו שראשי היהודים במראכיש כתבו למנהיגי קהילת מוגאדור וביקשו להודיעו על האירוע. המושל באנטיפה, שהתמנה לאחרונה, בשם חג' עבדאללה אזנאג'י גרם להריגתו של יהודי בשם יעקב אדהאן. איש זה בן 65 היה מהאנשים העשירים ביותר

18 FO 99/193. על ר' שלמה יעקב אצבאג: בן נאיים, מלכי רבנן, דף קיד ע"ב. לדבריו הוא היה דיין במוגאדור, וחתם על פסק דין בשנת תרמ"א, יחד עם ר' יהודה מריאל.

19 פעילותו הציבורית, תפקידו בתור סוכן קונסולרי של אוסטריה ומלחמתו של הרב אלמאליח במיסיון החל ב' 1844 ואילך: FO 99/189; AJA 1880, pp. 313, 336, 387-388, 399-401. 1877: FO 99/189; AJA 1880, pp. 207-208. 29; 1880: FO 413/4.

טולידאנו, נר המערב, עמ' 209; 201; Laskier, p. 174; Conring, p. 26; FO 99/192; Ginsburg, p. 26; Schroeter (1988), pp. 25, 27, 33, 44-45, 59, 203; בן נאיים, מלכי רבנן, דף ס ע"א; שרוטר, עמ' 15; הסכים לספרו של ר' אברהם בן יהודה קוריאט, כרית אכות, ליחודנו תרכ"ב.

באנתיפה, וכעת הבצורת חילק תרומות בביתו ליהודים ולמאורים. ביניהם לאשה שמהנתה מתרומותיו עד שהבצורת פסקה. מתוך אדיבות איפשר לה לדור אצלו ולשרתו. יהודי אנתיפה ומקומות אחרים הנתונים לשיפוטו של מושל זה, פוחדים שמעשה שרירותי כזה יארע גם להם. הוא מסיים מכתבו בכך כי בהתחשב ברגש החיובי של הנמען כלפי היהודים המסכנים, הוא מתבקש לפעול לשחרור מעריצותו של מושל אכזרי זה. הוא התבקש, איפוא, לנצל את השפעתו על מנת שמושל זה יפוטר. הבקשה לפיטורו ולענישתו עולה גם בחודשים הבאים.

תוכן מכתבו של הרב אלמאליח אמור היה להימסר על-ידי השגריר הבריטי לוויר לענייני חוץ מוחמד ברגאש, שטרם הגיע לטאנג'יר. השגריר העבירו בסוף יוני לוויר אחר במטרה שהדברים יגיעו לידיעת הסולטאן. הזכיר את העובדה שהמידע הגיע אליו 'מאדם מכובד' מבלי להזכיר את שמו של החכם ממנו קיבל את הבקשה, כי הוא חושש שמא הודיעו כבר למושל שהרב אלמאליח מסר לו את הפרטים על התנהגותו המבישה. לאחר תיאור המעשה ציין הכותב כי מה שלא יהיה הדין בקשר להתנהגותו עם האשה המוסלמית, הרי הריגת יהודי חף מפשע ע"י מלכות הוא פשע שהסולטאן לא יעבור עליו בשתיקה, והוא יבטא זאת ע"י פיטוריו המידיים והענשתו של אדם אכזרי זה.

השגריר סיים מכתבו בהשאת עצה יידידתית והמלצה שהסולטאן ינקוט בצעדים נמרצים בנדון, לפני שהמעשה האיום יגיע לידיעת האירופים. להערכתו, הידידות של בריטניה וממשלות אירופאיות אחרות כלפי הסולטאן עלולה להיפגע אם מעשים אכזריים כאלה של מושלים יוכלו להתבצע ללא תגובה מתאימה.

מכתב השגריר לשר החוץ ותשובת הוויר בשם הסולטאן

תרגום מכתבו של הרב אלמאליח הועבר על-ידי דרומונד האי גם לשר החוץ הבריטי הלורד גרנויל (2 ביולי 1880) ובו הזכיר כי כתב הבוקר לחצר הסולטאן בנדון. הוא לא הסתפק בתיאור העובדות. כדרכו במקרים אחרים, הביע דעתו כי החסות הקונסולאריה המוענקת בנמלי מארוקו על-ידי מדינות זרות לכמאה משפחות יהודיות אמידות, אינה מועילה ל-199 אלף יהודים חסרי תעודות חסות החיים בארץ זו. אותה שנה התקימה במדריד ועידה שדנה בנושא החסות הקונסולאריה, וד' האי תבע לבטל את מתן החסות ליהודים שאינם נמנים בפועל על הצוות הקונסולארי. כאן הוא החיחס לחלק מהחלטות הוועידה לפיו הנתנים המאורים שער עתה זכו לחסות המיוחדת ישארו בעלי חסות, מבלי להתעלם מהעובדה שהסולטאן הציע שלא יציקו להם אף אם תוסר מהם החסות. וכן יימשך מינויים של סוכנים מסחריים ילידי מארוקו.²⁰

J.I. 1841, p. 43; FO 413/4 - FO 99/192 ההערות על מספר היהודים במארוקו הן בין 200 ל-300 אלף נפש; J.I. 1841, pp. 51-52; 1850, p. 298, Report 1865, p. 91; AJA 1880, pp. 40-43; Trotter, p. 284; Horowitz, p. 60-61; LCD 1888, pp. 39-40; Lenz, p. 363; Mackenzie, pp. 60-61; J.I. 1847, p. 43.

על מספרם של יהודים בעלי תעודות חסות של מדינות זרות, במארוקו היו אומדנים שונים. 103 מתוך 300 אלף; LCD 1881, p. 42. על החסות שניתנה ע"י מדינות זרות לילידי מארוקו ביחד ליהודים אמידים, מהם שהיו מעורבים בסחר עם אירופאים, ספרו של Cruickshank על החלטות ועידת מדריד: FO 413/4; Wolf, pp. 90-99; הירשברג, ח"ב, עמ' 313-314; (1984), p. 70; Morel p. 221-227; Schroeter

הסולטאן ענה לדרומנד האי שרצח היהודי באנטיפה לא היה ידוע לו. לדבריו, משפחת ההרוג היתה צריכה להגיש תלונה לחצר המלכות כדי שתיערך חקירה וייעשה צדק, ואם לא יהיו שבעי רצון, הם יכולים להגיש התלונה על-ידי מתווכים, וכי יש לדאוג שיזכו למשפט הוגן. הסולטאן כבר כתב למושל אנטיפה, נזף בו ואיים עליו בעונש, אם האשמה נגדו תוכת. הוא גם שלח אדם מהימן לחקור את הנושא, כדי למצות את הצדק ללא דיחוי. אבל הסולטאן לא יענישו בפזיזות רק למען היהודים החיים בשליטתו. הוא מסיים בכך שאנטיפה היא מקום רחוק ואין יד השלטון המרכזי מגיעה לשם; במקום זה חיים אנשים אכזרים (20 ביולי 1880).

מכתביו של ה' וייט לשר החוץ ולוזיר

דרומנד האי הוחף זמנית ע"י ה' וייט, וב-5 באוגוסט העביר לשר החוץ את תשובת הוזיר בשם הסולטאן שהופנה לד' האי (לעיל 20 ביולי), וכן צירף העתק מכתבו שכתב בו ביום לוזיר בנושא הזה. הוא מעיר תשומת ליבו של השר לפסיקה בסוף מכתבו להלן, בה חרג מהנושא וניצל את ההזדמנות להעיר לממשלת הסולטאן בדבר הצורך להשוות את מעמדם של היהודים לאלה של המוסלמים, על-ידי ביטול ההשפלות שחלות עליהם. וזה תוכן מכתבו לוזיר:

משפחת הנרצח לא באה לטאנג'יר לבקש התערבות השגריר בנדון, והפרשה נודעה על-פי דיווח רשמי ממוגאדור (הכוונה למכתבו של הרב י' אלמאליח, מ-25 ביוני). נוכח מעשה אכזרי זה של מושל, הממשלות של מדינות אירופה יקבלו רושם שלילי, אם המושל לא ייענש, ולא ינקטו צעדים למניעת הישנותו של מעשה נפשע כזה כלפי אזרחים שליליים של הסולטאן. ד' האי הביא את הנושא בפני הסולטאן כדי שיעשה צדק ללא דיחוי. הכותב למד ממכתבו של הוזיר שהסולטאן קיבל את העצות הידידותיות של ד' האי, ושלא אדם מהימן לחקור את האירוע. הוא מאמין שהסולטאן ינמנע בעתיד מעשים אכזריים ממושלים. והוסיף, כי לאחרונה קיבל הוראות מממשלת אוסטריה-הונגריה להעיר תשומת לב של ממשלת הסולטאן לעניין זה, וללחוץ עליה שתנקט בצעדים יעילים למניעת מעשים כאלה בעתיד.

בסיום מכתבו נאמרת הערה כללית בדבר מעמדם של היהודים במארוקו:

בהקשר ליחס כלפי היהודים בכלל במארוקו, ממשלת בריטניה מיחסת חשיבות רבה להצהרה בדבר חופש הדת המופיעה בפרוטוקול מס' 12 בוועידת מדריד, ומכתבו של הסולטאן באותו פרוטוקול. עלי אפוא להאריך בממשלת הסולטאן לעשות צדק ולהסיר את כל ההשפלות החלות על היהודים. נא להעביר נושא זה לידיעת הסולטאן.

אשר להוראות מממשלת אוסטריה-הונגריה, דומה שידו של הרב יוסף אלמאליח בדבר. כאמור הוא יצג את האינטרסים של קיסרות זו במוגאדור, והוא שפנה גם לסולטאן. ובדבר הסרת ההשפלות על היהודים והשוואת מעמדם לשל המוסלמים, אין כל סיכוי שהבקשה תיענה בחיוב, כי היא מנוגדת לעיקרון המקודש באיסלאם המבוסס על הקוראן בדבר מעמדם של בלתי מוסלמים. ולא יעלה על הדעת שיזכו לשוויון זכויות עם המוסלמים. פניה זו חוזרת לנוסח מכתבו של מונטיפיורי שהגיש לסולטאן בביקורו במארוקו בראשית פברואר 1864, ותשובת הסולטאן מותמד ה-18 ב-5 בחודש הנ"ל. אמנם בט'היר זה נאמר

בסעיף 5 'כי כל בני האדם שווים לגבינו', והיו מהאירופאים שפירשו את השויון לפי התפישה שהיתה רווחת באירופה אחרי המהפכה הצרפתית, והישלו את עצמם שהסולטאן מתכוון להעניק שויון זכויות לנתיניו היהודים. הם לא הבינו את הלשון הדרמטשמעית שהסולטאן השתמש בה כדי לספק את האירופאים. אשליה זו תוזרת שנים אחרי 1864 במכתביהם של דיפלומטים אירופאים.²¹

מוחמד אבן ערבי אבן מוח'תאר ענה ב־12 באוגוסט לפניתו של וייט, ממלא מקום השגריר הבריטי. הוא מאשר את כל הפרטים במכתבו ומוסר לו שהסולטאן שלח משרת נאמן לאנתיפה כדי לחקור את האירוע ולדווח לסולטאן. את בקשותיו כפי שכתבם ב־5 באוגוסט, העביר לסולטאן, ותגובת החיר 'כי אין הסולטאן מזניח את היהודים כי הם נתיניו, ולפי החוקים שלנו אסור לדכאם. למושל נשלח מכתב אחרי מכתב, למנוע מהיהודים כל נזק'.

כרגיל, העביר מ"מ השגריר את תשובת ראש הוזירים לשר החוץ (24 באוגוסט).²²

עדותם של יהודים מאנתיפה ופחדם מפני נקמנות המושל ותושבי המקום מאז שיעקב בן דהאן נרצח, בתחילת יוני עד אוגוסט נודע למושל אנתיפה, עבדאללה אבן אלחסן זנאג'י, שיהודי המקום התלוננו עליו, והוא חרש מזימות לנקום בהם. כך ניתן להבין את העובדה שבניגוד לעדויות של שמונה מיהודי המקום ב־21 ביוני, בו האשימו את המושל ברצח יהודי חף מפשע, הרי בסוף אוגוסט כתבו שלשה מיהודי המקום לסולטאן מכתב בנוסח אחר. הגיעו אליהם ידיעות על הפניות של הקונסולים לסולטאן, שעומד לפטרו ואולי להענישו, והדבר יתקם בהם. הם משבחים את המושל ומאשימים את הקורבן היהודי כ'אדם אכזרי'. לדבריהם הוא חזר לביתו אחרי המלקות ונפטר אחר כך. הם דוחים את דברי משה בנו של יעקב דהאן שמאשים את המושל (אגב, עדותו של משה נמסרה בפני נוטריונים בטאנג'יר, רק ב־2 בנובמבר, וכנראה מסר כבר עדות קודמת) 'מעולם לא נשלטה אנתיפה כל כך טוב כמו בימי מושל זה'. ניכר פחדם מפני נקמת המושל ואנשי המקום. הם טוענים שאם הסולטאן יאזין לקונסולים, כי 'אז אנשי אנתיפה יתקפו אותנו'. הם גם חוששים לרכושם ולרכוש של סוחרים זרים שבידיהם, אם יקרה משהו למושל, ומסיימים מכתבם לסולטאן כי 'אנו נכרך אותך בשבת ובחגים'. חתומים אברהם אבוטכול, מרדכי אוחנה, ושלמה דרינו. (אולי דנינו) אלה לא הסתפקו בפניה לסולטאן, אלא כתבו גם לסוחרים היהודים בנמלי מוגאדור, מזאגאן, קזאבלאנקה ולרבי פאס (כנראה לר' אבנר ישראל צרפתי ור' רפאל ׳ן צור). הדבר נזכר בפניה השניה של אותם יהודים לסולטאן, בהמשך לראשונה, ונצטט מהמשך המכתב:

ואנו מבקשים שתראה אותנו בעין חמלה ומתפללים לאבותיך. אם משהו יקרה למושל שלנו, כל השכנים יתנכלו לנו היהודים, ישדרו אותנו. ואנו מבקשים צדק מהקב"ה. רוב היהודים הגרים בהרים שעלינו לעבור ובהם אנו חיים עם משפחותינו, חוששים שאם משהו יקרה לנו, האחריות תיפול על אלה שהעידו עדות שקר נגד

21 FO 99/192 על ביקורו של מונטיפיורי במארוקו, דבריו והצהרה של הסולטאן: הירשברג, ח"ב, עמ'

Littman, Mission to Morocco (1863-1864); 311-308

22 FO 99/192

המושל. כבר כתבנו לקונסולים ולסוחרים בנמלים שייעשה צדק, ואם שיקרנו, שישפרו אותנו בעיר זו הנמצאת באמצע ההרים. היהודים בערים חיים בשלוה, ואנו במצוקה. אל נא תאזין לעדויות השקר נגד המושל. מאלפים הדברים, שהם מבדילים בין מעמד היהודים בערים שבהם 'חיים בשלוה', כנראה החסות הקונסולארית שניתנת לסוחרים יהודים, והם משוחררים מהפחד מפני מושלים עריצים. לעומת מצבם, מקום מגורם הרחק בתוככי הרי האטלס, ואין להם היכולת להיעזר במי שיכול לעזור להם. עליהם להסתדר ולחיות בשלום גם עם השטן ולהתחנף לו, ורק כך יבטיחו את קיומם.

במכתבו של ד' האי לראש הוויירים ב־8 בנובמבר, הוא התיחס לעדות זו, והוסיף כי לפי העדות, הוכה דהאן רק מאה מלקות, על שבא במגע מיני עם מוסלמית, לאחר מכן נשלח לביתו, הבריא מהמכות ואחר כך חלה ומת. אבל ד' האי משוכנע שאלה קיבלו הוראה מהמושל להעיד כך בלחץ איומים או שוחד.

כוונת הסולטאן לאסור את המושל, שהיתה ידועה לכותבי המכתב הג'ל, מתאמת מדברי הוזיר בובקיר. בעקבות פנייתו של דרומונד האי לסולטאן (30 ביוני), שלח הסולטאן את אחיו של הוזיר הג'ל כראש 200 חיילים כדי להביא את המושל לפאס, מקום מושבו של הסולטאן. ובהמשך נאמר שהתברר כי היהודי הנרצח היה חף מפשע. לא ברור מתי שלח הסולטאן את חייליו למטרה זו. דרומונד האי, שחזר בינתיים לתפקידו, כתב ב־18 בספטמבר כי 'למרות פקודת הסולטאן, המושל לא נאסר'.

דרומונד האי לא הירפה מהנושא ולא השלים עם העובדה שהמושל לא פוטר ולא נענש. ב־7 באוקטובר כתב מכתב פרטי לוזיר לענייני חוץ מוחמד ברגאש, ובו הביע צערו על שעצתו לא ברצעה. הוא תזר, איפוא, על הצעתו שהפתרון היחיד שיספק את דעת הקהל באירופה ואת ממשלת בריטניה ושליו הוא ביצוע פעולות אלה: פיתורי המושל וענישתו, החזרת הרכוש שנשדד מבן דהאן, ותשלום פיצויים למשפחת הנרצח. כך דיווח למחרת לשר החוץ, וציין שמוחמד ברגאש הודיע לו שהוא לא למד רשמית את החלטת הסולטאן, אבל יש לו סיבה להאמין שמושל אנטיפה יפוטר ויענש. הדברים לא שיכנעו את דרומונד האי, שנאמרו רק משום רצון להרגיעו. אגב דיווח השגריר לשר החוץ על מקרים נוספים של רציחת יהודים, לבל יחשוב שרצח זה הוא מקרה יוצא דופן.

עדותו של משה בן יעקב דהאן על אביו הנרצח

בנו של הנרצח הגיע לטאנג'יר אחרי שאביו נרצח, ומסר עדות בפני שני נוטריונים ציבוריים מוסלמים. ואלה דבריו:

בהיותו מחוץ לביתו, קיבל מכתב דחוף ממשפחתו ובו נאמר כי המושל של אנטיפה חג' עבדאללה זנאגוי שלח לקרא לאביו, ולאחר שהגיע לבית המושל, נאסר. המושל לקח ממנו את פרדתו וארנק שכלל שטרות על 1900 דולרים. משה חזר מיד לביתו ומצא שכל משפחתו הלכה לבית המושל, הצטרף אליהם ושאל היכן אביו. ענו לו שהמושל אסרו וציוה לכבול את ידיו ורגליו. אחר כך פקד על ארבעה מחייליו להלקותו, נוסף לכך בעטו בו מהצהריים עד הערב בנוכחות מאורים ויהודים. בעת שהולקה הלך המושל לביתו וציוה שלא יפסיקו להלקותו עד שיחזור. בינתיים הופיע שריף בשם אלחג' סלימאן ואמר למושל שהוא פשע, וכי מעשיו מנוגדים לחוקי אללה ובני אדם. הודות לכך שוחרר, אבל מצאו שהוא נפטר.

המושל ציוה שהגופה תוחזר לחדר. המעיד ומשפחתו ביקשו לראות את האב, אבל לא הורשו. אפילו לאחר שהקריבו בעלי חיים מול המסגד לקדושים, לתושבים ולמושל, הוא לא שם לבו, ואמר: 'אתם לא תראו אותו ולא תקחו את גופתו עד שלא תשלמו קנס'. נאלצו לתת לו 86 דולרים, 12 דולרים לחייליו, ו-2 לשוער. כיון שלא היה בידם כסף, נאלצו ללוות בריבית גבוהה מאחיו של המושל. לאחר זה הרשה המושל לקחת את הגופה לקבורה. כשהעד הלך לביתו, הציב המושל סביבו שומרים מאורים ויהודים כדי שלא יכרח ושלל יתלונן. אבל הצליח לברוח ליער, ובו הסתתר ארבעה ימים עד שהחיילים נואשו מלחפשו, ושכר מאורי שילווה אותו בלילה למראכיש. כאן רצה להגיש תלונה בפני הוזירים אבל גורש. חזר ביום השני והשלישי, ובכל פעם גרשוהו. הוא בא בדברים עם כמה מנכבדי היהודים במראכש, אבל לא האזינו לו.

מושל דמנאט (כ' 100 ק"מ מזרחית למראכש) הודיע לו באמצעות כמה יהודים שמושל אנתיפה הציב לשלם לו 5000 דולרים בתור פיצוי, אבל הוא סירב לקבל. גם לאחר שההצעה הוצעה לו במוגאדור ע"י כמה יהודים, עמד בסירובו. ממוגאדור בא לטאנג'יר, וכאן כאמור מסר את עדותו. בא לכאן כדי להפעיל את הקונסולים להתערבות בפרשה, לשם סילוקו והענשתו של המושל.

במכתבו של ד' האי לראש הוזירים ב' 8 בנובמבר, נאמר כי העדות של הכן נאמרה בנוכחות הוזיר לעניני חרץ וד' האי. זה הזהיר את משה שאם יוכח שלא אמר אמת, יימסר לשלטונות וייענש. לחיזוק עדותו, קרא משה את אלקים כעד ונשבע כי דמו בראשו אם לא יאמר את האמת. בעקבות בקשתו של הוזיר הנ"ל, נמסרה העדות לנוטריון ציבורי. עדותו אושרה ע"י עשרים מוסלמים ויהודים, אבל כל זמן שהמושל נשאר על כנו, אינו מפרסם שמותם, מחשש נקמה.

מוחמד ברגאש הוזיר לעניני חרץ, קיבל שהיהודי לא נרצח, אבל ד' האי האמין לעדותם של שמונה מיהודי אנתיפה (21 ביוני) חו של הבן, המפלילות את המושל. בו ביום הריץ השגריר מכתב לוזיר הנ"ל, בו הביע דעתו השלילית על העדות של שלשת יהודי אנתיפה שניסו לטהר את המושל. להערכתו, זו נסחטה מהם ע"י המושל לאחר איום, אין זה אלא בזיון לממשלת מארוקו.

על רקע היתס הידידותי שלו לסולטאן, וכמי שרוצה את טובתו בטיפוח היחסים עם מדינות אירופה, הוא מעיר תשומת ליבו לעובדה שמעשה אכזרי כזה שהתפרסם בכל אירופה, לא ניתן להשתיקו בפיצוי כספי, אלא בענישתו של הרוצח האכזרי. הוא טוען כי בנושאים דומים תמיד היה מוכן להיענות לבקשות הממשלה המאורית, אבל במקרה הזה, כאשר דם הקרבן צועק לעשיית צדק בין אם הוא מוסלם, יהודי או נוצרי, הוא יסייע רק למי שימצא את הדין לפי מידת הצדק. הפיצוי המוצע אינו אלא שוחד למניעת התביעה לעשיית צדק.

בסיום הוא מבקש להעביר מכתב זה לסולטאן, שרגש הצדק הפועם בו, יביא אותו בודאי להסכים לעצתו.

התגובות להצעות ראש הוזירים

ד' האי התיחס לכמה נושאים הקשורים בפרשה זו, במכתבו לראש הוזירים ב' 8 בנובמבר, ומציין שהשלח שנשלח למטרה זו הוא קרובו של הוזיר הראשי. אם הוא מבטל את האמת

בדבר אשמתו של המושל, יש חשש שגם הוא קיבל שוחד. המושל יוזמן לחצר ויידרש להישאר שם כל זמן שהחקירה נמשכת באנטיפה. לדעתו, אין סיכוי שתושבי אנטיפה המוסלמים או היהודים יעזו להעיד עדות פומבית נגד מושל שיש לו כוח ליסר אדם עד מוות, והוא עצמו מתוסן מפני ענישה. אם יודע למושל שעומדת להיערך חקירה, הוא יהיה מסוגל להשיג הצהרות מכל התושבים בדומה לאלה שסחט משלושת היהודים (31 באוגוסט)

חיוני כי תכנית זו תידחה כדי שהמושל יהיה רגוע ולא יחשוד שעומדים לאוסרו. כי לפי הדיווחים, הוא מתכוון לברוח לאזור הררי בסביבות אנטיפה שבה אין לסולטאן שליטה. הוזיר מציע תכנית הטעיה זו: על מנת שהמושל יחשוב שהנושא שלו ירד מהפרק, יישלח בנו של יעקב דהאן לביתו. וכן יש לכתוב למושל כי הבן לא דיבר נגדו. וכשירגיש שמאסרו אינו צפוי, אז אפשר להפתיע אותו ולאסור אותו.

ד' האי, בתור נציג בריטי רשמי, אינו יכול לקחת חלק פעיל בתכנית המוצעת ע"י הוזיר. הוא מציע שהמושל יידרש לשלם את 5000 הדולרים שהוצעו למשפחה בתור פיצוי לרכוש שהוחרם.

השגריר בדעה שלא כל הפרטים על מעשיו של המושל הובאו לידיעת הסולטאן. הוא מסיים מכתבו בכך שאם תוך חודש לא ישמע ממנו על הצעדים שנקט להבטחת הצדק וביצועו, יהיה זה מתפקידו להעביר העתקי המכתבים וכל העדויות שברשותו בנושא זה, לממשלת בריטניה. ולבסוף, על ראש הוזירים לדעת שאחריות כבדה מונחת עליו בהתחשב בתוצאות אם לא ייעשה צדק. למעשה העביר את העתקי המכתבים לשר החוץ כבר יומיים לאחר מכן (10 בנובמבר), כפי שנראה להלן.

הוזיר הראשי ענה לדרומונד האי לפי הוראת הסולטאן ב־12 בנובמבר. הוא טוען שהמוסלמית הרתה ליהודי, ומקבל את ההנחה שהוא לא מת ממאה המלקות הנהוגות גם לעברניים אחרים, אלא הגיע לביתו בריא ואחר כך מת. הוא מעמיד את הצהרת בנו של הנרצח כעדות יחיד אינטרסנטית סובייקטיבית, ושלדבריו שיקר, לעומת עדויות של אחרים מבני דתו. אם יש לשגריר הבריטי ספקות לגבי האמת, ישלח אליו אדם שהיה נוכח בשעת המעשה, או שישלח משהו מהימן שילווח ע"י פקיד מחצר המלכות, ואחד מהשבט המקומי כדי לחקור ולהגיע לאמת. אם יתברר שהמושל אשם, עליו להיענש, ואם יוכח ההיפך, אז ייענש הבן שהעיד נגד המושל.

הוזיר הנ"ל מאשים את היהודים באופן כוללני, שהם מתפשטים דרכים ליצירת חילוקי דעות בין ממשלות, כדי לגרום לניתוק קשרי הידידות ביניהן. על השגריר להכיר בהתנהגות המעליבה של כמה יהודים כלפי השלטונות. הוא גם ביקורתי להצעתו שהמושל יפטר. אם הפקידים יפוטרו בכל פעם כשהם מענישים יהודי, הדבר עלול להרוס את מערכת הממשל, והמושלים יסרבו למלא תפקידם. 'המושלים התמנו כדי לקיים את הצדק לכל אדם ללא משוא פנים'. אבל אין הוא שולל את התכנית למאסרו של מושל אנטיפה, בין אם האשמה תוכח או לא, ומציע שיינקטו צעדים כדי להטעותו, לבל יברח להרים, בהם אין האוכלוסיה מקבלת את מרות הסולטאן. בסיום מבקש את השגריר שיסייע לוזיר לעניני חוץ מוחמד ברגאש, עד שפרשה זו תגיע לפתרון משביע רצון.

אופי המשטר במארוקו ומצבם של היהודים

ד' האי יחס חשיבות למקרה זה וממנו הוא למד על המשטר במארוקו, וכיצד על בריטניה ומדינות אחרות לנהוג כלפי מדינה זו. הדברים מתבטאים בשני מכתבים שכתב לשר החוץ ב־10 בנובמבר, בהם דיווח לו על צעדיו בנושא ומגיעו עם הוזירים של הסולטאן, וצירף העתקים של חלק מהעדויות הקשורות לעניין, חרף מהעדויות של שלושת היהודים לטובת המושל, שהוצאו מהם בכוח. הוא בטוח שהמושל הרג את דהאן כתוצאה ממלקות רבות במשך שעותיים וחצי. אישור להנחתו קיבל מפקיד גבוה שהגיע ממראכש לטאנג'יר ואמר לו שכל אחד יודע שמושל אנטיפה הרג את היהודי, והאשמה כאילו נאף עם האשה אינה אלא אמתלה למושל על שהרגו. 'אמנם היהודי היה מאד לא דיסקרטי בכך שהרשה למוסלמית לשרת אותו בביתו', אבל דוחה את האשמה שהוא בא במגע מיני אתה. ד' האי משוכנע שמוחמד ברגאש יודע שהמושל אשם, אלא שהוא ופקידים אחרים קיבלו שוחד כדי לסוכך עליו. הוא חחר על תביעתו שהמושל ייאסר וייענש אפילו אם מניחים שלא הוא הרג את היהודי, כי הדבר ישמש דוגמה טובה למושלים אחרים למנוע מעשים אכזריים בכל יום כלפי מוסלמים ויהודים חפים מפשע. אם המושל יצליח להתחמק יהיה זה אות לפונקציונרים אחרים לנהוג בשחיתות ללא פחד מתגובה.

המקרה הזה אופיני לאופי המשטר במארוקו. הוא בטוח שהוזירים מסתירים מידע מהסולטאן על מצבם העלוב של אזרחיו, וההתמרמרות עלולה לגרום למרד. אמנם בכל הדורות לא היה במארוקו שלטון יציב וסדר חברתי ראוי לשמו, אבל בשנתיים האחרונות, מאז החל בכהונתו ראש הוזירים הנוכחי, חלה התדרדרות. 'בטחון החיים והרכוש של יהודים ומוסלמים לא היה מעולם כה ירוד כמו עתה'. המושלים מתעלמים מפקודות של הסולטאן לדיכוי פושעים או לתשלום פיצויים לנפגעים. הם יודעים שבמתן שוחד לוזיר ופקידים אחרים בחצר, יתעלמו ממעשיהם הנלוזים והסולטאן לא יפטר אותם. כדוגמה לאי צדק גם כלפי מוסלמים הוא מספר על שני מוסלמים שנרצחו בסביבות טאנג'יר, הרוצח נאסר אבל הפחה קיבל שוחד מקרוביו והוא שוחרר.

גם נציגים של מדינות אחרות שותפו בפעילות הדיפלומטית בקשר לפרשה זו, וכך הגיע הנושא לידיעת כל הממשלות הזרות שהיו להן נציגים במארוקו. מסקנותיו של ד' האי לגבי הנושאים העומדים על הפרק ביחסי מארוקו עם מדינות אירופה. הוא מגיב להחלטות של ועידת מדריד בצורה ביקורתית, וחוזר על דעתו שהמשך החסות למספר מוגבל של יהודים עשירים בערי הנמל, אינו פותר את בעיתם של המוני היהודים, ותולה תקוה רק בשינוי המשטר במארוקו; הצהרה של הסולטאן בלחץ ממשלות זרות בדבר סובלנות דתית או רפורמות לטובת היהודים, לא תהיה בהן כל תועלת, אלא אם ייאלץ הסולטאן ע"י המעצמות לשנות את שיטת הממשל ולסלק את הפחות והשיחיים ששולטים במדינה באכזריות ותוך סחטנות. כצעד ראשון על הנציגים הדיפלומטיים לדרוש פיתוריו וענישתו של מושל אנטיפה, כדי שזה ישמש תקדים, ואם יהיו מקרים דומים של רצח או עוולות אחרות, יתבעו זאת שוב מהשלטונות.²³

שר החוץ הבריטי אישר את עמדתו ופעולותיו של דרומונד האי בקשר לרצח באנטיפה, כפי שהתבטאו במכתביו הנ"ל ב־10 בנובמבר, ומאמציו לטפל במושל לפי מידת הצדק.

התבקש לתאם עם שאר השגרירים בהגשת הנושא בפני הממשלה המאורית, כדי שיינקטו צעדים אפקטיביים לענישה ולמניעת מעשים אכזריים, כפי שמתוארים במכתביו (16 בדצמבר).

חמישה ימים לפני כן העביר משרד החוץ, לפי הוראת השר, את המכתבים הנ"ל של ד' האי לעיונם של אנשי 'אגודת אחים', וועד שליחי הקהילות של יהודי אנגליה, בו הודיע ד' האי, לדברי הפקיד במשרד החוץ 'על הצעדים שנקטו כדי להעניש את מושל אנטיפה על שגרם למותו של יעקב דהאן'. וב-24 בדצמבר הודה מר א. לוי המזכיר של האגודה הנ"ל בשם המועצה על שהעביר המכתבים לעיונם, ולאחר הקריאה יוחזרו. מכאן שהמכתבים המקוריים נמסרו להם.²⁴ זה המכתב האחרון בנדון ב-1880.

מעורבותם של השגריר הצרפתי והבריטי

במכתבו של שגריר צרפת במארוקו M. de Verouillet ב-13 בדצמבר 1880 לדרומונד האי, שכהן בתור זקן הסגל הדיפלומטי במארוקו, הוא עומד על הפער בין ההצהרה הליברלית של הסולטאן, שהוקראה ע"י הוידר לענייני חוץ מוחמד ברגאש בועידת מדרד ב-26 ביוני האחרון, ובין המציאות בארצו, כשמספר הרציחות של יהודים ע"י מוסלמים באזורים הפנימיים של מארוקו הולך וגדל. בין המקרים שהובאו לידיעתו מזכיר גם את האירוע באנטיפה, ומוסיף כי משפחת הקורבן עוד לא קיבלה פיצוי. מטרת פניתו להציע כינוס כל נציגי החוץ במארוקו, כדי להגיע להחלטה משותפת על האמצעים שעליהם לנקוט כדי לעצור מצב זה, המחמיר מיום ליום.²⁵

בהקשר למכתב זה יש להעיר כי במשך 16 השנים שחלפו מאז ביקורו של מונטיפיורי במארוקו, (1864-1880), הגיעו ידיעות לאירופה על 307 יהודים שנרצחו במארוקו. יש להניח שהמספר גדול יותר, כי לא על כל הנרצחים במקומות נרחבים דווח. שנת השיא היתה כנראה 1880, ובשנה זו מצוי מידע על 200 יהודים שנרצחו ע"י מוסלמים במקומות שונים במארוקו. כך דווח ע"י כ"ח 'אגודת אחים'.²⁶

המושל לא פוטר ובודאי לא נענש, ויהודי אנטיפה סבלו ממנו. הועדה המשותפת של 'אגודת אחים' ושל ועד שליחי הקהילות פנתה ב-29 באפריל 1881 לשר החוץ והודיעה לו כי הדיכוי של יהודי אנטיפה נמשך ע"י המושל למרות הכטחת הסולטאן שיפוטר. נוסף לכך הודיעו על גזרת הסולטאן המחייבת יהודים לחלוץ נעליהם בעוברים לרובע המוסלמי באנטיפה, כמו במקומות אחרים במארוקו. ואמנם ב-20 במאי העביר משרד החוץ לדרומונד האי תמצית המכתב של האגודות הנ"ל. שר החוץ הורה לו שידווח על התנהגותו של המושל, והנושא יובא לדיון בפני הסולטאן.²⁷

24 FO 99/196

25 FO 99/193

26 על רציחות של יהודים עד 1880: BAIU 1880 II, p. 54; AJA 1881/2, p. 62; Littman, p. 224, n. 62; pp. 17-18

27 אפריל 1881: LCD 1881, p. 46; 20 במאי 1881: FO 99/197

החובה החלה על יהודים לחלוץ נעליהם בצאתם מהמלאח לרובע המוסלמי של העיר היא קדומה, והיתה נהוגה ברחבי מארוקו: רומאנילי, עמ' 39; Agrell, p. 12; Pellow, p. 150, 199; Braithwaite, pp. 96, 260-261; Lempriere, pp. 154; Pulsky, vol. 2, p. 193; Maltzan, vol. 4, pp. 53-55; Report

לאחר שלושה ימים כתב משרד החוץ לועד שליחי הקהילות על פעולותיו של השגריר הבריטי במארוקו בנושאים שהוזכרו לעיל.

א. דרומנד האי עמד בקשר תדיר עם ראש הוויזרים ועם הוויזר לענייני חוץ בקשר לרצח היהודי ע"י המושל של אנטיפה. למרות שהובטח לו, כמו לנציגים זרים אחרים בטאנג'יר, שהמושל יאסר, ייענש וינתן פיצוי ליורשים על הרכוש שהוחסר ע"י המושל, וכן דמי כופר על הרצח, ההבטחות לא מומשו.

ב. בסוף אפריל התלונן ד' האי בפני הוויזר לענייני חוץ, על העמדות המנוגדות שלו, שאמנם ציוה לשלם דמי כופר, ובכך אישר את אשמת המושל ברצח, אבל סירב לאשר פיצוי על הרכוש שהוחסר, עד שהאשמות נגד המושל יוכחו.

ג. בקשר לאילוף היהודים לחלוץ נעליים ברובעים המוסלמיים: הוא מתלבט אם רצוי לנקוט עתה יזמה לביטול הגזירה. לדעתו, אם יופעל לחץ על הסולטאן לבטל נוהג שהקנאים הקיצוניים הנהיגו ועומדים על ביצועו, אזי לא יוכלו לשמור על רכוש היהודים. כלומר קיים חשש שהביטול יתגסם ביהודים שרכושם יהיה למשיסה ע"י הקנאים המוסלמים. אבל, להערכתו, במשך 12 החודשים האחרונים הפרעות הן פחות שכיתות מאשר לפני כן. ובהזדמנות הראשונה ימליץ בפני הסולטאן על ביטול הגזירה.²⁸

תשלום כופר דם ופיצוי על החרמת הרכוש של דהאן

למרות סירובו של הוויזר לשלם פיצוי, הורה לו הסולטאן לשלם. כך עולה ממכתבו של ה' וייט ב-2 ביוני לחזיר מוחמד ברגאש, בו מאשר הודעתו מהיום הקודם כי צווה ע"י הסולטאן לשלם לבנו של הנרצח 3700 דולרים בתור דמי כופר ופיצוי על הרכוש שנלקח מאביו. וייט העיר כי למרות שסכום זה נמוך מזה שהוצעו ע"י ד' האי וע"י המושל בעצמו, המליץ בפני הבן לקבלו.

וייט הזכיר לוויזר את ההבטחה הפורמלית שניתנה לשגריר הבריטי בפקודת הסולטאן, כי המושל יפטר וייענש בהתאם לחומרת המעשה, מיד כשהתנאים יאפשרו זאת. הדבר טרם נעשה, ועומד על חשיבות הביצוע כדי שמושלמים אחרים ישמעו וייראו מלעשות פשעים כאלה.

משה בן דהאן הודיע לכותב שהוא עומד לעזוב את טאנג'יר ולהתיישב בדמנאת עם משפחתו, כי הוא חושש לחזור לאנטיפה כל זמן שמושל זה מכהן. הוויזר מתבקש לתת

1853, p. 80; 1874, p. 94; J.I. 1870, pp. 94, 234; 1888, p. 162; 1889 NS, p. 131; AJA, 56-57, 59; 1877/8, p. 118; 1880/1, pp. 35, 46; 1881/2, p. 39; 1886, p. 34; 1888, p. 24; LCD 1881, p. 47; Hooker, pp. 156-157; Pietsch, pp. 175, 242; Waltham, p. 36; Crawford, p. 29; Finck, p. 114; Amicis p. 2; Lenz, p. 238; Meakin (1892), pp. 379, 381 (1905), pp. 16-17; Mackenzie, pp. 61-62; Kerr, p. 175; Artbauer, pp. 21, 24-25; W.B. Harris, p. 219; Cruickshank, p. 12 של מארוקו ע"י צרפת נפסק נוהג זה בכל ערי מארוקו. ראה בהסכמתו של ד' שאול אבן דגאן לספרו של יוסף בן נאיים, מלכי רבנן. בטאנג'יר כבר הורשו לנעול נעליים עשרות שנים לפני כן.

למשה המלצה למושל דמנאת ומכתב תקיף למושל אנטיפה בו הוא מצווה עליו לעזור לו בחיסול עסקיו במחוזו, והעברת רכושו לדמנאת. על המושל לקבל אחריות אישית לכל נזק או פגע שייגרם לו או לרכושו.

בו ביום (2 ביוני) הודיע וייט לשר החוץ על קבלת ההוראה מהסולטאן על תשלום דמי כופר ופיצויים. ד' האי יחד עם שגריר איטליה מר סקובאסו Scovasso האיצו בממשלת מארוקו לשלם למשפחת הנרצח לא פחות מ-4000 דולר. כיון שההפרש אינו גדול, הציעו השגרירים לבן הנרצח לקבל את הסכום המוצע. ובזמן שהסכום ישולם, רצוי להזכיר שמצפים שההבטחות של הסולטאן על פיתורי המושל וענישתו יבוצעו.²⁹ לאחר 27 ימים אישר שר החוץ את מכתבו הנ"ל של וייט, ומסכים להחלטתו בשני הנושאים הנזכרים: תשלום לבן הנרצח ותביעה לפיתורין וענישה.³⁰

פעולת אגודת אחים וועד שליחי הקהילות בלונדון

במשך חודש יוני הוחלפו מכתבים ממשדד החוץ והאגודות היהודיות בלונדון. ב-17 ביוני 1881 אישר א' לוי מזכיר 'אגודת אחים' קבלת מכתבו של שר החוץ, הכולל העתק תזכירו של ד' האי בנושאים הבאים:

א. למרות התזכירים של ד. האי לסולטאן, מושל אנטיפה לא פוטר ולא נענש.
ב. דרומונד האי ימליץ בפני הסולטאן על ביטול ההוראה שיהודים חייבים לחלץ נעליהם ברובעים המוסלמים.

ב-23 ביוני העביר משדד החוץ לפי הוראת השר לוועד שליחי קהילות, מידע מהממונה על השגרירות במארוקו בדבר תשלום 3700 הדולרים למשפחת הנרצח. אבל אינו נוגע בבעיית הפיתורין והענישה.³¹

מכתבו האחרון בנושא זה של וייט, ממלא מקומו של דרומונד האי, הוא מה-6 ביולי 1881, ועדיין אין אישור לביצוע התשלום למשפחה, וההבטחה בקשר לפיתורי המושל.³² בדו"חות של 'אגודת אחים' ושל ועד שליחי הקהילות נאמר שביולי שילם מושל אנטיפה, לפי פקודת הסולטאן 3700 דולרים בתור פיצויים לבן הנרצח. על כך הביעו תודתם לממשלת בריטניה. אבל ההבטחה לפיתורין וענישתו של המושל לא בוצעו.³³ בשם שתי האגודות נכתב ב-12 באוגוסט מכתב הערכה לממשלה הבריטית ולנציגיה במארוקו, על פעולותיהם למען יהודי מארוקו, שאינם מסוגלים להיאבק על זכויותיהם.³⁴ דרומונד האי התיחס לפרשה זו לאחרונה ב-23 באוגוסט במכתבו לשר החוץ, שהעביר אליו תודת ועד שליחי הקהילות על פעולותיו לביצוע התשלום של הפיצויים לבן דהאן 'שהולקה עד מוות ע"י המושל'. וזו התעודה האחרונה בשנה זו שמצאנו בנושא זה.

FO 99/198 29

FO 99/197 30

FO 99/200 31

FO 99/198 32

AJA 1881/2, p. 39; LCD 1882, p. 31 33

FO 99/188 34

FO 99/198 35

סיכום

פרשה זו אופינית למצבם של יהודים במארוקו במשך דורות רבים. הם היו נתונים לשבט או לחסד של המושל המקומי והשלטונות המרכזיים, וגורלם תלוי בשדירות לבם של הפונקציונרים השונים. הישגיהם הכלכליים לא תמיד הועילו להם ולעתים היו אוביקט לסחטנות או לחיסול ע"י תקיפים, שחמדו את ממונם. בקלות ניתן היה להעליל עליהם עלילה שבגללה חויבו מיתה, וידו של היהודי על התחתונה בכל ערכאה משפטית. החנופה למושל האכזר תוך עיוות האמת על-ידי יהודי המקום, מעידה על התלות שלהם והפחד מפני נקמות, כשאין בידם להגיע למיצוי הצדק. למזלם, החל מ-1860 ואילך היו שתי אגודות יהודיות כ"ח בפריס ו'אגודת אחים' בלונדון, שהיוו כתובות לתלונותיהם, ואלה היו מפעילות את הגורמים הדיפלומטיים לשם הפסקת התנכלויות, וענישת עבריינים שפגעו ביהודים. דומה שהסולטאנים היו מעוניינים ביציבות, והסתפקו בכך שיהודים משלמים מס גולגולת ועומדים בהגבלות המתחייבות מ'תנאי עומר'. הם רצו לשמור על חיייהם ורכושם, אבל לא שלטו על מושלים עריצים וביחוד במקומות רחוקים בין הרי האטלס. כפי שפרשה זו מעידה, גם יהודים במקומות נדחים זכו לטיפול ע"י המוסדות היהודים באירופה וע"י הנציגים הזרים ומעל כולם ג'והן דרומונד האי שבמשך 41 שנות כהונתו בתור קונסול ושגריר של בריטניה במארוקו, עשה רבות למען יהודי מארוקו.

ביבליוגרפיה

בורנשטיין — מקובצקי ל' "כופר דם" ו"גאולת דם" במשפט הפלילי של האימפריה העות'מאנית במאות ה'16-17 וביטויים בחברה היהודית, בתוך: אי"ש בנבורות — מאמרים במורשת ישראל ובתולדותיה מוגשים לכבוד הרב אלכסנדר שפרן, רמת גן תש"ג, עמ' 79-97.

בן נאיים יוסף, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א.

בשן א' 'תעודות על קשרים בין ליורנו ליהודי אלג'יר, בון, תוניס וטריפולי במאה ה'י"ח', מיכאל ה, תשל"ח, עמ' קלד-קסו.

———— שבייה ופדות בחברה היהודית בארצות הים התיכון (1391-1830), רמת גן תש"מ

———— 'שנאת המוסלמים ליהודים מרוקו במאה ה'י"ט', מחניים 1, טבת תשנ"ב, עמ' 216-223

גויטיין ש"ד וכן שמש, א., המשפט המוסלמי במדינת ישראל, ירושלים תשי"ח

עובדיה ד., פאס וחכמיה, א, ירושלים תשל"ט

———— קהלת צפרו, ירושלים תשל"ה-תשמ"ה

רומאנילי שמואל, משא בערב, לייפציג 1886.

שטראוס א', תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים, ב, ירושלים תשי"א

שיטריי י', 'שירתו האישית והחברתית היסטורית של ר' שלמה חלואה (מכנאס המאה ה'י"ח) ומסורת השיח

השיירי עברי במרוקו', מקדם ומיס, ד (תשנ"א), עמ' 25-115

תעודות מהארכיון של משרד החוץ הבריטי FO = Foreign Office

קיצורים של כתבי עת

- AJA — Anglo-Jewish Association, Annual Report
 BAIU — Bulletin l'Alliance Universelle
 EJ² — Encyclopaedia Judaica
 JMES — International Journal of Middle East Studies
 JHSET — Jewish Historical Society of England, Transactions
 J.I. — The Jewish Intelligence and Monthly Account of the Proceedings of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews
 JQR — Jewish Quarterly Review
 LCD — London Committee of Deputies of the British Jews: Annual Report
 Report — Report of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews
- Agrell, O., *Neue Reise nach Marokos*, Nürnberg 1798
 Amicis, E., *Morocco — its People and Places*, translated from the Italian by C. Rollin Tilton, London 1882
 Artbauer, O., *Kreuz und Quer durch Marokko*, Stuttgart 1912
 Barton, M., *An Authentic Narrative of Loss of HM's Ship the Lichtfield, on the Coast of Africa*, London 1760
 Bashan, E., Omar Covenant of, *EJ²* vol. 12, pp. 1378-1382
 Bernard, A., *Le Maroc*, Paris 1921
 Bowie, L., 'An Aspect of Muslim Jewish Relations in Late 19th Century Morocco: A European Diplomatic View', *JMES* 7, 1976, pp. 3-19
 Braithwaite, J., *The History of the Revolutions in the Empire of Morocco upon the Death of the Late Emperor Muly Ishmael*, London 1729
 Brooks, L.A.E., *A Memoir of Sir John Drummond Hay*, London 1896
 Buffa, J., *Travels through the Empire of Morocco*, London 1810
 Conring, A., *Marroco das Land und die Leute*, Berlin 1880
 Crawford, J., & c.H. Allen, *Morocco — Report to the Committee of the British and Foreign Anti-Slavery Society*, London 1886, in: FO 99/232
 Cruickshak, E.F., *Morocco at the Parting of the Ways; The Story of Native Protection to 1885*, Philadelphia 1935
 Deshayes, L., *Voyage de Levant fait par le commandement du Roy en l'année 1621*, Paris 1624
 Finck, H.T., *Spain and Morocco; Studies in Local Colour*, New York 1891
 Gibb, H.A.R., & Bowen, H. *Islamic Society and the West*, vol. 1, part 2, Oxford 1957
 Ginsburg, J.B., *An Account of the Persecution of the Protestant Mission Among the Jews at Mogador, Morocco*, London 1880
 Harris, L., *With Mulai Hafid at Fez, Behind the Scenes in Morocco*, London 1909
 Harris, W.B., *Morocco that Was*, London 1921
 Heyd, U., *Studies in Old Criminal Law*, Oxford 1973
 Hooker J.D. & Ball, J., *A Journal of a Tour in Morocco and the Great Atlas*, London 1878
 Horowitz, V., *Marokko, Land und Leute*, Leipzig 1887
 Kerr, R., *Morocco after Twenty Five Years*, London 1912
 Laskier, M.M., 'The Alliance Israélite Universelle and the Struggle for Recognition within Moroccan Jewish Society 1862-1912', in: I. Ben Ami (ed.) *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage-Studies*, Jerusalem 1982, pp. 191-212

- Lempriere, W., *Tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogadore, Santa Cruz, Tarudant and thence over Mount Atlas to Morocco*, London 1793
- Lenz, O., *Timbuktu: Reise durch Marokko*, Leipzig 1892
- Littman, D., Mission to Morocco (1863–1864), in: S. & V. Lipman (eds.) *The Century of Moses Montefiore*, Oxford 1985, pp. 171–229
- Londonderry, A.V., *Narrative of a Visit to the Courts of Vienna, Constantinople, Athens, Naples*, London 1844
- Lord, P.B., *Algiers, with Notices of the Neighbouring States of Barbary*, London 1835
- Mackenzie, D., *The Khalifate of the West: Being a General Description of Morocco*, London 1911
- Maltzan, H., *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika, Reisen in Algerien und Marokko*, Leipzig 1863
- Margoliouth, M., *A Pilgrimage to the Land of My Fathers*, London 1850
- Meakin, B., 'The Jews of Morocco', *JQR* 4, 1892, pp. 369–396
- *Life in Morocco and Glimpses Beyond*, London 1905
- Morel, E., *Morocco in Diplomacy*, London 1912
- Payton, C., *Moss from a Rolling Stone, or Moorish Wanderings and Rambling Reminiscences*, London 1879
- Pellow, T., *The History of the Long Captivity and Adventures in South Barbary*, London 1740
- Pietsch, L., *Marokko-Briefe von der Deutschen Gesandtschaftsreise nach Fez im Frühjahr 1877*, Leipzig 1878
- Pulsky, F., *The Tricolor on the Atlas*, London 1854
- Riley, J. *An Authentic Narrative of the Loss of the American Brig Commerce Wrecked on the Western Coast of Africa, in the Month of August 1815*, London 1817
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964
- Schroeter, D., 'Anglo-Jewry and Essaouira (Mogador) 1860–1900: The Social Implications of Philantropy', *JHEST* 28, 1984, pp. 60–88
- *Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco 1844–1886*, Cambridge 1988
- Skilliter, S.A., *William Harborne and the Trade with Turkey 1578–1582, a Documentary Study of the Anglo-Ottoman Relations*, London 1977
- Stutfield, H.E.M., *El Maghreb, 1200 Miles through Morocco*, London 1886
- Thompson, A.E., *A Century of Jewish Missions*, Chicago 1902
- Trotter, P.D., *Our Mission to the Court of Morocco 1880, under Sir John Drummond Hay, Minister and Envoy to H.M. the Sultan*, Edinburgh 1881
- Waltham, E., *Our Journey to Fez*, London 1882
- Windus, H.J., *A Journey to Mequinez, the Residence of the Present Emperor of Fez and Morocco in the Occasion of Commodore Stewart's Embassy for the Redemption of British Captives in the Year 1721*, London 1725
- Wolf, L., *Notes on the Diplomatic History of the Jewish Question with Texts and Protocols, Treaty Stipulations and other Public Acts and Official Documents*, London 1919

מקוה טהרה לאומות

(הרמב"ן ויקרא כד, י')

עיונים וביאורים על החוק שבו הילדים הולכים אחר האם

שאלת 'מי הוא יהודי' היא מן הקשות והחמורות בעם היהודי בארץ-ישראל ובתפוצות. ההלכה קובעת, שיהודי הוא מי שנולד מאם יהודיה או שנתגייר כהלכה. רבים כיום סבורים שהלכה זו בלתי מקורית, כחידוש רבני מאוחר בניגוד למה שהיה מקובל בתקופת המקרא; ההבדל בין זכויות האב והאם שבהלכה הזאת, נחשב בעיניהם כהפליה בין המינים, שאין לה מקום בחברה של ימינו.¹ כוונתי במאמר זה היא לעיין בשאלת השייכות ליהדות המקובלת ולהציע כמה הצעות כעזרה לבירור הגישה ההלכתית.

מקורות ההלכה העיקריים

לפי ההלכה מי שנולד מאם לא יהודיה נחשב כלא יהודי, ואין הפרש בלשון השולחן ערוך (אה"ע ח', ה'): 'ולד שפחה ונוכרית כמותן, בין שנתעברו מכשר בין שנתעברו מפסול'. מקור הדין הזה הוא במשנה, קידושין ג, יב שהיא המקור היסודי לכל הילכות היחוס בישראל. וארבע אפשרויות הן:

- א. הקידושין תופסין ואין בהן עבירה, 'הולד הולך אחר הזכר';
- ב. הקידושין תופסין אבל יש בהם עבירה (כגון גרושה שנישאת לכהן), 'הולד הולך אחר הפגום', כלומר מעמד פחות מיוחס;
- ג. כשהקידושין אינן תופסין, בגלל איסור חמור של עריות, 'הולד ממזר';
- ד. והוא המקרה שאנו רגילים עליו, כשהקידושין אינן תופסין מפני שהאשה אינה יכולה להינשא ליהודי, — וזה כשהאשה אינה יהודיה או שפחה — הבן הולך אחר האם ונחשב כמותה; ובלשון המשנה: 'כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה'.

* תודתי נתונה בזה למר צחי רחנבאום על עזרתו בתיקון הסגנון העברי של המאמר.

1 אוסף חשוב של דיונים על העניין מנקודות מבט שונות נמצא ב-Judaism, vol. 34, n. 1, Winter 1985. במה שנוגע למדינת ישראל עיין א"מ שאקי, מיהו יהודי בדיני מדינת ישראל, ב חלקים, ירושלים תשל"ז. מאמרי זה מתרכז על הצד הפנימי-ישראלי של העניין; הרחבתי בהשוואות עם תרבויות שונות במאמרי באיטלקית 'Il padre assente' *Quaderni storici* 70, a. xxiv, 1989, pp. 143-204.

ואיזה זה ולד שפחה ונכרית'. כך נפסקה ההלכה² ולא כמאן דאמר שהולד נחשב כיהודי ממזר.³

עד היכן מגיע פירוש 'הולד כמותה' למדים אנו ממשנה אחרת, ביבמות פ"ב מ"ה: 'מי שיש לו בן מכל מקום... בנו הוא לכל דבר, חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית'; זאת אומרת שאינו נחשב בנו כלל ועיקר, אפילו לאיסורים חמורים כמו עריות. והיפוכו של דבר, מי שנולד מאב גוי ומאם יהודיה, הולד נחשב כיהודי, ונחלקו הדעות אם ולד זה הוא כשר, פגום, או ממזר. בתקופת התנאים ובדורות הראשונים של האמוראים דעת חכמים רבים היתה רווחת ש'עובד כוכבים, ועבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר', וזה כתוצאה מן הכלל שיש ממזר מאיסורי לאוין;⁴ שפירושו הוא, כי גם כשהזיווג אסור בחומרה של 'לאו', שיחסת היא חמורה פחות מאיסורים שעונשים כרת או מיתה, הולד היוצא הוא ממזר. אמנם רוב הפוסקים לא קיבלו דעה זאת להלכה, ונשארה רק המחלוקת אם ולד זה הוא כשר לגמרי או לפחות פגום,⁵ אשר פירושו אשה שנולדה בתנאים כאלה אסורה להינשא לכהן.

מקורות ההלכה לפי התלמודים

הכלל הקובע הוא שהאיש הוא השולט בענין היחס, ורק כשאין המצב תקין ומסודר שלטונו של האיש הול ומתמעט, עד שהאב מפסיד לגמרי את כל השפעתו ונעלם. התלמודים באים להראות, בהסברים שונים, כי העיקרון שבהן הולך אלר האם, יסודו בתורה.

במקרה של אם גויה, הבבלי מבחין בין שתי שאלות: א. היכן נלמד שהקידושין אינן תופסים, ב. היכן נלמד ש'ולדה כמותה'. לפי השיטה המובאת בשם ר' שמעון בן יוחאי, התשובה לשתי השאלות נמצאת בפסוקים בספר דברים ז, ג-ד, ואיסור חיתון עם גוים: 'לא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו, כי יסיר את בנך מאחרי'; לדעת רשב"י הכתוב 'כי יסיר' מראה שהאיסור של חיתון לא נאמר דוקא על שבעה עממים⁶ שעליהם התורה מדברת שם, אלא גם על כל אומה אחרת ('לרבות כל המסירים'); ועוד הפסוק מורה ש'בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן הנוכרית קרוי בנך אלא בנה'. לפי פירוש רש"י (שם, ד"ה 'כי יסיר') התנא לומד זה מהפסוק, שבו הנושאים מתחלפים: 'כי יסיר' — הוא הגוי הנושא את בתו של יהודי — 'את בנך' — את הבן הנולד מבתך ומהגוי —, ועדיין הוא קרוי 'בנך'. יש לשים לב שלפי פירוש רש"י יוצא שבפסוק כלול גם העיקרון שמי שהיה בנו של גוי מיהודיה הולך אחר האם. פירוש אחר מובא בשם

2 רמב"ם, איסורי ביאה, פט"ו ה"ד; שו"ע, אה"ע סי"ח סעיף ה'.

3 עיין פירוש"י לדברי רב יהודה אמר רב אסי, יבמות טז, ב, ד"ה מעשרת, ותוספות שם ד"ה עובד כוכבים.

4 משנה יבמות פ"ז מ"ה: 'יבמות טז, ב, מה, א, קידושין ע, א; ירושלמי קידושין פרק ג הל' יב.

5 על הכשרות פוסק לכאורה הרמב"ם, שם ה"ג; על הפסול טור שו"ע (שם, ד, יט) ומרן בשו"ע. עיין על זה תשובתו של הרב פ"ב טולידאנו 'בענין בתו של גוי מישראלית להינשא לכהן', אי"ש בגבורות, ירושלים תש"נ, עמ' 49-41.

6 עיין אנציקלופדיה תלמודית (א"ת), ערך אב (א), עמ' ז-ח וערך גוי, עמ' רפט-רצג.

רבנו תם (תוספות שם, ד"ה בנך, ושם שתי לשונות של ר' תם, והשנית נדחתה); אם בנך התחתן עם גויה, יש בידי אבי אשתו (הוא הנושא של 'כי יסיר') הכח להסיר אותו 'מאחרי' כלומר לבטל האבהות, מה שאין כן כשהבת שלך נשואה לגוי.

הפך פירושו של רשב"י דעת חכמים, אשר מתבססים על פסוק אחר להוכיח שהקידושין אינם תופסים: והוא המקרה של שכרית מלחמה, היפת תאר', שעליה נאמר 'ואחר תבא אליה ובעלתה' (דב' כא, יג), ומשם נראה כי מקודם לא היתה רשות לבעול אותה; ולשאלה השניה (ולדה כמותה, מנין?) התשובה נמצאת בפסוק האומר 'כי תהיין לאיש בתי נשים — וילדו לו' (שם ט"ו); ההגיון הוא שרק כשהאישה שייכת לבעלה ('כי תהיין') אז הבנים נחשבים שלו ומתייחסים אחריו ('וילדו לו'); ולכן בנה של גויה, שאין קידושין תופסין אותה, הולך אחריה. במקום אחר (יבמ' כב מ"ב), התנא ר' יוסי בר' יהודה לומר את העיקרון שהבן הולך אחר האם מהפסוק 'ערות בת אשת אביך... אחותך היא' (ויק' יח, יא) שהוא דורש אותו במובן שאינה נקראת אחותך אלא מי שנולדה מ'מי שיש לו אישות לאביך', להוציא 'אחותו משפחה ועובדת כוכבים'.

הפירוש הנמצא בירושלמי (קידושין ג' סוף הלכה יב) יותר פשוט; שם נשאלת השאלה, מניין לנו שולדה כמותה, והתשובה ניתנת לפי דברי רשב"י כמו בבבלי. הירושלמי מוסיף גם הוכחה מהמסופר בספר עזרא; בתקופת שיבת ציון, עזרא הסופר ניסה לגרש את הנשים הנוכריות, שלהן נשאו כמה יהודים, ויחד אתן 'הנולד מהם' (עז' י', ג), כלומר בני הנשים ההן. הירושלמי מדגיש שעזרא התנהג לפי ההלכה העתיקה, שכן הכתוב אומר שם 'וכתורה יעשה'; וההוכחה בתורה, לפי הירושלמי, הוא הפסוק של 'כי יסיר', לפי פירושו של רשב"י.

הצד השני של הבעיה — האשה היהודית הנבעלת לגוי — מוסבר במקורות אחרים בצורה קיצתית: אין אבהות לגוי, שאפקוריה רחמנא לזרעיה: זרעו של איש גוי היא כהפקר, על פי הפסוק ביחזקאל כג, כ: 'אשר בשר חמורים בשרם זרמת סוסים זרמתם'; הזרע שלהם הוא כמו זרעם של בעלי חיים, אשר אין להם אבהות כלל (יבמות צח א). אין זאת אומרת שאין אבהות לגוי, אלא שבדיני עריות וביחס ליהודים אין אבהות. השוואת הנוכרי לבהמה בתחום הזה מקבילה להשוואת העבד לחמור שעליה מתבססים בדרך המדרש, לקיים את העיקרון שאין יחס משפחתי לעבדים. העיון במקורות מראה שחז"ל השתמשו בדרשות הללו, בתחומים מאד מוגדרים, בכונה להצדיק את ביטול האבהות, והתנגדו לשימושם בכיוונים אחרים.⁸

8 השוואת העבד לחמור נדרשת מהפסוק 'שבו לכם פה עם החמור' (בר' כ"ב ד') המורה שעבדים הם 'עם הדומה לחמור'. על השימוש ההלכתי עיין יבמ' ס"ב א', קיד' ס"ח א', ב"ק מ"ט א'; על ההתנגדות לשימוש יותר רחב עיין נידה י"ז א', כת' קי"א א'. בתחומים אחרים אין העבדים נמשלים לבעלי חיים, ועוד בתחומים אחרים ההשוואה לבהמה היא בעלת ערך חיובי. על התפתחות המדרש הזה דוממיהם עיין י' היינמן, אגדות ותולדותיהם, 'ירושלים תשל"ד, עמ' 122-129 ו 231-232. הצורך בכיטוי מדרשי חזק נובע אולי גם מחומרתה של בעיית הממזרים, שהעבדות היא פתרון לה (קיד' ס"ט א').

הקושיות מהתנ"ך

כשמעמידים את כל הבנין ההלכתי הזה מול התנ"ך עולות כמה קושיות:
א. כל הפסוקים מהתורה שהובאו בתלמודים, לפי השיטות השונות, להוכיח שהכלל נמצא כבר בתורה, אינם דנים במישרין בשאלה, והמסקנה יוצאת מהם דרך דרש די מסובך.

ב. נוסף לזה, ממקרים רבים בתנ"ך לכאורה אפשר להוציא מסקנות הפוכות. איסורי חיתוך עם נוכרים, גם אנשים ידועים נשאו לנוכריות,⁹ וכן נמצאו נשים יהודיות שנתעברו מגויים, ולא תמיד גורלם זהה להלכה.¹⁰

ג. המעשה של עזרא נראה כהוכחה ברורה על קיום הכלל בתקופה התנ"כית. וראינו שהירושלמי רוצה לראות בו קיום כלל מהתורה. אפשר אמנם על פי הקושיא הראשונה להסביר את כל מעשה עזרא כחידוש עצמאי משלו, ולהגיד שאכן רק בימיו התקבל כלל זה בישראל. אבל אפשריים גם פירושים אחרים וקיצוניים יותר של המעשה; לדעת חוקרים אחרים, במעשה הזה לא היה לא קיום הלכה עתיקה ולא חידוש, כי ייתכן שהיתה זאת רק גזרה לשעתה במצב של חירום, ואולי כוונתו של עזרא מחמירה יותר בכך שלדעתו יהודי הוא רק מי שנולד משני הורים יהודיים.¹¹

ברוב המקרים אפשר למצוא בתלמודים ובמדדשים תשובות לכל הקושיות האלה, שלפיהן מקור ההלכה הזאת הוא מן התורה. אמנם אותן הקושיות משמשות בומנינו כבסיס לתורות שונות בענין תולדותיה של ההלכה הזאת. למרות ההבדלים העיקריים שביניהן, קיימת ביקורת עזה נגד המסורת.

דעות החוקרים בזמננו

א. 'חוק האם' כחידוש רבני מאוחר

מגמה אחת של החוקרים, והיא להרחיק את התאריך של קביעת ההלכה עד כמה שאפשר מהתקופה המקראית, אפילו עד ימי חורבן הבית השני ומרד בר כוכבא, וזה מתוך שתי הנחות עיקריות:

9 יהודה התחתן עם הכנענית בת שוע (בר' ל"ח ב'), מהם יצאו עד ואונן, שמתו, ושלח, אשר זרעו מוכר בדה"א, ד' כ"א); יוסף התחתן עם אסנת בת פוטי פרע (בר' מ"א מ"ה, ומהם יצאו אפרים ומנשה); משה עם צפורה (שם' ב' כ"א-כ"ב); בעז עם רות המואביה (רות ד' י"ג, מהם יצא בית דוד); המלך שלמה עם נעמה העמונית (מ"א י"ד כ"א, מהם יורשם רחבעם); אחאב עם איזבל (שם כ"ב מ'), מהם יורשם אחזיה). עוד שמות כמו 'שאל בן הכנעני' (בר' מ"ד י') מעידים על אמהות ממוצא לא ישראלי.

10 עיין דה"א ב' ל"ד-ל"ה, ושם י"ז — בשינוי נוסחא מש"ב י"ז כ"ה — ושם הבנים נחשבים כישראלים; בויק' כ"ד י' האיש — שלא במקרה הוא המקלל — נקרא 'בן הישראלית' להבדילו מ'האיש הישראלי'; להיפך נזכר לשבח חירם מצור, בנו של זוג מעורב, אבל לא נאמר במפורש לאיזה עם הוא שייך (מ"א ז' י"ג-י"ד בשינוי נוסחא מדה"ב ב' י"ב-י"ג).

11 עיין י' קופמן, תולדות האמונה העברית, ירושלים — ת"א תשל"ב, כרך ר' עמ' 284, 297, 357, 370. על היחס של מעשה עזרא עם הסיפור במגילת רות עיין פ' מלצר, חמש מגילות עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ג, עמ' 3 ואילך.

א. יש מניחים שהעמדה ההלכתית הושפעה ממשפט הרומאים, הדומה מאוד בעניינים אלה להלכה;

ב. ויש עוד שהניחו כי ההלכה נקבעה במידת הרחמים כדי להרשות את הכניסה ליהדות לכל אותם הילדים שנולדו מנשים עבריות אשר נאנסו על ידי חיילי האויב עקב מלחמות החורבן ומרד בר כוכבא.¹²

כטענת נגד ראשונית לשתי הנחות הללו יש להעיד:

א. אמת, המשפט הרומאי דומה מאד להלכה; אך אין זאת אומרת שהרומאים היו המשפיעים.

1. הדמיון בין שתי השיטות הוא אמנם גדול, אבל ישנם עוד הבדלים חשובים, ובכל אחת מהשיטות ניתן לזהות על פי המקורות דרך התפתחות שונה ועצמאית.

2. למעשה, הבדיקה במקורות הרומאים מוכיחה שהמשפטים העתיקים שלהם הביעו בפירוש את הדעה שכללי הדין שלהם בעניינים אלה מתייחסים למה שהם קוראים *Jus gentium* היינו 'משפט העמים', הדין שהיה נפוץ ומקובל בעמים הקרובים לרומי.¹³ ולכן אין הדמיון בין השיטות מצדיק את ההנחה שקיימת השפעה מהרומאים, ובו בזמן אולי מוצדקת יותר ההנחה ההפוכה, לפיה קיימת השפעה כללית, וגם יהודית, על הרומאים. קיימות עדויות על קיומן של חוקים דומים מקדמת דנא באזור, החל למשל מחוקי חמורבי על העבדים.¹⁴

ב. קשה מאד להניח שהכלל בא במידת הרחמים, אם נשים לב שחכם כרבי עקיבא, אשר כידוע תמך במרד בר כוכבא, היה בין הטוענים ש'גוי הבא על בת ישראל הוולד ממזר'.

ב. חוק האם כשארית 'המטריארכליות'

לדעה אחת העיקרון ההלכתי הוא קדום ביותר בישראל, ויסמן לשארית תקופת 'המטריארכליות' (=שלטון האם). דעה זאת נובעת מתורה שלמה שהיתה רווחת ומקובלת על ידי רוב החוקרים בסוף המאה הקודמת; לפיה היתה תקופה שבה השלטון היה בידי הנשים, וכל הסדרים והמוסדות של החברה היו תלויים בעיקרון הזה. התקופה הזאת קדמה לתקופת הפטריארכליות (=שלטון האב), אמנם כשהשלטון עבר לידי האנשים נשארו בכל חברה וחברה כמה שרידים מהתקופה הקודמת. מתוך השקפה זאת היו שראו בכלל ההלכתי שהבן הולך אחר האם, ובכמה הלכות אחרות, את הסימנים המאוחרים של הישארות המצב העתיק.¹⁵ כל התורה של המטריארכליות אשר הוכיחו לדעת כמה חוקרים שיש לראות את ההנחה היסודית דווקא כהגדרה שטחית, אשר אין לה כל בסיס

12 סיכום הדעות השונות בענין זה ב־Judaism, vol. 34 עיין למעלה הערה 1.

13 עיין למשל Gaius, i 85 במאמרי, הערה 66.

14 חוק חמורבי מס' 175, ועיין עוד מס' 146-147, 170-171, ב ANET p. 172-174. ועוד מפורסמת באזור חוקם של הליקיים, המובא ע"י הרודוטוס ב היסטוריה ספר א' 173, הדין בנישואים מעורבים בין בני חורין, עבדים וזרים, וכאילו קובעת את העיקרים של החברה המטריארכלית; מקור שהיה הגורם העיקרי להתפתחות תורתו של בחופן (עיין להלן).

15 בראש התומכים ברעיון זה היה V. Aptowitzer, HUCA IV pp. 207-240, V pp. 261-297; למרות תלותו בתורה שאין לה עוד כל יסוד, המאמר עדיין מצטיין בגלל חריפותו וציון מקורות חשובים.

והצדקה; לא היתה בכלל בכל החברות תקופה של שלטון האם שאחר כך עבר לאב; אמנם לכל עם וחברה היו סדרי התפתחות וכללים מיוחדים משלהם; וכל פרט ופרט שפעם היו מיחסים אותו לשארית שלטון האם טעון למעשה נתוח משלו בתוך המסגרת הפרטית של כל עם וחברה בנפרד.¹⁶

ג. דעות אחרות על העניין

בנוסף לכללים הראויים האלה ניתנו עוד כמה הסברים שונים להלכה.

א. הבן הולך אחר אמו על פי הכלל החוקי הקובע ש'האם תמיד ודאית, האב אינו ודאי'. ביחס לפירוש זה יש מקום לכמה הערות.

1. אילו היה כלל זה הקובע, היה הבן צריך ללכת אחר אמו לא רק בנושאי תערוכת בין גוים ליהודיים, אלא גם בכל מקרה אחר. אמנם לא כן ההלכה, למשל, במקרים של נישואי תערוכת בין בני שני עמים שונים חוץ מישראל; ובתוך עם ישראל, במקרים של תערוכת של שבטים או של משפחות שונות, או ביחס הכהונה; בכל אלה, הבן הולך אחר האב, אם 'אין עבירה' בזיווג.

ערכוביאי מינית היתה כה חזקה עד שאי אפשר היה לדעת מי הוא האב, ולכן הכרחי היה ללכת אחר האם. בעין ריכות זה נמצא כבר בגמרא; ומשם נראה כי למרות שגם חז"ל מניחים שיש כמין מצב של ערכוביאי מינית בין הגוים (אבל לא כתוצאה ממטריארכיות), אין הכלל של ודאות האם קובע את ההלכה; ובפירוש נאמר שאפילו האב ידוע בודאות, אין מתחשבין בו.¹⁷

ב. הבן הולך אחר האם כי בהיותו תינוק וילד קטן קיים קשר יסודי וחיוני בינו לבין האם. ובאמת, כשנחמיה לחם נגד החיתונים עם נשים נוכריות, הוא התלונן ש'בניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם' (נחמיה יג כד). כלום הוא הגורם העיקרי של ההלכה ואם כך לא מובן מדוע דוקא בנישואי גוים ליהודיים הבן הולך אחר האם, ולא במקרים אחרים. ועוד יש לשים לב למקרים אחרים שבהם אין החינוך קובע את היחס: למשל בהלכה של 'תינוק שנשבה לבין הגוים', שנחשב עוד כיהודי אף על פי שכל חינוכו אינו יהודי.¹⁸

ג. יש שסברו שההלכה היא תוצאה של מצב מובנה על רבוי נשים (שהותר ביהדות אירופה עד תקנת רבינו גרשום, בסוף האלף הראשון למנינם). כשהאיש נושא הרבה נשים, טבעי הוא שהילדים יהיו נבדלים לפי האם. אמנם יש לשים לב שעוד אין העיקרון הזה הקובע: הרי בפירוש התורה אומרת (דבר' כ"א ט"ז-י"ז) שבמקרה של ריבוי נשים חוק הבכורה הולך לפי הקדימות בלידה, ולא לפי מצבה של אשה בעיני בעלה. זאת אומרת שכשכל הנשים הן במצב של היתר אצל בעליהן, הבנים יורשים בשווה את עמדתו של האב, ורק כשאין הנישואין שלמים או קיימים (אם האשה היא פלגש, שפחה, נוכרית

16 על הפתחותה וסופה של תורת שלטון האם עיין U. Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat*, Frankfurt a. M., 1980.

17 עיין יבמ' צ"ז ב' — צ"ח א', דברי רבא על ההלכה על תאומים גרים או משוחררים ש'לא חולצים ולא מיבמים': 'הא דאמר רבנן דאין אב למצרי לא תיצא משום דשטופי כוימה דלא ידיע, אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו ידיע נמי לא חיישינן'.

18 עיין שבת ס"ח א'-ב', כרית' ג' ב'.

וכו') אז הבן הולך אחר האם. ולכן השאלה חוזרת למקומה ההתחלתי, כי הבעיה אינה התלויה ברבוי הנשים אלא במצבה השונה של האישה בתנאים מיוחדים, ומדוע זה יגרור שני בסדרי היחס.

ד. יש שהסבירו שההלכה נקבעה כדי למנוע נישואי תערובת, בוראי ההלכה חשובה מבחינה זאת, אמנם רק לגבי הגברים (כי בני הנשים העבריות הם תמיד כאמם); אבל ספק הוא אם מה שנראה כתוצאה חשובה יולכ גם להיות הגורם האמיתי והמכריע.

חקר הבנת המקורות

אחר כל ההקדמות האלה ננסה לעמוד על הנקודות הבאות:
א. האם למרות הקושיות מהתנ"ך אפשר עוד לקיים את גישת חז"ל, הטוענים שמקור ההלכה נמצא במסורת ישראל הקדומה.

ב. מה הם הרעיונות המסתתרים מתחת לגישה הזאת.
כשמתעמקים בעיון המשנה בקידושין ג נראה שהמסקנה הסופית יוצאת מתוך השתלשלות הגיונית של כמה הנחות בסיסיות. ננסה לפרט אותן בסדר, ואחרייך לבדוק את הבסיס המקראי שלהם ואת התשפטותם במחשבת חז"ל. כפי שכבר ראינו, הבן הולך אחר האם, במקרים מסוימים ויוצאים מן הכלל, לא מפני החשיבות המיוחדת של האם — או מושגים דומים —, אלא מפני שהאבהות בוטלה. אי אפשר להגיע למסקנה הזאת אם לא נניח מקודם ש:

1. הבן שייך לשני ההורים;
2. הסדר החברתי הרגיל בנוי על שלטון האב;
3. שלטון האב אפשרי רק אם מתקיימים תנאים מסויימים.

הבן שייך לשני ההורים

א. אב ואם שותפים בולד

המקרא מתאר את דרך יצירת הולד בכמה ביטויים שונים. כמובן לא ניתן הסבר 'ביולוגי' בלשונו ובמושגים המדעיים של היום אולם אפשר להסיק כמה מסקנות על התפיסה התנ"כית מתוך ניתוח המקורות. לשני ההורים יש תפקיד בהולדה, ותפקיד זה לפעמים דומה ולפעמים שונה לפי המקורות. לפי קבוצה אחת של ביטויים האיש נראה כהנושא והגורם; האדם הוא היודע את האשה, והיא הרה ויולדת. האשה 'נורעה זרע' (במד' ה' כ"ח). הבנים הם יוצאי ירך האיש (בר' כ' מ"ו, שופ' ח' ל'); הבן נולד לאיש מאשה (בר' כ"א ג', עור' י' ג') ורק האיש 'מוליד'; מכל מקום האיש גם 'יולד' (בר' כ"ב כ"ג) כמו שהאשה 'יולדת' (בר' ט"ז ט"ו); והיא גם מזריעה ויולדת (ויק' י"ב ב', באותו הביטוי הנאמר על 'עשב מזריע זרע', בר' א' י"א-י"ב) ובמיוחד חשוב שהבנים נקראים זרע הן לגבי האיש, הן לגבי האשה (בר' ג' ט"ו, ויק' כ"ב י"ג, רות ד' י"ב).

בנוסף לזה, אב ואם מוזכרים ביחד כמה פעמים ביחס לבניהם החל מהציווי הניתן לאיש לעזוב כדי לדבר באשה (בר' ב' כ"ד); ההורים שותפים במצוות יראה וכבוד שהבנים חייבים בהם (כמו בעשרת הדברות — שמ' כ' י"ב, דב' ה' ט"ז — ובפרשת

קדושין — ויק' י"ט ג') ובאחריותם לגבי הבן (כמו בבן סורר ומורה — דב' כ"א י"ח-י"ט); ואמנם, סדר הזכרתם השונה בפסוקים מורה על תפקידים שונים במשפחה. מכל המקורות האלה, נראה שכלל ספק הבן נחשב כקשור לשני ההורים; ושלשניהם יש תפקיד 'ביולוגי' מסוים; עצם תפקיד זה לא מוסבר בפירוש, אולם יש בוודאי מרחק בין הסימנים האלה הנמצאים בתנ"ך לבין תורות אחרות נפוצות אצל עמים אחרים המכחישות את תפקידו של אחד ההורים.¹⁹

רעיון השותפות ה'ביולוגית' מופיע ביתר בירור בתקופה התלמודית. בפירוש ל'אשה כי תזריע' (ויק' ו' ב') נאמר שהאיש והאישה שניהם 'מזריעים';²⁰ חשובה במיוחד הברייתא בבבלי נדה ל"א א' שלפיה 'שלושה שותפים יש באדם: הקב"ה ואביו ואמו — אביו מזריע הלוהב שממנו עצמות וגידים... אמו מזרעת אדם שממנו עור ובשר...'. רק מדרש בודד נראה כהולך בכיוון אחר, עם משל ה'חלב נתון בקערה, אם נותן לתוכו מסו נקפא ועומד ואם לאו הולך ורופף'; החלב הוא דם הרחם שתפקידו של זרע האיש להקפיאו ולתת לו צורה; אך דוקא בהמשך המדרש, הנראה בהתחלתו כמושפע מתורתו של אריסטו,²¹ יש חזרה לגישה היהודית המקורית, כשמדובר במשל על שני ציירים, שהם האיש והאשה, אשר כל אחד מהם צר דמות של ולד מהמין השני, וזאת בניגוד לגישה הפילוסופית היוונית, הנותן לאיש דוקא את האחריות של ה'צורה', ולאשה של ה'חומר'.

ב. הקשר עם האם חזק מן הקשר עם האב

הקירבה בין האחים הנולדים מהאם גדולה וחזקה מהקירבה בין האחים הנולדים מן האב. למשל, בדברים י"ג ו' המסית הוא 'אחיו בן אמו', כנראה מתוך קרבה והשפעה יותר גדולה; בבראשית ל"ד (מעשה דינה) ובשמואל ב' י"ג (מעשה אמנון ותמר), האחים הנוקמים את כבוד האחות המעונה הם האחים מצד האם: שמעון ולוי בדינה, אבשלום בתמר. הביטויים 'בני אמי' הם מקבילים לסתם 'אחים' (בר' כ"ז כ"ט, תהלים נ' כ' וס"ט ט'). ואותו ביטוי 'בני אמי' חוזר במקורות אחרים (בר' מ"ג כ"ט, שופט' ח' י"ט, שה"ש א' ח') להדגיש את הקירבה היתירה של האחים בני האם.²²

ג. מאיסורי עריות לומדים את חשיבותן והבדלם של שני הצדדים

איסורי עריות מובאים בתורה בכמה מקומות. הרשימה הגדולה ביותר היא בסוף פרשת אחרי מות (ויק' י"ח ו'-י"ח), ובסופה העונש על כל האיסורים הוא כרת. רשימה יותר

19 אצל היוונים, למשל, האשה נחשבת רק כקולטת ומגדלת את זרעו של האיש; עיין בתוך המקורות העיקריות. Eschilos, *Eumenidi*; Aristo, *De generatione animalium*, 728a 17 ff. וניתוח ב' Cantarella *L'ambiguo malanno*, -oma 1986. E. דעות מנוגדות לגמרי נמצאות בתרבויות קדמוניות, שם האיש הוא רק הפותח את נתיקי האשה. חשוב לדעת הסברים אלה כי קימת הקבלה מסוימת בין תפיסות אלה למצבם ויחסם של הבנים לגבי ההורים.

20 עיין בבבלי בר' ס' א', נדה כ"ה ב', כ"ח א', ל"א א'. ועיין בקיד' ע"ח א' מחלוקת התנאים בדרש הפסוק ביהו' (מ"ד כ"ב) 'מזרע בית ישראל', ובפרש"י, שם זרע האב נחשב עיקר, וזרע האם נקרא 'כחוש'; ואולי זה מפני שמדובר בכת, היוצאת, לדברי חז"ל, כשהאיש מזריע תחילה.

21 ויקרא רבה י"ד ט'; ועיין שם פירוש עץ יוסף בשם יפ"ת, הקושר דעה זאת לפילוסופיה היוונית.

22 עיין אנציקלופדיה מקראית (א"מ) ערך 'אח ואחות', כך א' עמ' 190.

מקוצרת בפרשת קדושים (שם כ') עם פירוט עונשים חמורים, מהם מיתה בידי אדם על כל עבירה ועבירה. ועוד מקצת איסורים מזכרים בספר דברים (כ"ז כ"ב-כ"ג). נוסף למקורות אלה יש עוד רשימה מקוצרת בספר יחזקאל כ"ב; ובכמה מקורות בתנ"ך מתוארים מצבים שלכאורה סותרים בפרטים את הרשימות העיקריות בספר ויקרא. רב הדיון בהבנת המקורות ובהסבר ההבדלים, הן בפרשנות המסורתית, הן בביקורת.²³ במה שנוגע לעניינינו, אפשר להסיק מספר מסקנות חשובות:

א. אחד המקורות המתאר לכאורה מצב עתיק נמצא בספר בראשית (כ' י"ג), כשאברהם מצדיק את עצמו לפני אבימלך שעה שהוא אומר על שרה ש'אמנם היא אחותי בת אבי אך לא בת אמי', כאילו מותר לשאת לאישה את האחות שהיא רק מצד האב ולא מצד האם, זאת בניגוד לחוק שבספר ויקרא (י"ח ט', כ' י"ט). המדרשים כולם מסבירים ששרה לא הייתה אחותו של אברהם, אלא בת אחי; וחלקם מסבירים שאברהם, בדברו על איסור אחות מהאם, התכוון ל'שיטתם' של גויים.²⁴ עם כל זה ההבחנה המובאת בפי אברהם מעידה על מצב יסודי הקשור בגודל הקירבה שבין האחים מן האם, אף שבאיסורי עריות הסופיים התורה החמירה בנושא שיון האחים משני הצדדים.

ב. במערכת השלימה של האיסורים קשה מאד לקבוע אם ישנם, ומה הם, הגורמים המאחדים והמסבירים ביחד את כל החוקים.²⁵ על כל פנים במה שנוגע לעניינינו, אפשר להסיק כמה מסקנות:

1. שני הצדדים (אב ואם) חשובים וקובעים: האיסורים מחמת קירבה הם מצד האב (כגון למשל אחות האב ואחות מאב) ומצד האם (אחות האם, אחות מאם), והאיסורים מחמת אישות מכילים קשרי משפחה בקו אב-בן (אשת אב, כלתו) ובקו אם-בת (אם אשתו, בת אשתו).

2. המערכת אמנם אינה תואמת בכמה מקרים, כלומר אותה הקירבה אינה תמיד אסורה לאיש כמו לאישה.²⁶ וגם עונש מות שונה באיסורים בקו זכר ובקו נקבה.²⁷ כל אחד משני הצדדים הינו גורם מכריע אבל שונה בבניית האיסור, ושהקפידה התורה לתת לכל צד המשתתף באיסור תפקיד נפרד משלו, אף שמשמעותו של ההבדל אינה ברורה לנו.

ג. בהלכה, שנקבעה על ידי חז"ל, אפשר לראות כונה מיוחדת בהרגשת הצד הנקבי שבאיסורי ביאה. למשל עונש שריפה הוטל גם על אם אם אשתו ואם אב אשתו, שאינן מזכורות בפירוש בתורה, מתוך השוואה עם איסור אשה ובתה, שלפי התורה נמשך עוד

23 עיין א"מ ערך 'עריות' עמ' 388-90.

24 עיין בראשית רבא י"ח ד', נ"ב י'; יר' יבמ' י"א הל' ב'; בבלי סנה' נ"ח ב'; רש"י על התורה שם. אפילו נשאי כליהם של הפוסקים חושבים שחוקי עריות הם 'גזירת המקום' ואין בהם 'סברא'; עיין

מגיד משנה על הרמב"ם, אישות א' ר' ו בית שמואל על שו"ע אה"ע ט"ו, ס"ק י"א.

26 אחיות האב והאם אסורות לאיש, אחי האב ואם מותרות לאשה; מן התורה אסורה לאיש אשת אחי האב, ולא מוזכר איסור אשת אחי האם; מן התורה אסורה לאיש בת בנו ובתו, אבל איסור הסבתא לא מוזכר; כמו כן אסורה לאיש מן התורה בת בתה ובת בנו של אשתו, ולא מוזכר בפירוש איסור הסבתא של אשתו.

27 בקו זכר (אשת אביו וכלתו) התורה אומרת 'מות יומתו' — דמיהם כס' (ויק' כ' י"א-י"ב), שלפי חז"ל (סנה' נ"ד א') פירושו סקילה; ובקו נקבה (אשה ואמה) התורה אומרת 'ברש ישרפו' (שם י"ד).

דור למטה (עד בת בנה או בת בתה של אשה);²⁸ ואיסור הבת נכלל בתוך איסור אשה ובתיה גם לענין העונש (עיין משנה סנה' ט' א', ובגמ' שם ע"ה א'). זה יכול להיראות כאחת הדוגמאות של עקביות במחשבת חז"ל בעניין חשיבות תפקיד האשה, המצדדת גישת חז"ל בעניין שלנו.

הסדר החברתי בנוי על שלטון האב

הכלל היסודי של הסדר החברתי היהודי נקבע בתחילת ספר במדבר (א' ב', י"ח ועוד) במשפט החוזר 'למשפחותם לבית אבותם'. כל סדרי הדורות שבתנ"ך בנויים על סדר אב-בן, והם מונים בדרך כלל את שמות האנשים, ורק במקרים בודדים, הנשים מוזכרות בהם, וכל פעם מתוך סיבה מיוחדת (יש לזכור נשים בעלות אופי מיוחד, או להבחין בין אמהות שונות וכדו'). החלוקה לשבטים ולמשפחות נעשית רק לפי הגברים, ולפיכך הבן שייך ומתייחס למשפחת אביו, כן לבית אב ולשבט אביו. אותו הכלל קבוע בכל החברה כולה, הן במשפחות הפשוטות של העם, הן ביחסי כהונה ומלכות. בניהם מנישואין בין בני שבטים שונים הולכים אחר האב (שמ' ר' כ"ג; שופ' כ"א כ"ג). לא מצינו שום דוגמא שאם האם כוהנת או לוייה הבנים יורשים את עמדתה;²⁹ בת כהן מאבדת את זכותה לאכול בתרומה כשנישאת לזר (מי שאינו כהן) ונולד לה ממנו בן (ויק' כ"ב י"ג); להיות כהן ולוי זה תפקיד של זכר; הכל תלוי רק באב. כמו כן משפטי ירושה וחלוקת הארץ נקבעים לפי הגברים. הבת זוכה בירושה — בחלקת אדמת אביה — רק במקרה שאין לה אח (במד' כ"ז ר"א) וזכות זאת מגבילה את חופש בחירת בן זוגה בתוך השבט שלה (שם ל"ו).

מקרים בודדים הם יוצאים מן הכלל ואינם משנים את עצם התמונה הכללית.³⁰ תפיסת הנישואין מאשרת ומחזקת את הסדר החברתי הזה. הכלל הקבוע בכל התנ"ך הוא שבנישואין יש תפקיד פעיל לאיש, ולאשה סביל. האיש 'נושא' או 'לוקח' אשה. האיש לוקח אשה לו או לבנו, ונותן את בתו לאיש אחר.³¹ חוק הייבום מאשר בתוך המסגרת הזאת את הכלל שתפקידה של האשה בנישואין הוא להמשיך את זרעו של משפחת האיש: כשהאיש מת ללא בנים, האלמנה נישאת לאחי המת 'למען הקים את שם המת' (בר' ל"ח, דב' כ"ה ה"י). ומכל זה נראה שהאשה בסדר הזה היא כמין אמצעי

28 אותה השוואה לא נעשתה בצד הזכר, והסבתא או אשת הסבא הרי הן אסורות רק מדברבן.

29 מקרה מיוחד נידון רק בגמרא (בב' מ"ז א') בענין מי שנולד מגוי ומבת לוי, והוא לוי פסול מיקרי, וכנראה זאת אומרת שהוא הפסיד את אצולתו.

30 רכז מיוחד של מצבים של מטריראכאט נמצא בספור על יעקב ולבן: חשיבות אחי האם, עם דרישת בעלות על תולדות הבנות שלו וההון שלהן (בר' ל"א מ"ג). ואולי פרידתם הקשה של יעקב ולבן מסמלת גם את הפער בין סדרי חברה שונים, הארמית והישראלית החדשה. ביעקב אנו מוצאים גם דוגמא של מגורי הבעל בבית אשתו, שעוד רע לה במקרא, הספור של משה (שמ' ב' כ"א); ובשני המקרים בולט המצב הבלתי רגיל של גר שכרז מארצו. המקרה היחיד של שלטון העובר דרך אשה נמצא אולי עם שאלו דוד דרך מיכל, ושם יחידותו של המקרה מורה עליו כעין יוצא מן הכלל.

31 עיין למשל בר' ל"א ט' וט"ז; שמ' כ' י"ז; דב' ז' א"ג; שופ' ב' ח' ט', ועוד הרכה. ועיין א"מ ערך נישואין. ובלשון חז"ל ביתר ביור: 'האיש מקדש' — משנה קיד' ב' א' — 'רהאשה נקנית' — שם א' א' — עד היום הטכס של הקידושין הוא של קניה סמלית.

להמשך זרעו ושמו של האיש, שמקבל את הזכות הזאת על ידי 'לקיחה' או 'קנייה', במחיר מסוים.

שלטון האב אפשרי רק אם מתקיימים תנאים מסויימים

א. הכהנים

האב יכול להעביר את שמו לזרע היוצא מזיווג זה. דוגמא ראשונה של מצב כזה אנו מוצאים אצל הכהנים. עצם המושג של 'חללה', כאשה אסורה לכהן (ויק' כ"א ז') מראה על הפסד של קדושה; ובפירוש על הכהן הגדול נאמר שאסור לו לקחת נשים כמו אלמנה, גרושה וכו' כדי שלא יחלל זרעו בעמיו (שם ט"ו). אותו ביטוי, שפירושו הוא כי הזרע הפסיד את קדושת הכהונה, לא נמצא אצל כהן הדיוט, אבל לפי חז"ל כך צריך להיות גם אצלם, וכן גם ההלכה.³²

ב. העבדים

התחום החשוב ביותר שבו אנו מוצאים אישור על קיום תנאי נמצא בעבדות. התורה מבחינה בין עבד עברי לעבד לא עברי וקובעת חוקים שונים לגביהם; ובכמה מקומות נדונה הבעיה של הזיווגים בין העבדים ובני חורין. אפשר להבחין בג' מצבים יסודיים: א' זיווג בין עבדים; ב' בין בן חורין לשפחה; ג' בין עבד לבת חורין. המקרה הראשון כלול כבר במושג של 'יליד בית', שהוא עבד מלידה הנולד בבית אדונו מעבדים,³³ ולא מפורש מי הם ההורים שלו. מקרה יותר מדויק נדון בספר שמות בפרשת משפטים (כ"א ד'), שם מדובר על עבד עברי אשר אדונו נתן לו אשה שפחה — שהיא, לפי פירוש חז"ל (קיד' כ' א'), שפחה נוכרית; כשהעבד יוצא לחירות התורה אומרת ש'האשה וילדיה תהיה לאדוניה'; זאת אומרת שהבנים מתיחסים לאם, והם עבדים הנשארים תחת בעלות אדוניהם. התלמודים (יר' קיד' פ"ד הל' י"ב; בב' קיד' ס"ח ב') ועוד דורשים את הפסוק גם במובן של זיווגים בין בן חורין לשפחה, אף-על-פי שאין זה עוד פשוטו של מקרא.

מקרה זה — בן חורין ושפחה — מופיע בצורה ספורית אצל האבות. אברהם ויעקב מזדווגים עם שפחות ופילגשים, והבנים היוצאים מהן נמצאים במצב פחות כלפי האחים הבאים מהאמהות בנות החורין. זה קורה עם ישמעאל, בנו של אברהם מהגר (בר' כ"א י" ו"ג), ועם בני אברהם מהפילגשים (שם כ"ה ו'). ההבדל במצב ניכר גם אצל בני יעקב מהאמות בלהה וזלפה (שם כ"ז ב'; ל"ג א', ב', ו'). אצל אברהם ויעקב אין האמהות מתבטלות: בנו של הגר עוד נקרא זרע אברהם (שם כ"א י"ג), וכל בני ישראל נחשבים כבניו וראשי שבטים; אמנם שני המקרים האלה אינם טיפוסיים לגמרי, שהרי הנשים אינן עוד שפחות ממש,³⁴ ובכל אופן הפיחות של הבנים (אף שלא מגיע לביטול האב)

32 עיין קיד' ע"ח א', א"ת ערך חלל, חללה, כך ט"ו עמ' א' ב'.

33 בר' י"ז י"ב-י"ג, כ"ג, כ"ז; ויק' כ"ב י"א; ירמ' ב' י"ד.

34 האמה נחשבת ברמה יותר גבוהה מהשפחה; עיין ש"א כ"ה מ"א, ומה שכותב מנדלרן, קונקורדנציה לתנ"ך, ערך אמה.

מראה שכאן הולכים אחר האם. ועוד מקרים בתנ"ך בכיוון זה.³⁵ האפשרות השלישית — עבד עם בת חורין — נמצאת בדוגמא אחת בדה"א ב' ל"ד-ל"ה; שם העד המצרי בשם ירחע מוליד מבת חורין בנים שממשיכים להתייחס למשפחת אבי אמם.

עוד יש לשים לב לביטוי 'בן אמה' שמשמש כזהה ומקביל ל'עבד'; ולהיפך הביטויים כמו 'בן עבד' או 'זרע עבד' מופיעים בדרך כלל כשמשמשים במילת 'עבד' הוא במובן מושאל של עובד ה'.³⁶

מכל זה נראה כי סביר מאוד להניח, על פי עדויות שונות, שהרעיון שכן השפחה או האמה מתייחס אליה מושרש בתנ"ך, וכי כאן נמצא יסוד עתיק של הרעיון שהאבהות לא עוברת במקרה של זיווג עם עבדים, לפי שהם מחוץ למושג הקידושין. כשעוברים מהמקרים האלה לבעיית נישואי תערובת עם הגוים וגורל זרעם, אנו נתקלים בקושיות שהובאו לעיל (פ' ד').

א. מענין במיוחד הספור בויק' כ"ד (י"ד), על המקלל, שהוא אחד מהמקרים הבודדים בהם מדובר על נשים שנתעברו מגויים.³⁷ האיש נקרא 'בן אשה ישראלית' והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל'. התורה ממשיכה לקרוא אותו 'בן הישראלית', בניגוד ל'איש הישראלית' שהוא רב אמו. מפתו של מקרא משמע שאיש כזה אינו במצב שלם של זהות יהודית, ומזה לכאורה אפשר להסיק שבנו של גוי ויהודית אינו יהודי. אמנם הענין אינו כל כך פשוט, שהרי קודם כל אפשר להניח שבמקרה זה חל על האיש, בהיותו בן מצרי, וזרין המיוחד שבדב' כ"ג ט', הדורש ג' דורות כדי לבא בקהל ה'. הענין נדון באופן יותר כללי בפרשנות, וחשובה בעיקר הערתו של רש"י על זה, שהוא מסביר 'בתוך בני ישראל' ע"י המשפט 'מלמד שנתגייר'. וניתן עוד לפרש זאת בשתי דרכים שונות: א. לפי פירוש 'הצרפתים', המובא בפירוש על התורה של הרמב"ן (שם), לפני מתן תורה עוד לא היה נוהג הכלל שבנו של יהודית מגוי הרי הוא יהודי, ולכן בנו של המצרי היה מצרי וצריך גיור. ב. הרמב"ן מתנגד לפירוש זה; לדעתו כבר מימי אברהם אבינו היו הולכים אחר האם, ומה שרש"י כתב שהאיש 'נתגייר' אין הכוונה לגיור ממש, שהוא לא היה צריך לו, אלא 'שהלך אחר אמו ונדבק בישראל'. אם כן למה בתורה אין הוא נקרא 'ישראלי ממש', מפני 'שאינו ישראלי בשמו לענין היחס בדגלים ובנחלת הארץ' היות והם רק מאב יהודי.

מסקנת הדברים: אין בידינו אפשרות להוציא מתוך המסופר בתורה ראייה סופית לכיוון אחד או שני. ועוד מעניינת העדות היוצאת מתוך פירושו של הרמב"ן, המוכיחה כי כבר בימי הביניים חלקו פרשנים על קדמות ההלכה הזאת.

35 יפתח הגלעדי, בהיותו בן זונה, הורחק מביתו (שופ' י"א); בני פילגשי דוד המלך אינם מוזכרים בתולדותיו (דה"א ג' ט').

36 על 'בן אמה' עיין שם' כ"ג י"ב, תה' פ"ו ט"ז; קט"ז ט"ז. על בן עבד כשהעבד הוא עובד ה' עיין יר' ל"ג כ"ו; תה' ק"ה ד'; ק"ב כ"ט; ש"א י"ז נ"ח; דה"א ט"ז י"ג. הביטוי 'בני עבדי שלמה' (עז' ב' נ"ה נ"ח, נח' ד' נ"ז, ס'; י"א ג') מזהה כנראה חוג חברתי מסוים של משרתים ציבוריים. תז"ל כבר עמדו (יבמ' ס"ב א') בפירושים סבירים על הקושיא היוצאת מש"ב ט' י', שם מדובר על בניו של ציבא עבד שאול.

37 מקרים אחרים בדה"א ב' י"ז, שם בנו של יתרא הישמעלי (שנקרא אמנם ישראלי, בשינוי נוסח, כש"ב י"ז כ"ה) נחשב כישראלי; ועוד מ"א ד' י"ג-י"ד, ומקביל בשינוי נוסח בדה"ב ב' י"ב-י"ג.

ב. על ידי החלוקה בין לני מתן תורה לאחרית מתן תורה, אפשר אולי להסביר גם כמה מיוצאי הכללה אחרים שראינו אצל האבות; כלומר: המקרים שלפני מתן תורה אינם סותרים את הכלל, שעד אז היה הבן הולך אחר האב.

ג. אף-על-פי שהתנ"ך אינו מדבר במפורש על ה'גידור' במובנו ההלכתי השלם, אפשר למצוא רמזים לכך, ומשם להוכיח שבמקרים של נישואי תערובת המזכירים בתנ"ך המצב היה נחשב כבלתי רגיל, ובגלל זה דורש תיקון, שנעשה אצל האשה הגויה, או אצל הבנים, או בשניהם: יעקב הכיר את שני בני יוסף כבניו (בר' מ"ח ה' וט"ו); צפורה מלה את בנה (שמ' ד' כ"ה); רות הכריזה את הזדהותה עם אלוקי ועם ישראל (רות א' ט"ז), ובנה מבעוז התקבל על ידי נעמי והנשים (שמ' ד' ט"ו-י"ז, ושם חזר הביטוי 'ויקרא שמ' שנמצא אצל יעקב עם בני יוסף, בבר' מ"ח ט"ז).

ד. עיון מיוחד נדרש לשיטת חכמים בבבלי, בניגוד לדעת רשב"י (עין לעיל פ"ג). לדעת חכמים הבעיה מתחלת לשנים: א. הולד מתיחס אל האב רק אם הקידושין תופסין; ב. קידושין אינם תופסין בגלל איסור מפורש. לפי זה מה שנחשב כיסודי ועיקרי הוא הכלל שהבן הולך אחר האב במצב הרגיל, אחרת הולך אחד אמו; אמנם קיומו המעשי של הכלל תלוי בתנאי של איסור וביטול קידושין. אם כן, כל זמן שאין איסור מפורש של חיתון עם גוי, הבן הולך אחר אביו. על פי זה השאלה ההיסטורית של 'מתי', וכל הקושיות האפשריות מהתנ"ך, מקבלות משמעות אחרת. יש לשים לב שלפי פשוטו של מקרא, וגם לדעת חכמים לא כל העמים שוים באיסור חיתון, שהוא מפורש רק אצל שבעה העמים, על פי דבר' ז' ג' ד'. המקור של הרחבת האיסור לעמים אחרים שנויה במחלוקת, ועוד אצל הפוסקים יש חושבים שאיסור חיתון עם עמים אחרים אינו מן התורה.³⁸ זה מראה שגם מבחינה מסורתית קיימת אפשרות של גמישות כלשהי בעניין התפתחות ההלכה הזאת, אם נחלק את העניין בין העיקרון היסודי הנחשב כקדום, לבין התאריכים האפשריים של איסור חיתון עם שאר העמים אשר קביעתם המדויקת שנויה במחלוקת.

מסקנות

ראינו שאפשר לתת כמה תשובות לכל הקושיות מהתנ"ך, ולפחות להוכיח שאין מכריעות נגד עמדת חכמים. ראינו שהיסוד בתורת קידושין הוא ה'קנין', שלפיו האשה היא כמין מכשיר שנקנה כדי להמשיך את שם משפחת האיש; תז"ל מדגישים בעקביות בכך שהתהליך החוקי אינו יכול לפעול אם אין מקום לקנין. אבל העניין ניתן להסבר יותר עמוק ושלם אם הניתוח עובר לתחומים ורעיונות יותר מורחבים. השאלה האמיתית העומדת לפנינו היא מה זאת אומרת אבהות בישראל, ולמה בתנאים מסוימים היא בטלה.

38 איסור שאר אומות הוא מדרבנן (לפי טש"ע אה"ע ט"ז; ב"ח שם; רמ"א שם ט"א); כולם אסורים מדאורייתא כפי דעת רשב"י (רמב"ם איס"ב י"ב א', וש"ע אה"ע ט"ז א'); האיסור מן התורה הוא מיפת חזאר (המאירי, יב"מ ע"ו א'); האיסור נובע מבעול ארמית שעזנשו בכת מדברי קבלה (אחרונים); עין א"ת כרך י"ח ערך חתונות עם' שנט.

א. 'אני עבדך בן אמתך'

ראינו (למעלה, פ"ב, סוף פ"ג, פ"ט-ב') את החשיבות המיוחדת של חוק העבדים בענין שלנו; בחוק זה התלות באם מובעת במפורש בתורה, ולא לחינם משווים חז"ל בהלכה שבמשנה את השפחה לנוכריה, אי אפשר להימלט מהעובדה שלכל ענין העבדות יש גם ערך סמלי עתיק וחשוב.

היחס בין ישראל לה' מסומל במקרא בכמה משלים שונים. אחד מהם הוא העבדות. ישראל הוא עבד ה'; הן היחיד,³⁹ הן העם בכללותו. למעשה עם ישראל נולד במצב של עבדות בארץ מצרים, ומשם הוא יוצא לחרות על ידי ה' הבוחר בו כעבדו 'כי לי ישראל עבדים, עבדי אשר הוצאתי ממצרים' (ויק' כ"ה מ"ב, נ"ה). עבדות לה' היא בעת ובעונה אחת סמל החירות מבני האדם; חז"ל מדגישים את זה בפרשם את הפסוק 'כי לי בני ישראל עבדים' במשפט 'ולא עבדים לעבדים' (קיד' כ"ב ב', כ"ק קט"ז ב', כ"מ י'). ודי לנו לזכור עוד פסוק כמו 'עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר' (ישע' מ"ט ג').

לפי זה יוצא שבאופן סמלי בני ישראל הם לפני ה' כעבדים, ושאר העמים הם כאילו חופשיים. נתון זה יכול להסביר את הפער ואת ההפרדה בין ישראל לגויים המביאה בהלכה לביטול האבהות. היחסים בין הגוים לישראל הם כמו היחסים בין עבדים לחופשיים; וכמו שהבא על השפחה, והוליד ממנה בן, הולד כמותה, כך הוא הגוי הבא על בת ישראל, שהיא שפחה לה', ולכן הולד כמותה; וכן להפך, עבד הבא על בת חורין, ויהודי הבא על הגויה.

פירוש כזה לא ניתן למצוא בפרשנות המסורתית, ואולי זה מתוך הדאגה שהרעיון יהפך לסיסמא אנטי-תורנית בידי שונאי ישראל.⁴⁰ אמנם נמצאים כמה פירושים על דרך משל של חוק העבד בפרשת משפטים, כמכוונים ליחס בין ישראל (שהוא העבד), לה'.⁴¹ ופירושים בכיוון כזה יפים הם לפסוקים כמו 'אני עבדך בן אמתך' (תה' קט"ז ט"ז): אני, יהודי, עבד ה', בזה שנולדתי, לפי הכלל המקובל, מבת ישראל שהיא כאמה לה'; וכן הפסוק 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה'; ולד בת ישראל, שהיא שפחת ה', יהיה כאמו, יהודי השייך לה' שהוא כמו בעל ואדון אמו.

להבנת החשיבות הסמלית הניתנת לאשה כאם בישראל יש לשים לב להבדלים סמליים אחרים בין איש לאשה. באמונת ישראל הבורא קודם ושולט על כל הבריאה, ואין לבריאה כח עצמאי משלה, ואפילו המושג והמילה 'טבע' חסר בעברית המקראית. ולכן אין במחשבת ישראל המקורית ההזדהות בין טבע-אדמה-אשה-אם, הנמצאת בתרבויות אחרות. בחלוקה המקראית המקורית בין אדם לחוה התפקידים הסימליים מתחלקים בצורה אחרת יותר מסובכת. הזכר, היינו האדם, נשאר קשור לאדמה ממנה הוא לוקח, וממנה גם קבל את שמו; משם יוציא את לחמו בזעת אפו ולשם ישוב בעת מותו (בר' ג' י"ז-י"ט). הערך החומרי, הקודר והארור של האדמה כאילו מרוכז כולו באדם. בניגוד לזה, בחוה,

39 על יחידים ראה בר' כ"ז כ"ד; במד' י"ב ז'; יהוש' א"ב; מ"א י"א ח'; ישע' נ"ט א'-ד'; על צדיקים כעבדי ה': ישע' נ"ד י"ז, תהל' קי"ג א', קל"ה א'.

40 עיין בנושא זה במכתבו של פאולוס לגלטים, פרק ד' כ"א-ל"א.

41 כך למשל ברכנו בחיי בפירוש על התורה שם, ובשם רבנו אפרים בפירוש חיד"א (נחל קדומים) על התורה, שם. ועיין עוד בזה פרש' משפטים פירושים הסמליים על דרך הסוד.

למרות תלותה באיש, מרוכז התפקיד היוצר; אפילו היא הגורמת לגירוש מגן עדן, ולפי המדרש היא שהביאה המות לעולם (בר' י"ז ל"א), ניתן לה במודגש, וכאילו בצורה של תיקון, תפקיד השמירה על החיים, והמשכם; הלא חוה נקראת 'אל כל חי', וכן האשה שומרת על התפקיד הזה אפילו בקללתה, המתיחסת לעת לידתה (שם ט"ז כ"א). הרצון להוליד חזק מאוד בנשים, ויש שרואות בזה את עיקר תפקידן בחיים: ידועים הם המקרים של שרה (בר' ט"ז ב'), של רחל (שם ל' א'), של חמר (שם ל"ח י"א וגו') ושל חנה (ש"א א'); וכן גדול הרצון לשמור על החיים, כמו אצל המילדות העבריות (שם' א' ט"ו וגו'). כמו כן האשה היא הבונה ביתו של האדם, אף כי היא הנכנסת לביתו של האיש (רות ד' י"א-י"ג). ויש לשים לב גם לקירבה הלשונית בין 'בן' ל'בנין'. ועוד התפקיד של הולדה מתעשר במשמעויות של גאולה, החל מהמילדות המצריות (שם' א' י"ז) עד לבשורות לידת מושיע ומשיח (שופ' י"ג ה'; ש"א א'; ישע' ד' י"ד).⁴² כל זה עוזר לנו להבין את חשיבותם השונה של שני ההורים (למעלה פ"ז), והינו כהקדמה להבנת סדרה נוספת של ניגודים.

ב. הניגוד בין הנצחי למוגבל

חלוקה חשובה מאד במחשבה המקראית וביהדות שלאחריה היא בין המושגים של העולמי, הנצחי, הקיים לעד, המוחלט ולא מוגבל, מצד אחד, למה שהוא זמני ובלתי יציב, מצד שני. הניגוד הזה נמצא בראשונה בין ה' לאדם: ה' הוא קיים לעד, עושה מעשה בראשית, קונה שמים וארץ ושם חוקם לעד. האדם, למרות כל חשיבותו בבריאה ('ותחסרהו מעט מאלהים' — תה' ח' ו') חי רק לתקופה מסויימת; לו ניתן שלטון על כל היצור, אבל אין הוא הבורא, והכל אצלו מוגדר, מתחלף ולא יציב.

כמין אותה חלוקה נמצא כשמדובר על היחס בין ישראל לה'. גם כאן יש להבחין בין מה שהוא יציב וקיים לעד, והוא הקשר בין ה' לישראל (עיין למשל ירמ', א', ד-ל"ה; ל"ב מ'; ל"ג כ"ה-כ"ו; הושע ב'; יחז' כ' ל"ב ועוד), למה שניתן לישראל רק בתנאי ולתקופה מסויימת. האדמה, אדמת ארץ-ישראל, שהיא הטובה החומרית העיקרית שניתנה לעם ישראל, נשארת תמיד כקניין ה' ('כי לי הארץ' ויק' כ"ה כ"ג) והיא ניתנה לבני ישראל לתקופה מסויימת על תנאי: 'אם לא תשמעו... ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה' (דבר' י"א י"ז; כ"ט כ"ג-כ"ח; ויק' כ"ו ל"ב-ל"ו ועוד הרבה).

במקביל יש לחלק בין יחס של אהבה מוחלטת מצד ה' לישראל ליחס של עונשים וייסורים חינוכיים. רעיונות החלוקה הזאת חוזרים בתוך הסמלים השונים שבתנ"ך המציגים את היחס בין ה' לישראל. אחד מהם הוא המשל בקב"ה, כהורה, כאב ואם לישראל. באותו פסוק ישראל נמשל ל'עבד' ול'בן' (מלא' א' ו'). אם ישראל הוא הבן, ה' הוא כאב לישראל (דבר' ח' א'; ירמ' ל"א י"ט, משלי ג' י"א), או כאם (ישע' מ"ט ט"ו). אין הסמלים האלה מנוגדים, אלא כל אחד מהם מדגיש חלק מהתמונה הכללית. המשל באם מדגיש קיום של קשר אהבה, אהבת האם לפיר בטנה, שאינו ניתן להחזירו, אינו תלוי בתנאים, וקיים לעד: 'התשכח אשה עולה, מרחם בן בטנה' (יש' שם). המשל של

42 פירושי חז"ל ממשכים להדגיש את התפקיד המושיע: עיין למשל המדרשים על סרח בת אשר — המזכרת בבר' מ"ו י"ז — כבעלת סור הגאולה; ש"ר כ' י"ז; וע"ע על קשר נשים — גאולה ש"ר א"ה'.

האב הוא יותר מורכב, ומדגיש גם כן יחס של אהבה, השונה במקצת מאהבת האם לבנים; יחס האב לבן שונה מהיחס של הבעל לעבדיו, בזה שיש בו קשר אהבה עם בנו, אבל שונה גם מיחס האם, בזה שמתפקידו של האב להעניש את בנו כדי לחנכם: 'כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך' (דב' ח' ה'). מאב לוקחים 'מוסר', מאם 'תורה' (משלי א' ח'). בסיכום: המשל באם מורה על קשר שאינו ניתק, ואילו המשל באב מורה גם כן על אהבה, אבל מדגיש בחורה מסויימת גם יחס של שכר ועונש, אם כי למטרה חינוכית.

ההבדלים והחלוקה מורגשים גם במשל הנפוץ ביותר בתנ"ך, שבו ישראל נמשל לאשה, ככלתו של ה'. על ידי המשל הזה מתפרשת כל התפתחות תולדות עם ישראל, מן הבחירה עד לצרות הלאומיות ועד לנחמה העתידה לבא. הרעיון החוזר הוא שהאשה בגדה בבעלה, בזה שהיא הלכה לעבוד אלילים, ועל כן גורשה ('בפשעיהכם שלחה אמכם' — ישע' נ' א'); אבל ה' עוד אוהב אותה, ויחזיר אותה אליו: 'וארשתיך לי לעולם' (הוש' ב' כ"א).⁴³ באופן יותר כללי יש לשים לב לעובדה שבחלוקה וניגודים אלה משתקפת גם החלוקה היסודית והעיקרית בין מידת הדין למידת הרחמים.⁴⁴

אם נבוא לצרף את כל הסמלים האלה, ולהשוותם עם חוק השייכות ליהדות, אפשר למצוא הקבלות חשובות ועקביות. כפי שראינו, ההלכה מחלקת את התפקידים ואת הזכויות של ההורים. הם מעבירים לבנים שלהם בעיקר את היחס למשפחה, לשבט, ולעם, ואת הירושה החומרית. בכל מה שהאב יכול למסור לבנים שלו בולטת תכונה מיוחדת, שהיא חוסר יציבות. הירושה, שהולכת לפי קו זכר, מאב לבן, היא טובה חומרית שמטבעה יכולה ללכת לאיבוד או לעבור לבעל אחר. הירושה העיקרית בישראל בימי המקרא היתה האדמה, המתולקת לבני ישראל 'למשפחותם לבית אבותם' (במד' א' ב'), וכפי שנאמר לעיל אין החזקת קרקע בישראל נחשבת כזהות מוחלטת, והכל תלוי בהתנהגות. וקל וחומר בכל עושר חמרי אחר. אותו רעיון של חוסר יציבות מופיע בתכונה הלא חומרית שהאב מוסר, היינו היחס; שהרי כאן אם אין הדיווג מתאים, השלשלת נפסק. הכהן יכול לחלל את הזרע שלו, ואיש יהודי, המזדווג עם שפחה, מפסיד אפילו את אבוהותו. ומתוך העניין מופיעה הגישה המיוחדת לתפיסת הרעיון של 'אבהות' בישראל. האבהות מכילה את השייכות למשפחה ולשבט, שהיא הסימן של זהות אישית בתוך הקהילה היהודית, ואת דרגת הקדושה והאצולה שבו. כל זה מסביר מדוע, האבהות האמיתית שייכת רק לבני ישראל. אין זה מושג 'ביולוגי', או ענין משפטי מופשט. אבהות היא סימן של קדושה מיוחדת בתוך קהל ישראל, הבאה ומתוספת על השייכות הלאומית היסודית. הקדושה והאצולה הזאת הם ערכים מיוחדים לאיש, ובהם הוא שולט באשה, בגלל שאין לה למעשה כמעט כל ענין בתפקידים אלה (כמו שראינו בפרק ח'). זאת אומרת שאבהות בישראל פירושה קדושה ואצולה, העוברת מאב לבן, אם כי לא באופן אוטומטי.

43 עיין ביו היתר כל ספר הושע; ישע' מ"ט י"ד; נ' נ"ד א'-ח'; ס"ב; ירמ' ב' א'-ג' ו"א; יחז', במיוחד ט"ז. כל הפירושים המסורתיים לשיר השירים מבוססים על המשל הזה.

44 וכדי לזכור את המנגנון להזכיר בבקשות רחמים, כמו תפילות חולים והזכרות מתים, את שמות האנשים והנשים בשם אדם; ואולי זה קשור לגמ' שבת ס"ו ב': 'אמר אביי אמרה לי אם: כל מגני והם הלחשים שכוּפלים אותם כמה פעמים' בשם ראימא'.

בניגוד לכל זה, הדבר היחידי שהאם מעבירה, הקדושה הבסיסית של השייכות הלאומית, אינה תלויה בתנאי ובהתנהגות, היא עוברת באופן אוטומטי. אפשר לראות בזה, בראשונה, המשך הרעיון הבלוט מהניגוד בין אדם-ארמה לחזה-אם כל חי: תכונתו של האיש היא בעלות חומרית יקרה אבל נפסדת, ותכונתה של האשה היא נתינת חיים, ישות בלתי נפסקת. ועוד, ביחס לישראל, השייכות לעם ישראל המקובלת בעת לידת האדם מאם יהודית, כדבר אוטומטי שאין להחזירו, קשורה לרעיון של בחירת ה' בעמו, שהיא בלתי נפסקת ולא ניתנת להינתק לעולם, כמו שחוסר היציבות והתלות בתנאי בהעברת העושר והקדושה היתירה של שייכות משפחתית דרך האב הם סימן של הברית המוסרית בין ה' לעמו.

אכן קיים קשר עמוק ויסודי בין הלכת השייכות הלאומית, כפי שהיא מפורשת בדברי חז"ל, לבין כמה רעיונות עיקריים, על הקשר בין ישראל למקום. ובכל זה יש גם מהפכה בערכים המקובלים, כשבאים להשתמש בסמלים ומשלים, כמו עבדות ומצב האשה, שהם לכאורה בעלי ערך נמוך. הזהות של ישראל עם הרעיון של עבד ה' באה להצהיר על החרות האמתית של ישראל, והזהות עם סמל הנקבה באה להדגיש קיום של קשר של בחירה נצחית. כך פיתח החוק היסודי של שייכות לאומית בישראל את ההפרדה הסימלית בין שני המינים באופן מיוחד, בהדגשת הרעיון של אהבת עולם של ה' לעמו, שאינה ניתנת לחזרה, כחוקות הטבע; ולאור זה האשה היהודית הפכה להיות הסמל החי של רעיון זה, ובדברי הרמב"ן, 'מקוה טהרה לאומות העולם להכשיר ולדה להיות כמוה'.⁴⁵

הכלל היוצא מן האמור

חוק תורשת היהדות מהאם היא תוצאה ממושגים יסודיים המושרשים בתרבות הישראלית ממקורותיה:

- א. הבן שייך לשני ההורים, וכל אחד מהם מעביר לבן תכונות מיוחדות; הקשר של הבן לאמו הוא מכמה בחינות יותר חזק מהקשר אל אביו.
- ב. כללי המשפחה מבוססים על שלטון משפטי של האב, המעביר לבנו את היחס המשפחתי ואת ההון שלו. כך מסמלת האבהות את הקדושה היתירה העולה על הקדושה היסודית שלהיות יהודי.
- ג. העברת תכונות האב לבן היא מותנית, ואפשרית רק בתנאים מסוימים. וכשהיא בלתי אפשרית, הבן מקבל רק את תכונת האם, שהיא השייכות הלאומית.
- ד. החוק הזה מסב את דין העבדים, המקובל והנפוץ בתקופה העתיקה, על עם ישראל בכללותו, כשהוא מדגיש בכך באופן סמלי את הקשר היסודי הקיים בין ה' לעמו, שהוא כעבד לה'.

ה. ועוד, החוק מתקשר יסודית עם הניגוד בין הנצחי למוגבל, ובין הרחמים לדין ביחס בין ה' לעמו, כשהוא מייחס: לאיש, את תכונת ההעברה של הקדושה היתירה, אם כי ההעברה הזאת מותנית ותלויה בדין; ולאשה, את המשך הקשר הנצחי בין ישראל לה'.

45 פירוש על התורה, ויק' כ"ד י'; כנראה מקור הביטוי הם דברי ר' דוסתאי על חללים וישראלים, ופירוש רש"י עליהם, בקיד' ע"ז א'.

מקורות חדשים לפרשת עזבנו של ה'שר' חיים פרחי

פרשת עזבנו של ה'שר' חיים פרחי עוררה פולמוס בקרב חכמי ארץ-ישראל והמזרח. חיים פרחי היה שר הכספים של הפתח התורכי בעכו, ונרצח בלשהי שנת ה' תק"פ.¹ ברקע הפולמוס עמד פסק דינו של ר' יעקב ענתבי, רבה של דמשק, משנת תקצ"ג,² שחלק מן היורשים, משה, אחיו של ר' חיים פרחי, ולאחר מותו (של משה): בניו, מרדכי ומנחם פרחי, סירבו לקבלו. בראש הרבנים שיצאו להגן על פסקו של הר"י ענתבי וניסו להביא לאכיפתו, התייצב הראשון לציון הרב אברהם חיים גאגין (אג"ן),⁴ ואילו בראש הכת שכנגד התייצב הב חיים נסים אבולעפיה (חנ"א) מטבריה,⁵ שצידד בזכותם של היורשים שסירבו למלא אחריו.

במאמרי העוסק בפולמוס זה, תוארו הנסיונות שנעשו להביא לאכיפת פסק דינו של הר"י ענתבי, וניתן ביטוי מוסמך, מכלי ראשון,⁶ לנימוקיו של הרב חנ"א שיצא לחלוק על פסקו של הראשון לציון הרב אג"ן.

לאחרונה, רכש פרופ' מאיר בניהו שני כ"י המכילים מספר תעודות הקשורות לפולמוס דגן, והזוירות אור חדש על כמה מענייניו. רוב התעודות הן העתקה שנעשתה ככל הנראה, על-ידי סופר בית דינו של הרב אג"ן, או סופר אחר בן הזמן, שלנגד עיניו היה חומר שמקורו בבית דין זה. בחלק מן התעודות מופיעים שמותיהם של האישים הנזכרים בהן. בחלק האחר הועלמו שמות האישים המעורבים (ראה להלן, ליד האות א-ט). כמו כן נרכשו על-ידי בית ספרים הלאומי בירושלים מספר תעודות אשר להן קשר עם הפולמוס דגן (ראה להלן, ליד האות יז-יט). תעודות אלה הגני מפרסם להלן, ונוסף עליהן תעודות מתוך אוסף מונטיפיורי הקשורות באישים שנוכרו בפרשה הנדונה (ראה להלן ליד האות י-יג), וכן מספר תעודות מתוך אוסף בניהו שעניין להן עם האישים הנזכרים במאמרנו, אם כי לא בקשר לפרשה שנסקרה שם (ראה להלן, ליד האות יז-טז). אקדים לתעודות דברים אחדים באשר לתרומתן לענייננו.

א. התעודה הראשונה היא איגרת ששיגר שמואל פרחי, אחד מיוורשיו של ר' חיים פרחי, אל הרב אג"ן. שמואל פרחי היה אחד מן היורשים שפסקתו של הר"י ענתבי צידדה

1 ראה מאמרי: הידעו של ה'שר' חיים פרחי בעכו ופרשת עזבנו, אסופות ו (תשנ"ג), עמ' קסא.

2 שם, עמ' קסו.

3 ראה בספר כפי אהרן, לר' אהרן עזריאל, ח"א, ירושלים תרל"ד, חו"מ, סי' ה, פרשה אחרת שבה היה מעורב.

4 מאמרי, עמ' קצא-קעב.

5 שם, עמ' קצד-קעה.

6 איגרת הרב חנ"א אל הרב אג"ן, שם, עמ' קפג ואילך.

בעמדתם, ושטבע הדברים היו מעוניינים באכיפתו של הפסק. שמואל פרחי הוא זה שגם הגיש את התביעה בירושלים לבית דינו של הרב אג"ן כדי להביא לאכיפת פסקו הנ"ל של הר"י ענתבי, ושבעקבותיה ניתן פסק דינו של הראשון לציון שחייב את הצד שכנגד בקיום הפסק.⁷

זמנה של האיגרת הוא: ט"ו בשבט שנת ה'מלכנ"ו הר"א יושיעני"ו פ"ג, כלומר: תר"ה, כשבעה חרשים לאחר פסק הדין שמבית דינו של הרב אג"ן,⁸ ובעיצומם של הנסיונות מצד הרב חנ"א לשכנע את הרב אג"ן בצידקת עמדתו, השוללת את תוקף פסק דינו של הר"י ענתבי.⁹

באיגרת זו, מודיע שמואל פרחי להרב אג"ן על שמונה ימים שעשה בביתו של הרב חנ"א בטבריא, שבמהלכה ניסה להשפיע עליו שיאות לפשרה. שמואל פרחי מתנצל על שעבר על הוראתו של הרב אג"ן שלא להיפגש עם הרב חנ"א, והוא מתרץ זאת בכך שנאלץ לעבור דרך טבריא, ומשנודע הדבר להרב חנ"א, הוא אילצו לסור אליו. לדברי שמואל פרחי הוא סירב להיענות להפצרותיו של הרב חנ"א.

מן האמור באיגרת ברור, שהדברים נכתבו מיד לאחר שהרב חנ"א מסר את פסקו ביד מרדכי פרחי — בעל דינו של שמואל פרחי — או שעמד למוסרו לו, אבל טרם נודע הדבר ברבים, וגם שמואל פרחי נודע לו על כך רק לאחר שהצעתו של הרב חנ"א לפשרה לא צלחה, ואז גילה לו הרב חנ"א שכבר חתם על פסק הדין לטובת מרדכי פרחי. מתוך התנגדותו הנמרצת של הרב אג"ן לפגישת שמואל פרחי עם הרב חנ"א נראה, שעמדתו של הרב חנ"א, שבאה לידי ביטוי גם באיגרות שהריץ הרב חנ"א אליו, ידועה היתה להרב אג"ן, והוא חשש ששמואל פרחי יסכים לפשרה כלשהי, שבגינה לא יקויים פסק דינו שלו.

עובדה מעניינת המתגלה מאיגרת זו היא חשדו של שמואל פרחי כי עמדתו של הרב חנ"א לא היתה בכדי. בנו של הרב חנ"א, חב כסף למרדכי פרחי ולאחיו, ושמהם היה עשוי להיפטר אם יתקבל פסק דין לטובתם מאת הרב חנ"א.

לבסוף מבקש שמואל פרחי מאת הרב אג"ן רשות לפנות לערכאות של גויים כדי להציל את ממונו, או, לחילופין, שיפעל הרב אג"ן אצל הרב חנ"א כדי שיימנע חורבן ביתו ונזק לממונו.

ב. התעודה השנייה היא נוסח כתב ההזמנה לדין שנשלח מלפני הרב אג"ן אל מרדכי פרחי, בעקבות התביעה שהגיש שמואל פרחי לבית דינו של הרב אג"ן. כמבואר במאמר,¹⁰ תחילת הדין היתה בחודש אלול תר"ג, אלא שהדין נדחה כדי לתת זמן לצדדים להביא את ראיותיהם. המשך הדין התעכב — כנרמז בכתב ההזמנה — בשל עונת החורף ובשל פטירתו של רפאל פרחי, אחד מן היוורשים.¹¹ ההזמנה שלפנינו נשלחה, איפוא, לאחר שהתאפשר המשך הדין, וזאת באמצעות רץ מיוחד שיצא לבירות.¹²

כתב ההזמנה אינו ערוך בנוסח פורמאלי אלא כתוב בסגנון אישי לשם יצירת אימון אצל מרדכי פרחי, כדי לקנות את ליבו. הרב אג"ן הציע לו לחסוך מעצמו טירחה להתייצב בפניו,

7 שם, עמ' קסט.

8 ראה שם, עמ' קעב.

9 ראה שם, עמ' קפד, הערה 24.

10 עמ' קסט.

11 ראה נוסח בכתב ההזמנה, והשווה עם המובא במאמר, שם, עמ' קע, ליד הערה 44.

12 ראה שם, ליד הערה 47.

ולשלוח לו כתב הרשאה שיסמך אותו להתפשר עם בעלי דינו. עם זאת, יש בכתב ההזמנה אזהרה תקיפה, שאם יסרב מרדכי פרחי להופיע לדין, יינתן פסק הדין שלא בפניו בידי התובע אותו. בפועל, לא נענה מרדכי פרחי להזמנה זו, ובעקבות זאת הוצא נגדו פסק הדין.¹³

ג. התעודה השלישית היא איגרת ששלח הרב אג"ן אל 'דין דמשק', שהוא הרב יעקב ענתבי, שכן בתוך האיגרת מתייחס אליו הרב אג"ן כמי שהתחיל במצווה, דהיינו הוא הראשון שנתן את פסק הדין בעניין העיזבון — פסק-דין שאושר על ידי הרב אג"ן ובית דינו.

באיגרת זו מודיע הרב אג"ן להר"י ענתבי על סיומה של הפרשה בבית הדין שלו במעשה בית הדין, שבו אושר למעשה פסקו של הר"י ענתבי. כתוצאה מכך, התאפשר לבית הדין בדמשק לירד לנכסיו של המנוח משה פרחי, כדי לממש את פסק הדין שהוצא בזמנו נגדו, גם שלא בפני יורשיו, מרדכי ומנחם פרחי. בסיומה של האיגרת מבקש הרב אג"ן לקבל מהר"י ענתבי אישור לכך שפסק הדין קיים.

ד. התעודה הרביעית היא איגרת ששלח הרב אג"ן אל פרנסי קהילת דמשק למען יסייעו באכיפת פסק הדין שיצא מלפניו, ויורידו את שמואל פרחי ואחיו לנכסיו של המנוח משה פרחי שחריב בדין.

ה. התעודה החמישית היא איגרת שנכתבה על ידי הרב אג"ן אל אליהו די פיג'וטו, מנכבדיה של קהילת דמשק, כדי שייסייע אף הוא ככל יכולתו באכיפת הפסק על מרדכי ומנחם פרחי.

ו. התעודה השישית היא איגרת ששלח הרב אג"ן אל הרב חנ"א בטבריא כדי שייסייע גם הוא לאכוף את פסק הדין שיצא מלפניו, ושצורף לאיגרת זו. הרב חנ"א התבקש להוריד את התובע לנכסים של הנחבע, במידה ונכסים כאלה מצויים בעירו או בצפת הסמוכה. בפרק הזמן שבו נכתבה איגרת זו, טרם ניתן פסק הדין החולק של הרב חנ"א. מאיגרת זו משמע, שלהרב חנ"א היתה זיקה מיוחדת למרדכי ומנחם, בני משה פרחי, שכן הרב אג"ן מבקשו לנצל את העובדה שאלה יולדו על ברכיו, כדי להשפיע עליהם למלא את פסק הדין.

ז. התעודה השביעית היא איגרת ששיגר הרב אג"ן אל ר' צבי הירש לעהרן, ראש הפקידים והאמרכלים באמשטרדם (פקוא"מ), שהיה אחראי לסיוע הכספי שנשלח מערי אירופה לתושבי ארץ-ישראל, ועקב כך השפעתו היתה רבה ביותר. באיגרת זו, מבקש הרב אג"ן לשכנע את הרב צ"ה לעהרן להשתמש בכוח השפעתו שבני משה פרחי יקבלו את פסק הדין שהוצא נגדם. מתוך האיגרת עולה, שלהרצ"ה לעהרן כבר נמסרו פרטי העניין מפי רפאל אלפאנדארי, מגבאי ארץ-ישראל בביירות. זמנה של האיגרת הוא שנת תר"ד, שכן נאמר בה 'כי זה למעלה מיר"ד שנים' שבני משה פרחי מרימים יד בדין תורה, דהיינו מסרבים לקיים את פסק הדין, וזה ניתן בשלהי תקצ"ג. האיגרת חסרה בראשה, וסופר כתב היד ציין בתחילתה כי ההשלמה מצויה בהמשך כתב היד, דף מ', אבל שם לא נמצא הקטע החסר. אפשר להבין, כי מה שחסר הם דברי הקדמה כלליים לנושא הפרטי שלשמה נכתבה האיגרת.

13 ראה שם, עמ' קע, הערה 47. לכתב הזמנה זה מתייחס ר' אליעזר די טולידו בחשובתו שבעניינו (מאמרי, שם), ד"ה ואחר, עיי"ש.

בדקתי בכתב היד של אגרות הפקוא"ם שנשלחו מטעמו של הרב צ"ה לעהרן (כה"י שמור במכון בן צבי), שמא תימצא שם איגרת תשובה של הרצ"ה לעהרן לפנייתו זו של הרב אג"ן. ברם, לא עלתה בידי לאתר איגרת כזו.

ח. התעודה השמינית היא איגרת מאת הרב ישראל משה חזן, חבר בית דינו של הרב אג"ן, ומי שכתב תשובה ובה בירור הלכתי ארוך וממצה בעניין העיזבון דנן, שבעקבותיה ניתן פסק הדין על-ידי הרב אג"ן ובית דינו. באיגרת זו מיצר הרב חזן, ומביע גם את צערו של הרב אג"ן, על כך ששמואל פרחי לא שעה לעצתם, להסתייע בעזרתו של אליהו די פיגיוטו בארם צובא כדי לאכוף את ביצוע פסק הדין על מרדכי פרחי, ותחת זאת פנה לערכאות בבירות. כזכור, באיגרת המובאת לעיל בסימן א, ביקש שמואל פרחי מאת הרב אג"ן את רשותו לפנות לערכאות, וכמסתבר מן האיגרת שלפנינו, הרשות לא ניתנה לו, ולמרות זאת פעל שמואל פרחי כפי שפעל. מכל מקום, בדרך זו לא השיג שמואל פרחי את מבוקשו, ובאיגרת זו מעלה הרב ישראל משה חזן דרכים נוספות לכפות על מרדכי פרחי לקיים את פסק הדין. לבד מעצתו הקודמת לבקש את עזרתו של אליהו די פיגיוטו, מוזכר כאן הכותב את משה מונטיפיורי כאישיות שיכולה לסייע בעניין, והוא מציע ניסוח מתוחכם של מכתב למונטיפיורי שבו יובא העניין לידיעתו, דוגמת המכתב שכבר כתבו הוא והרב אג"ן לר' צבי הירש לעהרן (התעודה שהובאה בסימן הקודם).

ט. התעודה התשיעית היא איגרת ששלח הרב אג"ן אל השר משה מונטיפיורי, בניסיון לעזור לו לאכוף את ביצוע פסק הדין על בני משה פרחי. האיגרת מנוסחת בצורה מתחכמת, והיא מבליעה את הנושא שלשמו היא נכתבה בתוך פרשה רחבה יותר, על-פי התכנית הנזכרת באיגרת שבסימן ח.

י.ג. ביקשתי לברר שמא נשתמרו בתוך אוסף מונטיפיורי ב־Jews' College בלונדון, תעודות נוספות הקשורות לפרשה שלנו. התברר לי שהחומר המתייחס לשנת תר"ו, לא נשתמר. אבל לעומת זאת השתמרו תעודות משנת תר"ט, שבה ביקר מונטיפיורי בארץ ישראל, ובהן פניות שונות של בני משפחת פרחי אל השר. מצאתי לנכון לפרסם בזה כמה מהן.

הראשונה (תעודה י) היא איגרת שנשלחה על ידי בני משפחת פרחי אל השר מונטיפיורי, ובה הם מזמינים אותו ואת רעייתו לבקרם בביתם בדמשק, כשיבוא לשם מבירות. באוסף מונטיפיורי שמורות עוד איגרות דומות, כמו זו ששיגר יצחק חיים פרחי אל השר ביום ט' סיון תר"ט (כ"י 576, מס' 84), והזמנה מאת פרנסי יקירי ושועי העיר דמשק מאותו תאריך (שם, מס' 99, 100).

שתי התעודות הבאות (יא-יב) נשלחו אל השר מונטיפיורי על ידי אחדים מבני משפחת פרחי שהיה ביניהם דין ודברים בקשר לשטרי חוב על מנזרים בירושלים, הנזכרים במאמרי, בחלק הנספחות, איגרות ד-ו (ראה שם, עמ' קצה ואילך). מתוך איגרת י מתברר שלמונטיפיורי היתה מעורבות בסיוע לגביית השטרות הנ"ל. איגרת זו שעליה חתומים בני רפאל פרחי, מסייעת גם בזיהויים המלא של בנים אלה (ראה שם, עמ' רי, ליד הערות 16, 17): יהודה, מאיר ודוד.¹⁴ כאן אוסיף, שבאוסף מונטיפיורי שמור גם מכתב הכתוב

14 על פועלם של רפאל פרחי ובנו מאיר במערכת המינהל בסוריה, ראה עתה ירון הראל, תמוורת ביהדות סוריה 1840-1880, דיסטציה, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 165-168. על הסכסוך שבין בני רפאל פרחי ובין יצחק חיים פרחי, ראה שם, עמ' 205.

בצרפתית (כ"י 576, מס' 96), מתאריך 12.8.1849, מאת שלושת בני רפאל פרחי הנ"ל, בקשר לאותה פרשה. באותו מכתב, מסופר על הסבל שעבר על המשפחה לאחר שאחדים מבניה נלקחו לבית הסוהר ורכושם הוחסר ורוב המשפחה נאלץ לברוח. ככל הנראה, המכוון כאן הוא לפרשת עלילת דמשק. עוד נאמר שם, ששני שטרי החוב שהיו על המנזרים ושהלכו לאיבוד, אבדו יחד עם שטרות נוספים שהיו על המנזרים של היוונים והארמנים, אלא שהללו נפרעו ללא בעיות, בעוד שהחוב שעל מנזר טרה-סנטה לא נפרע. בניסיון לגבות את החוב, נסע מאיר, אחד האחים, לירושלים עם המכתבים שנמצאו בעזבון אביו רפאל, לשם הוכחת החוב, וניסה לגבות את החוב באמצעות הקונסוליה הצרפתית בירושלים, וגם באמצעות השלטונות. ניסיון זה לא הצליח, לאחר שאנשי המנזר טענו שהשטרות כבר נפרעו, והתחמקו בטענות שונות. במכתבם, מבקשים האחים ממונטיפיורי שיטפל בעניין כדי להציל את כספם.

כאן המקום לציין, שבתוך אוסף מונטיפיורי מצויות פניות נוספות לעזרה מאת אחרים מבני משפחת פרחי, כמו בקשתו של יוסף פרחי משנת תר"ט לקבל משרה כלשהי אצל השר לאחר ששני הוריו נפטרו לאחרונה (כ"י 576, מס' 24), ומכתב מלאה, אשת נסים פרחי, ליהודית מונטיפיורי, מאותה שנה (שם, מס' 68).

התעודה האחרונה מתוך אוסף מונטיפיורי (יג), היא איגרת מאת הרב חנ"א אל השר מונטיפיורי ובו בקשה שהשר ימליץ עליו לקבל מעמד של בן חסות (סודיטו) — עניין הנזכר בתעודות ז-ט לעיל.

יד-טז. קבוצת תעודות זו היא מתוך תיק תעודות מחלב שבבית גנזיו של מאיר בניהו, ויש בהן ידיעות חרשות לתולדות כמה מבני משפחת פרחי.

תעודה יד קשורה במאיר שלמה פרחי, אחיו של חיים פרחי. על-פי הגמסר כאן, לא זכה מאיר שלמה פרחי לבנים מאשתו הראשונה, ועל כן קידש לו אשה שנייה. תנאי הכתובה הנהוגים בדמשק אסרו נישואין לאשה שנייה אלא אם כן שהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, וכדי להימנע מעבור על התנאי הנ"ל, השיג מ"ש פרחי את הסכמת אשתו הראשונה לנישואיו עם האשה השנייה. התעודה שלפנינו היא מעשה בית דין על התנאים שעל פיהם הסכימה האשה הראשונה לנישואין שניים אלה. על השטר חתומים שני דיני דמשק, ר' יעקב ענתבי ור' חיים רומאנו, והיא נושאת את התאריך: שלישי אמצעי לחודש אלול תקע"ח. שלמה פרחי לא האריך ימים הרבה אחרי כן, שכן גם הוא, כאחיו הבכור חיים, נרצח, בניסן תקפ"ב (ראה מאמרי, עמ' קסד, הערה 21). שלמה פרחי הניח בן אחד, יצחק חיים (ראה שם, עמ' קסד, רי), ומן התעודה שלפנינו עולה שהוא נולד מאשתו השנייה הנזכרת בתעודה זו.

תעודה טו קשורה ביוסף פרחי, וקשה לדעת אל נכון אם מדובר ביוסף, אחיו של חיים פרחי, או ביוסף בן אחי מנחם (ראה מאמרי, עמ' קי). תעודה זו היא שטר התחייבות שעשה שאול בכר ידידיה אשכנזי ליוסף פרחי, ובו קיבל על עצמו לעבוד עבורו במלאכת הספרות, במלאכת הגזשטא (שלא התחוויר לי טיבה לפי שעה), בכל מין משא ומתן, למשך שלוש שנים, ושם באה גם התמורה שאותה התחייב יוסף פרחי לשלם לו חלף עבודתו.

התעודות שבסימן טז הן נוסחי גביית עדות על מות שמואל ב"ר יוסף פרחי, אחד הפעילים ביותר בין בני משפחת פרחי בתביעות שבקשר לעזובנו של השר חיים פרחי (ראה מאמרי, עמ' קי, ולעיל, ליד האות א). מן העדויות שבתעודות אלה עולה, ששמואל פרחי טבע בים בשנת תר"ט. יתכן, שלמותו יש קשר עם דעיכת הפולמוס בקשר לעזבון (ראה

מאמרי, עמ' קפב), שכן הוא אשר הגיש את התביעה לפני בית דינו של הראשון לציון בירושלים לאכיפת הפסק נשוא המחלוקת.

י. תעודה זו, וכן שתי התעודות הבאות, נרכשו על-ידי בית הספרים הלאומי בירושלים לאחר שמאמר זה נמסר לדפוס. שלוש התעודות ממוענות להרב אג"ן מאת שלושה מבני משפחת פרחי. התעודה שבסי' יז היא איגרת ששלח מרדכי פרחי, מן האישים המרכזיים בפרשה, אל הרב אג"ן, בתגובה על מכתבו אליו. אין זו תגובה על מכתבו של הרב אג"ן אליו שלעיל בסימן ב, שבו מחזמן מרדכי פרחי לדין, אלא על מכתב אחר, שמתוכו למד מרדכי פרחי כי הרב אג"ן סבור שהוא, היינו מרדכי פרחי, חש עצמו נרדף על ידו. בראש האיגרת צויין התאריך: יום ג' ז"ך לחודש טבת. ואולם, מן השנים הבאות בחשבון לא נפל כ"ז בטבת ביום ג'. נראה לי, שהשנה היא תר"ד, שאז נפל כ"ז ביום שישי, שכן בשלהי אותה שנה, בחודש תמוז, כבר ניתן פסק הדין על-ידי בית דינו של הרב אג"ן נגד מרדכי פרחי (ראה מאמרי, עמ' קעב), וההזמנה לדין בסימן ב, נשלחה כנראה בראשית שנת תר"ד.

יח. תעודה זו קשורה בסכסוך שבין בניו של רפאל פרחי ובין בן דודם, יצחק חיים בן שלמה פרחי — סכסוך שנדון בסימנים ד-ו בחלק הנספחות של מאמרי (עמ' קצה-רא). בסימן ה, שם, התפרסמה איגרת מאת יצחק חיים פרחי אל הרב אג"ן, ובו בקשה להביא לכך שתביעתם של בני רפאל פרחי תתברר בפני בית דינו. זמן האיגרת ההיא הוא ה' בכסליו תר"ו. האגרת שלפנינו, אף היא מאת יצחק חיים פרחי, מדמשק, אל הרב אג"ן, מתאריך ט' בטבת תר"ז, ובה המשך נסיונותיו של יצחק חיים פרחי להביא לידי כך שהעניין יתברר בבית דינו של הרב אג"ן.

יט. בעניין הסכסוך שבין בניו של רפאל פרחי ובין בני דודם, יוסף חי ונסים פרחי, בניו של מנחם פרחי. זוהי איגרת שנכתבה על-ידי יוסף חי פרחי מאזימיר אל הרב אג"ן, ביום י"א תמוז תר"ז, ובה הוא מבקש מן הראשון לציון שיפעל לבל יגבו בעלי דינו את השטר שבידם קודם שיעמדו לדין עימו. איגרת אחרת בקשר לסכסוכים שבין אותם בעלי-דין, ושנכתבה על-ידי נסים פרחי אל הרב אג"ן בעניין דומה, נתפרסמה במאמרי, חלק הנספחות, סי' ז, עמ' רא.

התעודות

א. איגרת מאת שמואל פרחי אל הרב אג"ן. תר"ה

כ"ה, יום ט"ו שבט קו"ל רנ"ה כי את"ן שנת ה' מלכנ"ו הוא יושיענו פ"ג רב להושיע, מגן ומושיע, מגן וצניח, ידי רב לו, זך וישר פעולו, שפיר קרייה רחמנא, ראש גולת אריאל, רב חיליה, לו זרוע עם גבורה, עמודא דנהורא, תורה בעידנא, לן בעומקא של הלכה, נחל נובע מקור חכמה, אור לו בציון, ראש שבטי ישראל עוטה אור כשלמה, המלאך הגואל רב פעלים מקבצאל, דינא הוה נחית לעומקא דדינא ומשפטיו עם ישראל, קדוש יאמר לו שקדוהו שמים קדוש ישראל, רב ביתו בית אל, רב חסד חסדא אמור רבנן בכפילה, סוב"ר הרי"ם מה שאין הפה יכולה, שמו נודע בשערים מאיר עיני הגולה, תפארת ישראל, רב הו"ד הורינו והדרינו, ציץ ישעינו, עטרת תפארת לראשינו, מופת ופאר דורינו. דין הוא הדר כולו, כהדרת הרב הגדול מעוז ומגדול, רבין חסידא, אוצר כל כלי חמדה,

כמהר"ר נר"ו, אלדי אברהם יהיה בעזרו והיה אדירו, יחי אדוני המלך חיים, לפניו יכרעו מלכי תרשיש ואיים עד ביאת הגואל, כ"ר.

רב שלום עצמה ירבה בניה"ק, וקידה מחוי, ואקוד ואשתחווה, הרחק כמטחוי, נגד הדרת תפארת גדולתו, והדר מצל"י למען יחי אדוני המלך ברב חיאי אריכי ורב בניאי, נטיעות דומות לשרשים, גם עשור נלוה, לישרים נאווה, אני אדרוש אל אל, כ"ר.

ואבא היום להגיד לאדוני כי בושתי וגם נכלמתי על אשר עברתי גזרת מלך מאשר ציוני לבל אכנס לעה"ק טבריא ת"ו. ואען ואומר, האמת כי חטאתי ואדוני רם ונשא מלך מוחל וסולח כי מדת קונו יש בו, ומה גם כי בע"כ עשיתי זאת, כי בנסיעתי ממכון שבתו ללכת אל ארצינו ואל נחלת אבותינו, הוגד לי כי הדרך כחזקת סכנה, כידוע, ומרוב פחדו ואימת הדרך היתה נסיעתי על דרך שפרעם, ואירע מקרה לעבור על דרך טבריא ת"ו, ולסיכת גזרת כת"ר לא נתרציתי ליכנס לעה"ק הנז' וישבתי במרחץ חמי טבריא כדי שלא לעבור על גזרתו שכה אמרתו. ואז שמע מע' הרב הגדול רב חנ"א נר"ו כי באתי אל המלון, זו חמי טבריא, בא אצלי ואמר לי: למעני תעשה שתכנס לעה"ק הנז' להתאכסן אצלי. ואען ואומר, כי לא אוכל להכנס מכמה סיבות. ולא קיבל דברי והפציר בי הפצרות רבות, והבטיחני בעזר משדי: אנכי אביא הדבר לידי גמר טוב ברוב עז ושלום ביתר שאת כאשר את רצונו. וכיסתני כלימה, ולא יכלתי להשיבו דיקם, כי מצוה גדולה לשמוע דברי חכמים, ומכ"ש לאדם גדול זקן ונשוא פנים כמותו, בע"כ הלכתי עמו לעה"ק הנז' ונתאכסנתי אצלו שמנה ימים ולא יותר, ובתוך אלו הימים גם לילות הייתי נושא ונותן עמו בזה הענין וראיתי שרצונו וחפצו להחליש את כחינו ואת היותרת, גם חפצו להרחיק הלבבות ביני ובין איחי נר"ו, וכה אמר לי: אנכי אקח לך אלף ג'אזי (מטבע טורקי) יותר על חלק אחיך נר", התרצה בזה והתפייס כדי לגמור הענין. וכבר ידוע לכת"ר סך אשר כבר אמרו לי, מ"מ ח"ר רפאל ארזי נר"ו וחתן המלך נר"ו¹ קנה קב"ה אלפים כאשר נתרצו ויאותו הנז' לפרוע לי בהיותי בעה"ק ת"ו, ואדוני יודע בזה. באותה שעה היתה תשובתי להרב הנז': דבר זה לא ניתן ליאמר וליכתב כלל מאחר שיש בידינו ממע' עט"ר מרן מלכא ראשון לציון נר", פסק"ד עשוי כדן וכהלכה בכל תוקף ותחוק כראי מוצק בסך גדול, איך אפשר להתרצה בזה, ומה גם רצונו לעשות פשרה קרובה לדין לכולנו כאחד מאחר שאחים אנחנו בני איש אחד, וכל אחד ממנו יקח את חלקו, חלק כחלק, אפשר לכבודו נתרצו והיינו נושאים ונותנים עמו כל הימים אשר אנחנו יושבים בעה"ק טבריא ת"ו. וסוף דבר, כמה יגיעות יגע לרצות אותי, ודבריו לא עשו פירות, אלא בכל עת הוא מבטיח אותי ואומר לי המתן עוד זמן מה. ולפי ראות עיני אמרתי אני אל לבי בודאי רצונו בזה להאריך הזמן כדי לאמת דבריו מאשר הבטיח הרב חנ"א נר"ו לכני דודי נר", ורצונו להשלים הפסק"ד אשר הוא נגד פסק"ד כת"ר נר"ו ולמסור אותו ביד גי' מנחם נר", וכעת לא נשלם עדיין.

ובראותי זה, דברתי עם הרב חנ"א נר"ו דברים קשים על הכנסו בעובי הקורה להיות להדר"ר עז"ר לאנשים האלו אשר המה ידועים ומפורסמים לא צייתי לדינא, וכל חפצם להפיל האמת ארצה ותהי האמת נעדרת, ולעשות ג"כ פסק"ד נגדי להתנגד עם עט"ר מרן מלכא

1 מרבני ושלוחי טבריה, ששימש כמורשה מטעם מרדכי פרחי בעניין אחר. ראה האיגרת שבמאמרי, שם, עמ' קצ, סמוך להערה 87.

2 הכוונה לשמעיאל אנג'ל, חתנו של הרב אג"ן, שאותו מינה מרדכי פרחי מורשה להגיש תביעה בעניין העיזבון אצל רבני רמשק. ראה מאמרי, עמ' קע, הערה 48.

נר"ו. ומרוב מה שדחקתי למע' הרב חנ"א נר"ר בדברים, הגיד לי: מה יעשה, כבר חייב את עצמנו בחתימת יד לגי' מרדכי נר"ו שאלמוד ואראה הדין הזה ולעשות פסק"ד, ואתן לו. וכשמעי זה, בודאי הגמור יעלו זכאין בדינם אצלו לסיבה הידועה לי, כדי להציל את בנו, ח' יעקב נר"ו, מידם, וגם יטפל בעניינם, ונפל עליהם בדין, וכמעט רצונו למסור הפסק"ד שלו בידם, והא תלייא בהא, אם לא ימסור בידם הפסק"ד לא יפטרו את בנו נר"ו הנז' מכן אשר חייב להם. ובזה יכולים להעיד נגד עט"ר מרן מלכא נר"ו מבלתי שמוע אל המשפט אשר שפט אדוני המלך אשר הוא עשיר כדין וכהלכה מבלי שום חשש כלל, מאחר שיש להם אילן גדול לסמוך עליו.

בע"כ הוכרחנו לנסוע לדמשק יע"א,³ בחברת מע' סי' יצחק די פיג'וטו נר"ו,⁴ ומצפים ביאת גי' מנחם נר"ו⁵ לראות מה ישיב אחר מעב"ד השני אשר בדינו מכת"ר נר"ו, כדי להשתדל בכל עז ותעצומות להציל את ממונינו אשר חלק לנו ה'. והנה בעת"ה, חיובא רמיא להגיד לאדוני מה שנעשה בנו בעת אשר נכנסנו לעה"ק טבריא ת"ו בקצר אמץ. זאת ועוד, גדלה תמיהתי על מע' הרב חנ"א נר"ו אשר נכנס בדעתו לחשוד אהב למע' הרב אביר יעקב נר"ו, והאמת יורה ברור כשמש בהכנסו בעובי הקורה להיות עוזר לבני רודי נר"ו הנז' לטובתו ולהנאתו דוקא, כנז"ל. אע"פ חלות"י ראה נא אדוני, אין נא אלא לשון בקשה, מאת הדרת כסא תפארתו, שיתן לנו רשות כדי שיהיה לנו כח לעשות דבר מה ונביא הדבר לידי עש"ג להציל את ממונינו, או יעשה מע' הרב חנ"א נר"ו עניין נמנעו מלהחריב את ביתינו ולהזיק את ממונינו. ולזה תמיד אנחנו מצפים לתשובתו הרמתה, ולא נסור מכל אשר יגזור עלינו מרן מלכא נר"ו ימין ושמאל. ובכן כסא מלכותו יכון לעד על כל שכיות החמדה ברוב עז ושלוש, כנה"ר וכנפש עבדו המוכן לעבודתו, הלכ"ד הצעיר

שמואל פרחי ס"ט

על גבי הכתב:

ב"ה לעה"ק ירושלים דדהב"א תוב"א

לכי אל אדונייך והשתחוי לו לקראת מנ"ר עטרת ראשיתו וצניף תפארתו, מופת ופאר דורינו, דין הוא הדר בקדש נהדר, הרב הגדול מעז ומגדול, רבין חסידא, תהלתו בקהל חסידים, כמוהר"ר חיים אברם גאגין נר"ו, יאיר לעד לעולם נרו.

מדםשק יע"א קרוב"ץ ופגיין

3 ההכרח לנסוע לדמשק הוא משום התביעה שהגיש מרדכי פרחי לפני רבני דמשק — תביעה ששימשה כידו עילה לסירובו להתייצב לדין לפני בית דינו של הרב אג"ן, ראה הערה 48 הנ"ל.

4 מנכבדי קהילת דמשק, ראה מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 545. וראה מאמרי, הערה 88.

5 אחיו של מרדכי פרחי.

ב. כתב הזמנה לדין מאת הרב אג"ן אל מרדכי פרחי. תר"ד

נוסח כתב ב"ד להזמין לנטען לדון

הודעתי ה"ן כתיב, איך האיר אל עבר פנינו ידידנו מע' פ' לעמוד לדין כאשר היתה באמנה, שקבלתם, טובים השנים, לרון פעה"ק בכ"ד יורונו מן השמים. ויען לימים שעברו לפום חורפ"א (בעונת החורף), אף גם זאת אל הלקח הגביר השר פ' נ"ע,⁶ זוהי סיבה היה העכוב ואאחר עד עתה. הנה כי כן עתה עת דודים לקום למשפט באין או"ד (אומר ואין דברים), כי ע"כ זאת מצאתי להודיעך ידידי שתכף ומיד ביום הראות זה כת"י וחתימתי, יקום כגבור לדרוך בציות או דרך יבשה לעלות ולראות ההר הטוב הזה, יפשא"ק (יפה שעה אחת קודם), בלתי שום סירוב ועיכוב ודחיה כלל, שכך הדין נותן. ומכאן מודעה רבה לאוריתא, הגם כי ידעתי כך ידידי גבר בגוברין ושומע דברי חכמים, כי ידעתי כי יכנסו דברי באזניך לעומת העצה, עצה טובה קמ"ל, עכ"ז למודעי אני צריך, שאם ח"ו תסרב מלכא או תבקש איזה עילה ותשובה שאינה מספקת, תדע נאמנה כי תכף ומיד אנחנו כותבים לו פסק דינו בסכינא חריפא בכל כחות שבעולם כאשר כדן וכהלכה שיש בה סמיכה עד מקום שידינו יד ד"ת מגעת, שקולה ומכרעת. ואנחנו את נפשינו הצלנו, מאחר כי דינא קא תבע ודינא קא משתעי ואין לנו פה להשיב עוד.

כי ע"כ אחי ידידי, גמירי בהגיעך כת"ד (כתב דנא), כלביא יקום וכארי יתנשא לעלות ההרה על מכון הר ציון ת"ו בלתי שום דחיה לטוב לך כל הימים. ובא ואראך ידידי כי כך חשקי ואין רצוני כי אם לעשות מילתא דשויה לתרויהו, והנני פותח לך כפתחו של מחט, שאם באולי מתייליד לך איזה עיכוב אשר לא תוכל לבוא תכף ומיד, הנני מפתח פתוחה שאם יש את רצונך לשלוח לי לשמי הרשאה בכל תקף וחזק כתחז"ל שכל מה שאעשה לך בתורת פשרה כפי מה שתעלה מצודתי וליקח מידם פיטורין כדן וכהלכה ותשקוט הארץ, הרי הוא עשוי רצוי ומקובל לפניך כאילו נעשה ונגמר מידך ממש. גם לזאת אשא פניך ואעשה גם אנכי ככל הבא מידי ולא תטרח לדלג על ההרים, ויגמר הענין בכי טוב. הרי שני דרכים לפניך, שתכף ומיד בהגיעך זה כת"י, אתה תקום לעמוד לדין, או שתשלח הרשאה כתובה וחתימה כדן וכהלכה וכנז"ל. וה' הטוב יעשה הטוב.

והנני חוזר על המקרא ואקרא בקול גדול, שאם ח"ו שני הדרכים הנז"ל נכחדו ממך ולא תעשה לא זה (ולא) אותו, אל יחר בעיניך אחי ידידי, כי לא אשא פניך חלילה, כי אם דוקא הנני נותן לו פסק דינו ביקוב הדין את ההר כדת וכהלכה, ואני את נפשי הצלתי. חסיה נפשי, בתכלית השלימות אשר בקרבך שיכנסו דברי באזניך כאשר יישר איש [את] בנו, וה' עמך גבור החייל, ושור"ט יגדל כנפשו שבעך וכנא"ה דושו"ט באה"ר, והוא הצעיר

חיים אברהם גאגין ס"ט

ג. איגרת מאת הרב אג"ן אל הרב יעקב ענתבי בדמשק. תר"ד (?)

נוסח כתב משם עט"ר לדיין דמשק

מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, מפיו דעת ותבונה, ממנו יתר ממנו פינה, דין הוא הדר בקדש נהדר, מע' הרב המובהק המאיר כבודך, כמהר"ר נר"ו, ועליו יציץ נזרו ושמרו כדועה עדרו, כי"ר.

אחרשו"ט בעוהת"ר וחי"ן עולה ובוקעת וכו'. עיט"י המערכ"ה להודיע במרום קדשו איך שלי"ת בחמלת ה' עלינו נתננו גמר טוב בדין עסק שבין פ' ופ"י כמו שיראה מני"ר נר"ו במעב"ד אשר בידו, ארוכה וקצרה מעט מחזיק את המרובה, ואין צורך לחזור הדברים, ותן לחכם ויחכם. כללן של דברים, כי נכסי פ' נ"ע⁸ המבוררים נתחייבו סך כו"כ באין או"ד, וב"ד יורדין לנכסיו המבוררים לו שלא בפני יורשיו בלתי שום צד ספק. הנה כי כן, מר באתריה המתחיל במצוה, לישירים נאווה, כי לו נאה כי לו יאה לאזור כגבר חלציו אגב אסיפא מרבנן סבוראי ומע' הרבנים ב"ד הזמן הע"י, ומר בריש', גם ישבו שרים לעשות משפט כתוב ככל המעב"ד אשר ביד פ' הנד' התובע להוריד יתיה הוא ואחיו בנכסי פ' נ"ע המבוררים לו, מקרקעי ומטלטלי, כל דבר ודבר כדינו המפורש בכל כתות שבעולם, וכל האלות והחרמות בכל בתי כנסיות בכל חזק ותקף, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, אל תירא ואל תחת כי המשפט לאלדים הוא, ולמי כל חמדת ישראל כי אם לאיש אשר כמוהו גברא דכולהו ביה, לו תורה ולו מצות ולו שם בגבורים, וברכו האלדים מן הברכה העליונה, גם עשו"ר נלוה. א"כ עינא דחזי לך בכישותא(?) ליפקע, שית לבך לעדרים כדועה עדרו ירעה צאן קדשים, ובפרט בענין זה הראיני נא את כבודך, גליא לדריעה זרוע תפארתו לעשות כל טעדי. ככל הכתוב אין נגרע, ולא יחושו לשום מנגד נגד תורתנו הקדושה ומשפטיה הישרים, כי ברוך ה' יש אלוים שופטים בארץ לעמוד בפרץ ולשבר מלחמות עול, וה' יעזרונו ע"ד כבוד שמו לעוכרו שכם אחד ולהרים דגל תורתנו הקדושה עוד כל הימים. כלל העולה לי כעזר משדי אלודי המשפט, המה כחכמתם משם ואנחנו מכאן, אל ה' ויאר לנו להוציא דין זה לאורה ותשקוט הארץ.

רק אין דבר זולת תשו' הרמה אנחנו מצפים להודיענו את גבורתו ועוצם ידו בדבר הזה, לקיים כל האמור בפרשת נחלות ובה ארע כי עצום הוא ונאמן בברית האמת האהובה ביני ובינו. ושור"ט יגדל ממעל לחשב, כנה"ר והנשאה וכנפש נאמן בברית אהבתו ודושו"ט באה"ר והוא הצעיר

חיים אברהם גאגין ס"ט

ד. איגרת מאת הרב אג"ן אל פרנסי קהילת דמשק. תר"ד (?)

נוסח כתב כנו'

אחי מעץ ערת אבירים, זאת שיתי אותותי אלה לפני מלכים ויועצי ארץ, להגיד כי ישר על עסקי ריבה הידועה בין פ' ופ"י⁹. הנה אל ה' ויאר לנו, ועמדנו על שרשן של דברים באורך

7 מרדכי ומנחם פרחי מצד אחד ושמואל פרחי ואחיו מצד שני.

8 משה פרחי, אביהם של מרדכי ומנחם.

9 הנ"ל בהערה 7.

וברוחב, כיד ה' הטובה עלינו, ותצא דינ' כי נכסי פ'¹⁰ הם חייבים חוב גמור וברור סך מה שאין בהם שום טו"ת כלל, וחייבים ב"ד הצדק להוריד לפ'¹¹ לנכסי פ', מקרקעי ומטלטלי המבוררים לו, בלתי שום סירוב ודחיה כי אם כל חד בדיניה המוכר במקומו ושייך לו כנודע להם ותו לא מידי, וחייבים להטיל אלות וחרמות בכל הבתי כנסיות ע"כ מי שיודע איזה עדות על יורשי פ'¹² אם ירשו מאביהם או לא, וכן בעניין השותפות וכיוצא, או מדבר אשר תחת רשות אלמנתו, כל שהוא מותר כתובתה וכיוצא, כאשר מפורש במעב"ד הכל באורך, מעט מחזיק את המרובה, כאשר כתוב אצלינו פסק אורך כיד ה' הטובה עלינו. כלל העולה, אחי וריעי, תדעו נאמנה כי חייבים כל ישראל וכל אשר לו יד ושם, לעמוד לימינו להוציא דין זה לאורה, ולית דין צריך בשש. הנה כי כן, שרי ישר', השרידים אשר ה' קורא, דיה לצרה אבצר"א ואטופרא, התאזרו והיו לבני חייל, כאיש אחד, חברים לעמוד בפרץ ולחזק את ברכ דין תורתנו הקדושה, ועליכם המצוה היותכם שרי עם קדש אשר חנן ה' לכם עושר וכבוד. ואתם הרי ישר', פני העדה, כולכם חייבים להקים דגל התורה ומשפטיה הישרים, כי היא חיינו ואורך ימינו, ויודע בגרים לעניינו כי תורה שם בישראל, חסד ומשפט ומשרים. חסיה נפשי, שתהיו בעזרת החכמים ומע' הרבנים ב"ד רבה, לעשות משפט כתוב, וראו כל עמי הארץ כי ברוך ה' אכתי ישראל קנאים להציל עשוק מיד עושקו. בה' מבטחי שיכנסו דברי באזניכם, ומכאן ואילך עוד יקרא דרושה עיר הצדק כאשר היתה באמנה מימות נביאים ראשונים מלאתי משפט וצדק. ואנחנו בשם ה' אלדינו נזכיר לעזר וסיוע אתכם על כל מגד האמת והצדק ולשבר מלחעות רשע, וה' יעזרנו ע"ד כבוד שמו, ונכנתה עיר על תילה, כיר"א, רק אין דבר זולת שו"ט יסגה כנה"ר וכו', הנו'.

ה. איגרת מאת הרב אג"ן אל אליהו די פיג'וטו. תר"ד (?)

נוסח כתב כנו' לסי' אליהו די פיג'וטו¹³

אותותי אלה אשימם דוכרות נגד פני עלין, להודיע במרום קדשו איך ליום עברות הודעתיו איך האירו אל עבר פנינו פ' ופ'¹⁴ וקבלו עליהם בש"ח ובק"כ לדון לפנינו עפ"י מה שיורנו מן השמים על עסקי נחלה כנודע, ובו בפרק טען פ'¹⁵ כי לא ירש מאביו כלום, ופ'¹⁶ בא טעון כי יש בידו להביא בירורים אחת ותשע בהפך כי כל הממון אשר בידו הוא מאביו. וע"ז נסעו מזה, ויאתר הטוען פ'¹⁷ עד זמן פ' מפני כמה סיבות הנאותות, והיה בבבואו פעה"ק לא הביא בידו שום בירור מכל הנצרך, בטוענו כי כל חד בדידיה בורח מלהכניס עצמו בעובי

- | | |
|----|---|
| 10 | הנ"ל בהערה 8. |
| 11 | שמואל פרחי, התובע שוכה בדין עם אחיו. |
| 12 | מרדכי ומנחם פרחי. |
| 13 | הקונסול האוסטרי בארם צובא, ראה מ"ד גאון, שם (לעיל, הערה 4), עמ' 543. וראה בספר לקדושים אשר בארץ, עמ' קמט. |
| 14 | הנ"ל בהערה 7. |
| 15 | מרדכי פרחי. |
| 16 | שמואל פרחי. |
| 17 | שמואל פרחי. |

הקורה,¹⁸ אך בזאת שאל מאיתנו שניתן פסק"ד בידו על עיקר המעב"ד אשר בידו¹⁹ אם הוא עשוי כדת וכהלכה, וגם לברר לו בירור בחוב גמור אל כל המקום אשר ימצא נכסים המבוררים מעזבון אביו, מקרקעי ומטלטלי, וגם שנודיע לו אם הנתבע²⁰ נאמן בשבועה שלא ירש מאביו כלום מאחר שכבר החזיק לגברא דלא ציית דינא לפי המעב"ד אשר בידו, אחד ושנים. ואנחנו כשומענו כי דינא קא משתעי וספרין פתיחו, נטפלנו בעניין זה על הדין, ושלחתי על צד היותר טוב רץ מיוחד להנתבע הנז' להתרות בו ככל הנז', וידע באמנה שאם לא יבא לדון לפנינו או לא יעשה אופן להתפשר, אנו מוכרחים לתת פסק"ד כאשר יורונו מן השמים באין או"ד מאחר כי דינא קא משתעי.²¹ ויהי כמשיב תשו' שאינן מספיקות כלל כבורח מן הדליקה, וכיוצא מדברים שאין בהם כדי שביעה עפ"י הדין.

ואנחנו בראותנו זה, אל ה' ויאר לנו, ועמדנו על בורין של דברים על הדין ועל האמת, וכתבנו ע"ז באורך וברוחב, וקיצור הפסק"ד כתבנו לו מעב"ד שנכסי פ'²² כבר הם חייבים סך מה מבוררים כשמלה בלי שום טענת פרעתי והתפסת צררי וכיוצא, ויש כח ביד ב"ד הצדק להוריד להתובע הנז'²³ לנכסי פ' הנז' המבוררים לו אפי' שלא בפני יורשיו, שכן הדין נותן דתרי יורשיו אינם נאמנים בשבועה שלא ירשו, אלא יש כח ביד כל אדם חשוב שבדור להציל עשוק מיד עושקו ולעשות כל טעדיקי שידו על האמת עד מקום שידו מגעת, וכל ישר' ערבים זל"ז כמבואר במעב"ד זה באורך. ויהי נועם ה' אלודינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו.

הנה כי כן, נא גבור, מלך ישראל, עליך המצוה לעמוד לימין התובע ולהקים דגל התורה, וידעו כי יש אלדים שופטים בארץ כי הוא מצוה רבה להציל עשוק מיד עושקו, וזהו תפארת ישר' בתורתנו הקדושה ומשפטיה הישרים, והאלדים עשה לרו"מ נר"ו לאדון ולפטרון שר ושופט להוציא לאור משפטים ישרים, ויתקדש ש"ש ברבים, ולתת פאר תחת אפר, ולנותנים כתף סודרת שלא לשמוע אל החקים ואל התורות, הלכוף כאגמון ראשם, וידעו כי יש אלדים ותורה שם בישראל. חסיה נפשי בתכלית וקנאת ה' אשר בקרבך קדוש, כה יעשה אופנים ואופני אופנים למען יודו על האמת ואל ישעו בדברי שקר, מאחר כי אינם נאמנים לומר שלא ירשום מאביהם, וג"כ צריכא רבה לעניין דינא לחייבם מגלימא דאכתפייהו, ודברים אלו מסורים למי שיש כח בידו לעשות כל מין אופן עד שיוודו על האמת, ודבר כזה לך נאה לך יאה נשיא אלדים אתה בתוכינו, מלך עוזר ומושיע, יה יושיענו, וכבוד והדר תעטרהו, אורך ימים ישביעהו, מגן וצינה על ישר' ועל רבנן הוא ובניו עוד כל ימי עולם, רק אין דבר כי אם שו"ט יגדל ממעל לחש"ב, הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד. כ"ד נאמן אהבתו בעד הצלחתו ודורשו"ט באה"ר ובח"י והוא הנז'.

18 ראה מאמרי, עמ' קע.

19 היינו פסק הדין של הר"י ענתי וכית דינו.

20 מרדכי פרחי.

21 ראה התעודה שבסימן כ לעיל.

22 משה פרחי.

23 שמואל פרחי.

ו. איגרת מאת הרב אג"ן אל הרב חנ"א. תר"ד

נוסח כתב כנז' לרב חנ"א

הלא קול האר"ש, דברים ככתבן, להודיע במרום קודשו בקצ"ר אמי"ץ, על עסקי ריבה שבין פ' ופ' ²⁴ כי ברוך ה', אל ה' ויאר לנו, ונגמר הדבר בכי טוב, וזה ימים כי עמדנו על שרשן של דברים ולא הנחנו פינה וזרית ברוך ה', וכתבנו ע"ז בארוכה, ונתננו בידו מעב"ד, מעט מחזיק את המרובה, כאשר עיני צדיק תחזנה משרים אורך היריעה, ואין צורך לשנות את הידוע. כללו של דבר, חסיה נפשי, שגם מר באתריה וב"ד הצדק יהיה לו להד"ר עז"ר וסיוע שיש בו ממש, ומי כמוהו בישר' שמו נודע בשערים, ומכ"ש כי הללו בני היכלא דמלכא, פרח"י שושנים, ²⁵ נטעי עצמנים, יולדו על ברכיו, אם כבנים גמירי, יפרוש מזיו שכינתו, באהבתו ובחמלתו גלייא לדרעיה זרוע תפארתו כמדתו לכל רוח, מלך עוזר ומושיע, מומחה ופקיע, כאריה רביע. ולא נצרכה אלא אם יש לו ידיעה באיזה קרקעות שבמה"ק או צפת ת"ו שהם מעזבון פ' נ"ע, שתכף בזרוע קדשו יוריד אותם להתובע הנז" ²⁶ כדינו הפשוט בעיני דמני"ר נר"ו, ולא נצרכה אלא להעדפה, לפי רוב האהבה, אהבת עולם בינינו זה בל תמוט עולם, והוא כמ"ל.

ז. איגרת מאת הרב אג"ן אל הרב ר' צבי הירש לעהרן. תר"ד

נוסח כתב להרב ר' צבי

...ומן כללות הדבר אני אפרט דבר אחד לפני כסא כבודו, דבר רע ומר מעין האמור, אשר תצלנה ב' אזנים מגול וחמס אשר לא כדת אשר הם עושים בני גי' משה פרחי עם בני דודם גי' יוסף פרחי, דבר המבהיל את הרעיון, גזל מפורסם, ואין כחם כי אם ככל האמור ומדובר בסודי"טנס"א ²⁷ חדשה שלקחו, וגם בפרט זה איני יכול להאריך בכל המאורע כי תקטן היריעה מהכיל, וכבר הודיעני ידי"ן סי' אלפנדארי, ²⁸ שכתב לכת"ר נר"ו כל המאורע כסידור ומינה יקיש במה אנן קימין ומה צרה היתה במחנה אלודים זה, וכל הארצות האל מלכיות מרימים יד בפומבי על ד"ת הקדושה, ומה לנו לבקש ישוב הארץ ומקראיה בפרטים אחרים, והעיקר חסר, והיא עשות משפט ואהבת האמת, דאינון תרין דרגין, כמאמר הכתוב: כי מציון תצא תורה וכו', ובזה יהיה ריוח והצלה מגלות החיל, כמאמר הנביא: ציון במשפט תפדה, ואם ד"ת אשר פוסק מנהל הדור ביושר ובכושר עפ"י פסק דין מבורר הכל באר היטב אינו מתקיים, מה לנו עוד לעצבים, ואין נשאר לנו לב לדעת ולבקש טובת הארץ והרבצת תורה וכדומה, מאחר שעניינו רואית וכלות עיוות הדין ועושק וחמס מפורסם, ולא נוכל להציל עשוק מיד עושקו.

אחי ידידי, דע נאמנה דכל אשר יעבור תחת השב"ט, דברים ככתבן, לית ליה ידי"ו

24 הנ"ל בהערה 7.

25 מרדכי ומנחם פרחי.

26 שמואל פרחי.

27 כתב חסות של קונסוליה וזה שנתן בידי המחזיק בו את הזכות להישפט בפני הקונסול.

28 רפאל אלפנדארי, מגבאי ארץ-ישראל בבירות, שהיתה לו מעורבות בסכסוך שבין בני משפחת פרחי.

ראה מאמרי, עמ' קצו, הערה 13.

שטיבולו במשק מרם הנפש ממש, וע"ז אמרתי אני אל לבי לפרוס צערי לפני מני"ר, ואפשר כאשר ה' איתך בכל אשר אתה עושה, גם ע"ז יבקשו ישוב והעמדת המעיין הזה, והאדמה לא תשם, והיתד התקועה כל תמוט עולם על ידי עצת חבירי הנחמדים מזהב, וע"ז השירים המפורסמים. וגם אני כבר כתבתי ע"ז לאהובי גרולי ישראל, אולי הם משם ואנן מכאן נגרש אחרי הקליפה רעה אשר היא כפורחת, ולא תפשה המספחת בקרב מחנינו. ונתחיל בצמה באלו בני מרר"י הנז"ל, כי זה למעלה מי"ד שנים כי הם מרימים יד בדת ישראל, והוציאו כמה ממון בעש"ג, ומחריפים ומגדיפים מערכות אלודים חיים ע"ד ודאי, קנאת ה' צבאות תעשה, וה' אלוהינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, ואם יעזרנו ה' להוציא דין זה לאורה אשר רב שבע קלון מכבוד אותו צדיק, הרב המר"י מוהר"י ענתיב"ר, בזה עושה לנו קידוש ה' גדול, וידעו כי יש אלודים שופטים בארץ, וכל העם ישמעו ויראו ולא יודון עוד. נאשו רשאים ק"ו בעצמם, אם בארזים נפלה שלהבת, וה' יעזרנו ע"ד כבוד שמו הגדול, רק אין רבר תשר"י הרמ"ה מאר"ש תשמ"ה, ושו"ט יגדל ממעל לחשב, כנה"ר והנישאה וכנסש נענה, הולך רצוע"ר עצי"ר ציון, המעתיך בעדו תמיד כל הימים, כ"ד נאמן אתבחו, הצעיר

חיים אברהם גאנין ס"ט

ח. איגרת מאת הרב ישראל משה חזן אל שמואל פרחי. תד"ר (?)

נוסח כתב ששלח מהר"מ חזן נר"ו לכ"ה שמואל פרחי נר"ו
אות זה מדבר להודיעך אחי מקבלת כתבך הבהיר, אורך היריעה, על ערכים בתוכה, ושם ראיתי את כל הכתוב מאת אשר עבר עליך בלכתך לבירות יע"א עם בעל ריבך גי' מרדכי. קריית ושנית כל הכתוב בכתבי וגם בכתב עט"ד מוה"ר נר"ו,²⁹ וראינו עיקר שאלתך ושאלת מנ' השירים וטפסורים אשר שאלו מאת עט"ר כתבים בכל חזק וחזק קריית חוצות לערי פראנקיאה וקושטא וכיוצא. ובאמת חשך עולם בעדינו מראות איך לא שמעת לעומת העצ"ה, עצה טובה, כל שהיא עיקר, לילך דרך ישר לעיית אר"ץ יע"א לפני השר הגדול העומד בפרץ דתנו הקדושה, הוא עט"ר סי' אליהו די פיגוטו,³⁰ הוא העומד לנס עמים, הוא יגה אתך בדרך ישר על הדין ועל האמת, ומה לך לשתות מי שיחור בבירות לפני שוטרים ושופטים אשר לא מבני אומתנו. ובדבר הזה נצטער אותו צדיק, עט"ר מוה"ר נר"ו, הרבה, וכעס עלי כעס גדול.

אך שיהיה, אחי ירידי, עפ"י רוב ההפצר ורוב הדברים אמיתיים אשר נכנסו באזן של מעלה, הוא הראש, עט"ר מוה"ר נר"ו, זאת עשיתי, ליקח כתב כללי לשם סי' משה מונסי פיור"י כתוב בחכמה נפלאה כולה על כללות הסודיטוס³¹ החדשים, זהו עיקר הכתב, ובתוך הכתב זכר עשה מהמרידה של בני גי' משה אשר הרימו יד בדת' הק', כמו שתראה בעיניך הכתב הבאה חו"ר דבר חשוב, וכחבנו לו שגוף המעשה בקיצור כבר ציוה לסי' אלפנודי שיכתוב לו גופא דעובדא, וכן תעשו לכתוב לו בחכמה נפלאה, גם כתבנו כתב לר' צבי

29 הרב אגין.

30 ראה לעיל, הערה 13.

31 ראה הערה 27.

באופן זה. וע"כ משלנו, ולא יש בנו עוד כח לעמוד נגדו כלל, כי אם שעיקר העצה הוא שתלך תכף לאר"ץ לפני השר הגדול הנז', וע"י תהא צליחתינו. וכמעט שכד דייקנין שפיר, קודם שתלך לפני האדון הנז', אין זה דרך ישר לעשות שיקו"י, ר"ל להלשין על גי' מרדכי על מרידתו לפני שום אדם, יען וביען שהשר הגדול הנז' הוא מלך אלו הארצות, ולא זו הדרך ולא זו העיר כלל. תדע שהוא בזיון גדול להאדון הנז', וח"ו יש לחוש שמא יצא לך נזק גדול מזה, עכ"ז אנחנו להפיק רצונך כתבנו מה שכתבנו, ועכ"ז תעיין היטב ותראה שאין זו עצה טובה, והעיקר הוא שטרם כל דבר וכל מין מעשה שתלך לאר"ץ, פקח עינך ביקאדי האד לתצ"כ"י"ץ (?), ועד מתי לא תשמע לעצתינו באמת ובאמונה, רב שבעתי כעסים מעט"ר מוה"ר נר"ו ע"ד פתגם, ותמתיק סוד עם ידידינו סי' אלפנדארי³² ותראה שעכשיו בהכרח הוא מסכים לעצתינו, פקח עיניך ותלמוד כתב זה פעמיים שלוש למען תשכיל ואז תצליח בכל דרכיך בעה"י, כי חיי ראשי אני נותן לך עצה טובה באה"ר כריע כאח בלתי שום פנייה, רק אין דבר זולת שו"ט יסגה כנה"ר וכנא"ה ודרשו"ט והוא הצעיר

מהר"מ חזן ס"ט

ט. איגרת מאת הרב אג"ן אל השר משה מונטיפיורי. תר"ד (?)

נוסח כתב ציווי לס' מונטיפיורי ד"ח

אחר ההלצה והפתיחה. אותותי אלה הם המדברים בחמת רוח מדאגה מדבר, כי עולם הפוך אני רואה ונהי בעינינו על הריסת דתינו הקדושה ומשפטיה הישרים מיום אשר נוספה הסודיטאנס"ה³³ לאלו אנשי המזרח, רקנים שבה, גוזלים וחומסים ומכים ואונסים שלא מן הדין. ותולין עצמם בסודיטאנס"ה לומר כי אין רצונם להתדיין לפני דיני ישראל, על דא ודאי יבכון כל מירי ליבא, ותורה חוגרת שק, בני יצאוני ואינם ואותי השליכו אחרי גוים, ועי"ז איש אין בארץ שיכול לריב עמו להציל עשוק מיד עושקו, וכאלה רבות עוברים עלינו מים הזדונים בכל עת ורגע.

ועל הסודיטוס האמיתיים אשר נולדו וגדלו בערי אירופ"א ובאו לשכון כבוד בארץ מזרח, אין עליהם תלונותי כלל, הגם כי בעיני מצות קבליות ואיסורים וכדומה לא זהירי טובא, עכ"פ בדבר הנוגע בין אדם לחבירו, בין איש ובין אחיו ובין גירו, הן מזהירים, ועולה לא נמצא בשפתותיהם, כי מלומדי דאירופ"א הם מלומדים על הרוב על קו היושר והאמת. אמנם צר לי מאד על הסודיטוס החדשים מאנשי המזרחים אשר גידלו על ערביים בתוכה ולקחו חרב חדה בידם בזאת הסודיטאנס"ה לרמוס ולטרוף ולמלא בתייהם שלל ממון אשר לא עמלו בו ולא גידלוהו.

ומן כללות הדבר אני אפרוט דבר אחד לפני כסא כבודו, דבר רע וזר מעין האמור אשר תצלנה ב' אונים, אשר צייתי ברעות נפשי ליד"ן סי' אלפנדארי להודיעו באורך וברוחב את כל פרשת העיבור מגול וחמס אשר לא כדת אשר הם עושים בני גי' משה פרחי נ"ע, דבר מבהיל את הרעיון, גזל מפורסם, ואין כחו כי אם ככל האמור ומדובר, ואיני יכול להאריך

32 ראה הערה 28 לעיל.

33 ראה הערה 27.

בכל המאורע הזה כי תקטן היריעה מהכיל, ועוד כי צר לי מאד בזכרי חילול דת ישר', ואיך בימינו ח"ו נפלגה הארץ להיותם מרימים יד בפומבי על דין תורתנו הקדושה, ולמה לנו עוד לבקש ישוב ירוש' ומקראה מאחר שהדבר ידוע שקדושת הארץ לא מעלה ולא מוריד כי אם בקיום התורה והמצוה, וכמאמר הכתוב: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירוש', ובוזה יהיה ריוח והצלח מגלות החיל, וכמאמר הכתוב: ציון במשפט תפדה. ואם דת הקדושה אשר פוסק מנהל הדור ביושר ובכושר אינו מתקיים, הנה מה לי עוד לעצבים, ומה חיות נשאר לנו בארץ הזאת, ב"מ.

אחי ידידי ידע נאמנה שכל אלו הדברים הם כתובים בדם הנפש, לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא כי אם לכבוד תורתנו הק', ואנה נפנה לעזרה אם לא עליך הידיר, מקים דגל התורה ודגל ירוש', דאינן תרין דרגין אשר בית ישר' נכון עליהם. והאדון בחכמתו הרמה יעשה אופנים ואופני אופנים להקימא שכינתא מעפרא, וגמירי שמעיין הברכות המה פתוחות לו ולכל אשר באהלו, אהל ישרים. ומרוב שיחי וצערי חפץ הייתי להיות צנוח ככרוכיא ולהוסיף עוד מכתבים להאחים השרים הגדולים הצדיקים משפחה רמה של סי' רוטשל"ד יר"ה, שגם הם יעמדו לעזרת ה' בגבורים לכונן את בית חיינו ולשים את ירוש' תהלה בארץ בענין הגז'. אך אמנם ידעתי, כי בהיות הדברים נקראים לפניך השר, הרי הם כאילו מוכתבים ומפחרים בכל גדולי ושרי ישראל, מאחר כי ידענא בגויה כי חפצו ורצונו לכונן את ירושלים, וזהו חפצו ורצונו כל היום וכל הלילה, וע"כ יאמר: מן הפעולות הטובות יודעו הכוחות. הנה כי כן חסיה נפשי, שישתדל בכל מאמץ כחו לבקש לנו דרך ישרה ותיקון על הכלל בענין האמור, ובפרט על הפרט של בני גי' משה פרחי, לכוף כאגמון ראשם, לקבל עליהם ד"ת הק', ואל ישעו בדברי שקר. ותשו' הרמ"ה והנשא"ה מאר"ש תשמ"ח, הלכ"ד הצעיר

חיים אברהם גאגין ס"ט

י. איגרת מאת בני משפחת פרחי בדמשק אל משה מונטיפיורי.³⁴ תר"ט

עטרת ראשינו, ציץ ישענו, פאר דורנו, אבינו מלכנו, הודינו והדרינו, הגביר החכם השלם, השר הגדול, מעוז ומגדול יצ"ו, כבוד מעלת סי' מונטיפיורי ישמרהו צורו, אמן. וגם לכבוד מעלת האשה רבה, הגברת המעטרה רצ"ו, כבוד סי' יהודית די מונטיפיורי, ישמרה האל לעד לעולם, אמן.

אחרי ניו"ק וקידה ת"ק כמשפט, הנה אנחנו החתומים מטה, פאמיליא די פרחי, באנו לחלות פני קדשך בבקשה ובתחינה לעטרנו נא ולעשות לנו הרמת ראש, ולהרים דגלנו לבוא לביתנו יום ראשון בשבת בשעה הששית אחר חצי היום, לסעוד אצלנו. וגם יעטרנו נא בביאת עט"ר נות ביתו אשת חיל הגברת המעטרה מעלת הסניורה, תבורך מנשים, אמן. וגם מעלת השר הגדול איש חיל סי' קרוניל הי"ו, ומה שירצה אדונינו להביא עמו, ובוזה יהיה לנו למשיב נפש, כי על כן נא אדונינו אל תשיבנו ריקם מלפניך. כי ידענו שאדונינו חפץ חסד ולב רחמן ומרבה להטיב. ולתשובתו אנחנו מצפים, ובטחנו ברוח רחמך שישבינו תשובה

ניצחת לעטרנו נא ביום הנזכר, ולא יעשה לנו עגמת נפש בזה כי אתה אדונינו, אין לנו מלך עוזר וזולתך, הלכ"ד

הצעיר	האחים יהודה	האחים יחזקאל	הצעיר שלמה
מנחם	ומאיר ודוד	ונתנאל ואהרן	בן יוסף
פרחי	בני סי' רפאל ס"ט	בני סי' יוסף פרחי	פרחי ס"ט

יא. איגרת האחים יהודה מאיר ודוד פרחי אל משה מונטיפיורי³⁵. תר"ט

בהנ"ו ד' מנחם תר"ט

מעלת עט"ר ומשוש תפארתינו השר הגדול, ודף צדקה וחסד, הגביר החכם השלם כמהר"ר סיר משה מונטיפיורי נר"ו, ועליו יציץ נזרו, אלהא דמאיר יהיה בעזור והיה אדיר, כיר"א. אחרי נ"ק וקיד"ה ת"ק וכו', הנה אנחנו עבדיך באנו בשורותיים אלה כדי שנזכר להיות מבעלי תשובה ממעלת אדונינו המלך יצ"ו, ונתבשר על כבוד מעלתו הרמה ועל שלום כבוד אדונתינו, הגברת המעטירה הכשרה בנשים סניורה לידי דמונטיפיורי תמ"א, שהגיעו לארץ ישראל חיים טובים ולשלום, נתחנן לה' אלודינו שיגיעם למחוז חפצם לשלום, שלמים בגופם ובממונם, כיר"א.

ועתה הנה אנחנו עבדיך באנו להזכיר לאדונינו המלך יצ"ו על ענין השטרים אשר לנו על הדיר תריסאנתא (טרה סנטה) אשר בעיר הקודש ירושלים תוב"ב, והסך של השטרים הנז', האחד היה בסך ששה אלפים ריאל והשני בסך אלף וחמש מאות ריאל. וכבר כשהיה משרה כבודו פה עירינו דמשק יע"א, מסרנו העתק השטר האחד ובקשנו מחסדו שיעזור אותנו על פרעונם שיפרעו אותם לנו, ועטרת ראשינו נתת לנו דבור כשתגיע לירושלים תוב"ב שתחקור ותדרוש עם הדיר על הענין הנז' ולהציל מהם סך הנז'. הנה כי כן אנחנו מצפים לישועתו שיעשה עמנו הטובה הזאת ברוב חסדיו, כי אין לנו עוזר ומושיע זולת כבודו, כי שבח לאל יתברך ידו תקיפה וכחו גדול, ואנחנו נתפלל לה' אלהינו שיתן לכם כח וחקק על דבר כבוד שמו, ויגדל וינשא אתכם למעלה ויתן חנכם בעיני השרים והסגנים, כיר"א. ועתה אנחנו ובנינו ובני בתינו כולנו שואלים ודורשים בשלום אדונתינו הגברת המעטירה סניורה לידי דמונטיפיורי תמ"א ובשלום אדונינו המלך ירום הודו ותנשא מלכותו לעד, כיר"א. הלכ"ד עבדיך הצעירים

יהודה ומאיר ודוד

בני הגביר גי' רפאל פרחי הי"ו ס"ט

יב. איגרת מאת יצחק חיים פרחי אל משה מונטיפיורי³⁶. תר"ט

בהנ"ו, היום ד' מנחם, תר"ט.

המאור הגדול, מעוז ומגדול, עטרת תפארת ישראל, ראש גולת אריאל, הודינו ועטרת ראשינו ומשוש פארינו, דין הוא הד"ר בקודש נהדר, הגביר החכם השלם השר והטפסר,

35 כ"י מונטיפיורי 576, מס' 83.

36 כ"י מונטיפיורי 576, מס' 92.

רודף צדקה וחסד, כמהר"ר סיר משה מונטיפיורי נר"ו, אלהי אברהם יהיה בעזרו ושמרו כרועה עדרו, כיר"א.

אחרי נשיקת ידיו ורגליו בקיד"ה ת"ק, ותפילתי על חכ"י לפני אבינו שבשמים למען יחי אדונינו המלך ויארץ ימים על ממלכתו, תרב גדולתו שש ושמש שוקט ובוטח, ויחזיריהו למחוז חפצו לחיים טובים ולשלום, שלם בגופו ובממונו, הוא ומעלת עטרת תפארת לראשי, הגברת המעטירה סניורה לידי מונטיפיורי, הם וכל אשר עמם, כיר"א. ובא האות להגיד כי ישר, כי האיר זרח אל עבר פני עבדו כתבו הבהיר אשר כתוב ביום ששה עשר ג'ולאי, ונתמלא הבית כולו אורה אענדיהו עטרה לראשי, ולא אוכל לערוך גודל השמחה אשר הגיעני מידיעת הגעת אדוני המלך נר"ו ומעלת עטרת ראשי הגברת סניורה לידי מונטיפיורי תמ"א, וגם לאשר עמם לעיר הקודש צפת תוב"ב, כי קודם לכן הייתי צופה תמיד חזרת הרץ בכל רגע ורגע להתבשר מטוב שלוםם וטובתם. גם בושתי ונכלמתי ממה שכתב רז"ם לעבדו מרוב גודל ענוותנותו על זכרוננו הטוב בעבודתינו את מעלתם, וזו היא חובה עלינו לשרת את עטרת ראשינו הגברת הכשרה בנשים, סניורה לידי מונטיפיורי תמ"א, וגם לעטרת ראשינו אדונינו נר"ו, ולא עשינו אחת מני אלף מחובותינו, אדרבא צריך עלינו לתת תודה על הפאר אשר לא יכילינו ערך בהשראת מעלתם בבית עבדו. ויען שלא נצפה פאר גדול מזה, צריך שיהיה תמיד חרות על לוח לבנו, אני וכיתי וילדי, ועל כל פנים נקדם תודה פעם ושתיים ושלוש למעלתם על פאר גדול כזה, וגם על הבטחה אשר הגדיל חסדו עלי להבטיחני שיעלה זכרון עבדו אצל מעלתו. וגם זאת תקוותי, שאהיה לעולם תחת כנף אדונינו כאשר דבר אל עבדו, להפיר מחשבת השונאים החוששים עלי רעה בלתי שום סבה, כי אם מקנאתם גמרו בדעתם לעשות כל מגמתם למנוע חן חסדו ממני, כמו שבודאי מעלתו הבין דבר מתוך דבר מהאגרת השלוחה לאדוני בשבוע שעברה, וכמו שאפשר שיודיע לרז"ם אחינו סניור יוסף אליה הי"ו. ובכן אתפלל תמיד אל ה' בעד הצלחתכם, והננו אמי ואשתי ואני ובני וכל משפחתי דורשים בשלום מעלת עטרת ראשינו הגברת סניורה לידי מונטיפיורי תמ"א ולמעלתו הרמה ולמעלת הקורנויל בנשיקת ידיהם ורגליהם, והננו מוכנים לשרתם, גם דורשים בשלום אחי וריעי מעלת סניור פרנקיל הי"ו וסניור מאיר מנחם הי"ו, הלא כה דברי עבדו הצעיר

יצחק חיים פרחי ס"ט

יג. איגרת מאת הרב חנ"א אל משה מונטיפיורי.³⁷ תר"ט

הוד והדר יקר תפארת השר הגדול נשיא אלים רצ"ו כמהר"ר סי' סי' משה מונטיפיורי נר"ו יאיר לעולם, כיר"א.

באתי במיעוט שיחה כאשר נכון לפני מלך, אם אפשר לתת בידי כתב עם חותם המלך שאני אחד ממשרתיו, שכל קונסול אינגליז שיראה הכתב בידי יש לו כח להציל אותי מכל מס ועבודת המלך כאשר הוא מציל לסודיטו אינגליז, ובוזה יהיה לי כח וישוב לעבוד עבודת הק' ולא יהיה לי פחד מעלילות של הישמעלים, ובע"ה כשירצה ה' וימלא תאותי לקנות כפרים בארץ הק', אני אהיה משרת באיזה שירות ועצה כפי כחי, כי אני בקי בסדר המדינה. בטחתי

אם יהיה באפשר ימלא שאלתי באופן נאות, וה' אלדים ישמרהו לעולם, כנה"ר והחכמה ונפש נא"ה תמיד ומעתיר בעדו, פעה"ק טבריא ת"ו.

הצער חיים נסים אבואלעפייא ס"ט

יד. הסכמת סיניורה אורו, אשת מאיר שלמה פרחי, לנישואיו עם אשה שנייה.³⁸ תקע"ח

זאת אות אמת והיתה לע"ד להודיע קרשט אמרי אמת. מודעת זאת, אחד מתנאי הכתובה הנהוגות פה דמשק יע"א י"ש: ושלא ישא אשה אחרת עליה בחייה אלא אם כן שהתה עשר שנים רצופים ולא ילדה זרע של קיימא, ואיכא קגו"ש בש"ח (קנין גמור ושלם בשבועה חמורה) כת"ב לקיים האיש כל התנאים הנהוגים כידוע. ומעשה שהיה, שמעלת הגביר המפואר ה"ה החכם השלם השר והטפסר רצ"ו כה"ר גי' מאיר שלמה פרחי יצ"ו מרוב צער ודאגה שהיה לו בלב שלא זכה מאשתו זאת הגברת המעטירה הכשרה בנשים ס"י אורו מב"ח בבנים זכרים לחיים, והיה הולך וצוע"ר בצע"ר הגבוה ומרוב צערו עמד וקידש נערה אחת באומרו טובים השניים דאתיא מבני"א בנים זכרים לחיים בע"ה. והקידושין הנד' עשה בחפזון בלתי רשות ויריעת אשתו הנד', וכשמעה נצטערה מאוד לפי שעה, ומעלת הגביר השר הנד' גם הוא אחר זאת רצה לדעת הוא והגברת הנד' רצו לידע אם ח"ו פגע באיסור דשבועת הכתובה בקדושין לבר, אם לאו. ואנן הודענום באמונה כי מע' הגביר השר הנד' יצ"ו לא עבר עדיין על תנאי הכתובה באידוסין לבר, דפשטא דמילתא כי שלא ישב כתיב, ובנשואין דוקא הוא שיעבור לסברת שלשת הרועים גאוני עולם מהרשד"ם ומהראנ"ח וההרב"ז זלה"ה, הובאו דבריהם בס' יד אהרן א"ה ח"ב ס"י צ"ו הגהב"י אות ס"ב, לך נא ראה ומשם בארה, דבקדושין לבר לא קא עבר, עש"ב (עין שם באורך). והגביר המלך שלמה הנד' יצ"ו, בידעו זאת עמד מנגד לדעת מה יעשה.

והן עתה לפנינו עדים ח"מ באה הגברת המעטירה מנשים צדקניות, היא ס"י אורו מב"ח הנד', ואמרה לנו מטוב רצונה ויופי דעתה: הלוא תדעו שעט"ר מר בעלי הגביר הח' השר השר והטפסר רצ"ו (רוזף צדקה וחסד), ירא את ה' מרבים, כמה"ר מאיר שלמה פרחי יצ"ו, קפץ וקידש לו אשה שניה עלי, ואני כל חפצי ורצוני לבל יכשל עט"ר הנד' יצ"ו ח"ו, וכל מאורי נפשי לעשות לו נחת רוח לבטל צערו. אי לזאת הוו עלי עדים מחמת מה שאני מודה לפניכם הודאה גמורה שרו"ק (שרירה וקיימת) מדעתי ורצוני הטוב, מבלי שום זכר אונס והכרח כלל, אני נותנת לו רשות מספיק לפום דינא מטוב רצוני שישא האשה אשר קידש, ויגל וישמח ויחי עוד לנצח כת"ר לי"ב³⁹ בע"ה, אולי בשכר זאת אבנה גם אנוכי ממנו בע"ה בבנים זכרים לחיים וזש"ק (זרע של קיימא), כיר"א (כן יהי רצון אמנ).

אכן רשות זה ומחילה זאת היא בתנאי גו"ש (גמור ושלם) כבגוב"ר (כתנאי בני גר ובני ראובן), שלא יכניס את האשה אשר יקח להחצרות והבתים שלו הידועים לו שאנו דרים בהם, פנימי וחיצוני, יכוננו לעד, לא תכנס בהם האשה הנד' כל ימי חי אפי' העברה בעלמא,

דעת) המקום ב"ה וע"ד כל הנשבעים באמת לאשר ולקיים את כל הכתוב ומפורש עליו לעיל.⁴⁰

טז. נוסחי גביית עדות על מות שמואל ב"ר יוסף פרחי. תר"ט

א

במותב תלתא כחדא הוינא, אנן ב"ד דח"ל (דחתימי לתתא), כד אתא קודמנא הר' מאיר נחמד הי"ו, והעיד עפ"י יהדותו אחר האיום והגיוזום העיד בתורת עדות גמורה, איך בהיותו בעיר לדקיה בא הר' שמואל פרחי נ"ע בכ"ר יוסף שהם מעיר דמשק יע"א ללדקיה, ובלייל שיש ירד לפנינו לספינה ללכת לעיר טרבלוס ועימו משרת ידוע ושמו דוד, גם יהודי אחר עימו שמו הלל מעאליקי שירדו עימו לספינה הנז', והיו יושבים בספינה הנז' (שלא היו יכולים ללכת למחוז חפצם מחמת הרוח הקשה עד יום שיש הנז' בחצות היום הלכו להם). והיתה הספינה עומדת רחוק משפת הים, שלא היה רוח ללכת, ונתעכבו בים כך עד למחר יום שיש בצהרים, ובעת הצהורים הלכה לה ולא ראינו אותה עוד.

וביום השלישי, שהוא יום ראשון, שתי שעות ביום, ואני הולך בשוק, ראיתי שלמה ענתי, אמר לי: לא שמעתם? קלתלו: ⁴¹אשו אלכבר? קלי: גיריק שמואל פיל בחר וכתנאך ואכר"ך. ⁴²נתפרסמה השמועה בעיר והיו מספרים לנו: שמואל שהיה עמכם והלך בספינה ליל שיש נשברה הספינה שהיה בה גיריק ⁴³פיל בחר ומאת.

למחר יום ב' בא דוד משרתו וישב אצלינו, שאלנו אותו: כיצד היה הענין? קלנא: ⁴⁴אתכדנא אל בחר ואנכסר אל נכתור פינא, בקא כול ואחיד מן אל כאנו פיל נכתור צאר ישלח וירמי תאלו פיל מייה ויסבכ ויטלע למרכב אלדי כאן ריביו פי עזיתאל בחר איצא, הווי שמואל שילח כל קמיין וכמה תאלו פיל מייה ומא בעייריפ בסבכ קט, וטיליע לזוגה אל מייה וצרך ויקול: ואמאן, יתעו כולעוני איש מא רדתו בעטיכון, ומה חדא עד עליה וגט ומא עד טיליע הדא אלדי צאר ליל א אל סלאם, חניי יום פעתי מן אנהר נמצא על שפת הים מת, שהקיא הים פי רוואד, וקאלו אהל ריוואד: נתנא מא עדוא קבור יהוד, מא מנקברו ורמו על בחר. הדא אלדי חכא דוד הנז' ובעדו אג'א רייס אל ספינה הנז' שירדו שמואל ודוד משרתו בתוכה, וחכא מתל מא מפא דוד הנז', וגיר נאס אלדי אג'א מן הוניך, מן רוואד, חכו איצא מתל מא חכו דוד ורייס הנז'. ⁴⁵ע"כ באה עדות הר' מאיר נחמד יצ"ו הנז'ל. היום כ"א סיון ש' התר"ט לב"ע.

40 בסוף השטר באה הוספה של הסופר: תגריב אל קלאם (לנסות הקולמוס).

41 אמרתי לו: מה הדבר (הידיעה)? אמר לי: טבע שמואל בים וחתנך ואחיך(?).

42 טבע בים ומת.

43 אמר לנו: יצאנו לים ונשברה הסירה עלינו, ואז כל אחד מבין אלה שהיו בסירה החל פושט את בגדיו ומשליך עצמו למים ושוחה (ואחר כך) עלה לספינה שהמתניה בים גם כן, (ו)הוא שמואל פשט כל בגדיו והשליך את עצמו למים ולא ידע לשחות בכלל, ועלה על פני המים וצרח ואמר: באמונה, בואו והוציאו אותי ומה שתדעו אתן לכם, ואף אחד לא השיב לו בכלל, ולא עלה עוד זה עד שנעשה ליל א'. בא יום שני שעתיים מן הבוקר נמצא על שפת הים מת, שהקיא הים ברוואד, ואמרו אנשי רוואד: אנחנו אין אצלנו קברי יהודים, לא נקבור אותו, והשליכו אותו על הים. זה אשר סיפר דוד הנזכר, ואחריי בא רב החובל של הספינה הנזכרת שירדו שמואל ודוד משרתו בתוכה, והוא סיפר כמו שסיפר דוד הנזכר. ואנשים אחרים שבאו משם, מן רוואד, סיפרו גם כן בדומה למה שסיפרו דוד ורב החובל הנזכר. התרגום מערבית מידי ד"ר שמעון שטובר, ותודתי נתונה לו בזה.

וכ"ש שלא לדור עמו אלא בחצר בפני עצמה חוץ מהנז', זהו תנאי מפורש. וגם חלותי היא מחסדו שיתנהג עמי כמידת טובו הטוב וכרוב חסדיו, לא נצרכה אלא להעדרה, ומעכשיו אני מוחלת לו מחילה מלב נפש, מחילה בעוה"ז ובעוה"ב, לישא האשה הנז' עלי מטוב רצוני, והש"ת ימלא משאלות לבו לטובה, כיר"א.

ואנן סהדי דח"ל (דתתומים למטה), בראותינו דברי הגברת הנז' שהם מרצון טוב ומחלה לו ונתנה לו רשות מספיק לישא, לעשות לו חפצו ורצונו באמת וצדק, אמינא היא עשתה רצון בעלה, הי"ת יעשה רצונה שיפקידה הי"ת בשבעה בנים וזכרים לחיים מהשר הנז' יצ"ו, נטיעות דומות לשרשים, כולם קדושים אראלים ותרשישים ובני בנים, כיר"א. ואח"כ עשינו לעט"ר המלך שלמה הנז' יצ"ו התרה גמורה כדחזי לפום דינא. ומעתה ומעכשיו כל האומר גי' שלמה חטא אינו אלא טועה, ודבריו יהיו בטלים, הבל המה, והרי הוא חושד בכשרים, כי ידע נאמנה שהשר הנז' יצ"ו ירא ה' ישר ונאמן הוא, וכסאו נקי משום חטא בנישואין הנז', וישא ובע"ה שיהיה בס"ט, והי"ת יהיה בעזרו למגן וצנה ויעזרהו על דבר כבוד שמו, ואל יביאהו לו ולנו לשום מכשול ועון ואפי' בקלה שבקלות, ויזכה לעשות רצון הי"ת בתורה ובמצוות, ויזכהו ה' לבנים וזכרים לחיים, זרע ברך ה', ויפרצו לרוב בנים ובני בנים גם בניהם עדי עד, נטעי נעמנים סמוכים על שולחנו, ועיניו תראנה ברכות הטובה בתוספת מרובה, כיר"א. וע"ד אמו"ץ (ועל דבר אמת וצדק) ומכת"ב לחזקיה, ביד עט"ר השר הנז' יצ"ו, לסתום פי כל מערער ומהרהר אחריו, לזאת כתבנו וח"ש (וחתמנו שמנו) פה מתא דמשק יע"א. וההרהר בשליש אמצעי לחדש מנחם, ובאנו על החתום בשליש אמצעי לחדש אלול שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ושמונה ליצירה, והכל שריר ובריר ויציב וקיים. הצעיר יעקב ענתבי ס"ט הצעיר חיים רומאנו ס"ט

טו. הסכם עבודה בין שאול בכר ידידיה אשכנזי לבין יוסף פרחי

בס"ט ובשעת ברכה והצלחה ובפ"ע (ובפירקא עילאה) מר"ע (מעטה ועד עולם) הודה המשכיל ונכון כה"ר שאול הי"ו בכר ידידיה אשכנזי, הודאה גמורה שו"ק (שרירה וקיימה) חלוטה וחתוכה כדת וכהלכה, עשויה באופן המועיל וחזי ומספיק לפום דינא, מבלי שום מרמה וערמה ותחבולה כלל, ומבלי שום זכר אונס וכפייה כלל, אלא מרצונו הטוב והגמור ומדעתו השלימה והחפיצה וכמורה בפני ב"ד חשוב, שאיך אמו"ץ (אמת וצדק) חייב עצמו חיוב גמור וחלוט מעצמו, ומשעבד גופו שעבוד גמור למעלת הגביר גי' יוסף פרחי הי"ו למעבד לי כל צרכי, הן במלאכת הספרות הן במלאכת הגוששתא, הן בכל מין מו"מ בכל מאמצי כחו וכו' (...) גמורה, גם (...) חי שלם מהיום הנז' מטה למשך זמן ג' שנים רצופים. וחלף עבודתו עמו חייב עצמו הגביר גי' יוסף הנז' ליתן לי על שני(?) בשנה סך שלשת אלפים גרוש ושמונה מאות גרוש, עמד ש"ט(?) (...) וחייב עצמו, כ"ז (כל זה) היה בפני חר"מ (חותמי מטה) ואחריות וחומר וחזוק ותוקף שטר חיוב ושעבוד זה, כאחריות וכחומר וכחזוק ותוקף כל שטרי חיובים ושעבודים דניהיגי בישראל הכשרים העשויים כהוגן וכתחז"ל, ולא כאסמכתא ודלא כטופסי דשיטרי, בביטול כל מודעי ומודעי דמודעי עד סוף כל המודעות. וקנינו קגו"ש במדל"ב (קנין גמור ושלם במידי דכשר למקניא ביה) מיד ה"ר שאול הנז' ע"כ (על כל) הנ"ל. גם נשבע ש"ח בת"ק (שבועה חמורה בתקיעת כף) ע"ד (על

במותב תלתא כחדא הוינא כד אתא קודמנא היר"ן (היקר ונעים) כה"ר ניסים היר"ו בכה"ר משה הכהן ג"ע, והעיד עפ"י יהודותו בתורת עדות גמורה על ענין הגביר ה"ר שמואל בכה"ר יוסף פרחי ג"ע שהם (.....) הקול מה (....) שנים שנטבע בים הגדול, וכה העיד לפנינו הר' הנד' אות באות:

איך מזה זמן הלכתי עם הר"ש הנד' מאר"ץ יע"א ללדקייא, וירד לפנינו לספינה ללכת לעיר טרבלוס בליל שישי, וכיום שני, ד' לנסיעתם, בא הגוי בעל הספינה שהלך עימו הר"ש הנד', ושאלתי את הגוי הנד' איך היה ענין הר"ש הנד' שנטבע, וכה אמר, שאיך בליל ראשון וסמוך לנסיעתינו היה רוח גדול בים והאונייה חשבה להשבר, והאונייה היתה סמוכה לשפת הים והיו בה כמה בני אדם מהם נמלטו לשפת הים ומהם ירדו לספינה שהיתה סמוכה לספינה הנד', והר"ש חישב להמלט לירד לספינה הסמוכה הנד', ומרוב הבלבול והוא איש בעל בשר נפל לתוך הים הנד', ושאין הר"ש הנד' ירד לספינה הנד' סמוך לחצי הלילה, וכיום ראשון הנד' מצאנו להר"ש הנד' בים מת והוציאנו אותו מן הים והכרתי בו שהוא הר"ש הנד', ושוק שלו אכלו ממנו הדגים וגם מבטן שלו, ורצינו לקוברו ולא הניחו אותנו הגויים בעלי הנמל הנד', והיה מוטל מבוקר עד ערב, ולעת ערב הגויים הנד' נתנו אותו בתוך שק אחד עם אבנים והטילו אותו לים הנד'.

ועוד גוי אחד שהיה בספינה, ובא וספר לי הוא מעצמו על ענין הנד' ככל אשר ספר לי הגוי הנד', ועוד היו עם הר"ש הנד' שני יהודיים בספינה הנד' שירדו לפנינו עימו, האחד שמו דוד שהיה משרת להר"ש הנד', והאחד הלל שהיה עימם בספינה הנד', וכשנעשה המאורע הנד' חזר ה"ר דוד הנד' ללדקייא הנד', ושאלתי אם פיו לספר לי כל ענין הנד' כאשר ספר לי הגוי הנד', אין נגרע דבר מכל הנד' ל, וגם הלל הנד', אחר שתזכרו לאר"ץ יע"א, ראיתי אותו וספר לי כל הענין כאשר ספר לי דוד הנד', אין נגרע דבר. והיה זה פצ"ז (פה צובא יע"א) יום ראשון ב' סיון התר"ט.

...כ"ד נפשות של בני אדם, ומהם ג' אנשים ישראלים, וכה אמר, שאיך בליל ראשון, קרוב לחצי הלילה ירדו סיעה של בני אדם לפרוש בספינה, והר"ש הנד' אחד מהם, ותכף לירידתם הטיל ה' רוח סערה והאוניה חשבה להשבר, ועדין היתה סמוכה לשפת הים, ואלו הסיעה שהיו עמו, מהם נמלטו ויצאו לשפת הים ומהם ירדו לספינה הגדולה הסמוכה לספינה הנד' וכולם נמלטו לחיים, והר"ש הנד' חישב להמלט לירד לספי' הסמוכה הנד', ומרוב הבלבול וגם מפני שהיה איש בעל בשר, נפל לתוך הים, וכיום ראשון לבקר עמדנו ומצאנו להר"ש הנד' סמוך לשפת הים על פני המים מת, והוציאנו אותו מן הים והכרנו בו שהוא הר"ש הנד' שנטבע בים, וגם ראינו שאכלו הדגים מהשוק שלו, ונטפלנו לקוברו אחרי שהכרנו שהוא הר"ש הנד' בצורת פניו ושומנו, ולא הניחנו בעלי הנמל הנד' לקוברו, ונשאר מוטל על שפת הים ביבשה מהבקר ועד הערב, ולעת ערב נתנו אותו בתוך שק אחד עם אבנים והטילו אותו לים הנד'. כל זה סיפר לנו גוי א' שהיה עמו בים ונמלט, והוא איש מצרי שהיה נקרא אל תינאוני. ועוד העיד הרץ הנד' בפנינו, שאיך הדברים האלה ממש באו שני היהודים הנד' שהיו עמו הנקראים דוד והלל, הא' מהם היה משרת שלו, וכשראו המאורע

הנז' חזרו ללדקייא, ושאלתי את פיהם על הדבר הזה וכה העידו לי כאשר סיפר הגוי אל מצרי הנז'.

(בשולי הגליון)

צריך לשאול העדים הנז' אם ידעו שהוא מדמשק ואם ידעו שם אביו או אחיו או אימו. שלמות רבות וישועות קרובות.

יז. איגרת מאת מרדכי פרחי אל הרב אג"ן. תר"ד (?) 44

יום ג' ז"ך לח' טבת

עטרת תפארת, גולת הכותרת, הודי והדרי, לי יאורי, מן מלכא עט"ר הרב הגדול, מעוז ומגדול, ראשון לציון, ח"ק לישראל, ראש גולת אריאל, כמהר"ר מגן אברהם יהיה בעזרו, והוא אדיר, מלכא לעלמן חיי עד ביאת הגואל, כיד"א.

מאחדש"ן [מאחור דרישת שלומו וטובתו], דשו"ט [דורש שלומו וטובו] בניו"ק [בנישוק ידי ורגלי קדשו] וקידה ת"ק ומקב"ץ, ותפי' קבע, יחי אדוננו המלך, כסא כבוד תורתו יגדל ואויביו עפר ילחנו, ועינא דחזיו לה ברשותא לבק"ע ואהבה (?), או נשבר או נשבה, וצדיק באמונתו, כאשר ה' איתו, ואוהבי שמו, ישמחו בו ובמלכותו, בכל משלה הוא ובניו בקרב כל ישראל, כיד"ר.

עיטי המדברה להודיע בהיכל מלך מק', ואילך זה כת"י של רבי תוך כתב רב נהורא"י, הח' הש' חתן המלך נר"ו, 45 אורז עיני, כל מעיני, ואענדם עטרות, והיו למאורות, נתמלא הבית אורה, כי פנה אל האזוב את כל תנוכתה, טובה תוכחת, וצר לי מאוד מצעריו של צדיק שדן בדעתו כי האמנתי לדברי נרגן ועלה על לבי שח"ו אוהב הוא אל אבי, חלילה לי לחשוב מחשבות כאלו, שאם ח"ו היה עולה על דעתי כך הייתי מתיאש מן הרחמים, ולא כן אנכי עמדי מפציר בתפילה לאל יחנו ה' ויפנה מעסקיו, לאיש כמוני, תולעת ולא איש, לבקש לי זכות כאשר ימצא.

ועל אשר כתב מוה"ר שאנכי שמעתי שח"ו רודף אותי, ואיך האמנתי לדברים כאלו, הלא לאמונה עדות ה' נאמנה שהדברים הללו הנה הנם כמוסים תחת ידי בכתבא וזה נוסחם: שאם בני גי' משה יקשו עורפם ולא יעשו פשרה, שלא יהיה להאחים הנז' שום קיום וישוב בכל זה האיסקלים ובכל מקום אשלח את ידי לכתוב עליהם שטנה, והדברים האלו באמונה שיצאו מפה קדוש, וגם כן מה שכתבתי בכתבי חתן המלך הי"ו אות באות, ודאי שלא ניתן להאמין, כי אחרי מי רודפ' מלך ישר', אחרי פרעוש שפל שבשפלים כמוני היום, ומה יתן ומה יוסף לשון רמיה וקץ לנמכי רוח, גמירי טבא הוא וטבא ליהוי.

גם ראיתי ברב"ק [בדברי קדשו] כתוב שאדרכא אדוני המלך שמע עלי דברים אשר לא טובים, שאני העבד פציתי לדבר דבר, וגם במכתב לכמ"ר על יקר תפארת גדולתו, ומי יתן ויהיה גם יעבור דרך ארצינו איזה אדם שהוא נאמן לפני מגי"ר [מור ניהו רבה] אשר יסמוך

44 כ"י בית הספרים הלאומי בירושלים V.736/87.

45 כנראה ר' שמעיה אנגל, הנזכר באיגרתו של מרדכי פרחי בספחות למאמר, סי' י, עמ' רז, ליד הערה 3.

עליו, ואנכי העבד חיליתי פני הח' הש' כמ"ר יצחק אלפנדרי ה"י⁴⁶ לראות לו כל כתבי שבאו לי וששלחתי תשו' והם קבלו על ידו מחרי"פ⁴⁷ * ה"י אחת לאחת בזמנה, ואראהו אם יש שמץ בדבר ולא קיבל עד שיבוא לו מאמר מאדוני המלך נר"ו, ומבקש ומתחנן מלפני הוד כבוד תורתו שישלח לי אורדינא להנ"ו עד שיתודע האמת ותאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק, והאלהים יודע ועד ובוחר שלא נתתי בדעתי, אפי' ללבי לא גילתי ולא עלה בזכרוני, דברים כאלו כלל ועיקר וכלל. וכדאי דברים האלו הם דברי שונאים ששל"ת (?) יש מהם בקו' ומגמתם היא לדבר עלי לה"ר [לשון הרע] לפני כסא תורתו, וח"ו ח"ו שמע' אדוני המלך יאמין לדברים, וסוף סוף יתודע אמיתות הענין למעלת כת"ר ותלי"ת ונתהילות לה' יתברך] זאת נחלת בתי אבות לשמוע בלימודים ולהקים דגל התורה הק' ואפר כירה, מוכן ומזומן לשרתו ולברך בשמו בגופי ובממוני לשבר מתלעות עול כי היכי דלא לעטין (?) נזרקה ואפי' בדברי און ומרמה, וחובתי ואעשנה לרדוף אוניות ולדרוך בציות לבטל המעוניינין אם ח"ו אפי' בדברים אם יצאו מפי, והנני מפיל תחינתי תחינה ובקשה, יערוך לפני סולח"ן וסלח נא אנכי מבקש, ואם שגיתי איתי תהיה משוגתי, ומכאן ולהבא כאב את בן ירצה, ולא יעשו שום רושם דברי נרגן, וכסא כבוד תורתו נכון עד עולם. הכ"ד העבד נרצע לעבודתו ומוכן לשרתו בכל נפשי וכוחי

הצעיר מרדכי פרחי ס"ט

יח. איגרת מאת יצחק חיים פרחי אל הרב אג"ן. תר"ז⁴⁸

ב"ה בתשיעי מח' טבת שנת תר"ז

אור ישראל וקדשו, נור אלדיו על ראשו, הוא הראש ראש המעוז, גאון עוזנו מורנו ורכנו, עטרת תפארת, גולת הכותרת, אביר הרועים, אבינו מורנו, משרש תפארתנו, מרן מלכא, הרב הגדול מעז ומגדול, חסידא קדישא ופרישא, כמהר"ר ראשון לציון חיים עד העולם, כיר"א, יכון עולם, כיר"א.

מראש מקדמי אר"ש הנה אנכי בא לקמ"ר בניו"ק ומקב"ץ, ואקוד ואשתחוה וקידה מחור מכאן ועד בית חרונו כאשר נכון לעשות.

מודע לבינה, כי כן שבוע שעברה הלא כתבתי אחת בכתב לשם גבוה וכתורה, טופס מכתב הכמוס אתי מהרב מהרי"ע ז"ל⁴⁹ והתנפלתי לפני כסא קודשו שיקבלני ברצון ואידון עם הכת שכנגדי בב"ד של רבי, וכך היא המידה מכאן לקובלנא לאיש אשר כמוני. ויומא כי האידנא, הנה באתי להגיד לאדוניר"ם כי אחרי בא כתב אדוני המלך אשר בשם חו"ר וגבירי העיר הזאת יע"א, שהוציא לגי' חיים ה"י⁵⁰ ממאסרו, כי כבר נתברר לכת"ר שנאסר שלא כדת חלילה. וכבר נכנסו מתווכי השלום בנינו זה ע"ד השטרות, ועשינו מעמד עם

46 נזכר באיגרתו של הרב חנ"א אל הרב אג"ן; שם, סי' ד, עמ' קצו, ליד הערה 13.

*46 ר' יוסף פינסו. ראה מ' בניהו, חמש שנים וכו', אסופות, ו (תשנ"ב), עמ' שיד-שטו.

47 כ"י בית הספרים הלאומי בירושלים V 736/85.

48 ר' יעקב ענתי.

49 אולי הוא חיים קארמונה הנזכר באיגרתו של חיים יצחק פרחי אאל הרב אג"ן, שנחפרסמה במאמרי,

חלק הנספחות, סי' ה, עמ' קצט.

המיוחדים שבעם וב"ד הצדק ה"י והרב ח"ר מימון ה"י, והוברנו לפני כל כנופיה קדישא שכדין אסרנוהו, וכו' בפרק לא שאלנו את פי הח"ר מימון טובי ה"י יען אין אנחנו מחויבים לדרוש כי אם את פי ב"ד הקבוע אשר יכונן יחדיו לפני כל קהל עדת ישראל, לא לזולתם, וכבר הכרחנום להב"ד ה"י שיכתבו ויחתמו עדותם בגופא דעובדא היכי הוה, ואם אינם מתפחדים מזולתנו יתנו לנו עדותם ויתברר לפני כת"ר כי נקיים אנחנו ונתטהר כמטהר וכמצרף כסף, ולפחות בתשובתם למכתב כת"ר יוכיחו בריש מילין גופא דעובדא, ואדוני חכם כחכמת מלאך האלקים, אין בי יכולת להרחיב הדבור בפתגם דנא יותר מזה, ודברי אלה מעט המחזיק את המרובה.

ובמעמד ההוא גמרנו אומר שליל א' נתועד במעמד הקונסולים וב"ד הצדק ה"י ומהרמ"ט ה"י וג' אהרן לוי ה"י וג' נתנאל לסבונה ה"י⁵⁰ וג' דוד הררי ה"י וג' נתן⁵¹ ובני מ"ד [מר דוד] ג"ר [ג'יליבי רפאל] ה"י וחברתנו, ליתן ג"ט [גמר טוב] בכל הענינים, ואנא עבדא נתנו לי דבור בנאמנות גמורה שהשטר יניחוהו ביד ב"ד או ביד שלישי עד עמדנו לדין לפני אדוני המלך נר"ו. וכן היה, שביה בלילא נתועדנו כל הנקובים בשמות, ויהי עד כה ועד כה גמרנו ענין השטרות באופן שג' נתן ה"י יצא ערב קבלן פרען בעדו ובעד בני ג"ר ה"י ע"כ [על כל] מין שטר שיצא מתחת ידם חוץ מהנמצאים בסך שבעה אלפים ות"ק קאראס בשם ג' משה נ"ע שנתנם ליתמי ג' מנחם נ"ע. ועל פתגם דנא נכתב ונחתם שטר בכל חזק ע"פ הדין ונחתום בטבעת ג' נתן ה"י ונכתב בקונסולאחו כנהוג.

ויהי כי דברנו ע"ד השטר הנמצא איתם, אמרתי הכו שטרי ונתדיין לפני ב"ד הגדול שבירושלים, השיבו בני ג"ר ה"י שאינם חפצים כעת להתדיין עליו. השבתים, ראשונה שמצד הדין מחויבים להתדיין עמי מחמת דוילי נכסי, ופירשתי דברי לפני הקונסולים ואמרו אמת איתך שכל עוד שט"ז [שטר זה] עליך שום אדם לא יאמן אותך, ובפרט שאם ישמעו השררה יצא לך נזק שייבקשו ממך בכל עת הלאוהו וכדומה. ובני ג"ר ה"י לא אבו שמוע, ואדרבא אמרו נמתין זמן זמנים עד אשר נראה זמן מוכשר לנו ונתבעך לדין. השבתי להם, שאין אני מקבל יען כעת יש איתי עדים וראיות לבטל שטרכם, ואם תחמיצו הדבר אולי ימותו העדים ויאבדו ראיותי. וטענותי אלה אני טוען אותם בפני ב"ד ה"י, יאמרו אם מקובלים דברי ועולים בדין.

ויהי כמשיב הח"ר מימון ה"י, נלמוד ונתמתן בדברייך לראות אם יש בהם ממש, והב"ד ה"י לא אמרו דבר. ואני בעוניי, כפי אשר למדתנו רבנו שיש ממש בדברי, ובלי ספק זילי נכסי, שבי נשבעתי ועדי בשמים וסהדי במרומים, שאין לי קרן אפי' כשליש ורביע השטר הזה, שיסוד קרני הוא שמכרה מרת אמי ת"ם [תבורך מנשים] תכשיטיה ונתנה לי. אם כן אפוא, איך פי קדוש יאמר הרב הגז' שרצונו להתמתן בדבר, בפרט כי ידוע אני לכל באי שער עירנו ככל הכתוב. גם אמר ג' נתן ה"י שכלנו יחד נכתוב ונרשה ציר נאמן שיתבע מדיר הלועזים סך ה' אלפים בינציאנוס [מטבעות ויניציאניוס] שאין בהם שטר והם מודים בהם, והם בשם ג' שלמה נ"ע, ולא יתנום כ"א בחותמות כל בני המשפחה, ותגבו אלו ותתחלקו לחלקים כי הם נוגעים לשותפות אבותיכם. והשבתי, שבשום אופן לא אקבל לחלק נכסי מר אבי ז"ל, כי אם אמת שיש סך זה בדיר זה, הוא מה שאירש מנכסי אבא, ותו לא, ואיך אחלקהו לזולתי. ואני אומר, שגם על הסך הזה נשאל את פי עט"ר הרב ראשון לציון ה"י,

50 נזכר באיגרתו של ר' יעקב ענתבי, שנתפרסמה במאמרי, חלק הנספחות, סי' ח, עמ' רג.

51 כפי הנראה, הוא נתן לוי הנזכר באיגרתו של חיים יצחק פרחי אל הרב אג"ן, שם, סי' ה, עמ' קצט.

וכפי אשר יורנו מורה צדק כן יהיה הדבר וכן יקום. והם לא קבלו ולא אבו שמוע, ואני עמדתי מהמעמד ההוא ולא נעשה רצוני באחת ולא עלתה לי בשתים, כ"א אמרתי להם גי' חיים יצא ממאסרו בלי ספק וגי' נתן ה"י ילך לדרכו אחר שיצא ערב לכל הנז'. ואכן ענין השטר וענין פסק הנז' אכתוב לעט"ר הרב מרן מלכא נר"ו, ואביא לכם מכתב ממנו לב"ד הצדק הי"ו ולהרב מהרמ"ט, והוא יודיע את כולנו את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, כי אין אני סר מדרכי תורתנו הקדושה ימין ושמאל, והלכתי בפחי נפש כי הורו לדעת עלינו כי כלנא ועל לבושי יפילו גורל.

ובכן אנכי מתחנן ומבקש מלפני כסא תורתו וישמע צדיק שאלתי זאת שאני שואל מהדרת תורתו הקדושה. שאלתי ובקשתי, אם אני יכל לכופס לבני גי' רפאל שיבואו ויתדיינו עמי על השטר הזה מחמת דילי נכסי, ויצא לי הון רב מעכובו בידם, ואם טענתי טענה כמו שאני אומר להם שאם תחמיצו הדבר יאבדו ראיותי וימותו העדים שיש איתי כעת נגד שטרכם. ואם אני יכל להכריחם שיראוני השטר בעצמו ואתמתן בו ובעדיו ובחותמיו ובכתיבתו כדבעי, ואראהו לסופרי דווקני הבקיאים בכתיבות ובחתימות עדי, ואם יש יכלת בידי לכופס ולהכריחם שיעלו וידונו עמי בב"ד הגדול שבירושלים. ואם התוכע הולך אחר הנתבע הינו דוקא כשהנתבע הוא בעיר אחרת, לא כששניהם בעיר אחת, או דלמא לא שנא. וע"כ שאלתי אלה ישלח לי כת"ד פסק דינו או מכתבו הטהור לשם גבירי וחז"ר העיר הנקובים בשמות זה למעלה, כי הם יסוד העיר, ואם יקבלו דברי כת"ר ויקבלו בני גי' גזרת מלך, הנה מה טוב, ואם לאו אני מבקש מכת"ר שיעשה לי פסק דין כתורה אחר שיקרא אליהם לשלום ע"י הרב מוהרמ"ט ה"י והב"ד ה"י, וכת"ר ישאל וידרוש ויבקש מאת הרב מהרמ"ט ה"י שישלח לכת"ר טופס השטר אות באות, תיבה בתיבה.

ומה אענה ומה אומר ולבי חמרמר על דברי הרב הנז' ה"י שאמר לי כמעמד הראשון לפני קהל ועדה, וז"ל: שענין השטר הזה תניחו שלשה נכבדי ארץ והם יפשרו ביניכם. והם לבי בקרבי, איך ת"ח מורה הוראות כמוהו יאמר דבר זה, אחר אשר אני נדרף מבני גי' ה"י, ומי יודע אם אינו זיוף גמור, ובפרט אחר עדות אשר איתי מאת הרב מרדכי לבטון ה"י מאר"ץ יע"א, שמה"ר הרב מהריר"א [מורנו הרב יצחק רפאל אלפנדרין] ז"ל נסע מאר"ץ ביום כ"ב תמוז קפ"ב והגיע לדמשק ביום ה' אב, וגם משרת הרב הנז' ר"ל שבא עימו מאר"ץ כה העיד, והנהו בחיים(?) וידעי לה כוליה רבנן דהאי מתא, וכלם תורקים שן בהצנע לכת, ומה אעשה לכרמי, אוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר, ויפה שתיקה סמא וכולא משתיקה אשר ע"פ הדברים האלה יעטרני בתשובת שאלתי זאת, ומכתב להרבנים הנז', אולי יש תקוה שיאבו שמוע בני גי' ה"י לפי שעה, ואח"כ אולי יתרצו בבית דינו של אדוני" מל"ך, או בדרך שאלה או שנלך ביחד נרוצה עד איש האלקים ויחדיו למשפט נקרבה, אשתחוה אל היכל קדשו, ידע נאמנה כי אני בצרה כמבכירה, כי מגמת בני גי' ה"י בהחמיצם הדבר, אולי במשך הזמן אתרצה להתפשר עמהם. זה הוא סוף דעתם, ורב המרחק ביני לבינם, כי האלקים יודע במקרקעי ואגבם מטלטלי לא יש איתי אפי' רביע משטרם, ואיך אפשר לי ליתן אפי' פ"ק [פרוטה קטנה] אחרי טומוס טענותי שכבר הקרבתים לבית דינו של רבי, ובפרט כי למדתנו רבנו שהאפוטרופוס חייב שבועה, ובכן גי' רפאל אפוטרופוס אם היה בחיים היה חייב לישבע לי, ועכשו שנלב"ע מאן לישתבע, הרי אין אדם מוריש שבועה לבניו. א"כ בפה מלא אני אומר שאביהם כבר זכה שטרו מעזבון מ"א ז"ל, ואפי' שכתוב נאמנות בשטר האפוטרופוסות שכתבו הב"ד לגי' רפאל כנהוג בידו, היכא דיהיב לי חשבון כניסה ויציאה, לא כן עתה שלא הראני מעזבון מ"א אפי' פ"ק [פרוטה קטנה], ולפי קו"ד

[קוצר דעת] אני אומר, ומה אני ומה חיי לדבר דבר, האמנם צר לי מאד ואין אדם נתפס על צערו. ובכן כסא תורתו ירום ונישא וגבה לעילא מן כל ברכתא, כנה"ר והנשאה וכנפש העבד והוא

[לירושלים מרמשק] הצעיר יצחק חיים פרחי ס"ט

י.ט. אגרת מאת יוסף חי פרחי אל הרב אג"ן. תר"ז⁵²

ב"ה היום י"א מחור' תמוז תר"ז
מעלת עטרת תפארת ישראל, ראש גולת אריאל, הנזר והעטרה, המנורה הטהורה, זכה וברה, הדר הוא האמור בתורה, הודנו והדרנו, ציץ ישענו, הרב המופלא וכבוד ה' מלא, רבי"ן חסיד"א, כמוהר"ר נר"ו, אלוהי אברהם בעזרו, והיה אדירו עד ביאת הגואל, כיר"א.
מאחרי קומי מכרוע על ברכי, ואקוד ואשתחוה וקידה ת"ק כדת מה לעשות, ותפילתי קבע מול האלוקים, אל תהי ברכת הדיוט, שירום ויגביה כסא גדולתו, ותרב מלכותו לעלמין, כי לא תתחבל העושר והכבוד בביתו עוד כל ימי עולם נס"ו, כיר"א.
מזה זמן כתבתי לר"מ שיל"א [שיחיה לעד אמן] על ענין השטרות שנמצא ביד בני דודי גי' מאיר פרחי ה"י ואחיו, על דיר הלועזים במח"ק [במחוז קדשן], והם הנוגעים לי ולאחי ה"י, וחילתי פ"ק שיעכב הדבר שלא יפרע מהם שום פ"ק [פרוטה קטנה] כי אם לידנו, כי הם חלקנו ונחלת אבותינו, ועד בכלל לא זכיתי להתעטר בתשובה, יה"ר [יהי רצון] שכל עכבא לטוב.

וע"ד [ועל דבר] שבעתה באה לי ידיעה מהגביר סי' עזרא חיים הררי ה"י תושב דמשק, שכן קבל מאמרו הטוב, דורש ומבקש שישלח ליד ר"מ כת"ר שטר הפיטורין אשר היה מופקד ממני ביד מ"א סי' יוסף הררי ז"ל, שלא ליתן כי אם עפ"י רשותי, וכשאני לעצמי זה זמן רב אני כותב לו על זה הענין. והוא משיב שלא מצא זה השטר בכתב מ"א ז"ל. והיה חפצי, אם ימצא בידו לעכבו אצלו עוד, שלא להוציא מתחת ידו עד שאעמוד בדיון עם התובעים לזה הפיטורין, שיש לי עמהם דין תורה.

ועכ"ז הוכרחתי לבוא לפני המלך באותותי אלה להגיד כי ישר, שאם המצא ימצא זה השטר, ישאר בידי השליש הנז' עד עומדינו יחד במשפט האורי"ם תורתנו הקדושה, ואם יזכו ליקח אותו אזי ימסר בידם, ומה גם שעל זה הפיטורין יש בידי פסק"ד [פסקא דדינא] מעט"ר רבני איזמיר שיל"א⁵³ ומהרב סבא דמשפטים, אחד היה אברהם ענתבי נר"ו, ראש על אר"ץ רבה. והן עתה שלחתי הפסק"ד ביד אחי ואור עיני, הגביר גי' נסים ה"י העומד היום במח"ק, ועיני ר"מ כת"ר לי תחזינה מישרים, שאני שואל ד"ת [דין תורתינו] הקדושה, ומובטחני שאחר הגלות נגלות שדינא קא בעינא, לא יתן רשות ר"מ כת"ר להוציא השטר הנז' מתחת יד השליש אחר שימצא כי אם אחר העמדה בדיון. ובכן כסא תורתו ירום ויגדל ובימיו תושע יאודה ישראל, ויארץ ימיו בטוב עד ביאת הגואל, כיר"א. ואם יעטרני בתשובתו הטהורה על כל מה שכתבתי ראשון ואחרון, יהיה לי לתפארת ולכשרון, וכה

52 כ"י בית הספרים הלאומי בירושלים V 736/80.

53 ראה מאמרי, עמ' קעג.

אליאב שוחטמן

בטחתי ברוב ענוותנותיה דמר, וזכור יזכרני זכירה לטובה לברכני תמיד מטוב ברכותיו
שיל"א, ולכל שירות הנני מוכן. הכ"ד עבדו המקב"ץ תמיד כל הימים בלב תמים, והוא

הצעיר יוסף חי פרחי ס"ט

על גבי הכתב:

לעה"ק ירוש' תובב"א ... מאיזמיר ופגי"ן...

לחקר דיני תערוכות 'יבש ביבש' בספרות חז"ל

[א]

הלכה רווחת היא,¹ כפי שעולה מכמה סוגיות בתלמוד הבבלי,² שכאשר נתערכו חפצים שונים בעלי מעמד הלכתי שונה,³ שאינם נבללים זה בזה⁴ (תערוכות 'יבש ביבש'),⁵ הולכים

1 למקורות התלמודיים, ראה להלן, סעיף ד (וכן נפסק להלכה; ראה: טור ושלחן ערוך יורה דעה, סימן קט, ונרשאי כלים שם). עם זאת, נראה שמספר ראשונים סוברים שאיסורים רגילים שנתערכו יבש ביבש אינם בטלים ברוב רגיל, אלא רק בששים. ראה, למשל, מה שהסיק הרמב"ן בחידושי לחולין צו ע"ב, ד"ה 'הא דאקשי' (מהד' רייכמן, עמ' קצה, ומשם אצל אחרים), מדברי הראב"ד (=אב בית דין) המובאים שם; שיטה כזו מיוחסת במפורש לראב"ד אצל ראשונים אחרים (בעיקר, ראשונים מאוחרים יותר, כגון ר"ן על הרי"ף לחולין ק ע"א, ד"ה 'גרסי', ועוד). כן עולה גם מפשטות לשון הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות טו, ד-ה (השווה: כסף משנה ולחם משנה, שם). שיטה כזו יוחסה גם לרש"י על-ידי מספר ראשונים, כגון חידושי הרשב"א לב"מ נג ע"א, ד"ה 'מה שאין כן' = תשובות הרשב"א, ח"א, סימן רעב [וראה גם דברי השואל שם], ונראה כי גם זו מיוחסת לרבנו גרשום היה סבור כן (ראה פירושו לבבלי חולין ק רע"א), וראה גם: פירוש ר' אברהם מן ההר ליבמות פא ע"ב (מהד' בלוי, ריש עמ' קצ). ברם, רעה זו נסתרת על-ידי פשוטם של המקורות התלמודיים, כאמור, וכלל לא ברור על אלו מקורות ספרותיים הסתמכו הראשונים הנזכרים (השווה: ראבי"ה, חלק ב, סימן חטו [מהד' אפטוביצר, עמ' 17-16]). יחד עם זאת, שיטה זו מובנת היטב מצד הסברה, שכן אפשר שגזרו כאן אטו תערוכת לח בלח, ואולי אף קיים חשש שתערוכת יבש ביבש עשויה להפוך לתערוכת לח בלח בשלב מאוחר יותר, אם יבשלו את מרכיבי התערוכת היבשה ביחד. ראה להלן, סעיף ד.

2 כגון חפצי איסור (אכילה או הנאה) שנתערכו בחפצי היתר, או חפצים טמאים שנתערכו בטהורים (ראה, למשל, ירוש' תרומות ה, ג [נג ע"ג], 48, ומקבילות), ואף חפצי היתר שנתערכו בחפצי היתר מסוג אחר (כגון תערוכת של אברי חטאת באברי עולה, או תערוכת של צמר בפשתים, שצריך לברר אם דינה כצמר או כפשתים לעניין כלאים). ברם, לשם נוחיות, נדבר בהמשך על איסור שנתערב בהיתר, אף-על-פי שהוא הדין, כרגיל, גם לתערוכות מסוגים אחרים. לעומת זאת, אין דיני תערוכות המקובלים חלים בקשר לדיני ממונות, כשכרור שבתערוכת נמצא ממונו של אדם אחר, שכן ממון — וליתר דיוק, בעלות על ממון — אינו בטל. כך עולה הן מן הסברה והן מן המקורות (=הדין ש'צריך להרים' בתערוכת תרומה בחולין משום 'גזל השבט', ולא באיסורים אחרים; ראה להלן, הערה 150, וכן מפורש בבבלי ביצה לח ע"ב [ממונא לא בטיל], וראה גם ירוש' שבת ב, א [ד ע"ד], 13-12, ומה שכתב על כך ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 65).

3 להגדרה זו של תערוכות 'יבש ביבש', ראה עוד להלן, הערה 81, ונספח א.

4 מינוח זה, שנרבה להשתמש בו להלן, מקובל בספרות ההלכה המאוחרת, אולם אין הוא מצוי בספרות חז"ל עצמה. מצאתיו לראשונה אצל הראשונים (ראה, למשל, תשובת הרשב"א שנוכרה לעיל, הערה

אחר הרוב. לכן, אם נתערב מיעוט חפצים של איסור ברוב חפצים של היתר, האיסור 'מתבטל' ברוב⁶, וכל חפץ שפורש מן התערובת מותר, אף-על-פי שאפשר שבמקורו היה זה חפץ של איסור⁷. יוצאים מכלל זה רק מספר איסורים מיוחדים (תרומה, ערלה, כלאי הכרם, ואולי סוגים מסוימים של קדשים⁸), שאינם בטלים אלא ברוב מיוחס – אחד מק"א או ר"א (תלוי בסוג האיסור) – וכן מספר סוגים של חפצי איסור (כגון: בריה, חתיכה הראויה להתכבד, וכדומה), שאינם בטלים כלל, בשל חשיבותם המרובה. ברם, דומה כי אין לתפישו זה שום סימוכין במקורות התנאיים עצמם (או בתלמוד הירושלמי). אדרבה, מן המקורות התנאיים⁹ עולה תמונה הפוכה: אין הולכים אחר הרוב,

- 1 = תורת הבית, בית ד, שער א, יז ע"א, ודומה לזה אצל ראשונים אחרים [כגון תוספות ב"מ נג ע"א, ד"ה 'עולה': 'מדאורייתא... בטלים ברוב ביבש' וכו']. עם זאת, עצם קיומה של הבתנה בין תערובת לח בלח (גם מונח זה אינו מודמן בספרות חז"ל) לתערובת יבש ביבש עולה לא רק מן הדוגמאות הקונקרטיות שנדונו במקורות חז"ל, אלא גם מתוך הבחנות מפורשות המצויות באחרים ממקורות אלה. ומכאן, שאין להתייחס לשימושנו במאמר זה כמושג 'תערובת יבש ביבש' כאל נסיון להלביש קטגוריות חיצוניות, מאוחרות ובלתי-מוכרות מבחינתם של המקורות הקדומים על המקורות הללו. ראה להלן, נספח א.
- 6 אף מינוח זה ('בטל ב- [שיעור מסוים]') מקובל בספרות ההלכה, ונשתמש בו להלן אף-על-פי שאין הוא מצוי במקורות התנאיים. במקום זאת, מקורות אלה רגילים לציין שאיסור מסוים 'מקדש' (ראה להלן, הערה 111) או 'אוסר' בשיעור מסוים, או ש'הולכים אחר הרוב' (או: 'אם רוב X, Y') בדברים שבטלים ברוב (ראה להלן, ליד הערה 32). כמובן, הסגנון 'בטל ב- [שיעור מסוים]' מצוי הרבה במקורות האמוראיים (ובכלל זה בירושלמי); ראה, למשל, הדוגמאות שציטט להלן, הערה 36 (ועוד הרבה).
- 7 נקטתי לשון זה לאור מחלוקת הראשונים אם מותר לאדם אחד לאכול את כל התערובת בבת אחת (ראה סיכום הדעות בבית יוסף לטור יורה דעה, סימן קט [ועוד הרבה]). ברם, כפשוטם של דברים נראה, כי באותם המקומות שבהם יש ביטול בתערובת יבש ביבש (כגון בק"א בתערובת תרומה), התערובת כולה מותרת, גם לאדם אחד. השווה להלן, הערות 51, 156.
- 8 ראה להלן, עמ' שלג.
- 9 והוא הדין לירושלמי, ככל הנראה, אלא שבתלמוד זה מצויה התייחסות (מפורשת) מועטת בלבד לדיני תערובת יבש ביבש. עם זאת, הירושלמי מזכיר מקרה אחד שבו איסור מסוים בטל ברוב כשנתערב יבש ביבש – חלת חו"ל – אך ברוך שזהו מקרה חריג (מדובר באיסור דרבנן, שהוא קל ומיוחד [אולם אחדים מן הראשונים סוברים שאין הבדל בין חלת חו"ל לאיסורי דרבנן אחרים; ראה, למשל, הדין ברשב"א, תורת הבית, יז ע"ב-יח ע"א]). ראה 'ירוש' חלה ד, י (ס ע"א): 'הורי רבי אבהו בכוצרה שהיא [=החלה שכן צריכה רוב. אמר רבי יונה מלמד שהיא עולה כפחות ממאה... אמר רבי זעירא מתניתא אמרה אפילו באחד ואחד [!], דתנינן ונאכלת עם הזר על השלחן' (ומכאן נראה, כי מדובר לא רק בתערובת לח בלח, אלא גם בתערובת יבש ביבש).
- אפשר שמצוי עוד חריג אחד בירושלמי, אלא שהדברים עדיין צריכים עיון. 'ירוש' תרומות ה, ג (מג ע"ג), 48: 'עבילה בטלה בשחיטה [צ"ל: בשחוטת] בטל מגעה והסיטה לא בטל'. לכאורה, מדובר כאן על תערובת יבש ביבש (ראה גם: בבלי בכורות כג ע"א ומקבילות, אך ראה תוספות שם, ד"ה 'עבילה', ועוד), אולם הדבר אינו בטוח לגמרי (אף הטעם להבדל בין טומאת מגע וטומאת היסט אינו ברור; ראה למשל הנסמן אצל הראב"ה, ד, סימן תתק, עמ' קסו, הערה 10 [ואפשר להוסיף], ועדיין צריך עיון). זאת ועוד: במקבילה החלקית בירוש' נזיר ו, א (נד ע"ד), 54, נאמר: 'עבילה שביטלה בשחוט' בטל מגעה דבר תור', ומכאן נראה שרק מדאורייתא בטלה הטומאה, והרי מסתבר שלית מאן דפליג שמדאורייתא יש ביטול בתערובת יבש ביבש (השווה להערה הבאה).

הלכה למעשה,¹⁰ בשום מקרה¹¹ של תערוכת יבש ביבש.¹² נמצא, כי ברגיל, אפילו חפץ אחד של איסור¹³ שנתערב 'יבש ביבש' אוסר את התערוכת כולה, וממילא סוג החפץ של האיסור (בריה וכו') אינו מעלה או מוריד לעניין אפשרות ביטולו;¹⁴ רק האיסורים המיוחדים בטלים בתערוכת יבש ביבש, וזאת כתנאי שנתערבו ברוב מיוחס של היתר, כאמור לעיל, שאז האיסור מהווה רק חלק מזערי וזניח מכלל התערוכת.

ברם, לא מצאתי לאף אחד מן העוסקים בדיני תערוכת שיבחין בקיומה של תפישה מחודשת זו,¹⁵ אף-על-פי שהיא עולה באופן ברור ועקיב¹⁶ (כך דומה) מן המקורות, ונראה שיש כמה סיבות לדבר. ראשית, דינים אלה כמעט שלא נדונו בספרות המחקר;¹⁷ רוב הדיונים בעניינים אלה מצויים בספרות הרבנית הקלאסית, שנמשכה, באופן טבעי, אחרי שיטת הבבלי. נוסף על כך, אחדים מן המקורות הרלוונטיים — משניות ובריתות נידחות בזרעים וטהרות, למשל — לא נתפרשו כל צורכם בידי הפרשנים הקלאסיים, ואילו מקורות רלוונטיים אחרים — בעיקר, משניות ובריתות בסדרים קדשים וטהרות — לא נתפרשו בתלמוד הירושלמי, אשר, מן הסתם, יכול היה לסייע בפרשנותם כפשוטם. זאת ועוד: מכיוון שהמקורות התנאיים מנוסחים, ברגיל, בצורה קוואיטית,¹⁸ ואין הם קובעים כללים

- 10 שהרי אפשר ואף סביר, שגם המקורות התנאיים מודים שאיסורים שנתערבו יבש ביבש בטלים ברוב מדאורייתא. ראה להלן, סעיף ה, בהסבר השלישי.
- 11 ובכלל זה תערוכת של טומאה בטהרה. בחלק מן המקורות מפורש שטומאה אינה בטלה כלל ביבש (ראה להלן, בתחילת סעיף ד, מקורות 5, 6), ואילו מקורות אחרים, הקובעים שטומאה יכולה להתבטל ביבש, מדברים רק על טומאת האיסורים המיוחדים (ראה להלן, הערה 90), ואף מצריכים שיעור של אחד מק"א כדי לבטל את הטומאה (עיין שם).
- 12 לביטול באחד מכ"ד בכלאים, ראה להלן, הערה 166.
- 13 והוא הדין לחפצים טמאים וחפצי היתר מסוגים שונים; ראה לעיל, הערה 3.
- 14 יוצאים מכלל זה רק האיסורים המיוחדים, אלא שגם בהם, סוגי החפצים שאוסרים במשהו אינם זהים לסוגי החפצים שאוסרים במשהו באיסורים רגילים לפי הבבלי.
- 15 אולם נראה שאחדים מן הראשונים כבר חשו בעיקר הדברים, לפי דרכם; ראה דברי הרמב"ן ובמיוחד הריטב"א שצוינו להלן, הערה 114. — אחרי שסיימתי מאמר זה, ראיתי שרמ"ש צוקרמנדל הקדיש דיון קצר לנושא דגן, ואף הקדימני בעיקר המסקנות שהצענו להלן (ראה: M. S. Zuckerman, *Tosefta Mishna und Boraitha*, I, Frankfurt 1908, 239-233, 231-225, עמ' 239-233, 234-249). ברם, טיפולו במקורות (להבדיל מרוב מסקנותיו) לקוי מאוד: בהרבה מקורות רלוונטיים לא דן כלל, ובמקרים רבים לא טיפל כהוגן במקורות שהוזכר. נמצא, שיש צורך בדיון יסודי ומחודש בנושא, ועל כן דברינו להלן.
- 16 ודוק, שמדובר בהלכות רווחות, הנדונות במקורות הרבה ובהקשרים שונים (ראה גם להלן, הערה 117). עם זאת, ברור כי קיימות מחלוקות בנוגע לפרטי הלכות תערוכת יבש ביבש, ואפשר שלא כל המקורות תמימי דעים בנוגע למה מוגדר כתערוכת 'יבש ביבש' (לפי המינוח שלנו) לעניין דיני ביטול. השווה להלן, הערה 81.
- 17 היחיד מבין חוקרי התלמוד המודרניים שדן בעניינים אלה, עד כמה שידוע לי, הוא הר"ש ליכרמן (בתוספתא כפשוטה לקטעים הרלוונטיים בתוספתא), אולם אף הוא נמשך אחרי שיטת הבבלי, ונדחק בשל כך; ראה להלן, הערות 105, 107, וראה גם דברי אלבק שצוינו להלן, הערה 87, ומה שהענו עליהם שם. [ראה גם דברי צוקרמנדל שצוינו לעיל, הערה 15].
- 18 ראה, למשל: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 22-23; ב' דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 142-156; א"א אורבך, ההלכה, תולדותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 123 ואילך. ברם, דוק, שאין הכרח להסיק מכך, כי חשיבה כללית ומופשטת

מפורשים בקשר לדיני תערוכת יבש ביבש, יש מקום לפרש את המקורות הרלוונטיים לפי מערך של הנחות הלכתיות המונחות מראש (כפי שאכן קרה בתלמוד הבבלי; ראה להלן). אף-על-פי שפרשנות כזו אינה בהכרח תואמת את פשוטם של המקורות הנ"ל. מאמר זה מבקש, איפוא, לבחון מחדש את מקורות חז"ל¹⁹ העוסקים בדיני תערוכת יבש ביבש. לשם כך, אספנו את מקורות התנאים העיקריים העוסקים בדינים אלו, וניסינו לפרש מקורות אלה כפשוטם, תוך שימת-לב מיוחדת לפרשנותם במקורות האמוראיים — בעיקר, בתלמוד הבבלי. כן ביקשנו לעמוד על המניעים לפרשנות הבבלי להלכות הנדונות. לבסוף, נסינו להסביר את עקרונות דיני תערוכת יבש ביבש, כפי שאלה משתקפים במקורות התנאיים, מבחינה משפטית-רעיונית. דומה, כי עיון זה עשוי לתרום לא רק להבנתנו את המקורות התנאיים לגופם, אלא גם להבנתנו את דרכי הפרשנות המקובלות בתלמוד הבבלי בכלל.

[ב]

בסוף פרק ב של מסכת מכשירין, מצוי קובץ גדול של משניות (ג-יא), המונה מקרים שבהם הולכים אחר הרוב²⁰ — וביניהם, כך נראה, דיני תערוכת יבש ביבש! ברם, לאחר העיון יתברר, כי אין כל יסוד למסקנה זו. נביא אפוא את הקובץ הנזכר (ברילוגים), ואחר-כך נדון בפירושו ובהשלכותיו לעניננו (כדי להקל על הדיון בהמשך, חילקנו את הקובץ לחטיבות, לפי נושאו):²¹

I

[ג] ברזל טמא שכללו עם ברזל טהור <אם רוב מן הטמא טמא> אם רוב מן הטהור טהור. מחצה למחצה טמא.²²

לא היתה קיימת אצל התנאים, וכי כל לימודם, ולא רק דרך גיסוחם, קוואיסיטי היה (עין היטב: Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1923, p. 5 ff. ואין כאן מקומו להאריך; אני מקווה להקדיש דיון רחב יותר לסוגיה זו במקום אחר).

19 כידוע, חכמים רבים — פרשנים ופוסקים, ראשונים ואחרונים, בעלי חידושים ומחבר סיכומים — הרחיבו את הריכוז על דיני תערוכת יבש ביבש, אולם מאחר שעיקר עניינו של מאמר זה הוא מקורות חז"ל (ומקורות התנאיים במיוחד), מיעטנו לציין לדיונים בתר-תלמודיים, אלא במקום שהדבר היה נחוץ לצורך הדיון הנוכחי.

20 אפשר שקובץ זה הובא כאן, אף-על-פי שאינו עוסק בדיני הכשר אוכלים או טומאת משקין (שהם נושאי העיקריים של המסכת), אגב דמינו הסגנוני למשפט הקודם במשנה ג ('שתי בריכות אחת טהורה ואחת טמאה, המזיע קרוב לטמאה טמא. קרוב לטהורה טהור מחצה למחצה טמא'). לחלופין, אפשר שהקובץ הובא כאן בשלמותו אגב אמצעו ('מי שפיתות שידרו עליהן מי גשמים... טמא, משנה ג), שאכן שייך מצד תוכנו למסכת.

21 המשנה מובאת כאן על-פי כ"י קיפמן, שעיקר נוסחו מקרים על-ידי כמעט כל עדי-הנוסח של המשנה (שינויי-נוסח בודדים בעלי משמעות תוכנית צוינו בהערות). ספרור המשניות צוין בסוגריים מרובעים לפני כל קטע מן המשנה. כמו-כן, הושלמו כאן השמטות אחרות בכ"י קיפמן (בסוגריים מוזניים) על-פי שאר עדי-הנוסח, וקרוב לוודאי שקטעים אלה נשמטו מכ"י קיפמן בטעות (בדרך כלל, בשל הומויוטליטון, ר'וב — ר'וב').

22 השווה: משנה כלים יא, ד, ותוספתא כלים ב"מ א, ה (מהר" צוקרמנדל, עמ' 578).

גצירות שישרא' וגוים מטילים לתוכן <אם רוב מן הטמא... רוב מן הטהור²³...
מי שפיכות שירדו עליהן מי גשמים אם רוב מן הטמא... ואם רוב מן הטהור²⁴...
[ד] הטהור את גגו והמכבס את כסותו וירדו עליהן גשמים אם רוב מן הטמא... ואם
רוב מן הטהור...

II

- [ה] עיר שישרא' וגוים דרים בתוכה והיתה בה מרחץ מרחצת בשבת אם רוב גוים²⁵...
אם רוב ישרא'...
[ו] מצא בה ירק נימכר אם רוב גוים... ואם [רוב] ישר'...²⁷
[ז] מצא בה תינוק מושלך אם רוב גוים... אם רוב ישרא'...
[ח] מצא בה מציאה אם רוב גוים... <ואם רוב ישראל>...
מצא בה פת הולכין אחר רוב הנחתמים ואם היתה פת עיסה הולכין אחר רוב אוכלי
פת...
[ט] מצא בה בשר הולכין אחר רוב הטבחין...
[י] המוציא פירות בדרך²⁸ אם רוב מכניסים לבתיהם פטור למכור בשוק חייב...

III

[י] אוצר שישר' וגוים מטילים לתוכו אם רוב גוים²⁹ ודיי ואם רוב ישרא' דמיי מחצה

- 23 השווה: תוספתא טהרות ה, ב (מהר' צוקרמנדל, עמ' 466).
24 השווה: תוספתא מכשירין א, ז (מהר' צוקרמנדל, עמ' 673-674).
25 כך ברוב עדי-הנוסח של המשנה כאן (קריפמן, לו, פרמה א, פרמה ב, משנה עם פירוש הרמב"ם [כתבי-יד ודפוסים], וכן בקטע גניזה עם ניקוד בבלי [ראה: Ch. B. Friedmann, 'Zur Geschichte der ältesten Mischnaüberlieferung', *Jahrbuch der Jüdisch Literarischen Gesellschaft* 18 (1927), pp. 283-284 = "יבין, אוסף קטעי גניזה מאוסף אנטונין שפרסם א"י כ"ץ (גניזת משנה, ירושלים תשל"ד, עמ' 49-50)]. ברם, בקטע גניזה מאוסף אנטונין שפרסם א"י כ"ץ (גניזת משנה, ירושלים תשל"ד, עמ' 49-50)] רצט, שא; מספר הקטע לא צריך (שם): 'רוב מן הגוים'. וכיצא בזה להלן באחדות מן המשניות, הן בקטע אנטונין והן בכ"י פרמה א (אולם שאר העדים גורסים 'רוב גוים / רוב ישראל' במשניות אלו), כמסוכסם בטבלה בסוף המאמר (כדי למנוע סרבול מיותר, נפתחו קיצורים בכתבי-היד [בעיקר, של התיבה 'ישראל']). כמו-כן, מספר המשנה הרלוונטית צוין ליד כל מקרה). ראה עוד להלן, הערה 43, למשמעותם של שינויים אלה. (ראה טבלה בסוף המאמר, בעמ' שמה).
26 תיבה זו נשמטה בגוף כ"י קריפמן, והושלמה בשוליים (התיבה 'רוב' מצויה בשאר עדי-הנוסח של המשנה).
27 להלכה זו ולהלכות הבאות השווה: תוספתא דמאי ד, י, בסוף (מהר' ליברמן, עמ' 80) ומקבילות; תוספתא טהרות ו, א (מהר' צוקרמנדל, עמ' 665); תוספתא מכשירין א, ח (מהר' צוקרמנדל, עמ' 674. השווה גם להלן, הערה 40.
28 לשיון משנה זו לחלק זה של הקובץ, ראה להלן, הערה 39.
29 בקטע גניזה שפרסם כ"ץ (לעיל, הערה 25): 'הגוים'; ולכאורה אפשר, שלפנינו שריד מגירסה כגון 'מגן' הגוים'. ברם, מסתבר יותר שהגירסה 'הגוים' אינה אלא טעות, והה"א בתחילת התיבה באה באשגרה מהיקריות אחרות של התיבה 'הגוים' במשניות הקודמות (לפי גירסת הקטע הנזכר; ראה לעיל, הערה 25). ראה עוד להלן, הערה 43.
30 בקטע גניזה עם ניקוד בבלי (לעיל, הערה 25): 'ור' שמעון'. ראה: ר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1145.

למחצה וודי דב' ר' מאיר. וחכמ' 30 אומ' אפילו כלו גוי וישראל אחד מטיל לתוכו דמיי.

IV

[יא] פירות שנייה שרבו על השלישית ושלישית על שלביעית... ושלשית על שלביעית ושלביעית על שלמוצאי שביעית הולכין אחר הרוב מחצה למחצה להחמיר.

חלקו הראשון של הקובץ (I) דן בתערובת 'לח בלח', שבה נתערבו דברים בעלי מעמד הלכתי שונה שנכללים זה בזה, עד שהפכו לישות הומוגנית אחת. קטע זה מלמדנו, כי במקרים אלה הולכים אחר הרוב, מפני שמיעוט שנתערב בתערובת לח בלח מין במינו³¹ בטל (עקרון זה עולה גם ממקורות תנאיים נוספים³²). חלקו השני של הקובץ (II), לעומת זאת, אינו דן במעמדה של תערובת של דברים שונים, אלא במעמדו של חפץ מסוים, שמקור אספקתו אינו ברור, ועל כן מעמדו ההלכתי מסופק. גם במקרים כאלה, מלמדת המשנה, הולכים אחר הרוב, אלא שכאן הרוב אינו משמש כבחון כמותי מדויק, כבחלק I של הקובץ, אלא כבחון של הסתברות, המתייחס למקורות האספקה האפשריים של החפץ המונח לפנינו: אם רוב המקורות הללו הם מקורות של היתר, מתירים את החפץ המונח לפנינו, אף-על-פי שאפשר שהחפץ המונח לפנינו בא במקורו מן האיסור, ואפשר אפוא שהרוב לא יקלע אל האמת העובדתית (בניגוד לרוב ה'כמות' הנדון בחלק I של הקובץ).

ומכאן לחלקים III ו-IV של הקובץ. לכאורה, קטעים אלה עוסקים בדיני בתערובת יבש ביבש (תבואת יהודים שנתערבה בתבואת גוים, וכן פירות משנים שונות שנתערבו); ואם כך, הרי שגם בתערובת יבש ביבש הולכים אחר הרוב, ומיעוט איסור שנתערב ברוב היתר בטל ביבש. ברם, נראה לאחר העיון שקשה לפרש כך.³³ נפתח בחלק IV של

31 אפשר שהוא הדין אף למין בשאינו מינו, לפחות לפי חלק מן המקורות והדעות; ראה למשל תוספתא תרומות ט, ח [מהר' ליברמן, עמ' 157], ושם מכשירין א, ז [מהר' צוקרמנדל, עמ' 673-674], אלא שאין כאן מקומו להאריך.

32 ראה, למשל, משנה מקאוות ד, ד: 'מים שאובים ומי גשמים שנתערבו... אם רוב מן הכשר כשר, ואם רוב מן הפסול פסול' (והשווה תוספתא פרה ט, ד [מהר' צוקרמנדל, עמ' 638]). השווה גם משנה פרה ט, ז [לפי תנא קמא]: 'אפר כשר שנתערב באפר מקלה הולכים אחר הרוב לטמא' (לאבקה, כגון אפר, כדבר הנבלל, השווה ירוש' תרומות ד, ח [מג ע"א], 12-11). ראה גם משנה כלאים ט, א: 'צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר' וכו' (על 'טירוף' כמציין תערובת 'לח בלח', ראה להלן, הערה 70), וכעין זה במשנה ה'מקבילה' בנגעים ט, ב (השווה: אלבק [לעיל, הערה 18], עמ' 6). השווה גם: ירוש' כלאים ט, א (לב ע"א), 2 ואילך; ירוש' ערלה ג, ב (סג ע"א), 26, ומקבילה 'צמר ככור שטרפו בטל ברוב'. כמוכן, העקרון שמיעוט בטל ברוב בתערובת לח בלח — וליתר דיוק: בתערובת לח בלח 'מין במינו' (ראה בהערה הקודמת) — אינו תקף לכל הדעות ובכל המקרים (כך, למשל, באיסורי אכילה, שבהם ביטול האיסור תלוי, בדרך כלל, בביטול טעמו, וראה גם משנה זכאים ח, ו, ותוספתא טהרות ה, א-ב [מהר' צוקרמנדל, עמ' 664], ועוד, בקשר לביטול ושינוי מראה), אלא שאין כאן מקומו להאריך.

33 נוסף על השיקולים שצינו להלן בפנים, יש להעיר כי ההשוואה למקור מקביל (תוספתא דמאי ד, טו ואילך [מהר' ליברמן, עמ' 80 ואילך]) מורה, לכאורה, כי אין מדובר כאן על תערובת של פירות משנים שונות (כפי שהבינו רוב המפרשים). השווה דברי ליברמן שצינו להלן, הערה 36.

הקובץ: אם מדובר כאן בתערוכת (כדעת רוב הפרשנים), מדוע הולכים אחר רוב הפירות כשחלק מן הפירות הם פירות שביעית, שהרי פירות שביעית אסורים במשהו!³⁴ כמובן, מדוע הולכים אחר הרוב כשרוב פירות שביעית³⁵ (שפטורים מתרומות ומעשרות, שהרי הם הפקר) על פירות אחרים, שהרי הלכה רווחת היא שטבל אוסר במשהו,³⁶ ותערוכת המכילה טבל צריך לעשרה לפי חשבון,³⁷ ואין תערוכת כזו ניתנת ברוב היתר! לכן, ליברמן ואלבק³⁸ הציעו (וכן נראה עיקר), כי המשנה כאן דנה במקרה ש'רבו' הפירות בשוק משנה מסוימת על פירות השוק משנה אחרת, שאז כל הפירות העומדים למכירה דינם כפירותיה של אותה השנה ש'רבו' פירותיה. נמצא, כי הרוב כאן מתפקד כמודד של שכיחות, בריוק כמו הרוב שגדון בחלק II של הקובץ, ואין רוב זה משמש כבחון כמותי מדויק (שהרי במקרה דנן הרוב איננו מתייחס לקבוצה מוגדרת ותחומה). עם זאת, יש חידוש כאן לעומת האמור בחלק II של הקובץ, שכן שם דנו במעמדו של חפץ בודד³⁹ שפרש מקבוצת האספקה שלו, ואילו כאן דנים על קבוצה שלמה, המכילה חפצים רבים (ותן דעתך, שהעקרון שהולכים אחר הרוב במקרים כאלה עולה גם ממקורות תנאיים אחרים⁴⁰). ואף-על-פי שאפשר (ואולי אף סביר), שבין הפירות העומדים למכירה מצויים גם פירות של טבל, שאסורים במשהו, מתעלמים לגמרי מאפשרות זו ומתירים את כל הפירות, כיוון שלא הוחזקו בהם פירות של איסור, ורוב מקורות האספקה של הפירות מותרים הם.

34 ראה: משנה שביעית ז, ז. לקושיא זו, השווה מלאכת שלמה למשנתנו (בשם ר"ס אוחנא).

35 לקושיא זו, השווה 'משנה ראשונה' למשנתנו.

36 ראה המקורות שציטטנו בהערה הבאה. אמנם, לפי שיטת ר' שמעון בן לקיש, המופיעה במספר מקומות בירושלמי (תרומות ד, א [מב סע"ג]; מעשרות ה, ב [נא רע"ד]; חלה ג, ז [נט רע"ג]), 'טבל בטל ברוב', אך מסתבר שלא התכוון ר' שמעון בן לקיש לחלוק על המשנה, אלא לומר שטבל בטל ברוב מדאורייתא, מה שאין כן לפי בר הפלוגתא שלו (ר' יוחנן), שלדעתו טבל אוסר במשהו מדאורייתא (השווה כבר רש"ס לסוגיות תרומות ומעשרות הנ"ל, וראה נעם ירושלמי לתרומות שם [מט ע"ד, ד"ה 'ע"כ', ושם נב ע"א, ד"ה 'ע"כ', ועוד]; ואין כאן מקום להאריך בזה).

37 ראה, למשל: משנה חלה ג, ח-ט (וראה: ר"ח אלבק, השלמות ותוספות למשנה זרעים עמ' 408-409, שדין הדמת תרומה לפי חשבון בתערוכת נאמר, כפשוטם של דברים, גם בתערוכת יבש ביבש [ואין כאן מקומו להאריך]); תוספתא דמאי ה, יב-יג (מהד' ליברמן, עמ' 89); שם תרומות ה, טו (מהד' ליברמן, עמ' 135); שם חלה ב, ב (מהד' ליברמן, עמ' 279).

38 ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (דמאי), עמ' 197; ר"ח אלבק, השלמות ותוספות למשנה טהרות, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 594 (וראה כבר דברי הרשב"ם וטורי אבן שציון ליברמן, שם).

39 אמת, הדוגמה האחרונה בחלק זה של הקובץ עוסק במקרה שבו מונחים לפנינו מספר חפצים ('המוצא פירות בדרך', משנה י), אך אפשר שיש להתייחס למקרה זה כספח לעיקרו של חלק II בקובץ, לאור הסגנון הדומה המצוי בכל המשניות הללו. לחלופין, אפשר שיש להתייחס למקרה זה כתחילתו של חלק III בקובץ (שהמשכו מצוי אף הוא במשנה י). ראה גם להלן, הערה 50.

40 ראה, למשל: תוספתא דמאי א, ט (מהד' ליברמן, עמ' 63), ועיין שם בהלכות הבאות; שם ד, יא-יח (מהד' ליברמן, עמ' 80-81), ומקבילות, והשווה ירוש' דמאי ב, א (כב ע"ג), 33 ואילך, 54 ואילך. ראה גם משנה טהרות ה, ז = תוספתא טהרות ז, יא (מהד' צוקרמנדל, עמ' 666); תוספתא טהרות ו, א (מהד' צוקרמנדל, עמ' 665-666), ותוספתא חולין ב, א (מהד' צוקרמנדל, עמ' 502); וכן משנה שקלים ז, א-ד. השווה גם משנה דמאי א, א, וירושלמי שם (כא ע"ג, בתחילת ההלכה [שיטת ר' יוחנן], וכן בסוף ההלכה, כא ע"ד); ואפשר, כמובן, להוסיף.

נחזור לחלק III של הקובץ (וליתר דיוק, לדברי ר' מאיר שם),⁴¹ שאף מהם עולה, לכאורה, כי חפץ שנתערב יבש ביבש (כגון פירות באוצר שהטילו לתוכו יהודים וגוים) בטל ברוב. ברם, נראה שאף כאן אין מדובר בתערובת, אלא במצב מעין זה הנדון בחלק IV של הקובץ, וזאת מכמה טעמים. (1) מצד ההלכה: קשה לפרש שמדובר בתערובת, שהרי טבל אוסר במשהו, ותערובת המכילה טבל חייבים לעשרה לפי חשבון, כאמור לעיל. ואם מדובר כאן בתערובת, מדוע דנים את כל הפירות כדמאי (אפילו אם רוב המטילים לאוצר הם יהודים), במקום לאסור את התערובת כולה, בשל מיעוט הטבל שנתערב בה?⁴² (2) מצד הלשון: כאן נאמר שהולכים אחר 'רוב גוים' או 'רוב ישראל', בוחן שמתייחס למקורות האספקה של הפירות, כבחלק II של הקובץ (למשל: 'מצא בה ירק... אם רוב גוים... אם רוב ישראל', משנה ו), ולא לפירות עצמם, לו התכוונה המשנה לומר שמיעוט הפירות באוצר בטל ברוב, קרוב לוודאי שהדברים היו מנוסחים: 'אם הרוב מן הגוים/ישראל',⁴³ כבחלק I של הקובץ (ראה, למשל, משנה ד שם: 'אם הרוב מן הטמא/מן הטהור'). (3) מצד ההקשר:⁴⁴ כפי שראינו, חלק I של הקובץ משמיענו שהולכים אחר רוב תכולתה של תערובת (והרוב שם משמש אפוא כבוחן כמותי מדויק), ואילו חלקים II ו-IV של הקובץ עוסקים במקרים שבהם הרוב משמש כמדד של שכיחות. ואם כן, קשה לפרש שחלק III קוטע את הרצף בין חלקים II ו-IV עליידי חזרה לדיני תערובת רגילים.

נראה, על כן, שיש לפרש את לשון המשנה 'אוצר שישראל וגוים מטילין לתוכו' — אוצר שישראל וגוים רגילים (או: עשויים) להטיל לתוכו, והביטוי ('מטילין') איננו

41 שכן לפי חכמים במשנה ('אפילו כולו גוים וישראל אחד מטיל לתוכו דמאי'), אין הולכים אחר הרוב, אלא חוששים למיעוט הדמאי בתערובת, בין אם נפרש את שיטתם לחומרה (שתבואת גוים פטורה לגמרי, אך התבואה באוצר נחשבת דמאי, מפני שתבואת היהודי שם דינה כ'הוכח'), ובין אם נפרש את שיטתם לקולא (שתבואת גוים דינה כוודאי דרבנן, אך מיעוט הדמאי שמטיל ישראל מוריד את רמת החיוב לדמאי; ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א [דמאי], עמ' 199, לשורות 35-36). ראה עוד להלן, הערה 45. עוד ראוי לציין, כי בתוספתא המקבילה למשנתנו (דמאי א, יג [מהר' ליברמן, עמ' 65]), מצויות דעות נוספות בעניין זה, אולם נראה כי דעות אלה אינן אלא וואריאציות של שתי שיטות היסוד הנזכרות של ר' מאיר וחכמים (ואולי, ליתר דיוק: ישומים של שיטותיהם של חכמים ור' מאיר באופנים שונים [לפירוש שיטת ר' יוסה שם, עיין מפרשים, ועדיין צריך עיון]). ראה גם להלן, הערה 49.

42 השווה 'משנה אחרונה' כאן, שהיקשה כן (וכן היקשה, שאם יש לאוצר פרנסה ממקום אחר, מדוע כל האוצר טבל, ומדוע אין מפרשים עליו לפי חשבון: השווה להלן, הערה 49). ותידן בדוחק (עיין שם).

43 כאמור, כ"י פרמה א וקטע אנטונין אינם מבחינים באופן עקיב בין 'רוב גוים' ו'רוב מן הגוים' (ראה לעיל, הערה 25), ולפי גירסותיהם טיעונו כאן נופל (ראה גם מה שהערנו לעיל, הערה 29, על גירסת קטע אנטונין במשנה י'). ברם, מסתבר שגירסותיהם של עדי-נוסח אלה בטעות יסודן, ומקורן באשגרה מן הסגנון במשניות הקודמות ('רוב מן הטמא... מן הטהור', משניות ג-ד). ואף-על-פי שלכאורה יש מקום לבכר גירסאות אלה, בהיותן *lectiones difficiliores*, הרבה יותר סביר לתלותן באשגרה, הן לאור חוסר עקיבותן, והן לאור העובדה שקשה ביותר להולמן מצד תוכנן (כגון 'מצא בה ירק... אם הרוב מן הגוים' — כיצד אפשר לדעת שהרוב אכן בא מן הגוים, אלא אם מדובר בתערובת שמרכיביה ידועים, והרי ברור שלא בכך עסיקין).

44 אולם ברור כי אין בשיקול זה כדי להכריע — בין השאר, מפני שאפשר ששיקול קונטקסטואלי אחר השפיע כאן: מדובר כאן בענייני תרומות ומעשרות, כבסוף המשנה הקודמת.

מתפרש במובן עבר ('הטילור'),⁴⁵ אלא הוא מציין דבר נהוג ומקובל (או דבר העשוי לקרות).⁴⁶ לאמור: משפט התנאי 'אוצר שישראל וגויס מטילין לתוכו' מציין את מקורות האספקה האפשריים של הפירות באוצר – מדובר באוצר, שגויס ויהודים עשויים להטיל לתוכו – אבל כפועל לא ברור מה הִרְפֵּבם של הפירות באוצר, ואף לא ברור אם יש שם פירות גויס בכלל.⁴⁷ ומכיוון שאין לנו כל מידע ברור אודות הרכב הפירות באוצר (שכן ידיעותינו מתייחסות רק למקורות האספקה של הפירות), ולא הוחזק באוצר פירות של איסור,⁴⁸ דנים את כל הפירות באוצר על-פי רוב מקורות אספקתם (דהיינו רוב האנשים העשויים להטיל לאוצר). זאת, אף-על-פי שאפשר שהאוצר מכיל פירות של טבל, ואילו ידענו בוודאות שיש פירות כאלה באוצר, היינו נאלצים לאסור את כל האוצר, בשל מיעוט הטבל שנתערב בו. נמצא, שמשנתנו דנה במקרה המקביל למקרים שנדונו בחלק IV של הקובץ, אלא ששם דנים על קבוצה בלתי-מוגדרת ובלתי-תחומה ('פירות שרבי'), ואילו כאן דנים על קבוצה מוגדרת של חפצים (פירות באוצר). ומכאן, שאף משנה זו אינה משמיעתנו דבר בקשר לתערוכת יבש ביבש רגילה, שהרי שם 'אתחזק איסור', מה שאין כן בנידון דידן.⁴⁹

לעומת זאת, במשנה ג' (גצירות שישראל וגויס מטילין לתוכן, אם רוב מן הטמא טמא וכו'), ברור שהפועל מתפרש כלשון עבר (ונראה שכן חייבים לפרש את הלשון 'מטיל' לפי שיטת חכמים במשנתנו [לאמור: אפילו ידוע שישראל אחד מטיל לאוצר, הפירות דמאי]). אולם אין צורך להקיש מן האמור במשנה ג' לעניינו, ואפשר שנקטו את הבינוני שם בהשפעת לשון המשנה כאן.

להוראה זו של הבינוני כלשון חכמים, ראה: מ' מישור, מערכת הומנים כלשון התנאים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשמ"ג, עמ' 263-264.

וכן נראה לפרש ענין 'רוב מכנסו מישראל בידוש' דמאי ב, א (כב ע"ג), 11 ואילך (עין שם; והשווה 'רוב המכנס / המוכנס' בתוספתא טהרות ט, ה [מהר' צוקרמנדל, עמ' 670], וברור שהדברים שם מתפרשים על דרך הפירוש שהוצע בפנים); והשווה תוספתא דמאי א, ד (מהר' ליברמן, עמ' 63), והמקורות שצייין ליברמן בתוספתא כפשוטה על אחר (ב, עמ' 196, לשו' 12). השווה גם תוספתא מע"ש ב, יא (מהר' ליברמן, עמ' 252, שו' 53-54), וראה תוספתא כפשוטה שם, ב, עמ' 737.

למעשה, נראה ששני השיקולים הנוכחים – העדר ידיעה ברורה בנוגע להרכבם של הפירות באוצר, והעובדה שלא 'אתחזק איסור' – היינו הך, למעשה; ואין כאן מקומו להאריך בזה (השווה להלן, הערה 168).

לכאורה, סימוכין לאפשרות שמשנתנו מדברת על תערוכת רגילה, ולא על רוב המשמש כבוחן של הסתברות (כפי שהוסבר כאן), מצויים בתוספתא דמאי א, יג (מהר' ליברמן, עמ' 65), שם שנינו: 'אמרו לו [=חכמים לר' יהודה]... הוריתה לנו על אוצר של יבנה שלפנים מן החומה שהוא דמאי והיה רובו כותים'.

אבל אוצר שמטילין בו מחוצה לארץ לארץ, כגון אוצרה של רגב, חייב לפי חשבון. והנה, מדברי הסיפא ('חייב לפי חשבון') ברור, שמדובר בתערוכת של פירות טבל ודמאי (השווה לעיל, הערה 42, וראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה, א [דמאי], עמ' 201), ולכן אין הולכים אחר הרוב. ברם, ראוי לשים לב שנוסח הדברים כאן (שמקוים על-ידי כל עדי-הנוסח של התוספתא) שונה מנוסחם של שאר ההלכות בעניין זה, כי כאן מדובר על אוצר שמטילין בו מחוצה לארץ לארץ' – כלומר, אוצר הנמצא בארץ (וליתר דיוק, בעבר הירדן; על מקומה של רגב, ראה: תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 200, ובנסמן שם), שודאי מכיל פירות הארץ (שרינס כטבל), אלא שהטילו לתוכו גם מפירות חו"ל, ולכן חייבים לעשר לפי חשבון (ולפי זה מתורצת קושייתו של ר"י שוואדראן, שירי מנחה, ירושלים תרע"ז, כב ע"א-ע"ב, ד"ה 'אבל אוצר'; עין שם). לא כן בשאר הבבות של המשנה והתוספתא כאן (ובכלל זה הרישא של התוספתא שצוטטה בתחילת הערה זו, כפי שעולה מסגנונו – 'רובו [=רוב המקום] כותים', ולא 'רוב [הפירות] מכותים'), שבהם אין לנו כל מידע אודות תכולת האוצר עצמה, אלא רק אודות מקורות האספקה האפשריים של הפירות.

נמצא, לפי דברינו, כי שלושת החלקים האחרונים של הקובץ דנים באותו סוג של רוב — רוב המשמש כבוחן של הסתברות — אולם כל חלק של הקובץ משמיענו חידוש יותר גדול מקודמו⁵⁰ (שהרי ככל שמתקדמים בקובץ, קבוצת החפצים העומדת לדיון הולכת ומתרחבת): חלק II עוסק במקרה שבו מונח לפנינו חפץ בודד, חלק III דן במעמדה של קבוצה מוגדרת של חפצים, שהקבוצה המדויק אינו ברור (ועל כן דנים אותה לפי רוב מקורות אספקתה האפשריים), ואילו חלק IV עוסק בקבוצה בלתי-מוגדרת ובלתי-תחומה של חפצים (פירות בשוק), שאפשר לראותה, למעשה, כחופפת במידה רבה לכלל מקורות האספקה. נמצא, כי אין התייחסות מפורשת בקובץ זה לדיני תערובת יבש ביבש, ואף לא ניתן להסיק ממנו מסקנות כלשהן אודות דיני תערובת כזו מתוך העיון והדיוק בתכניו המפורשים, כיוון שבמקרים הנדונים בו לא 'אתחזק איסורא', מה שאין כן בתערובת יבש ביבש רגילה.

[1]

קיימים שני מקורות תנאיים העוסקים בדיני תערובת, שמהם ניתן לדייק, לכאורה, כי מיעוט שנתערב יבש ביבש אכן מחבטל ברוב. אך שוב יתברר, כי דיוקים אלה אינם מבוססים כל צורכם, ואין הם הולמים את פשוטם של המקורות הנזכרים. כך, למשל, במשנה ביכורים ב, א:

התרומה והבכורים... עולין [=מתבטלים]⁵¹ באחד ומאה... הרי אלו בתרומה

50 איננו טוענים, כמובן, ששיקול זה הוא שהכתיב את אופן סידורו של סוף הקובץ, שהרי אפשר להסביר את מבנה הקובץ בדרכים אחרות. כך, למשל, אפשר שכל דיני פירות רוכזו יחד (משניות יא-הסגנון), אחרי הדיון בחפצים אחרים (משניות ג-ט), וכי הדינים בסוף הקובץ סודרו לפי דמיתם (מצד הדרך... אם רוב גוים וכו'), מפני שסגנון משפט זה דומה לסגנון המשניות הקודמות ('מצא בה יק... אם רוב גוים וכו'). הן במשפט התנאי והן במסקנה. אחר-כך דנו ב'אוצר שישיראל וגוים מטילין לחוכו... אם רוב גוים וכו', שרק סגנון המסקנה דומה לסגנון המשפטים בחלק הקודם של הקובץ (=אם רוב גוים וכו'). ולאחרונה, דנו ב'פירות שניה... הולכין אחר הרוב', שסגנונו אינו דומה כלל לסגנון המשפטים הקודמים. ברם, פשיטא שנסיון זה להסביר את עקרונות סידורו של הקובץ (בדומה לנסיון שהוצע בפנים) אינו יוצא מגדר השערה.

51 השורש על"ה מתפרש כך בכמה מקומות בספרות התנאים; ראה, למשל: משנה תרומות ד, ז (התרומה עולה באחד ומאה); שם משנה ח (תנאים שתורות מעלות את הלבנות); שם ה, ג (סאה תרומה טהורה שנפלה למאה חולין טמאין תעלה); ועוד. וכבר פירש רש"י (בכורות כב ע"ב, ד"ה 'תעלה', ומשם אצל אחרים): 'תעלה' — תיבטל (נימה אחרת, לכאורה, מצויה בתוספות כ"מ נג ע"א, ד"ה 'באחד ומאה': 'עולים' — מאיסור להיות; וראה גם בפירוש המשונה העולה, לכאורה, מדברי רש"י לביצה ג ע"ב, ד"ה 'עלו באחת ומאתים' [וכשיטתו הידועה של רש"י בעניין זה; ראה: ר"ש ליכרמן, תוספתא כפשוטה, א (תרומות), עמ' 365, הערה 50], דומה לזה בפירוש ר' אברהם מן ההר ליבמות פא ע"א [מהד' בלוי, עמ' קפז]). ונראה, שהוראה זו של 'עלה' קשורה במובנו כ'להיעלם' (וכיוצא בזה בפעלים אחרים הקרובים במשמעם לעל"ה, כגון 'רום'); ראה: ד' בן-חיים, 'עם העיון בכתובות ספירה', לשוננו לה (תשל"א), עמ' 247; מ' בר-אשר, 'עשכחות בלשון התנאים, בין הסופר לנקדן של כתב-יד קאופמן של המשנה (כירור ראשון)', בתוך: מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה (בעריכת מ' בר-אשר, א' דותן, ד' טנא, וגב"ע צרפתי), ירושלים תשמ"ג, עמ' 89. וכלום אפשר להסיק מן השימוש במינוח זה, שאיסורים ש'עלו' באחד מק"א (או שיעור אחר) בטלים לגמרי, עד שמוחר לאדם אחד לאכול את כל התערובת (השווה לעיל, הערה 7)?

ובכורים, מה שאין כן במעשר.

על דברי המשנה כאן מעיר הבבלי (ב"מ נב ע"א): 'מאי "מה שאין כן במעשר" — לאו מכלל דמעשר בטיל ברובא! אמנם, בתלמוד לא נאמר במפורש שמשנתנו דנה בתערוכת יבש ביבש, אך מכיוון שלא פירוט באיזו תערוכת מדובר, מסתבר שכל התערוכות במשמע⁵² (ושמא יש לפרש שמדובר כאן בתערוכת יבש ביבש דווקא, שהרי מעשר שנתערב לח בלח יתבטל ברוב, מן הסתם, אם אין טעמו מורגש⁵³).
 ברם, ספק גדול אם פירושו של הבבלי כאן⁵⁴ תואם את פשוטה של המשנה. שהרי בתוספתא⁵⁵ על משנה זו (ביכורים א, ו [מהד' ליברמן, עמ' 287], ומקבילות⁵⁶) שנינו: חומר במעשר שני, שמעשר שני... עירובו וספק עירוב כל שהוא... מה שאין כן בתרומה.

מסתבר, אפוא, שכוונת דברי המשנה 'מה שאין כן במעשר' היא, שמעשר אינו בטל כלל (בניגוד לתרומה, שבטלה באחד מק"א) — מן הסתם, מפני שהוא דבר שיש לו מתירין.⁵⁷ ואם כן, אין ראייה ממשנה זו שמעשר בטל ברוב כשנתערב יבש ביבש. גם ממשנה עבודה זרה ה, ט אפשר להסיק, לכאורה, כי איסורים רגילים שנתערבו יבש ביבש בטלים ברוב:

אלו אסורין ואסורין בכל שהן, יין נסך... ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב ושעיר המשתלח וחולין שנשחטו בעזרה. הרי אלו אסורין ואסורין בכל שהן.

משנה זו אמנם אינה עוסקת במפורש בדיני ביטול ברוב, אולם משתמע ממנה שאיסורים אחרים, שלא נזכרו כאן, אינם אוסרים בכל שהן, ומן הסתם בטלים הם ברוב. והואיל ורוב הדברים שנוכרו כאן — שור הנסקל, עגלה ערופה, וכדומה — אינם נבלים,⁵⁸ כפשוטם של דברים, ניתן להסיק, לכאורה, שרק איסורים אלה אוסרים במשהו בתערוכת

52 וכן הבינו המפרשים כאן; ראה, למשל: חדושי הרשב"א על אחר = תורת הבית, שער ד, בית א, יו ע"ב (ועוד); וראה גם בהערה הבאה.

53 השווה: ר"ן על הרי"ף לחולין ק ע"א (לו ע"א בדפי הרי"ף).

54 ואמנם הבבלי עצמו מציע פירוש אחר, הפוך, בהמשך ('וממאי ד"מה שאין כן במעשר' דבטיל ברובא — דלמא לא בטיל כלל?'), אולם פירוש זה נדחה מיד אחר כך.

55 הירושלמי אינו מתייחס במפורש לפיסקה זו של המשנה, אך מסתבר שהוא הבינה כפי שפירשנו כאן; השווה: ירוש' ביכורים ג, ב (סה רע"א), ור"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ב (ביכורים), עמ' 833 (וראה גם: משנה ביכורים ב, ב, ואפשריין [לעיל, הערה 30], עמ' 451-453; ואין כאן מקומו להאריך).

56 ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ב (מע"ש), עמ' 736.

57 השווה: שם (שביעית), עמ' 573 (לשורה 13).

58 אמנם, י"ן נסך' ברישא של המשנה ודאי דבר שנבלל הוא, אך אפשר לפרש שמדובר כאן בחבית של יין שנתערבה בין חביות אחרות (כפירוש רש"י למשנתנו, ד"ה י"ן נסך', והשווה משנה ערלה ג, ז). השווה חידושי הרמב"ן לסוגייתנו (מהד' שעוועל, עמ' שפט-שצ): 'ומתני' לאו בבלול מיירי כלל, ומיהו דאי שיש מהם שאוסרין [=בבלול], שהרי י"ן נסך י"ן בין, וכן ע"ז... כולן אפילו בבלול אוסרין בכל שהן'. ואף-על-פי שסייג את דבריו שם ('מ"מ אין כל השונין במשנתנו למדין זה מזה, שאין בשר בחלב אוסר במשהו על ידי בילה, ולא שור הנסקל וחבירי'), נראה שהפירוש שהרמב"ן ביקש לדחות הוא אכן פשוטה של משנתנו, אף-על-פי שאיננו הולם את ההלכה המקובלת, כפי שציין.

יבש ביבש, ואילו איסורים אחרים יתבטלו ברוב כגון זה. ואמנם, אפשר שכך עולה גם מסוגיית הבבלי על אתר (עד ע"א), שם שנינו:

א. תנא מאי קחשיב? אי דבר שבמנין קחשיב ליתני נמי חתיכות נבילה! אי איסורי הנאה קא חשיב ליתני נמי חמץ בפסח!

ב. א"ר חייא בר אבא ואיתימא ר' יצחק נפחא האי תנא תרתי אית ליה, דבר שבמנין ואיסורי הנאה...

ג. 'הרי אלר' למעוטי מאי? למעוטי דבר שבמנין ולאו איסורי הנאה... לפי חלק מן הראשונים (ובראשם רש"י), כוונתם של שלבים ב רג בסוגיא היא, שרק 'דבר שבמנין' (=דברים מוצקים, שאינם נבילים זה בזה⁵⁹) שאסור בהנאה אוסר במשהו, ולכן רק דברים אלה נמנו במשנתנו. לפי זה, איסורים אחרים שנתערבו יבש ביבש (כגון חתיכות נבילה) עשויים להתבטל, כנראה ברוב.⁶⁰ ברם, פירוש זה אינו מוכח מתוך הסוגיא, ורוב הראשונים אכן חולקים עליו:⁶¹ לדעתם, שלבים ב רג בסוגיא לא באו להציג את הקריטריונים ההלכתיים הקובעים מתי איסור מסוים אוסר במשהו, אלא את העקרונות הספרותיים שעל פיהם נבחרו הדוגמאות במשנתנו, וכדברי הריטב"א:⁶² 'לא איירי אלא בדאיכא הני תרתי, דבר שבמנין ואיסורי הנאה'.⁶³ אפשר, אפוא, שמלכתחילה לא נתכוון התנא למסור רשימה של דברים האוסרים במשהו, ולפי זה ייתכן שגם איסורים אחרים שנתערבו יבש ביבש יאסרו במשהו.⁶⁴ יתר על כן: נראה כי הנחת הבבלי, שמדובר כאן ב'דבר שבמנין' דווקא (כלומר,

59 לכאורה, 'דבר שבמנין' היינו 'דבר שדרכו לימנות' שבפי ר' מאיר במשנה עולה ג, ז (השווה כבר רש"י על אתר, ד"ה 'אין דבר שבמנין') — כנראה, אליבא דמי שסובר 'כל שדרכו שנינו' (ראה להלן, עמ' שלה). ברם, אפשר שאין זה אלא מינות מושאל, ולכן אין להסיק מן השימוש במינות זה שר' חייא בר אבא או ר' יצחק נפחא אימץ את שיטת ר' מאיר האמורה (ראה להלן, עמ' שלה). כמו-כן, ברור מהמשך הסוגיא, לפי כל הפירושים (ראה להלן בפנים), שאין בדברי האמוראים כאן משום יישום שיטת ר' מאיר כצורתו בקשר לאיסורים 'יגילים' (דהיינו איסורים חוץ מערלה, כלאי הכרם, ותרומה). השווה להלן, עמ' שלו, ונספח ב.

60 אם כי אפשר אולי לפרש, שאיסורים אלה בטלים ביבש בק"א או בר"א (כדין האיסורים המיוחדים), או בששים (ראה לעיל, הערה 1). אולם נראה שאפשרויות אלו דחוקות.

61 חשוב לציין, עם זאת, כי פירושם אינו נובע משיקולים טקסטואליים, אלא מן הרצון למנוע סתירה בין משנת ע"ז, כפי שנתפרשה כאן, למשניות אחרות (כגון חולין ז, ה), סתירה הקיימת לפי פירוש רש"י הנוכח לעיל.

62 בחידושו על אתר (מהד' גולדשטיין, עמ' תמא).

63 הריטב"א (שם) אף נימק את הצורך בהתייחסות מפורשת לדוגמאות אלה במשנה בכך, 'כי בא להשמיענו שאין איסורי הנאה אוסרין תערובתן בהנאה אלא היכא דהוה דבר שבמנין' (ודומה לזה אצל ראשונים אחרים).

64 כירושלמי כאן (ע"ז ה, יב [מה ע"ב]) מצויה סוגיא הדומה לסוגיית הבבלי, שמסבירה מדוע נבחרו הפריטים השונים שנדרנו במשנתנו, וכך נאמר שם: 'ולמה לא תנינן נבילה עמה? אמר רבי יוסי כי ר' בון לא [אתנין] מתנין' אלא דבר שאסור בהנייה. נבילה מותרת בהנייה. התיבון הרי חמץ בפסח! חמץ יש בו כרת ואילו אין בהן כרת'. ברם, גם כאן לא ברור לפי מסקנת הסוגיא אם הדברים שלא נכללו במשנתנו, כגון נבילה, אכן אינם אוסרים במשהו, כפירוש רש"י לבבלי, או שהירושלמי מציע קריטריונים 'ספרותיים' לאי-הכללתם של דברים כאלה במשנתנו (וכפירושם של רוב הראשונים לבבלי).

65 השווה להלן, הערה 75.

תערוכות יבש ביבש), אינה מוכרחת, ואף אינה הולמת את פשוטה של המשנה.⁶⁶ כך עולה, למשל, מאיכור יין נסך' ברישא של המשנה, שהרי כפשוטם של דברים, מדובר ביין נסך שנחערב ביין היתר (תערוכות לח בלח), ולא בתערוכות של חביות של יין נסך שנתערבו בין חביות של יין כשר (=יבש ביבש). ואם כך, מסתבר שאף דברי המשנה על שאר הדברים האוסרים במשהו אינם מכוונים לתערוכות יבש ביבש דווקא, אלא לכל תערוכות המכילה איסורים אלה, בין אם היא תערוכות יבש ביבש (כגון שור הנסקל בשוורים אחרים) ובין אם היא תערוכות לח בלח (כגון בשר שור הנסקל שנתבשל עם בשר כשר, שאז נאסר הבשר הכשר מבליעת האיסור). ואכן, נראה כי גם הירושלמי פירש משנתנו כך,⁶⁷ אלא שהדברים שם סתומים במקצת (והמפרשים אף נדחקו בפירושים), ועל כן נביאם כאן ונפרשם בקיצור. ירושלמי ע"ז ה, יב (מה ע"ב):

- א. רבי יוסי בשם רבי חנינה בעי איסורי הנייה מהו שיבטלו (בציורף) [בטירוף]?⁶⁷
- ב. והתנינן שור הנסקל!
- ג. תיפתר [חתיכה]⁶⁸ בחתיכות.
- ד. והתנינן ציפרי מצורע!
- ה. תיפתר ציפור בציפורין.
- ו. והתנינן שיער נזיר — אית לך מימר 'ציפור בציפורין'?⁶⁹

כוונתה של הבעיה בתחילת הסוגיא ברורה: האם איסורי הנאה שנמעכו ונכללו בהיתר ('טירוף'⁷⁰) — כלומר, תערוכות לח בלח — בטלים (מן הסתם, ברוב), או לא?⁷¹ כרס.

66 אפשר, כי כבר הבחין בעיקרי הדברים הרמב"ן, בחדושיו לע"ז עג ע"ב (מהד' שעוועל, עמ' שצ-שצא); עיין שם היטב (והשווה לעיל, הערה 58).

67 כנוסח המובאה מסוגייתנו שבחדושי הרמב"ן לבבלי ע"ז עג ע"ב (מהד' שעוועל, עמ' שצ). וכעין זה הגיהו המפרשים מדעת עצמם (ראה: פני משה, רידב"ז, ורד"ו רבינובין, שערי תורת ארץ-ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 576). נראה שכן גרס גם כ"י לידן לפני הגהה; ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ב (ערלה), עמ' 820, הערה 23.

68 התיקון הוא על-פי המובאה ברמב"ן (ראה ההערה הקודמת), וכן הוא סגנון המקורות; השווה להלן, נספח א, הערה 1.

69 כוונתו של המשך הסוגיא, שלא הבאנו כאן, עדיין צריכה עיון (ודוק, שהגירסה שם, לפחות בסוף הקטע [אילו אמר תנא קמן איתיהיבת יאות', שורה 21], ודאי משובשת, אך מסתבר שיש לתקנה כפי שהציע בשערי תורת ארץ-ישראל, עמ' 576-577). כמו-כן, ספק עד כמה נוגעים הדברים לענייננו, אם בכלל (ראה להלן). ראה גם במקבילות החלקיות (והבעייתיות) בירוש' ערלה וכתובות שצורנו להלן, הערה 81. וכלום אפשר, שקושיית ר' יעקב בהמשך, שלדעת הירושלמי עדיף היה להקשותה 'תמן' (כנראה, בע"ז), היא הסתירה לכאורה בין משנת ערלה הנזכרת, לפיה רק מלוא הסיט של שער נזיר ופטר חמור אוסר בתערוכות, לבין משנת ע"ז, לפיה דברים אלה אוסרים במשהו? ועדיין צריך עיון, ואין כאן מקומו להאריך.

70 ל'טירוף' במוכח בלילה (=תערוכות לח בלח), השווה: ליברמן (לעיל, הערה 67); לעיל, הערה 32; וראה להלן, נספח א, הערה 10. לקירבה הסמנטית בין השרשים טר"ף ובל"ל, השווה: ד' בן-חיים, 'ערכי מלים ג', תרבי"ז (תשמ"א), עמ' 198.

71 וטעמה של השאלה: כיוון שאיסורים ש'נטרפו' בתערוכות הופכים לישות הומוגנית אחת, והאיסור אינו מורגש בתערוכות (מה שאין כן בתערוכות יבש ביבש, שם האיסור עודנו בעין), יש מקום לחשוב שהאיסור יחבטל.

הנסינות לפשוט את הבעיא (והתנינן⁷² שור הנסקל... והתנינן ציפרי מצורע) ודחייתם ('תפתר...') בהמשך מעלים מספר קשיים: (1) אם משנתנו עוסקת בתערובת יבש ביבש, כתפישת הבבלי, כיצד חשבו לפשוט את הבעיה מן הדוגמאות שנדונו במשנתנו, שאינם דוגמאות של 'טירוף'? (2) המונח שמציע את דחיית התירוצים, 'תפתר', משמש כרגיל להצעת אוקימתות.⁷³ ואם משנתנו מדברת על תערובת יבש ביבש — שור בשוורים, ציפור בציפורים, וכו' — כיצד אפשר לומר: 'תפתר ציפור בציפורין', כאילו אוקימתא לפנינו, והרי זה פשוטה של משנה!⁷⁴

נראה, על כן, שהירושלמי הבין שמשנתנו דנה בכל סוגי התערובות, לח בלח ויבש ביבש,⁷⁵ ומשום כך ביקש התלמוד לפשוט את הבעיא בתחילת הסוגיא⁷⁶ ממשנתנו.⁷⁷ אך התלמוד דחה, שהואיל ואפשר להעמיד את המשנה ב'חתיכה בחתיכות'⁷⁸ וציפור בציפורין, דהיינו תערובת יבש ביבש,⁷⁹ אין להסיק ממנה דבר בקשר לביטול איסורי הנאה ש'נטרפו' יחד (=לח בלח). אלא שבסוף הציעו לפשוט את הבעיא מן המקרה של שער נזיר, שבו חייבים לכאורה לפרש שהכוונה ל'טירוף' השערות;⁸⁰ ומכאן, שאיסורי הנאה אינם בטלים ב'טירוף'.

72 ל'והתנינן' במובן זה, השווה: ל' מוסקוביץ, 'סוגיות מקבילות ומסורת-נוסח הירושלמי', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 529, הערה 37.

73 השווה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ו (יבמות), עמ' 171, הערה 21.

74 נראה, כי פרשני הירושלמי חשו בקשיים אלה, אלא שנסיונותיהם ליישבם דחוקים. כך, למשל, בעל פני משה פירש את הבעיה בתחילת הסוגיא: 'שצוף מהן [=מאיסורי הנאה] תחיתות קטנות וטרפן, ואילו את התירוף פירש: 'תפתר בחתיכות חשובות', דבר שכלל לא נרמז בטקסט! דומה לזה פירש בשערי תורת ארץ-ישראל (לעיל, הערה 67): 'מהו שיבטלו בריצוף (פי' כשנתרסקו ונימוחו ואין ראויין עוד להתכבד [ההדגשה שלי — ל"מ]... והתנינן שור הנסקל (פי' וא"א לפרש בשור בשור, שהרי ניכר הוא בין שחוט לנסקל, וע"כ בשרצפו מיירי)'; ופשיטא שאי-אפשר לקבל פירוש זה (וכיצד יפרש את ההמשך על 'ציפור בציפורין'). ונראה, שמחברים אלה ניסו לפרש את הירושלמי לפי שיטת הבבלי, שמשנתנו דנה ב'דבר שבמנין', ושיש להבחין בין סוגים שונים של 'חתיכות' בקשר לדיני ביטול; ראה להלן, עמ' שלג.

75 ודוק, שמשנתנו ציינה רק את שמות האיסורים, בלי להמחיש את הדברים באמצעות דוגמאות קונקרטיות, כמקומות אחרים (כגון משנה תרומות ד, ז [ע"גול']; ע"לה א, ו [נטיעות']; שם, ג, א [כגד']; ועוד). ומסתבר שהדברים נוסחו כך, מפני שהפריטים שנוכרו במשנתנו אוסרים במשהו הן בלח והן ביבש. השווה להלן, נספח ב, הערה 13.

76 ומסתבר, שבעיא זו נשאלה 'בעלמא', ללא זיקה ישירה למשנתנו. שהרי לפי דברינו שהמשנה עוסקת, כפשוטה, בכל סוגי התערובות, פשיטא שאיסורי הנאה אוסרים ב'טירוף, ומלכתחילה לא היה מקום לשאלה בתחילת הסוגיא.

77 אפשר שלא הביאו ראיה מן הרישא של משנתנו, הקובעת שיש נסך אוסר במשהו (וברור שדברים אלה אמורים גם בתערובת לח בלח, כמפורש במשנה הקודמת), מפני שסברו שזהו דין מיוחד בין נסך, שאינו חל באיסורי הנאה אחרים.

78 מסתבר שהעירפו לפרש כך, ולא להעמיד את המשנה בתערובת שור בשוורים, מפני שתערובות כאלה אינן שכיחות.

79 לסגנון 'ציפור בציפורין' (וכן 'חתיכה בחתיכות') כמצייין תערובת יבש ביבש, השווה להלן, נספח א, הערה 1. ומכאן, שאין צורך להירחק ולפרש ש'חתיכה בחתיכות' היינו חתיכה הראויה להתכבד דווקא (השווה לעיל, הערה 74). ואם נכתים דברינו, אין הכרח להניח שטיבן של החתיכות (חתיכה הראויה להתכבד וכדומה) משנה לעניין אפשרות ביטולן לפי הירושלמי (השווה להלן, הערה 107).

80 ל'טירוף' בשערות, ראה עוד בהערה הבאה.

נמצא, לפי פשוטה של משנתנו (כפי שנתפרשה בירושלמי), שהאיסורים שנדונו במשנה זו אוסרים במשהו הן בתערוכות לח בלח והן בתערוכות יבש ביבש. ואם כן, אין הכרח להסיק ממשנה זו שאיסורים אחרים, שלא נמנו כאן, בטלים ברוב כשנתעברו יבש ביבש, אלא אפשר שאף איסורים כאלה אוסרים במשהו בתערוכות יבש ביבש. ולפי זה עיקר החידוש של המשנה כאן הוא, שהאיסורים שנמנו בה אוסרים במשהו אפילו כשנתעברו בלח.⁸¹

[ד]

נעבור עתה למקורות העוסקים במפורש בתערוכות יבש ביבש באיסורים רגילים (להוציא תרומה, ערלה, וכלאי הכרם, ואולי סוגים מסוימים של קרשים; ראה בסעיף הבא). לפי כל המקורות הללו, תערוכות יבש ביבש נאסרת במשהו:

1. גיד הנשה שנתבשל עם הגידים, בזמן שמכירו בנותן טעם, ואם לאו כולן אסורין (משנה חולין ז, ה).
2. וכן חתיכה של נבלה וכן חתיכה של דג טמא שנתבשלו עם החתיכות, בזמן שמכירן בנותן טעם, ואם לאו כולן אסורות (שם⁸²).

⁸¹ לכאורה, אפשר שיש עוד מקור אחד, שממנו ניתן לדייק שאיסורים רגילים בטלים ברוב כשנתעברו יבש ביבש, אולם ספק גדול אם דיוק זה מוכרח. משנה ערלה ג, ב-ג:

[ב] הצובע מלוא הסיט בקליפי ערלה וארגו בכגד... רבי מאיר אומר ידלק הבגד, וחכמים אומרים יעלה באחד ומאתים.

[ג] האורג מלוא הסיט מצמר הבכור בכגד ידלק הבגד, ומשער הנזיר ומפטר חמור בשק, ידלק השק. ובמקדשין, מקדשין כלשהן.

מה הדין אם נתערב פחות ממלוא הסיט של איסור בהיתר? ממשנה ב נראה — וכן עולה מדברי הירושלמי על אחר (ערלה ג, ב [סג ע"א], 25-26; עין שם הדיט במפרשים) — שהחוט בטל באחד ומאתים (שהוא השיעור הרגיל לביטול ערלה), גם לפי ר' מאיר, שסובר שמלוא הסיט של חוטי ערלה אינו עולה באחד בר"א. ברם, בצמר הבכור ושער נזיר (משנה ג), לא מצאנו שיעור ביטול של אחד מק"א או מר"א, ומסתבר, אפוא, שפחות ממלוא הסיט של איסורים אלה יתבטל ברוב היתר (ודוק, ש'מלוא הסיט' כאן כנראה מתפרש כדווקא, שכן המשנה מבחינה בין 'מלוא הסיט' ברישא ל'מקדשין כלשהן' בסופא [אלא אם נניח, שמי ששנה את רישא לא שנה את הסיפא]) — דאית, אף-על-פי שתערוכות של חוטים ארוגים נחשבת, ככל הנראה, כתערוכות יבש ביבש! (לעומת זאת, תערוכות של צמר גולמי נחשבת כנראה כ'לח בלח'; ראה לעיל, הערה 32. להבחנה זו בין חוטים ארוגים, שדינם כיבש, מפני שכל אחד ניכר בפני עצמו, לבין צמר גולמי, שדינו כ'לח, ראה: תוספתא כלאים ה, יב [מהד' ליברמן, עמ' 222-223]), וכפירוש התשב"ץ, ח"ג, סימן שכד [מח סע"ב], והשווה: תוספתא כפשוטה ב [כלאים], עמ' 654, ובסמ"ק שם. אלא שאין פירושו זה מוכרח, ואפשר שגם חוטים ארוגים דינם כ'לח', מפני שדקים הם, ולכן הם בטלים ברוב (ודומה שגישה זו, לפיה אין הבדל בין 'טירוף' ל'אריגה', עולה בצורה כמעט מפורשת מדעה אחת בירושלמי; ראה: ערלה ג, ב [סג ע"א], 26 ואילך = כתובות ז, ז [לא ע"א], 11 ואילך, וראה רידב"ו לסוגיות אלו, והשווה: ירוש' ע"ז, יב, ומה שהערונו על כך לעיל, הערה 69). אגב: מדברינו עולה, שאפשר שאין להגדיר תערוכות לח בלח כתערוכות שמרכיביה נבללים יחד עד שלא ניתן לפרקה למרכיביה, אלא כתערוכות שמרכיביה דקים דיים, עד שאין כל אחד מהם ניכר בפני עצמו.

⁸² השווה: תוספתא חולין ז, ז (מהד' צוקרמנדל, עמ' 508). — צוקרמנדל, עמ' 234 כבר ציין לתוספתא זו (ולתוספתא שהובאה להלן, 3) כראיה שיבש ביבש אינו בטל באיסורים רגילים.

3. נתערכה [=ביצה שנולדה ביום טוב⁸³] במאה⁸⁴ כולן אסורות (תוספתא ביצה א, ג [מהד' ליברמן, עמ' 279-280]).
4. כל הזבחים שנתערכו בחטאות המתות או בשור הנסקל אפילו אחת ברכוא ימותו כולם (משנה זבחים ח, א).⁸⁵
5. בגד... המוחלט⁸⁶ שנתערב באחרים, כולם טמאים⁸⁷ (משנה נגעים יא, יב).
6. אפילו טמאה אחת⁸⁸ שנתערכה במאה טהורות⁸⁹ כולן טמאות⁹⁰ (תוספתא טהרות ו, ו [מהד' צוקרמנדל, עמ' 666]).

- 83 יש מפרשים: ביצה שספק אם נולדה ביום טוב אם לאו (ראה: תוספתא כפשוטה, ה [ביצה], עמ' 919). ולענייננו אין הדבר משנה.
- 84 ופשיטא שמאה לאו דווקא, אלא הביצה אסרת במשהו. ואמנם במקבילות בבבלי (ביצה ג ע"ב) ובירושלמי (להלן, הערה 93) גרסו: 'נתערכה' (אחת במאה או אחת) באלף כולן אסורות.
- 85 והשווה: שם, משניות ב-ה: תוספתא זבחים ח, א-טו (מהד' צוקרמנדל, עמ' 491-492); משנה תמורה ו, א, ותוספתא תמורה ג, יג (מהד' צוקרמנדל, עמ' 555).
- 86 ברישא של משנה זו: 'בגד המוסגר שנתערב באחרים, כולם טהורים'. אולם קרוב לוודאי שכולם טהורים כאן מפני שספק נגעים לקולא ברבר שטרם נזקק לטומאה (ראה משנה נגעים ה, ד, וכפירוש הר"ש ואחרים למשנתנו), ולא מפני שהבגד בטל ברוב, שאם משום ביטול ברוב אחינן עלה, מה לי בגד המוסגר מה לי בגד המוחלט? (השווה 'משנה אחרונה' על אתר, ד"ה 'כולן טהורים', וראה ההערה הבאה).
- 87 פרשנים אחדים (ובכללם ר"ח אלבק, השלמות ותוספות למשנה טהרות, עמ' 556) ביקשו לפרש משנה זו לפי תפישת הבבלי, שמיעוט בטל ברוב בתערובת יבש ביבש, ולכן נתקשו להסביר מדוע הבגד אינו בטל כאן. ואין לומר, כפי שטענו פרשנים אחדים, שבגד נחשב לידבר חשוב שאינו מתבטל, שהרי ממשנה ערלה ג, א מוכח, כי 'בגד בבגדים' יכול להתבטל (וכבר העיר על כך בכתפארת ישראל' על אתר, אות קה). אלא על כרחך שלפי משנתנו, אין המיעוט מתבטל ברוב בתערובת יבש ביבש (לפחות בתערובת טמא בטהורים, המקרה שנדון כאן). השווה גם למקור הבא (ולהלן, הערה 90), וראה לעיל, הערות 9, 11.
- 88 הלכה זו אינה באה במסגרת דין בריני תערובת, אלא בקשר לדיני 'הוכח', כנימוק לשיטת ר' יוסי בתוספתא שם ('אם אמרו שנים היינו ובשני שבילים הלכנו ושתי טהרות עשינו, אומרים להן טמא, שאפילו טמאה אחת שנתערכה' וכו'), אולם דבר זה אינו משנה לענייננו (אם כי חשוב לציין, כי בכך מצביעה הלכה זו על הזיקה ההדוקה בין דיני 'אתחזק איסורא' לדיני תערובת; השווה להלן, הערה 168).
- 89 השווה לעיל בתוספתא, בתחילת הלכה ג (וראה להלן, הערה 169). אמנם, לא מפור כאן מה טיבה של ה'טמאה' שנתערכה בטהורות (כלומר, באיזה חפץ מדובר), אולם מן הסגנון נראה, וכן עולה כמעט בוודאות מן ההשוואה לשיטת ר' יוסי בתוספתא לעיל, כי מדובר בתערובת יבש ביבש, ולא בתערובת לח בלח. ראה עוד בהערה הבאה.
- 90 מדברי התוספתא כאן (ראה גם בתוספתא שנוכרה בתחילת ההערה הקודמת, ודגמא 5 לעיל) עולה, כי דבר טמא שנתערב יבש ביבש בדברים טהורים אינו מתבטל כלל. על-פניו נראה, כי הלכה זו אמורה לדברי הכל, ולפי זה מסתבר שאין מדובר כאן בתערובת של תרומה טמאה בטהורה (או בתערובת קדשים טמאים בטהורים, לפי דעה אחת; ראה: תוספתא תרומות ח, כב [מהד' ליברמן, עמ' 154]), שבה, מן הסתם, תתבטל הטמאה בטהורה בק"א (ראה משנה תרומות ה, ד ומקבילות), אלא בחולין טמאים שנתערבו בטהורים, שבכגון זה הנימוקים להקלה בתערובת תרומה טמאה בטהורה (או קדשים טמאים בטהורים) אינם תקפים, ככל הנראה (ראה תוספתא תרומות ו, ד [מהד' ליברמן, עמ' 137], שו' 22 ואילך, ומקבילות, וראה להלן, הערה 134, ובנסמן שם). עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שידברי התוספתא כאן אמורים רק לפי ר' יוסי (ראה לעיל בתוספתא), ובהו ר' יוסי הולך לשיטתו בתוספתא תרומות ה, יג-יד (מהד' ליברמן, עמ' 134; לגירסה בהלכה יד, ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה א, ריש עמ' 374), שתרומה טמאה שנתערכה בטהורה יבש ביבש אינה בטלה

על ארבעת המקורות הראשונים מקשה התלמוד הבבלי (שני המקורות האחרונים לא נדונו שם): 'וליבטלו ברובא',⁹¹ וכולם מתרץ התלמוד — לפחות לפי מסקנת הסוגיא⁹² — באופן שונה (ראה להלן). מכאן משתמע, לפי הבבלי, שמיעוט של איסור שנתערב יבש ביבש בטל, ברגיל, אלא שהמקורות התנאיים הנוכחים עוסקים במקרים חריגים, שבהם התפץ של איסור איננו מתבטל, מפאת חשיבותו (או, במקרה של ביצה, מפני שהוא דבר שיש לו מיתריץ⁹³). ברם, מזור הדבר, לפי זה, שכל המקורות התנאיים הדנים בדיני תערוכת יבש ביבש עוסקים במקרים חריגים, ואין אף מקור שדן במקרה רגיל ונורמלי, שבו האיסור אמור להתבטל ברוב! כן ראוי לשים לב, שכדי לתרץ את קושיותיו, נאלץ התלמוד להציע הסברים שונים לכל המקרים שנדונו, במקום להסתפק בהסבר גלובאלי אחד, שיפתור את כל הקשיים. ומכל זה נראה, כי לפי פשוטם של המקורות התנאיים, איסורים רגילים אינם בטלים כשנתערבו יבש ביבש, ושלא כשיטת הבבלי.⁹⁴

יתר על כן: ניתוחם של תירוצי הבבלי מעלה, כי ההסברים למקורות התנאיים בשתים מתוך ארבע הסוגיות הרלוונטיות בעייתיים מאוד (ההסברים בסוגיות האחרות — 'דבר

(ובזה מיושבת כפשוטן תמיהתו של בעל 'משנה אחרונה' למשנה טהרת ה, ו, ד"ה 'ר' יוס' עין שם).

91 קושיא דומה מקשה התלמוד הבבלי גם בתמורה לד ע"א, בקשר לשק שנתערב בו שער נזיר, שער פטר חמור, וכדומה, והתלמוד מתרץ שהשער איננו בטל, מפני שמדובר בדבר חשוב ('ציפר בציפרתא' — ראה מפרשים שם). לעצם העניין, ראה לעיל, הערה 81.

92 שכן אחדות מסוגיות אלה מעלות את האפשרות, שהחפצים הנוכחים אוסרים במשהו אליבא דמי שסובר ש'כל שדרכו לימנות שניני'. ראה להלן, עמ' שלה.

93 ראה בבבלי ביצה ד ע"א (עצם ההנחה שדבר שיש לו מיתרין אוסר במשהו מצוי, כמובן, בספרות התנאים [ראה, למשל: תוספתא תרומות ה, טו (מהר" ליברמן, עמ' 135)], ומקבילות), אף-על-פי שהדוגמא הספציפית של מוקצה ביום טוב לא צוינה שם). ברם, בירושלמי (ביצה פ"א ה"א, ס ע"א) העיר על עניין זה:

'נתערבה אחת במאה או אחת באלף כולן אסורות'. מה — כמאן דאמר ספק הכן אסור? ברם [=אף] כמאן דאמר ספק הכן מותר מודה הוא הכא שהוא אסור... יש כאן אחת לאסור והיא מוכתה על כולן.

נקודת המוצא של הסוגיא בירושלמי איננה השאלה, מדרע כל הביצים בתערוכת אסורות — כנראה, דבר זה לא התמיה את התלמוד — אלא הנסיון לפרש את התוספתא אליבא דמי שסובר שספק מוקצה אסור: שאני כאן, מפני ש'אתחזק איסורא' (= 'מוכחת, הוכח', בלשון הירושלמי; ראה, למשל: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ה [ביצה], עמ' 819, ובספרות שצ"ש [נאפשר להוסיף]), לכן, לא ברור אם ניתן לדייק מסוגיא זו שהביצה אסורת במשהו מפני שמדובר ב'הוכח' (כלומר, 'אתחזק איסורא') — ואם כן, מסתבר שהוא הדין לכל איסור שנתערב יבש ביבש — או מפני שהביצה היא דבר שיש לו מיתרין, ולפי זה אין להסיק כלום מסוגיותינו בקשר לתערוכת יבש ביבש רגילה. (צוקרמנדל, עמ' 234, תמך באפשרות הראשונה, אולם אין בשיקוליו שם [הערה 5; והשווה שם, עמ' 96-99] כדי להכריע; עיי"ש היטב). על כל פנים, לא מצאנו שום מקום בטוח שבו משתמש הירושלמי בעקרון של 'הוכח' כנימוק לאי-ביטולו של איסור שנתערב יבש ביבש ברוב היתר (על ירוש' שביעית ט, ט [לט ע"א], 54, שהמפרשים נדחקו מאוד בפירושו — במקום אחר). ופשיטא שאין הכרח להקיש לעניינו מ'הוכח' הרגיל, שבו 'אתחזק איסורא' מצד מקורות האספקה של האיסור (ראה, למשל: ירוש' דמאי ג, ד [כג ע"ד], ומקבילות; והשווה להלן, הערה 168).

94 יודגש, כי מדובר כאן על שיטת הבבלי, דהיינו הרובד הסתמי בתלמוד, ולא דווקא על שיטת אמוראי בבל, שאפשר שלא סברו כדעת הסתמא כעניין זה. ראה להלן, נספח ב, בהרחבה.

שיש לו מתירין בביצה, ובעלי חיים זבחים⁹⁵ — נקיים מקשים, אף-על-פי שאין צורך בתירוצים אלה, לפי דברינו⁹⁶). נפתח בסוגיית התלמוד על משנה חולין ז, ה (מקור 2 לעיל). בבלי חולין ק ע"א:

א. ותבטיל ברובא!

ב. הניחא למאן דאמר כל שדרכו לימנות שנינו, אלא למאן דאמר את שדרכו לימנות שנינו, מאי איכא למימר?

ג. שאני חתיכה, הואיל וראויה להתכבד בה לפני האורחים.

לפי התירון בשלב ג, חתיכות אינן בטלות מפני שהן נחשבות כדבר הראוי להתכבד, שאינו בטל, מפאת חשיבותו. ומלשון התלמוד ('שאני חתיכה, הואיל וראויה⁹⁷ להתכבד') משתמע, כי אין זו אוקימתא, אלא אפיון עקרוני של 'חתיכות': כל 'חתיכה' באשר היא נחשבת לדבר הראוי להתכבד (תהיה הגדרתו המדויקת של מושג זה אשר תהא⁹⁸). ברם, הנחה זו, ש'חתיכות' נחשבות מעצם מהותן לדבר הראוי להתכבד, שאינו בטל כלל, נסתרת על-ידי ברייתא בתוספתא⁹⁹ (ומקבילותיה בשני התלמודים¹⁰⁰). תוספתא תרומות ח, כ-כ (מהר' ליברמן, עמ' 153-154):

[כ] חתכה אסורה¹⁰¹ שנתערבה בחתכות, אפלו הן אלף, כולן אסורות. הורטב, בנותן טעם. אם נמחה, הרי זה בנותן טעם.

[כא] חתיכה של חטאת שנתערבה במאה חתיכות של חולין, וכן פרוסה של לחם הפנים שנתערבה במאה חתיכות של חולין, הרי אילו יעלו. ר' יהודה או' לא יעלו.

[כב] חתיכה של חטאת טמאה שנתערבה במאה חתיכות של חטאת טהורה, וכן פרוסה של לחם הפנים טמא שנתערבה במאה פרוסות של לחם הפנים טהור, הרי אילו יעלו. ר' יהודה או' לא יעלו. וכן במנחות, וכן בחלות תודה.

95 ראה להלן, נספח ב.

96 שהרי אפשר להסביר את המקורות הללו (זבחים וביצה) לאור הנחתנו, שכל דבר שנתערב יבש ביבש אוסר במשהו.

97 כך כמעט בכל ערי-הנוסח, ישריים ועקיפים. גם גירסתו של כ"י רומי א (דקדוקי סופרים, אות ת), 'דראויה' (במקום: 'הואיל וראויה') מתפרשת על דרך זו, ואין לפרש שכאן מציע התלמוד אוקימתא.

98 קריטריונים אלה לא הוגדרו בתלמוד, אולם הראשונים הרחיבו את הדיבור עליהם (כאן וביבמות פא ע"ב; עין שם), אלא שלענייננו אין הדבר משנה הרבה.

99 ואמנם, הראשונים (כאן ובמקבילה החלקית ביבמות פא ע"ב) כבר הצביעו על קושי זה, וניסו לתרצו בדרכים שונות, אך בדוחק רב (דווקא, שקשה להכניס עניין 'חתיכה הראויה להתכבד' לסוגיית בבלי יבמות פא ע"ב, שהרי עניין זה לא נזכר שם כלל).

100 ראה: ירוש' ערלה ג, א (סא ע"ד), 44 ואילך (שמקביל להלכה כא בתוספתא; אין שם מקבילה לחלקים האחרים בתוספתא). בבלי יבמות פא ע"ב (שמסורתה שונה בפרטים חשובים, שאמנם אינם משנים לענייננו, ממסורת התוספתא והירושלמי).

101 החיבה 'אסורה' ישנה בכ"י וינה, רפוס ראשון, ובמקבילה בתוספתא חולין ז, ז (מהר' צוקרמנדל, עמ' 508), אולם תיבה זו חסרה בכ"י ארפורט כאן ובראשונים (ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א [תרומות], עמ' 437). ברם, אפילו אם לא נגרוס מילה זו, ברור שמדובר כאן בחתיכת איסור, שאם לא כן, אין כל משמעות לדברי התוספתא כאן. נמצא, שרק בדוחק רב ביותר אפשר לפרש שהתוספתא מדברת כאן על חתיכה של קדשים דווקא, כדברי ליברמן (שם).

מדברי התוספתא עולה בבירור, שלעיתים 'חתיכה' מתבטלת, לפחות לפי התנא קמא¹⁰² (אמנם רק אם החתיכה מהווה מיעוט זניח מכלל התערוכת — אחד מק"א), בניגוד לסוגיית הבבלי הנ"ל.¹⁰³ ואין לטעון שבאיסורים מיוחדים 'חתיכה' בטלה, מה שאין כן באיסורים רגילים, שהרי דווקא ההפך מסתבר: אם איסורים רגילים, שבטלים ברוב בתערוכת יבש כיבש (לפי הנחת הבבלי), אינם בטלים כלל כשמדובר ב'חתיכה', קל וחומר שלא תתבטל חתיכה של האיסורים המיוחדים, שביטולם חמור יותר! כמרכז, אין לפרש שבתוספתא (ומקבילותיה) מדובר בחתיכה שנימוחה,¹⁰⁴ שהרי 'חתיכה', כפשוטה, היא דבר מוצק, ורק כשצוין במפורש שהחתיכה 'נמוחה' (כבסיפא של הלכה כ) ניתן לפרש שמדובר בתערוכת לח בלח;¹⁰⁵ אלא על כרחך שלפי התוספתא, אין שום הבדל בין 'חתיכה' (=ראויה להתכבד) ושאר חפצים מוצקים, והקריטריון היחיד לביטולו או אייבולו של איסור שנתערב יבש כיבש הוא סוג האיסור — איסורים רגילים אינם בטלים כלל (כפשוטה של משנת חולין הנ"ל), ואילו האיסורים המיוחדים (כגון קדשים, לפי תנא קמא בתוספתא) בטלים ברוב מיוחס של היתר (אחד מק"א). מכאן אף נראה, כי המושג 'דבר שראוי להתכבד' לא נוצר אלא מכוח נסיונו של התלמוד לתרוץ את הקושי שמעוררת משנת חולין הנ"ל (לפי שיטתו), בעוד שלפי דברינו, אין צורך להניח את קיומה של קטיגוריה הלכתית שכזו. ואמנם, המושג 'חתיכה הראויה להתכבד' אינו מופיע בירושלמי,¹⁰⁶ ואף אין כל יסוד להניח שמושג זה היה מוכר לירושלמי תחת שם אחר (או בלי שם מיוחד).¹⁰⁷

102 בבבליא תירושלמי (לעיל, הערה 100) מוחלפת השיטה, ודעה זו מיוחסת לר' יהודה. השווה להלן, הערה 105.

103 כן ראוי לשים לב, שהתוספתא מזכירה חתיכת חטאת ופרוסת לחם הפנים בכפיפה אחת, וקרוב לוודאי שפרוסת לחם אינה נחשבת לדבר חשוב, שאינו מתבטל (השווה רש"י לע"ז עד ע"א, ד"ה 'תרתי אית ליה'), ושלא כדברי ליברמן (שם, עמ' 437, לשורות 53-54, והערה 72).

104 כפי שהציע ליברמן (תוספתא כפשוטה א, [תרומות], עמ' 437, לשורות 53-54, ועמ' 438, לשורות 54-55).

105 ואמנם, ליברמן (שם) נדחק לפרש שהלכות כא-כב בתוספתא ממשכות את המשפט 'אם נמחה' וכו' שבהלכה כ, אולם הדוחק בפירוש זה גלוי לעין (וכיצד אפשר לפרש כן, כאשר מדובר בהלכה כ על ביטול בנותן טעם, מה שאין כן בהלכות כא-כב?). וכרי שפירש כן בעקבות שיטת הבבלי (השווה להלן, הערה 107), עם זאת, אף הוא הודה שלפי גירסת הברייטא בירושלמי (לעיל, הערה 100) צריך לפרש שמדובר בחתיכות כהויות, שלא נימוחו (ראה: שם, עמ' 438, בסוף ד"ה 'בירושלמי').

106 השווה: ליברמן, שם, עמ' 437 (והעין בקונטרס דניחא לירושלמי מאשש את דבריו), וראה בהערה הבאה. [כעת ראיתי שכבר העמיד על נקודה זו צוקרמנדל, עמ' 247. עם זאת, ראוי להדגיש שעובדה זו כשלעצמה אין בה יותר מאשר עדות מסייעת להנחה שהירושלמי לא הכיר את המושג 'חתיכה הראויה להתכבד', כיוון שאי-אזכורו של המונח איננו בהכרח מוכיח שהמושג לא היה מוכר לחכמים תחת שם אחר, או בלי שום שם מיוחד. השווה להלן].

107 מדברי ליברמן (עין היטב בדבריו שם, ליד הערה 71, והערה 72) נראה, כי גם הירושלמי מודה ש'חתיכה הראויה להתכבד' איננה בטלה, אולם דומה שאין ממש בראיותיו (על פרוסת לחם הפנים בתוספתא כאן ומקבילותיה, וכן על משנת חולין הנדונה שם, ראה מה שהערנו כאן; על 'חתיכה בתחיתוכה', ראה מה שהערנו לעיל, הערה 79; וקשה ביותר להבין מה עניין דברי הירושלמי שצוין שם [ערלה ג, ה] לענייננו [עין שם היטב]). ושמה יש להוסיף, שאם החתיכה אינה בטלה מפני שהיא נחשבת לדבר הראוי להתכבד, כדעת ליברמן, מרע התנהגות התוספתא את אפשרות ביטולה בכך שנימוחה — תיפוק ליה שאפילו אם נחתכה תתבטל חשיבותה (השווה משנה ערלה ג, ח),

נחזור לחלק הקודם של הסוגיא (קטע ב). כאן התלמוד רומז למחלוקת אמוראים (ר' יוחנן ור'ש לקיש¹⁰⁸), המתייחסת, כפשוטה¹⁰⁹, לדברי ר' מאיר במשנה ערלה ג, ו-ז, שם שנינו:

מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם ידלקו. נתערבו באחרים, כולם ידלקו. דברי ר' מאיר... שהיה ר' מאיר אומר, את¹¹⁰ שדרכו לימנות מקדש¹¹¹ וחכמים אומרים אינו מקדש אלא ששה דברים¹¹² ורבי עקיבא אומר שבעה... הראוי לערלה ערלה, לכלאי הכרם כלאי הכרם.

לפי הסוגיא כאן, דינה של החתיכה תלויה בשאלה אם 'את שדרכו לימנות שנינו' — כלומר, רק דברים שרגילים למנותם אינם בטלים בתערובת יכש ביכש — או 'כל שדרכו לימנות שנינו', ואז אפילו דברים שנמכרים רק לעתים במנין אסורים במשהו.

ותיחשב לדבר שאיננו ראוי להתכבד (השווה: כסף משנה, הלכות מאכלות אסורות טז, יא). ושוב נראה, כי פרשנותו של ליברמן הושפעה משיטת הבבלי.

108 כך עולה מן המקבילות בבבלי (יבמות פא ע"ב וביצה ג ע"ב = זכחים עב ע"ב). מחלוקת דומה מצויה בירושלמי על אחר (ערלה ג, ה [נס סע"א]): 'רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, חד אמר דברי רבי מאיר עשרה דברים מקדשין, וחרנה אמר דברי רבי מאיר כל הדברים מקדשין'. סיוע לשתי הדעות הנוכחות מצוי במקומות אחרים בירושלמי; ראה: תרומות ד, י (מג ע"א); ערלה, שם, שורה 58 ואילך (לפי הגהתו ופירושו של הנועם ירושלמי; עיין שם). ואמנם דומה, שמחלוקת זו השאירה אותותיה גם בחילופי הגירסאות בין ורסיות שונות של ברייתא אחת; ראה: תוספתא תרומות ה, יא (מהר' ליברמן, עמ' 133) ומקבילותיה בבבלי (לפי רוב הנוסחאות), מחד, לעומת המקבילה בירושלמי (למימצא הטקסטואלי בבריות אלה, ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א [תרומות], עמ' 370, לשורה 65). ודוק, שלפי הסבר זה מיושבת תמיהת הראשונים על ברייתא זו (ראה, למשל: תוספות זכחים עג ע"א, ד"ה 'ד"מ', בהתחלה).

109 השווה חרושי הריטב"א ליבמות פא ע"ב, ד"ה 'ר' יוחנן' (מהר' יפה"ן, ב, עמ' תתר): 'רוב המפרשים הסכימו דפלוגת' דר"ל ור' יוחנן היינו לר"מ, ולפיכך תפסו לשונו ובו נחלקו'. אמת, לפי אחרים מן הראשונים, מחלוקת זו מתייחסת לשיטת חכמים, אולם פירוש זה דחוק ביותר. השווה להלן, הערות 118, 119, ונספח ב.

110 כך לפי כל כתיב-היד של המשנה (ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, בעריכת הרב נ' זק"ש, ב, ירושלים תשל"ה, עמ' שצד), פרט לכ"י מינכן 95, שם חיבה זו חסרה לגמרי. מחלוקת האמוראים (ראה לעיל, ליד הערה 108) אם 'את שדרכו לימנות שנינו' או 'כל שדרכו לימנות שנינו' אינה מתייחסת לגירסת המשנה, אלא לפרשנותה — האם 'את שדרכו לימנות' היינו כל מה שעשוי לימנות, או רק דברים שרגילים למנותם. השווה: אפשטיין (לעיל, הערה 30), עמ' 285.

111 הלשון 'מקדש' מתייחס, בעיקר, לכלאי הכרם (על-פי דב' כב, ט; ראה: S. Friedman, 'The Holy Scriptures Defile the Hands — The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology', *Minhah le-Nahum* [ed. M. Brettler and M. Fishbane], Sheffield 1993, pp. 120–121 ובנסמן שם), אולם נראה קצת ממשנתנו (לפחות מן הסיפא שלה, המזכירה ערלה במפורש) שגם ערלה 'מקדשת' (וראה גם בירושלמי כאן, שמזכיר תרומה בהקשר זה, וכן עולה מירוש' דמאי ז, ח [כו ע"ג], 27 ואילך; עיי"ש). ברם, מסתבר שאין כאן אלא zeugma; ועל כל פנים, לא מצאנו את הלשון 'מקדש' במובן 'אוסר' בקשר לאיסורים רגילים (לשימוש בלשון זה בהשאלה בקשר לתרומה, ראה גם: ירוש' תרומות ד, י [מג ע"ב], 42; ושמא על דרך זו יש לפרש גם את הדרשה בספרי במדבר קכא [מהר' הורוביץ, עמ' 149], ומקבילות: "מכל חלבו את מקדשו ממנו" [במ' יח, כט] — שאם נפל לתוכו הרי הוא מקדש, מכאן אמרו תרומה ערלה באחד ומאה).

112 דפוסי המשנה מוסיפים כאן: 'בלבר', אולם חיבה זו ליתא ברוב עדי-הנוסח כאן (למעשה, קיומה או חיסורה של מילה זו איננו משנה הרבה מבהינת פירוש המשנה; השווה להלן, הערה 118).

ולפי זה, אם נניח ש'כל שדרכו לימנות שנינו', מובן מדוע החתיכה אינה בטלה, שהרי חתיכות, כמו (כמעט) כל דבר שנתערב יבש ביבש, שייכות לקטיגוריה של 'כל שדרכו לימנות', האוסר במשהו.

על-פניו נראה, כי שיטה זו ש'כל שדרכו לימנות שנינו' קרובה מאוד, אם לא זהה ממש, לדברינו, שכל תערוכת יבש ביבש נאסרת במשהו, לפי פשוטם של המקורות התנאיים. ברם, יש לשים לב לשני הבדלים חשובים בין הדברים. ראשית, אין זה לגמרי בטוח שהמושגים 'כל שדרכו לימנות' ו'יבש ביבש' זהים, שכן השאלה אם דרכו של דבר מסוים 'לימנות' תלויה בדרכי המסחר של בני אדם, ואילו הגדרת תערוכת כ'יבש ביבש' תלויה בתכונותיהם הפיזיות של מרכיבי התערוכת — האם נבללים הם אם לאו.¹¹³ אפשר, אפוא, שתערוכת מסוימת תיחשב לתערוכת יבש ביבש מפני שמרכיביה אינם נבללים, אך-על-פי שאין אנשים רגילים 'למנות' חפצים כאלה (למשל: תערוכת המכילה אפונה מסוגים שונים).

אך חשוב מזה: ממשנת ערלה עולה, כי העקרון ש'דבר שדרכו לימנות' אינו מתבטל נאמר רק אליבא דר' מאיר, ואילו חכמים ור' עקיבא חולקים על כך. וקשה מאוד לומר שהלכה כר' מאיר,¹¹⁴ ושמשום כך פירשו האמוראים את משנתנו לפי שיטתו, שהרי רבים חולקים על ר' מאיר.¹¹⁵ (חכמים ור' עקיבא). זאת ועוד: הרבה משניות סתמיות הדנות בדיני תערוכת חולקות על ר' מאיר, שהרי נפסק בהן שערלה, כלאי הכרם ותרומה עולים באחד מק"א (או ר"א) בתערוכת יבש ביבש.¹¹⁶ ואם נקבל את דברי התלמוד כאן, ש'כל שדרכו לימנות שנינו', ושמשום כך החתיכה הנזכרת במשנתנו אוסרת במשהו, עלינו להניח שכל המשניות הסתמיות העוסקות בדיני תערוכת נתונות במחלוקת — המשניות שדנות באיסורים רגילים נאמרו אליבא דר' מאיר (הסבור ש'כל שדרכו' אוסר במשהו), ואילו המשניות הדנות באיסורים המיוחדים נאמרו אליבא דחכמים.¹¹⁷ כמרכן, קשה לפרש מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אליבא דחכמים שחולקים על ר' מאיר במשנה ערלה,¹¹⁸ כפי שהציעו אחדים מן הראשונים.¹¹⁹ לעומת זאת, כל המקורות מובנים לפי

113 לסייע נוסף להנחה, שדינה של תערוכת נקבע על-פי תכונותיה הפיזיות, ולא על-פי ררך המסחר במרכיביה (דהיינו, אם מקובל למנותם אם לאו), ראה להלן, נספח א.

114 השווה דברי הרשב"א בחדושו ליבמות פא ע"ב, ד"ה 'רבי יוחנן' (מהר' דיקמן, עמ' תלב): 'קשיא לי, וכי אליבא דר' מאיר פליגי, והא דר' מאיר ליתא, והיכי פליגי אליביה?' עם זאת, חשוב לציין כי פרשנים אחרים, שהתייחסו לדברים אלה מתוך נקודת ראות הפוכה — העובדה שכמה משניות וברייתות סתמיות אוסרות תערוכת יבש ביבש במשהו — הסיקו מן המקורות הנזכרים שהלכה כר' מאיר. וכדברי הריטב"א כאן: 'וזה דאפליגו ר"ל ור' יוחנן אליבא דר"מ היינו משום דסבירא להו דהלכתא כוותיה וסוגיא כוותיה בכליל תלמודא דדבר שבמנין לא בטיל' (חדושי הריטב"א ליבמות פא ע"ב, ד"ה 'ר' יוחנן' [מהר' יפה], ב, עמ' תתר-תתרא); והשווה חדושי הרמב"ן לע"ז עג ע"ב [מהר' שעועל, עמ' שצח-ת].

115 השווה: פירוש ר' אברהם מן ההר ליבמות פא ע"ב (מהר' בלוי, עמ' קפט).

116 ראה להלן, הערה 136.

117 ואף-על-פי שאין מניעה עקרונית לקבל 'ביקורת המקורות' מסוג זה, הדברים נראים רחוקים מאוד במקרה דנן, מה גם, שכמעט בלתי-אפשרי לפרש כן במקורות שמזכירים איסורים רגילים ואיסורים מיוחדים בכפיפה אחת (כגון תוספתא תרומות ח, כ-כ, שנדונה לעיל), השווה גם לעיל, הערה 16.

118 כמה טעמים בדבר (מלבד העובדה שסגנון התלמוד מורה שדברי האמוראים נאמרו אליבא דר' מאיר; השווה לעיל, ליד הערה 109): (1) כפשוטם של דברים, הטרמין 'שנינו' משמעו, שהתלמוד מפרש

דברינו: איסורים רגילים שנתערבו יבש ביבש אינם בטלים כלל, אפילו אם לא נקבל את שיטת ר' מאיר (או אם נקבלה, אך נפרש ש'את שדרכו לימנות שנינו'), מפני שכך דינה של תערובת יבש ביבש רגילה. ואילו באיסורים המיוחדים (ערלה, כלאי הכרם, ותרומה), מקילים יותר מאשר באיסורים רגילים, ולכן איסורים אלה בטלים בק"א או בר"א בתערובת יבש ביבש (ואין הם אוסרים במשהו מכוח היותם 'דבר שדרכו לימנות', מכיוון שהלכה כר' עקיבא וחכמים, החולקים על ר' מאיר).

זאת ועוד: העקרון ש'את / כל שדרכו לימנות' אינו מקדש¹²⁰ נאמר, כפשוטו, רק בקשר לערלה, כלאי הכרם, ותרומה,¹²¹ ולא בקשר לאיסורים אחרים.¹²² ודוק: לא נאמר בשום מקום בספרות התנאים (או בירושלמי), שקיימים סוגים מיוחדים של חפצי איסור (כדוגמת רימוני בדן, דבר שדרכו לימנות, וכדומה), שאוסרים במשהו באיסורים רגילים שנתערבו יבש ביבש — ככל הנראה, מפני שכל תערובת יבש ביבש המכילה איסורים אלה נאסרת במשהו! נראה, אפוא, כי התלמוד — וליתר דיוק, הרובד הסתמי בתלמוד¹²³ — ביקש ליישם את העקרון ש'כל שדרכו לימנות מקדש' בקשר לשאר איסורים, מפני שחיפש דגם הלכתי לכך שאיסורים שנתערבו יבש ביבש אינם בטלים (שהרי לפי שיטת

נוסח המופיע במפורש במקורות (למנוח זה ראה: אפשטיין [לעיל, הערה 110]): (2) בירושלמי (לעיל, הערה 108) מפורש, שמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש נאמרה אליבא דר' מאיר (כבר העמיד על כך הר"ח בפירושו לבבלי ביצה ג ס"ב); (3) לפי אחרים מן הראשונים שפירשו כך (ראה, למשל, דברי הרשב"א שצוינו בהערה הבאה), עלינו להניח שדברי חכמים במשנה, שאין מקדשים אלא ששה דברים, לא נאמרו ברוקא, וכי הכוונה היא לששת הדברים המנויים במשנה וכל כיוצא בהם, פרשנות שאיננה הולמת את פשוטה של המשנה (ואין זה משנה לענייננו אם גורסים 'כלבר' במשנה, כנוסח הדפוסים, אם לאו; ראה לעיל, הערה 112. כמו-כן, גירסת כ"י מ' והמובאה בדברי ר' אברהם מן ההר לסוגיית יבמות, לפיה יש להוסיף את המלים: 'דחנן תנן דלא תנן לא תנן' אחרי דברי ר' יוחנן שם [ראה: דקדוקי סופרים השלם, יבמות, ב, עמ' רז, ליד הערה 43, ועמ' רט, ליד הערה 21], ודאי אינה אלא לשון פירוש [ואכן חיבות אלה אינן מצויות בכל שאר העידן], שנועד ליישב את הקושי הנ"ל). (4) לפי פירושים אחרים (כגון זה של המאירי), עלינו להניח שהמושגים 'את / כל שדרכו' שבפי האמוראים מתפרשים באופנים שונים אליבא דר' מאיר וחכמים (עיי' שם היטב), אף-על-פי שהאמוראים עצמם השתמשו באותו לשון.

119 ראה בעיקר: ר' אברהם מן ההר, רשב"א, ומאירי ליבמות פא ע"ב (ואפשר להוסיף), וראה סיכום הדעות בהערותיו של הרב יפה'ן למהדורתו של חרשי הריטב"א ליבמות (ח"ב, עמ' תתר-תתרא, הערה 980).

120 והוא הדין, מן הסתם, לששת (שבעת) האיסורים המיוחדים שמקדשים לפי חכמים ור' עקיבא שחולקים על ר' מאיר.

121 ערלה וכלאי הכרם מפורשים במשנה ערלה (ראה גם בהערה הבאה). לתרומה, עיי' היטב: משנה מע"ש ג, יב = תוספתא מע"ש ב, יח (מהד' ליברמן, עמ' 256) וירוש' מע"ש ג, י (נד ע"ג), 17, 20, ותוספתא תרומות ה, י (מהד' ליברמן, עמ' 132). כן עולה גם מסוגיית הירושלמי למשנה ערלה כאן (ג, ו 1 סג ע"א): 'רבי יונה בעי ולמה לינן אמרין תרומה? אמר ליה רבי יוסי תרומה נזהגת בכל, ערלה אינה נזהגת בכל'; ומכאן, שאלמלא עובדה זו, ניתן היה להזכיר גם תרומה במשנתנו.

122 אמנם, מספר מקורות תנאיים קובעים שרמוני בדן וכו' אוסרים במשהו, כלי לציין במפורש שמדובר בערלה, כלאי הכרם, ותרומה, אך ברור מתוך לשונם והקשרם של המקורות הללו שהם מתייחסים לאיסורים הנוכריים. ראה: משנה כלים יז, ה ('מקדשים'; ראה לעיל, הערה 111). תוספתא כלאים א, ו (מהד' ליברמן, עמ' 204); תוספתא תרומות ה, י (מהד' ליברמן, עמ' 132).

123 השווה להלן, נספח ב.

הבבלי, איסורים כאלה בטלים, ברגיל, ברוב). נמצא, כי אימץ השיטה שאיסורים רגילים בטלים ברוב בתערוכת יבש ביבש הוא שהביא להרחבת תחולתו של העקרון ש'דבר שדרכו לימנות מקדש', על אף כל הקשיים הכרוכים בכך (ראה לעיל).
ראוי לעיין גם בסוגיית התלמוד על הרישא של משנה זו (גיד הנשה שנתבשל עם הגידים, בזמן שמכירו בנותן טעם, ואם לאו כולן אסורין). בבלי חולין צט ע"ב-ק ע"א: וליבטול ברובא! בריה שאני.

לפי סוגיית התלמוד, גיד אוסר במשהו מפני שהוא בריה; אלמלא עובדה זו, הגיד היה מתבטל ברוב כשנתערב יבש ביבש. אמת, מצאנו כמה הלכות שבהן מחמירים יותר כבריה מאשר בחפצים אחרים,¹²⁴ אולם נראה שביטול בתערוכת יבש ביבש איננו אחת מהן (ואכן ראוי לעיין, שההלכה שבריה אינה בטלה אינה מצויה בירושלמי¹²⁵). ואפשר, שהנחתנו, שאין הבדל בין בריה לחפץ שאינו בריה לענין ביטול (כין באיסורים רגילים ובין באיסורים המיוחדים), מסתייעת מדברי המשנה (ערלה ג, ז):

חכמים אומרים אינו מקדש אלא ששה דברים.¹²⁶ ורבי עקיבא אומר שבעה, ואלו הם: אגוזי פרך רמוני בוך וחביות סתומות וחולפות תרדין וקולסי כרוב ודלעת יונית. רבי עקיבא אומר אף ככרות של בעל הבית.

מדברי המשנה כאן עולה, כי רק סוגי החפצים המנויים כאן אוסרים במשהו,¹²⁷ אולם מסתבר כי פירות אחרים, שלא נזכרו כאן, יקדשו באחד מ"א. ברם, מדברי הירושלמי¹²⁸ — וכך נראה כבר מן המשנה¹²⁹ — עולה, כי פירות (שלשמים) נחשבים בריה, ואם נניח שבריה אינה בטלה, כדברי הבבלי, מדוע פירות אחרים (שלשמים; ראה משנה ח) אינם אוסרים במשהו, לפי משנתנו?¹³⁰ אלא על כרחך שלא מטעם בריה הוא שגיד אוסר

124 ראה, למשל, להלן, הערות 128, 129, ר"י 131.

125 ראשונים רבים הצביעו על 'ירוש' תרומות י, ז (מו ע"ב): 'הורי רבי יוסי בי רב בון בעכברא חד לאלף, והסיקו מכאן שעכבר — בריה! — שנפל להיות אינו בטל אלא באלף (ראה: ר"ב רטנר, אהבת ציון וירושלים, תרומות, עמ' 78-80). ברם, כבר פירש הראב"ה בשם אביו (ראה: ראב"ה, ע"ז, סימן אלף ועז [מהר"ר בליצקי, עמ' עז]), ובעקבותיו רבים אחרים, ש'עכברא' בירושלמי היינו שם מקום (=עכבר), ולא 'עכבר', ולפי פירוש זה (שכנראה הוא נכון) אין להסיק דבר מסוגייתנו אודות אי-ביטולה של בריה לפי הירושלמי (וראה כעת: י' זוסמן, 'כתב-יד ליידין של הירושלמי: לפניו ולאחריו, בר-אילן כ"ו-כ"ז [תשנ"ה], עמ' 215, ובנסמן שם).

126 לגירסה כאן, ראה לעיל, הערה 112.

127 זאת, כמובן, בהנחה שאינו מקדש אלא ששה דברים' מתפרש כדווקא. ראה לעיל, הערה 118.

128 ראה: 'ירוש' ברכות ו, א (י' ע"א), 12-14, ונויר ו, א (נר ע"ד), 20 ואילך, 48 ואילך (וראה נועם ירושלמי לסוגיות אלו, וכן שיירי קרבן ויריד"ו לנויר); נזיר ו, ב (נה ע"א), 34 ואילך (וראה ניר ונועם ירושלמי שם). לשיטת הבבלי, ראה בהערה הבאה.

129 כך, לפחות, לשיטת ר' שמעון במשנה מכות ג, ב ('אמר להן אף חיטה אחת כבוייתה'). אמנם, חכמים חולקים על ר' שמעון ברישא שם ('כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב ר' שמעון אומר כל שהוא'), ובבבלי (מכות יז ע"א) פירשו שלפי חכמים, רק 'בריית נשמה חשובה'. ברם, אלמלא דברים אלה אפשר היה לפרש שגם חכמים מודים שבריה מן הצומח נחשבת לבריה, וכי מחלוקת ר' שמעון וחכמים אינה נוגעת לשאלה אם בריית נשמה נחשבת בריה, אלא אם חייבים על אכילת כלשהו (שאינו בריה) אם לאו.

130 השווה קשיית תוס' חולין צו ע"א, סד"ה 'מאי טעמא' (אליבא דר' שמעון, אך ראה בהערה הקודמת). אמנם, מהדירי הראב"ה פירשו לפי חכם זה שפירות שלמים אכן נחשבים לבריה (ראה: ראב"ה,

במשהו, ¹³¹ אלא משום עצם העובדה שמדובר כאן בתערובת יבש ביבש, שנאסרת במשהו, כאמור לעיל.

[ה]

ממקורות תנאיים רבים ¹³² נובע, כי האיסורים המיוחדים — ערלה, כלאי הכרם, תרומה, ואולי גם סוגים מסוימים של קדשים ¹³³ — בטלים באחד מק"א או מר"א של היתר, ¹³⁴ ומן הדוגמאות שנדונו במקורות התנאיים עולה, כי שיעורים אלה נאמרו (גם) ¹³⁵ בתערובת יבש ביבש (כגון תאנים בתאנים, בגד בבגדים, וכדומה). ¹³⁶ מתעוררת אפוא השאלה: לפי דברינו, שאיסורים רגילים אינם בטלים כלל בתערובת יבש ביבש, מה ראו חכמים להקל באיסורים המיוחדים יותר מאשר באיסורים רגילים, ¹³⁷ ולומר שהאיסורים המיוחדים בטלים בתערובת יבש ביבש (אמנם בשיעורים מזעריים)? לא מצאנו התייחסות מפורשת לשאלה זו במקורות חז"ל הארץ-ישראליים, אולם דומה שמן העיון במקורות הללו עולים שלוש תשובות אפשריות לבעיה הנ"ל, שאפשר שאף משלימים זה את זה. ¹³⁸

- ד, סימן תחקה, עמ' קנה-קנו, והערה 68 בעמ' קנו), אולם המדייק היטב בדברי הראב"ה יראה כי פירוש זה אינו מוכרח (עיי' שם).
- 131 אף-על-פי שגיר אכן נחשב בריה (כך נראה) לעניין שיעור אכילתו שלא בתערובת; ראה משנה חולין ז, ג (=תוספתא חולין ז, ה [מהר' צוקרמנדל, עמ' 508]), וכפירוש הבבלי על אתר (חולין צו ע"א).
- 132 ראה, למשל: משנה תרומות ד, ז, ומקבילות (צוינו במהדורות מכון התלמוד הישראלי השלם, ב, עמ' קלב), לעניין ביטול תרומה; משנה ערלה ב, א, ותוספתא תרומות ה, ט (מהר' ליכרמן, עמ' 131), לעניין ערלה וכלאי הכרם. ראה גם להלן, הערות 135, 136.
- 133 ראה לעיל, עמ' שלג.
- 134 ממספר מקורות עולה, כי שיעורים אלה נאמרו גם בתערובות תרומה טמאה בטהורה, וכן בתערובת קדשים טמאים בטהורים, לפי דעה אחת (ראה לעיל, הערה 90). אולם מאחר שדיני ביטול בתערובת 'טמא בטהור' באיסורים המיוחדים נלמדים מדיני ביטול בתערובת תרומה בחולין, או לפחות קשורים בדינים אלה (ראה משנה תרומות ה, ד, ומקבילות), התמקדנו להלן בהסבר שיעורי הביטול באיסורים המיוחדים שנתערבו בהיתר. לדיון מפורט יותר בשיעורי הביטול בתערובת 'טמא בטהור' באיסורים המיוחדים, ראה להלן, הערות 139, 159.
- 135 כמעט כל הדוגמאות הקונקרטיות לביטול בק"א או בר"א המצויות במקורות התנאיים עוסקות בתערובת יבש ביבש (ראה המקורות שצוינו בהערה הבאה). עם זאת, קרוב לוודאי ששיעורים אלה אמורים גם בתערובת לח בלח; ראה, למשל, תוספתא תרומות ה, יג (מהדורת ליכרמן, עמ' 134), ועיי' היטב במשנה ערלה ב, ו. ראה עוד להלן, נספח א.
- 136 ראה, למשל: משנה תרומות ד, ח-י (לענין תרומה); משנה ערלה א, ו; שם פרק ג משניות א, ה, ו, ועוד (לענין ערלה וכלאי הכרם).
- 137 בהקשר זה מעניין לציון, כי הירושלמי (ערלה ב, א [סא ע"ד]; ראה להלן, נספח ב) שאל לטעמו של מי שסובר שחתיתת חטאת או פרוסת לחם הפנים בטלה בק"א, אך לא לטעמו של מי שאוסר תערובת כזו — אולי, מפני שטעמו של המחמיר אינו טעון הסבר, שכן תערובת יבש ביבש רגילה נאסרת במשהו.
- 138 צוקרמנדל, עמ' 226-228, הציע הסבר אחר לקושי זה, אך נראה כי הסברו בעייתי מאוד. לדעתו, איסורים רגילים שנתערבו יבש ביבש אינם בטלים ברוב כלל — כנראה, מדאורייתא — לפי ההלכה הארץ-ישראלית, ותערובת המכילה אותם דינה כ'קבוע' (ראה שם, עמ' 227, 234). ואילו

1. מספר מקורות מנמקים את שיעורי הביטול של האיסורים המיוחדים על סמך דרשות פסוקים.¹³⁹ אמנם, רוב המפרשים סבורים כי דרשות אלה אינן אלא אסמכתות,¹⁴⁰ שכן מן התורה האיסורים המיוחדים בטלים ברוב ביבש, ובנותן טעם בלח. אולם אין להוציא

האיסורים המיוחדים בטלים ביבש ברוב מן התורה, אלא שחכמים החמירו בהם שיתבטלו רק בק"א או בר"א, מכח גזירת הכתוב (ראה להלן), שלאמיתו של דבר אינה אלא אסמכתא. טעמו של הברל זה בין האיסורים הרגילים לאיסורים המיוחדים הוא שבאיסורים המיוחדים האיסור הוא בעל אופי בלתי-מוחשי (ideeles Verbot), שכן איסורים אלה עשויים מאותם החומרים שמהם עשויים חפצי היתר (למשל, אותם סוגים של פירות יכולים להיות תרומה או חולין, כלאים / ערלה או פירות של היתר, וכו'), ורק נסיבות גידולם (או הפרשת הפירות [בתרומה], מגע בדבר טהור [בטומאה]) הופכות אותם מהיתר לאיסור (או מטהרה לטומאה). לכן, כשם שחפצים כאלה יכולים להשתנות מהיתר לאיסור, כך הם יכולים להפוך מאיסור להיתר על-ידי ביטול ברוב. לעומת זאת, באיסורים רגילים האיסור הוא בעל אופי מוחשי (reales Verbot), שכן חפצי האיסור שונים במהותם מחפצי היתר (למשל, דם, שאסור באכילה, שונה מכשר, שמותר באכילה). לכן, איסורים אלה אינם יכולים לשנות את מעמדם ההלכתי על-ידי ביטול.

כרם, קשה ביותר לקבל הסבר זה, מכמה סיבות: (1) אין לו כל רמז במקורות, וספק גדול אפוא אם הוא משקף את הסברם האמיתי (השווה לעניין זה: י' אנגלרד, 'מחקר המשפט העברי — מהותו ומטרותיו', משפטים 1 [תשל"ו], עמ' 42-43). ואשר לירוש' תרומות ה, ג (מג ע"ג), 48 ואילך ('נבילה בטלה בשחיטה... לפי שאיפשר לשחוטשה שחיתעשה נבילה'), שצוקרמנדל ביקש להסתייע ממנו כתימוכין לסברתו הנ"ל (ראה שם, עמ' 232-233, 238-239), הרי סוגיא זו כולה סתומה וחתומה (השווה לעיל, הערה 9), מה גם שמדובר בה רק על ביטול טומאה (שבה גופא יש הברל בין סוגי טומאה שונים!), ולא על ביטול האיסורים המיוחדים. (2) לפי סברת צוקרמנדל, מסתבר שנבילה צריכה להידון כאיסור מיוחד, שהרי אף בה הגורם לאיסור אינו סוג החפץ, אלא נסיבות מות הבהמה. אולם מן המקורות (ראה למשל משנה חולין ז, ה) עולה כי נבילה אינה בטלה כשנתערבה יבש ביבש, כדן האיסורים הרגילים! (3) אם תערוכת נדונה כ'קבוע' מן התורה, כפי שמשתמע מדברי צוקרמנדל, ורק באיסורים המיוחדים ('איסורי קדושה') לא חל דין זה, כיצד אפשר לפרנס את תוספתא דמאי ד, ו, ח (מהר" לייברמן, עמ' 79), הקובעת שדין 'קבוע' חל כשכל העיר מוכרין ודאי ואחד דמאי (או כשכולם מוכרים מתוקן ואחד מוכר שאינו מתוקן) — הרי כאן מדובר באיסורי קדושה! (4) מבחינה הגיונית, הטיעון שדבר שיכול להפוך מהיתר לאיסור יכול לשנות את מעמדו ההלכתי גם בכיוון ההפוך, נראה מופקפק. שהרי מדובר כאן בשני תהליכים שונים: כשהיתר הופך לאיסור, הדבר קורה בגלל החלת שם האיסור על החפץ הנדון, שבזה גזרה התורה שהמותר יאסר, ואילו לענייננו מדובר על תהליך אחר, הפוך בכיוונו ושונה במהותו (ביטול ברוב), וכאן מי קבע שיש להבחין בין איסור בעל אופי מוחשי לבין איסורים אחרים?

139 ראה: ספרא אמור, פרק ד, ה-ו (מהר" וייס, צו ע"ד); ספרי במדבר קכא (מהר" הורוביץ, עמ' 149); ירוש' ערלה ב, א (סא ע"ד-סב ע"א); בבלי פסחים מח ע"א. אשר לקדשים, שדינם נתון במחלוקת, מסתבר שמי שסובר שאינם בטלים איננו מקבל את הדרשות בעניין זה (=ספרא הנ"ל ומקבילתו בירושלמי). אגב, מדרשת הספרא הנ"ל ומקבילתה בירושלמי (וכפירוש הראב"ד והמיוחס לר"ש לספרא שם [ועוד]) עולה, כי שיעור הביטול של אחד מק"א נאמר לא רק בתערוכת תרומה (או קדשים) בחולין, אלא גם בתערוכת תרומה טמאה בטהורה (או קדשים טמאים בטהורים). ולפי זה, אפשר שחפצים אחרים, שאינם נמנים עם האיסורים המיוחדים (שרק בהם מצאנו את גזירת הכתוב הנ"ל), אינם מתבטלים כלל כשנתערבו טמא בטהור ביבש. השווה לעיל, הערה 90, ובנסמן שם.

140 ראה, למשל: תוספות ב"מ ג ע"א, ד"ה 'ועולה' = תוספות נדה מז ע"א, ד"ה 'אתי'; ראב"ה, ב, סימן תטו (מהר" אפטוכיצר, עמ' 13) = שם, סימן תתקו (עמ' קעב-קעג), ועוד הרבה, אולם ראה ההערה הבאה.

מכלל אפשרות שלפחות לפי קצת חכמים, הדרשות הללו הן לימודים של ממש,¹⁴¹ שתוקפן מדאורייתא, הן בלח והן ביבש.

2. ממקורות אחרים נראה, שמקילים יותר בביטולם של האיסורים המיוחדים ביבש¹⁴² מפני שדברים אלה אסורים רק מדרבנן¹⁴³ (לפחות בזמן הזה), שהרי המדובר במצוות התלויות בארץ (תרומה, כלאים, ערלה), שאינן נוהגות עכשיו מדאורייתא, כיוון שבטלה קדושת הארץ. אפשרות כזו עולה בצורה כמעט מפורשת מדעה אחת בבבלי,¹⁴⁴ ואפשר שיש לה סימוכין (לפחות באופן חלקי) מדעה אחת בירושלמי, שם שנינו (חלה א, ה [נז ע"ד] = תרומות ד, ח [מג ע"א]):¹⁴⁵

א. כהנא שאל לשמואל¹⁴⁶ לא מסתברא הדין מדומע דתנינן הכא¹⁴⁷ שרובה תרומה?

141 כך כבר הציע הרמב"ם בחידושיו לע"ז עג ע"ב (מהר' שעוועל, עמ' שצד) ולחולין ק ע"ב, ד"ה 'וקשיא לן' (מהר' רייבמן, עמ' ר), כהסבר לשיטת ר' יהודה, הסבור (לפחות לפי הבבלי; השווה צוקרמנרל, עמ' 257 ואילך, ואכמ"ל בזה) שמין במינו אינו בטל — כנראה, מן התורה — באיסורים רגילים, אף-על-פי שהאיסורים המיוחדים בטלים מין במינו באחד מק"א או מר"א לפי ר' יהודה (דדק, שלפי זה המדובר בגזירות הכתוב להקל, ולא להחמיר). ראה גם הנסמן באוצר מפרשי התלמוד, כבא מצינא, ג, ירושלים תשל"ח, עמ' שט-שנ, הערות 101, 105 (לפי הדעות שצינו שם, נראה שגזירות הכתוב באה להחמיר באיסורים המיוחדים, ולא להקל בהם; השווה ההערה הבאה).

142 אם נניח שהאיסורים המיוחדים בטלים באחד מק"א (או מר"א) גם בלח (ראה לעיל, הערה 135), נגיע למסקנה הפראדוקסאלית שבתעורבת יבש ביבש מקילים יותר באיסורים המיוחדים מאשר באיסורים הרגילים, בעוד שבלח מחמירים יותר באיסורים המיוחדים מאשר באיסורים הרגילים (השווה משנה ערלה ב, ו), שהרי האיסורים המיוחדים בטלים כלח במינו באחד בק"א או מר"א, ולא ברוב, כנשאר איסורים (כך נראה); ברם, מסתבר שאכן פעלו כאן מגמות סותרות: מחד גיסא, הקילו לגבי עצם אפשרות ביטולם של האיסורים המיוחדים ביבש, אך מאידך גיסא, קבעו שיעורים מחמירים לשם כך, שלא מצאנו כדוגמתם באיסורים אחרים. ועל כרחך אתה אומר כן, שהרי ערלה וכלאי הכרם בטלים באחד מר"א, אף-על-פי שברגיל מחמירים יותר בביטול איסורי הנאה (כגון אלה) מאשר בביטול איסורים אחרים (ראה משנה עבודה זרה ה, ט, והשווה ספרי במדבר, קכא [מהר' הורוביץ, עמ' 149] = ירוש' ערלה ב, א [סכ רע"א]).

143 כמובן, אם נאמץ הסבר זה, נצטרך לומר שחתיכת חטאת אינה מתבטלת, שהרי חתיכה כזו אסורה מדאורייתא. ואמנם אפשר, שמחלוקת התנאים אם חתיכת חטאת בטלה אם לאו תלויה בשאלה, אם איסורים דאורייתא שנתערבו יבש ביבש יכולים להתבטל (וכך מפורש בבבלי יבמות פא סע"א). אנב: ברור, לפי ההסבר המוצע כאן, כי איסורי דאורייתא רגילים (כגון גיד הנשה, חתיכת נבילה, וכו') אינם בטלים ברוב, וכפשוטם של המקורות התנאיים כפי שפירשנום. השווה להלן, נספח ב, הערות 29, 30.

144 'עיגול בעיגולין עולה' (יבמות פא ע"א), דהיינו איסור דרבנן שנתערב בהיתר (ראה רש"י שם, וראה הדין בסוגיא זו בנספח ב).

145 הסוגיא מובאת כאן על-פי הגירסה בתרומות, עם תיקונים (בסוגריים עגולים או מוזוים, לפי העניין) מן המקבילה בחלה. אשר לעיקר מקומה של הסוגיא, ברור שדברי כהנא בשלכ א מוסבים על משנת חלה ('הדין מדומע דתנינן הכא' = משנה חלה א, ד), כדעת הרא"ף ור"ש ליכרמן, חוספתא כפשוטה, א (תרומות), עמ' 402, הערה 27 (ושלא כפרשנים אחרים; ראה, למשל: פני משה לסוגיות חלה ותרומות, ומראה הפנים לחלה, ד"ה 'כהנא שאל'; ר"ד רטנר, אהבת ציון וירושלים, חלה, עמ' 110). עם זאת, אפשר שהמלים 'מיליהון דרבנן פליגינ' בתחילת הסוגיא מקוריות רק בתרומות, ומשם הועברו לחלה. ראה להלן, הערה 150.

146 לפני-כן נאמר (הן בתרומות והן בחלה): 'מיליהון דרבנן פליגינ', אך לא לגמר ברור מה כוונתו של המשפט זה. ראה עוד להלן, הערה 150.

147 ראה לעיל, הערה 145.

- ב. אמר ליה ואנא סבר כן אלא <כד> תסלק לארעא דישראל את שאיל לה.
- ג. כד סלק <להכא> שמע הדא דמר רבי יוסי בשם ר' יוחנן ואפילו סאה שנפלה לתוך תשעים ותשע חולין.
- ד. אמר רבי אבהו כך משיב רבי שמעון בן לקיש את רבי יוחנן ואותה סאה היא פוטרת את הכל?
- ה. <אמר ליה> וכי עיגול בעיגולין דבר בריא שתרומה עלתה בידו ואת אמר קל הוא? (ו)אף הכא קל הוא!¹⁴⁸

בלי להיכנס לעובי הקורה של סוגיא חמורה זו, ניתן לסכם את עיקרי הדברים¹⁴⁹ כדלהלן: לפי קטעים ג-ד, מדומע שרובה חולין פטורה מן החלה, מפני שמיעוט התרומה שבה פטורה מן החלה (שהרי תרומה פטורה מחלה). דברים אלה, שנראו בלתי-הגיוניים לאחדים מן האמוראים (קטעים א-ב), הוסברו על-ידי ר' יוחנן על סמך היקש לעיגול בעיגולין: כשם שעיגולי תרומה שנתערבו בין עיגולי חולין בטלים (באחד בק"א), אף על-פי שלא ברור שהעיגולין שהורמו מן התערובת כדי להתירה¹⁵⁰ הם אכן עיגולי התרומה המקוריים — ככל הנראה, מפני שתרומה אסורה רק מדרבנן ('קל הוא'), שהרי בטלה קדושת הארץ — הוא-הדין שמיעוט של תרומה יכול לפטור רוב חולין מדומעים מחיוב חלה, מפני שהחובה להפריש חלה תקפה רק מדרבנן (שוב, משום ביטול קדושת הארץ).

148 בהמשך: 'ייתביניה שנייא בעיגולין שכבר בטלו'. ראה להלן, הערה 150.
 149 הדברים שלהלן מוסכמים על כמעט כל מפרשי הירושלמי, על אף הבדלים מסוימים ביניהם. ראה עוד בהערה הבאה.

150 מרבירי הסוגיא כאן (קטע ד) עולה, כי ההנחה ש'תרומה עלתה בידו' משמשת כיסוד להקלה; ואם כן, מסתבר שהכוונה לאותה סאה שצריך להרים (כמשנה ערלה ב, א, ועוד) מתערובת תרומה בחולין כאשר כבר נבחטלה התרומה באחד מק"א. ברם, לכאורה קשה לפרש כך, שהרי צריך להרים בכגון זה לא כדי להתיר את התערובת, אלא משום גזל השבט, כמפורש בירושלמי (ערלה ב, א נסא סע"ד); השווה נועם ירושלמי כאן), וכן עולה מפשטות של משנת ערלה הנזכרת, הקובעת שאין צריך להרים בערלה וכלאי הכרם שנתערבו באחד מר"א (אמנם, כ"י קאופמן במשנה שם [קודם הגהה] וקטע גניזה אחד גורסים ש'צריך להרים' בכגון זה נראה: משנה זרעים עם שינוי נוסחאות, ב, עמ' שעו), אולם קרוב לוודאי שגירסה זו אינה אלא אשגרה מוטעית מן הרישא, כמוכח מן הירושלמי שצוין לעיל). נראה, על כן, שלא התכוון הירושלמי כאן לכל המקרים של 'עיגול בעיגולין' (=תערובת יבש ביבש בכלל), אלא למקרה הספציפי שנדון במשנה תרומות ד, ח (שעליה מוסבת סוגיית תרומות הנזכרת): 'עיגולי דבילה, הגדולים מעלים את הקטנים והקטנים מעלים את הגדולים'. במקרה זה, אף עיגולים שאינם נכנסים לכלל הספק (כגון עיגולים קטנים, כשהעיגול של תרומה היה גדול) מצטרפים לבטל את התרומה, ואפשר שבמקרה זה אין להתיר את התערובת (לפי ר' יוחנן) אלא על סמך תלייה ('תרומה עלתה בידו'), שאם לא כן, אין הצדקה להקל במקרה דנן.
 אם כנים דברינו, אפשר שנפתח פתח גם להבנת שאר הסוגיא. לפי דברינו עולה, שאין תערובת של עיגולים קטנים בגדולים מותרת מפני שהעיגול של תרומה בטלה מן התורה ברוב העיגולים שכמותו (השווה המשך הסוגיא [לעיל, הערה 148]: 'ייתביניה שנייא בעיגולין שכבר בטלו' — כלומר, מדאורייתא), אלא משום תלייה — הסאה שנפלה היא הסאה שעלתה. לפי זה, נראה לפרש את דברי הירושלמי בתחילת הסוגיא (לעיל, הערה 145), 'מיליהון דרבנן פליגין', שדברי ר' יוחנן ('מיליהון דרבנן'), לפיהם מקילים בתערובת עיגולים קטנים בגדולים משום תלייה, חולקים על דברי הירושלמי בתחילת הסוגיא (תרומות ד, ח [נמ ע"א], 3-4), לפיהם תאנים שחזורות שנתערבו בלבנות מותרות, מפני שמדאורייתא כבר בטלו ברוב (דהיינו רוב תאנים כאותו צבע).

ומכאן עולה, לכאורה,¹⁵¹ שאם נתערב מיעוט חתיכות של איסור דאורייתא ברוב חתיכות של היתר, אין להתיר את התערובת, אף אם 'הורם' חלק מן החתיכות כדי להתיר את שאר החתיכות. עם זאת, קרוב לומר ששיטה זו לא היתה מקובלת על חכמים אחרים המצוטטים בסוגיא זו,¹⁵² ודאי גמור שחכמים אחרים, שלא הובאו בסוגיית הירושלמי כאן, חולקים עליה.¹⁵³

3. ממקום אחר בירושלמי (ואולי אף ממקורות אחרים בתלמוד זה, שאמנם קצת פחות בטוחים)¹⁵⁴ עולה, שהאיסורים המיוחדים בטלים ברוב מן התורה ביבש, ושיעורי הביטול באיסורים אלה אינם אלא מדרבנן. לפי זה נפתח פתח להעלות השערות נוספות באשר לסיבה להקלה בביטול איסורים אלה. על משנה תרומות ד, ח, שם שנינו ש'תאנים שחורות מעלות את הלבנות ולבנות מעלות את השחורות' (כדעת ר' יהושע), מעיר הירושלמי (תרומות ד, ח [מג ע"א]):

שמעון בר בא בשם רבי יוחנן והיא שנפלה שחורה אחת לתוך שתים (לבנות [שחורות])¹⁵⁵ כדי שתיבטל ברוב.

מדברים אלה עולה, כי האיסורים המיוחדים בטלים ברוב ('חד בתרי') מדאורייתא,¹⁵⁶ ושיעור ק"א בתרומה (או ר"א בערלה וכלאי הכרם) איננו אלא מדרבנן, ולכן חפצים שלא נכנסו לכלל הספק (כגון תאנים לבנות בדוגמה שלעיל) מצטרפים לשיעור (ומסתבר, שאף איסורים רגילים שנתערבו בהיתר יבש ביבש בטלים ברוב מן התורה,¹⁵⁷ אלא שחכמים גזרו עליהם שלא יתבטלו כלל¹⁵⁸). מכאן נפתח פתח להעלות השערות נוספות בדבר הסיבה שהאיסורים המיוחדים בטלים ביבש¹⁵⁹ — בתרומה הקילו (ובשיעור אחד מק"א

151 שכן לפי פירושנו (ראה ההערה הקודמת), אפשר שיש לחלק בין תערובת יבש ביבש רגילה, שבה ייתכן שאף איסורים דאורייתא יתבטלו, לבין תערובת של עיגולים גדולים בקטנים (וכדומה). כרם, דוק, שלפי פשוטה של המסורת המקבילה הבבלי (לעיל, הערה 144), אין מקום להבחנות כאלה, אלא נראה שאין שום איסור דאורייתא שמתבטל ביבש אליבא דמי שסובר ש'עיגול בעיגול עולה'.
152 כך נראה כבר מנסיחון הדחייה בהמשך ('יתיביניה' וכו') (לעיל, הערה 841), והשווה גם סוף הערה 150 לעיל.

153 כך, למשל, לפי ר' יוחנן בבבלי יבמות פא ע"א, הסבור ש'חתיכה בחתיכות עולה' (=חתיכת קדשים, שאסורה לזרים מן התורה; ראה רש"י שם). ראה להלן, נספח ב.

154 כך נראה, למשל, מהמשכה של הלכה זו ('שכבר בטל'; ראה לעיל, הערה 148), וראה גם דברי הירושלמי להלן, סוף הלכה י (מג ע"א). השווה גם: תרומות ה, ג (מג ע"ג), 48 ואילך, ובמיוחד במקבילת החלקית בירוש' נזיר ו, א (נר ע"ד), 54: 'עבילה שביטלה בשחוט' בטל מנגע דבר תורי' (ראה לעיל, הערה 9).

155 כהגהת הגר"א (ועוד), וכן מוכח מצד העניין, אך בכל כתבי-היד של הירושלמי כאן (כולל רש"י): כלפינו (קטע זה לא הובא בראשונים, לפי מיטב ידיעתי).

156 כן נראה, כי איסורים אלה בטלים לגמרי מן התורה, ומדאורייתא מותר לאדם אחד לאכול את כל התערובת (ראה לעיל, הערה 7).

157 שלא כדברי צוקרמנדל שצוינו לעיל, הערה 138, לפיהם יש להבחין בין האיסורים הרגילים לאיסורים המיוחדים לעניין זה (עיי"ש).

158 וכן מפורש בבבלי בכמה מקומות; ראה לעיל, סעיף ג, והשווה גיטין נד ע"ב ('מדאורייתא חד בתרי בטל'; עיין שם). — האפשרות שהעלו פרשנים אחדים, ששיעור שישים דרוש מדאורייתא לביטולם של איסורים רגילים שנתערבו ביבש, אינה נראית כלל (השווה: ש"ך, 'יורה דעה סימן קט, ס"ק י').

159 הטעמים שהוצעו כאן לשיעורי הביטול תקפים רק כשנתערבו האיסורים המיוחדים בהיתר, אבל לא בתערובת תרומה טמאה בתורה (או תערובת קדשים טמאים בתהורים). כרם, מכיוון שניתן להקיש

דווקא) משום 'דבר שאת מרים ממנו שאם יפול לתוכו מקדשו';¹⁶⁰ בערלה וכלאי הכרם הקילו, אולי, מפני שתחולתם של איסורים אלה מצומצמת, בהיותם מצוות התלויות בארץ, שאינן נוהגות (מן התורה) בחוץ לארץ;¹⁶¹ ואילו בקדשים הקילו, מפני שיש בהם צד היתר (לכוהנים או למזבח).¹⁶²

[1]

כעת אפשר לסכם. הצטיירה לפנינו תמונה ברורה, עקיבה והגיונית¹⁶³ של דיני ביטול בתערובת יבש ביבש, השונה במידה ניכרת מן התמונה המקובלת.¹⁶⁴ ראינו, כי אין אף מקור תנאי הקובע במפורש, או שמשמע ממנו בבירור, כי איסור שנתערב יבש ביבש בטל ברוב. אדרבה: במקורות התנאיים מצאנו ביטול ברוב רק בתערובות לח בלח,¹⁶⁵ ואילו כל המקורות העוסקים בדיני תערובת יבש ביבש סבורים, כנראה, כי האיסור אינו בטל כלל, או שהוא בטל רק אם הוא מהווה חלק מזערי וזניח מכלל התערובת (אחד מק"א או ר"א, באיסורים המיוחדים).¹⁶⁶ כן ראינו, שפרט לאיסורים המיוחדים, אין סוג החפץ של האיסור (כגון: פרי שלם וכיוצא בזה) מעלה או מוריד לעניין אפשרות ביטולו. עתה ראוי לעיין בהסבר שיטת המקורות התנאיים, כפי שפירשנום. מקורות אלה (והוא הדין לשאר מקורות חז"ל העוסקים בדיני תערובת יבש ביבש) אינם מנמקים שיטה זו, אולם נראה כי הסבר הדברים פשוט: בתערובת יבש ביבש, האיסור עדיין קיים בעין

כ"מה מצינו' (ואולי אף בקל וחומר) מתערובת תרומה בחולין לתערובת תרומה טמאה בטהורה (ראה משנה תרומות ה, ד, ומקבילות), אותו שיעור ביטול (=אחד מק"א) שייך בשני המקרים. השווה לעיל, הערה 90, ובנסמן שם.

160 ראה: ירוש' תרומות ד, ז (מב סע"ד), ומקבילות.

161 לכל העניין ראה: משנה ערלה ג, ט וקידושין א, ט; תוספתא ערלה, ה"ח (מהר' ליברמן, עמ' 285); וסוגיות שני התלמודים למשניות אלה (וראה גם: ר"ח אלבק, השלמות ותוספות למשנה ודעים, עמ' 413; שם, נשים, עמ' 413).

162 אפשר שסימוכין לאפשרות זו מצויים בסוגיית הירושלמי (ערלה ב, א [סא ע"ד], 49-50), שם שאלו: 'עד כדון דבר שהוא מעלה ומתיר להדיט; דבר שהוא מעלה ומתיר לגבוה?' (ועיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה א [תרומות], עמ' 438, לשורות 57-58). ודוק עוד, שלפי זה מוכן מדוע קדשים פסולים אינם בטלים לפי כל הדעות (ראה: משנה זבחים ת, א; תמורה ו, א; והשווה להלן, נספח ב, הערה 13).

163 ראה סעיף ה, והשווה להלן בסעיף זה.

164 אף-על-פי שבמישור העקרוני אין הבדל גדול בין דברינו לתפישת המקובלת, שהרי לפי שתי התפישות כל האיסורים בטלים ברוב ביבש מדאורייתא, יש נפקותא רבתי בין התפישות כאשר לדרך פרשנותם של המקורות, כפי שנחברר לאורך כל המאמר. השווה להלן, הערה 174.

165 ראה לעיל, ליד הערה 32.

166 לכאורה, יש מקרה אחד שיוצא מכלל זה, הלוא הוא משנה כלאים ב, א: 'כל סאה שיש בה רובע ממין אחר [=אחד מכ"ד] ימעת' (והשווה שם בהמשך, משנה ב, ובמקבילה בתוספתא כלאים א, טז [מהר' ליברמן, עמ' 206]). ברם, קרוב לוודאי שדיני ביטול הרגילים אינם עומדים ביסוד ההלכה הנזכרת; ראה, למשל, ירושלמי על אתר (כלאים ב, א [כו רע"ד]): 'הכא את מרבה לבטל מפני מראית העין' — מכאן נראה, שיסוד ההיתר כאן נעוץ בעובדה, שבשיעור הנזכר הכלאים אינם ניכרים (וראה עוד: שם, ע"ג, שורה 62; שם, סוף ה"ד, כז ע"ד; י' פליקס, כלאי זרעים והרכבה, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 183, 187, 196; וראה בתוספת שחררה לדרוסי משנה כלאים ג, ד, בסוף [נראה: משנה עם שינויי

בתערובת ('הוכח',¹⁶⁷ 'אתחזק איסורא'¹⁶⁸), אלא שאיננו יודעים היכן הוא (וזאת בניגוד לתערובת לח בלח, שם האיסור מאבד את זהותו העצמאית לגמרי, הואיל והוא נמס בתערובת, ואין טעמו מורגש שם). לכן, חכמים התייחסו לאיסור שבתערובת יבש ביבש כאילו הוא עדיין קיים¹⁶⁹ (אף-על-פי שמסתבר שמדאורייתא הוא בטל¹⁷⁰), אלא אם כן הוא מהווה חלק מזערי וזניח מכלל התערובת (באיסורים המיוחדים), שאז ניתן להתעלם ממנו, או חלק אפסי ממנה (באיסורים רגילים). ונראה, כי הם דברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות טו, ד-ה):¹⁷¹

אפילו חתיכת נבלה שנתערבה בשתי חתיכות של שחוטה הכל מותר מן התורה, אבל מדברי סופרים הכל אסור עד שיאבד דבר האסור מעוצם מיעוטו ולא יהיה דבר חשוב שעינו עומדת. ובכמה יתערב דבר האסור ויאבד בעוצם מיעוטו... יש דבר ששיעורו בששים, ויש ששיעורו במאה, ויש ששיעורו במאתים. אלא שלדבריו 'עוצם מיעוטו' בתערובת יבש ביבש המכילה איסורים רגילים הוא אחד

נוסחאות, א, עמ' רמו, הערה 34], ומה שציין הר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ב [כלאים], עמ' 609, הערה 8 [ואפשר, כמובן, להוסיף]: והשווה כעת: ש"י שפרכר, 'דברי חז"ל וידיעות מדעיות', בכל דרכיך דעה 2 [תשנ"ז], עמ' 27 [והערות שם], ועמ' 37, הערה 25]. ראה גם דברי המפרשים למשנתנו, שהסבירו שזורים בטלים באחד מכ"ד מפני שלכל היותר יש כאן איסור דרבנן (דבר שניתן להסבירו בדרכים שונות; ראה להלן). שבו ניתן להקל בשיעור אחד מכ"ד. ראה, למשל: תפארת ישראל, אות ב; תוספות ר' עקיבא איגר, אות ו; ועוד (וראה גם פירוש הרא"ש למשנתנו); ואין כאן מקומו להאריך.

167 ראה לעיל, הערה 93.

168 השווה תמיהת השואל בתשובות הרשב"א א, סימן רעב: 'תמהת: כיוון שאיתחזק איסור = בתערובת יבש ביבש], היכי שרינן מורכב?'. וראה תשובתו שם (השווה גם להלן, הערה 172). ואין להוציא מכלל אפשרות, ששיטת המקורות התנאיים בקשר לתערובת יבש ביבש אינה אלא פן אחד של גישה כללית, רחבה ביותר, המחמירה בענייני 'אתחזק איסורא' / 'הוכח' / 'קבוע' למיניהם; ואין כאן מקומו להאריך (ראה על כך במאמרי: 'לחקר דיני "אתחזק איסורא" בספרות חז"ל', הגיון ד [תשנ"ז], עמ' 18-48). ראה גם לעיל, הערה 88.

169 ייתכן שכך תוסבר שיטתם של המתירים תערובת יבש ביבש שאחד ממרכיביה הלך לאיבוד (ראה, למשל, דברי ר' אליעזר במשנה זבחים ת, ה, ח [והשווה: תוספתא זבחים ת, כ [מהד' צוקרמנדל, עמ' 492]): דברי ר' שמעון בן לקיש בירוש' תרומות ד, ח [מג ע"א], שו" 19-21: בבלי זבחים עד ע"א-ע"ב; וראה גם תוספתא תרומות ה, י [מהד' ליברמן, עמ' 132], ופירושו הקצר של ליברמן על אתר, וראה במיוחד המשך הירושלמי שם). ואמנם, הסבר זה להלכה האמורה עולה בצורה כמעט מפורשת מתוספתא טהרות ו, ג [מהד' צוקרמנדל, עמ' 666]: 'כזר טמא שנתערב בתשעה ככרות טהורות ואכלו חמשה חמשה ראשונים, ואחר כך אכלו חמשה חמשה אחרונים, וטמא אחד מהן ואין ידוע [=]'. הראשונים טמאים, שאין להם במה יתלו [אף-על-פי שלא אכלו את כל הככרות; — לימ' והאחרונים טהורים] (וכרי, הן מן הניסוח [כזר... שנתערב], והן מן התוכן — שאין הבדל בין רשות היחיד לרשות הרבים; ראה לעיל בהלכה ב — כי ברייתא זו עוסקת בדיני תערובת, ולא בקבוע' [שלא כדברי הר"ש בפירושו למשנה טהרות ה, ב; ועיין: 'משנה אחרונה' למשנה טהרות ה, ו, בסוף]). עם זאת, ברור שאין הכרח להסביר את המקורות הנוכחים בדרך זו (ראה, למשל: רשב"א, תורת הבית, בית ד, שער ב, כו ע"ב; אך תן דעתך, שהסבירו מוקשה קצת, שהרי מירב הסיכויים שהחפץ שאבד בא מן ההיתר, ולא מן האיסור); ואין כאן מקומו להאריך.

170 ראה לעיל, סעיף ה, בהסבר השלישי.

171 השווה: רדב"ז על הרמב"ם כאן (הלכה ד), ד"ה 'עד שיחבטל'.

בששים,¹⁷² ואילו לפי דברינו אין שיעור לעצם מיעוטו של איסור שכזה, והוא אוסר במשדה.

ומשיטת המקורות התנאיים, כפי שפירשנום, לתפישת המקובלת, המשתקפת בתלמוד הבבלי. נראה, כי המניע העיקרי לפרשנות הבבלי, לפיה איסורים רגילים שנתעברו יבש ביבש בטלים ברוב, הוא ההגיון, לפיו יש ללכת אחר הרוב גם כאשר 'אתחזק איסורא' בתערוכת, והאיסור עורנו בעין¹⁷³ (ודוק, שלא הובאה בתלמוד שום אסמכתא ממקור ספרותי כלשהו, המראה שאיסורים בטלים ברוב בתערוכת יבש ביבש). עוד נראה, כי תפקידו המכריע של ההגיון בענייננו הוא פועל יוצא של אופיים הקוואיסטי של המקורות התנאיים: בהעדרם של כללים מפורשים וברורים במקורות הללו, נפתח פתח רחב לפרשנותם — ואם תרצה: לפרשנותם מחודש — על-פי הסברה, באופן שאיננו תואם את פשוטם, כיוון שמקורות אלה אינם שוללים פרשנות כזו במפורש. אולם הקשיים שנתעוררו בעקבות פרשנותם של המקורות התנאיים באופן זה לא הביאו לדחייתה של סברת הבבלי האמורה, אלא דווקא לביסוסה וחזוקה, וזאת באמצעות גיבושם וניסוחם של מושגים הלכתיים חדשים שלא הוזכרו במפורש בספרות התנאים, וכן באמצעות הרחבתן של קטיגוריות הלכתיות קיימות ויישומן בהקשרים חדשים, שאינם מתועדים במפורש במקורות הקדומים.

אמור מעתה: לפנינו פרק מאלף בתולדות דרכי הפרשנות¹⁷⁴ המקובלות בתלמוד. העיון בדרכי השתלשלותם של דיני תערוכת יבש ביבש במקורות חז"ל לא רק ללמד על עצמו יצא, אלא גם — ואולי בעיקר — על יחסי הגומלין בין הגיון ופרשנות, וכן בין ניסוחים קונקרטיים-קוואיסטיים במקורות התנאיים לעומת השימוש במושגים ועקרונות כלליים בספרות האמוראים והסתמא.

מרחץ (ה)	רוב עדים	רוב גוים	רוב ישראל
	פרמה א	רוב גוים	רוב ישראל
	קטע אנטונין	רוב מן הגוים	רוב ישראל
ירק (ו)	רוב עדים	רוב גוים	רוב ישראל
	פרמה א	רוב מן הגוים	רוב מישראל
	קטע אנטונין	רוב מן הגוים	רוב ישראל
תינוק (ז)	רוב עדים	רוב גוים	רוב ישראל
	פרמה א	רוב מן הגוים	רוב ישראל
	קטע אנטונין	רוב מן הגוים	רוב מן ישראל
מציאה (ח)	רוב עדים	רוב גוים	רוב ישראל
	פרמה א	רוב גוים	רוב ישראל
	קטע אנטונין	רוב מן הגוים	רוב ישראל

172 ונראה, כי בדברים אלה יש מעין תשובה לתמיהת הרשב"א על דברי השואל (לעיל, הערה 168): 'מיהא תמה זה תמה אני עליו — אם כן, בא ונתמיהא אף בששים למה ניהר, דהא איתחזק איסורא!' כן אפשר, שהקשיים שפורטו לעיל, בתחילת סעיף ה (ראה גם לעיל, הערה 142) השפיעו כאן (עיין שם).

174 ודוק: עיקר החידוש כאן הוא בתחום של חקר הפרשנות, ולא בתחום של תולדות ההלכה, שבו, כאמור, אין נפקותא גדולה כל כך (לפחות במישור העקרוני) בין התפישת שהוצגה כאן לבין התפישת המקובלת. השווה לעיל, הערה 164.

175 ותן דעתך, שפרשנות זו המשיכה להשפיע בספרות הבתר-תלמודית, כפי שמצאנו בקשר לפרשנות התוספתא (ראה לעיל, הערה 105) והירושלמי (ראה לעיל, הערה 74).

ראינו, כי מקורות חז"ל העוסקים בדיני תערוכות אינם משתמשים במינוח מוגדר לציין את המושג 'יבש ביבש', אלא הם מבחינים בין תערוכות 'לח בלח' ו'יבש ביבש' באמצעות דוגמאות קונקרטיות (אם כי אפשר, שבמספר מקומות הסגנון 'X ב-Xים' מציין תערוכות 'יבש ביבש', כאשר X הוא חפץ מוצק). עם זאת, נראה כי ההבחנה בין תערוכות לח ולח ויבש ביבש עולה בצורה כמעט מפורשת ממספר מקורות תנאיים, המבחינים בין 'בלול' (=לח בלח) לדבר שאינו בלול. אמנם, מדובר רק במקורות ספורים, ודיני 'לח בלח' / 'יבש ביבש' במקורות אלה אינם תמיד זהים לגמרי לדיני תערוכות המקובלים.² עם זאת, דומה שדי בעצם השימוש בהבחנה מפורשת בין 'בלול' לדבר שאינו בלול במקורות הנזכרים כדי לרמז, לפחות, כי דיונונו בדיני תערוכות יבש ביבש במקורות התנאיים אינו בגדר נסיון להלכיש קטיגוריות חיצוניות, מאוחרות ובלתי-מוכרות מבחינתם של המקורות התנאיים על המקורות הקדומים, אלא הקטיגוריות שהשתמשו בהן הן אלה שעמדו ביסודן של המקורות התנאיים הנזכרים. וכדי לבסס את הדברים, נציע את המקורות התנאיים המבחינים בין 'בלול' לדבר שאינו בלול בקשר לדיני תערוכות, ונדון בהם בקצרה (ודק, שחלקם בעייתיים).³

1. ירושלמי תרומות ד, יג (מג ע"ב)

שנינו במשנה תרומות ד, יג:

אמר רבי יוסי מעשה בא לפני רבי עקיבא בחמשים אגודות של ירק שנפלה אחת מהם לתוכן חציה תרומה ואמרת לפניו תעלה, לא שהתרומה תעלה בחמשים ואחד, אלא שהיו שם מאה ושני חציים.

ועל כך נאמר בירושלמי (תרומות ד, יג [מג ע"ב]):

א. תני בלול מעלה ושאינו בלול אינו מעלה.

1 ראה, למשל: ירוש' תרומות ד, ח (מג ע"א): 'עגול בעגולין'; ירוש' ע"ז ה, יב (מה ע"ב): 'חתוכה בחתוכות... ציפור בציפורין...' (וראה לעיל בגוף המאמר, הערות 68, 79); ירוש' ערלה ג, א (סג ע"א), 4: 'סממנין בסממנין'; שם, שורה 7 ('*קדירה' בקדירות', כגירסת הר"ן בתשובותיו, סימן ע; והשווה: אור שמח להל' מאכלות אסורות טו, יד, ד"ה 'והנה בירושלמי'). השווה גם בבלי יבמות פא ע"א ('עגול בעגולין... חתוכה בחתוכות'), וראה גם תוספתא מע"ש ב, ד (מהד' ליברמן, עמ' 249): 'מעות במעות, פירות בפירות ורמותין ברמותין, וכל דבר ש<אין> דרכו ליבול' (ראה להלן, הערה 10).

2 בין השאר, מפני ששיקולים נוספים, לכד משאלת היות המיעוט דבר 'לח' או 'יבש' קובעים מתי, אם בכלל, מתבטל המיעוט במקרים אלה (ראה להלן בפרוטרוט).

3 עוד מקור תלמודי אחד, שלא נדון בפנים, מבחין במפורש בין 'דבר שדרכו להיכלל' (לכאורה צ"ל: 'להיכלל') לדבר שאין דרכו 'להיכלל': ראה: ירוש' תרומות ה, א (מג ע"ג), 9. ברם, קרוב לודאי שנוסח הירושלמי כאן משובש (אף-על-פי שגירסה זו מקימה, בעיקרה, על-ידי כל כתבי-היד של התלמוד למקום), ובמקום 'להיכלל' (= 'להיכלל') צ"ל: '*להיאכל*', וכן משתמע מדברי הרמב"ם (הלכות תרומות, יד, יא, וראה כסף משנה שם). וכעין זה הגיהו חלק מפרשני הירושלמי (כגון הרא"ף והגר"א). ומסתבר, שהגירסה שלפנינו באה באשגרה מלהלן בירושלמי, הלכה ג (שם, שורות 53-54) = להלן, מקור 2. כמו-כן, התוספתא (זבחים ח, כ [מהד' צוקרמנדל, עמ' 492]) מדברת על תערוכת של 'כוס בכוסות' (= 'יבש ביבש', לפי המינוח המקובל) לעומת 'בלול', אלא שאין הבדל בין שני סוגי תערוכות אלה, הלכה למעשה, במקרה הנדון שם.

ב. והא תנינן אמר רבי יוסי מעשה בא לפני רבי עקיבה בחמשים אגודות של ירק שנפלה אחת לתוכו וחצייה תרומה ואמרתי לפניו תעלה הרי אינו כלול ומעלה!

ג. הוינן בעיין למימר דבר שהוא מקפיד על תערוכתו אינו מעלה ושאינו מקפיד על תערוכתו מעלה.

ד. היך עבדה קישות טמאה שנפלה לתוך מאה קישואין טהורין הואיל ואינו מקפיד על תערוכתו מעלה הוכשר הואיל והוא מקפיד על תערוכתו אינו מעלה.

כפשוטם של דברים נראה, כי הברייתא בקטע א חולקת על ההלכה הרווחת, שתרומה עולה בק"א אף כשנתערכה יבש ביבש.⁴ ומכאן, לכאורה, עדות לקיומה של הבחנה בין 'כלול' לדבר שאינו כלול בקשר לדיני תערוכת.

ברם, קשה לקבוע מסמרות בנדון, שהרי בשלבים הבאים של הסוגיא (ג-ד) חידשו, מכוח הקושיה על הברייתא (קטע ב), שאף תרומה שאינה כלולה יכולה להתבטל, אם אינו מקפיד על תערוכתה.⁵ אפשר, אפוא — בהנחה שסברת התרצן מקובלת על הברייתא — שברייתא זו אינה מקיימת הבחנה עקרונית בין 'כלול' לדבר שאינו כלול בקשר לדיני תערוכת, אלא 'כלול' הוא רק דוגמה למצב של 'אינו מקפיד על תערוכתו'. כך עולה במפורש מן המקבילה (החלקית) לברייתא שלנו בתוספתא (תרומות ה, יג [מהר' ליברמן, עמ' 134]), שם שנינו:⁶

כשם שהתרומה⁷ עולה מתוך החולין באחד ומאה בין כלול ובין שאינו כלול, נכך טמאה תעלה מתוך הטהור באחד ומאה בין כלול ובין שאינו כלול. ר' יוסה אר' בכלול תעלה בשאינו כלול [לא] תעלה. נפלה לתוך החולין טמאין, הכל מודים שתעלה.

ברור מן הסיפא, שאף ר' יוסה מודה שדבר שאינו כלול עולה, אם אינו מקפיד על תערוכתו.

2. ירושלמי תרומות ה, ג (מג ע"ג)

א. תני סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה⁸ הרי אילו מדומעין ואין משלמין לה קרן וחומש על מקום אחר ולא ממקום אחר עליהן אלא לפי חשבון

4 כאן מונח זה איננו מציין 'הווה אמינא', אלא דעה המתקבלת למסקנה. השווה: ז פרנקל, מבוא הירושלמי, ברסלאו תר"ל, יד ע"א, ועוד הרבה (כבר העיר על מובן זה של המונח בכסף משנה להלכות תרומות, יא, ב).

5 ראה לעיל בגוף המאמר, הערה 136.

6 לפירוש הסוגיא, ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (תרומות), עמ' 372-373, ואין ספק שהעיקר נדכריו (אם כי אין הכרח להניח, כדעת ליברמן, שהירושלמי התכוון לתוספתא שלנו; ואין כאן מקומו להאריך).

7 לנוסח המובאה כאן (שהוא נוסח הפנים של מהדורת ליברמן), ראה: ליברמן, שם.

8 כלומר, תרומה טהורה, וכן מפורש בכ"י ארפורט, הגורס 'שהטהורה' (תחת: 'שהתרומה' שלפנינו).

9 ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה א (תרומות), עמ' 378, אך דבריו דחוקים מאוד (עיין שם).

10 לכאורה, הסגנון 'דבר ש(אין) דרכו להיכלל' נראה מחוספס, וכי מה כעור בסגנון הקצר והפשוט 'דבר' כלול / 'אינו כלול' המצוי במקורות אחרים? ברם, יש לשים לב ששני סוגי 'כלילה' נזכרים במקורות חז"ל: (1) כלילה על-ידי המסה, שבה חומר מסוים נבלע אל תוך חפץ אחר (כגון שמן שנבלע במנחות); (2) ערבוב של חפצים מוצקים, שאינו כרוך בהמסתם; ראה, למשל, ספרי במדבר

- ב. ובדבר שאין דרכו להיבלל¹⁰ אבל בדבר שדרכו להיבלל הולכין אחר הרוב אם רוב תרומה תרומה ואם רוב חולין חולין.
- אם סוף המוכבה ('ובדבר' וכו') הוא חלק מן הברייתא, ולא תוספת של סתם ירושלמי,¹¹ הרי לפנינו דוגמא נוספת להבחנה תנאית מפורשת בין דבר שדרכו להיבלל (= 'לח בלח') לדבר שאין דרכו להיבלל = 'יבש ביבש'. ברם, חשוב לציין כי מעמדה של התערוכת כאן איננו תלוי באופן בלעדי בשאלה האם האיטור 'בלול' הוא או לא, שהרי תרומה שנתערכה לח בלח מדמעת, והתערוכת אסורה לזרים, אף-על-פי שרוב התערוכת הוא חולין.¹²
3. תוספתא ערלה, הלכה ה

- ר' שמעון בן לעזר אומ' סמני ערלה עולין באחד ומאתים צובע בהן <ב'בלול'¹³ והולכין אחר הרוב.
- מדברי התוספתא כאן עולה, כי יש הבדל בין תערוכת יבש ביבש של ערלה ('סמני ערלה'),¹⁴ שאסורה באחד בר"א, לתערוכת לח בלח ('בלול'), שניתרת ברוב היתר. אך ראוי לשים לב, כי רק הסיפא משתמשת במינוח 'בלול' לציון המושג 'לח בלח', בעוד שבירשא נקטו ניסוח קוואיסיטי רגיל ('סמני ערלה'). עם זאת, ראוי להעיר כי הניסוח 'בלול' בברייתא מתחלף בניסוח קוואיסיטי הנרדף לו במקור מקביל, 'ירוש' ערלה ג, א (סג ע"א):
- אמר רבי יוחנן סממנין בסממנין בטילין במאתים מי צבעים במי צבעים בטילין ברוב. ואפשר מאוד, שדברי ר' יוחנן כאן אינם אלא ברייתא, המקבילה לזו שבתוספתא, ור' יוחנן מסר את הברייתא כלשונה, בלי לציין שלפנינו מקור תנאי.¹⁵

* * *

- צה (מהד' הורוביץ, עמ' 95): 'עטל שבעים פיתקים... [ו]שני פיתקים חלקים וכללן והטילם לתוך קלפי' וכו' (והשווה ספרי זוטא יא, כו [מהד' הורוביץ, עמ' 272]); והשווה כיוצא בזה בשורש המקביל ל'בלל' [ראה לעיל בגוף המאמר, הערה 70], 'טרף', כגון משנה יומא ד, א, 'טרף בקלפי'. אפשר, אם כן, שהברייתא כאן נקטה את הלשון 'דבר שדרכו להיבלל' כדי להדגיש שמדובר ב'בלילה' במובן המסה (=תערוכת לח בלח), ולא במובן של ערכוב חפצים מוצקים. ואמנם, מצאנו סגנון דומה במקור אחר, כנראה מאותה סיבה. תוספתא מע"ש ב, ד (מהד' ליברמן, עמ' 249-250; תיקוני הנוסח הם על-פי תוספתא כפשוטה על אתר):
- מעות חולין ומעות הקרש שנתפזרו, משלקט [=מה שלקט] לקט הקרש. אחד מעות במעות, פירות בפירות, ורמונין ברמונין, וכל דבר ש<אין> דרכו ליבלל. אבל דבר ש<אין> דרכו ליבלל, מה שלקט לקט לשניהם [=לפי חשבון], ומה שהותיר הותיר לשניהם. השווה להלן, ליד הערה 18.
- מקבילה לקטע א בירושלמי מצויה בתוספתא תרומות ו, א (מהד' ליברמן, עמ' 136).
- והולכים אחר הרוב כאן רק בנוגע לדינים אחרים; ראה: רמב"ם, הלכות תרומות יג, ד; חדושי הרמב"ם לע"ז עג ע"ב (מהד' שערעל, עמ' שעב-שעג); וראה גם לעיל, הערה 9.
- התיקון הוא על-פי כ"י ארפורט ודפוס ראשון.
- על סממנים כדבר יבש, ראה, למשל: 'ירוש' שביעית ה, ט (לו ע"א), 37 = 'ירוש' גיטין ה, י (מז ע"ג), 21, המדבר על טחינת סממנים.
- ראה על כיוצא בזה: פרנקל (לעיל, הערה 4), כד ע"א-ע"ב; ר"ח אלבעק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד, עמ' 134 ואילך; ר"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (בעריכה ע"צ מלמד), ירושלים-תל-אביב תשי"ז, עמ' 253; ועוד.

בשולי הדברים (וכהשלמה להם), ראוי להעיר בקצרה על עוד דיון תלמודי אחד הנוגע לענייני 'בלילה' (אמנם בהקשר קצת שונה). שנינו במשנה מע"ש ב, ה: מעות חולין ומעות מעשר שני שנתפזרו [=שנתערבו]¹⁶ מה שלקט לקט למעשר שני עד שישלים, והשאר חולין. אם בלל וחפן, לפי חשבון. זה הכלל, המתלקטים למעשר שני והנבללים לפי חשבון.

רוכ מפרשי המשנה הבינו,¹⁷ כי ההבדל בין 'מתלקטים' ו'נבללים' הוא שב'מתלקטים' לקט את המעות אחת אחת, בעוד ש'נבללים' היינו כשחפן מספר מעות ברוזמנית. לכן, כש'לקט', מתעורר ספק בנוגע למעמדו של כל מטבע בפני עצמה, ומכיוון שלא ניתן לדרון מטבע בודדת 'לפי חשבון', דינה נקבע לפי דיני ספקות המקובלים — במקרה דנן, לטובת האפשרות שהמטבע הוא מעשר (דהיינו לחומרה). לא כן אם בלל וחפן, שאז מתייחסים לקבוצת המטבעות שנחפנו כמדגם מייצג של כלל המטבעות,¹⁸ ומעריכים את כמות הכסף השייך למעשר לפי חוקי ההסתברות ('לפי חשבון'). ולפי פירוש זה, ברור שאין למשנה זו כל שייכות לדיני תערוכת המקובלים.

ברם, נראה כי הירושלמי הבין את משנתנו באופן אחר.¹⁹ שנינו שם (מע"ש ב, ו נג ע"ג):

א. רבי יוסי בשם רבי פדיה רבי יונה בשם חזקיה אין בלילה אלא ביין ושמן בלבד.²⁰

ב. ר' יוחנן אמר עד כזית (ה)נבללים.

ג. מתנית' פליגא על רבי יוחנן אם בלל וחפן לפי חשבון.

ד. פתר לה עד כזיתים.

סוגיא כמעט זהה²¹ מצויה בירושלמי על משנה אחרת, דמאי ה, ה: 'הלוקח מן העני

16 ראה מפרשים, וכן מוכח מצד העניין. (לסגנון המשונה לכאורה 'נתפזרו', ראה 'משנה ראשונה' כאן, ד"ה 'מה שלקט').

17 נראה שאחרים מן הראשונים כבר הבינו את המשנה כך. ראה למשל: חידושי הרמב"ן לב"מ קטו ע"ב, ד"ה 'מתנית', וחידושי הר"ן, שם (והשווה: תשובות הר"ן, סימן י, ד"ה 'זהר'). אפשר שפירוש מעין זה עולה גם מדברי הירושלמי בקשר למקרה של 'שלשה שהטילו לכיס ונגבר'; ראה: ירוש' ב"ק ד, א (ד ע"א), וראה מה שהגיה ופירש בזה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ו (כתובות), עמ' 347 (אולם הפירוש והגירסה המדויקים שם עדיין צריכים עיון, כפי שציין שם; ואין כאן מקום להאריך בזה, או לדרון ביחס המדויק בין סוגיא זו למשנת מעשר שני לפי הפירושים השונים).

18 ודוק, שלפי זה 'בלל' מציין לא רק לקיטת מספר מטבעות בו-זמנית, אלא ערבובם יחד, כדי שיעלה בידו של החופן מדגם מייצג של מטבעות.

19 לפחות לפי שיטת חזקיה, כי אפשר שאין מחלוקת עקרונית בין שיטת מפרשי המשנה, כפי שנתבארה לעיל, לשיטת ר' יוחנן בירושלמי, אלא שלפי ר' יוחנן, אין מתייחסים למטבעות שנחפנו כמדגם מייצג, אלא אם כן מדובר במטבעות קטנים במיוחד (ראה גם דברי הירושלמי שצורנו לעיל, הערה 17, ומה שכתבנו שם).

20 ראה גם: ירוש' תרומות ד, ח (מג ע"א), 12-11; בבלי ר"ה יג ע"ב; שם זבחים פ ע"א. ומסתבר, שהגדרה זו של 'בלילה' משתקפת גם בדברי התוספתא המקבילה למשנתנו (ראה לעיל, הערה 10). לשאלה כיצד מתיישב פירוש זה עם לשון המשנה, המדברת, לכאורה, על 'בלילות' מטבעות, ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב (מע"ש), עמ' 732-733.

21 אלא שבסוגיא זו הקשר על ר' יוחנן מדברי המשנה שם ('בתמרים ובגורגרות בולל ונוטל'). כמו-כן פירשו שם בהמשך (בכשם ר' זעירא), שאפשר שבדמאי מקילים יותר, כנראה מפני שהוא אסור מדרבנן (עייין שם).

וכן העני שניתנו לו פרוסות או פלחי דבילה מעשר מכל אחד ואחד, בתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל, שאף שם נחלקו האמוראים מה מוגדר כ'בלול'. והנה, ברור ששתי המשניות הנזכרות אינן דנות בדיני תערובת רגילים, שהרי אין הן עוסקות בשאלה אם מיעוט בטל ברוב, אלא בשאלה אחרת — האם ניתן להניח שפריסת מרכיבי התערובת (=מטבעות מעשר וחולין) היא אחידה, שווה ונדומית בשעה שמנסים להעריך כמה כסף בתערובת שייך למעשר (במשנה מע"ש), או האם ניתן להניח שכל מרכיבי התערובת כפי שהיא מצויה לפנינו נובעים ממקורות בעלי מעמד הלכתי זהה (=תבואה מעושרת לעומת תבואה בלתי מעושרת, במשנת דמאי). נשאלת אפוא השאלה: האם דברי האמוראים בסוגיא זו (קטעים א-ב), שמהם עולות הגדרות חלוקות, וכנראה גם תפישות עקרוניות שונות של המושג 'בלילה' בקשר להלכות הנזכרות,²² נאמרו²³ רק בקשר לעניינים אלה,²⁴ או שמא לפנינו מחלוקת עקרונית רחבה יותר, שנאמרה (או שלפחות ישימה) בקשר לדיני תערובות בכלל²⁵ (כפי שמשמע, אולי, מן הגיסוח הכוללני של דברי האמוראים: 'אין בלילה אלא וכו')? קשה לענות על שאלה זו בבטחון, אולם אם ננקוט את האפשרות השנייה (שאמנם איננה נראית סבירה כל כך) ונאמץ את שיטת ר' יוחנן, שכל הפחות מכזית נחשב 'בלול', ייתכן שנצטרך לערוך רוויזיה מסוימת בקשר לתפישתנו את דיני תערובת לח בלח ויבש ביבש.²⁶

22 שכן לפי חזקיה, אין 'בלילה' אלא כאשר פריסת מרכיבי התערובת היא אחידה לחלוטין (שאם לא כן, דנים על מעמדו של כל חפץ בתערובת בפני עצמו), בעוד שלפי ר' יוחנן, ניתן להסתפק במדגם מייצג של חפצים, לפחות לצורך דיני מעשר ודמאי הנזכרים (ראה לעיל בפנים). ראה גם ההערה הבאה.

23 ולענייננו אין זה משנה אם הדברים נאמרו כך במקורם, או אם חזקיה ור' יוחנן דיברו במקורם רק על דין מסוים, ואחר-כך יושמו דבריהם בהקשר האחר על-ידי חכמים אחרים (אין בידנו כל מידע שעשוי לאפשר הכרעה חד-משמעית בשאלה זו).

24 שהרי הגדרת ר' יוחנן למושג 'בלול' מסתברת רק בתחומים שבהם יש סיבה מיוחדת להקל (ואין דיני תערובת המקובלים בכלל זה) — מעשר, אולי, מפני שכל הדין של 'מה שלקט למעשר' אינו אלא חומרא בעלמא (ראה דברי הראשונים שצוינו לעיל, הערה 17), ודמאי, מפני שדמאי אסור מרבנן (ראה דברי הירושלמי שצוינו לעיל, הערה 21).

25 השווה 'משנה ראשונה' למשנת דמאי ה, ה, ד"ה 'בלול'.

26 שהרי לפי התפישת הרווחת, ההבדל בין שני סוגי תערובת אלה נובע מכך, שתערובת 'לחה' מהווה ישות הומוגנית אחת, שלא ניתן לפרקה למרכיביה, מה שאין כן בתערובת יבש ביבש.

כאמור,¹ הבבלי מיישם את מחלוקת ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש, אם 'את שדרכו להימנות שנינו' או 'כל שדרכו להימנות שנינו', בקשר לכל תערוכת יבש ביבש, ולא רק בקשר לאיסורים המיוחדים. לנקודה זו חשיבות רבה, כמובן, כיוון שיישום מחלוקת זו בקשר לתערוכות יבש ביבש רגילות משמעה, שברגיל יש ביטול (ברוב?) בתערוכות כאלה, פרט למקרה המיוחד של דבר שדרכו לימנות.² אלא שעדיין שומה עלינו לברר אם האמוראים עצמם כבר יישמו מחלוקת זו בקשר לאיסורים רגילים (ואולי יש הבדל לעניין זה בין אמוראים בבליים וארץ-ישראליים), או שמא יישום זה מצוי רק אצל הסתמא. כמר-כן, יש לברר אם קיימות הוכחות אחרות שהאמוראים אימצו את השיטה שמיעוט שנתערב יבש ביבש בטל ברוב. דומה, שמניתוח הסוגיות הרלוונטיות³ יתברר, שאין הכרח להניח שהאמוראים עצמם דגלו בתפישות הללו; וכדי לבסס טיעון זה, נציע סוגיות אלו כאן ונדרן בהן בקצרה.

1. ביצה ג ע"ב-ד ע"א = זבחים עב ע"א-עג ע"א

בסוגיות אלו, דן התלמוד בשאלה מדוע חפצים מסוימים (ביצה שנולדה ביום טוב, במסכת ביצה, וקרבנות האסורים בהקרבה, במסכת זבחים) אינם בטלים ברוב. רוב הסוגיא זהה בשני המקומות, פרט לסופה (קטע ה, שאיננו שייך בביצה). וזה לשון הסוגיא⁴ (בזבחים); שינויי-נוסח חשובים מביצה צוינו בהערות):

א. וכי תימא חשיבי ולא בטלי⁵ הניחא למאן דאמר כל שדרכו לימנות שנינו, אלא למאן דאמר את שדרכו לימנות שנינו, מאי איכא למימר? דתנן... ואתמר עלה רבי יוחנן אמר את שדרכו למנות שנינו, ורבי שמעון בן לקיש אמר כל שדרכו למנות שנינו. הניחא לרבי שמעון בן לקיש, אלא לרבי יוחנן מאי איכא למימר?

ב. אמר רב פפא האי תנא תנא דליטרא קציעות הוא,

ג. דאמר כל דבר שבמנין אפילו בררבנן לא בטיל וכל שכן בדאורייתא, דתנן:⁶

ד. ליטרא קציעות שדרסה על פי עגול ואינו יודע באיזה עגול דרסה... רבי יהושע אומר אפילו יש שם שלש מאות פומין לא יעלו.

ה. רב אשי אמר אפילו תימא רבנן, בעלי חיים חשיבי ולא בטלי.⁷

קטע א, המקשר במפורש בין תערוכת המכילה ביצה אסורה (או זבחים אסורים)

— לכאורה, תערוכת רגילה — לבין מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, הוא כולו סתמי.

1 ראה לעיל בגוף המאמר, עמ' שלו.

2 אולם אפשר שמסקנה זו איננה תקפה, אם נניח ש'כל שדרכו לימנות שנינו'; ראה לעיל בגוף המאמר, עמ' שלה.

3 מלבד הסוגיות הנדונות להלן בפנים, ראה לעיל בגוף המאמר, הערה 59. כמו-כן, ראה בבלי חולין ק ע"א (לעיל, עמ' שלג), אלא שסוגיא זו כולה סתמית, ועל כן אין היא מעניינת כאן.

4 סוגיא דומה במקצת (בעיקר, לקטע א) מצויה בחולין ק ע"א. השווה ההערה הקודמת, ולהלן, ליד הערה 18.

5 בביצה: 'וכי תימא ביצה חשובה ולא בטלה'.

6 ויש גורסים: 'דתניא' (ראה: דקדוקי סופרים, זבחים, אות מ), שהרי אין זו משנה (השווה: תוספתא תרומות ה, יא [מהד' ליברמן, עמ' 133] ומקבילות).

7 חלק זה של הסוגיא, שמתייחס רק לתערוכת קדשים, מצוי רק בזבחים ולא בביצה.

אשר לדברי ר' פפא בקטע ב, אין הכרח להניח שבמקורם נאמרו דברים אלה כתגובה לקושי שנדון בקטע א ('הניחא לרבי שמעון בן לקיש וכו'), אלא אפשר שרב פפא העמיד את המקרה של תערוכת המכילה ביצה (או קדשים) כ'תנא דליטרא דקציעות' מפני שלא קיבל את הדעה שיכל שדרכו לימנות שנינו, או מפני שלא סבר כר' מאיר במשנה ערלה, שעל דבריו מוסבת מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש האמורה.⁹ ומכאן, שאין הכרח להסיק שר' פפא יישם את מחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש בקשר לאיסורים רגילים.

ברם, גם אם דברי ר' פפא (ודברי ר' אשי בסוגיית זבחים) לא נאמרו כתגובה לקושי שהועלה בקטע א, עדיין משתמע מהם שחפץ רגיל שנתערב יבש ביבש בטל כרוב. שהרי אם אמוראים אלה סברו שתערוכת יבש ביבש נאסרת במשהו, מדוע נאלצו להעמיד את דין ביצה / קרבן כ'תנא דליטרא דקציעות' (או לחלק בין בעלי חיים לשאר דברים) — תיפוק להו שהתערוכת אסורה במשהו, כדין כל תערוכת יבש ביבש!¹⁰ אולם יש לשים לב, כי מסקנה זו מוכרחת רק אם נניח שדברי האמוראים (וליתר דיוק: דברי ר' פפא¹¹) התייחסו במקורם הן לביצה והן לקרבנות. ברם, אם נניח שדברים אלה נאמרו במקורם רק בקשר לזבחים, ומשם הועברו לביצה, אפשר לפרש שהאמוראים ביקשו להסביר מדוע זבחים אינם בטלים אליבא דמי שסובר שחתיכת חטאת — סוג אחר של קדשים — אכן בטלה:¹² שאני כאן, שמדובר בחפצים גדולים במיוחד (כדומה לפיותיהם של חביות של תרומה אליבא ד'תנא דליטרא דקציעות'), או מפני שמדובר בבעלי חיים.¹³

8 אני מתייחס רק לדברי ר' פפא, ולא לדברי ר' אשי, כי אפשר שהמלים 'אפילו תימא דרבנן' שבפי ר' אשי (קטע ה) הן תוספת הסבר מן הסתמא, ואינן מדברי ר' אשי עצמו. ואם כך, אפשר שר' אשי אינו מגיב על דברי ר' פפא, אלא דבריו מוסבים ישירות על המשנה.
9 ראה לעיל בגוף המאמר, ליד הערה 114.

10 אין להסיק דבר אודות עמדתו של רב פפא מלשון התלמוד בקטע ג (שתנא דליטרא דקציעות סבור כי 'כל דבר שבמנין אפילו דרבנן לא בטיל וכל שכן בדאורייתא'), כי אפשר שהסבר זה הוא מדברי הסתמא, ולא מרב פפא עצמו.

11 שהרי ברור, שדברי ר' אשי מתייחסים רק לקדשים (שכן הוא מדבר על בעלי חיים).

12 ודוק, שאין חולק במשנת זבחים (ובמקבילותיה) על ההלכה שתערוכת זבחים נאסרת במשהו. ראה עוד בהערה הבאה.

13 ושמא מן הראוי להרחיב כאן קימעה בענין הסתירה לכאורה בין משנת זבחים ומקבילותיה (ראה לעיל בגוף המאמר, הערה 85) לבין התנא קמא של תוספתא תרומות ח, כ (ומקבילותיה), הסבור שחתיכת חטאת וכדומה שנתערבו בחתיכות אחרות בטלה באחד מק"א. (אפשר, כמובן, שמשנה זבחים ומקבילותיה נתנות במחלוקת, ומקורות אלה נשנו לפי שיטתו של מי שמחמיר בתערוכת חתיכת חטאת, אלא שאין זה מסתבר כל כך; ראה בהערה הקודמת.) אלא שלאמיתו של דבר, אפשר שאין כאן סתירה כלל. בחלק מן המקורות האוסרים תערוכת קדשים במשהו, מדובר בקדשים האסורים בהקרבה, ומסתבר שאלה אינם בטלים, מפני שאין בהם צד היתר (ראה לעיל בגוף המאמר, ליד הערה 162). יתר על כן; אפשר שקדשים כאלה אוסרים במשהו אף בלא, מפני שהם פסולים להקרבה; השווה: בבלי חולין ק"ח ס"ב, ורש"י ותוספות שם (וכן עולה, אולי, מפרשטין של משנה תמורה ו, א: 'כל האסורין על גבי המזבח אוסרין כל שהן — הרובע והגורע' וכו', בלי שיצוין במפורש שמדובר בהמות שלמות דווקא [השווה לעיל בגוף המאמר, הערה 75]). הלכות אחרות במשנה זבחים פרק ח (בגזן משניות ב-ג שם) עוסקות בתערוכת של קדשים שאינם פסולים, אך אפשר שאינם בטלים מפני שמדובר בחפצים גדולים במיוחד (בעלי חיים), כדברי הבבלי והירושלמי כאן, או מפני שלמזבח מחמירים יותר מאשר לבני אדם (השווה בבלי זבחים ע"ב ותמורה כח

לשון אחר: אם דברי האמוראים בסוגייתנו נאמרו במקורם על משנת זכאים, אפשר שהם הם דברי ר' חנינא בסוגיא המקבילה בתלמוד הירושלמי (ערלה ב, א [סא ע"ד]):
א. תני... חתיכה של חטאת שנעברה במאה חתיכות של חולין לא יעלו רבי יודה אומר יעלו.

ב. מה טעמ' דרבי יודה? ושה אחד מן הצאן... ממשקה ישראל' (יח' מה, טו), מדבר שהוא מותר לישראל. וקשיא... כתיב¹⁴ חיים ורבי יודה אומר שחוטין? ! מה בין חיים לשחוטין?¹⁵

ג. רבי חנינא אמר חזין עשו אותן כדבר שדרכו להימנות.¹⁶
בשולי הדברים, ראוי להעיר בקצרה גם על חלקה הראשון, הסתמי, של סוגיית ביצה-זכאים. הראשונים כבר ציינו שה'הוה' אמינא' בסוגיית זכאים, לפיה קרבנות אינם נחשבים ל'את שדרכו לימנות', קשה מאוד, שהרי 'איזה פתי (ש)מכור שוורים בלא יחוד מניין?'¹⁷ ברם, לפי דרכנו אפשר להסביר שניסוח הקושיה בחלק א הועבר כמות שהוא מן המקבילה בביצה (ואולי מוורסיה אחרת של המקבילה החלקית בחולין ק ע"א¹⁸). אולם אם נפרש כך, ונניח שדברי ר' פפא נאמרו במקורם רק על תערוכת זכאים, כפי שהוצע לעיל, עלינו לומר שחלה כאן העברה כפולה, בכיוונים הפוכים: תחילת הסוגיא הועברה מכיצה לזכאים, ואילו המשכה (קטעים ב-ד) הועבר מזכאים לביצה! ואמנם, מצאנו כיצא כזה במקומות אחרים בספרות חז"ל,¹⁹ אך פשיטא שלענייננו המדובר בהשערה בלבד, והדברים עדיין צריכים עיון.
2. יבמות פא ע"א-פב ע"א

ע"א: ותן דעתך, שסברה זו תקפה גם בתערוכות של דברים שאינם בעלי חיים, כגון אברים באברים [ראה למשל משנה זכאים ח, ד]. במקרים אחרים, נראה שקדשים אינם בטלים מפני שהם בגדר 'דבר שיש לו מתיירין' (כגון משנה זכאים ח, ג: 'נעברו חתיכות בחתיכות [=חתיכות מקרבנות שונים]... יאכלו כחמור שבהם'). בדרכים אלה נפתרות הסתירות בין כל המקורות התנאיים הסוברים שאין ביטול בתערוכת קדשים, לבין התנא קמא של חוספתא תרומות ח, כ ומקבילות, הסבור שחתיכת חטאת עולה באחד מק"א.

14. ברגיל, המונח 'כתיב' מציע ציטוטים מילוליים של פסוקים מקראיים, אולם כאן קשה לפרש כך (לא מצאנו את המילה 'חיים' בשום עד-נוסח לפסוק הנזכר). מסתבר, אפוא, שכאן 'כתיב' מציין את תוכן הפסוק, ולא את לשונו: כיצד ר' יהודה יכול להסיק דבר בקשר לחתיכות מן הפסוק, כאשר זה מדבר על בעלי חיים?

15. התיבות 'מה בין חיים לשחוטין' אינן מופיעות בגוף כ"י לידן (והן נוספו בכתב-יד זה בידי המגיה), אבל הן מצויות בכ"י רומי.

16. על אף הניסוח כאן ('דבר שדרכו להימנות'), אין הכרח לפרש שר' חנינא אימץ את שיטת ר' מאיר במשנה ערלה ג, ז, אלא מסתבר שמינוח מושאל בפיו (על כל פנים, ראוי לציין שמינוח זה בא כאן בקשר לאחד האיסורים המיוחדים – קדשים אליבא דמי שמקל בתערוכתם – ולא בקשר לאיסורים הרגילים). ודוק: כלום גרועה היא תערוכת שוורים בשוורים מתערוכת של רמני בדין, קולסי תרדין, וכדומה, שאוסרים במשהו גם לפי אלה שחולקים על ר' מאיר במשנה ערלה ה"ל? לשון הראב"ה, ח"ד (יבמות), סימן תתק, עמ' קנא; ועיין בדברי הראשונים שצינו שם, הערה 6 (וכן בדברי הראב"ה עצמו בהמשך), שתירצו בדוחק.

18. שכן נוסחה לפנינו שונה קצת מנוסחן של המקבילות בביצה וזכאים (עיין שם).

19. במיוחד בירושלמי; ראה, למשל: מ' עסיס, סוגיות מקבילות בירושלמי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ז, עמ' 22, הערה 6 (ובנסמן שם); עמ' 113, הערה 6 (ובנסמן שם); ועוד.

א

1. אמר ליה ר' יוחנן לריש לקיש מי סברת תרומה בזה"ז דרבנן?²⁰
2. אמר ליה [=ר"ל לר' יוחנן] אין, שאני שונה עיגול בעגולים עולה!
3. אמר ליה [=ר' יוחנן לר"ל] והלא אני שונה חתיכה בחתיכות עולה!

ב

1. מי סברת²¹ כל שדרכו לימנות שנינו? את שדרכו לימנות שנינו.
2. מאי היא? דתנן: מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם... נתעברו באחרות כולן ידלקו דברי ר' מאיר...
3. ר' יוחנן סבר את שדרכו לימנות שנינו וריש לקיש סבר כל שדרכו לימנות שנינו.

ג

1. מאי חתיכה? דתניא: חתיכה של חטאת טמאה שנתערבה במאה חתיכות של חטאות טהורות וכן פרוסה של לחם הפנים טמאה שנתערבה במאה פרוסות של לחם הפנים טהורות תעלה רבי יהודה אומר לא תעלה
2. אבל חתיכה של חטאת טהורה שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות, וכן פרוסה של לחם הפנים טהורה שנתערבה במאה פרוסות של חולין טהורות דברי הכל לא תעלה.

ד

1. קתני מיהת רישא תעלה!
2. אמר רבי חייא בריה דרב הונא בנימוחה.²²
3. אי הכי מאי טעמא דר' יהודה? רבי יהודה לטעמיה דאמר מין במינו לא בטיל...

- 20 ראה: ד' הלבני, מקורות ומסורות, נשים², טורנטו תשנ"ג, עמ' פח-פט.
- 21 במספר עדי נוסח (דקדוקי סופרים השלם, יבמות, ב, עמ' רו, שורה 20): 'דמי סברת', ואילו בכ"י ר: 'ועוד מי סברת'. ראה להלן, הערה 28.
- 22 כך כרוך עדי-הנוסח, אולם בכתב-יד ח, מ² (דקדוקי סופרים השלם, עמ' ר'): 'רישא בנימוחה'. ברם, מסתבר שאין הברל מצד התוכן בין גירסה זו לבין הגירסה שלפנינו, אלא עדי-הנוסח הנוכחים נקטו 'רישא' מפני שבכך עסיקין (אולי בהשפעת נוסח הקושיא בשלב הקודם: 'קתני מיהת רישא תעלה'). אולם בעל המאור גורס (ושמא: פירש?): 'רישא בשנימוחה וסיפא בשלא נימוחה', ולפי זה יוצא, שדברי ר' חייא עונים לא רק על קושיית התלמוד לעיל (ד' 1), אלא גם על הקושי שלהלן – הסתירה בין הרישא של הברייתא לסיפא שלה (ה' 1). ואף-על-פי שאין להוציא מכלל אפשרות שגירסה מקורית לפנינו, אין זה מסתבר, אלא נראה יותר שבעל המאור (או מקורותיו) דייק – שלא כהלכה – שמכיוון שרישא בנימוחה, סיפא בשלא נימוחה, ולפי זה גירסה זו אינה אלא לשון פירוש מוטעה. ודוק, שגירסת (פירוש?) בעל המאור אינה מסתדרת עם המשך הסוגיא (המקוימת, בעיקרה, על-ידי כל עדי-הנוסח של התלמוד); עיין שם היטב (ואין כאן מקומו להאריך).

1. ולר"ל מאי שנא רישא ומ"ש סיפא? ולר' יוחנן²³ מאי שנא רישא ומ"ש סיפא?
2. א"ר שישא בריה דרב אידי רישא בטומאת משקין דרבנן סיפא דאורייתא...
3. רבה²⁴ אמר רישא איסור לאו סיפא איסור כרת...
4. רב אשי אמר סיפא משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל...

סוגיא זו חמורה מאוד, וכבר נתקשו הראשונים הרבה בפירושה. ברם, נראה כי ניתוקם של דברי האמוראים כאן ממסגרתם הסתמית יסייע בפתרונם של קשיים אלה, ואף יאפשר לנו לפרש את דברי האמוראים בדרך חדשה, לפיה אין להשליך ממחלוקתם בקשר לשאלה אם 'את' / כל שדרכו שנינו' מעבר לקונטקסט הצר של משנה ערלה ג, ו.

נחחיל מתחילת הסוגיא (קטעים א-ב). מדברי התלמוד כאן עולה, שהמחלוקת אם 'עיגול בעיגולים [=של תרומה] אני שונה', ורק בתערוכת 'יבש ביבש המכילה איסור דרבנן (כגון תרומה²⁵) יש ביטול, או שמא 'חתיכה בחתיכות [=קדשים] אני שונה', וגם איסור דאורייתא שנתערב יבש ביבש בטל, תלויה במחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש, אם 'את שדרכו שנינו' או 'כל שדרכו שנינו'. לאמור: לפי ריש לקיש, הסובר ש'כל שדרכו לימנות שנינו', לא היה מקום להקל בתערוכת של 'עיגול בעיגולין' (שהרי תערוכת כזו היא בגדר 'כל דרכו לימנות'), אלמלא העובדה שמדובר באיסור דרבנן (תרומה). ואילו לפי ר' יוחנן, הסובר ש'את שדרכו לימנות שנינו', אפשר להקל גם בתערוכת שנתערב בו איסור דאורייתא ('חתיכה בחתיכות'), כל זמן שהאיסור אינו בבחינת 'את שדרכו לימנות'.

ברם, דברים אלה מעוררים שני קשיים חמורים: (1) הנסיון להסביר את מחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש בקשר ל'עיגול בעיגולים' / 'חתיכה בחתיכות' לאור מחלוקתם אם 'את' / כל שדרכו לימנות שנינו' מחייבנו להניח, כי אמוראים אלה אימצו את שיטת ר' מאיר, התנא היחיד שסובר ש'דבר שדרכו לימנות' אוסר במשהו. אולם כבר ראינו שקשה מאוד לפרש כן.²⁶ (2) אם תרומה בזמן הזה אסורה מדרבנן (מפני שפקעה קדושת הארץ), מסתבר שהוא הדין גם לערלה וכלאי הכרם; אך אם כן, מדוע באיסורים אלה גופם סובר ר' מאיר לפי ריש לקיש ש'עיגול בעיגולים' = 'כל שדרכו' אינו בטל, כפי שעולה מדבריו במשנה ערלה ג, ז?²⁷ ושמא יש להוסיף, שעל-פניו נראה שנסיונו של התלמוד לקשר בין המחלוקת אם 'עיגול בעיגולין' / 'חתיכה בחתיכות שנינו' לבין המחלוקת אם 'את' / כל שדרכו לימנות שנינו', הוא non sequitur. שהרי השאלה אם 'חתיכה בחתיכות עולה' או 'עיגול בעיגולין' מתייחסת לחומרת האיסור (דאורייתא או דרבנן), בעוד שהשאלה

23 כך לפי כמה ראשונים (ראה: דק"ס השלם, עמ' ריא, הערה 12), וכן לפי קטע גניזה אחד אחר הגהה. אולם שאר כתבי-היד גורסים כלפנינו ('ולר"ל').

24 לפי חלק מעדי-הנוסח: 'דבא' (ראה: דקדוקי סופרים השלם, עמ' ריב-דיג).

25 שאסורה רק מדרבנן, מפני שבטלה קדושת הארץ (ואולי גם מפני שמדובר בתרומת פירות, שאסורה רק מדרבנן, אלא שאין זה משנה הרבה לעניינו; עיי' שם בסוגיא ובראשונים).

26 ראה לעיל בגוף המאמר, עמ' שלה.

27 כבר הקשו הראשונים כן (ראה, למשל: תוספות יבמות פא ע"א, ד"ה 'מאי היא'), וחיצו ברוחק (עיי' שם).

אם 'את' / כל שדרכו לימנות שנינו' מתייחסת לצורתו הפיזית של האיסור, ואיזה קשר יש בין שני אלה?²⁸

והנה, אם נתעלם מהסבר התלמוד לשיטת ר' יוחנן בקטע ב של הסוגיא (שקרוך לוודאי שיהיה קאמר ליה, ולא ר' יוחנן עצמו), ניתן לפרש שמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בחלק א, אם 'עיגול בעיגולין' או 'חתיכה בחתיכות' עולה, איננה תלויה כלל בשאלה אם 'את שדרכו לימנות' שנינו אם לאו. מסתבר, שר' יוחנן וריש לקיש לא אימצו את שיטת ר' מאיר במשנה עולה, וקל וחומר שלא יישמוה בקשר לאיסורים רגילים, אלא מחלוקתם בעניין 'עיגול בעיגולין' / 'חתיכה בחתיכות' נוגעת אך ורק לשאלת חומרת האיסור שבתערובת: לפי ריש לקיש, רק איסורים דרבנן בטלים ביבש,²⁹ ולכן העובדה שתורמה בטלה ביבש (ולו רק כשהוא מהווה אחד מק"א) מוכיחה שתורמה בזמן הזה דרבנן. והשיבו ר' יוחנן, שגם איסורים דאורייתא (ולפחות קדשים), כדוגמת 'חתיכה בחתיכות', בטלים כשנתערבו יבש ביבש,³⁰ ולכן העובדה שתורמה בטלה איננה מוכיחה שתורמה בזמן הזה אסורה מדרבנן. ולפי זה מסתבר, שכשם שריש לקיש סובר ש'עיגול בעיגולין' עולה בתורמה, כך יסבור גם ב'עיגול בעיגולין' של עולה וכלאי הכרם (שהרי גם איסורים אלה תקפים מדרבנן בזמן הזה), אף-על-פי שמן הסתם ר' מאיר עצמו יחלוק על כך, ויאסור תערובת 'עיגול בעיגולין' בתורמה במשהו, כיוון ש'כל שדרכו' שנינו, לפי ריש לקיש.

כמובן, אם כנים דברינו, עלינו להסביר מדוע קישר התלמוד בין שתי המחלוקות, על אף הקשיים הכרוכים בכך. מסתבר, שבכך הולך הבבלי לשיטתו, שאיסורים רגילים, ובכלל זה איסורים דאורייתא, בטלים ברוב כשנתערבו יבש ביבש. משום כך, התקשה התלמוד להסביר כיצד ריש לקיש סובר שאיסורים דאורייתא אינם בטלים ביבש, ועל כרחו נאלץ התלמוד לפתור בעיה זו על-ידי יישום הדעה ש'כל שדרכו' שנינו' בקשר לאיסורים רגילים.

ומכאן להמשך הסוגיא (קטעים ג-ה). אף כאן מרובים הקשיים, הן בברייתא עצמה (קטע ג) והן בסוגיית התלמוד שעל ברייתא זו, אולם כאן נטפל רק בקשיים הנוגעים לסוגיא עצמה.³¹ כאמור,³² נחלקו הגירסאות בתחילת קטע ה אם הדיון בהמשך נאמר

28 נראה שכבר הבחין בקושי זה סופרו של כ"ר (או אבותיו), שגרס כאן (לעיל, הערה 21): 'עוד מי סברת שכל שדרכו לימנות' וכו', כאילו שאלה זו אינה קשורה בשאלה אם 'עיגול בעיגול עולה' או 'חתיכה בחתיכות עולה'. ברם, לאמיתו של דבר נראה כי גירסה זו אינה אלא 'תיקול', שהרי אם 'מי סברת' וכו' הוא קושיה עצמאית, כיצד ביקש המקשן להוכיח מכך שתורמה בזמן הזה דאורייתא (ראה לעיל בסוגיא, א 1)?

29 ולפי זה, קרוב לוודאי שריש לקיש יודה שאיסורים דאורייתא 'רגילים', כגון גיד הנשה ונבילה, אינם בטלים בתערובת יבש ביבש לפי המקורות התנאים. השווה לעיל בגוף המאמר, הערה 143, ובהערה הבאה.

30 אלא שעדיין אין הוכחה מדברי ר' יוחנן, שכל איסורים דאורייתא בטלים ברוב כשנתערבו ביבש (ראה ההערה הקודמת), ואפשר שלא הקל אלא באיסורים המיוחדים (על כל פנים, נראה שהביטוי 'חתיכה בחתיכות' מתייחס לתערובת של קדשים דווקא, שאפשר שדינם כדין האיסורים המיוחדים; ראה לעיל בגוף המאמר, סעיף ה). השווה גם להלן, הערה 38.

31 הקושי בברייתא כבר נדון על-ידי האמוראים (קטע ה), ואין בידינו להציע הסברים אחרים בעניין זה שמשכנעים יותר מאלה שהוצעו בתלמוד.

32 ראה לעיל, הערה 23.

אליבא דר"ל או ר' יוחנן, אך שתי האפשרויות מוקשות.³³ אם נגרוס 'ולר"ל' בתחילת קטע ה, קשה להבין מדוע הקשו דווקא על חכם זה — הלא גם לפי ר' יוחנן, הסוכר ש'חתיכה בחתיכות עולה', לא מוכן מדוע חתיכת חטאת אינה עולה מתוך מאה חתיכות של חולין לפי הסיפא! זאת ועוד: פתיחת הקושיא ('ולר"ל') נראית מיותרת לפי גירסה זו, שהרי אליבא דר"ל אנן קיימין! אולם גם אם נגרוס 'ולר' יוחנן' כאן קשה, שהרי ר' שיא (ה 2) מתרץ שהסיפא, האוסרת את התערוכת במשהו, דנה במקרה שבו נתערב איסור דאורייתא, אך ר' יוחנן הלא מודה ש'חתיכה בחתיכות [=איסור דאורייתא] עולה! ונראה לפרש, שבצורתה המקורית נשנתה הסוגיא על הברייתא (קטעים ד-ה) כסוגיא 'עצמאית', ללא כל זיקה למחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש שבתחילת הדיון כאן (קטעים א-ב).³⁴ מסתבר, שבמקורה באה סוגיא זו (=קטע ה) לפרש את הברייתא לגופה — וליתר דיוק, להסביר את ההבדל בין הרישא של הברייתא לסיפא, דבר שאינו מוכן הן לפי ר"ל והן לפי ר' יוחנן! ולפי זה נראה, שבמקורו גרס התלמוד בתחילת קטע ה: 'מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא', בלי ההקדמות 'ולר"ל' או 'ולר' יוחנן',³⁵ שמן הסתם אינן אלא לשונות פירוש מוטעים, ששולבו בתלמוד אחרי שהסוגיא העצמאית על הברייתא שובצה בהקשר הנוכחי, כדי להבהיר אליבא דמי מבעלי הפלוגתא שהוזכרו בתחילת הדיון (קטע א) נאמר הדיון בהמשך.³⁶

לפי זה, ניתן לפרש את דברי האמוראים כאן כפשוטם. ר' שיא, המבחין בין איסורים דאורייתא לדרבנן, כנראה אימץ את שיטת ריש לקיש בתחילת הסוגיא (קטע א, כפי שפירשנוהו), שרק איסורים דרבנן בטלים בתערוכת יבש ביבש;³⁷ לכן, תנא קמא מקל ברישא (=טומאה דרבנן) אך מחמיר בסיפא (=איסור דאורייתא). לעומת זאת, רבה (או רבא) כנראה אימץ את שיטת ר' יוחנן, שגם איסורים דאורייתא בטלים ביבש (לפחות בקדשים³⁸), אלא שהוא צמצם עקרון זה לאיסורי דאורייתא 'קלים' — איסורי לאו — ומודה שאיסורי כרת אינם בטלים ביבש (לכולי עלמא). ואילו תירוצו של ר' אשי, שמחמירים בסיפא מפני שמדובר שם ב(מעין) דבר שאין לו מתירין, אפשר לפרשו הן

33 לכל הקושיות כאן, השווה חדושי הרשב"א על אתר.

34 אפשרות מעין זו כבר נדמה בריטב"א כאן (פב ע"א, ד"ה 'ומיהו' [מהד' יפה', ח"ב, עמ' תתריב]); שם הדברים באים כתשובה לקושייתו מדוע התייחס ר' שיא לדין הרישא, מאחר שרק הסיפא קשה לפי שיטתו [עין שם]: 'ומיהו בוז י"ל דרב שיא לאו כלשון קושיא איתמרא, אלא שפירש הוא הברייתא ומ"ש רישא ומ"ש סיפא, ודביאוס ככאן לפרש קושייתו, וכיצא בו בתלמודא! לאמור: דברי ר' שיא נאמרו במקום במסגרת דיון בברייתא לגופה, ושוכצו כסוגייתו כמות שהם, בלי להתאימם להקשרם החדש.

35 לא מצאנו תיעוד מפורש לגירסה כזו בערי-הנוסח של התלמוד כאן (ישירים או עקיפים), אולם קרוב לומר שבעל המאור גרס כך; ראה להלן, הערה 40 (דברי ר' אברהם בן החר בפירושו כאן, עמ' קצא [והכי גרסינן מאי שנא וכו']), כנראה אינם רומזים לגירסה שמצא לפניו, אלא להגהה שהציע מדעתו; עין שם).

36 בכך אף תוסבר התהוותו של חילוף הגירסאות הקוטבי (והמודר לכאורה) כאן: גרסנים (סופרים?) שונים פירשו את ההמשך באופנים שונים, והוסיפו לשונות פירוש שונים בהתאם.

37 ולדברי ר' שיא (וכן רבה / רבא בהמשך) הברייתא מתפרשת כפשוטה, בחתיכות שלא נימחו, בניגוד לשיטת ר' חייא בריה דרב הונא שבקטע ד.

38 ראה לעיל, הערה 30.

לפי ר' יוחנן והן לפי ריש לקיש בקטע א: ³⁹ אפשר שר' אשי סובר שרק איסורים דרבנן בטלים ביבש, אלא שהבחינת דנה בחתיכות שנימוחו (כשיטת ר' חייא בריה דר' הונא בקטע ד), ולכן ברישא סובר התנא קמא שהאיסור בטל בק"א, אך בסיפא הוא מודה שהתעורבות אסורה, מפני שהיא נחשבת לדבר שיש לו מתירין. לחלופין, אפשר שר' אשי סובר שגם איסורים דאורייתא בטלים ביבש (ואז תתפרש הבחינת כפשוטה, בחתיכות ממש), אולם חתיכות של דבר שיש לו מתירין (בסיפא) אינן בטלות. נמצא, לפי דברינו, שקטע ה מקצתו כר' יוחנן ומקצתו כריש לקיש, ⁴⁰ ואף-על-פי שדבר זה לא צוין בסוגיא במפורש. ⁴¹ כמורכב עולה מדברינו, כי אין שום הוכחה שהאמוראים שנוכרו בקטע ה (או קטע ד) ניסו ליישם את העקרון של 'את שדרכו שנינו' או 'כל שדרכו שנינו' במשנה ערלה ג, ז בקשר לאיסורים רגילים, או שחכמים אלה סברו שאיסורים רגילים בטלים ברוב ביבש. ⁴²

* * *

לסיכום: אם נפרש את דברי האמוראים שהובאו בסוגיות הנזכרות כמות שהם, במסגרות הסתמיות שבהן הם נתונים לפנינו, אין מנוס מן המסקנה שחכמים אלה אכן יישמו את מחלוקת ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש בקשר לאיסורים רגילים, ושאיסורים רגילים הללו סברו שאיסורים רגילים בטלים ברוב בתעורבות יבש ביבש. ברם, אם ננתק את דברי אמוראים אלה מן המסגרות הסתמיות שבהן הם נתונים, וננסה לפרשן באופן עצמאי, אין כל הכרח להגיע למסקנות כאלו. ואף-על-פי שכל נסיון לפרש את דברי האמוראים במנותק ממסגרתם הסתמית אינו יוצא מכלל השערה (גם אם מדובר בהשערה קרובה ומסתברת), לא ביקשנו אלא להראות, שאין הכרח להניח שאמוראים נקובי-שם סברו, שיש ביטול בתעורבות יבש ביבש.

39 כל זאת, כמובן, בהנחה — הנתונה במחלוקת בין הראשונים (ראה, למשל: ר"ש ליכרמן, תוספתא כפשוטה, א [תרומות], עמ' 376) — שהעקרון שדבר שיש לו מתירין אינו בטל נאמר הן בתעורבות יבש ביבש והן בתעורבות לח בלח.

40 אפשרות מעין זו כבר הועלתה בידי בעל המאור כאן, אלא שלדבריו דברי ר' שישא נאמרו אליבא דר' יוחנן, ודברי רבה / רבא אליבא דריש לקיש (עיין שם בפנים). ראה גם בהערה הבאה.

41 אמנם, כתב-יד א (דקדוקי סופרים השלם, סוף עמ' ריב) גורס מיד לפני דברי רב (רבא): 'ולר' יוחנן מ"ש רישא ומ"ש סיפא' (וכעין זה בקטע גניזה אחד; עיין שם), אך קרוב לוודאי שזהו לשון פירוש, ולא גירסה מקורית, גם אם הוא קולע מבחינה פרשנית. (אגב: אם נניח שקטע ה היא סוגיא 'עצמאית', שלא נאמרה במקורה בזיקה למחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש שבקטע א, יקל להבין מדוע הובאו הדעות השונות כאן מבלי לצייין לפי איזה מבעלי הפלוגתא נאמרו [השווה דברי הרמב"ן במלחמות כאן]).

42 לשיטת ר' יוחנן בקטע א, ראה לעיל, הערה 30.