

# הַפְּעוּנִי

כתב עת מוצא לאור על ידי  
מוסד יצחק בר ייעוד  
של פועלי אגודת ישראל

## ב ת ו כ ן :

- מאמר הרב ש"ר הירש זצ"ל על אגדות חז"ל /
- ד"ר מרדכי ברויאר . . . . . 1
- על גס סך השמן / הרב יעקב חיים סופר . . . . . 17
- חקנת העשירים שבפרוזבול / הרב קלמן כהנא . . . . . 18
- נטילת ידים במחנה צבאי / הרב שילה רפאל . . . . . 27
- הפייטן רבי אלעזר הקליר (חלק ב) / הרב יעקב ק' הלוי  
במברגר זצ"ל . . . . . 32
- פרקי מבוא לפי "משך חכמה" (סיום) / הרב יהודה קופרמן . . . . . 53
- מי אחראי לסילופים במס' ע"ז בש"ס ראם ? /
- הרב ע' הילדסהיימר . . . . . 61
- הערות והגהות למסכת סנהדרין (המשך) / הרב אברהם סופר . . . . . 65
- זכר להולכים
- הדיין הרב ישעי' גרינפלד זצ"ל / הרב א' פויכטוונגר . . . . . 76
- דברי השלמה . . . . . 79

בס"ד ירושלים ת"ו טבת תשל"ו \* כרך טז, גליון ב \* המחיר 4.50 ל"י

כתוב לארץ \$ 6.-

מנוי שנתי: בישראל 15.- ל"י

מרדכי ברויאר

## מאמר ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל על אגדות חז"ל

אוניברסיטת בר-אילן רכשה לפני זמן מה אוסף חשוב של כתבי יד ודברי דפוס מעזבונו של ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל, שכונסו בשעתו על-ידי בן משפחת הירש, ר' יוסף זגור ז"ל מפרנקפורט ענ"מ, והיו שמורים בביתה של בתו הגב' אילה גרוסמן ע"ה בחיפה.

מדור כתבי היד העבריים שבאוסף מכיל יותר מ-400 איגרות, שאלות-ותשובות ומיסמכים שונים. על כותבי האיגרות נימנים רבים מגדולי הרבנים שבדורו של הרב הירש, ביניהם ר' יצחק דב במברגר, ר' אליהו גוטמכר, ר' עזריאל הילדסהיימר, ר' שמואל מוהליבר, ר' שמואל סלגט, ר' יצחק אלחנן ספקטור, ר' יעקב עטלינגר ור' צבי הירש קאלישר. רבות מן האיגרות דנות בבעיות השעה החשובות, כגון הצלת יהודי רוסיה בימי הפרעות של שנות השמונים ושאלת הכוללים ומוסדות חינוך וחסד בארץ ישראל. למעלה מ-500 כתבי יד בשפה הגרמנית משקפים, בין השאר, את התפתחותה של היהדות החרדית במערב-אירופה בימי הרב הירש ובדור שלאחריו. מדור דברי הדפוס מכיל כ-1000 יחידות; יש בו אוסף יחיד במינו של כתבי הרב הירש ובני חוגו, וכן דברי פולמוס רבים שפורסמו בשעתו סביב פעילותו הציבורית והספרותית של הרב הירש.

6

בין כתבי היד העבריים מצויות מספר איגרות מעטו של ר' פנחס משה אלחנן ("הילע") ווכסלר, שהיה רגיל לפנות אל הרב הירש בשאלות בהלכה ובבקשות שונות לשם קבלת עצה והדרכה. מטבע הדברים לא נשתמרו בעזבונו תשובותיו של הרב הירש, אלא בדרך כלל רק הערות שרשם בשולי האיגרות וששימשו לו טיוטה בשביל איגרות התשובה שהשיב לשואליו. והנה נתברר, שבקשר לפגייה אחת של ר"ה ווכסלר נשתמרו באוסף שתי תשובות מלאות של הרב הירש, כנראה מפאת ערכן המיוחד וחשיבותן העקרונית. על כך מעידה גם העובדה, ששתי התשובות לא נשתמרו במקורן אלא בהעתק שהוכן כנראה על-ידי אחד מבני משפחת הירש. התשובות נכתבו בלשון הקודש, וניכר סגנונו האופייני של הרב הירש. בהעתקים הושמטו ראשי האיגרות וסיומיהן, וכן הושמטו תאריכיהן, אבל מן התאריכים שעל איגרות ר"ה ווכסלר מתברר שזמן כתיבתן היה בחדשים סיון ותמוז שנת תרל"ו (1876). בשעת הכתיבה לא ישב הרב הירש בביתו שבפרנקפורט, שכן במקום אחד הוא מתנצל שספריו אינם עמו במקום כתיבתו. קרוב לוודאי שבילה את חדשי הקיץ, כמנהגו, במקום הקייט פאלקנשטיין שבהרי הטאונוס, ושם כתב את האיגרות.

ערכן וחשיבותן של שתי האיגרות הם בכך, שהן מצטרפות למאמר יסודי, שבו מסביר הרב הירש את השקפתו בדבר מקומן של אגדות חז"ל במערכת האמונות והדעות של היהדות והמסקנות החינוכיות הנובעות מכך. האיגרת הראשונה היא תשובה לפנייתו של ר"ה ווכסלר, אשר שאל למהותה של שיטת

ההוראה הנהוגה בית ספרו של הרב הירש לגבי אגדות חז"ל. לאחר הצגת השאלה הכללית פירט את הבעיה לשלושה נושאים: א. האם אגדות חז"ל קבלתן מסיני? ב. כיצד יש להתייחס לדברי חז"ל שביסודם האמונה בכוח ההשפעה של הכוכבים (אסטרוולוגיה), בשדים ובכישוף? ג. היאך אפשר ללמד חכמות חיצוניות, שיש בהן ידיעות הסותרות את דברי חז"ל באגדה?

את השקפתו לגבי הנושא הראשון פירסם הרב הירש כבר ארבעים שנה לפני כן, בהקדמה לספרו חורב. הקדמה זו חסרה במהדורה העברית של מ"ז אהרנסון (תרנ"ג), והיא לא תורגמה לעברית מעולם, פרט לקטע אחד שתירגם הרב שלמה וולבה במאמרו „בן-ישיבה כרב“, המעין, תשרי תשכ"ו עמ' 15, וזה לשונו:

„כל הנמצא במפעל השני (אגדתא) אינו מחייב, היות והוא מייצג השקפות של יחידים וזכאי לתבוע הכרה רק במדה שהוא מזדהה עם הנמצא במפעל הראשון (שמעתתא — הלכה). המפעל הראשון, תוך עצם תכונת תוכנו, הסתיים עם חתימת הגמרא, עם אסוף השמעתתא. לעומת זה, השני, המישור של האגדתא, הוא חופשי ונתון להמשך \* בימים יבואו. חופש יצירתו הולך וגדול במדה שהמפעל הראשון (השמעתתא) הוא עצמי ומבוסס יותר, הושלם ועומד ברשות עצמו ובמדה שהמפעל הראשון אינו סובל השפעה והדרכה מהשני, אלא דוקא מכוון את השני“.

השקפה דומה הביע הרב דוד צבי הופמן זצ"ל בהקדמת פירושו על ס' ויקרא, וראת על כך דבריהם של הרב יהודה קופרמן ור' יונה עמנואל, המעין, ניסן תשל"ג עמ' 24 ואילך.

והנה באגרת תשובתו הראשונה אל ר"ה ווכסלר מרצה הרב הירש את השקפתו זו עצמה בהרחבה ובהעמקה. את עמדתו העקרונית, שהאגדות אינן קבלה מסיני, הוא מבסס על דעת גאונים וראשונים. אין ללמוד הלכה מדברי אגדה, משום שאין בידינו להבחין בין אגדות שפירושו לפי פשוטן לבין אגדות שהן משל ומליצה, וכל בעל תורה וירא שמים רשאי לפרשן על פי „תכונת נפשו“. אף על פי שהרב הירש בעצמו מאמין במעשה תנור עכנאי כפשוטו — והרי זו הודעה אישית רבת משמעות! — אין הוא מסכים שמי שדעה אחרת לו יוצא מגדר אמונת חכמים. הוא הדין בדבר השאלה השניה על אודות האסטרוולוגיה והכישוף. לגביהם יש שיטות חלוקות לרמב"ם ולרמב"ן, ואין בידינו להכריע ביניהן, ואף אין צורך בהכרעה שכזאת, שכן עניינים אלה אינם מעלים ומורידים לגבי שמירת התורה והמצוות. הרב הירש מתוודה אגב כך, שמעולם לא חקר בעצמו בעניינים אלה, וכן בעניין עולם הבא ותחיית המתים, מאותו טעם עצמו.

בתשובתו על השאלה השלישית מציג הרב הירש כלל פדאגוגי חשוב, שיש בו משום הארה פסיכולוגית לשיטת החינוך של תורה עם דרך ארץ: מי שלא למד חכמת הטבע ושאר המדעים עלול להאמין שכל דברי החוקרים

• מלה זו לא ניתגרמה כראוי, וצ"ל להעשרה; עיין גם הערת העורך שם ובעמ' 20—21.

אמת לאמיתה, והרי אינם אלא השערות והחוקרים האחרונים סותרים את דברי קודמיהם. רק על-ידי לימוד שיטתי של המדעים יגלה התלמיד את חולשת המדע ולא יתפעל ולא יזדעזע אם ימצא פה ושם סתירה בין דברי חז"ל לבין דעות החוקרים האחרונים. עם זאת יש לזכור שחז"ל לא היו חוקרי הטבע ושאר המדעים, ומכל מקום לא אמרו את דבריהם בתור אנשי מדע (השווה דברי המהר"ל מפראג בבאר הגולה: „לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית“; „עניין חכמים שלא השגיהו כלל בענין הגשמי רק על עניין המהות“ — הבאר השישי). בדבריהם הסתמכו חז"ל על המוסכמות בזמנם בין החוקרים והטעימו את ההיבט היהודי שבדברים, כלומר משמעותם מבחינת ההלכה והמחשבה היהודית. בעשותם כך לא „קידשו“ את היגדיהם של אנשי המדע בני זמנם, ומכאן שלא תיתכן שום סתירה בין דברי חז"ל לבין מימצאי המדע החדש. עם זאת יש להתייחס ביראת כבוד לגבי כל מאמר ומאמר של חז"ל, ומוטב להשאיר מאמר מוקשה ב„צריך עיון“ מאשר לנסות לישוב אותו בפירושים דחוקים.

על תשובות אלה של הרב הירש כתב ר"ה ווכסלר מכתב ארוך מלא השגות, ועליהן השיב הרב הירש באגרת השניה. הוא חור על עמדתו, שהשוואת האגדה אל ההלכה מבחינת היותה מקובלת מסיני טומנת בחובה סכנה חינוכית גדולה. השוני שבין שמעתתא ואגדתא בולט כבר בשמותיהן: מוצא השמעתי „שמיעת האוון מפי משה מסיני“, ואילו מקור האגדתא „מה שהגיד החכם מדעתו ומסברת נפשו“ (הסבר זה מצוי כבר בהקדמה לחורב). השקפה זו, לדברי הרב הירש, אינה משפילה את ערכם וחשיבותם של דברי אגדה כלל ועיקר. כוונת נותן התורה היתה שיקומו בכל דור ודור חכמי ישראל גדולי התורה והיראה וימשכו את לב ישראל לתורה ולמצוה „כפי המקום והזמן ותבונת השומעים ותכונת הדורש“, „ואין ספק אשר גם דרכים חפשיים האלה רצויים לפני המקום“, והם בכלל דברי תורה. וודאי שבין סיפורי המעשים שבדברי אגדה יש הרבה מעשים שאירעו פשוטם כמשמעם, אך לא משום שנמסרו מסיני, אלא משום שהיו קבלה בידי חז"ל מדורי דורות. סיפור המעשה של יצירת האדם הראשון אין הכרח לקבלו כאמת היסטורית עובדתית, וחשוב מולד הלבנה הקשור בפרטיו — לא עליו ייסדו חז"ל את חשבונם, אלא „המה כיוונו בבירור על פי חכמתם מולד הלבנה בזמנם וחשבו לאחור עד תחילת יצירת הלבנה על פי שנות היצירה וימיה ושעותיה, וקבעו על פי זה תחילת החשבון בסימניהם“.

ר"ה ווכסלר לא נח ולא שקט וכתב מכתב שלישי לרב הירש, שבו השיג על השגותיו. הרב הירש העיר הערות בשולי הגליון של המכתב, אך נראה שלא המשיך בחילוף המכתבים על נושא זה. מכל מקום לא נשארו בידינו אלא שתי האיגרות בלבד. בס"ד נפרסם את כל מכתבי ר"ה ווכסלר הנמצאים בעזבונו, מכתבים אשר יש בהם כדי להעשיר את ידיעתנו על אודות אישיות מעניינת זו. להלן אביא את מאמר התשובה של הרב הירש כלשונו, על שני חלקיו. את טעויות המעתיק תיקנתי לפי העניין ככל שעלה בידי, וכן תיקנתי והשלמתי בכמה מקומות על פי מובאות דברי הרב הירש במכתבי ר"ה ווכסלר. חילקתי

את המאמר לפיסקות, הוספתי סימני פיסוק וצירפתי הערות מסבירות ומראי מקומות.

מספר כתב היד באוסף זנגר הוא VI A 200—201, והריני מודה לד"ר יוסף ולק, מנהל המכון לחקר יהדות הגולה באוניברסיטת בר-אילן, על הרשות לפרסמו.

## א

ועל אודות לימוד האגדות אשר ענותו הרבתני לבקש דעת דעתי הקלושה על ענינים כזה, ואף שאיני כדי מ"מ לא אחריש אלא אודיע למכ"ת נ"י את אשר נלע"ד, בפרט אשר כמדומה הוגד למעלתו נ"י על לימוד בית ספרינו בפ"פ אשר אינם אמתיים כי אם מקצה.

ד"ד<sup>1</sup> אני אומר, הלא באין ספק אין ערך לגודל ורוממות החכמה והמוסר אשר המציאו לנו חז"ל בדברי אגדותם ומדרשיהם, וודאי כל מי בינה ודעת ששאבה רוחם הטהור והנעלה ממעיני התורה והמצוות נטעו נטעי נאמנים בתוך ערוגת פרדסיהם. ועל כן פיארו ושבחו חז"ל דברי האגדה שהם מושכין לב האדם ומביאין אותו לאהוב את אביהו שבשמים. ואם אפי' שיחת חולין של ת"ח צריכין לימוד<sup>2</sup> ק"ו לכל הדברים שאמרו בכוונה דרך לימוד ומוסר, ואין בו דבר ריק, ואם ריק הוא, ממנו הוא<sup>3</sup>, ששכלנו קצר מהשיג. ומ"מ גדר גדול גדרו חז"ל וחומה נשגבה ובצורה הקימו בין דברי השמועה וההלכה וכלל גדול מסרו לידינו: אין למדין הלכה מן דברי האגדה ואין משיבין מהם ועליהם<sup>4</sup>. וכן בדין לענ"ד, דהא מלבד שכל דברי האגדה אינם מיוסדים על קבלה מסיני שעליה נכרת ברית הנעשה והנשמע אלא רק סברת [החכם] המגיד הם באומד דעתו, ואף שודאי מי שיש לו מוח בקדקדו ולב אדם להבין ולהשכיל בלב שמח ונפש חפצה יכוף ראשו לדעת כל חכם וחכם מחז"ל, אף שאינו מבאר הקבלה אלא מרוח בינתו הוציא מלין, אשר כל אחד ואחד מהם גדול ונשגב מכולנו יחדיו אשר כחגבים נדמינו בעינינו נגדם, מ"מ אינו מכלל חיוב הישראלי, וגם לא כמין וכופר יחשב מי שסברתו נוטה מסברת אחד מחכמינו ז"ל בענין מה השייך להאגדה, בפרט שגם בהרבה (דברים גם) [מקומות] דעתם שונה זו מזו ולא נאמר כלל הלכה כדברי פלוני באגדה כמו בשמעתתא.

חוץ מכל זה הלא אי אפשר כלל ללמוד הלכה מדברי אגדה, דהא

1 ראש זבר.

2 סוכה כא ב.

3 על פי דברים לב מז, ירושלמי פאה א א.

4 באחת מאגרותיו הביא ר"ה וזכסלר לעניין זה את המקורות הבאים: ירושלמי פאה ד

ד; תוספות יום טוב ברכות ה ד; רשב"ם בבא בתרא קל ב.

כבר אמר החכם מכל אדם להבין משל ומליצה דברי (ה)חכמים וחידותם<sup>5</sup>. (ואם) [ואכן] כל דברי חז"ל לא בסיגנון אחד נאמרים, יש מהם שנאמרו דרך דברים, כלומר שתוכן כתבם רק כפי טעם הפשוט והנגלה בדבריהם, וממין זה הם כל דברי השמועה וההלכה אשר כונתם להורות אותנו את הדרך אשר נלך בו ואת המעשה אשר נעשה, וכונה זו צריכה בירור הדברים וכל המדבר יותר הרי זה משובת, ומזה שהאמורא צריך לפרש דבריו. אבל לעומת זה יש מהם שנאמרו רק דרך משל ומליצה וחידה, וממין זה הם דברים הרבה מדברי אגדה שאין כונתם כפי פשטות הדברים אלא או משל או מליצה או חידה שנאמרה בכונת הסתר דבר וקשה ההבנה, וכל הנאמר בדרך זה מי שתופס כונת המגיד כפי פשט הנגלה והברור הוא שוגה ומשגה ותולה בכונת המגיד דברים שלא עלו על רוחו מעולם. ואם כן בתחילת כל דבר ואקדמות כל מילין צריך בינה רחבה והשכלה מרובה לדעת איזה דבר מדברי האגדה נאמר בדרך דברים פשוטים ואיזה בדרך משל ומליצה וחידה, ואין בידינו מפתחות על דבר זה כלל. ואם כן אין להוציא כלל דבר הלכה מן האגדה ואי אפשר כלל להביא ראיה מדבריה לומר ענין זה דבר אמת שאי אפשר לחלוק עליו שכן נאמר בהגדה, דהא מה שהאחד מבין דרך פשוט יכול המתנגד לומר דהוא משל ומליצה בידם וכן להיפוך, ואם שניהם מסכימין שרק דרך משל ומליצה או חידה נאמרו הדברים, מי יערוב את לבו לומר ירדתי לסוף המשל והמליצה ומצאתי המפתח המיוחד למסגר החידה וכל החולק עלי כאלו ח"ו חולק על השכינה<sup>6</sup>, הלא סוף ותכלית מה שאנו נוכל להשיג בפתרון דברים כאלה היא רק אפשרות אמיתת דברינו לכל היותר. לכן אין ללמוד מדברי האגדה אלא דברים אשר אמתתם כבר מוסכמת וקיימת בידנו זולת דברי בעל הגדה האלה, או מסכמת עם אמתות המבוררות ומקוימות לנו כבר ממקום אחר, או מן השכל או מן השמועה והקבלה הנאמנת, ואם כן צדקו דברי חז"ל שאין למדין הלכה מן ההגדה ואין משיבין ממנה.

ועל פי זה נבין גם כן מה שעם כל הגדולה והתפארת שנתנו חז"ל לדברי האגדה לא ישרה בעיניהם כתיבתן וגיננו מאוד הכותב האגדות אף שהתירו כבר כתיבת ההלכות משום עת לעשות וגו'<sup>7</sup> דהא מכתיבת האגדות צומחת סכנה עצומה לעם ד'. השומע האגדה מפי החכם יכול להבין מהמשך דבריו ומפיו מרמיזת קולו אם משל ומליצה וחידה או דבר ברור תבענה שפתיו. אכן דברי המגיד הכתובים

5 משלי א ו.

6 על פי סנהדרין קי א.

7 גיטין ס א; ירושלמי שבת סז א; סופרים סז ב. בעניין היחס המחמיר לגבי כתיבת האגדות עיין חידושי מהר"ץ חיות בבא קמא נה א ד"ה אצל ריב"ל.

ניתנין לפני כל באין מגיד להם אם דבר פשוט או משל ומליצה וחידה לפנייהם, ודבר שנאמר רק בדרך משל מליצה וחידה, זה יתפוס בדרך פשוט וזה מבין פתרונם לענין זה וזה לענין אחר, והרבה דעות יש באדם וכל אחד כפי שכלו ומדרגת בינתו מוציא דבר הנוטה לדמיון בינתו ומחזיק כאלו היא כונת חכם מחז"ל, ואפשר היא דעת מופסדת ומפסדת ותולה כסילתו באילן גדול שהוא בעיניו חכמת חכמינו ז"ל ואינו אלא בוקא סריקא ח"ו העולה על רוח דמיונם. ואם כן אחר שנכתבו דברי האגדה שלא ברצון חז"ל והמה בכתובים לפני כל מבין ובער – או אפשר בסוף הזמנים ברצון חז"ל לבלתי תשתכח דבר מחכמת חכמינו באמת, וידעו בבירור שהתועלת מרובה יותר על הסכנה שאי אפשר להפרד ממנה, וסמכו על מורי ומלמדי עם ד' למעט בדרך חכמתם ההפסד כפי היכולת – נלע"ד שאין להתחכם ולהתחסד יותר מגדולי קדמונינו ונלך בעקבותם אשר כל הפורש מהם כאלו פורש מן החיים \* ד"ל הגאונים רב שרירא ורב האי גאון ורבינו נסים גאון ובעקבותם רבינו חננאל הקדמון \* ואחריהם הריטב"א, כאשר הובאו דבריהם במקומות שונות בעין יעקב מיד הכותב<sup>10</sup>, אשר כולם למדו דעת את העם ומסרו כלל זה בידם, שדברי האגדה רק סברא ואומדנא הם ואין ללמוד מהם אלא מה שמסכים עם הסברא, או כמו שרשם ר' שמואל הנגיד כלל זה במבוא התלמוד<sup>11</sup> הנדפס בראש כל ספרי תלמוד שלנו ז"ל: הגדה היא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהי מצוה זו היא הגדה ואין ללך למוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת.

וכל זה כדי להציל עדת ד' מסכנת השיבושים, שאפשר שיעלה איש ואיש כפי דמיונו מאגדות חז"ל כאלו הם דברים שנתנו מסיני ונחתמים בחותם חז"ל והם רחוקים מכונתם כמזרח ממערב, עד שגדול אחד מגדולי קדמוננו (כמדומה לי שהיה רבינו חננאל ויש לעיין בשיטה מקובצת לפ' הזהב<sup>12</sup> שאינו אתי כאן) הרהיב את נפשו לכתוב על ניסים שנעשו בבה"מ על עסק תנור של עכנאי שחכם ז"ל מחכמי המדרש נתגמנס וראה בחלומו שהחכמים היו חולקים על ר' אליעזר ואמר לו למה אתם חולקים עלי אמת המים תוכיח וכו'. וכן כתב הריטב"א<sup>13</sup> על מעשיות דרבב"ח שלא היו נראה להם

8 על פי קידושין סו ב.

9 דבריו מובאים בשיטה מקובצת בבא מציעא נט ב.

10 חגיגה דף יד, ברכות דף נט, בבא בתרא דף עג (גם בש"ס וילנא אחרי חידושי מהר"ם שיף).

11 הועלתה השערה שמבוא התלמוד איננו של ר' שמואל הנגיד, עיין מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב עמ' 73-68.

12 ר' הערה 9.

13 בבא בתרא עג, ור' הערה 10.

העניינים האלה במראות העין אלא במראה החלום. ומי לנו גדול בחכמה וביראה מר' יהודה הלוי בעל הכוזרי, וכמדומה שכתב באחד ממאמריו<sup>14</sup> על חכמת חז"ל אחר שהפליג מאוד על גודל שבח האגדות, ואע"פ כן כתב שיש בתוכם כמה דברים שאינו יכול לקרב אל השכל ואפשר שהתלמידים הכניסו דברים כאלה בדברי חז"ל שלא מדעת רבותיהם ושלא מרצונם, זה או כיוצא בזה תוכן דבריו כפי שעלה בזכרוני. וכן ימחול מכ"ת לעיין מה שכתב רבינו ישעיהו האחרון ז"ל על אגדות ומדרשים הובאו דבריו בשלטי גבורים לע"ז פ"א<sup>15</sup>.

היות הדבר כן, נלע"ד שאין להעלים דברים האלה מעיני תלמידים, אלא אדרבה מצוה וחוב עלינו להודיע אותם את כל זאת, למען לא ידמו בנפשותם שיהי' מעיקרי הדת והאמונה להאמין בכל דבר הבאי באגדות כפי משמעות הפשט, ויהיה בעיניהם כל שדעתו נוטה מזה כאלו כופר בעיקר ח"ו. למשל בזה, אם – כאשר היא [האמת?] – כפי תכונת מחשבותי ושיקול דעתי איננו רחוק בעיני שאף בדורות התלמוד עשה הב"ה לגדולי וחסדי חז"ל ניסים לעתים מיוחדים ואליהו נגלה אליהם והיה שכיח עמהם וכיוצא בזה, ואם כן דעתי לא ימוש מהבין מעשי נסים בבה"מ של תנור עכנאי כפי פשוטם, ואיש אחד מחכמי זמנינו יאמר אלי: אחי, לבבי כלבבך יודע ומאמין באמונה שלמה שיש כוח ויכולת ביד הב"ה לשנות הטבע כרצונו וגם עשה נסים ונפלאות לאבותינו בצאתם ממצרים כאשר הגיד לנו בתורתו אח"כ ע"י נביאיו שלוחי דבריו כאשר בא בספרי נביאים וכתובים, וכבר העיד בנו בתורתו שיעשה אות ומופת ע"י נביאים שיקים בקרבם, וכל מי שאינו מאמין במעשי נסים הנאמרים בתנ"ך הרי הוא כופר ומובדל בזה מעדת ה', אכן לבי אומר לי שאין הב"ה משנה הטבע רק לצורך גדול ולפרסם ענין נורא ונשגב, שהרי סדר ומנהג הטבע זה הוא רצונו אשר ממנו הוסד והוא מקיימו וכו', ואם כן אם אני יודע בבירור שחז"ל ספרו מעשי נסים הכתובים באגדותיהם בכונה שנעשה בפועל, חלילה לספק באמיתתם והריני מאמין כמוך שנעשו להם בפועל ממש, אכן אני מסופק אם יש להבין ספורים האלה כמשמעם הפשוט, או דלמא לכונת משל ומליצה וכיוצא אמרו דבריהם, ולבי נוטה יותר לסברת האומרים שאין להבין מעשה נסים כאלה כפי פשוטם וכו', – היש בידי לדחות האיש כזה באמת הבנין?<sup>16</sup> וכי רשאי אני לכעוס עליו או אוכל להתפאר עליו בלבבי כאלו יש לי יתרון באמונה ממנו? הלא כמוהו כמוני שנינו כאחד עומדים במצב

14 סוף מאמר שלישי.

15 דף כ ע"א.

16 על פי שבת לא א.



עיקרי הדת. הטוב טוב אני<sup>17</sup> מגדולי חכמינו רבינו חננאל, הריטב"א ואחרים שהלכו בעקבותם אשר יקומו למשען לו?

וקרוב לענינים האלה השאלה על מהות הכישוף והאצטגנינות והשדים וכיוצא בזה, אשר נגע מכתנ"י במכתבו היקר. מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים הרמב"ם והרמב"ן, אשר על פי דבריהם נחלק מחנה ישראל על ענינים כאלה לשתי מחנות? דהא במחילת כבודו הרמה נ"י, כשיסתכל בדברי הרמב"ם ז"ל על אשר כתב בסוף הל' ע"ז<sup>18</sup>, יודה לענ"ד שאינו כמו שכתב מכ"ת נ"י, שלא כתב דברים אלה אלא לקצרי יד בלימודי חכז"ל, ובעיקר סברתו מסכים עם הרמב"ן ז"ל<sup>19</sup>. זה אינו לענ"ד, דהא בפירוש חושב לפתיות ומגונה מאוד דעת כל מי שאינו חושב ממעשי כישוף וכו' להבל וריק, ואם היה מפרז בזה על המדה מ"מ ניכר מאין ספק שזהו דעתו וסברתו בדברים האלה באמת. ואם כן הרשות נתונה לכל משכיל לפנות בדעותיו בענינים אלה או לדרך זה או לזה באין מכלים אלה את אלה, או – זה לענ"ד הדרך היותר נכון – להודות שאינו יודע דבר ברור בענינים כאלה.

ואודה ולא אבוש כי מעולם לא טרחת לדרוש ולחקור על מהות ענינים האלה, כמו שלא מצאתי את נפשי נוטה לדרוש ולשאול ולחקור על מהות העה"ב ועולם התחיה וכיוצא. כי אמיתת דברים אלה ואלה נעלמים מעיני כל חי ואי אפשר לעמוד כלל על בורים במופת חותך, וכל הנאמר עליו אינו אלא השערה לכל היותר קרובה לאפשרות האמת, ואין חוב כלל בתוך [החוג?] הישראלי לדעת דברים אלה וכיוצא בהם. ות"ל אינם צריכין כלל ואין שום תועלת צומחת מידיעתם למלאות תפקידם עלי האדמה בשמירת התורה והמצוה ובעשייתם, כמו שאין חסרון למי שאינו יודע השערות האלה ואינו מתעסק בחקירתם. מה נ"מ אם בעניני מעשה כישוף וחביריו האמת עם הרמב"ם או הרמב"ן? הלא כמו כן יש לנו להתרחק מדברים אלה וכאלה, בין יהיו מעשה הבל או יש בו ממש, מ"מ התעיבם לנו ד' ושומר נפשו ירחק מהם ובלתי התגעל ח"ו במה שהוא תועבה לפני הב"ה. ואם נמצא בדברי חז"ל דברים שנדמו לנו קרובים למעונן ומנחש ואיצטגנינות וכישוף, הלא המה ברוחב בינתם ידעו להבחין ולהבדיל בסכינא חריפא בין דבר המותר והאסור הדבקים בענינים האלה במשעול צר ודרך לחץ. אבל אנחנו העטלפים ברואי שמש, אשר אפי' בדברים גלויים ופשוטים ובכך נרחב ובצהרים בעו"ה

17 על פי שופטים יא כה.

18 ס"א ה"ו.

19 באגרותיו הזכיר ר"ה וזכסלר את דעת הרמב"ן בפירושו על ויקרא יח כה. ועוד בהרבה מקומות.

אנחנו קרובים להכשל, הלא בדברים חשוכים כאלה הלא טוב טוב לנו להתרחק מהם בכלל, כדרך שחוב עלינו להתרחק בכל שאר האיסורים מן הכיעור ומן הדומה לו. עלינו ועל קטני ערך כמונו נאמר: הולך בתום ילך בטח<sup>20</sup> ושומר פתאים ה'<sup>21</sup>, וכבר אמרו חז"ל בקצת דברים אלה שמאן דקפיד קפדין<sup>22</sup>, ואם כן טוב לנו שלא נקפיד ולהחזיק במשענת הכתוב: תמים תהיה עם ד' אלוקיך<sup>23</sup>, (ו) אין עוד מלבדו<sup>24</sup> כתיב. וכן בענינים הרמים והנשגבים כמו עה"ב ועולם התחיה וכיוצא די לנו להחזיק באמונה שלמה כדברי קדשנו: כי לא תעזוב נפשי לשאול<sup>25</sup>, (ו) אף בשרי ישכון לבטח<sup>26</sup>, ולא נחקור במהות הדברים המכוסים ממנו ועין לא ראתם. לדידי ולקוצר שכלי כל הדברים האלה שייכים לכלל הגאמר: במופלא ממך אל תדרוש במה שהרשית התבונן<sup>27</sup>, ולא כרת הב"ה ברית על הנסתרות אלא על הגלויות לנו לשמור ולעשות את תורתו<sup>28</sup> אשר הבטיח אותנו שאינו צריך לעשיתה לידיעת דברים המופלגים ממנו בשמים ובמרחקי הים כי אם בפינו ובלבנו לעשותם<sup>29</sup>.

ועוד כתב מכתנ"י, איך לנהוג עם התלמידים כשימצאו בדברי חז"ל דברים שאינם מסכימים עם חכמות החיצונות הנהוגות בזמנינו, וכמדומה לי שמכתנ"י [התכוון] עם חכמות הטבעיות בפרט, אשר עלו בזמנינו עשר מעלות בסולם הידיעה בערכם לדורות הקדומים. ואם זה כונת מכתנ"י יש לפנינו דרך סלולה להציל רגלי התלמידים מאבני נגף, והיא לענ"ד דרך האמת. חדא, שלא למנוע התלמידים מהכנס בחדרי המדעים האלה, אדרבא, ללמדם דרכי לימודים האלה בדרך מספיק ומחכים, משום שרק ההמון שאינם יודעים ומבינים דרכי החכמות האלה מאמינים לכל הדברים אשר בהם מתפארים בני דורנו, כאילו נעשה דור דעה דור הזה, וכל טבע הדברים בשמים ובארץ גגלה לחכמי הזמן ומרום גבהות שיאם משפילים לראות על כל דורות עולם שהיו לפניהם. אכן היודע ומבין דרך הלמודים האלה הוא יודע ומבין שודאי התפארת הגדולה לחכמי הזמן בדברים הרבה

20 משלי י ט.

21 תהלים קטז ו.

22 פסחים קי א, ושם: "כל דקפיד קפדי בהדיה".

23 דברים יח יג.

24 שם ד לה.

25 תהלים טז י.

26 שם שם ט.

27 חגיגה יג א.

28 ר' דברים כט כח.

29 על פי דברים ל יב—יד.

המנוסים בנסיון והאמיתים במדה ומשקל ומנין, אשר נגלו לחוקרי הזמן והיו מכוסים לדורות שלפנינו. אכן כל השערות והבנינים אשר יבנו על יסוד ההקדמות האלה רובם אינם כי אם השערות מסופקות מאוד וכל יום ויום מוליד השערה אחרת, ומה שהיום ישבחו ויפארו כאלו היא האמת אשר אין לסור ממנה, כעת למחר הוא מסופק וניכר ביטולו, וכולן שונות זו מזו ואין להם יסוד נכון להשען עליהם. וכן יש דברים בספרי אומות קדמונים, אשר זה חמשים או מאה שנים כדברי שחוק ושקר נדמו לחכמי הדור, והיום הגיעו להבין כי קצת אמת נמצא בהם, ויש דברי חכמה שהיו ידועים לדורות הישנים ונאבדו מידיעת אחרונים. אם כן, אם נמצאו דברים בספרי הקדמונים המתנגד[ים] להשערות חכמי זמנינו, אין לגזור במהרה שהם שקר ועם אלה האמת היא וודאי.

אכן מה שנראה לענ"ד ההנהגה הראשית שצריך כל לומד דברי חז"ל לשית נגד עיניו הוא זה: חכמי דת האלקי' ומקבלי ומוסרי ומורי תורותיו חוקיו מצותיו ומשפטיו היו חז"ל, ולא חכמי הטבע וההנדסה והתכונה והרפואה ביחוד, רק כפי הצריך להם לידיעת ושמירת ועשית התורה, ולא מצינו שנמסרו להם ידיעות האלה מסיני. וכמו היום הזה, כל מי שאין אחת מידיעות האלה אומנותו ביחוד, למשל בעל דת ודין לענין כולם, והמהנדס לענין טבע הדומם והצומח והחי והמדבר, וכן התוכן, ומה גם אפי' חכם טבע הדומם לענין הצומח וכו', חכם טבע הצומח לענין השאר, כל אחד ואחד אין לבקש ממנו להיות חוקר האמת ויודע בדרישת נפשו אלא בשדה אומנותו ביחוד, וכל שאר המדעים די לו ותפארת למו אם ידע את אשר מורים חכמי המדעים בענינים האלה ונתקבל לאמת בזמנו ובדורו. ולא זה בלבד אלא אפי' במה שהוא אומנות חכם וחכם, אי אפשר לו וגם לא יבוקש ממנו שידע הכול ע"י חקירתו ונסיונו בעצמו, אלא רוב ידיעותיו נשענין על חקירת אחרים, ואם הם שגגו אין לתלות אשם בו, ודי לו ושבח ותפארת אם יש באמתחת חכמתו כל אשר מוסכם לאמת בזמנו ובמקומו ודורו, ואין חסרון כלל לגודל חכמתו אם בדור אחר ימצאו במקצת דבריו אשר האמין וקבל על הגדת וחקירת אחרים היו נשענים על קנה רצון. כן חז"ל בדברים וענינים האלה. גדוליהם ידעו כל החכמות והמדעים כפי אשר מוסכם היה בזמניהם לאמת, ועמדו בזה בשוה על במתי החכמה והמדע עם כל שאר גדולי החכמים באו"ה אשר חכמתם והגדתם נתקבלו למפורסמות בדורותם.

הגע בעצמך, אם למשל חכם כחכם הומבאלד<sup>30</sup> היה בזמנם,

30 אלכסנדר פון הומבולט (Humboldt) [1769–1859], מגדולי חוקרי הטבע בזמנו בגרמניה; הירבה לצאת למסעות מחקר.

אף הלך למרחקי הארץ לדרוש ולחקור על טבע הבריות, והיה מספר בתשובתו<sup>31</sup> שנמצאו במדינה רחוקה מעבר לים דמות אדם הצומח מן הארץ, או נמצאו עכברים אשר נהוו מעפר ועדין נראים עכברים חצים חי וחצים עודם עפר וכיוצא<sup>32</sup> א, ונתקבלו דברים אלה בקרב העולם לאמת, הנבקש מחז"ל שלא ידברו בחכמת התורה על דברים אלה, מה משפט בריות כאלה לענין או"ה וטומאה וטהרה, אם לא שמו לדרך פעמיהם ללכת למרחקים ולדרוש אם אמת שנמצא בריות כזה כפי המפורסם בעולם? ואם כפי ראות עינינו היום דברים האלה בדויים נחשבים, וכי הקולר תלוי בחז"ל אשר בזמניהם היה זה במוסמכות אצל חכמי הטבע? וכן היה באמת, דברים אלה נמצאו בספרי פליניוס, אשר חי בזמן החורבן ברומי ואסף וקבץ לתוך ספרי טבע הדברים אשר חבר כל אשר היה מפורסם ומקובל בזמנו בחכמת הטבע. וכל מי שקורא בב"ק<sup>32</sup> באגדה: שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש והני מילי דלא כרע במודים, ימלא שחוק פיהו, ובפליניוס נמצאו דברים אלה מלה במלה, וז"ל: אומרים ששדרה של אדם לאחר שנים קצובים נתהפך לנחש<sup>33</sup>, אלא שחז"ל נשתמשו בו לתלות בו דבר מוסר. וכן לענ"ד ברור, כל דבר המתמיה כזה שנמצא בדברי חז"ל כשנחקור ונדרוש נמצא שהיה כבר מפורסם ומקובל לאמת בקרב חכמים בזמנים הללו. ומצינו שחז"ל בעצמם ובכבודם שמו חכמת או"ה בדברים הטבעיים שוה בשוה עם חכמתם, ובשאלתם עם מי האמת בענין מה שנחלקו חכמי או"ה עם חכמתם לא סמכו על קבלה שהיתה בידם אלא על סברא. ולא עוד, אלא שנתנו כבוד לדעת חכמי או"ה לאמר שנראה דבריהם מדברינו, כמו בהלוך החמה ביום ובלילה בפ' מי שהיה בפסחים<sup>34</sup>, שחכמי ישראל אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי או"ה אומרים: ביום למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, ואמר רבי: ונראה דבריהן מדברינו. וזה לענ"ד הוכחה ברורה למה שאמרנו.

זה דרכינו בלמודנו לפי קט שכלנו ומיעוט תבונתנו, ואם שגינו ד' הטוב יכפר על השגיונות. ועוד אחת אוסיף, שהוא לפי ענ"ד כלל גדול ויסוד נכון לכל מלמד בתה"ק, הן בתנ"ך הן בהלכה והן באגדה, והוא: ללמד ללשון לאמר איני יודע<sup>35</sup>. אין יכולת המלמד ואינו צריך

31 בחזרתו.

31א המכוון הוא אל מה שאמרו בירושלמי כלאים ח ד ובבבלי סנהדרין צא א.

32 סז א.

33 בספרו של פליניוס (Plinius, Nat. Hist. x 188) מסופר: "יש בידינו מהרבה מקורות מוסמכים, שנחש עשוי להיחלד מלשד חוט השידרה של אדם".

35 על פי ברכות ד א.

34 צד ב.

לדעת הכל ולמצוא פשר לכל דבר קשה. אפי' חז"ל הגיחו כמה דברים בקושיא, כ"ש וק"ו לקטני ערך כמונו. נודה ולא גבוש נגד תלמידינו: דבר זה לא ידענו. רק נשמר ונזהר לבלתי עשות פירוש דחוק ורחוק לפסוק או לאגדה או למימרא רק למען כסות ערותינו ועניות דעתינו. באמרנו לא ידענו ילמדו ממנו התלמידים להיות ענו ושפל רוח לפני חכמת חכמינו ז"ל ומה גם לפני אמרות אלקים ורוח קדשו. ילמדו ממנו להביט אל חז"ל על מושב רם ונשא ולהתאבק בעפר רגלם בארץ לפנייהם. ילמדו ממנו שאין חסרון כלל באמונתנו אם לא נבין כל דברי חז"ל. ילמדו ממנו לטרוח וליגע יגיעה אחר יגיעה לירד לעומק דבריהם ולשאב חכמה בינה דעת ומוסר ממעיני ישועתם בסברא ישרה שיש תקוה היותה האמת וקרובה לכונתם. אכן את אשר לא יצלח שכלנו להבין כי אם בדרך רחוק ודחוק הרחק מאוד מיושר הדברים נניח למי שחכמתו גדולה מחכמתנו ולא נתלה בוקי סריקא בדעת חז"ל. כל פשט דחוק ודחוק, אשר לבנו אומר לנו שאינו אפשר היותו אמיתי, משבש דעת התלמידים, משפיל תפארת חז"ל, מכניס רוח גבוה בנפשותם, כאלו אין שום דבר שלא יוכלו להשיג, ומטה רגל למודם מדרך יושר ומלמדם פתיות דעתנו תחת חכמת חכמינו ז"ל.

## ב

אודות ענין האגדות, אשר לפי דעת מכתנ"י מקובלות הנה מסיני ואין חילוק ביניהם לענין זה ובין דברי ההלכות הנאמרים מפי השמועה, במחילת כבודו נ"י, לפי קוצר השג יד שכלי המך, דרך מסוכן וסכנה עצומה לפני התלמידים שיתגדלו על ברכי סברה זו, וכמעט חז"ו שערי מינות נפתחו בזה תחת רגליהם. מה יעשו העניים האלו אשר שמעו ממוריהם היום: דברי האגדות נמסרים בסיני כמו גופי התורה, ויבואו אח"כ לספרי גדולי קדמונינו אשר כל בית ישראל נשען עליהם, ויראו זה אומר דברי אגדה אינם אמונה אלא אומדנא וסברא, וזה שנאמרו דרך גוזמא? או כאשר ידבר איש אל רעיהו דברים שאין כונתם להיותם אמתיים, אלא כדי לשעשע און שומעם לפי שעה? או ראו בחלום אשר יספרו? או שאין ללמוד מדברי האגדה אלא מה שיעלה על הדעת וכו' וכו'? מה יעשו העניים האלה כשיקראו דברים אלה וכיוצא באלה על דברים אשר נתגדלו על ברכי מוריהם לחשבם כאלו גם המה נתנו מסיני ואין חילוק ביניהם ובין גופי תורה? הלא בסכנה עצומה ימצאו את נפשם להשליך חז"ו גם אלה ואלה אחרי גום ובלתי החזק עוד אלא במה שידעו להבין לפי קטן שכלם. הלא טוב להם לבלתי גשת כלל על מבועי התורה והמצוות ולהתחזק על מעשה המצוות בדרך מצות אנשים מלומדה, משים פעמי רגליהם

בדרך מסוכן כזה. על כן גם היום דעתי הקלושה שאין לנו לזוז מדרך החיים אשר למדונו אבותינו הקדמונים ז"ל בשומם חילוק גדול ועצמי בין דברים שנאמרו מפי השמועה ודברים שנאמרו מפי אגדה. הלא שמים מוכיח עליהם, אלה נאמרו איש מפי איש, ותחלת מקורם שמיעת אוזן מפי משה מסיני, ואלה אף שנאמרו איש מפי איש (כמו כמה דברי אגדה שאמר תלמיד מה ששמעו מרבו ורבו מרבו), תחלת מקורם מה שהגיד החכם מדעתו ומסברת נפשו, כפי מה שהבין מרוחב ביגתו מדברי תנ"ך ומדרכי העולם ומנהגו, או שאמר דרך מוסר ויראה למשוך לב שומעיו לתורה ומצוה.

ומה שמראה מכתנ"י להא דאיתא במדרש ילקוט<sup>36</sup>: פנים מסבירות לאגדה, וכן משמע מירושלמי<sup>37</sup> ומס' סופרים<sup>38</sup> שאפי' דברי אגדה כבר נאמרו למשה מסיני, וכן להא דבעלי קריין אסורים באגדות כמו בהלכות<sup>39</sup>, הנה מדרש ילקוט מס' סופרים וירושלמי אין עמדי פה לעיין בם, אכן ירשני מעלתו נ"י לומר דרך כלל: וכי דברי אגדה דברים בטלים ושיחת חולין המה? הלא ערכם רב ועצום, וודאי גם המה שייכים לעיקר כוונת [נותן] התורה והמצות ב"ה, שזולת הלימוד ומסירת ההלכות והדינים לדעת מה יעשה ישראל יקום כל חכם וחכם אשר נגע ד' בלבבו לשאוב מבאר התורה והמצוה בכל דור ודור, כפי המקום והזמן ותבונת השומעים ותכונת הדורש, דברי חכמה מליצה ומוסר, למשוך הלבבות לאהבת ד' ודרכי תורתו, הלא המה דור דור ודורשיו<sup>40</sup> אשר איש ואיש בדרשותיו מתגדר בסגולה פרטיית כפי טבע נפשו ותכונת רוחו, ואין ספק אשר גם דרכים החפשיים האלה רצויים לפני המקום, אם לא יטו מדרך האמת והיזשה, ונרצים ומכוונים ממנו ית' מראשית נתינת תורתו, והודיע גם פנים אלה למשה דרך סתם, מבלי פרט כל דבר בפרט, אשר ידרוש שום חכם בשום זמן בתוך מקהלות ברבים, אלא אדרבא הניחו סתם למען יתגדר בו חכם וחכם, ורוח חכמתו יוציא ציצים ופרחים מערוגת התורה והמצוה לשמח אלקי' ואנשים. ואין לתמוה שבעלי קריין אסורים גם כן בהגדה, הלא גם דברי אגדה לכלל דברי תורה יחשבו ורובם בנויים על מקראות תנ"ך.

והא דמוכח מגיטין ס' שספרי דאגדתא שייכין לדברים שבעל פה שאי אתה רשאי לאמרן בכתב, במחילת כ"ה נ"י, וכי מפני זה נצטרך לומר שנתנו מסיני? הלא כמה דברים לא נתנו מסיני ואעפ"כ לא

36 ילקוט שמעוני דברים תתל.

37 מגילה ד א.

38 טו ב.

39 ברכות כב א.

40 על פי סנהדרין לח ב.

נתנו ליכתב מעיקר הדין, כגון כל מה שחידשו חז"ל והוציאו על פי סברא, ודינים שדנו על מאורעות שאירעו בזמנן, ופירושים וחילוקים ודקדוקים שפרשו וחלקו לברר הלכות, וכן כל תקנותיהם וגזירותיהם. אלא ודאי כתוב לך אלה הדברים<sup>41</sup>, אלה אתה כותב ואי אתה כותב כל שאר דברים השייכים לתורה ובכלל זה גם אגדות.

ומה שכתב מעלתו נ"י, שיש כמה ענינים מצד עצמן שאי אפשר לומר שחכמים יבדו אותם מלבם, כמו שאדה"ר הוצבר עפרו בשעה ראשונה וכו'<sup>42</sup>, ובאמת דין גדול נתיסד על דבר זה, חישוב מולדות הלבנה וכו' וכיוצא מדרשים רבים שאין להם שום יסוד ושורש במקרא, והסברה אין לה יד מגעת להן וא"א בשום אופן אחר אם לא ע"י קבלה איש מפי איש וכו'. לענ"ד ודאי הדין עם מכתנ"י, שיש כמה דברים שלא הוציאו מגידיהם מפי סברתם, אלא היו להם מפי קבלה, בפרט סיפורי מעשים שאירעו בדורות קדם, כמו סיפורי מעשה מתולדות אברהם באור כשדים, חיי משה טרם בחירתו לשליח ד' וכיוצא. [ראיה] ברורה לזה שמצינו למשל כמה מעשי הגדה שאמרו אמוראים אחרונים, ונמצאו כמעט אות באות בכיתבי פילון היהודי<sup>43</sup>, שהיה חי כמה מאות שנים לפנייהם באלכסאנדרי בזמן הבית. אכן אפי' בהם אין הכרח לומר שהיו מקובלים בסיני, אלא היו מקובלים באומה מדורות קדמונים. דהא כמדומה לי המחשבה קרובה לומר שאפי' מדורות קדם מימי אדם אנוש נח שם ועבר נאמרו דברים כאלה מדור דור עד הגיעם לאברהם וממנו לדורותיו, ואעפ"כ לפי קוצר שכלי אין להשבע על אמתת כל הספורים האלה ולהשוותם עם ספורי משה ונביאים. אפשר לקצתם מהם שלא נאמרו אלא דרך המצאת מליצה לתכלית מוסר או מדעי מה, ואפי' סיפורי תולדת אברהם עם תרח ונמרד באור כשדים, אין לדחות בשתי ידיים אם יאמר האומר היותם רק המצאת מליצה (וחידה?) מסברת הכרת אברהם את בוראו בן ג' שנים כמנין עקב<sup>44</sup> ומאמר הב"ה הוצאתיך מאור כשדים<sup>45</sup>. תדע דהא למאן דאמר דלא נתגייר עד היותו בן נ"ב שנה ויותר<sup>46</sup> אין מקום לסיפורים האלה, ואם היו מקובלות באומה כאמתתה של תורה לא היה באפשרות לאחר גירותו כל כך. ואין לתמוה על זה דהא אפי' על סיפורי מעשה איוב יש מחז"ל אמרו שלא היו אלא משל והמצאת מליצה<sup>47</sup>, והלביש חכמה מוסר ויראה בלבוש סיפורים נשגב מושך הלבבות.

41 צ"ל את הדברים האלה — גיטין ס ב.

42 סנהדרין שם.

43 פילון כתב, בין השאר, על חיי האבות וחיי משה.

44 נדרים לב א.

45 ר' בראשית רבה מד טז.

46 ר' עבודה זרה ט א וע"י גם בראשית רבה סד ד.

47 בכא בתרא טו א.

וכמו כן לענ"ד מאמר על יום בריאת האדם ויצירתו, אשר הביא מכתנ"י לראיה ויכתוב שאי אפשר לחז"ל להוציא דבר כזה מבלי קבלה אמתית, בפרט שדין גדול נתיסד על דבר זה: חישוב מולדות הלבנה ותקופת החמה וכו'. ויש לומר שלא אמר ר' יוחנן בר חנינא דברים אלה דרך סיפור מעשים שנעשה באמת, אלא דרשם דרך אגדה מן הכתוב: ואדם ביקר בל ילין<sup>48</sup>. תדע דהא כמו כן כל מאמר רב אושע' משמיה דרב שנאמר לפני מאמר ריב"ח: אדה"ר גופו מבבל וכו'<sup>49</sup>, אינו אלא השערה מפי סברה ע"ש ברש"י. וכמדומה לי שכבר ראיתי מי שמשיג על מאמר ריב"ח, היאך אפשר לומר שמיד בתחלת יום הששי התחילה יצירת אדם, הלא קדמה באותו היום יצירת בהמה ורמש והיותו ארץ<sup>50</sup>, והוכיח מזה שלא נאמרו דברי ריב"ח על צד מעשה רק אגדה לתכלית מוסר או מדעי מה. ומה שרצה מכתנ"י להוכיח, אשר בהכרח נאמרו דברים אלה על אמתתם, דהא לפי תוספות ר"ה ח' ד"ה לתקופות כר"א חישוב מולדי הלבנה והסרת ז"ט תרמ"ב יסודתו על מאמר ריב"ח שבשעה תשיעית נצטווה וכו', ימחל מכ"ת נ"י אשר גם בזה לבבי לא כן ידמה. בעו"ה איני בקי בחכמת חשבון תקופות והמולדות ובהל' קידוש הלבנה, אכן זאת ידעתי שהסימנים בהר"ד וכיוצא שמסרו לונ מיסדי עיבורנו לא היה היסוד אשר עליו בנו חשבונם, אלא אדרבא, הסימנים האלה יצאו מחשבונם ומסרום לסקל הדרך לכל הבאים אחריהם. כי המה כיונו בבירור על פי חכמתם מולד הלבנה בזמנם וחשבו לאחור עד תחילת יצירת הלבנה על פי שנות היצירה וימיה ושעותיה, וקבעו על פי זה תחילת החשבון בסימניהם, ודעת התוספות שכללו בחשבונם לאחור גם מאמר ריב"ח וקטרוג הלבנה. ואם כן, לו יונח שריב"ח לא היתה כונתו כלל שנתהוה יצירת האדם באמת בסדר זה, לא יצאו מזה שום הפסד ופגם לקידוש הלבנה והלכותיה. תדע, דאי לא כן, היאך נמצא ידים ורגלים בבה"מ והרשב"א שלפי פירושו בהגדות<sup>51</sup> כל מעשה קטרוג הלבנה ונופפה אינו אלא משל להורותנו דבר חכמה ומוסר, וכי בשביל זה יתמוטט ח"ו יסודות קביעות חדשינו ומועדינו? אלא לענ"ד ודאי כדאמרן. —

מכתנ"י הראה על ל"ב מדות שהאגדה נדרשת בהם<sup>52</sup> ובתוכם ג"ש אשר אין אדם לומד בלי קבלה והוכיח מזה שגם דברי אגדה

48 תהלים מט יג.

49 סנהדרין לח א—ב.

50 בראשית א כד. קושיא זו נמצאת בחידושי אגדות המהרש"א בסנהדרין שם.

51 מובא בדברי הכותב בעין יעקב, שבועות דף ס.

52 ר' ספר כריתות לר' שמשון מקינון.



נמסרים מסיני. במכנ"י<sup>53</sup> אין לנו הוכחה שכלל זה אין אדם דן ג"ש מעצמו<sup>54</sup> נאמר ג"כ על דברי אגדה. ימחול נא לעיין על ברייתא זו דל"ב מדות ויראה שרוב דבריה נאמרים על מדרשי נביאים וכתובים, והמדרשים שהביאה על מדת ג"ש כולם סובבים על דברי נביאים וכתובים או ללמוד דברי תורה מדברי קבלה (אשר לא ייתכן בי"ג מדות דר' ישמעאל), ואי אפשר כלל לומר שמדרשים אלה נמסרו מסיני. ומה שאמר מכתנ"י על הא דאמרינן דאין למדין מן האגדה, וכמו כן אומדין שאין ללמוד לא מן הלכה ולא מן הברייתא ולא מן התוספתא ולא מן הגמרא. במכנ"י גם בזה לבבי לא כן ידמה. משנה ברייתא תוספתא גמרא יחדיו סובבים על ענין אחד ומבררים אותו מדרגה אחר מדרגה, מה שהניח זה מברר זה, ודאי אין ללמוד אלא מן האחרון שהוא הגמרא. אכן אגדה יחידה היא ואין אחריה כלום, ואם נאמר שאין למדין, אם כן זה נאמר במוחלט בלי תנאי. גם הפירוש אשר מכתנ"י הלך לפרש על כונת קדמונינו בזה, לענ"ד אינם סובלים פירוש זה. ימחול נא למשל לעיין דברי ר' שמואל הנגיד במבוא התלמוד, לענ"ד אין להסתפק בכונתו ויובן השאר.

53 במחילת כבודו נרו יאיר.

54 פסחים סו א.

---

עוד צריך שתדע, שדברים רבים מעיקרי הסודות ירמזום חכמינו, וזכרונם לברכה, בענינים מן הטבע או התכונות, וישתמשו מן הלימודים שהיו מלמדים בדורות ההם אנשי החכמה הטבעית והתכונה. ואמנם אין העיקר להם הענין ההוא הטבעי או התכוני, אלא הסוד שרצו לרמוז בזה; ועל כן לא יוסיף ולא יגרע על אמיתת הענין הנרמז היות הלבוש המשליי ההוא אשר הלבשוהו אמיתי או לא, כי הכוונה היתה להלביש הסוד ההוא במה שהיה מפורסם בדורות ההם בין החכמים.

רבי משה חיים לוצטו זצ"ל: ספר המאמרים, מאמר על ההגדות

---

הרב יעקב חיים סופר

## על נס פך השמן

שבת כ"א ע"ב: „מאי חנוכה, דת"ר בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון, ודלא להתענאה בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה."

וכבר דנו רבותינו ז"ל, ראשונים ואחרונים, דלכאורה כיון שהגויים הרי הם כזבים א"כ נטמא השמן, והתוס' שם (ד"ה שהיה) כתבו „אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים, צריך לומר שהיה מונח בחותם בקרקע, שלא הסיטו הכלי" ועי' מהרש"א ז"ל. והר"ן ז"ל כ', „ולאיסוף לא חיישינן אע"ג דנכרים מטמאים בהיסט כזב, לפי שאם הסיטוהו היו שוברים אותו לראות אם יש בו זהב או מרגליות כיון שראוהו חתום בחותם של כהן גדול, אלא וודאי לא מצאוהו כלל ולא ראוהו". והביא דבריהם מרן ז"ל בב"י ר"ס תר"ע. (וכדברי הר"ן ז"ל כ"ה במאירי שבת שם). ועיי"ש בב"ח ז"ל מה שכתב בזה וכן להרא"ם ז"ל בתוספותיו על הסמ"ג ז"ל עשין ה', ובמור וקציעה לגיעב"ץ ז"ל שם בארוכה, ושו"ת נו"ב מהדו"ת חאו"ח סי' קל"ז ובס' ערך השלחן (לגאון מהרי"צ טייב ז"ל) בס"י תר"ע אות א' עיי"ש"ב, ובס' שבת של מי, לשבת כ"א ע"ב עיי"ש, וראה מה שצינו עוד בזה בשערי תשובה ר"ס תר"ע, והגאון מהר"ח פאלג"י ז"ל בס' מועד לכל חי סי' כ"ז אות כ"ד. עיי"ש ובס' מועדים בהלכה, חנוכה פ"א הערה 11 ועוד.

ואני מצאתי בס"ד לחד מן קאמיא, הרב מנחם ב"ר מכיר ז"ל, ביוצר לשבת שניה של חנוכה, שכתב זול"ש „חנוכו וכבדו היכל להעלות נר באמן, חפשו ומצאו בשיתין פך שיש בטמן, כי אם אסוך שמן". ולפי דבריו אלו — ונראה שהם ממדרשי חז"ל, וצריך לחפש מקורו<sup>1</sup> — אין קושיא כלל ועיקר ואתי שפיר בפשיטות, דהלא כלי שיש הם בכלל כלי אבנים, וכלי אבנים לעולם טהורים, ואין מקבלים שום טומאה מן הטומאות, עי' להרמב"ם ז"ל בהל' כלים פ"א ה"ו, ובפיהמ"ש ר"פ יו"ד דכלים, ולהרב המאירי שבת נ"ח ע"א ועוד. וא"ש בס"ד.

1 מ"ש הפייט שמצאוהו בשיתין, ראה להרב רש"א ורטהימר ז"ל, בבתי מדרשות ח"א, מגלת אנטיוכס הערה כ"ד, שכי ולא נודע מקור לזה שמצאוהו בשיתין עיי"ש"ד. (ושם במגלת אנטיוכס כתוב שהפך שמן היה חתום בחותם כה"ג מומן שמולא הנביא, עיי"ש). ואני מצאתי בס"ד במדרש לחנוכה שנדפס בבית המדרש ח"א (דף 136 ועיי"ש בדף 135) ששם איתא כן בהדיא. עיי"ש. וכן נמצא שם (בדף 141) מה שסיים הפייט כי אם אסוך שמן. עיי"ש. ועי' היטב רש"י ורד"ק מלכים ב', ד' ב'.

## הרב קלמן כהנא

## תקנת העשירים שבפרוזבול

## א

שנינו בשביעית (פ"י מ"ב), שכשראה הלל, שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך וגו' התקין פרוזבול. הדברים לכאורה ברורים וחד משמעיים. התקנה באה כדי להציל את העשירים, בעלי היכולת להלוות, מהעבירה הכרוכה בהימנעם מלהלוות לזקוקים לכך, שנקראו עניים (כלשון חז"ל). אך עם הכל התעוררה השאלה אם זה היה הגורם לתקנה. וכמה גימוקים היו לעורר שאלה זאת.

עורר אותה הכסף משנה. מדברי הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ב וה"ג מסיק הכ"מ, שלדעת הרמב"ם דבר שגזרו בית דין משום סייג, אם פשט איסורו בכל ישראל אין בית דין אחר יכול לבטלו, אפילו אם הוא גדול בחכמה ובמנין מבית הדין הגזור. ומקשה הכ"מ: בגיטין (ל"ו ע"ב) אמר שמואל אי איישר חילי יותר מהלל אבטליניה. הרי שבית דין גדול יכול לבטל הפרוזבול. וכן אמרה שם הגמרא, דאי תקין הלל פרוזבול לדרי עלמא אין בידינו כח לבטל, שאין בי"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין הרי שבית דין גדול בחכמה ובמנין יכול היה לבטל פרוזבול. לתרץ קושיתו זאת פירש בכסף משנה שתקנת פרוזבול אינה תקנת גדר פן יפרצו על דברי תורה, שהרי דין תורה הוא שישמט והלל תיקן שלא ישמט. ומה שנשנה במשנתנו שהתקין תקנתו מפני שראו את העם עוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך, והרי יש כאן גדר שלא לפרוץ דבר תורה דהשמר לך, אומר בכסף משנה ד, לאו איסורא לגמרי הוּו עבדי כשנמנעין מלהלוות דהא שב ואל תעשה הוא".

דברי כסף משנה אלה ברור מיללו שתקנה בשמיטת כספים יכולה להיות משתי בחינות בכדי למנוע שיפרצו על דברי תורה. האחת לחזק את ענין השמטת הכספים שלא ימנעו מלהשמיט. ובזה הלא הלל לא חיזק כלום למנוע פירצה זו. „אדרבה... הלל הפקיע ממון ותיקן דלא לישמיט". הלל היה יכול להתכוון גם למנוע שלא יעברו על לא תעשה דיהיה עם לבבך דבר בליעל. ואמנם נאמר הדבר במשנתנו שהתקין פרוזבול מפני שראו העם עוברים על כך. אך לדעת הכסף משנה לא עברו בזה איסורא לגמרי, דהא שב ואל תעשה הוא<sup>1</sup>.

1 ואני בעניי לא אוכל הבין. כל אזהרת התורה כאן היא על שב ואל תעשה זה, שהרי אמרה השמר פן יהי דבר עם לכבך בליעל וגו' ולא תתן לו, ועל הימנעות זו של נתינה שהיא שב ואל תעשה אמרה תורה השמר. וכך אומר הרמב"ם בסוף פ"ט ה' שו"י: מי שנמנע מלהלוות וגו' עובר בלא תעשה וגו' והתורה הקפידה על מחשבה רעה זו. ובסה"מ ל"ת רל"א (בתרגום ר' משה אבן תבון): שהזהיר מהמנע להלוות וכו' שהכתוב הזהיר מעניין זה. ור"י קאפח תרגם: הרי הכתוב הזהיר מחשש זה.

ומתוך כל אלה הסביר הכסף משנה דרך כלל עיקר תקנת הפרוזבול לא היה סייג לתורה אלא מפני תקנת העניים שלא תנעול דלת בפניהם ומפני תקנת העשירים שלא יפסידו. הכ"מ מסתמך על דברי רש"י בגיטין (ל"ז ע"א), שתקנת פרוזבול לעשירים היא שלא יפסידו. ובכך הגו מסביר גם דברי ר' חסדא (שם) האומר, שפרוזבול הוא פרוס בולי ובוטי, תקנת עשירים ועניים. ולכאורה מנא ליה לפרש שהיא תקנת עניים. אלא משום דמשמע ליה לר' חסדא שאין כאן סייג לתורה, ותקנת עשירים היא שלא יפסידו, הרי היא גם תקנת עניים שלא תנעול דלת בפניהם.

וכך מתורצת קושייתו של הכ"מ. אין פרוזבול סייג לתורה, שאין בי"ד גדול בחכמה ובמנין יכול לבטלו. הוא תיקון לעניים ולעשירים, ויש כח ביד בית דין גדול בחכמה ובמנין לבטלו.

ולכאורה נראה כאילו הכ"מ סותר את דברי עצמו שהרי בבית יוסף (חו"מ ס"ז אות כ') הינו מביא את דברי המשנה בשביעית ומוסיף: ובהשולח מפרש רש"י דפרוז הוא לשון תקנה, בולי הם עשירים, ועניין תיקון העשירים שלא ימנעו מלהלוות ויעברו על מה שכתוב בתורה. ואמנם היה אפשר לומר שבכ"מ פירש מה שפירש אליבא דהרמב"ם שמייחס המשנה דעדיות, (פ"א מ"ה) שאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, אתקנות וגזרות שאינן סייג לתורה. אבל אלה שהן סייג אינו יכול לבטל אף בי"ד הגדול בחכמה ובמנין. וכפי הנראה מודגש בדברי הכ"מ שאין הכרח לפרש כן במשנה, שהרי כתב: „נראה שרבינו מפרש". ולפי זה היה אפשר

ועיין במהדורת ר"ח העליר (עמ' קנ"ו הערה 10) שאכן איוב תרגם: ממחשבה זאת — וכנראה שזה מקביל למה שכתב הרמב"ם בהלכותיו: והתורה הקפידה על מחשבה רעה זו.

ובחת"ם סופר לגיטין (ל"ז ע"א ד"ה ועברו) הסביר דלדעת רבי דשמיטה בזמן הזה דרבנן יש לומר שאין כאן העברה על דברי תורה. בזמן ששמיטת כספים מדאורייתא מי שנמנע מלהלוות הגו בליעל שאינו סומך על הבטחת הקב"ה למען יברכה, אבל בתקנת חז"ל אינו מובטח בלמען יברכה. והנה לא התכוון החת"ם לפרש טעמו של הכ"מ אלא אמר טעם מדעת עצמו.

הכסף משנה אומר דאין כאן איסור גמור מפני שזה שב ואל תעשה, ולא מפני שבזמן הזה אינו עובר אלאו זה שמר לך.

ובעצם הדבר אי בזמן הזה עובר אלא תעשה מן התורה, מכיון שעצם שמיטת כספים היא מדרבנן עיין מה שדנו בזה במעדני ארץ (תשל"ב) בקובץ הערות סי' ס"ק א', במשנה כסף" ח"א עמ' ט"ו ועמ' ק"ד, ובמשנת יוסף ח"ד עמ' ק"ל ולהלן. ועצם דיוגם הוא אי עובר אהשמר מן התורה או מדרבנן. אך לסברת החת"ם אינו עובר כלל אפי' מדרבנן (וכפי שהעיר במשנה כסף" ח"ב עמ' קי"א) מתוך הסברא שבתקנת חז"ל אינו מובטח בלמען יברכה ואינו עובר. וע' בחזו"א שביעית סי' י"ח ס"ק ד' דלדעתו וצויתי את ברכתך שנאמרה בשמיטת קרקעות מסתבר דהיתה אף בזמן שמיטת קרקעות מדרבנן. דבי"ד שלמעלה עושין מה שגזרין בבי"ד של מטה.

לומר, שבב"י מפרש שלא אליבא דרמב"ם. והרי התוס' (גיטין ל"ו ע"ב ד"ה אלא) מפרשים שרק י"ח דבר אין בי"ד גדול יכול לבטל.

אמנם יש דוחק בהסבר זה. שהרי הכ"מ מסתמך על פירושו של רש"י, שתקנת עשירים היא שלא יפסידו, וגם מצא סניף לפירושו בדברי ר' חסדא, ואף כתב שלא איסורא לגמרי עבדי כשנמנעו מלהלוות.

ונראה שהגר"ע הילדסהיימר רמו לדרך אחרת. באוסף מאמריו (בגרמנית עמ' 106) הינו כותב שיש סתירה<sup>2</sup> בין הנימוק שבמשנה בגיטין, מפני תיקון העולם" ובין הנימוק שבמשנה בשביעית, "כשראה שעוברין על מה שכתוב בתורה". והינו מפרש את הכ"מ שלדעתו שני נימוקים לדבר גם סייג וגם תקנה<sup>3</sup>. סימוכין לכך אפשר למצוא בדברי הכ"מ האומר, "ודרך כלל עיקר תקנת הפרוזבול לא היה סייג לתורה", כלומר שעיקר הנימוק לתקנות פרוזבול לא היה סייג, אך היה בזה גם סייג לתורה. אלא שאז עלינו לחדש, שדבר שהוא משום סייג גרידא אין בי"ד גדול בחכמה ובמנין יככול לבטל, ודבר שהוא משום תקנה ונתלווה לו גם הנימוק של סייג יכול בי"ד לבטלו.

ולפי זה יש לדעת ר' יוסף קארו שני נימוקים בתקנת פרוזבול. בכסף משנה בהלכות ממרים מודגש הנימוק, שהעשירים לא יפסידו והעניים לא תנעול דלת בפניהם, ובב"י מובא הנימוק של הסייג שלא יעברו על דבר תורה. ותירוצו של הכ"מ לקושיתו היאך יתכן לבטל דבר שהוא משום סייג הוא, שאם הנימוק העיקרי לתקנה אין בו משום סייג אף שעניין הסייג מתלווה לו יש כח ביד בי"ד לבטלו.

ועיין בספר מקור ברוך (אזמיר תי"ט) סי' ג"ח לר' ברוך קלעי<sup>4</sup> השואל למה נקרא הפרוזבול רק על שם תקנת העשירים הקרויים בולי, ולמה לא נקרא גם על שם העניים הקרויים בוטי. ומסביר: ונראה לי דעיקר התיקון היה לעשירים שלא יפסידו מעותיהם, ועוד שהיו עוברים על לאו דהשמר לך, והעיקר הוא האיסור, וזה שמעתי בשם מוהר"י קארו ז"ל, ולכן נקט הלל תקנת העשירים שהיה העיקר וכו', אבל עם כל זה בכלל בולי הוי בוטי שאותיות דטלג"ת שהם ממוצא אחד לפעמים משמשים זה במקום זה. וא"כ בבולי גזכר בוטי שהם ממוצא אחד. עכ"ל. ופירוש דעתו, שפרוזבול עיקרו תקנת עשירים ולא תקנת עניים ובתקנת עשירים יש שני טעמים: הפסד ממון. ועבירה על לאו. והעיקר בתקנתם הוא לשמרם מעבירה על ד"ת. ומה שהוסיף, שכן שמע בשם הב"י, אפשר לפרש שמתייחס למה שכתב שעיקר התקנה היא בגלל העשירים ולא

2 ועי' להלן מה שכתבנו בקשר ל"הסתירה" שבין המשנה בשביעית למשנה בגיטין.

3 ועי' בגפי אש" לשביעית שפירש, דלעשירים היו ב' תקנות שלא יפסידו, ושלא יעברו, ודייק כך מלשון המשנה בשביעית.

4 ר' ברוך קלעי מחבר הספר "מקור ברוך" חי בזמנו של הב"י. הוא נפטר הכי מאוחר בשנת שני'ו, שהרי הספר הודפס בשנת תי"ט, והביאו לדפוס בנו בגיל שבעים שנה, ואביו נפטר עליו בהיותו בן שמונה, ככתוב הכל בהקדמה לספר.

בגלל העניינים, ואינו מתייחס למה שכתב שעיקר תקנת העשירים הוא עניין האיסור. שהרי זה עומד בסתירה לדברי הכסף משנה<sup>4</sup>.

## ב

דרך אחרת נקט החת"ם סופר לתרץ קושיתו של הכסף משנה בהלכות ממרים. החת"ם סופר (בתשובותיו יו"ד סי' י"ג) רואה בפרוזבול תקנה של סייג, ואע"פ כן יכול לדעתו בי"ד הגדול בחכמה ובמנין לבטלה. מה שהרמב"ם אומר, שדבר שנתקן משום סייג אין בי"ד גדול בחכמה ובמנין יכול לבטלו, זה רק אם טעם הסייג עדיין קיים, אך אם בטל טעם הסייג יש ביד בי"ד גדול לבטל התקנה. וזו כוונת שמואל באומרו אי אשר חילי אבטליניה כלומר כשיבטל הטעם שהביא לתקן תקנה זו.

לולא דמיסתפינא הייתי אומר שקושיית הכ"מ מעיקרא ליתא. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה (בש"ס מהדורת ווילנא דף ג"ד טור שני, תרגום פיה"מ לר"י קאפח עמ' כ"א—כ"ב) מחלק ענייני דרבנן לשני סוגים. אלה שקראום חכמים גזרות, ואלה שקראום חכמים תקנות. הגזרות באו על „דרך הגדר והסייג לתורה“. בסוג הגזרות מדבר הרמב"ם מדברים שאסרו חכמים. הלשון שמביא הרמב"ם מדברי חז"ל בקשר לכך הוא ר' פלוני גזר. הדוגמא המובאת היא איסור בשר עוף בחלב. ודוגמא שייתכן שיש בהם מחלוקת היא, „כשיראה לאדם לאסור כך משום כך, ואחר לא ייראה לו“. בסוג הגזרות אומר הרמב"ם בהקדמתו זו, שאם פשט איסורה בכל ישראל „אין דרך לבטל אותה גזרה“. לעומת זאת בסוג התקנות אין הרמב"ם אומר זאת. התקנות הן הדינים שנעשו בדרך העיון להסדרת העניינים שבין בני אדם, דבר שאין בו הוספה על דברי תורה ולא גרעון, או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה<sup>5</sup>. ובהחלט ייתכן לומר, גם אם הפרוזבול נתקן כדי להציל

<sup>4</sup> לפי הסבר זה אין צריכים גם לדחוק ולומר שמה שנאמר בשביעית כשראה שנמנעו העם מלהלוות וכו' אינו הנמקת הפרוזבול רק סיפור דברים באיזה זמן תיקן הלל לפרוזבול, — כפי שפירש במשנה כסף (ח"ב עמ' קי"א). כי מה לנו ולסיפור דברים זה, אם אין הוא מנמק כלום. והיו לתקנת פרוזבול כמה נימוקים גלויים: תקנת עניים, תקנת עשירים שלא יעברו ותקנת עשירים שלא יפסידו כספם. וע' פאת השולחן סי' ב' ס"ק ל"ב: ורבינו. הגאון ז"ל היה נוהר מאד בחוץ לארץ בכל דיני גילוי [כלומר אע"פ ששם לא שיך הטעם שמא שתה הנחש מהם והטיל ארס] מטעמו ונימוקו שצריך ליזהר בכל דברי רז"ל, אף שבטל הטעם שגילו, כי לא גילו רק טעם אחד והעלימו הרבה טעמים נעלמים. וכמ"ש בצחאת ר"א הגדול טעם אחר סכנה בגילוי המשקים בכל מקום, עכ"ל. ועי' ארחות חיים עם פי' ר' גרשון חנוך ליינר אות ס"ב בענין גילוי.

<sup>5</sup> אע"פ שהעתקתי מפיה"מ ע"פ תרגומו של ר"י קאפח בקטע המודגש ביכרתי את תרגומו של ר' יהודה בן חריזי הנראה לי מדויק יותר. ר"י קאפח מתרגם: או בעניינים שהם מפני תיקון העולם בענייני דת. במקור נאמר: או פי אמור הי מצאלח אלנאס פי אמור אלשריעה. במקומות שהמשנה מזכירה המושג „תיקון העולם“ משתמש הרמב"ם בפירושו

מעבירה על דברי תורה (השמר לך פן יהי וכו'), שזו היא תקנה לתועלת האדם בדברי תורה. ולפי חלוקה זו צריך לומר שהגזרות הם גדר וסייג לתורה, אבל הן גזרות, כלומר דברים שאסרו אותם משום גדר וסייג. תקנות — יש מהן שאינם עניין לדברי תורה ממש ויש מהם שהם לתועלת בעניני תורה, אלא שהם אינם דברים שנאסרו. ובפרוזבול הרי לא אסרו חכמים ולא כלום. ואכן מונה הרמב"ם במפורש בהקדמתו זו למשנה בין התקנות את תקנת הפרוזבול.

וכך מתפרשים גם דברי הרמב"ם במשנה תורה. בהלכות ממרים פ"ב ה"ב אומר הרמב"ם שבי"ד גדול בחכמה ובמנין יכול לבטל גזרה או תקנה או מנהג. ובה"ג אומר הרמב"ם, שכח ביטול זה הוא „בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה, אלא כשאר דיני תורה, אבל דברים שראו בית דין לגזור ולאסר לעשות סייג“ אין בי"ד גדול יכול לבטלן. הרי ששני תנאים לכך שלא יוכל לבטל. תנאי אחד שיהיה משום סייג, אבל תנאי מהותי שני הוא שיהיה דבר שבי"ד אסר אותו.

נראה לנו שלפי זה אין צורך לומר שפרוזבול אינו משום סייג, אלא אף אם הוא משום סייג יכול בי"ד גדול בחכמה ובמנין לבטלו, כי רק דבר שנאסר, אם הוא נאסר משום סייג, אין בי"ד גדול בחכמה ובמנין יכול לבטלו.

ואכן, בהלכות שו"י פ"ט הט"ז כותב הרמב"ם: כשראה הלל הזקן שנמנעו מלהלוות זה את זה ועוברים על הכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר וגו' התקין פרוזבול, כדי שלא יישמט החוב עד שילוו זה את זה. ולא מצאנו ברמב"ם טעם פרוזבול בעניין אחר. ולדעתו עיקר התקנה הוא משום עשירים ומשום שלא יעברו על לאו דהשמר לך. שהרי הוסיף על דברי המשנה בטעמו את המילים „כדי שלא ישמט החוב עד שילוו זה את זה“<sup>6</sup>. והטעם השני שהוזכר בגמרא שהוא משום עניים לא הוזכר ברמב"ם כלל.

דרך אגב מיושבת בזה קושיית האחרונים הדנים בדבר למה לא הוזכרו העניים — בוטי — בשם הפרוזבול, והוזכרו בשמו רק העשירים — בולי —. ואף אם נפרש דברי רש"י כפי שפירשנו עד עתה, שהתקנה היא לתיקון העשירים שלא יפסידו ממונם אין מזה כמובן כל קושיא על הרמב"ם.

## ג

נימוק אחר היה לב"ח (חו"מ ס"ז אות כ') לעורר את השאלה מאיזה טעם הותקן פרוזבול. אחרי שהביא את דברי המשנה הביא דברי רש"י (גיטין ל"ז ע"א)

למשנה בערבית במושג זה בלי לתרגמו כלל (ע' גטין פ"ד מ"ד, מ"ו, מ"ז ; פ"ה מ"ג). כפי שמסר לי פרופ' יהושע בלאו תרגום „תיקון העולם“ ל„מצלאח אלנאס“ הנו תרגום חפשי. ומילולי יותר תרגומו של ר' יהודה בן חריזי.

6 ועי' דורות הראשונים לר"א הלוי ח"ר ספר שלישי עמ' 704, שדן בעניין הפרוזבול ומדגיש, גם על יסוד הנאמר במשנה שראה הלל שעוברים על לאו דהשמר, שהפרוזבול נתקן כגדר וסייג ומשמרת לאזהרת השמר לך.

ודברי הר"ש (פ"י מ"ג דשביעית) המפרשים מה שאמרה הגמרא דפרוזבול הוא תקנת עשירים, שהיא תקנה שלא יפסידו העשירים כספם. ושואל הב"ח למה לא פירשו משנה כפשוטה, שתקנת העשירים היא שלא יעברו על לא תעשה שבתורה. ופירש „ שאין זו תקנה לעשירים מצד מה שהם עשירים". ונראה דכוונתו לומר, כיון שבגמרא פירשו פרוזבול תקנת עשירים ותקנת עניים, צריכה להיות כאן תקנה לעשירים מצד מה שהם עשירים, וזה אפשר לפרש רק אם נאמר שהתקנה היא שלא יפסידו כספם. הב"ח מוסיף שלשם זה בעצם אין צורך בתקנה, שהרי גם אם לא ילוו לא יפסידו. ופירש דהתקנה באה בגלל העשירים הצדיקים שהלוו את העניים, ובגלל השמיטה הגיעו להפסד, שהרי היו עשירים שנמנעו מלהלוות כדי שלא יפסידו והוצרכו בגלל זה הצדיקים הזהירים ב„השמר לך" להלוות את העניים כל צורכם, והעניים שלמרות הכל לא מצאו די סיפוקם לא היה בידם לשלם, והחוב נשמט. ולפי זה תקנת עשירים היא תקנת הצדיקים שנוהרו בלאו דהשמר והלוו והיו קרובים עי"ז להפסד. הב"ח ממשיך ושואל ומה הוא לשון המשנה, שהתקנה היתה כשראה הלל שהיו עוברים על לאו דהשמר, ומפרש דודאי בגלל העבריינים האלה לא היה הלל מתקן תקנה זו, אלא שיש כאן הסבר לכך שנמנעו מלהלוות, שהרי כתוב השמר לך, והיאך נמנעו. ואומרת המשנה שאכן נמנעו באיסור, וע"י כן באו המלווים הצדיקים לכלל הפסד, כאמור.

והנה, דברי רש"י ניתנים גם להסבר אחר. ובהסבר זה לא קשה קושיית הב"ח. בשיטה לתלמידו של ר' יחיאל מפריש למו"ק (י"ח ע"ב) נאמר: לפי שראה העשירים שהיו נמנעים מלהלוות את העניים בשנה השישית של שמיטה, שהיו יראים פן תשמט השביעית את הלוואתם והיו עוברים וכו', עמד הלל הזקן ותקן להם שיעשו פרוזבול, כדי שלא תשמט השביעית את החוב וכו', ולשון פרוזבול מפי' התם פורסא דמילתא וכו'. כלומר הדבר הזה תיקון לעניים ולעשירים העשירים שעושין מצווה ואין אובדים את שלהם. ע"כ.

הרי שר' יחיאל מפריש אומר מפורשות שהלל תיקן תקנתו לפי שראה העשירים שהיו נמנעים והיו עוברים — הרי שזה הנימוק של התקנה, ובהמשך הינו מפרש שהתיקון לעשירים הוא שעושין מצווה ואין אובדים את שלהן. במילים אחרות מה שכתב רש"י והר"ש ושאר ראשונים שהתקנה היא כדי שלא יפסידו הוא דמשום הכי לא ילוו, וכפי שפירש ר' יעקב גולדמן בספרו פרט ועוללות (ירושלים תר"ץ) שכיוון מדעתו לפירוש השיטה. והסביר דבריו ר' יוסף ליברמן במשנת יוסף (שיטות המפרשים למשנתנו עמ' קכ"ח), דלעולם חש גם רש"י בעיקר שלא יעברו על מש"כ בתורה, ומה שכתב שלא יפסידו הכי קאמר, שאם יפסידו לא ילוו ויעברו, ולכן תקן פרוזבול שלא יפסידו, וממילא ילוו ולא יעברו. וכלשון השיטה דלעיל, שעשוין מצווה ואין אובדים את שלהם.

## ד

ובדברי ר"ע הילדסהיימר המובאים לעיל מצאנו נימוק שלישי לעורר שאלת טעם התקנה. והדברים נאמרו ביתר פירוש ב„משנת כסף" (פנים



מסבירות עמ' ק"ח ולהלן). קיימת כאילו סתירה בין המשנה בשביעית שהתקנת פרוזבול היא שלא לעבור על ד"ת ובין הנאמר בגיטין שהיא „מפני תיקון העולם“ ולא מפני העברה על דת. על יסוד דברי הכ"מ והב"ח מגיע בספר „משנה כסף“ למסקנא שכל הראשונים<sup>7</sup>, היות ומסבירים תקנת העשירים שהיא שלא יפסידו, סוברים התקנה אינה תקנה שלא לעבור על ד"ת. את דברי הרמב"ם האומר התקין פרוזבול „כדי שלא ישמט החוב עד שילוו זה את זה“ הנו מפרש, שהרישא „כדי שלא ישמט החוב“, פירושה שהיא תקנת עשירים שלא יפסידו, והסיפא „עד שילוו זה את זה“ פירושה שהיא תקנת עניים שימצאו ללוות. וכמובן שמתוך כך תמה על דברי אחרונים רבים ובראשם

7 במשנה כסף מונה מלבד רש"י ור"ש המבוארים לעיל גם את ר' גרשום מאוה"ג (ב"ב כ"ז ע"א), רבנו יהודה אלברצלוני (ספר השטרות עמ' 69), ערוך (ערך פרוזבול), רשב"ם ב"ב ס"ב ע"ב, ר"ן (גטין ל"ו ע"א ומו"ק י"ח ע"ב), גימקי יוסף (ריש פ' שור שנגח ד' וה'), בית הבחירה למאירי (גיטין עמ' 153), כפתור ופרח (פ"ג), ר"ש סיריליאן (למשנה בשביעית) ורמ"א (או"ח תקמ"ה ה'). ונעיר: ר' גרשום בב"ב כ"ז ע"א כותב: פרוזבול הינו תקנת עשירים שהיו מלוים על משכון קרקע דלאו שמיטה משמט, לא מלוה בשטר ולא מלוה על המשכון, עכ"ל. ולא ראיתי שמזכיר שפרוזבול הוא תקנת עשירים שלא יפסידו. (ועי' במשנה כסף" ח"ב עמ' פ"ז—פ"ח שמביא דברי ר"ג ומסבירם).

הר"ן על הרי"ף בגיטין (דפוס חילנא י"ח ע"ב) אמנם מפרש דתקנת העשירים היא שלא יפסידו, אך לפני זה בהביאו את המשנה בשביעית כותב: לפי שראה שנמנעו העם מלהלוות וכו'. והלשון „לפי שראה“ מורה שזה טעם התקנה ולא ציון זמנה גרידא.

המאירי בבית הבחירה לגטין כותב: הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם שהיה רואה העם שגמנעין מלהלוות כדי שלא תהא שביעית משמטת והיו עוברין על מה שכתוב בתורה וכו' ומסיים: תקנה לעשירים שלא יהא ממונם נפגע. ע"כ. ומכיון שקשר „תיקון העולם“ בדברי המשנה בשביעית, הרי שלא ראה סתירה בין „תיקון העולם“ לטעם הניתן במשנה בשביעית.

אגב: ההסבר הניתן באו"ח תקמ"ה סעיף ה' המיוחס לרמ"א אינו מהרמ"א. המחבר מונה בסעיף זה מספר שטרות שמותר לכתבם בחול המועד, ובסוגריים מפורש כל שטר בפני עצמו. אך כבר העיר הרב יצחק נסים (בקובץ: רבי יוסף קארו, ירושלים תשכ"ט, עמ' ע'), שכשם שאחרי הדפוסים הראשונים הוסיפו מהדירים ציוני מקורות במהדורותיהם המאוחרות לדברי המחבר והרמ"א, ויש שייחסו אותם לרמ"א מאחר והודפסו באותיות רש"י שבהן הודפסו הגהות הרמ"א, כן הוסיפו המהדירים השונים גם הסברים למלים ארמיות, הדפיסו אותם באותיות רש"י, והם יוחסו בטעות לרמ"א. ואכן במהדורא הראשונה של שו"ע או"ח עם הגהות הרמ"א הנמצאת בידינו, מהדורת קראקא הבירה משנת ת"ם דפוס אהרן בן יצחק מפרוסטיץ (ע' בקובץ הנ"ל מאמריהם של הרב ראובן מרגליות ושל נפתלי בן מנחם) אין כל הסבר למושג פרוזבול — כמו גם למושגים האחרים שהוזכרו בסעיף זה — וזו הוכחה ברורה שזו תוספת שלא מהרמ"א.

הב"י<sup>8</sup> האומרים מפורשות, שפרוזבול הוא כדי שעשירים לא יעברו על השמר לך וכו'. והשאיר הדברים בצ"ע.

והנה לפי מה שפירשנו לעיל אין כל הכרח לומר, דהראשונים סוברים שכל עיקרה של תקנת פרוזבול אינה למנוע עשירים מלעבור על ד"ת. ומה שהקשה דלשון „תקון העולם” שבגיטין משמע כן, — וכבר הערנו שכך הבין הדברים גם הגר"ע הילדסהיימר — אין כל הכרח לומר זאת. אין הלשון „תיקון העולם” עומד בניגוד לתיקון הדת. „תיקון העולם” יכול בהחלט להתייחס גם לעניין שבא לתקן גדר מצווה או עבירה.

בפרק השולח בגיטין שנינו דברים רבים שנתקנו מפני תיקון העולם. אין צורך לנתח כל תקנה ותקנה מאלה. יספיק אם נציין אחת מהן.

שנינו (גיטין מ"א): „מי שחציו עבד וחציו בן חורין... מפני תיקון העולם כופין את רבו ועשה אותו בן חורין”. והנה תוס' (שבת ד' ע"א ד"ה וכי אומרים) הקשו, והרי כל המשחרר עבדו עובר בעשה, והיאך אומרים לרבו חטא בשביל שיזכה חברך. ותירצו שם ד, שאני פריה ורביה דמצווה רבה היא. הרי „שמפני תיקון העולם” פירושו, שתיקנו מפני שמצווה רבה היא. ותיקון העולם מתייחס לעניין תקנה בענייני דת, ותיקון העולם יכול להתייחס גם ל„תיקון הדת”<sup>9</sup>. ועובדא היא, לא הכ"מ ולא הב"ח כשדנו בכך אם יש בפרוזבול עניין של סייג לא הסתמכו על הגדרת המשנה בגיטין שפרוזבול נתקן מפני תיקון העולם. הכ"מ והב"ח הסתמכו על דברי רש"י. הכ"מ הסתמך על דברי ר' חסדא, התקשה בדברי הרמב"ם בהלכות ממרים. אך לא הזכירו את הגדרת המשנה „תיקון העולם”, מפני שאין ביטויה זה עומד בניגוד לתקנה שבאה מחמת סייג.

## ה

גותר לנו לברר עוד דברי המהר"ם שיף בגיטין (ל"ו ע"א): עכ"פ תקנות הלל מפני תיקון העולם משום תקנות עניים לא משום העברת דת [כמשמעות לשון פרוזבולי ובוטי] אף שפירש"י בד"ה רבא משום סייג וגדר גם זה גדר הוא, גם משום קושית ותקינו רבנן דתישמט [דהוא גדר זכר לשביעית]. עכ"ל. דברי מהר"ם שי"ף אלה טעונים הסבר. שהרי המלה „עכ"פ” בה מתחיל דבריו, אין לה כל התייחסות למה שקדם בדבריו. ואילו רצה להוכיח שאין כאן עניין להעברה על דת היה צריך בעיקר לבאר ענין תקנת העשירים. ומה ברצונו להוכיח מדברי רש"י המבוארים על ידו.

8 במשנה כסף מונה שם את הרע"ב, הלבוש (ח"מ ס"ו י"ח) הסמ"ע (שם ס"ק ל"ו) מג"א (או"ח תר"ף ס"ק כ"ב), פני יהושע (גטין ל"ז) ור' יהונתן אייבשיץ (אורים ס"ק ל"ה).

9 וכך מורה גם בפשטות הלשון בספרי (ראה קי"ג): הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם שראה את העם שנמנעו מלהלחת זה את זה ועוברים על מה שכתוב בתורה עמד והתקין פרוזבול ע"כ. הרי אף שמכנה פרוזבול „תיקון העולם” מכיני כהנמקה שעוברים על מה שכתוב בתורה, ולפי הב"ח צריך לפרש שהמלים „שראה” וכו' אינם הנמקה אלא ציון הנסיבות, ורק „תיקון העולם” הוא ההנמקה אשר הספרי אינו מפרשה.

ונראה לי שהמהר"ם שיף רוצה בדבריו לחלוק על הכסף משנה, שאמר שאין תקנת פרוזבול עיקרה משום סייג. ובא על זה מהר"ם שיף לומר, שאף אם נאמר שתקנת עניים שבפרוזבול אין בה ענין של תקנה משום העברת דת אע"פ כן יש בה משום גדר וסייג. ואם נאמר כן הרי הופרך תירוצו של הכסף משנה שבהלכות ממרים. אם בחלק של תקנת עניים יש משום גדר וסייג וודאי שיש כן בתקנת העשירים, ששם הדבר מפורש שיש בו ענין של העברת דת, כפי המשנה בשביעית. על כן הנו מתייחס רק לצד של תקנת עניים. ומביא ראיה מדברי רש"י המפרש דברי רבא. הגמרא הקשתה בגיטין שתי קושיות. האחת היאך זה תיקן הלל פרוזבול שלא יישמט הרי מן התורה החוב גשמט. והשניה, אם נאמר ששמיטה בזמן הזה מדרבנן היאך זה כאשר מן התורה החוב לא גשמט באו חכמים ותקנו שישמט. שתיהן יי' תירץ רבא הפקר בי"ד הפקר. ורש"י כינה שתי התקנות גדר וסייג. וכשם שתקנת שמיטת כספים מדרבנן — בזמן שאינה נוהגת מן התורה — אינה עניין של העברת דת, ואעפ"כ כינה אותה רש"י בשם גדר וסייג, כן כינה רש"י גדר וסייג תקנת הלל לעניים שלא תינעל דלת בפניהם, אף שאינה העברה על דת. וגם זה וגם זה גדר הוא. וכך מתפרשים דברי המהר"ם שיף בשלמותם, ומהר"ם שיף יכול לסבור שאכן תקנת עשירים היא משום העברת דת להצילם מלעבור על השמר וכו'.

10 כמשנה כסף (עמ' ק"ט) מסתמך על דברי מהר"ם שיף אלה כדי לקבוע שפרוזבול אינו מפני תיקון הדת.

11 כך פירש רש"י שתירוצו של רבא מתייחס לשתי הקושיות, ועיי"ש בתוס' ובשאר הראשונים שלא ייחסו תירוצו של רבא לקושיא הראשונה.

---

והוא הרומז על עולם שכולו טוב אשר שם ינחו כל יגיעי כח מעצבם ומעבודתם להוציא לחם מן הארץ עשיר ורש נפגשו קטון וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדוניו והיא שנת שביעית שנת רצון לה' אשר ישליך אדם אלילי כספו ולא יאמר אלקינו למעשי ידינו הוא היקום והרכוש כי אין כסף נחשב כלום ולא יועיל הון ביום עברה. רבי יהונתן אייבשיץ: תומים סי' סז ס"ק א

---

## נטילת ידיים במחנה צבאי

## א

תנו בעירובין יז, א: „ארבעה דברים פטרו במחנה, מביאין עצים מכל מקום ופטורין מרחיצת ידיים ומדמאי ומלערב“. ופירש"י בד"ה במחנה: „היוצאת למלחמה“. וכ"כ בפירוש המשניות להרמב"ם וז"ל: „וזה המחנה הנזכר בכאן אפי' למלחמת הרשות וכ"ש למלחמת מצוה, ואנו מקילין עליהם לפי שהם מתעסקין בכבוש ארצות האוייבים“. וכן הוא בפ"י רבנו יהונתן: „...התירו להם חכמים למחנה היוצא להלחם אפי' למלחמת הרשות וכל שכן למלחמת מצוה“. וכ"כ הריטב"א חי' לעירובין שם. וזו גם שיטת המאירי וז"ל: „ואמר שבני מחנה והם היוצאים במלחמה ואפי' במלחמת הרשות פטורים מד' דברים“. אמנם המגיד משנה בפ"א מהל' עירובין ה"ג כתב שזוהי מחלוקת ראשונים ויש מפרשים שלא מצריכים דוקא מחנה היוצא למלחמה לגבי פטור של ד' דברים. ובביאור הגר"א, או"ח סי' קנח ס"ח כתב שמדעת הרמב"ן והרשב"א שלא הזכירו מחנה היוצא למלחמה, משמע שאין צורך בכך. אולם סיים שם שמ"מ דברי רבנו יהונתן עיקר. וכ"כ הטור או"ח סי' קנח וז"ל: „ומיהו במחנה ההולכים למלחמה פטורים מנט"י ראשונים“.

אמנם נראה שגם לדעת הראשונים המצריכים מחנה היוצא למלחמה, אין הכוונה דוקא למחנה הנתון בסערת המלחמה וקבעו חז"ל שתוך כדי לחימה פטור מנט"י, אלא גם מחנה המכין עצמו למלחמה ומצוי במצב הכן, או פניו מועדות לחזית — גם במחנה כזה חייליו פטורים מד' דברים. וכן משמע מדברי רבנו יהונתן שהסביר מדוע לא פטרו במחנה עירובי תחומין וז"ל: „...דמה צריך להם להתיר לצאת חוץ לתחום בעוד שאין נלחמים ואין האוייבים יוצאין לנגדן“. משמע שפטור ד' דברים נאמר בכה"ג שאין נלחמים ממש אלא מכינים עצמם במחנה. וכ"כ המגיד משנה (שם) וז"ל: „...לפי שדין המשנה הוא במחנה ההולך למלחמה וכשהן חוגים ימים להלחם ומפני כך הקילו להם“, משמע שפטורם גם בזמן חניה.

ואפשר להביא לכך ראיה. דהנה ב„טורי אבן“ להגאון ר' אליעזר רוקח ז"ל מאמשטרדם (פ"ח מהל' מלכים ה"א) וב„שיירי קרבן“ על הירושלמי (עירובין פ"א ה"י) הקשו על דברי הגמ' (חולין יז, א): „ובתים מלאים כל טוב — קדלי דחזירי“, שהותרו מאכלות אסורות במלחמה, ומדוע נוקטת המשנה בעירובין היתר אכילת דמאי שזהו רק איסור דרבנן והרי אפי' קדלי דחזירי שאסורים מן התורה הותרו במלחמה. וכתבו דמשום כך כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' מלכים ה"א שהיתר זה של קדלי דחזירי נאמר רק „אם ירעב ולא מצא מה יאכל“, כיון שאסורים הם מהתורה, אבל באיסורי דרבנן כדמאי וכיו"ב מותרים אף אם מצויים לפניו מאכלים של היתר. ולענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, דהיתר של קדלי דחזירי נאמר רק תוך כדי מלחמה, וכמו שנקט הרמב"ם שם: „חלוצי הצבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן“. וזהו אפי'

באיסורי דאורייתא. אבל פטור של ד' דברים נאמר במחנה, עוד לפני שלוחמים ממש, אלא שמכינים עצמם למלחמה ולכן לא הותרו אלא איסורי דרבנן [וראה מש"כ בענין היתר מאכלות אסורות במלחמה ב„הדרום“, תשרי תשל"ד]. ולפי"ז גם מחנה שחייליו במצב כוננות פטורים בו מגט"י. ומסתבר שאפשר להרחיב מושג זה על כל מעוז הנמצא על הגבול ומוכן לקבל פני האוייב, או כל מארב המצוי סמוך לגבול ומטרתו להתריע על כל תנועה חשודה של האוייב בשטח והריהו תמיד במצב כוננות — גם זה מיקרי מחנה היוצא למלחמה.

אמנם ראיתי להגרא"י הרצוג ז"ל ב„היכל יצחק“, או"ח סי' מז שדן בתחומין במשלט צבאי וכתב בסוף דבריו: „... זה יוצא לי ברור בס"ד שהמשלטים אינם לא בכלל מחנה ולא בכלל שיירא ולא עליהם נאמרו הקולות הנ"ל מפי קדשם של רבותינו הראשונים זי"ע שאלו הם בנינים קבועים של אבנים לבנים וברזל ואנשי צבא קבועים בהם תמיד ולא „יוצאים למלחמה וחונים ימים“ וכו'. ומלבד כל זאת אם כי עדיין לא נכרתה ברית שלום עם שכנינו, אבל מצב של מלחמה איננו קיים ואין טעם לזה לכלול את אחינו השרויים במשלטים בכלל בני מחנה היוצאים למלחמה“. אך לענ"ד נראה דזה ברור שמחנה צבאי במרכז הארץ, גם אם מתאמנים בו ומכינים עצמם למלחמה לא נאמר בו הפטור של ד' דברים, דאין זה מיקרי יוצא למלחמה. אבל מעוז שעל הגבול שהוא בכוננות וכל רגע יכול להכנס למלחמה הריהו כמחנה היוצא למלחמה. וכ"כ הגר"א על דברי השו"ע: „מי שהיה במדבר או במקום סכנה ואין לו מים פטור מנטילת ידים“ (או"ח, קנה, ס"ח): „... אלא שדעתו דמקום סכנה כמלחמה דמי וכ"כ תוס' בעירובין כא, ב ד"ה מוטב“ [גבי ר"ע שהי' מחמיר ע"ע בבית האסורים לא לאכול בלי גט"י למרות שהיה במקום סכנה ודינו כמחנה].

## ב

ובגדרי מחנה איתא מחלוקת בירושלמי (עירובין פ"א ה"י) כמה הוי „רבי חנניה אמר מאה וכו' רבי יוחנן אמר עשרה וכו' תני בשם רבי יודה שנים עשר אלף כמחנה ישראל“. וכתב הריטב"א דדעת הפוסקים דהוי בעשרה. וכן דעת הרשב"א ב„עבודת הקודש“, בית ראשון, שער ד, ב. וכ"כ המגיד משנה (שם), וכ"כ בביאור הגר"א, או"ח סי' שסו, ס"ב. וכתב החזו"א (עירובין, ליקוטים, קיב, ו) דבעי עשרה במקום אחד, ומפוזרים אינם מצטרפים, ושיעור הצירוף הוא עד שבעים אמה ושיריים כשיעור צירוף עיר. עוד כתב שם דהמינים שאין מצרפין אותן לעשרה לדבר שבקדושה אינן משלימין לעשרה של מחנה, דבירושלמי יליף לעשרה מ„עד למחנה גדול כמחנה אלקים“ (דברי הימים א יב, כב) — „וכמה מחנה אלקים עשרה“. ולדעת החזו"א (בחי' על הרמב"ם) גם דעת הרמב"ם שמחנה הוא עשרה, דכתב הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים הי"ג): „... והוא שיקיפו כל המחנה מחיצה גבוהה עשרה טפחים כדי שתהיה רשות יחיד כמו שנתבאר בהלכות שבת, ואין מחיצה פחותה מעשרה“. ובלשון הרמב"ם ישנה כפילות לשון, דכתב בתחילה: „והוא

שיקיפו כל המחנה מחיצה גבוהה עשרה טפחים" ולשם מה הוסיף אח"כ  
 ,,ואין מחיצה פחותה מעשרה", לכן הגיה החזו"א שצ"ל: ,,ואין מחנה פחותה  
 מעשרה" (וכ"ה בכת"י תימן, מס' 712, בספריית יהודה שבמוסד הרב קוק),  
 [ובזה גדחה מש"כ בס' ,,תורת המלך" שלדעת הרמב"ם אין צורך בעשרה  
 ואף יחיד היוצא למלחמה פטרוהו חז"ל מד' דברים].

נמצינו למדים שלגבי פטור של ד' דברים בעינן מחנה של עשרה אנשים.  
 ולפי"ז יחידים הנקראים למלחמה ויוצאים מביתם כדי להגיע לשדה הקרב,  
 ולפ' שעה אין הם במצב של סכנה, לא נפטרו מנט"י בדרכם עד שיגיעו למחנה  
 היוצא למלחמה. [ודינם כמי שאין לו מים דחייב ללכת ד' מילין — כמבואר  
 בשו"ע, או"ח סי' קסג. ואם הם נוסעים ברכב אין להם לאכול בלא נט"י  
 עד שיעבור זמן הילוך של ד' מילין ולא ימצאו מים, שהוא שבעים ושתיים דקות  
 — עיי' ביאה"ל שם ד"ה ברחוק]. וכ"כ ,,קרנן העדה" בפ"י לירושלמי (שם).

## ג

והנה הב"י, או"ח סי' קנח, ד"ה ומיהו, הביא בשם ה"ארחות חיים"  
 דמי שהי' במדבר או שיש לו סכנה יכול לאכול בלא נט"י, ומקורו מדין  
 ד' דברים פטרו במחנה. וכ"כ בשו"ע שם ס"ח: ,,מי שהיה במדבר או במקום  
 סכנה ואין לו מים פטור מנטילת ידים", וכתב המ"ב בס"ק ל"ו בשם האחרונים  
 דמ"מ במפה צריך לכרוך ידיו. נמצא שגם בנט"י שפטרו במחנה צריך לכרוך  
 ידיו במפה שהרי ה"ארחות חיים" השווה בין שני הדברים ולמד מדבר ממחנה.  
 ולדעת המחבר יצא שצריך לכרוך שתי ידיו במפה שהרי כתב לגבי מי  
 שאין לו מים ברחוק ד' מילין: ,,יטול ידיו במפה" (קסג, ס"א) ושיעור הכריכה  
 הוא כשיעור הנטילה (עיי' שעה"צ שם אות ז). אמנם לדעת הרמ"א (שם)  
 שהתיר לאכול ע"י כף משמע שסגי בכריכת מפה רק על היד שאוכל בה  
 (עיי' מ"ב סק"ה וביאה"ל ד"ה ידיו), ורק אם אין לו מפה יכול לאכול בלא מפה  
 (עיי' מ"ב סק"ו וב"שונה הלכות" קסג, ס"ב). אולם בב"י סי' קסג ד"ה אסור  
 משמע שלגבי נט"י במחנה פטרו לגמרי ואין צורך כלל במפה, שהרי כתב שם  
 שמדברי רבנו יונה והרוקח משמע דמי שאין לו מים ברחוק ד' מילין יכול  
 לאכול בלא מפה, וז"ל: ,,דכשאר מים מזומנים לפניו ד' מילין ולאחריו  
 בפחות ממיל יכול לאכול בלא נט"י כלל משום דה"ל כהולכים במחנה שנתבאר  
 בסימן קנח שפטורין מנט"י", משמע דבמחנה פטרו מנט"י לגמרי וא"צ מפה.  
 וכבר עמד על כך בהגהות ,,חשק שלמה" לעירובין יז, א. וכ"כ ב"ערוך השלחן"  
 סי' קנח סי"ד דבמחנה פטור לגמרי מנט"י וא"צ לכרוך ידיו במפה. ודחה  
 דברי האומר שצריך מפה, מדתנן ,,ופטורין מרחיצת ידים", דהול"ל התירום  
 ע"י מפה, כדאיתא בחולין קז, ב: ,,התירו מפה לאוכלי תרומה" [אמנם בריטב"א  
 ובפסקי רי"ד הגירסא: ,,ד' דברים התירו במחנה, אבל אין זה במשמע שהתירו  
 ע"י מפה].

ובספר עצי אלמוגים או"ח סי' קנח סט"ז כתב ג"כ דפטור נט"י במחנה  
 הכוונה שפטור לגמרי ואין צורך אף במפה, והעלה שם שזהו כל ההבדל בין  
 יחיד שאין לו מים ברחוק ד' מילין לבין מחנה, שביחיד צריך ללוט ידיו במפה  
 ובמחנה פטור מכך, אבל אם יש מים תוך ד' מילין אין כל הבדל בין יחיד

למחנה ושניהם חייבים ליטול ידיהם. ולדבריו זוהי כוונת המשנה בעירובין „ופטורין מרחיצת ידיים“, דהיינו שפטורים מכריכת מפה במחנה אם אין מים במרחק של ד' מילין, ותוך ד' מילין חייבים ליטול. אמנם לא משמע כך בירושלמי. שהרי הירושלמי (שם) כתב וז"ל: „עד כדון בשאינן סמוכין למעיין ואפי' סמוכין למעיין“. ופי' בקרבן העדה שיש להסתפק האם פטור של גט"י במחנה הוא דוקא בשאינן סמוכין למעיין ואין מים מצויים על ידם, או אפי' בשסמוכין למעיין ומים מצויים על ידם. ובפני משה פי' בדרך נוחותא שאפי' אם סמוכין למעיין לא הטריחום חכמים בנט"י. הרי לנו שאף אם יש מים סמוכים פטורים מנט"י. ואף לקרבן העדה הספק בירושלמי הוא בנידון שמים מצויים לפניו, אבל אם אינם לפניו, למרות שישנם תוך ד' מילין ודאי פטור הוא מנטילה, דלא כהעצי אלמוגים. גם בפרישה סי' קנח אות ח כתב: „הא אם היו המים מזומנים לפניהם פשוט שגם בראשונים חייבים“, משמע שאם אינם מזומנים למרות שישנם תוך ד' מילין פטורים. וכ"כ בפי' המג"א שם סקי"ד בשם רבנו יהונתן דאף דיש מים תוך ד' מילין פטורין מנט"י.

והנה בדברי רבנו יהונתן איתא וז"ל: „ואם הם רחוקים ממים אפילו מיל דליחיד היינו מצריכין אותו לילך למעיין או לבור ומקוה מים עד ארבע מילין ולמחנה לא הצריכו“. משמע מדבריו דדוקא במיל לא הצריכו, אבל בפחות ממיל חייבים בנט"י אף במחנה. נמצא שגם במחנה חייב ללכת עד י"ח דקות, שזהו שיעור הילוך מיל. ואם יש לו רכב, עד שיסע שיעור כזה ולא ימצא מים. וראיתי בקרן אורה לעירובין (שם) שאף הוא דייק כן מדברי רבנו יהונתן וכתב שכן משמע בירושלמי שהסתפק מה הדין בסמוכין למעיין [אמנם אפ"ל דהירושלמי הסתפק רק אם סמוכים ממש למעיין ולא כשיש שיעור הילוך אף פחות ממיל, שאז יהיו פטורים]. וכתב שבגמרא דידן לא משמע הכי. שהרי איתא בגמרא: „לא שנו אלא מים ראשונים אבל מים אחרונים חובה“. משמע שאפי' בסמוכין למעיין ויש להם מים פטורים ממים ראשונים. דאי מיירי בשאין להם מים א"כ אין רשאים לאכול מפני שלא יהיו להם מים אחרונים. והוסיף שם דדוחק לומר דאחר האכילה ילכו למצוא מים. גם בחי' המאירי (שם) כתב: „ויש שפי' שבקינוח צרור או קיסם סגי אע"פ שהמים אין רחוקים משם כמיל" [והמהדיר שם כתב שזוהי שיטת רבנו יהונתן. וטעות היא דרבנו יהונתן ס"ל להיפך דבפחות ממיל חייבים בנטילה]. גם בפרישה שהבאנו לעיל כתוב דדוקא אם היו המים מזומנים לפניהם — חייבים, ומשמע שאם היו ברחוק אפי' תוך כדי מיל — פטורים.

ד

ונלע"ד להוכיח דאף פחות ממיל פטור במחנה. דאיתא בפסחים מו, א לגבי נטילת ידיים למי שאין לו מים: „א"ר יוסי ברבי חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר. אמר רב אחא ומינה מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל חוזר“. והנה החיי אדם ושאר אחרונים (עיי' מ"ב, קסג סק"ג) כתבו דמה דצריך לתזור ד' מילין בלפניו, זהו דוקא בהולך בדרך, אבל ביושב בביתו אינו מחוייב לטרוח אלא פחות ממיל, כדלאחריו, והוכחנו לעיל שפטור גט"י במחנה נאמר לא רק בהולכים להלחם, אלא גם בחונים

ומכינים עצמם למלחמה וכדברי המגיד משנה: „וכשהן חונים ימים חונים להלחם“. נמצא לפי"ז שמה שהחמירו באדם רגיל היושב בביתו הקילו במחנה. ואם ביושב בביתו לא החמירו לטרוח אחר מים אלא בפחות ממיל, הרי במחנה הקילו יותר ופטרוהו אף בפחות ממיל, וזה לא מצינו שישנם שני שיעורים בפחות ממיל.

עוד יש להוסיף שבדברי רבנו יהונתן והמאירי מצוי חידוש שפטור נט"י במחנה נאמר לא רק לגבי אכילה אלא גם לתפילה. וכ"כ בקרבן העדה. לסיום עלי להעיר שהזכרנו לעיל דעת הראשונים (הרמב"ם, הריטב"א, המאירי, ר' יהונתן) שפטור זה של ד' דברים במחנה נאמר בין במלחמת רשות ובין במלחמת מצוה. והנה מלחמת רשות אין לנו כיום שלזה צריכים סנהדרין, כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ה, ה"ב: „... אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד“. אבל במלחמת מצוה שהיא „עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם“ (שם, ה"א), כתב הרמב"ם: „מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה העם לצאת“ (שם), ואין צורך כלל לבית דין של שבעים ואחד. ולמרות ששמע בדברי הרמב"ם שצריך מלך, כבר כתב החזו"א (שם): „... אבל שפיר י"ל דאין דין מחנה אלא במלחמת כל ישראל ע"פ מלך ושופט שבדור“. הרי שאין צורך דוקא במלך ודין מחנה נוהג גם כיום. והעירני מו"ר מרן הגרש"ז אויערבאך שליט"א, וז"ל: „יש לדון ב„מחנה“ של עשרה אנשים שהם במדבר ובמקום סכנה, דאפשר שהם פטורים גם ממפה. כי יתכן שמלחמה אינה כ"כ בדוקא, הואיל וחזינן דילפינן מדבר וסכנה בק"ו ממחנה היוצאת למלחמה, ואם זה נכון אין מקום לדון אם שייך בזה"ז הענין של „מלחמה“, דעכ"פ בשעת מלחמה הרי הו"ל כמדבר ומקום סכנה הוא ומלחמה אינה כ"כ בדוקא“.

#### ל פ י כ ו ם :

- א. חיילים הנמצאים במלחמה, או אנשי מעוזים השומרים על הגבולות ונמצאים במצב של כוננות, וכן מארבים הסמוכים לגבול פטורים מנטילת ידיים לפני אכילתם.
- ב. פטור נטילת ידיים נאמר רק בקבוצה המונה לא פחות מעשרה חיילים.
- ג. יחידים שנקראו למלחמה, גם אם הם תוך כדי נסיעה לחזית, חייבים בנטילת ידיים. אין להם מים ולא יהיו להם לאחר נסיעה של שבעים ושתים דקות יכולים לאכול ללא נטילת ידיים, על-ידי לבישת כסיות או עטיפת ידיהם בבגד.
- ד. חיילים הנ"ל הפטורים מנטילת ידיים אינם צריכים ללבוש כסיות או לעטוף ידיהם בבגד. וראוי להדר לא לאכול ללא כסיות, או לעטוף את הפת בנייר או בגד.
- ה. אם מצויים מים בקרבתם, אין להשתמש בפטור זה של נטילת ידיים ויש להם ליטול ידיהם.
- ו. פטור זה של נטילת ידיים אמור גם לגבי תפילה.



הרב נתן רפאל אויערבך

## תולדות הפייטן רבי אלעזר הקליר

מ א ת

הרב יעקב קאפיל הלוי במברג זצ"ל, אב"ד ווארמס

(המשך)

ועתה חובה עלי להראות סתירת הראיות אשר חשב החכם רפאפורט להביא נגד דעת התוס' והרא"ש, ולחזק בזה דעתו בענין זה. ואבוא על סדר ההערות שהניחם ברושמי המספר.

צד 98, הערה 1: חשב לסתור דעת התוספות שאמרו, שר"א הקליר לא חיבר פיוטים ליום ב' דיו"ט משום שבימיו היו מקדשין ע"פ הראי' — שהרי לפנינו נמצאו פיוטי הקליר לשני ימים הראשונים של סוכות וגם ליום ב' דפסת. ובאמת, שיפה השיב על זה דודי זקני ב„מעדני מלך“ (ספ"ה דברכות<sup>4</sup>), שהקליר חיבר ב' פיוטים ליום א' כדי לבחור מהם את אשר יכשר. ומה שאמר החכם הנזכר, שהלחץ הגדול בזה התירוץ נראה לעין — על דעתי אין כאן אפילו לחץ קטן, דהא כבר הוכחנו דבימי הקליר לא נאמרו הפיוטים, ולא תיקנם בדורו אלא לעצמו, א"כ מי מעכב בידו לעשות על יום א' בעינו<sup>16</sup> ב' מיני פיוטים, הכי לא מצאנו למליץ שיחבר מ' מיני שירים על ענין א' ? ואף כפי מה שכתבנו שהי' חכם רואה את הגולד שיוקבעו בדור אחרון לאומרן בציבור, הניח הדבר לחכמי אותו הדור לברור איזה אשר יכשר בעיניהם.

עוד הליטיב דודי זקני ז"ל לראות (מקום הנ"ל), שהפיוט שיש לנו ממנו ביו' ב' דפסת שסובב על מלת שור, והיינו על הקריאה „שור או כשב“, הוקבע ממנו על יו' ראשון דפסת, כי בימי חכמי המשנה היו קוראין ביו' א' דפסת „שור או כשב“ כו' כדאיתא במשנה פ' בני העיר יע"ש<sup>37</sup>. ומה שהשיב החכם הנ"ל דזה ליתא למעיין בפיוט מחי' מתים שאמר: „צאן לפסח משכו ושחטו, צדקו אותו ואת בנו ביום אחד בל תשחטו“ שרומז — לפי דעתו — למאמר אביי שם<sup>38</sup> סימן על קריאת ב' הימים, משך תורא, ולזה חיבר הקליר משכו, שהוא לקריאה ביום ראשון, לאותו שהוא בהתחלת הקריאה ליו' שני כו'. עכתנ"ד. הרואה יראה כמה חלושה ההשערה הזאת, ובפרט כי נראה שהקליר אהב לסיים בלשון הפסוק רב המלות, ולזה הפך הענין וסיים בפסוק „אותו ואת בנו“ כו' אע"פ שאין זה לשון הפסוק ממש, ולא רצה ב„משכו ושחטו“ שהוא מעט המלות. גם לפי מה שפירש רי"ה וכ"כ לפי מה שהביא לפרש בשם הרבני מו"ה יוקב נ"ב זצ"ל<sup>38\*</sup>, יצדק שפיר הלשון, ולא הי' אפשר להפך, וכנראה שלפ"ז לא

37 מגילה פ"ד מ"ה.

38 דף לא.

38\* ר' יעקב גוימבורג, בעל „נחלת יעקב“ על מסכתות קטנות.

כיוון כלל על סימני הקריאה. ולי נראה שכיוון הקליר: אף שצאן לפסח משכו ושחטו, מ"מ אם צריך לפסח ואין לו אלא אותו שגשחט בו ביום אביו או אמו או בנו, לא דחי איסור. אותו ואת בנו, ולכך סיים: „צדקו אותו ואת בנו ביום אחד בל תשחטו". ועיין תוס' חולין דף ע"ח א' ד"ה מנין לאותו ואת בנו כו'. והי' צריך הקליר למינקט בזה הלשון, דאי הוי מהפך הי' נשמע ההיפך.

ומה שכתב דודי זקני ז"ל (מקום הנ"ל) שעכ"פ אין להתוס' והרא"ש ראי' מזה שהי' בעת שהיו מקדשין ע"פ הראי', כיון שלפנינו מסודרים פיוטי' ממנו עכ"פ על יו' ב' כנ"ל — על דעתי שיש להם ראי' עצומה, מדלא עשה פיוט ליום שני של ראש השנה (שזהו בלא"ה עיקר הראי' שהי' בעת שהיו מקדשין ע"פ הראי' דהא בא"י בשאר יו"ט גם עתה אין עושין יו"ט ב'. וכבר העיר בזה בשו"ת גודע ביהודא סי' קי"ג), ולזה מוכח שהיה בא"י לא רחוק מירושלים, ובזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' לא הי' שכית ב' יו"ט של ר"ה ומימות עזרא ואילך לא מצאנו אלול מעובר, משא"כ עתה עושין בא"י בר"ה ב' ימים וכדעת הרי"ף<sup>39</sup> ורמב"ם<sup>40</sup> (גם בלא"ה יש ראי' שהי' בא"י, מדלא תיקן לב' דשבועות ולשמחת תורה). זהו מה שנראה לי ליישב דברי התוס' והרא"ש עם שאינו נוגע לעיקר הענין כי כבר הבאתי ראי' ברורה שהקליר היה קודם חתימת הש"ס בבלי, ושהיה בארץ הקדושה שהיו נמשכים אחר הש"ס ירושלמי, ולזאת אם יונח שחיבר בעצם פיוטים ליו"ט שני, חיברם לבני גולה שבחוץ לארץ.

עוד הביא כאן המחבר דברי עדות ש"ש מגיה ס' היוחסין, שראה קרובות לז' דפסח מאת הקליר שחתום שם אלעזר בירבי יעקב קליר, ולכאורה זהו ראי' חזקה נגד דברי התוס' והרא"ש דכתבו דהי' ר"א בר"ש, דאם לא נקבל עדות זה א"כ לא מצאנו להקליר כלל שחיבר פיוט לז' דפסח, ואין כאן ראי' דהי' מחכמי א"י בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' דהא ג"כ לז' דפסח לא חיבר וצ"ל דנטרפה לו השעה, וה"ג ל"ק למה לא חיבר פיוטי' ליו' ב' די"ל גמי דנטרפה לו השעה, ואם נקבל עדות זה, מן הסברא צריכין אנו לקבלו בכללותו ולא לחצאין, ויהא מוכח דלא הי' ר"א בר"ש.

אבל לאחר העיון הצודק, דברי התוס' והרא"ש נכונים. דכונתם הוא, כיון דהקליר עשה פיוטים לכל היו"ט, לא הי' לו לדלג יום ב' דר"ה וש"ת ויום ב' דשבועות. והשתא לק"מ מדלא עשה פיוט לז' דפסח, די"ל באמת דנטרפה לו השעה, והתחיל לעשות בתחלה ליום א' דשבועות ואח"כ ליום א' דר"ה וליה"כ, ואח"ז עשה הפיוטי' ליום א' דסוכות וש"ע, והתחיל לעשות פיוטי' לפסח ועשה ליום א' דפסח ונטרפה לו השעה ולא הספיק לעשות פיוט לז' דפסח, ומעתה אין לנו הכרח לקבל עדותו של ש"ש.

39 ביצה ה: „ושמעין מיהא דבני א"י צריכי למעבד ב' ימים טובים של ר"ה".

40 פ"א מהיו"ט הכ"א: „...ואין עושין בני א"י ב' ימים טובים אלא בר"ה בלבד". וביתר הרחבה בפ"ה מהלי קה"ת ה"ח.

אך אני אומר ומשער שדבריו נאמנים, וגם אפשר דלא נעלם מהתוס' והרא"ש הפיוט של ז' דפסח המדובר. רק כיון שבשאר פיוטים חתום אלעזר בירבי קליר, וקליר הוא שם העצם מאביו של הפייטן וכמו שהזכרתי למעלה, וכאן חתום אלעזר בי רבי יעקב קליר, מוכח מזה שהוא חכם אחר ששם משפחתו הי' קליר, והלך ג"כ בדרך ובסיגנון הקליר הראשון בפיוט והשלים מה שנחסר מן פיוטי הראשון, דהיינו פיוט לז' דפסח. ואפשר דמשום כך כינה עצמו ג"כ בשם קליר, ואפשר שזה הי' חכם מן האחרונים, ויתורצו בזה כמה קושיות כאשר יבואר לקמן בעזה"י.

עוד רצה ליישב לפי דבריו, איך ר"ת חשב שהקליר הוא ר"א בר"ש ולא ידע שהוא אחרון, וכתב שמפני שהי' בקצה איטאליען הדרומית — רחוק ממקום מושב רבינו תם — לא ידע ממנו. וזה דבר זר מאוד ומתנגד אל הנסיון, שאדם גדול כזה לא יהי' גודע זמנו כלל ויארע חילוף רב בטעות בזמנו, מקורו מן הגדולים — ר"ת וסיעתו. אך החכם הזה הולך לשיטתו, כי הוא אמר שאין בפיוטיו הוד תואר חכמת הנסתרות, וא"כ פיוטיו לא יעידו על גודל מעלתו. אמנם נאמנים הם לנו דברי האר"י שהעיד שפיוטיו נתקנו ע"פ חכמת האמת. גם המחבר הקדוש בעל של"ה ז"ל העיד בסידור תפלת שעה"ש<sup>41</sup> שבפיוטים לימים הנוראים כמה סודות כמוסים (ובודאי גם מר"ת ובעלי התוס' לא נעלמה מהם שמע החכמה הזאת כמו שלא נעלמה בעצמותה מאת בעל הערוך, כמו שמצאנו בספרו, ועיין תוס' חגיגה ד"ה ארבעה נכנסו לפרדס כו' י"ד ב', ועיין ערוך ערך<sup>42</sup>). גם נאמנים לנו דברי שבולי הלקט (סי' י"א) שכתב בשם ר"ת ששמע מאביו שכשפייט ר' אלעזר, והחיות אשר הם מרובעים כו' "ליהטה אש סביביו, ומפי רבותיו גאוני לותיר שמע כן, עכ"ל.

צד 99, הערה 2: אין ענינה לכאן.

צד הנ"ל וצד 100, הערה 3 והערה 4: כאן העיר על הקושי שעמדו בה גדולי עולם (עיין „זכרון יוסף" סי' י"ג בתשובתו לגיסו המהר"י כ"ץ<sup>43</sup> ז"ל, שהוא הי' הראשון שעמד עלי'), ממה שנמצא בפיוט הקליר לת"ב בש"ע: „אאבין תשע מאות ועוד כי לא דש בן גרני", ומה שתירץ בצל"ח לברכות (וכ"כ בנו בשמו בהגהת נב"י מה"ת סי' הנ"ל), שהמאמר „תשע מאות ועוד" גוסף מאיזה חכם, והקשה הוא — דבלא מאמר זה נשארים דברי הפייטן שם כחסרים.

הנה, חסרי הכונה באמת אינם בלי מאמר זה, אמנם חסרי המספר, כי דקדקתי וראיתי שכל הפיוטי האלה לשמונה-עשרה הם בעלי טית בתים,

41 וז"ל שם: „יש בהם אוצרות גנוזות חכמה אשר אין להעריך ולשער... ע"כ צריך לאומרם באימה, ביראה, בקדושה ובטהרה וכו'".

42 צריך להוסיף: ערך אבני שיש טהור. עיי"ש שהביא פי' רב האי גאון ז"ל על סוגיא דארבעה נכנסו לפרדס.

43 הוא הגאון ר' ישעי' ברלין (הנקרא גם ר' ישעי' פיק, ע"ש משפחת חותנו).

ובלא מאמר זה יהי הפיזט הראשון בעל ח' בתים; אך אמנם פשוטא דמלתא הוא דהקליר כתב באותו חרוז מספר השנים שהי' לאחר החרבן בימיו, ובדורות האחרונים נשתנה המספר ע"י חכם א' מחכמי הדור שהי' בימיו מספר ט' מאות שנה ואיזה פרטים, בפרט אחר שהעיר הגר"ז מ' ז"ל<sup>44</sup> (כפי מה שהעיד החכם הזה בשמו) שבפירוש הראב"ן על מחזור כ"י שנמצא אצלו כתוב „אלף ועוד" במקום „תשע מאות ועוד". ומה שדחה החכם הנזכר, דהנה יודה הראב"ן עכ"פ שלפניו הי' כתוב ט' מאות, ואין לדחוק ולומר שהי' כתוב מספר יותר קדום ואיזה סופר אחרוהו עד תשע מאות, שלא נמצא זכר להתפשטות פיוטי הקליר בזמן קדום כ"כ עד שכבר שיבשום הסופרים מעצמם, עכת"ד — תמה אני, מי הגיד לו שלא היו פיוטי הקליר נזכרים ונעשים בזמן קדום הזה וחכם א' מחכמי הדור הגיה, כנ"ל.

ומה שהביא עוד לחזק דעתו (וחשבה לראי' גדולה לדעתו וגם רו"ה ז"ל), ממה שמצינו „באחת הקינות לת"ב אחר ש"ע, שמתחלת „לך ד' הצדקה" ומסיים בסופה: „לך ד' הצדקה בתשע מאות שנה שהיתה שנאה כבושה מלהשמע", ונלאו המפרשים למצוא ענין המספר הזה (הגה"ה: א"ה עיין זכרון יוסף סי' ט"ו, עכ"ה), ונדחקו שמוסב על הזמן מיציאת מצרים עד חרבן בית ראשון שעולה לתת"צ, ואין פירוש זה נכון כלל כפי סדר הזמנים הנחשב בקינה ההיא שמתחיל מעת הי' ישראל לגוי, והולך וחושב כל מעשה ד' עמנו ומעשינו נגדו, עד שמגיע לחרבן שני הבתים, יעויין בחרוז הקודם: „לך ה' הצדקה בשני חרבנות שחרבו כו'". — ואיך ידלג לאחור בסופו ויחזור לזמן מלך מלך בישראל עד גלותם? אלא ודאי שאין ספק בו אצלי שהכונה לזמן הגלות אחר חרבן בית שני, ועולה לפי זה הסדר הנכון שחושב והולך עד זמנו, ור"ל שהצדקה עם ד' במה שהיתה השנאה כבושה תת"ק שנה אחר החרבן מלהיות שומע לזעקת ישראל", עכ"ל. אני תמה על החכם המפואר הזה, שבשביל חפצו לחזק דעתו יצא כאן מדרך האמת, דענין „שנאה כבושה" בלי ספק הפירוש — שהיתה השנאה טמונה ולא נודעת כי לא עשתה רושם באשר שהיינו שרויים בטובה (עי' אוצר השרשים, שרש כבש), וכן הבין הגאון זכרון יוסף. ולדבריו דקאי ומוסב לזמן הגלות אחר חרבן בית שני, הרי יצתה גלוי' לעין כל ורמה מהמים הזידונים אשר עברו עלינו מעת החרבן עד אותו זמן שכיוון עליו המחבר, ועל כרחינו הפירוש כדברי הזכרון יוסף וכנ"ל, ואין כאן דוחק כלל כי מתוכו מוכח. ומה שהעיר, למה דלג הפייטן לאחוריו, הנה הטעם הוא משום שהוא לשון גופל על לשון: „מלהשמע" עם „הטה אלהי אונך ושמע", והקינה הבאה אחרי' מסיימת בפסוק זה שסיימה הקינה שלפני' — „הטה אלהי אונך ושמע". וגם דברי הגאון מהר"י פיק יש לכוון, כי ימי בית שני פקידה הי' — עי' אברבנאל בספריו, וחרבן בית שני שייך לחרבן בית ראשון ויצדק ענין כבושה, כי עדיין לא יצתה גלוי' השנאה בשלמות עד חרבן ב"ש. והמעתיק ומבאר אטטענוואסער<sup>45</sup> טעה שהביא בביאורו

44 הגאון ר' זלמן מרגליות בהקדמתו למחזור „קרבן אהרן" הנ"ל.

45 אינני יודע מיהו.

כדברי מהר"י פיק, אמנם חשב שמספר תשע מאות שנה בענין זה כתוב בפירוש בדברי חז"ל — מה שאינו<sup>46</sup>.

צד 101, הערה 5: חשב להביא רא"י לדבריו שהקליר חי בח"ל מדלא הביא הקליר בדבריו זכר מלכות ישמעאל. ואין לה ענין לדברינו, כי בזמן ר"א בר"ש עדיין לא צמחה ממשלת ישמעאל, ותפילותיו יסובו כולנה על גלות אדום. ופירושו על הפיוט „טורח מלכיות“<sup>47</sup> אינו מרווח כמו שחשב, ואין לדחות בעבורו דברי המפרשים שקדמו לו (ועיין מה שאכתוב בדברי על הערה 12).

צד הנ"ל וצד 102, הערה 6: פירושו על פסוקי הפיוט: „בני בלי שם במכרם עמוסים, בזונה וביין ובשוד חמסים, איך בדין יהיו נעמסים“<sup>48</sup>, אף שהוא ענין שכלי הוא דחוק מאוד, ולמה נמאן בפירוש הישן של המחזור במקום הזה? וגם ר"ה הביא כפירוש הזה בקצרה<sup>49</sup>. ומה שהביא ממחזורי איטאליען שגורסים: „חומסים“ חלף „חמסים“ במקום הזה — אין מזה רא"י לפירושו שקאי על המסחר בנפש אדם. אמנם אף אם אמת כדבריו, י"ל שבני איטאליען הגיהו את הנוסח הישן. ומן התימא איך רצה מזה להביא רא"י לדעתו.

צד הנ"ל, הערה 7: הביא ממה שנמצא בקינה „איכה ישבה חבצלת השרון כר“ (שלדעת החכם הנזכר היא מן הקליר, בשביל שבקינות שלנו עד „ארזי הלבנון“ חתום הרבה פעמים אלעזר, ובקרובות חתום אלעזר בירכי קליר, ובשם מהרי"ל כתבו שיש כ"א קינות עד „ארזי הלבנון“ וכולם מהקליר — לפנינו לא נמצא מספר כזה, א"כ חסרים ממנו איזה קינות. כ"כ בהערה 27), שנמצא שמה החרוזים „בפשעו בלחם ופת, גלכדה יורפת“, וחשב החכם הזה, שלהיות „שכבישת עיר ששמה יורפת לא נמצא בשום גמרא ומדרש רק ביוסיפון העברי יע"ש (פס"ט עד סוף פע"א), שהוא יוסיפון הי' שר צבא של מבצר עיר זאת והרומיים כבשו מידו, אולם ע"י סיבה בלתי נודעת נפל שבוש

46 ע"י בביאורו של ה"ר דניאל גולדשמידט ז"ל לקינות (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ח) עמ' פ', שציין כמקור ל„בתשע מאות שנה שהיתה שנאה כבושה“ את דברי חז"ל בויקרא רבה פרשה ז' א': „...דא"ר שמואל בר נחמן, קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לבין אביהם שבשמים מיום שיצאו ישראל ממצרים ועד שעה שנתעוררה עליהן בימי יחזקאל וכו"ו. וראה פי' מהרז"ו שם.

47 פיוט למלכויות יום א' דר"ה. ונדחק שי"ר להסביר ש„טורח מלכיות“ מוסב על מלכות טור"ק, היא טורקיה, ו„עובדי משכיות“ מוסב על אבן הכעבה בעיר מכה, וברוח זו ביאר את כל הפיוט.

48 בפיוט „אומץ אדירי כל חפץ“ למוסף יום א' דר"ה. שי"ר ייחס דברי הפייטן לסחר עבדים שהיה נפוץ לדבריו בין היהודים באיטליה מאז תחילת המאה החמישית לספירה.

49 וז"ל רח"ה: „בני בלי שם“ — הכשדים, „עמוסים“ — ישראל. „בזונה וכו'“ — כזכתיב „ויתנו את הילד בזונה וגו'“ (יואל ד' ג').

גדול ונשנה הרבה בכל הפרקים הנזכרים, שבכולם נאמר פעמים רבות יורפת ברי"ש, וצ"ל בכל המקומות יודפת בדל"ת שכן נקראה במשנה (ערכין ל"ב ב') ונחשבת שם למוקפת חומה מימות יב"ן. וביוסיפון לרומיים (מלחמות ס"ז פ"ז) בענין זה ממש של כבישתה כמה פעמים — יאתאפאת, והיא יודפת של המשנה, שכן נמצא ר' מנחם יודפתה (ירושלמי פ"ד דסוכה ה"ו) ונקרא בבבלי (זבחים ק' ב', מעילה י"ג ב') ר' מנחם יודפתה, א"כ הוא הוא, והקליר שלא ראה בלי ספק יוסיפון היוני רק המועתק בעברית, העתיק גם הוא בטעות הנמצא שם יורפת ברי"ש. ואף אם נאמר — מה שהוא דחוק — שבמקרה נפלא נפל גם בדברי הקליר השבוש הזה בעצמו שנפל ביוסיפון העברי, עכ"פ רחוק רחוק עוד יותר לומר שראה הפייטן את יוסיפון היוני, וכמעט אין ספק שמיוסיפון העברי לקח דבריו, וקרוב לודאי שגם השיבוש קיבל ממנו. והנה אחר העתקת היוסיפון לעברית בסוף ימי הגאונים כבר נתברר מכמה חכמים, אך לא העירו שעכ"פ הי' המעתיק אחרי או בימי ר' מנחם בן שרוק המדקדק, שכן מביאו בטעות לסופר בשערי ירושלים (פצ"א) במקום מני בן אלעזר הנמצא על פקודה זו ביוסיפון לרומיים (שם ספר ה') וזה דבר נפלא באמת. ובעבור כי ר' מנחם בן שרוק הי' חי אחר ר' סעדי' גאון כפי סדר הדורות בריש ספר מאזנים לראב"ע, יגיעו ימי המעתיק של היוסיפון לתחלת ימי רב שרירא גאון, והקליר שהשתמש בו הי' חי באמצע שנות רב שרירא, והוא מסכים מאד לחשבוננו. עכ"ל הצריך לעינינו, והעתקתי לשונו ממש, לודא כי כל דבריו בזה הם השערות חלושות, כי יש להשיב על דבריו:

א. למה לא נאמר שהמדפיסים או המעתיקים שינו וכתבו יורפת ברי"ש חלף יודפת בדל"ת, בעבור שראו כך בספר יוסיפון העברי שפרץ והתפשט בקרב ישראל עד שיד הכל ממשמשים בו. הלא ראינו שגם במשנה דערכין שינו במשניות דפוס ברלין משנת תקכ"ד לפ"ק והדפיסו יורפת ברי"ש, א"כ מה שחשב הוא לרחוק — הוא קרוב באמת.

ומה שנראה לו עוד לרחוק יותר שהפייטן ראה את ס' יוסיפון היוני, הנה מזה נדבר לקמן. אמנם הכי לא הי' לו לפייטן לידע מכבישת יודפת רק ע"י סיפור יוסיפון, הלא לפי דעת הרשב"א בתשובה סי' תס"ט הי' הקליר — ר' אלעזר בן ערך, והוא הי' תלמידו של ריב"ז וראה החורבן, ובודאי ידע קורות המלחמות שסבבו החורבן, אשר ראש לכולם נפילת יודפת וכבישת חילו של השר-צבא הגדול יוסיפון. ואף שאנחנו ברית כרתנו לדברי האר"י שהקליר הי' ר' אלעזר בר"ש — מ"מ בודאי גם בימיו לא נשכחו קורות מלחמות הגדולות ותחלת הנפילה והירידה של אבותינו בימים ההם, ימי החורבן, שהיתה באמת בכבישת יודפת, כי לא הי' כ"כ זמן רחוק מן החורבן, ואביו רשב"י הי' תלמידו של ר"ג דיבנה (עיין ברכות דף ) שראה החורבן, ונעשה לגשיא ה' שנים אחר החורבן, ובודאי ידע קורותיו והמלחמות שסבבוהו.

אמנם מה שנראה לו רחוק לומר שהפייטן ראה את יוסיפון היוני — גם זה הוא תמוה אצלי, למה? הלא אפשר שגשלו מהספרים ההם שחבר

יוסיפון גם לא"י, וכי הלא בתוך חכמינו ז"ל היו ג"כ מהיודעים לשון יוני. ואם הוא חושב שאם יהי' גודע הספר הזה לחכמי התלמוד ז"ל הי' נמצא מדברי סיפוריו בשמו בש"ס או בספרי המדרשים, על זה אשיב: איך יביאו מדבריו בספריהם, הלא צדקו דברי השר אברבנאל בספר „מעייני הישועה“<sup>50</sup> שהמחבר ס' יוסיפון הנז' החניף לרומיים בכל סיפוריו, וכדי למצוא חן בעיניהם שינה במקומות מספרו סיפורי תנ"ך — הוא השמיט ענין הטא מי מריבה כולו, ושינה ג"כ בנס בקיעת מי הירדן. הוא פירש פסוק „עין תחת כר“ כמשמעו נגד קבלת חז"ל<sup>51</sup> (רק אמר, שאם ירצה המוכה — יוכל לקחת דמי עינו, אבל כתב בפירוש שאם לא ירצה המוכה — צריכין לגקר את עין המכה). ואף אם נאמר שכמה דברים נזדייפו בספרו ולא יצאו מתחת ידו — מדברים אשר לא נזכיר כאן, עכ"פ המעיין בצדק יראה שיפה כתב השר אברבנאל כנז', ורוח החנופה אשר החניף לרומיים עובר בכל ספרו (הגה"ה: המחבר יוסיפון הביא בענין סיפורי את שמו של רשב"ג הנהרג בשעת החורבן, וכתב שהי' רוצה לסלקו משררת הצבא, ואת שמו של ר' יוחנן בן זכאי לא מצאנו בכל ספריו, וכפי הנראה שנשמר מהזכיר את שמו כי התפאר בעצמו שבישר לאספאסיאנוס שיתקסר<sup>52</sup>, וזה שמע כפי הנראה מר' יוחנן בן זכאי שהי' דורש זה מהכתוב<sup>53</sup> כמבואר בש"ס גטין דף נ"ו ב', פן יתגלה שלא מבטנו יצא הדבר הזה. עכ"ה).

אכן סיפורו מענין כבישת יודפת אפשר לקחו כי ניכרין דברי אמת — ומה הי' לו לשקר בזה? ומה שכתב המחבר עוד, שהמעתיק של יוסיפון הי' אחר ימי ר' מנחם בן שרוק או בימיו — על דעתי זהו השערה חלושה, כי אפשר שמשפחת שרוק היתה משפחה ישינה, ושם מני ומנחם קרובים במבטא (ואפשר באמת שהסופר הזה המדובר הי' שמו בעברית מנחם והסיב אצל הרומיים את שמו מני, שנוח יותר לבטא בלשון רומי). אכן שהיוסיפון העברי הוא מועתק ומלוקט — אין ספק בו מכמה ראיות אשר אין כאן מקומם. והראי' החזקה שאינה מהמחבר יוסיפון היוגי, שהמחבר הזה של היוגי שאמר שהי' שר צבא בגליל — כינה לאביו: מתתיהו<sup>54</sup>, ואמר שיוסף בן גוריון

50 מעיין י' תמר ז': „...ואין תלונתי על הגוים ועל חכמיהם רק עליו, כי הוא היה יועץ וחכם חרשים וכהן לאל עליון, שמאשר ראה עצמו ברומי עם מלכים ויועצי ארץ להיות בעיניהם כמוצא שלום וכמחליק לשון כתב הדברים כפי מה שראה שהיו מוטבעים בהם בסברותיהם הכוזבות. גם בדברי הנביאים... והחליף אותם ולא חלק כבוד לדברי הנביאים...“ עיי"ש דבריו באריכות.

51 בבא קמא פד.

52 כלומר, שיתמנה לקיסר. ראה יוסיפון ס"פ ע"ה (ובהערות הר"ח הומינר שם), ו„מלחמת היהודים והרומאים“ ס"ג פ"ח ט'.

53 „והלבנון באדיר יפול“ (ישעי' י') — ואין אדיר אלא מלך... ואין לבנון אלא ביהמ"ק וכו'.

54 במבואו לספר יוסיפון (הוצאת הומינר, מהדורה ד' ירושלים תשל"א) מניח רא"י ורסהימר, שאביו של המחבר נקרא בשני שמות — גוריון ומתתיהו. בספרו העברי

הי' שר של הצבא בירושלים עם עמי<sup>16</sup> הכה"ג, והמחבר של העברי שאמר גם כן על עצמו שהי' שר של הצבא בגליל ומשות מלחמה, וכתב על עצמו כל הענינים שנכתבו על יוסף בן מתתיהו ביוסיפון, אמר שהי' שמו יוסף בן גוריון וכתב בו ענינים<sup>16</sup> מגוריון אביו. ועוד שארי ראיות אשר אין כאן מקומם.

צד 104, הערה 8: כתב החילוק שבין האשכנזים לספרדים בדרך דקדוק הלשון, שהספרדים — האחרונים אמרו אין שורש פחות מג' אותיות, ולא כן הראשונים<sup>55</sup> (שאחריהם נמשכו רש"י וחכמי הצרפתים), שאצלם גם אות אחת די להיות שורש וממנה יסתעפו באותיות נוספות כל הוראות שונות של שורש זה, ובפרט בנחים כמו נחי פ"א, פ"ה, ע"ו, ל"ה, גם בחסרון נו"ן. והביא דברי ר"ה בהפנת המקרא (בראשית ג' ט"ו), והביא ג"כ דברי הערוך ערך נשק וערך נשך ונשר וערך רת וערך חבר ה' וערך נגה וערך נטף, ומסדר א"ב שלו שיחסר תמיד האות לנופל ויסדר המלות בין המלות אשר תחילתן באות עיקרית של מלה זו כמו ערך בט על שורש נבט, וגב על שרשי נגב וגבב, לד על ילד, לו על לוח ולווי ולווי, לק על לקה, פך על הפך, ודומיהם הרבה. ומזה ניכר שהלך בזה בשיטת רש"י. ונראה מזה שקיבלו האשכנזים דרך הדקדוק מאיטאליען כמו שקיבלו לימוד התלמוד וידיעת הסברות משם (כמו שיבוא) כי ר' נתן בעל הערוך הי' איש רומי — מטרופולין של איטאליען, ומזה הוליד ג"כ שהקליר הי' מאיטאליען.

הנה מזה ראוי באמת שלא הי' מן הספרדים האחרונים, אבל אין מזה ראוי שלא הי' מן חכמי א"י בימים הקדמוני'. ולקמן בהערה אביא ראוי מפיוט קדמון שחיבר יוסי בן יוסי כ"ג שג"כ מצינו מלה ע"פ דרכו של הקליר.

אותו צד וצד 105, הערה 9: הביא ראוי שמלת בירבי שבחתימת הקליר הוא קצור מן „בן רבי" ושכן חתמו קדמוני הפייטנים באשכנזים — משלם בירבי קלונימוס, אלי' בירבי מרדכי ודומיהם, עי' הקדמת ר"ה בפירושו למחזור. והביא דברי בעל ס' חסידים (סי' תתפ"ב) בזה, וכתב, שע"ד זה מצאנו אותיות יתירות בתג"ך להורות על הנקדה וקריאתה: שמות כ"ה ל"א — יעוין רש"י וראב"ע שם, מ"ב ב' כ"ד, יחזקאל ה' י"ב, תהלים פ"ה ה', איוב ו' כ"ז, איוב כ"ב כ"ג, יחזקאל כ"ז ט"ו בכתיב, מ"ב ח' י"ח בכתיב. וכתב, שבמקום אחר ביאר שאותיות מלאות כאלה המורות רק על הנקודה קריאתה הי' נקראות בדרוז"ל אם למקרא (לעזעמוטטער), וכתב שכן נמצא במחזור אמסטערדאם שנת תל פ"ז וכן במחזורי איטליא עוד בדפוסים חדשים — זר זד<sup>56</sup>. וכתב, שנראה שקצת קדמונים העמידו אותיות מלאים רק במלות זרות במקום שיש לטעות,

י"ח עצמו אחר שם גוריון, ובספרו הלועזי העדיף להשתמש בשם מתתי' (עמ' 17).

55 ר"ל: האשכנזים.

56 (שתי המלים בציר"י). רי"ק ב"ב העתיק כאן את שתי המלים בכתיב חסר, אך שי"ר במאמרו העתיקן מהמחזורים בכתיב מלא—זיר, זיר.



כמו אצל זר שלא נחשוב זר<sup>57</sup>, וגם זר להראות שהוא שם התאר ולא פעל עבר זר<sup>58</sup> המורגל בפיוטי הקליר. והביא בזה לפרש מחז"ל על מלת „זר זהב“ בפ' תרומה: למה נכתב זר ונקרא זר כו'<sup>59</sup>. והביא ג"כ לפתור ספק של הראב"ע בביאורו לקהלת (ה' א') בפירוש מלת „ליראי יקפיל“ כו' יע"ש, והביא ג"כ דרכו להוסיף וא"ו בנקודת הקמ"ץ, שכן בתיבת „אמצו בהמליכי“ (במוסף ר"ה) הי' כתוב במחזור כ"י אומצו, והביא ג"כ הוספת יו"ד במילת אימצת. והביא ג"כ מהערוך ספר ב' שזה הדרך לקחו האשכנזים מאיטאלי.

— ולפי מה שאמרנו, שהקליר הי' ר"א בר"ש והי' דר בארץ הקדושה, אין אנו צריכין לכל החשבונות הללו כי הי' כך דרך הכתיבה בא"י כמוכח מתלמוד ירושלמי, כאשר הביא רו"ה ז"ל במאמר הפיוטים והפייטנים.

**באתו צד, הערה 10:** הביא מענין החילוק בקצת הברות שבין הירושלמי והבבלים (הברת הבי"ת רפויה והברת החי"ת), והראה ג"כ עוצם ידו בחקירות, כמו בהערה שלפני זה. אמנם מה שהוציא מזה — שהקליר הי' או אשכנזי (כיון שהולך בדרך ההברות הלוך האשכנזים בענין הבי"ת רפויה ובענין החי"ת שהלכו בזה דרך הירושלמים) או איטלקי, כי אנשי איטליא הי' רוב לימודיהם מא"י. אמנם לפי דרכנו שהי' חכם ירושלמי מהתנאים — יצדק בלא"ה.

**צד 106 וצד 107, הערה 11:** הביא ראיות רבות שהקליר הי' איטלקי ולא אשכנזי — וכולן אינן נוגעים לענין, רק אם נאמר שהי' הקליר מן האחרונים, אמנם לא לדברינו שהקליר הי' מן הראשונים. זולת על ב' ראיות שהביא יש להעיר:

א. דבפיוטים הקדמונים לא נמצא חרוזים שווי הברות. על זה אשיב, דאין לנו ראיה שלא היו כבר מתנאים בעלי דרך זה, ואדרבה נאמר, שלהקליר — אף שהי' קדמון מהתנאים — הי' לו כבר הדרך הזה דרך סלולה. ומה שאמר בהמשך דבריו, שתפלת א"ל ארון היא מהפיוטים הקדמונים — ח"ו, אלא נראה דהיא מחברת מאכה"ג, וכבר הובאה בזהר<sup>60</sup>.

ראי' ד'<sup>61</sup>, ממה שאומרים האשכנזים ביום א' של שבועות פיוטי ר"ש בן יצחק וביום ב' פיוטי הקליר, ולא כן קהלות איטאליען — שמהפכין הסדר ואומרים ביו' א' פיוטי הקליר וביום ב' פיוטי ר"ש בר יצחק. וסיבת זה לפי דעתו הוא שר"ש בר"י הי' אשכנזי ונודע אצלם לחכם גדול ומקובל ובעל משפחה (ועי' שו"ת מהרש"ל ס"ס כ"ט<sup>62</sup>), לכן הקדימו פיוטיו על פיוטי החכם האיטלקי הקליר, והאיטלקים הקדימו חכם ארצם, עכת"ד.

57 ר"ל: בציר"י ולא בקמ"ץ.

58 ר"ל: בקמ"ץ ולא בציר"י.

59 „לומר: זכה אדם — נעשים לו זר (בציר"י), לא זכה — נעשה זר (בקמ"ץ) מהם“.

60 זוהר פ' תרומה דף ג"ט.

61 כלומר, ראיה ד' מבין ראיותיו של שי"ר.

62 עיי"ש שכתב: „שוב מצאתי, רבי שמעון הגדול בר יצחק החסיד בר אבין הגדול בתורה בחכמה ובעושר ובסודי סודות לדרוש כל אות במ"ט פנים...“.

הנה לפי דבריו קשה: למה הקדימו האשכנזים פיוטי הקליר בר"ה, שביו' א' דר"ה אומרים פיוטי הקליר, וביו' ב' אומרים פיוטי ר"ש ברי"צ? אבל האמת, שהקליר הי' פייטן קדמון וחי' זמן רב קודם ר"ש בר"י. אמנם פיוטיו לשבועות באו ליד האשכנזים אחר שהוקבעו הפיוטי' לשבועות לר"ש בר"י ליום ראשון, וקבעו אותם ליום שני כי לא רצו לסלק פיוטי ר"ש בר"י שכבר הוקבעו ליום ראשון. לא כן בקהלות איטאליען, שהיו פיוטי הקליר בידם קודם פיוטי ר"ש בר"י, והסיבה לזה כן לערי אשכנזו כן לערי איטאליען, רצוני שזכו בהם קהלות איטאליען מקודם — לא נודעת לנו (ואין זה מן הזרות שפיוטיו לשבועות היו טמונים מהאשכנזים הזמן הרב הזה עד אחר שנקבעו פיוטי ר"ש הגדול, הלא ספר הזוהר הי' טמון זמן רב יותר, ובכלל קודם התגלות מלאכת הדפוס הי' צריך להתפשטות הספרים זמן רב כנודע).

צד הנ"ל וצד 108, הערה 12: עמד החכם המפואר בעל הספר, על דבר נפלא — שבמקום שלא חתם הקליר שמו בראשי החרוזות, הוא חתום בגימטריא בראש או בסוף הפיוט. ולדוגמא הביא „אנסיכה”<sup>63</sup>, שלולא הראב"ע שהעיר בביאורו לקהלת (ה' א') שהוא הקליר, לא ידענו זאת כי איננו חתום לפנינו בשום חרוז. אכן תיכף בראשיתו „אנסיכה מלכי לפניו בהתהלכי” עולה אלעזר קליר. ובפיוטי „זכר תחלת כל מעש, אשר בכל שנה נעש” עולה אלעזר קליר מקרית ספר, ומספר כזה ממש עולה ג"כ „שבת סורו (מני) שמועוני עוברי”. ודלג מלת מני, אולי רשם כן בכ"י שלו. ויותר נראה שנכלל ג"כ הוא בחשבון, וצ"ל מני אלעזר קליר מקרית ספר. ועוד, שראה המגיה ליוחסין חתימתו אני אלעזר וכו' (הערה א'), ואולי גם שם ראה בטעות וצ"ל מני אלעזר וכו'. ובסיום של אנסיכה — „...ועד מבואת שמש תמה ברה כשמש ירומם וימלוך” כמספר אלעזר ברבי קליר מקרית ספר. וכ"כ בסיום מוסף של פרשת החודש — „תרננה שפתי בשורי ארבעה חרשים” עולה אלעזר ברבי יעקב קליר מקרית ספר. ועיין שם בדברי החכם הזה, שהביא ג"כ שמספר כזה ממש עולה הסיום של הקינה „לך ד' הצדקה וכו'”, במספר בסופה כזה — בתבע איש חמודות ושוע הטה (א-להי) אונך ושמע” (וכתב, שמ"ש במחזורים „כתבע איש חמודות” בכ"ף — הוא ט"ס פשוט, שכן לפני אחת מאותיות א"ב של הקינה זו תבוא בי"ת השימושית, יעו"ש — לך ה' הצדקה באותות וכו' ולנו בושת הפנים בבחינה וכו', עד שנדחק באות וא"ו לדרך זרות לומר — ולנו בושת הפנים בוימרו על ים וכו', וכן כל הקינה עד סופה באות תי"ו הכפולה — לך ד' הצדקה בתשע מאות שנה ולנו בושת הפנים בתבע איש חמודות, ר"ל בזמן ובמאמר שתבע). וכתב עוד, שבהשכל עשה שלא כלל במספר חתימתו מלת א-להי, שלא יתכן לכלול מספר שם אדם בשם הבורא יתעלה, ושגם כאן יתכן שרשם כל המלות הנחשבות למספר, ועל מלת אלדי' לא רשם כלל למען דעת שלא נכללה בחשבון.

וכתב עוד, שאחר שכבר ידענו דרכו זה, אם נשוב לראש פיוט אנסיכה

63 במוסף ליום א' דר"ה.

שכבר מצאנו בו שתי מלות „לפניו בהתהלכי“ עולה אלעזר הקליר, אם נחזה יותר נמצא שכל החרוזים שם בתחילה, כזה: „אנסיכה (מלכי), לפניו בהתהלכי, אומצו בהמליכי“ עולים אלעזר בירבי יעקב קליר. והשמיט מלת מלכי מן המספר מטעם הנזכר אצל מלת אלהי בסיום הקינה, או שאחז דרכו בראש קינת „שבת“, כי מלכי במספר מני, ור"ל מני אלעזר בירבי יעקב קליר (ו„אומצו“ מלא ג"כ מדרכו, כדלעיל הערה 9), וכן נמצא לו „אומץ אדירי כל חפץ“, „אומץ גבורתך הפלאת בפסח“. וממש מספרו כזה, ר"ל בלי מלת מני, רק אלעזר בירבי קליר<sup>64</sup> עולה ראש הפיוט במוסף של גשם „אפיק מען מעוטר ביום המעוטר“<sup>65</sup>. ושם בתחלת ברכות מגן אברהם „אף ברי אתת (שם) שר מטר, להעביב להענין להריק להמטר“ כמספר מני אלעזר בירבי קליר מקרית ספר חזק. ודלג מלת שם ושכמדומה לו שראה איזה נוסחה בלי מלת שם. ובתחלת מוסף לפרשת החודש — „ראשון אימצת לפרח שושנים, אמוץ לעורר מרדם ישנים“ עולה אלעזר בירבי יעקב קליר מקרית ספר חזק, ושאינ זה חדוש אצלו לחתום חזק כפייטנים אשכנזים, שכן נמצא חתום בסוף פיוט „תתננו לשם ולתהלה“ להו"ר בראשי חרוזות יע"ש<sup>66</sup>, וגם אימצת מלא יו"ד הוא מדרכו (עיין לעיל הערה 9). וממש מספר כזה עולה הסיום של פיוט „שושן עמק איומה“ למוסף י"כ — „שפתינו מדובבות ישנים, ינצחוך כעל שושנים, חדשים וגם ישנים, במגינת אב נשענים“, ויש בלי ספק לא רשם בכ"י שלו על חרוז של „ינצחוך“, למען דעת שלא מן המניין הוא.

ובמוסף של טל, בסוף פיוט „אאגרה בני איש כו“, תקופת צר ואור בשלם בטל“ עולה אלעזר קליר מקרית ספר חזק. ומה שלא נחשב תיבת „טל“, לפי שהוא מלה חרוזית הנשנה בכל הפיוט שם, ושלכן חשב רק הבי"ת של מלת „בטל“. ומספר כזה ממש עולה ראש הפיוט לקרובות יו"ב של פסח — „אומץ גבורותיך הפלאת בפסח בראש כל מועדות נשאת פסח“, רק שנחשב כאן קליר במקום קליר, שבאמת ביו"ד אחר הקו"ף נהג כחפצו, גם בחתימת ראשי חרוזות (כדלקמן לפי דבריו הערה 18). ושיחשוב שלא יעלה על דעת שום מעיין לומר שבמקרה ולא בכוונת המתבר באו כל הגימטריאות האלה, ובפרט שנמצאים תמיד במקום שלא נמצא חתימתו בראשי החרוזות. ועם זה יישב תמיהת הראב"ע על מלת אנסיכה<sup>67</sup>, כי הוכרח הקליר לכתוב כן כדי למלאות המספר, שלולי שלחצהו המספר בלי ספק לא היה כותב „תקופת צר ואור בשלם“, ועכ"פ היה מציב „בשלהם“ במקום „בשלם“, רק הגימטריא לא הי

64 צ"ל: אלעזר בירבי יעקב קליר.

65 כמחזורים שלפנינו מופיעות המלים מעטר, המעטר בכתוב חסר. אמנם החכם שי"ר לשיטתו בהערה 9 שדרך הקליר לכתוב בכתוב מלא, בתוספת ו'.

66 הפיוט הוא ע"ס תשר"ק לאחר האות ת שבראש המלה, ובסופו חתום: אלעזר חזק.  
67 בפרושו לקהלת ה' א'. עיי"ש שהעיר הראב"ע על הדקדוק הלשוני ועל נטיית הפעל — „...רק בקש מלה להראות חכמתו לשומעים“ ועיי' בביאור רח"ה לפיוט זה, שהשיב כבוד הקליר על מכוננו.

עולה יפה. וכן הדוחק של חבר, „שבת סורו מני כו'“, ושאין ספק אצלו שכל מעיין ימצא עוד מספרים הרבה העולים כשמו יותר מאשר הראה. עכ"ד, והעתקתי אותם במעט שינוי למען יעמוד המעיין על דבריו אף אם אין גוף הספר תחת ידו (וגם אתי הספר הזה רק שאול לפי שעה).

והנה בענין מה ששער מענין גמטריאות — מי יכול להכריע בזה אם האמת כדבריו אם לא, להיות כי כל ענין זה הוא השערה גרידא, ואם מצא הענין מכוון במקומות אשר זכר או נמצא ענין זה גם בשאר מקומות מפיוטי הקליר, מי יגיד לנו שלא במקרה בלי שום תכלית מיוחד עלה המספר לזה? אך אמנם אני אומר לשיטת המחבר זו ולפי מה שכתבתי אני למעלה (סתירת הערה 1) בבטול השגת ש"ש מגיה ס' יוחסין, דבמקום שחתום אלעזר בירבי קליר סתם, הוא ר"א בר"ש התנא. אמנם במקום שחתום אלעזר בי רבי יעקב קליר הוא חכם אחר ששם משפחתו הי' קליר, והלך ג"כ בדרך ובסגנון הקליר הראשון בפיוטיו כו'. אם כן, הלא תפיסתו על שיטת הראשונים (הערה 3 והערה 4) מקינה „לך ד' הצדקה“ שכפי השערתו של המחבר הזה מוכח מתוכה שמזמן החורבן של בית שני עד זמן הקליר מתברר הקינה ההיא, חלפו ועברו תשע מאות שנה — בטלה היא. כי הלא מהמספר מוכח שמחבר הקינה הזאת הי' ר' אלעזר בירבי יעקב הקליר, ולא הוא הקליר ראש הפייטנים, רק הוא השני במספר הפייטנים שקבלו האשכנזים את פיוטיהם.

ואזכיר כאן המקומות שלפי דעת המחבר הזה נזכר שם הפייטן הזה בגימטריא, במקום שאפשר שאמת כדבריו:

א. בתחילת פיוט „אנסיכה“ (מוסף יו' א' דר"ה). ומה שכתב שגם בסיום „אנסיכה“ הגימטריא אלעזר ברבי קליר, אינו גראה כלל שנעשה בכונה מיוחדת, דבכל המקומות חתום בירבי וכאן הגימטריא ברבי בלי יו"ד לאחר בי"ת ראשונה, ורחוק הוא שרשם יו"ד של „ירומם“<sup>68</sup> לאשר שנמשכת לאותיות שלפניו בצירוף בלי דילוג (כמ"ש המחבר דרך אולי) במקום שכבר הזכיר שם בראש הפיוט (לפי מה שכתבתי שבמקום שהוזכר אלעזר ברבי קליר הוא הפייטן הראשון, בלא"ה לא יתכן זה).

ב. בסיום של פיוט „שושן עמק איומה“<sup>69</sup>. ונראה, דהקליר הראשון לא עשה חרוזים מיוחדים לאחר סיום ד"פ שבת שבתון בפיוט „שושן עמק כו'“, וכמו שלא עשה ג"כ חרוזים מיוחדים<sup>70</sup> בשחרית לי"כ אחר סיום הא"ב בפיוט „אנוש מה יזכה כו'“ שבברכת גבורות, ועשה זה השני אלו החרוזים באשר שגם בשחרית יש חרוזים מיוחדים לאחר סיום הא"ב שבסיום „אמצת עשור“ בברכת אבות.

68 כוונתו לסיום הפיוט „אנסיכה“: „...ועד מבואת שמש תמה ברה כשמש ירומם וימלוך“ העולה בגי' — אלעזר ברבי קליר מקרית ספר, ואם נצרף י' של ירומם, יעלה — בירבי.

69 למוסף של יו"ב.

70 כלומר, כל הפיוט מבוסס ע"ס א"ב ומסתיים באות ת', ואין בו חרוזים נוספים בסופו.

ואפשר שהפייטן הקליר הראשון לא תיקן כלל הפיוטים הראשונים שבמוסף י"כ שהם קודם פיוט „אשא דעי כו' " (שחתום בו שמו) כדי שלא להשהות כ"כ אמירת סדר העבודה של „אתה כוננת כו' " שהוא קדמון שתקנו יוסי בן יוסי כה"ג, ותיקנם ר' אלעזר בירבי יעקב הקליר שבא אחריו.

ג. במוסף לש"ע, בתפלת גשם — פיזט „אפיק מען מעטר כו' " (נראה שהוסיף זה הפייטן השני).

ד. מוסף של פרשת החודש כג"ל.

ה. בקינה „לך ה' הצדקה" לט"ב. ולא באתי להכריע במקום הזה, ומי שדעתו רחבה — יכריע.

צד 109, הערה 13: מ"ש ששם אלעזר יורה שאינו ר' אליעזר בר יעקב, כי לא החליפו מעולם ר' אליעזר בר' אלעזר — ודאי האמת אתו.

צד הנ"ל, הערה 14: מ"ש לדחות דברי ה„גודע ביהודה" <sup>71</sup> והקודמים לו <sup>72</sup>, שהחזיקו שמלת בירבי בחתימת הקליר, יורה — חכם גדול כפירש"י בגמר', רק הפירוש הוא בן-רבי וכו' — כ"כ ג"כ ר"ה ז"ל, וכן הוא דעתי ג"כ מהראיות שהביא ר"ה ז"ל וגם הוא. ומ"מ אין לדחות כ"כ דברי הגדולים הללו, דאפשר שאף שמלת בירבי ענינה — בן רבי, יש לומר שאעפ"כ ענינה כאן חכם וגדול, והוא בפלס בן חכם (בל"א: איין ווייזער), בן-חיל (איין טאפפארער) ודומיו, שישמש מלת בן בהרכבה לתואר, וכ"כ כאן יהי פירוש בן-רבי — איש מסוג האנשים שנקראים רבי, ואפשר שזה הי' ענין שם של כבוד מיוחד שנתנו בימים ההם להאנשים הגדולים בבהמ"ד.

ומה שמצאנו בתלמוד בבלי שם בריבי ביו"ד אחר הרי"ש, אפשר שהוא להבדילו מן בנו של-רבי. ואף שזהו רק דרך תלמוד ירושלמי לומר כי במקום בן כמ"ש ר"ה, מ"מ כיון שכאן רומז לזה חששו לו, ובתלמוד ירושלמי סמכו שנבדיל לפי הענין, וגם שלא נטעה בלא"ה כיון שלא נזכר שם העצם. ומ"ש (וקדמו לו בשו"ת ז"י ועי' „מעדני מלך") שהוא הרחקה גדולה שיכתוב איש על עצמו בחתימתו תואר — גדול הדור, אפשר ליישב, שהשם הזה ניתן לו בבהמ"מ לשם המעלה (דומה לענין דאקטער ווירדע <sup>73</sup>) או לשם המשמרה (אמטסנאמע <sup>74</sup>) שאינו רחוק לפ"ז כלל שחתם את שמו העצמי בשם תואר זה.

71 מה"ת או"ח סי' קי"ג. עיי"ש שרצה הגו"ב להוכיח שכוונת המלה לחכם וגדול, ודחה שי"ר את דבריו משום דבש"ס כתובה המלה בריבי, ובפיוטי הקליר לא מצינו מלה זו אלא — בירבי.

72 עיי"ש בהערה 14, שהביא דברי „התשבי" ו„מערכי לשון", וכן דברי „מעדני מלך" ו„תשובה מאהבה" (סי' א', מאת הגר"א פלעקלס, תלמיד הגו"ב, שהאריך בתשובתו אודות הקליר) וב„מחזיק ברכה" להחיד"א (ס"ס קי"ב).

73 תואר דוקטור-כבוד.

74 בהתאם לתפקידו.

אכן התימת הפייטן השני — ר' אלעזר בירבי יעקב קליר, שהזכיר המגיה לסי' יוחסין — א"א לפרש כן, ופירוש בי רבי כאן הוא — בן רבי.

דף הנ"ל, הערה 16: השיג על בעל הערוך ערך קליר<sup>75</sup>. ולענ"ד, אף אם נאמר שטעם בירבי הוא בכל מקום — בן רבי, מ"מ אפ"ל שבעל הערוך רצה ליישב מה שמצינו שנקרא בשם קליר אף בלא הזכיר מלת, בירבי כלל, רק סתם — ר' אלעזר הקליר, ולכך נתן כזה טעם. ואפ"ל לפי מה שכתבתי למעלה<sup>76</sup> ששינה את שמו בשעת הגזירה, אפ"ל דהי' זה רגיל ביניהם בשנותם את שמם, שיהי' לשם השינוי איזה יחס עם איזה מהקורות שקרו להם, ויצדקו דברי הערוך ביותר.

ומה שהביא משו"ת הרשב"ש סי' ל"א ובשו"ת הריב"ש סי' קע"א שם מגדל קאליר ושם קאליר, ומש"כ רצה להסב שם קליר אל עיר Cagliari במדינת סארדיניעו, שהיתה לפי דעתו עיר מולדת ר' אלעזר הקליר — כבר דחיתי למעלה (הערה 1) את דבריו.

ואני תמה, אם רצה המחבר הזה שמוסב על שם עיר, למה לא הסיבו על העיר Calirhoi או Calliroe או Callirhoe — היא העיר אשר שם היו מעינות חמין, והורדוס הלך לשם בימי חוליו לרחוץ בהם (יוסיפון לרומיים בקדמוניות<sup>77</sup>), היא העיר לשע המוזכרת בתורה (לפי תרגום הירושלמי<sup>78</sup>) — ולמה לא נאמר שקליר הוא קצור שם זה? ובפרט שנראה ששם Calirhoi ודומיו הגזכרים למעלה, מקורם מלשון יוני שלפעמים מוסיפין הברות אחרונות. ואין ראי' מדמצאנו שתרגום הירושלמי הזכיר השם בכללות, דהיינו קלרהי (וכן הזכירו בעל הערוך, הביאו המחבר הזה צד 78), דידוע דהמחבר תרגום ירושלמי הי' אחר זמן האמוראים והי' כמו שש מאות שנה אחר החורבן (עי' הקדמת נתה"ש). אמנם בזמן הש"ס מצאנו שהיו מזכירים את השמות שלא היו מקורם בעברי — או בקיצור או בשינוי, כמו טורנוסרופוס Rufus Terentius או Terentius Rufus שבאותו שם דהיינו בשם הראשון — מצאנו שהזכירו אייזעביוס; אפוסטמוס הוא Posthemus, וכמו־כן בשמות קצת קיסרים כמו: נירון — Nero, אספסיאנוס — Vespasianus, אנדריאנוס — Hadrian. אבל באמת כבר הזכרתי למעלה כמה פעמים טעם שם קליר.

75 דעת הערוך, שיש מקום שקורין לעוגה קליר, על כן נקרא רבי אלעזר הקליר, שאכל עוגה שהיה כתוב בה קמיע ונתפקח.

76 בסוף ענין א'.

77 קלירהי — Calirrhoe. ראה "תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים" ליוסף בן מתתיהו, ספר א' פרק ל"ג ה' (הוצאת "מסדה" ת"א תשי"ט, עמ' צ"ו ובמפתח בסוף הספר).

78 בראשית י' י"ט, ושם בתרגום יב"ע: קלרהי. (ועיין "שם הגדולים" להחיד"א ז"ל, מערכת ספרים אות ת' מס' 96, ערך תרגום יונתן, דהסיק דתרגום יונתן עה"ת שבידינו אינו תיב"ע אלא הוא תרגום ירושלמי).

צד 110, הערה 17: מה שכתב<sup>79</sup>, שלא מצא שם קרית ספר כי לא נשאר זכר מהעיר ההיא בימי אייזעביאוס והיראנימוס — אף שאין כאן ראי' ברורה, כי אייזעביאוס והיראנימוס<sup>80</sup> לא היו קודם זמן ר' אלעזר בר"ש, והראשון הי' בזמן קיסר אנטאנינוס שהי' בימי ר' אלעזר בר"ש והשני הי' אחר זמנו, מ"מ אין כאן חידוש שלא היתה גודע להם בשם זה, כי כבר אמר במדרש ילקוט<sup>80</sup> שחמשה שמות נקראו לה, וכנראה שברבות הימים נשכח מהמון השם קרית ספר. אמנם דעתי נוטה לדברי ה"זכרון יוסף" שהבאתי בתחלת דברי, דהיינו ספר הלכות, והטעם: עיר של חכמים וסופרים. ולכן חתם עצמו הקליר השני ג"כ „מקריית ספר“, כי הוא הי' ג"כ מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים.

צד 111, הערה 19: הביא בשם „שבלי הלקט“ סימן י"א: „ורבנו גרשם השיב בשם רב נטרונאי גאון ז"ל, שאומר פיוטים באבות ובגבורות וכו' וגם יש לנו ללמוד מן הפיוטים הראשונים שהי' חכמים גדולים, הרי ר' ינאי שהי' מן החכמים הראשונים ופייט קרוב"ץ לכל סדר וסדר של כל השנה, וגם ר' אלעזר ב"ר קליר הי' מן החכמים הראשונים ופייט קרובות לכל הרגלים והזכיר באבות וגבורות דברי אגדה וענינים הרבה" עכ"ל. וכתב „שמלשונו נראה ברור שר' ינאי פייטן הי' קודם ר"א קליר. אך מי הוא ר' ינאי זה? ואנה נזכר עוד? עכ"ל.

ואני לא ידעתי מהיכן מוכח שר"א הקליר הי' אחר ר' ינאי זה. אי משום שהזכיר ר' ינאי ראשונה, היינו משום שעשה פיוטים יותר מר"א קליר, כי ר' ינאי זה עשה לכל סדר וסדר. ובעיני נראה, שזהו ר' ינאי המוזכר בש"ס, ויהי' הקליר — שהוא ראב"ש — עכ"פ זקן בימי בחרותו של ר' ינאי, כמבואר למבין ומדקדק בשנות הדורות. ויתר הדברים מה שכתב כאן, אין להם ענין לנדון שלפנינו.

צד 115, הערה 20: רצה להמציא, שהתפלות שיש לנו בסדר התפלה ע"פ א"כ<sup>81</sup> המה נוספים מהפייטנים ואינם מאנשי כנה"ג, ומתוך זה התחיל לכתוב ולסדר אותן התפלות שלדעתו אינן מאנכה"ג. ואני תמה מאד: האיך עלה

79 שי"ר הביא השערות אחדות לשם קרית ספר, בהתאם להנחתו שהקליר חי באיטליה: א. הכוונה לאחת משתי הערים בארי ואוטרנטו (בגבול נאפולי), שהיו מפורסמות בחכמיהן, ועליהן הובא בספר הישר (דף ע"ד ד'): „כי מכארי תצא תורה ודבר ד' מאוטרנטו“, ומכאן הכינוי — קרית ספר. ב. כינוי קרית ספר (ס' שואי"ת, פ' קמוצה) משום שערים אלו שוכנות על חוף הים התיכון. ג. הכוונה לעיר קליר, אשר שוכנת לחוף הים.

79א מאבות הכנסיה הנוצרית ומחברי ספרים אודות עמנו ולשונונו (ראה אנצ' „אוצר ישראל“ בערכיהם).

80 ילקוט שמעוני יהושע ט"ו י"ד, ושם איתא שארבעה שמות נקראו לה, עיי"ש.

81 כגון „אל ברוך גדול דעה“ ו„אל אדון“ שביוצר, „תכנת שבת“ שבמוסף, וידוי „אשמנו“ ו„על חטא“ ועוד.

על דעתו זה, הלא כמה מזמורי תהלים נאמרו באלפ"א בית"א, שהם — „לדוד אליך כו' „ „לדוד בשנותו כו' „ „אודה את ד' „ „אשרי איש ירא „ „אשרי תמימי כו' „ „ו, תהלה לדוד כו' „<sup>82</sup>, וחכמי האמת הזכירו שבחי התפלות המסודרות ע"פ א"ב, והזוהר הזכיר תפלת א-ל ארון כו' ביוצר לשבת<sup>83</sup>. ולזאת אין ליתן מקום לדברי המחבר בזה.

צד 116, באותה הערה: כתב להעיר, על מה שנמצא בב"י טוא"ח (ריש סי' תשכ"א) שסדר עבודת „אתה כוננת" יסד יוסי בן יוסי כ"ג, שלדעתו אין ספק שמלת כ"ג היא הוספה בטעות, ושכל קורא מבין יראה בהשקפה מועטת שמליצת „אתה כוננת" מפיטן מאוחר היא, אע"פ<sup>84</sup> בחרוזים שווי הברות וכו'.

והנה אני לא ידעתי, האיד רצה לומר שכל קורא מבין יראה בהשקפה מועטת שהיא מפיטן מאוחר כו' — אם מפני שכתב בו „הל ופשט בגדי זהב וכו' " והראוי „החל" — מי הגיד לנו שלא שמשו הפייטנים הקדמונים במלות כאלה (והוא הולך לשיטתו שהקליר הי' בדורות האחרונים, אבל לפי מה שכתבנו שהי' ר"א בר"ש התנא, אינו רחוק שגם בדורו של יוסי בן יוסי כ"ג שמשו הפייטנים קצת במלות כאלו. ויעויין מה שכ' מהרש"ד<sup>85</sup> בהקדמת המחזור שהדפיס רו"ה. ואם מפני שהוא מסודר בסדר א"ב ותשר"ק, הלא כבר הוכחנו שזה קדום מאד. (ואגב באתי להעיר, שמה שכתב בהגהת נ"ב מה"ת סי' קי"ג בהמשך דבריו, שסדר עבודה ד, „אתה כוננת" חיבר יוסי כה"ג, נראה (גם אינו ט"ס) שס"ל שהמחבר של „אתה כוננת" וכו' הי' בעצמו כהן גדול, ואינו נראה כלל אלא דאביו הי' כהן גדול). והנה יופי הוא קצור שם מן יוסף, ולכך נראה שאביו שהי' מן הכהנים הגדולים — או הי' יוסף בן ביפא, או יוסף בן קמחית, או יוסף קאבי שהם היו לא רחוק מן החרבן, וזה המחבר לא הי' בעצמו כה"ג, וכתב בפיט שלו מה ששמע, ולכך נמצאו מחלוקות בענין עבודות יה"כ שאינן מביאין רא"י ממנה כי חשבו שאפשר ששמע וטעה, וזה ברור לענ"ד.

עוד כ' המחבר הזה במקום הזה, שמצא בס' עשרת הדברות כ"י ממחבר ס' העיטור (דף קס"ח א'): „ויוסי בן יוסי דתקון, אהללה א-להי אמר בסמוך (צ"ל בסמ"ך, ור"ל באות סמ"ך) ויהי (בישורון), ובאות צד"י ה' ימלוד, ובאות שי"ן לא הביט און, ולא שמענו מי שערער בדבר זה" עכ"ל. ור"ל, שבמחזורים

82 מזמורים כ"ה, ל"ד, קי"א, קי"ב, קי"ט, קמ"ה.

83 ראה לעיל הערה 60.

84 צ"ל: אע"פ שאיננה בחרוזים שווי הברות וכו'.

85 ר' שלמה דובנא (בהקדמתו למחזור לחג השבועות) כתב שהעדיף האר"י הקדוש סדר „אתה כוננת" של הספרדים „כי סדרו יוסי בן יוסי כה"ג, מהכהנים הגדולים שמשו בבית שני, כמו שכתבו בשם בעל העיטור. ואין בו לא חרוז ולא משקל, רק כמו פסוקים קצרים כפסוקי תנ"ך, רק א"ב ותשר"ק וא"ב בראשי פסוקיו... ועדיין לא הי' שווי החרוז נפרץ בזמן בית שני, ואף בזמן חכמי התלמוד...".



אשכנזים נרשם בכל חרוז „ככתוב“ ושמה נמצאו הפסוקים הנ"ל. ובדף קע"ד א' כתב „כגון, אתה כוננת' דיוסי בן יוסי" עכ"ל. והנה שם לא כתב כינוי כ"ג, גם מלשון בעל העיטור לענין פיוט, אהללה' — „ולא שמענו אדם שערער בדבר זה“, נראה מבואר שאינו קדמון רק מבני דורו או קודם לו זמן מועט. עכ"ל המחבר.

וכל אלה הם השערות חלושות מאד, דיותר גוה לומר דנשמט מלת כ"ג (בספר עשרת הדברות הנזכר) משנאמר דנוסף בטעות (בדברי הב"י הנזכרים), דיותר שכיח טעות ההשמטה מטעות ההוספה. ומה שכתב עוד, שמלשון בה"ע לענין פיוט אהללה כו' — „ולא שמענו אדם שערער בדבר זה“ נראה מבואר שאינו קדמון כו', הוא ג"כ השערה חלושה מאד ואין להעמיד יסוד עלי'.

עוד כתב המחבר הלז שגם הרבה חרוזים מפיוט, אהללה' יגידו על איתור זמן חבורם — „תחת גלות אדום כמו שעיר התניף כו'“, „סגב חלק כו'“, „פאר עיר יופי כו'“ וכדומה הרבה. עכ"ל. וגם אני אומר, שהי' זמן חיבור הפיוט אחר החרבן, ואביו הי' כ"ג ולא הוא בעצמו כנ"ל.

גם מה שכתב המחבר הנה שנראה שהי' ספרדי, ממה שאומרים רק הספרדים סדר עבודה שלו, היא השערה חלושה — דהלא גם האשכנזים אומרים פיוט, אהללה' ולא הספרדים, ואם זהו מסיבה שהספרדים אינן אומרים פיוטי' באמצע הברכות, א"כ מוכח שלא הי' ספרדי. אכן, האמת הוא שלא הגיע ליד האשכנזים סדר העבודה שלו, רק פיוט, אהללה' שחיבר, מסיבות לא גודעו לנו. והנה נתתי שמחה בלבי לראות מתוך ספרו של החכם המפואר המחבר, מי חיבר הפיוט הנפלא של, אהללה כו', שהוא באמת יקר מאד יורד לעמקי הלב בתהלוכות מליצתו הנעימה וחשוב מאד בעניניו. וכנראה שחובר מתחילה על יו' ב' דר"ה דוקא, כי בימים שחובר לא הי' רגילים לומר פיוטי', אמנם לאשר לא הי' שכיח בעת שהי' מקדשין ע"פ הראי' אלול מעובר, כשאירע כך — אמרו פיוטים ביו' ב' כדי להגדילו בעיני ההמון לבל יקלו בו כיון שלא הי' רגילים בו, וכיון שהוקם מתחלה על יו' ב' דר"ה הניחוהו ג"כ על אותו יום, וחיבר הקליר פיוטים למוסף דיום ראשון. כך שערתי לעצמי והמעייין יבחר.

עוד הירבה המחבר בשבח האיסאי נגד מה שחשדם בעל מ"ע (פ"ג) <sup>86</sup>, ואמר שהכת הזאת היתה סעיף מכת הפרושים, ושיער שהם הותיקין (שבש"ס ברכות דף ט' ב') שנקראו ג"כ קהלא קדישא דבירושלים. והנה מה שקירב את האיסאי ולימד עליהם זכות — ודאי יפה עשה <sup>87</sup>, ומה שאמר שהם הותיקין

86 ר' עזריה מן האדומים בספרו „מאור עינים“ „אמרי בינה“ פרק ג', רצה לזהות את בני כת האיסיים עם הבייתוסים המוזכרים בש"ס.

87 על מנהגי האיסיים ואורח חייהם, האריכו לכתוב יוספוס פלאויוס בספרו „תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים“ (ספר ב', פרק ח') ופילון האלכסנדרוני בספרו „על חרות הצדיק“ (פרק י"ב). בינתיים נכתב רבות על כת זו ומנהגיה, והוכח כי לא היתה פלג מכת הפרושים, אלא אדרבא, מנהגים רבים שלהם סתרו דיני תוה"ק ותקנות חז"ל. יפה סיכם את הנושא — א. קורמן בספרו „זרמים וכתות ביהדות“ (ת"א תשל"ג) פרק ח' (וראה שם מסקנתו שמוצא האיסיים הוא מן השומרונים).

שבש"ס כו' הוא השערה בעלמא. אכן, מה שאמר שקרוב הוא שפיוטי „המאיר לארץ“ כו' גם „א-ל אדון“ כו' וכדומה, הם נשארים מיתר פליטת פיוטי האיסאי בתפלתם, וכ"כ כתב השערות בענין תפלת „אהבה רבה“ וכו' <sup>88</sup> — אין לקבל דבריו.

מן הערה 21—26 אין כאן דבר ששייך לענינינו.

צד 121, הערה 28: עיין מה שכתבתי בתחלת דברי, שהבאתי דברי ר' ישעי' הזקן הללו.

מן הערה 29—31 אין דבר ששייך לענינינו.

צד 122, הערה 32: הכחיש המחבר ידיעת הקליר בסתרי תורה, ונאמן עלינו האר"י וכן בעל השל"ה שכתבו <sup>89</sup> שפיוטיו מלאים מסתרי הקבלה. ומה שהביא להראות אמיתת דבריו, מדלא דיבר הקליר שום דבר מי' ספירות ועולמות אבי"ע <sup>90</sup> — תמה אני, הלא בתפילותינו שתקנו אכנה"ג ג"כ אינם אמורים בביאור רק ברמז כמ"ש ז"ל „וכבוד אלהים הסתר דבר“ <sup>91</sup>.

צד הנ"ל, הערה 33: הביא דברי ר' ישעי' הזקן בענין נוסחת י"ח ברכות, וכבר כתבנו <sup>92</sup> שמזה רא"י שהי' הקליר קדמון. והנה הביא דברי הפסיקתא דר' טובי' שהביא ג"כ י"ח ברכות שיש להם רמז בתפלת חנה יע"ש, וכתב שר' טובי' הי' לאחר גזירת תתנ"ו ושהלך לא"י מדידע מהקראים, וגם ידע מהענינים של מאמיני באמונת מחמ"ד — ומזה לא ידע באשכנז זולת בא"י שמע זה ששם כבר מלכו הישמעאלים בימיו, עכ"ד והשערותיו.

אכן כבר כתב ה„מאור עינים“ (אמרי בינה פ"ט), שזה ר' טובי' הוסיף כמה דברים על הפסיקתא יעו"ש. והנה פסיקתא דר' טובי' היא מלוקטת מספרא, ספרי, מכילתא כו', וזה המאמר מתפלת חנה הביא במדרש ילקוט בשם מדרש ילמדנו <sup>93</sup> וזה בודאי מיוסד ע"פ הירושלמי, ור' טובי' עכ"פ יפה עשה שהביא המאמר, כי עכ"פ גם לדידן שמתפללין „בונה ירושלים“ ו„מצמיח קרן ישועה“ ב' ברכות יש לומר הרמז על כל אחד מברכות הללו שענינים קרובי' זה לזה, אבל אין ספק שבימיו היו מתפללין גם בא"י י"ט ברכות וכנ"ל.

והנה ב„מאורי עינים“ (מקום הרמז) כתב, שקרוב להאמר שהספר פסיקתא חובר אחר הגמרא כמו שכתב בהרא"ש בהל' קטנות הל' ספר תורה על מסכת

88 השערת שי"ר, ותפילה זו נתקנה ע"י האיסיים ובימים קדמונים נאמרה רק עד „נגילה ונשמחה בישועתך“, ואילו מ„והביאנו לשלום“ ואילך — נוסף אח"כ.

89 ע"י בריש המאמר.

90 אצילות, בריאה, יצירה, עשיה.

91 משלי כ"ה ב'. ועי' בראשית רבה פ"ט א', ילקוט משלי תתקס"א.

92 בענין א'.

93 ילק"ש שמואל פ' ב'.

סופרים<sup>94</sup>, והשתא בודאי תלמודא דידן עיקר, אף דבאיזה מקומות אזלינן בתר מסכת סופרים כמו שהבאתי לעיל בשם התוס', מ"מ הפסיקתא היא בכלל ההגדות ואין למדין הלכה מפי הגדות, יעויין מה שכתב דודי זקני בתוי"ט פ' משנה ברכות. והשתא אפילו לא הוסיף ר' טובי' זה הענין בפסיקתא אין למידין ממנה בשום מקום, ואין להפליא על שמצאנו שהוסיף דפסיקתא דר' טובי' המלקט כמה דברים, שכן במדרש תנחומא שלפנינו נמצא בפ' בראשית ענינים משאלתות דר' אחאי<sup>95</sup>.

ומה שכתב לראי' שהי' הקליר מאיטאליען, מדמצאנו לו בפיוטי טל „משיב הרוח ומוריד הטל“ וזה כנוסחת בני איטאליען — תמה אני, הלא גם בני איטאליען אינן אומרים „משיב הרוח“ בקיץ, רק „מוריד הטל“ גרידא? אכן אין להביא ראי' מזה, כי שבשביל שרצה להעמיד פיוט על הטל „לברכה“ כו' לזאת הזכיר „משיב הרוח ומוריד הטל“. ושאר ענינים שכתב שם הם השערות חלושות כאשר יראה המעיין בצדק.

צד 123, הערה 34: אין לה ענין לנדון שלפנינו. וכתב בשם הג' מהרז"מ<sup>96</sup> שמצא בפ' הראב"ן כ"י על פיוטי, שהקליר חתם פ"א שם יהודה — שהי' אחיו — בפיוט, וכן מצא המחבר, וחשב שהיו רגילין לפעמים כך בברכת „מחי' המתים“<sup>97</sup>. ואני מצאתי בס' מנהגים הישן בק"ק ווירמיישא שפיוט „אזכרה שנות עלומים כו'“ לליל א' דפסת, יסדו מאיר ש"ץ בר יצחק וחתם בו שם יצחק לכבוד אביו, עכ"ל<sup>98</sup>.

את זה מצאה ידי לכתוב בענין זה לאהבת האמת. ואחם אנשי לבב! שפטו נא על דברי אלה במשפט הבקור, ומה שגיתי תבינו לי, ואתם שלוו.

יעקב קאפיל ב"ב הלוי

אחר שגמרתי הקונטרס הזה שלח לי ה"ה הנגיד המפ' החסיד החו"ה הגד' כמוהר"ר צבי הירשל לעהרן נ"י<sup>99</sup> העתק מס' „מחזיק ברכה“, דמתוכו נראה

94 בסוד"ה פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה.

95 ע"י תנחומא בראשית ב' ג'.

96 הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות, בהקדמתו למחזור „קרנן אהרן“.

97 „...ואולי בהרו להם מקום בברכה זו, להחיות נשמת אחיהם הנרדמת וכו'“. — לשון שי"ר בהערה זו.

98 כלומר, עכ"ל ס' מנהגים הישן. וראה לקמן בהשלמות.

99 האג תקמ"ד 1784 — אמשטרדם תרי"ד 1853. תלמיד חכם בעל מידות תרומיות ונדיב גדול, נימנה על „חסידי אשכנז“. שימש כראש פקו"א — פקידים וארמכלים למען ישוב א"י (פרטים אודותיו, ראה בספרו של מ. אליאב: אהבת ציון ואנשי הו"ד (הוצאת הקבוץ המאוחד, תשל"א) עמ' 15—16, והערות 18—21).

שדעת האר"י ז"ל היא שהקליר לא הי' התנא ר"א ב"ש<sup>100</sup>. ואנן מה נענה אבתר"י? — ועוד ידי נטוי לכתוב מהדורא בתרא בענין זה. והי"מ<sup>101</sup>.

ה נ ל

## ה ש ל מ ו ת

כפי שצוין לעיל בסוף המבוא, נמצאים ב„ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי“ — ירושלים, מחזוריו של הגר"ק הלוי במברגר זצ"ל. על כריכות המחזורים רשם הרב זצ"ל הערות אודות פיוטים שונים ומחבריהם, וביניהן גם אודות זהותו של הקליר. אמנם, רוב דבריו שם נכתבו בקיצור וכתבם במאמרו שלפנינו בהרחבה, וע"כ נמנעתי מהביא את כל דבריו והעתקתי רק שתי הערות הנוגעות לעניינינו והמוסיפות על הנכתב לעיל.

### הערה בסוף מחזור לפוכות:

„בתחלת ח"ש<sup>1</sup> בהקדמה, רצה המבאר לדחות דברי התוס' והרא"ש בענין ר' אלעזר הקליר, יע"ש. והגאון מהר"ש לאנדויה בס' שו"ת נודע ביודא מהדורא תנינא סי' קי"ג בהג"ה (חלק א"ח) סתר ראיותיו, יע"ש. אכן, אין להביא ראיה לדברי המבאר מן מוסף ר"ה<sup>2</sup>: „בזה חודש תקוע שלשים כו'“, ופי' המפרש שם כי הכונה על שלושים קולות (קשר"ק קש"ק קר"ק), והרי עדיין בימי התנאים לא נתקנה התקנה לעשות ב' קולות לתרועה האמורה בתורה, עד שבא האמורא ר' אבהו כדאי' בסוף ר"ה<sup>3</sup> — אתקין ר' אבהו דקסרי כו' (ועיין תשובת ר' האי גאון, הובא בבעל המאור סוף ר"ה<sup>4</sup>) — דהמבאר עצמו בביאור מוסף ר"ה, מקום הרמז, ביאר בדרך אחר<sup>5</sup> יע"ש. (ואפשר ג"כ ליישב לפי פירוש המפרש הנ"ל בדוחק ע"פ תשובת ר' האי גאון הנ"ל, דעכ"פ בצירוף כל

100 לא ידוע לי מהיכן הסיק כך, דלפנינו ב„מחזיק ברכה“ (סימן קי"ב) האריך מרן החיד"א בתשובתו, ובסופה כתב וז"ל: „ומ"ש ר"ת והתוס' והרא"ש דהפייטן הוא ר"א בר"ש, תא חזי כמה תקיף חילייהו דבחכמתם עדיפי מנביא, דרבנו האר"י זצ"ל גילה דהפייטן היה בו גיצוץ מושמת ר"א בר"ש כמ"ש בשמו הרב מור וקציעה ע"ש. ועיין בס' בוף רננים למהר"י קרמי דף ח' ע"א, שגם הוא שמח במרגלית זו דרבנו האר"י זצ"ל, עש"כ. עכ"ל. ועי' „ברכי יוסף“ או"ח קי"ב ד'.

101 והי' יצילני משגיאות.

1 חלק שני, והוא מאמר הפיוטים והפייטנים לרוח"ה שבראש המחזור לשמיני עצרת.  
2 בפיוט „ואתה און קול מפאריך“. שבקדושת מוסף ר"ה.  
3 דף ל"ד ע"א.

4 בד"ה ונשתנו המנהגות בדורות אחרונים (ועיין „מלחמת ה'“ להרמב"ן ז"ל).  
5 וז"ל הרוח"ה בכיאוורו: „ויש גורסים בכל חודש, ושתי הגירסות נכונות. ולא כמו שפי' המפרש כי השלשים תקיעות הם ג' פעמים קשר"ק קש"ק קר"ק, שהרי אין זה מדינא כ"א ממנהגא, וכבר הי' מי שנהגו לתקוע ארבעים קולות כדאי' בתוספת במס' ר"ה דף ל"ג ב'. אמנם כונת הפייטן מבוארת ע"פ משנה ה' פ"ה דסוכה שאמר ואין פוחתין

הקולות האמורים היו במספר שלשים). אכן עיין בראש כרך זה שהבאתי שם ראי ברורה לדברי תוס' ורא"ש הנ"ל, דלא כהמבאר<sup>6</sup>.

הערה בראש מחזור לפסח<sup>7</sup>:

„בפיוט אזכרה שנות עולמים וכו' לליל א' דפסח, כתב המבאר הגאון מו"ה משה טובי זצלה"ה<sup>8</sup>, ששם המחבר הי' יהודה ברב"י יצחק. ואני מצאתי בספר מנהגים הישן דק"ק ווירמיישא בזה וז"ל: „ואזכרה שנות עולמים מצאתי בס"י שיסד ר' מאיר שליח צבור מגרמייזא ב"ר יצחק ז"ל וחתום שם המחבר יצחק לכבוד אביו“, עכ"ל לענינינו. והנה בשארי פיוטים למעריב זה לא כתב המבאר מי חברם, ואני מצאתי בספר מנהגים הנזכר על זה וז"ל: „ומעריב הזה יסדו חסידים הראשונים חכמי ישיבת מדינת מגנצא“, עכ"ל לענינינו.

מכ"א תקיעות במקדש, בכל יום היו שם כ"א — ג' לפתיחת שערים, ט' לתמיד ש"ש וט' לתמיד שבה"ע, ובמוספין היו מוסיפין עוד ט' — הרי שלשים בכל חדש גם בר"ה, כי לענין התקיעות הוקשו כל החדשים זה לזה כדאי' במס' סוכה דף ג"ה א'.

6 והיא הראי' מדברי רבנו ישעי' הזקן מנראני, אשר הובאה במאמר בענין א'.

7 מתייחסת להשגותיו על דברי שי"ר בצד 123, הערה 34 לעיל.

8 הג"ר משה טובי מוונטהיים זצ"ל, אבדק"ק האנוי (זונטהיים, כ"ה טבת תקי"ג 1753 — האנוי, ד' תשרי תקצ"א 1830). בנעוריו למד בישיבתו של הג"ר יוסף שטיינהרט (בעל „זכרון יוסף“) בפירודא יחד עם הג"ר מרדכי בנעט, שהיה לאחר מכן רבה של ניקולשבורג (מתוך ההקדמה לספר „אור פני משה“, פפד"מ תרפ"ח).

## פרקי מבוא לפירוש „משך חכמה“

## פרק יב.

## כללים בתחביר ובלשון

העיון המדויק בתורה שבכתב, הוא ביסוד דרך פרשנותו של רבינו. הוא רואה את הטכסט כבבואה או רפלקציה נאמנה של המצב עליו מדבר הטכסט, כך שיש לשים לב לכל כתיב מלא או חסר, כאשר המלא והחסר שבכתוב משקפים את המלא והחסר שבתוכן הכתוב — אם זה ספור או מצוה. כך מפרש רבינו את הכתיב החסר<sup>1</sup>, „יעבדוך עמים וישתחו לך לאמים“, כאשר „וישתחו“ כתוב עם „ו“ אחת ולא שתיים, והוא מפרש: כתוב חסר „ו“ לרמוז שש אומות חסרים אשר „לא תחיה כל בשמה“, וגרגשי פנה לאפריקה. עכ“ל. כן שינוי בסדר מילים מן הסדר המקובל והצפוי, משקף שינוי מקבילה במציאות עליה מדברות המילים. כך מצאנו<sup>2</sup>, „ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים“, כאשר רבינו מפרש: זרות רואים כאן, דבכל מקום כתוב עבדים קודם שפחות, „ועבד ושפחה“<sup>3</sup>, „ועבד או אמה“<sup>4</sup>. והנראה על פי מה דאמרו<sup>5</sup>, „וכופה ליתן תבן לפני בקרו ולא לפני בהמתו...“ ופרש“י „כמו סוס וחמור שהם צוהלים לרביעה“ („אבל בקר אינו בהול אחר רביעת אשה ואין יצרו ניכר כל כך, לפיכך אין אשה נסטית לו“), ולכן לצאן קנה שפחות ולגמלים ולחמורים קנה עבדים. ולכן הקדים שפחות לעבדים להראות שהשפחות היו מיוחדות לצאן, והעבדים לחמור, עכ“ל. ומוסיף רבינו לבאר כי אותה קונסטרוקציה של לשון מובנת עתה בקשר עם אברהם אבינו בפרשת „לך לך“, וכך לשונו: ובזה מדויק נמי בפרשת „לך לך“<sup>6</sup>, „ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות“, דהפסיק „ועבדים ושפחות“ בין „צאן ובקר וחמורים“ ל„אתונות“, ללמדנו דבר זה דלחמורים נתן עבדים ולא אתונות שפחות, עכ“ל. ואם הפרדה בין שני דברים בכתוב מציינת הפרדה במציאות, הרי חיבור שני דברים בכתוב יציין מציאות משותפת, ובודאי הפרדה במקרה אחד, וחבור במקרה אחר מציינים את ההבדל בין הראשון ובין השני. וכך מבאר<sup>7</sup> מדוע מחברת התורה את אהרן ובניו

1 בראשית כז, כט, ועיין שם בביאורנו.

2 שם ל, מג.

3 שם לב, ו.

4 שמות כא, לב.

5 כתובות סא, ב, בענין „ואלה המלאכות שאשה עושה לבעלה“.

6 בראשית יב, טו.

7 שמות כט, כ, ועיין שם בביאורנו.

בקשר למצות קדוש ידיים ורגלים, ואילו במשיחת האוון היא מפרידה ביניהם, משום שלגבי קדוש ידיים ורגלים שווים הם בדינים, ואילו האוון, כלומר כח „השמיעה” של מצוות התורה המיוחדות<sup>8</sup>, שונה אצל אהרן הכהן מכח זה של בניו.

העיון בלשון הכתוב, דוקא בחלק הספורי שבו, מביא אותו לתפיסות ספרותיות מתאימות. מצאנוהו מעיר<sup>9</sup> שהשם „שפחה” אינו מופיע בפרשת וישב, וזאת עקב ההתחשבות של יוסף בבני השפחות<sup>10</sup>. בביאור הכתוב<sup>11</sup> „וימת אהרן שם בראש ההר” מעיר רבינו: לא זכר קבורתו כאן כמו שנזכר במרים ובמשה, ומזה דרשו כי הראה להם את אהרן במיתתו, זה „ויראו כל העדה כי גוע אהרן”. ואולי היה אסור (לאלעזר) להטמא לאביו, והיה צריך משה לקברו, ואין זה מדרך הנימוס והכבוד שיכתוב שקברו משה לא בנו, עכ”ל. אין רבינו מבחין בשמושי לשון, בין החלק ההלכתי של התורה ובין החלק ההליכותי-הספורי. זאת אנו רואים<sup>12</sup> כאשר הוא מבאר כי המחלוקת במכילתא אם פרעה נהרג או לא נהרג בים, תלוי באותה מחלוקת בעניני הלכה בפירוש המילה „עד” אם הוא „עד ועד בכלל” או „עד ולא עד בכלל”. כמו כן מצאנו בפירושו לפסוק<sup>13</sup> „ראה פניך לא פיללתי והנה הראה אותי אלוקים גם את זרעך”, כי הוא מבאר את משמעות המילה „גם” בחלק הספורי הזה על פי משמעותה במסגרת ל”ב המידות של ר’ אליעזר בנו של ר’ יוסי הגלילי, ומוצא בכך מקור לדברי חז”ל<sup>14</sup> שמכיר בן מנשה ויאיר בן מנשה נולדו בימי יעקב<sup>15</sup>.

בהערה לשונית מענינית רואה רבינו כיצד מילה במקום אחד רומזת לתוצאה או סיבה במקום אחר. כך בפסוק<sup>16</sup> „רד העד בעם פן יהרסו על ה’ לראות ונפל ממנו רב”, רואה רבינו במלים ה”עם” ו”נפל” רמז לתוצאה של עליה רוחנית מהירה ופזיזה מדי מצד בני ישראל בשעת מתן תורה, אשר התוצאה היתה בחטא העגל, עליו נאמר: „ויפל מן העם כשלשת אלפים איש”. התורה נוהגת, לפי דעתו, לצטט במקום אחד את דבריה היא במקום אחר, וכך הוא מבאר את הפסוק<sup>17</sup> „ויאמר משה אל העדה זה הדבר”. פרק זה

8 „אוון ששמעה על הר סיני”.

9 בראשית מג, לה.

10 „והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו”.

11 במדבר כ, כח.

12 שמות בשלח יד, כ, בפירוש הפסוק „לכל חיל פרעה, לא נשאר עד אחד”.

13 בראשית מת, יא.

14 בבא בתרא קכא, ב.

15 ועיין בזה בפרק ז על דרכו של רבינו לגלות בכתוב מקור לדברי חז”ל הנאמרים ללא מקור.

16 שמות יט, כא.

17 ויקרא ה, ה.

הוא פרק הבצוע של שמות תצוה פרק כט, ורבינו רואה את המילים „זה הדבר” כמובאה ישירה משמות כט, א („וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם”), וכך פירוש הכתוב: משה אמר אל העדה את פרשת „זה הדבר” של פרשת תצוה. רבינו מיישם כללים מתוך דברי חז”ל<sup>18</sup> כך שמפרש את המילה „לאמר”<sup>19</sup> במשמעות של „לאמר לדורות”, ועל ידי כך מבאר מדוע התורה לא כתבה „לאמר” בפסוק אחר<sup>20</sup>. ולא רק יודע הוא לישם כללים ידועים, אלא אף מחדש בעצמו כללים חדשים בהבנת מילים שבתורה. כך מנסח את משמעות הביטוי „דבר ואמרת”<sup>21</sup> וזה לשונו: הגה בכל מקום דכתיב „ואמרת עליהם” מרבה לרבות אף דלאו בני ישראל והוא גרים<sup>22</sup>.

רבינו מוצא דרכים להכיר ולזהות מאמר מוסגר בתורה<sup>23</sup>. בדרך עבודתו זו קרובה עמדתו לזו של מפרשים כמו ה„כתב והקבלה” והמלבי”ם, אף על פי שהמגמה היא שונה. כך, למשל, מצאנו ניסוח מדויק אצל בעל „הכתב והקבלה” כיצד לזהות על ידי טעמי המקרא את המאמר המוסגר שבכתוב, וכך לשונו<sup>24</sup>: לכן נראה לי אחרי שמצאנו בהרבה מקומות שיבוא מאמר בתוך מאמר אחר לתוספת ביאור, ונקרא לבעלי הגיון מאמר המוסגר, ופימן לזה הוא כשיבוא בסוף המאמר המוסגר טעם מספיק יותר מאשר לפניו, כמו: „ויתן אל משה (ככלותו לדבר אתו בהר סיני) שני לוחות העדות”, שזקף קטן במילת „סיני” הוא מלך השני, והרבעי שבמילת „משה” אינו מלך הרביעי, לכן כל המאמר „ככלותו לדבר אתו בהר סיני” הוא מאמר מוסגר ומוסיף באור זמן נתינת שני הלוחות, עכ”ל. וכן בכתוב<sup>25</sup> „ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך... את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל”, שכל הספר תורה יתן בארון או מצד הארון, עכ”ל. וכן בסוגית יבום<sup>26</sup> „והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת” מפרש רבינו: וזה שאמר „והיה הבכור” הוא על היבם, באופן שיהיה גדול ויקום על שם אחיו המת, ו„אשר תלד” הוא מאמר המוסגר, שתהא היבמה ראויה ללדת, וכמו<sup>27</sup> „ונר אלוקים טרם יכבה ושמואל שוכב

18 ועיין עוד בזה להלן בפרק יד „דן גזרה שוה מעצמו”.

19 שמות כ, א, ד.ה. „וידבר אלוקים”.

20 במדבר לא, כא, „ציוה ה' את משה”, בענין גיעולי מדין וההלכה לשעה.

21 במדבר לה, י.

22 ידועה שיטת המפרשים הלומדים מן הביטוי „דבר לאמר” או „דבר ואמר” שהדבור, דהיינו התורה שבעל-פה, קדם לאמירה, היינו ההכתבה בתורה שבכתב.

23 ויקרא יח, כז, ד.ה. „כי את כל”.

24 שמות משפטים כב, ג, ד. ה. „עד שה חיים”.

25 שמות כה, כא בסיפא, ופסוק כב בסיפא, כאשר ברישא של פסוק כב בא המאמר המוסגר לדעתו „ונועדתי לך שם ודיכרתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות”.

26 דברים כה, ו.

27 שמואל-א, ג, ג.



בהיכל ה' , שהמאמר „ושמואל שוכב“ הוא מאמר המוסגר. וזו מידה מל"ב המידות דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, וכך נראה לי בפירושו.

ובדרכו של המלבי"ם מצאנו את רבינו מבחין ומגדיר זוגות מילים הנראות בהשקפה ראשונה כמילים נרדפות, כאשר הוא מייחס לכל אחת את המשמעות המסוימת שלה. בפסוק<sup>28</sup> „וכי תזבחו זבח תודה וכו' לא תותירו ממנו“, הוא מבחין בין „תותירו“ ובין הפסוק המקביל<sup>29</sup> „לא יניח ממנו עד בוקר“. בויקרא פרק ט פסוק ט מבחין רבינו בין שפיכת הדם ובין יציקת הדם, כאשר לשפוך פירושו זריקת דם בקשר עם קרבן, ואילו יציקה פירושה יציקת דם בקשר עם קדושת המזבח. רבינו יודע לגסח כלל<sup>30</sup> שהדבר הודאי קודם בכתוב, ועל ידי כך מבחין בין הביטוי „בכל מושבותיכם לדורותיכם“ ובין הביטוי המקביל<sup>31</sup> „לדורותיכם בכל מושבותיכם“. ובדרך דומה הוא מדייק הלכות ברורות מן האבחנה שבין הסדר „לאמו ולאביו“<sup>32</sup> ובין הסדר ההפוך<sup>33</sup> „לאביו ולאמו“. רבינו אף מכיר בשיטת התקבולת<sup>34</sup> „לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו וכו' כי קללת וכו' ולא תטמא את הארץ וכו'“, כאשר ברישא של הפסוק ה„לא“ קודם ל„כי“, ובסיפא ה„כי“ קודם ל„לא“. וכך הוא מפרש: יתכן לפרש על דרך מגבלות (כלומר, תקבולת) הידוע לבעלי הפשט: „לא תלין נבלתו על העץ כי קללת וכו' כי קבור תקברנו ביום ההוא ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלוקיך נותן לך“. עכ"ל. כלומר, „לא תלין נבלתו“ כדי ש„לא תטמא“, „כי קבור תקברנו“, „כי קללת אלוקים“ — הרישא של הרישא קשור בסיפא של הסיפא, והסיפא של הרישא קשור ברישא של הסיפא, וזאת על ידי שני זוגות המילים „כי“ ו„לא“.

### פרק יג.

#### פרשיות כפולות

הדיוק העמוק בפשוטם של מקראות בא לידי גילוי מיוחד במינו בעיונו של רבינו באותן הפרשיות אשר מקובל לראות בהן ענינים של חזרה בעלמא, כאשר רוב רובם של מפרשי המקרא השאירו את המקום ריק, וטכסט הכתוב משתרע על פני עמודים שלמים ללא פרשנות, פרט לתרגומו של אונקלוס. במיוחד בולט הדבר בפרשיות תרומה תצוה, וההקבלות בויקהל פקודי וכן בויקרא פרק ח, בכל הקשור עם ציווי הקמת המשכן, מלאכת המשכן ובגדי

28 ויקרא כב, כט.

29 שם ז, טו.

30 שם כג, כא, ד.ה. „חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם“.

31 בפסוקים לא, ויד של אותו פרק.

32 שם, כא, ב.

33 שם, שם, יא.

34 דברים כא, כג.

כהונה. רבינו משווה מילתא למילתא, ציווי לביצוע, ועינו אינה פוסחת אפילו על „ו“ החיבור החסרה או המיותרת, ועל ידי כך הוא יודע להסביר הבדלים שבין ציווי וביצוע, וגם מעלה במצודתו הלכות חדשות, הן הלכה לשעה והן הלכה לדורות.

יש לו הסבר מדוע התורה דורשת „זהב טהור“ רק בקשר לארון והכפורת, ואינה מציינת זאת בקשר עם הזר והבדים<sup>2</sup>. הוא שם לב לכך כי בפרשת הציווי<sup>2</sup> נאמר „תרשיש ושוהם“ (ב„ו“ החיבור), ואילו בפרשת הביצוע<sup>3</sup> נאמר „תרשיש ושוהם“ בלי „ו“ החיבור. הוא עוקב בהתמדה אחרי כתיבת המילה „תמיד“ או השמטתה בקשר עם כלי המשכן, כך שהוא מפרש שאי כתיבת „תמיד“ בקשר עם האורים והתומים<sup>4</sup> הוא משום שבבית שני לא יהיו אורים ותומים, באשר הם אחד מחמשת הדברים אשר חסרו בבית שני לעומת בית ראשון<sup>5</sup>. אהרן הכהן נושא את שמות בני ישראל בשני מקומות: — על שתי כתפות האפוד<sup>6</sup> („ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפות לזכרון“), ובחושן האפוד<sup>7</sup> („ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד“). והנה שוב האבחנה בין המקום הראשון שלא כתוב „תמיד“ ובין המקום השני, ורבינו מבאר זאת על פי ההלכות של תפילין של ראש ותפילין של יד, כאשר לפי שיטתו תפילין של יד מעכבת ותפילין של ראש אינה מעכבת, לכן „תמיד“ אצל לבו, שהוא מקביל לתפילין של יד, ואין „תמיד“ אצל הכתפים, המקביל לתפילין של ראש.

חידוש גדול בהלכה לשעה<sup>8</sup> חידש רבינו על יסוד הביטוי<sup>9</sup> „ואבנט תעשה“ במקום „ואת האבנט תעשה“, כי הרי היה רק אבנט אחד בשמונת הבגדים של הכהן הגדול! מכאן, לדעת רבינו, שלאהרן הכהן היו שני אבנטים, אחד במסגרת שמונת הבגדים, והאחר אשר לבש כאשר נכנס לקדש הקדשים על פי הפרוצידורה הרשומה בויקרא טו<sup>10</sup>. יש להבחין בין פרשת הציווי<sup>11</sup>,

1 שמות כה, י, ד.ה. „הנה בארון לא נצטח וכו'“. בכל הענינים האלה עיין בכיאווינו.

2 שם כח, כ.

3 שם לב, יג.

4 שם כח, ל.

5 יומא כא, ב.

6 שמות כח, יב.

7 שם שם, לא.

8 ועיין בהרחבה בפרק ט.

9 שם כח, לט.

10 וזאת על פי שיטת בית מדרשו של הגר"א, בעקבות מדרשי חז"ל בויקרא רבה, שאהרן יכול היה להכניס לקדש הקדשים כל אימת שהוא רצה, בתנאי שינהג לפי פשוטו של מקרא בויקרא פרק טו.

11 שם, כט, כ.

אשר שם דיני אהרן ודיני בניו כתובים ביחד, לעומת פרשת הביצוע<sup>12</sup> אשר שם מדובר עליהם בנפרד. אין הוא מתעלם מכך שבפרשת הציווי<sup>13</sup> משה לוקח את הקרבנות „מידם“, ואילו בפרשת הביצוע<sup>14</sup> הוא לוקח אותם „מעל כפיהם“. חשיבות מיוחדת נודעת לכך שעל מזבח הזהב, הוא מזבח הקטרת, כותבת התורה<sup>15</sup> „קדש קדשים הוא לה“, ואילו על המזבח התיצון<sup>16</sup> כותבת התורה „קודש קדשים“ בלי „לה“, כאשר הסיבה לכך היא שלמזבח הקטרת יש דין של כלי שרת, וחז"ל אמרו שכלי שרת לא חוללו על ידי הגויים, בעוד שאר המשכן חולל על ידי זה ש„באו פריצים וחללוה“. כלומר, קדושת מזבח הזהב נצחית ואינה ניתנת לחילול, ולכן היא „לה“<sup>17</sup>, לעומת המזבח התיצון אשר חללוהו ויצא מקדושתו.

### פרק יד

יישום המידות שהתורה נדרשת בהן — „רן גזירה שוה מעצמו“

ראינו את דרכו וכוחו של רבינו לבאר דרשות חז"ל על פי פשוטו של מקרא, ולגלות לנו מקורות בפשוטו של מקרא לדרשות שחז"ל דרשו ולהלכות שחז"ל אמרו, אפילו בלי לציין את מקורן בכתוב. אבל עוד הפליג רבינו בכך שמוכן הוא לדרוש פסוקים על פי כללים, מידות וקריטריונים שחז"ל אמרום במקום אחר, כאשר הוא בא לישמם למקום המחודש. בפירושו לסוגית נחלות<sup>1</sup> הוא מבאר: בכל מקום דכתיב „כי ימצא“ דריש בספרי בעדים, וכן נראה לי לדרשו כאן, דאם יש לו ממון שגנב וגזל מאתו ואין לו עדים, כיון דאינו יכול להוציאו בדיינים, דאף בקרקע אמרו בפרק קמא דמציעא<sup>2</sup> „דאינו ברשותו להקדיש“, לכן גם כאן אינו נוטל חלק בכורה, עכ"ל.

ובמקביל ליישומו את דרשות חז"ל למקראות חדשים, מצאנו אותו מביא ראיה על ידי גזרה שוה לחידושים אשר בקש לחדש מתוך לימדו הוא את הכתובים. בסוגית נדרים<sup>3</sup> מחדש רבינו חידוש גדול בדין „ונדר אלמנה או גרושה כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה“, וכך לשונו: ונראה דאם נודרת מיבמה אחר מיתת בעלה, אמרו ביבמות סוף בית שמאי<sup>4</sup> דאז מבקשים מן היבם

12 ויקרא ח.

13 שמות כט, כה.

14 ויקרא ח, כח.

15 שמות ל, י.

16 שם כט, לו.

17 כלומר — נצחי.

1 דברים כא, יז, ד. ה. „בכל אשר ימצא לו“.

2 ז, ב.

3 במדבר מטות פרק ל.

4 קיא ב.

שיחלוץ, ולזה אשמועינן דאם נדרה כשהיא אלמנה מבקשים מהיבם שיחלוץ. ואם היא גרושה מבעלה, ונדרה הניית היבם על נפשה, והחזירה בעלה ומת הבעל, ונפלה לפניו ליבום, דאז כופין אותו. וזה שאמר דבין כך ובין כך, כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה, ולזה דייק „עליה“ מה דלא כתוב בשום מקום, להורות דבמקום דכתוב „יבמה יבוא עליה“ גם כן יקום „אשר אסרה על נפשה“, וחולצת ואסורה להתיבם. וכמו דדרשו בריש יבמות<sup>5</sup> על קרא „ואשה אל אחותה לא תקח לצרור עליה“, ונאמר להלן<sup>6</sup> „יבמה יבוא עליה וכו'“, אף כאן, במקום מצוה, ואמר רחמנא „לא תקח“, ואשמועינן דיבם אינו מפר, ולא דחי מצוה דיבום ללא תעשה דנדר. וזה נכון בסיעתא דשמיא. ועל כיוצא בו אמרו בירושלמי ריש אלו דברים „דאדם דן גזרה שוה מעצמו לקיים תלמודו“.

ואם רבינו מוכן בעקבות הירושלמי, לדון גזרה שוה מעצמו כדי לחזק תלמודו הוא, לא נתפלא אם נראה כי מוכן לחדש גזרה שוה כדי לחזק את דברי חז"ל במדרשי תנאים וכך מצאנו בדין עשיית המזבח<sup>א</sup>: מכילתא, רבי נתן אומר הרי שבנה שתי אבנים גזוזות שהניף עליהן ברזל שומע אני יהא המזבח כולו פסול, ת"ל „אתהן“ — „הן“ פסולות, ולא המזבח כולו פסול. עכ"ל המכילתא. ולכן כתוב „כי חרבך... עליה ותחלליה“, בלשון נקבה — על האבן, ולא „עליו ותחללנו“ — על המזבח, שהמזבח כשר. ודייק מדאמר „אתהן“ שמורה על כל אבן ביחיד. ועל דרך גזרה שוה יתכן דדיק מ„אתהן“ — „אתהן“ האמור בנגעי בתים דכתיב<sup>7</sup> „וחלצו את האבנים והשליכו אתהן“ — שכל הבית קיים, עכ"ל. ובהמשך דבריו מיישם רבינו את היסוד הזה ואת הגזרה השוה הזאת למקרים אחרים, ועיין שם בביאורנו במקום.

דרך זו של רבינו לישים דרשות חז"ל למקראות חדשים, ועל ידי כך לגלות הלבנות חדשות שונה בהרבה מדרכו של בעל „רביד הזהב“<sup>8</sup> המסתמך על דעתו של נימוקי יוסף<sup>9</sup>, וזה לשונו: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה, רשות לכל אדם לדון בגזירה שוה, אע"ג דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו וכו'. ועל זה סמכו הגאונים והאמוראים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואנן ידעינן?! דאם כן בתנאי ואמוראי גופיהו איך גילו בתראי ילפותא מה שלא גילו קמאי, ואנן שליחותיהו עבדינן, וכל מי שימצא שורש מן התורה זוכה בה בכל תושיה, יתגלה נסתרות שבנגלה, עכ"ל. בעל „רביד הזהב“ מתכוון בעיקר לשיטת הנצי"ב „לעשות דברי תורה“<sup>10</sup>, כלומר, להגיע להגדרת מהות המצוה על ידי

5 ג. ב.

6 דברים כה, ד.

א6 שמות כ, כב.

7 ויקרא יד, מט.

8 הקדמה לפירושו לחומש בראשית.

9 ריש פרק החובל.

מציאת מקורה בתורה שבכתב. לעומת זאת רבינו משתמש ממש במידות שהתורה נדרשת בהן לא רק לחזק הלכה מקובלת אצלו, כי אם להרש הלכה חדשה אשר לא שמענו בלתי היום. לא הילפותא הוא החידוש, אלא עצם ההלכה עצמה.

בזה גם נפרד רבינו מבעל „הכתב והקבלה“<sup>11</sup> המביא אף הוא את הנימוקי יוסף ומגבילתו אף הוא לילפותא בלבד, ולא לחידוש הלכות, וזה לשונו: היינו לדון לגמרי, וכבר מצאנו בהרבה מקומות שטרחו רבותינו למצוא מקרא מפורש על דבר שהוא הלכה למשה מסיני... ואיך גילו התנאים והאמוראים דברים לילפותא מה שלא גילו קמאי דקמיהו?! אבל אם הכוונה לכבוד התורה שפיר דמי למיעבד הכי, עכ"ל. כלומר, האיסור לדון גזירה שוה מעצמו הוא רק אם ברצונו „לדון לגמרי“, בעוד ניתן לדון גזירה שוה „לכבוד התורה“, כלומר לחזק את הידוע כבר בתורה שבעל פה על ידי גילוי מקור או אסמכתא בתורה שבכתב. ולא כך סבור רבינו כפי שראינו לעיל, המוכן אף לדון „לגמרי“ על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, „לקיים תלמודו“ אשר למד הוא, ולא רק אשר קיבל מרבותיו, כמו הלכה למשה מסיני.

בסוף סדרת מאמרים אלה, עלי להדגיש שכוונת העיונים היתה לעמוד על היסודות בדרכי הפרשנות של בעל משך חכמה בפשוטו של מקרא. אין במאמרים אלה עיונים ביסודות האחרים שבפירוש נפלא זה.

(סיום)

10 עיין בהרחבה בפרק ב.

11 מאמר התורה עמוד 21.

זה עתה הופיע

**פרקים בפתולוגיה בתלמוד ובנושאי כליו**

מ א ת

**ד"ר אברהם שטיינברג**

ל ה ש י ג :

המכון ע"ש ד"ר פ. שלזינגר לחקר הרפואה עפ"י התורה

ע"י ביה"ח שערי צדק, ת. ד. 293, ירושלים

המחיר: — 25 ל"י

למנויי „אסיא“ 20% הנחה

הרב עזריאל הילדסהיימר

## מי אחראי לסילופים בנוסח הגמרא מסכת עבודה זרה כ"ו ע"ב בש"ס ראם?

במאמרו המקיף „על הדפסת התלמוד ותעלולי הצנזורה“ עוסק העורך הנכבד („המעין“, תשל"ו, גליון א, עמ' 33—36) בשינויים שהוכנסו בנוסח הגמרא עבודה זרה כ"ו ע"ב במהדורה שיצאה לאור בוילנא תר"מ—תרמ"ו ב„דפוס והוצאות האלמנה והאחים ראם“. השינויים נעשו בנוסח דברי הגמרא בדבר מומרים, מוסרים ועכו"ם. מומרים: במקום „מורדין“ נדפס שש פעמים: „היו מורדין“, ופעם אחת נמחקה המלה; במקום „מותר עכשיו“ ליקח מהם רבית' רק: „מותר“; במקום „מומרים של עכשיו“ נדפס: „מומרים של זמניהם“. מוסרים: ל„מסור“ נוסף: „לאנסים“; ל„מלשינים“ נוסף: „לשקר“. עכו"ם: ל„עובדי כוכבים“ נוסף: „אנסים“; ל„דינו תקפה“ נוסף: „בזה"ב“ (= בזמן הבית); במקום „לעכו"ם ולא לישראל“ נדפס: „כן“. הצד השווה בכל השינויים הוא למנוע ייחוס משמעות מעשית לזמנינו בדברי הגמרא.

לצורך הבלטת השינויים הדפים המחבר גלופת הגמרא בהוצאת ראם הנזכרת וכן גלופת העמוד בהוצאה הקטנה של אותו בית דפוס בשנת תרנ"ו. ההבדלים בין הנוסחים צוינו בקווים. מתחת לגלופה השניה נאמר: „מי לא התערב כאן — הצנזורה או ה„משכילים“?“. געיר כי במאמר עצמו פתר המחבר את הבעיה. אחר שהעלה שלוש אפשרויות: „הצנזורה הרוסית“, „פחד מפני מלשינים בתוך המחנה או שמא היתה כאן כניעה לראשי המשכילים“, הוא קובע: „אין להניח שהצנזור הרוסי דרש תיקונים אלה“. לדעת המחבר היו, איפוא, מלשינים יהודים או משכילים אשר דרשו את השינויים הנזכרים. האחראים בבית הדפוס ראם נכנעו להם, וניאותו לשבש את הנוסח המקודש של הגמרא. בהתאם לכך נאמר שם עוד: „בין העוסקים בהכנת הדפסת הש"ס בוילנא בשנות תר"ם—תרמ"ו היו“ — מלבד גדולי התורה — גם אנשים אחרים שבחשו בקדרה, והשפעתם ניכרת ע"י שיבושים חדשים שבדפוס וילנא“.

בהוצאת הש"ס הקטנה של דפוס ראם שהופיעה, כאמור, במועד מאוחר יותר נדפסה הסוגיא ללא כל שינויים. המחבר מצא בעובדה זו ראיה לדבריו, מבלי לפרטה. יתכן כי כך הסיק, מפני שלוא הכניסה הצנזורה את השינויים, אין להבין מדוע התירה את שקודם אסרה. מאידך גיסא, אם, כהנחתו, האחראים בבית הדפוס ראם גרמו לכך, ניתן להסביר זאת. בשנת תרמ"ג — בשנה בה נדפסה מס' עבודה זרה בהוצאה הגדולה לראשונה — החליטו הם לשנות את הנוסח על דעת עצמם, בלא להז' מן הרשות, ואילו בשנת תרנ"ז חזרו בהם. נגד זאת יש לטעון: מדוע לא הוחזר ליושנו הנוסח המקורי בהדפסות הרבות של ההוצאה הגדולה שיצאו מאז שנת תרנ"ז. שכן במקומות רבים תוקן הנוסח של ההדפסה הראשונה בהדפסות הבאות אחריה, ובעיקר עד ההדפסה השלישית

כך שמעתי בזמנו מר' מיכל רבינוויץ ז"ל, מוכר הספרים המלומד והידוע (בירושלים). „הפה שאסר הוא הפה שהתיר“. לאחר שבהוצאה הקטנה הותר הדפסת הנוסח המקורי, מדוע חזרו האחראים להדפיס בהוצאה הגדולה את הנוסח המשובש, הם שדאגו לתקן לשונות רבים שאין להם משמעות הלכתית. ניתן להניח שלחץ מגבוה אילצם להדפיס את הנוסח המשובש, וללא קבלת היתר מפורש מהצנזור לא היו רשאים כלל לערוך תיקונים בהדפסות הבאות, — להוציא טעויות דפוס.

גם מטעם נוסף דומה כי אין לראות בעוסקים בהכנת הוצאה גדולה זו את האשמים בשינוי הנוסח. מנהלו של בית דפוס ראם משך עשרות שנים, ר' שמואל פייגנוון, שהתפרסם בפסוידונים שפ"ן הסופר, כתב מאמר מעניין וחשוב „לתולדות דפוס ראם“ (פורסם בקובץ „יהדות ליטא“, כרך א, תש"כ), בו קבע: „בית דפוסינו הפקיד מעולם בדפוסו מגיהים מומחים... רובם גדולי התורה ורובם מחברי ספרים“ (עמ' 286). כלום ניתן לתאר שהם היו ממשיכים להגיה ש"ס, בו זוין לשון הגמרא, כדי למצוא חן בעיני מלשינים ומשכילים?

ועוד זאת, שפ"ן הסופר העיד כי עלה בידו, בשנת תרל"א, לקבל תמורת שוחד את הסכמתו של הצנזור המומר יעקב בראפמאן, הידוע לשמצה, „להדפיס“ — בהוצאת שו"ע חושן משפט בדפוס ראם. — „גם את הסעיף העשירי מסימן שפ"ח שכבר נשמט לפניו (שכתוב בו: מותר להרוג את המומר בזמן הזה ומצוה להרגו וכו') והסתפק לסמוך את עצמו על הערה שהעירותיה עליו למטה“ (ע' 282). הנוסח המלא של הסעיף עם ההערות יובא להלן. שפ"ן הסופר מזכיר אמנם רק הערה אחת, המובאת בהערה למאמרו — היא מצויינת להלן ב-\*\*) (או <sup>2</sup>) — אבל יש להניח שהוא חיבר גם את יתרון, אך לא הזכירו באשר תוכנו כלול בהערה הנזכרת. ברור שנאלץ לכתוב את ההערות, המסלפות את תוכן הסעיף, מפני שבלעדן לא היה בראפמאן מתיר הדפסת הסעיף<sup>1</sup>, ובמפורש הוא מעיר: „אחרי שסרה ממשלת העריצים מארצנו הוסרו גם ההערות ההן“ (המאמר חובר בשנת תרפ"ח). יש לשער כי הוא כתבן תוך ההנחה שהלומדים סעיף זה יבינו שכל ההערות נכתבו בהתאם לדרישות הצנזורה, בדומה להערות אחרות מעין אלו המצויות בדפוסי התלמוד והפוסקים. שפ"ן הסופר הוסיף כי כאשר פנה, בשנת תרל"ה, לצנזורה להתיר הדפסת חדשה של חושן משפט, דרש הצנזור שבא במקומו של בראפמאן הכנסת שינויים בנוסח המקורי של הסעיף, במקום „מותר להרוג“ להדפיס „היה מותר להרוג“, וכדומה.

שפ"ן הסופר מזכיר את סעיף י' בלבד, אבל גם בסעיף ט' בחשו ידיה של הצנזורה. לכן אגו מדפיסים להלן נוסחאות שני הסעיפים וההערות עליהם

1 גם לכותרת „הלכות גרים“ (לפני שו"ע יו"ד סי' רס"ח) הוסיף בראפמאן, כפי שכותב שפ"ן הסופר, את ההערה: „הלכות אלו נוהגין במדינות שמותרים מדין המלכות להתגיר“.

בהדפסה הראשונה (בשנת תרל"א) ובשניה (בשנת תרל"ה). אם יש הבדל בנוסח אחת המלים, מובא נוסח ההדפסה הראשונה בסוגריים עגולים ונוסח ההדפסה השניה בסוגריים מרובעים. ההערות בהדפסה הראשונה מסומנות בכוכבים ובשניה במספרים, — בהתאם למקור.

סעיף ט, הגהת רמ"א: אם מסרו מותר למסרו דהרי (יוכל) [היה יכול] להרגו בדין\*<sup>1</sup>. — סעיף י: (מותר) [מותר היה] להרוג (המוסר) [המוסר לאנס]<sup>2</sup> (אפילו בזמן הזה) [—] (ומותר) [והיה מותר] להורגו קודם שימסור אלא כשאמר הריני מוסר פלוני... התיר עצמו למיתה\*\*)... (מצוה) [היה מצוה] להורגו<sup>3</sup> וכל הקודם להורגו זכה\*\*\*<sup>4</sup>.

ההערות בהדפסה הראשונה: \* (כדלקמן סעיף י ע"ש [הכוונה למש"כ בהערה 1 של ההדפסה השניה]). \*\* (משום דהאנוסים היו הרוגים על עסקי ממון כמבואר בנדריים כ"ד ע"ב ברש"י ותוס' ורא"ש [במראי מקומות יש בשתי ההדפסות שתי טעויות: במקום „נדריים כד ע"ב" צ"ל כו ע"ב; הכוונה לכתוב במשנה „נודרין להורגין". — במקום „תוס' צ"ל: „ר"נ"]. \*\*\* דהוי רודף וניתן להצילו בנפשו באתרא דיהיב מלכא רשות ע"ז דבלא"ה אסור מדינא דמלכותא.

ההערות בהדפסה השניה: 1. ע"פ דינא דמלכותא בזמניהם ועי' בבאה"ג בסוף הסימן הזה. 2. הערה זו זהה עם הערה \*\* בהדפסה הראשונה, לכן לא העתקנוה. 3. ע"פ המלכות. 4. דהוי רודף וניתן להצילו בנפשו.

מתברר כי ההערות בשתי ההדפסות זהות בתוכנן ובמידה רבה גם בניסוחן. הן מוציאות את הנאמר בסעיפים מידי פשוטו: א. בעוד שלפי ההלכה (רמב"ם הלכות חובל ומזיק פ"ח הל' א) מוסר הוא מי ש„מוסר ממון חבירו בידי אנס... בין שהיה האנס גוי בין שהיה ישראל", הן מצמצמות את משמעות הסעיף לאנסים ישראלים בלבד. ב. אין לדינים תוקף בזמן הזה, כי הם תלויים בכך „דיהיב מלכא רשות". בקשר לכך גזכיר כי לכותרת הכוללת בחו"מ לפני הסימנים שפ"ח ואילך „הלכות מאבד חבירו בידיים ומוסר ומלשין" נוספה — עוד בהדפסה הראשונה — בסופה המלה „לאנסים" ובשוליה הערה ארוכה, בו נאמר בין השאר: „האנסים המה להקת שודדים... שהם תורגין נפשות על עסקי ממון... ושלא תאמר דהאורבים והמלשינים לא היו כרודפים רק כמו גרמי קמ"ל דהמלשינים והמוסריים לידיהם היו רודפים כמו האנסים גופייהו וניתן להצילם בנפשם באתרא דשרי מדינא דמלכותא".

השוואת השינויים בנוסח הגמרא מסכת עבודה זרה בהוצאה הגדולה של דפוס ראם עם השינויים בנוסח שני הסעיפים הג"ל בחו"מ בהוצאת דפוס ראם מעלה שהם נעשו לפי אותה השיטה. מטרת השיבושים בגמרא בדבר „מומר" ובחו"מ בדבר „מוסר" הינה ליטול מהנאמר בהם כל משמעות מעשית. לכן נדפס בע"ז במקום „מורדין" שש פעמים „היו מורדין", ופעם אחת נמחקה המלה „מורדין", — ובחו"מ במקום „יוכל להורגו", „מותר להורגו" ו„מצוה להורגו": „היה יכול להורגו" (פעמיים), „היה מותר להורגו" ו„היה (!) מצוה



להורגו"<sup>2</sup>. מאותה סיבה נדפס בע"ז במקום „מומרים של עכשיו": „מומרים של זמניהם" ובמקום „מותר עכשיו" ליקח רבית ממומרים רק: „מותר", וכן נוסף אחרי „כשידנו תקיפה": „בזמן הבית", — וכמו כן בחו"מ במקום „מותר להרוג אפילו בזמן הזה" רק: „מותר להרוג". בהתאם לכך מודגש בהערות שונות שלדיני מומר אין תוקף בזמן הזה. התאום בסילופים ניכר גם בזאת שבע"ז ובחו"מ כאחת נוספת אחרי „מוסר" („מסור") המלה „לאנס" או „לאנסים" (גם אחרי „עובדי כוכבים" נוסף „אנסים"). נראה כי זהות זאת מובנת רק בכך שיד מכוונת אחת להן. סיפורו המהימן של מנהל בית הדפוס ראם, שפ"ן הסופר, מלמדנו כי השינויים הרבים וההוספות בחו"מ נעשו על יסוד דרישתם של הצנזורים.

כאמור, סביר להניח כי השינויים במסכת עבודה זרה הותאמו לאלו שבחושן משפט, אולי ע"י אותו צנזור, שכן בין שנת תרל"ה, בה נדפס החו"מ בפעם השניה, לבין שנת תרמ"ב, בה ניתנה מטעם הצנזורה הרשות להדפס מס' עבודה זרה, חלפו רק שבע שנים. אולם מסתבר שכאשר נדפסה ההוצאה הקטנה של הש"ס בשנת תרנ"ז, דהיינו אחר חמש עשרה שנה, כיהן צנזור אחר. הוא לא דרש שילובם של השינויים הנ"ל — הנעדרים בדפוס התלמוד הקודמים ומצויים לראשונה בהוצאה הגדולה של דפוס ראם. ואכן ידוע כי בדפוסים המצונזרים של התלמוד שכיחים הבדלים בהשמטות ובסילופי הנוסח. האפשרות להדפיס את הנוסח הבלתי משובש בהוצאה הקטנה לא הביאה לידי שינוי לגבי ההוצאה הגדולה, כל עוד לא ביטלה הצנזורה את ההוראה הקיימת לגבי מהדורה זאת. אין אנו יודעים אם פנה בית הדפוס ראם בבקשה זו. אם לא עשה כך, קרוב לודאי מפני שהניח כי הצנזור לא היה מוכן לבטל את הוראת קודמו. ושמא היתה פניה זו מסכנת את ההיתר שניתן להוצאה הקטנה<sup>3</sup>.

ראה על נושא זה גם להלן עמ' 79

2 בדומה לכך נדפס בש"ס וילנא במקום „הפקר בית דין הפקר": „הפקר בית דין היה הפקר", — גם זה עקב דרישת הצנזורה.

3 יצויין כי בשנת תרע"ז הופיע בניו יורק דפוס צילום ההוצאה הגדולה של ש"ס ראם, בו נוספו בטכסט, לפחות בחלקן, „חסרונות הש"ס". בש"ס שנדפס בלייפציג בשנת תרצ"ב („הוצאת יהונתן") הן הובאו בסוף כל מסכת.

## הערות והגהות למסכת סנהדרין

(המשך)

נז, א בגמרא: „עבודת כוכבים נמי איתרבי מאיש איש“, ופירש״י: „כתיב גבי מולך איש איש“ — ע' תורת חיים שכ' שרב יוסף ס"ל כמ"ד לקמן סד, א שמולך לאו ע"ז היא וא"כ אין לנו ריבוי לע"ז עיי"ש, וע' גם ערוך לנר ד"ה ברש"י, והנה היד רמ"ה (סוף ד"ה אמר) כ' ג"כ איש איש דגבי מולך ומוסיף: „ואפילו למ"ד מולך לאו ע"ג הוא אתיא ע"ג מיניה בקל וחומר דגבי בן נח עונשין מן הדין עכ"ל, ובוה א"ש הכל.

שם רש"י ד"ה כי השחית: „גילוי עריות דכתיב דרך גבר בעלמה ודור המבול על העריות נענשו כדכתיב ויראו בני האלהים...“ — לענ"ד צ"ב למה מביא רש"י את הפסוק ממרחק ממשלי הלא מן הפסוק שבתורה שהביא אח"כ: „ויראו בני...“ יוצא שחטאו בעריות ושעל זה נענשו. וע' אבן עזרא ויקרא טו, ב כ': „מבשרו כנוי לערות הזכר“, ושם יט כ': „בבשרה ערות האשה“, ונ"ל שאעפ"כ נקטו בגמרא את הפסוק „ותשחת הארץ“ כי מפסוק זה נלמדו שניהם גילוי עריות ועבודה זרה, ולענ"ד מיושבת בזה קושיית הערוך לנר ד"ה בגמרא, עיי"ש.

שם רש"י ד"ה בעבודת כוכבים: „וזבוח וקיסור אפי' שלא כדרכה כדלקמן“ — נ"ל שאחרי המלה וקיסור חסר „וכו“ „עיי"ש במשנה.

נז, ב בגמרא: „בן נח נהרג בדיין אחד“ — החת"ם סופר זצ"ל בשו"ת יו"ד סוף סי' ע כתב „שאם דנו אותו שלשה דיינים ושנים מזכים ואחד מחייב פשיטא דהמיעוט בטל ברוב ואינו נהרג עכ"ל ובשו"ת מהר"מ שיק יו"ד סי' קד מביא קו' שהחת"ם סופר סותר דברי עצמו שהרי שם סי' יט (סד"ה ועדיין) כ': „בבן נח דלא כתיב אחרי רבים להטות אפילו באלף לא בטיל“, עיי"ש, ולענ"ד אין כאן שום סתירה, בסי' י"ט מיירי מדבר שאסור לבן נח באכילה שנתערב בהיתר דבאלף לא בטיל משום שהמיעוט שישנו בתערובת וע"כ אוכל ונהנה כל שהוא מן האיסור והוא נהרג אפי' על כל שהוא כמו שפסק הרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"י (וכבר כ' הרשב"א חולין צח, ב דאם מין במינו במשהו או ודאי טעם כעיקר) אבל בסי' ע' מיירי בדיינין ושם אין המיעוט בטל (ואינו נהנה כלל מן המיעוט, שהרי הב"ד כשר גם בלי המעוט) כלל אלא שאנו אומרים שמה שאמרו הרוב הוא הנכון ואמת, ומ"ש החת"ם סופר שם „פשיטא דהמיעוט בטל ברוב“, שיגרא דלישנא הוא, וכוונתו שאין המיעוט נחשב לעומת הרוב (וע' שו"ת חתם סופר או"ח סי' קעח ד"ה והנה הלבוש), ובסברתי זו מתורצות עוד קושיות בענין סנהדרין אלא שאכמ"ל.

שם בגמרא: „בדיין אחד ובעד אחד... ואפילו קרוב“ — פשוט שהמלים „אפילו קרוב“ סובבים על דיין ועד, וכן תראה גם מרש"י ד"ה מפי איש, ולכן תמוהים לי מאד מ"ש התומים סי' ט סק"א וז"ל: „ואמת כי בגמרא לא מצינו

בבן גח דקרוב מותר לדון רק להעיד" עכ"ל, ע' גם כסף משנה הל' מלכים פ"ט הי"ד, והתומים לא הביאו, וצע"ג.

שם רש"י ד"ה בעריות דידן: „באשת איש ישראל" — היד רמ"ה הוסיף „משכב זכר", וצ"ב מדוע לא כ"כ גם רש"י.

שם רש"י ד"ה הרבה: „כגון כל חייבי כריתות" — א"כ גם גדה בכלל, אבל לעיל (ד"ה אין ב"ד) פרט רש"י את כל חייבי כריתות ולא מנה גדה עמהם, וצ"ב.

שם הערוך לנר ד"ה בגמרא, זכה לכוון למ"ש חכמי תוס' אנגלי' (ירושלים תשכ"ח).

שם בהגהות מהר"ש איגר ד"ה איזה: „כעין זה בחולין פ"ד" — „פ"ד" ר"ל פרק ד והוא שם דף סט, א.

שם בהגהות הרש"ש ד"ה שם ארנב"י: „המ"ל אפי' באשת איש..." — כבר עמד על זה הכסף משנה הל' מלכים פ"ט ה"ז ועיי"ש מה שתיי.

שם בהגהות מלא הרועים מסופק אם נהרג גם על עובר שלא כלו לו חדשיו, עיי"ש — מ"ש „דאזלינן בתר רוב", על זה י"ל הרבה אם זה גם בבן נח, אבל פלא בעיני שלא הביא ראיי' מטריפה שבוודאי אינו בן קיימא ואעפ"כ נהרג עליו כמש"כ הרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ד, וע' שו"ת גודע ביהודה מה"ת חו"מ סי' נט ד"ה ואמנם, וי"ל.

נה, ב בגמרא: „אר"ח גוי שהכה... סוטר לועו של שכינה" — עמ"ש הכוס ישועות, והנה מ"ש למה לא קחשיב לגוי שהכה בהדי ז מצות, כבר עמדו על זה בחי' הר"ן והמהרש"א, ומ"ש שלכן הוסיף הסוטר וכו' דא"כ הוי בכלל ברכת השם, אינני מבין, שהרי הכה ר"ל בכל גופו אבל „סוטר" הוא דווקא בלועו משום שהוא יותר בזיון מאשר מכה בגופו כדאי' בבא קמא צ, א ובשו"ע חו"מ תכ סעיף מא, וצ"ע.

שם בערוך לנר ד"ה שם וליחשבה גבי: א"נ י"ל דבאמת כי פריך... וכן י"ל כותי שעוסק בתורה... — ככל דבריו אלה ממש, כ' המהרש"א בחי' אגדות סוף ד"ה עכו"ם ששבת.

נפ, א בגמרא: „עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה" — המאירי כ': „שלבן חפץ לירד לידיעת תורתינו ותלמודינו", לענ"ד ראיי' מדבריו לשיטות שס"ל (ע' הגהות מהר"צ חיות סוטה לה, ב) שמותר להם ללמוד פשטות התורה, וע' בהגהות יעב"ץ בסוגיין שכ' וז"ל: „דעוסק בתורה היינו שיושב ודורש בה ומפרש סתומותיה" עכ"ל, ולענ"ד ראיי' ברורה מתענית י, ב שמ"ש אל תתעסקו בדבר הלכה מוקמינן לה בעיונא, ומכאן ראיי' ברורה למ"ש הטו"ו או"ח מזו סק"א וז"ל: „כי הברכה היא לעסוק בדברי תורה דרך טורח דווקא" עכ"ל. [אולי כוונת המאירי ב, ידיעת תורתנו ותלמודינו" שהאיסור של לימוד תורה של גוי חל על תורה שבכתב וגם על תורה שבעל פה, בניגוד לשיטה המתירה תורה

שבכתב. ורא'ה שו"ת באר מים חיים בסוף ספר באר שבע סי' יד, מרגליות הים, כאן ושו"ת שרידי אש, ח"ב סי' ד — העורך].

שם רש"י: ד"ה מיגזל קא גזיל לה צריך להיות לפני ד"ה מורשה מאורסה. שם רש"י ד"ה לזה ולזה נאמרה: „כדמפרש לקמן מדנשנית עבודה זרה וגילוי עריות בסיני" — בגמ' שלנו לא מפרש רק עבודה זרה לבד.

שם בערוך לנר ד"ה שם ואמר ז"ל: „דיום שלם שאסור לבן נח לשבות מקרא דיום ולילה לא ישבותו... ולעשות מלאכה במוצאי שבת..." — בדבריו אלה כוון לדברי מרן ההפלא"ה זצוק"ל בחי' למס' קידושין (אופיבאך, תקנא) לו, ב (ד"ה בתוספות) שתי' כן את קו' המפרשים איך שמר אברהם אבינו את כל התורה כולה (כראי' קידושין פב, א) הלא גוי ששבת וכו' עיי"ש. [וראה דברי בעל ערוך לנר בשו"ת בנין ציון ח"א סי' צא — העורך].

נפ, ב בגמרא: „ביצחק ולא כל יצחק" — מצינו במקרא בי"ת במקום מ"ם גם לפי פי' הפשוט, ואב לכולם ויקרא ה, לב: והנותר בבשר ובלחם", ע' רמב"ן שם, וחז"ל פי' שגם כאן הבי"ת הוא במקום מ"ם, אבל לא בכל הפסוקים הוא כן, ולכן לענ"ד אינו קשה הקו' מיבמות קב, א שהביאה המהרש"א ולא תירצה, ומה שתי' בספר חמרא וחיי, שגם כאן „בא לרבות עד שיהי' שלם כיצחק" לענ"ד לשון הגמ' „ולא כל יצחק", אינו סובל פי' זה, ואכמ"ל.

שם בגמרא: „את בריתי הפר לרבות בני קטורה" — לענ"ד אולי י"ל, שכיון שחיוב מילה בבני קטורה למדנו מפסוק (בראשית יז, יד) שכתוב בו „ונכרתה" לכן פסק הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ח שאינו נהרג על מצות מילה (עיי"ש בכסף משנה ומשנה למלך), וגם בישראל בהל' מילה פי"א ה"ב פסק שאינו חייב כרת „עד שימות והוא ערל", א"כ גם בן קטורה אינו נהרג עד שימות; והנה שם בריש הל' מילה כ' הרמב"ם להדיא שהאב או הב"ד מחוייבין למול את בן ישראל, וכאן בהל' מלכים שם כ' שבן קטורה ובן ישמעאל נתחייבו במילה בשמיני, ולא כ' שהאב או הב"ד מחוייבין למולו וצ"ב, וראיתי שהמנחת חינוך מצוה ב' כ' כדבר פשוט שגם אצלם האב והב"ד מחוייבין למולו, וי"ל בזה הרבה ואכמ"ל.

ע' משנה למלך הל' כלאים פ"א ה"ו שכ' שאם הישראל מניח את הגוי לעשות מה שאסור לו עובר על לפני עור, ולענ"ד צ"ע, איפה מצאנו שעל לא להפריש מאיסור יעבור על לפני עור.

שם רש"י ד"ה ובכל חיה הרומשת: „חיות בני מלאכה גינהו" — לענ"ד ברור שצ"ל: „חיות הרומשות בני מלאכה גינהו".

שם מהרש"א ד"ה בד"ה בני קטורה: ופריך הכי בפשיטות דלא ליחייבו לפי מה שאנו רואים...דמוכח דנתחייבו — זכה לכוון דברי הרא"ש מובא בחמרא וחיי ד"ה אלא מעתה (השלישי).

פ, א רש"י ד"ה שם בן וד"ה ושם המפורש — עמ"ש בהערתי לעיל נו, א ד"ה והנה.

שם בערוך לנר ד"ה המלך קרע הקשה על המהרי"ק שמביאו הכסף משנה הל' עכו"ם פ"ב ה"י, שהרי אין גומרין דינו אלא בפניו — זכה לכוון לקו הרא"ש מובא בחמרא וחיי (ד"ה גמרא המלך), ועיי"ש מה שתי.

פ, ב במשנה: „ואחד המשתחוה" — משנתינו מנאה השתחואה לאתרוגה, וצ"ב למה שינה הרמב"ם הל' עכו"ם פ"ג ה"ג ומנה השתחואה לראשונה, הגה גם המאירי (בפירושו למשנתנו) מנה השתחואה לראשונה, אבל לדידי' ניהא שהרי כ' שם שהשתחואה וזביחה למדנו מן וישתחו לו ויזבחו לו (שמות לב, ח), אבל הרמב"ם שם כ' שלמדנוה מן לא תשתחוה לאל אחר (שמות לד, יד) וזביחה וכו' למדנו מן פסוק יותר מוקדם זובח לאלהים יחרם (שם כב, יט), צ"ב וע"ש בכסף משנה שהביא את הפסוק. לא תשתחוה להם, שם כ, ה, וצ"ב.

שם רש"י ד"ה ולחשוב נמי: „דבשלמא מקבל ומוליד... " — בחי' הר"ן כ': פי' רש"י: „דבשלמא מליקה וקבלה... ", וגם מכל דברי הר"ן שם יוצא שגירסתו ברש"י היתה „מליקה" ולא „מוליד", וגם המאירי (בפי' משנתנו) כ': „אבל מולק ומקבל לא נזכרו בע"ז" (ע' הערה ד' שם), וע' משנה למלך הל' עכו"ם פ"ג ה"ג, ומ"ש המשנה למלך שם שנראה מדברי רש"י שמולק לע"ז אינו חייב, הר"ן מבאר שרש"י ס"ל שחייב, וכן נראה גם מדברי המאירי עיי"ש.

שם רש"י ד"ה לגופיה אתא: „דאפי' לא שחט שחיטת עצמו לע"ז" — לענ"ד המלים „שחיטת עצמו" מיותרות הן וצריך למחקן, ודוק.

פא, א בגמרא: „האומר אעבוד... " — מה שהקשה התורת חיים ולא כ' עליה תירוץ ע' מהרש"א לקמן סו, א שהקשה כן ותירצה, (וכן גם המהר"מ בסוגיין) עיי"ש, וע' גם תוי"ט בפרקין מ"י.

שם בגמרא: „האומר אעבוד אלך ואעבוד" — הרמב"ם הל' עכו"ם פ"ה ה"ב כ': האומר לחברו אעבוד... הרי זה מסית", והכסף משנה הקשה מדוע הוי מסית אם לא אמר אליו תעבוד או נעבוד ותי' בהוספת דבר שאינו לא במשנה ולא ברמב"ם, ולענ"ד י"ל שהרמב"ם ס"ל כיון שבזה שמספר ואומר לחברו שיעבוד בזה גלה דעתו שרוצה שגם חברו יעבוד ולכן דינו כמסית, ולמדתי ד"ז מדברי המאירי בסוגיין ד"ה יתבאר ולקמן סו, א בפי' המשנה עיי"ש.

שם בגמרא: „לא תעשה לך פסל" — „הרש"ש כ' ר"ל ל"ת עצמך פסל", זכה לכוון להיד רמ"ה שכ': „לך יתירא הוא ודרשינן ביה לא תעשה עצמך פסל" עכ"ל, וע' ערוך לנר.

פא, ב רש"י ד"ה נעבד כהמן צריך להיות לפני ד"ה ולא תעבדם.

שם בגליון הש"ס: „ע"ל ס"ה ע"ב" — צ"ל: „ס"ה ע"א":

שם בערוך לנר ד"ה שם ברש"י: „מ"מ לפי מה..." — כבר הקשה כן המהר"ם ותירצה.

פג, א בגמרא: „מניין שאין מברין על הרוגי ב"ד ת"ל לא תאכלו על הדם" — לענ"ד ראי' מכאן למ"ש תוס' מועד קטן כד, ב ד"ה אלא, שיש

הבראה בלי אבלות, שהרי אין מתאבלין על הרוגי ב"ד כדאי לעיל מו, ב ואעפ"כ ילפי מקרא שאין מברין עליהם, אבל לשיטת רש"י בחוס' שם כ, א ד"ה שכבר, שאין הבראה במקום שאין אבלות, צ"ב.

פג, ב בגמרא: „קרא גבו“ — מצינו פסוק בתורה במדבר לב, לח: „ואת גבו“, שהוא שם עיר על שם ע"ז (עיי"ש ברש"י) כמו קלנבו, ונ"ל שלכן הביא פסוק מגביאים משום שרצה להתלוצץ בע"ז, כדלקמן, והנה גם כאן קראו לגביאים תורה, עמ"ש בהערתי לעיל מו, ב ד"ה בהגהות יעב"ץ.

פד, א בגמרא: „ביעתא בת יומא לחולה ולא אשכחו“ — לענ"ד גם ביזם ראשון לא מצאו, ראה רש"י ד"ה חבשוה, שכ' שכיון שנפסק החמום פסקו הנקבות מלידה, ולא קשה קו' הערוך לנר, וע' רש"י יומא סט, ב ד"ה ביעתא.

שם בגמרא: „מולך לאו ע"ז היא“ — רש"י ד"ה שלא למולך פי": „אלא חק הוא להם“, „ולענ"ד לפ"ז בן נח פטור עליה, אח"כ מצאתי שעמד על זה הטורי אבן בריש פ"ב דחגיגה, אבל לענ"ד מדלא נקט רש"י (בד"ה קתני) גם נפ"מ זו משמע שס"ל שבן נח חייב עליה, ואכמ"ל.

פה, א בגמרא: „ר"ל אמר ידעוני לפי שאין בו מעשה“ — ראה רש"י (ד"ה ר"ל) מפני שמדבר מאליו לאתר המעשה שהיא אחרי ההכנסה לפיו, והנה גם ר"י מודה בזה מדמתרץ שמשנה זכריתות אחיא כר"ע, וע' מה שהאריך בסוגיא זו אאמו"ר הגה"צ מהו"ר שמעון סופר זצ"ל בספרו התעוררות תשובה חלק ב סי' קכא (וגם חלק א סי' קעא) מכח סוגיא שבת ד, ב ומנחות נו, ב, ומסופק בלש עיסה בפסח ומניחה לחמצה אם לוקה עליו שהרי הוי לאו שאב"מ, עיי"ש.

שם בגמרא: „אמר אביי מאן דצמיד זיבורא ועקרבא... אסור“ — ע' ב"ח יו"ד קעט ס"ז שמפרש מאי קא מוסיף אביי, והנה הב"ח שם מפרש ש„עקרבא“ הוא שרץ העוף, ולא עקרב, ולענ"ד לפ"ז אינו קשה קו' הערוך לנר שהקשה על רש"י (ד"ה אסור), ממ"ש בברכות לג, א עיי"ש; ומ"ש בהגהות מהו"ר צ חיות (בסוגיאין): דהו"א דחובר חבר כיון דזדונו בסקילה ע"כ דיש בו סרך ע"ז...“ לענ"ד קשה לומר כן, דדווקא במקטר לחבר שדים הוא בסקילה אבל לא במחבר חיה ע"י לחישה, וכמבואר להדיא ברש"י.

שם רש"י ד"ה פיתום: „שם המכשף המדבר משחיו מעלה...“ לענ"ד המלים „המדבר משחיו“ הן הבאה מן המשנה, ובהן מתחיל דבור חדש.

שם רש"י ד"ה ומשני במקטר לחבר — ע' ש"ך יו"ד קעט ס"ק כב.

שם רש"י ד"ה אסור: „וכגון שאין רצין אחריו...“ — הטור יו"ד קעט פסק שברודפין אחריו מותר לחבר, ומרן בב"י שם כ' שדברי רש"י אלו הם מקור לפסק הטור עיי"ש, ותמה אני מאד למה לא כ' מרן הב"י שמקור דברי הטור הם גמרא מפורשת בכריתות ג סוף עמוד ב: „אמר אביי... ואי קאתי בתריה שרי“, ולית מאן דפליג עלי, וצ"ע.

שם בעין משפט אות ח: „פי"ד" — הוא ט"ס וצ"ל: „פי"א".

סה, ב רש"י (בסוף העמוד) ד"ה צבי הפסיקו צריך להיות לפני ד"ה נחש.

פו, א בגמרא: מות יומת בסקילה או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה — נ"ל פשוט שאינם דברי ר' יונתן אלא דברי הגמרא סתם, שהרי ר' יונתן אמר לעיל נב, ב: „כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק".

שם בערוך לנר ד"ה בנקבו יומת: „ויומת מיותר הוא... ומריבוי דיומת מרבינו... מקלל אביו" — זכה לכוון לדברי היד רמ"ה בפירושו למשנתנו ד"ה פיסקא.

פו, ב בגמרא: „לא תקלל תרתי משמע" — גם בברכות נד, א דרשו את אות הכפול: בכל לבבך, בשני יצריך, וכן במגילה טז, א: וחמת המלך שככה, שתי שכיכות הללו... וע' לקמן ע, א. ובהערתי שם, וכן לקמן עו, א דרשו: „תחלל ש"מ תרתי".

שם רש"י ד"ה ותו לא מידי: „אין עוד להקניט בדבר" — לענ"ד „להקניט" קשה מאד, אטו חז"ל הקשו כדי להקניט ח"ו, ובדקתי בכל שנים עשרה מקומות בש"ס שציין במסורת הש"ס סוכה לו, ב ואף במקום אחד לא פי' רש"י כן, וברוב המקומות פי' רש"י „אין להקשות", לכן נ"ל שגם כאן צ"ל כן.

פו, א: „אומר לו היאך נניח... — התוי"ט (ד"ה מזמינין) כ' שפיחיד צריך לומר לו היאך נניח (ע' רש"ש ד"ה אמר — ומ"ש שם לעיל ס"ד" הוא ט"ס וצ"ל: „לעיל ס"א", ושם בד"ה מכמינים במקום „ונדחה" צ"ל: „ונדחק") — זכה לכוון להיד רמ"ה (בפי' משנתנו) שכ' להדיא דרק באמר לאחד צריך שיאמר היאך וכו' אבל באמר לשנים לא צריכים לומר לו, עיי"ש שהאריך בטעם הדבר; גם הערוך לנר (ד"ה והוא אומר) בריש דבריו כוון להיד רמ"ה שם ועי' גם חמרא וחיי ד"ה מתני'.

שם רש"י ד"ה הן רואין: ואע"ג דשמעי קליה... — הרש"ש הקשה דהא בחולין צו, א משמע דטביעת עין דקלא סגי, עיי"ש. זכה לכוון להיד רמ"ה שהקשה כן מאותה סוגיא ממש (שאי' גם בגיטין כג, א) ותי' וז"ל: „התם לאו לענין עדות קא מיירי... אבל לענין עדות בעינן עד שיראו אותו וישמעו קולו" עכ"ל, וע' קצות החשן חו"מ סי פא סקי"ג מ"ש בשם שלטי הגבורים בשם הרמ"ה, ונ"ל שהטביעת עין בקולו יהי' לעדים אחרי ששמעו את המסית גם בב"ד, שהרי לא אמרו במשנה שיכמינו עדים שכבר מכירים אותו.

פו, ב רש"י ד"ה סמכו ענין לו: „סמך ענין... ענין פרשה" — כוונת המלים „ענין פרשה" אינני מבין, הלא הם שני פסוקים זה אחר זה. ובכל מקום קראום סמוכים.

שם רש"י ד"ה דנפיש זכותיה: „ומסרי נפשיה משמיא לאצוליה" — את המילים: „ומסרי נפשיה" אינני מבין כלל מה כוונתם ומה רצה רש"י בזה.

שם רש"י ד"ה אבנה דקרנא: „מכשף היה” — צ"ב על סמך מה פי' רש"י כן ולא פי' שאחז את העינים, עי' יד רמ"ה, וגם דבריו צ"ב.  
שם תורת חיים ד"ה כל חייבי — זכה לכוון להיד רמ"ה (בריש פירושו למשנתנו).

פה, א, רש"י ד"ה וצרור המרגלית צריך להיות לפני ד"ה משקולת קטנה.

פה, ב בגמרא: „וכי יש לך...” — במסורת הש"ס ציין: „ב"מ קט, א”, ט"ס וצ"ל: ב"ק קט, א.

פט, א בגמרא: „בידוע שאין לו גואלין” — הרמב"ם הל' גזלה פ"ח ה"ז כ': „חזקתו שאין לו יורשים”, וכ' התורת חיים (בסוגיין) דלאו ודאי הוא רק חזקה דאזלינן בתר רובא ושכן משמע גם מלשון הרב המגיד שם, ע' בדבריו, אבל לענ"ד צ"ב דא"כ למה השמיט הרמב"ם את דברי רב חסדא (לעיל סת, ב) שבנו של קטן אינו נעשה בן סורר ומורה, והנה המאירי בסוגיין כ': „שאין הדבר נמנע ויארע לפעמים...”, ומביא דברי רב חסדא, וע' רש"ש, ואכמ"ל.

שם רש"י ד"ה וחייבין עליה: „אם קבל אביה קדושיה מאיש” — ע' רש"י לעיל ד"ה מתקדשת בביאה, ועמד ע"ז התוי"ט נדה פ"ה מ"ד ד"ה וחייבין.

ע, א כמשנה: „יין האיטלקי” — פי' רש"י: „טוב ומעולה וממשיך בתרית”, והנה הרמב"ם הל' ממרים פ"ז ה"ב כ' יין, סתם, ומשמע שחייב על כל יין ויין, וכ' שם בכסף משנה וז"ל: „מדברי רבינו שלא כ' יין האיטלקי משמע דאיטלקי לאו דווקא אלא תנא יין משובח שבארצו נקט וה"ה לשאר יינות” עכ"ל, ואני לא זכיתי להבין את דברי מרן כיון שהתנא נקט יין משובח שבארצו [שהוא ממשיך, כמו שפי' רש"י] מנא לי' לומר שהוא הדין לשאר יינות [שאינן ממשיכין], וא"כ קשה הרמב"ם שלא כ' כלל שצריך שיהי' יין משובח, וצע"ג.

שם בגמרא: „בשר בזול ויאכל יין בזול וישתה דכ' זולל וסובא” — רש"י פי': „זולל לשון זול”, וא"כ ממלה זו למדו על בשר ועל יין, ולענ"ד דרשו על שניהם מכיון שנכפל אות למ"ד, וכמו שאמרו לעיל סו, ב לא תקלל תרתי משמע, עיי"ש בהערתי.

שם בגמרא: „ובכל שהוא לא מימשיך” — פי' רש"י: „משעבר לילה אחת” — מצינו שכל שהוא יש לו שיעור, ע' בבא בתרא קנ, א, חולין קכד, א. וע' בשו"ת יד סופר [לאחי מו"ר הגה"צ ר' משה וצ"ל] סי' ח שמביא עוד הרבה מקומות בש"ס שמצינו כן.

שם בגמ': כתיב ישמח... לא זכה משממהו — ע' מהרש"א, וע' הערתי לעיל לט, ב ד"ה שם בגמרא.

שם בגמרא: „ובכל שהוא לא מימשיך” — עי' בשו"ת חת"ם סופר חלק או"ח סי' קנה ביאור ארוך בסוגיא זו ובדברי הרמב"ם בענין זה.



שם רש"י ד"ה יין האיטלקי: "... אבל בחמרא אחרינא אינו חייב בחצי לוג" — המלים „בחצי לוג" קשות מאד, דמשמע דבשיעור יותר גדול חייב, ומנא לי לרש"י ד"ז, ולפני זה כ' רש"י: „יין טוב ומעולה ממשך בתריה", א"כ בחמרא אחרינא אינו ממשך, ועוד קשה שלא ביאר שיעור חמרא אחרינא, וגם הכסף משנה הל' ממרים פ"ז ה"ב (ד"ה והוא) העתיק דברי רש"י אלו עם המלים „חצי לוג", ולא עמד ע"ז, וצ"ע.

שם רש"י ד"ה מולדה צריך להיות לפני ד"ה זולל, וד"ה בשר חי צריך להיות לפני ד"ה יין חי.

שם רש"י ד"ה כתיב יין — ע' מהרש"א וע' הערתי לעיל ד"ה שם בגמ' כתיב.

שם רש"י ד"ה שיחי: „צערי" — במקום „שיחי" צ"ל שיח ובמקום „צערי" צ"ל: „צער".

שם רש"י ד"ה מרישיה לסיפיה: „מאן... לסיפיה" — לענ"ד ברור שהמלים „מרישיה לסיפיה" צריך למחקן, והמלים „מאן... לסיפיה" עם המלה שלאחריהן „מדריש" הן ההבאה מן הגמרא, ופי' רש"י מתחיל במלה „גדרש", ודוק.

ע, ב בגמרא: „ואיהו אסיק בשר ויין" — ע' תוספות חדשים (במשניות), ועמ"ש ע"ז הרש"ש, והגה כבר עמד ע"ז היד רמ"ה ותירצו, עיי"ש.

שם רש"י ד"ה בר בטני: כדאמרינן במס' גדה (לא, א) שלשה חדשים האחרונים... — במשלי לא, ב כ' רש"י: „ששה חדשים אחרונים", וזה מתאים יותר לגמרא הנ"ל, ע' הגהות מלא הרועים.

שם רש"י ד"ה להשלים: „דכוותיה בטהורים מיחייב" — ברור לי שמ"ש „דכוותיה", קאי על מ"ש לעיל „והשלימה"... טמאים פטור", אבל לא קאי על „חסר כזית", שגם רש"י ס"ל שהשלמה הוי עד פחות מחציו, וכמו שאמרו בהולין עו, ב. וכמש"כ המאירי להדיא: „אם אכל רוב אכילה זו בשל בהמה והשלימה בשל עוף חייב".

עא, א רש"י ד"ה נעשה לו קרעים צריך להיות לפני ד"ה וקרעים תלביש נומה.

עא, ב רש"י ד"ה לישראל — ע' רש"ש, ומצאתי בש"ס דפוס אמסטרדם, תה נדפסו דברי רש"י כהגהתו.

שם תוס' ד"ה בן נח: „והתם בדיני שמים" — גם מלשון הגמרא שהביאו משמע שבגיותם אינם נענשים על ז' מצות בידי שמים, ועמ"ש התורת חיים לקמן צא, ב ד"ה וכתוב, וי"ל.

עב, א בגמרא: „הבא במחותר ונטל... אפילו נטל" — רש"י פי': „הבא במחותר, חתר את הבית ממש", ולענ"ד ברור שרש"י נתכוון למ"ש התוס' ד"ה אפילו ולכן פי' כן בדברי רב ולא פי' כן במשנה, כמובן.

**עב, ב בגמרא:** „והתורה אמרה שופך דם האדם...” — ע' הגהות מהר"צ חיות, וכבר הרגיש בזה החות יאיר בשו"ת סי' לא (ד"ה ועל דבר) וכ' זו"ל: „והרמב"ם [הל' רוצח פ"א ה"ז] כתב דילפינן הצלת הגרדף מקרא דוקצותה את כפה [דברים כה, ב] ותפסו לעיקר מפני שהוא תורת ישראל לא תורת בן נח" עכ"ל. ומה שתי' בהגהות הנ"ל נ"ל שהוא מלשון „דמו ישפך”, כי לא מצאנו לשון זה במיתה ע"י בית דין. ראה רש"י ד"ה והתורה אמרה.

**שם רש"י ד"ה קטן הרודף:** את קטן אחר להרגו — ע' מראה הפנים לירושלמי בפירקין ה"ט שרש"י נקט אורחא דמילתא, אבל לאו דווקא.

**עג, א במשנה:** „והמחלל את השבת ועובד ע"ז” — רש"י (ד"ה אבל הרודף) גורס: „עובד ע"ז והמחלל את השבת, וכן נראה גם מסוף דבריו שם, ועמ"ש הערוך לגר סוף ד"ה שם ברש"י, וי"ל, ואכמ"ל.

**שם בגמרא:** „ואחד חייבי מיתות ב"ד ואחד חייבי כריתות” — רש"י וגם תוס' והיד רמ"ה גורסין: חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד, ונ"ל שגרסו כן משום שכן הוא הסדר בפסוק, כדאמרינן לקמן.

**שם רש"י ד"ה אבל הרודף:** „שאינן עריות דלא” — לענ"ד ברור שצ"ל: „שאינן עריות לא דלא”, ודוק.

**שם ברש"י:** „ומיהו רוצח בהדיא כתיב ביה” — הרש"ש בהגהותיו כ': „לשון ומיהו אינו מדוקדק דאין לך פגם גדול מזה”. ולענ"ד לשון רש"י מדוקדק מאד, שהרי רש"י כ' מתחלה ב' חנאים: „מדבר שהוא ערוה ויש בה קלון ופגם”, ורוצח יש בו רק פגם לבד, ולכן כ' רש"י: ומיהו רוצח — אעפ"י שאינו ערוה — בהדיא כתיב ביה.

**שם רש"י ד"ה הקישא הוא:** „לפי שלא נתנה למדרש מעצמו...” — ע' משנה למלך הל' קרבן פסח פ"ב הי"ג (בריש דבריו) שהקשה על רש"י שסותר דבריו, וקושייתו קשה גם על דברי רש"י אלו.

**שם בחכמת שלמה:** „בד"ה כאן באב” — צ"ל: „תוס' בד"ה כאן באב”.

**עג, ב בגמרא:** „חד למעוטי ע"ז...” — ע' מ"ש בנודע ביהודה מה"ת חו"מ סי' ס' ובהגה שם, ושם תמצא גם ביאור ארוך בסוגיין דלעיל עג, א.

**שם בתוס' ד"ה חד למעוטי:** „כדפריך באחד” — לענ"ד צ"ל: „כדמוכח באחד”, עיי"ש.

**שם בערוך לגר ד"ה בתוספות — מ"ש בריש דבריו תמצא גם במהר"ם.**

**ער, א בגמרא:** „אם נאמר בכל נפשך...” — ע' מה שפי' התוספות יו"כ יומא פב, א; ודע שמ"ש בגמ' שלנו: „ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך”, הרי"ף וכן המאירי לא גרסוה.

**שם רש"י ד"ה לכך נאמר וכו':** „יותר מכל החביב לך” — הרא"ם דברים ו, ה מעתיק דברי רש"י אלו כן: „ולכך נאמר בכל נפשך כלומר... יותר מכל

החביב לך", ולע"נד הלשון, "יותר מכל החביב לך" נופל יותר על ככל מאדך, ולכן נ"ל שבמלת,, וכו' "שכ' ברש"י שלפנינו הכוונה על ככל מאדך, וכן הוא להדיא ברש"י ברכות סא, ב, וגם רש"י פסחים כה, א.

שם תוס' ד"ה קסבר: ,,לא דמי לעונשין מן הדין" — הנודע ביהודה בשו"ת מה"ת חו"מ סי' ס ד"ה ודע כ' שיש חסרון ודלוג בדברי תוס' אלו והגיהה אותם, עיי"ש.

עד, ב רש"י ד"ה אתיא תוך תוך: ,,דעשרה בעינן וכולהו ישראל" — אינני מבין מה הוסיף רש"י בזה על מה שאמרו בגמרא להדיא, וצ"ע.

עה, א רש"י ד"ה שלא יהו: ,,וימסרום להם לביאה" — לענ"ד יוצא מזה ברור שקושיית הגמרא: ,,מאי כולי האי" קאי על ,,ואל תבעל לו", ולא על דברים אחרים, ומזה ראי' ברורה למ"ש הערוך לנר ד"ה שם ימות. ויש להוסיף שחכמים לא שמעו לדברי הרופאים כי חששו שע"י שתעמוד לפניו ערומה או תספר עמו יוסיף עוד אהבה ומחלתו תתחזק.

---

רבים הלבטים בקרב הנוער היהודי. גם בנוער הדתי הן בארץ, הן בחוץ לארץ אין חזון לחיי תורה שלמים בארץ ישראל. בעמ"ד הבא מתפרסם שיר קטן מאת הרב א"א קפלן, בשעתו מבחירי ישיבת סלובודקה ואחר כך ראש בית המדרש לרבנים מיסודו של ר"ע הילדסהיימר בברלין. בשיר כיסופים ליהדות נאמנה ובריאה בארץ האבות.

הרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל

# לְדוֹר

המנון להסתדרות „צעירי ישראל” בליטא

אחים לעבודה כלנו יחדו,  
נעבודה, נעמולה, נכונה לדור,  
דור בריא רענן, דור על מעבדיו,  
תהי תורתינו לו שמש אור,  
דור חי בתורה, דור חי ביהדות,  
דור בני עם חפשי, חפשי מעול עבדות,  
דור בני עם קדוש, עם עובד השם.  
נעבודה, נכונה לחיים ההם!

ונהי לעם חזק, החי על אדמתו,  
בארץ הנבואה ואחרית הימים,  
עם מלא חיים, חיה בפיו שפתו,  
השפה היפה, זו שפת הקדומים,  
עם חיי חיים טהורים, עם גדול ורב,  
אל גדול ימי קדומיו יהי הולך ושב.  
נעבודה, נכונה לימים ההם  
ויהי עלינו נועם השם!

מתוך סי' „בעקבות היראה“, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ך עמ' קפא

## זכר להולכים

הרב אשר פויכטוונגר

## הדיין הרב ישעי' ישי הכהן גרינפלד זצ"ל

נאמני היהדות ברחבי העולם נדהמו מהשמועה המכאיבה על פטירתו הפתאומית של הדיין הרה"ג ד"ר ישעי' ישי הכהן גרינפלד זצ"ל. בראש השנה עוד דרש בבית הכנסת שלו בלונדון, אך למחרת, בצום גדלי' החזיר את נשמתו לבוראו והוא בן שבעים וחמש. הלך מאתנו אחד מגדולי דורנו בהבהרת המאור שביהדות — חבל על דאבדין ולא משתכחין.

הרב גרינפלד זצ"ל היה מטבעו מורה דרך ליחידים ולרבים, לקהלות ישראל ואף לאלפי צעירים בכל תפוצות ישראל שלמדו ממנו את דרך התורה בקיום המצוות ובהשקפה תורתית איתנה. בצעירותו היה משפטן בגרמניה ואף הורה יהדות בבתי ספר יהודיים שם. כבר אז נוכח לדעת שהמשפט החילוני מבוסס רק על הסכם חברתי מקרי ובלתי יציב עד שרבים אינם נרתעים מלמרוד בו וכל אחד עושה בו כרצונו. הרב גרינפלד ראה שרק בכוח תורה מן השמים הנצחית אפשר לתבוע נאמנות מוחלטת המאפשרת להחזיק מעמד במישור הרוחני והמוסרי. לכן החליט הרב גרינפלד זצ"ל לחזור להוראת היהדות באופן שיטתי ולפעול למען קיום מצוות התורה על פי מקורות נאמנים ולאור הסברי גדולי האומה שבכל הדורות.

לפני כארבעים שנה הגיע הרב גרינפלד זצ"ל כפליט ללונדון ויהדות אנגליה זכתה להכיר בו כוח משפיע וגדול בתורה. הוא קיבל מינוי לרב בית הכנסת ואחר זמן קצר נתמנה לחבר בית דין הגדול של יהודי אנגליה בחסות הרב הראשי. כמומחה למשפטים הכניס דיני ממונות לשטח הפעולה של בית הדין והסתמך כאן על חוק הבוררות האנגלי המאפשר לדון דיני בוררות בבית הדין היהודי. כך מנע מהרבה יהודים לדון בפני ערכאות של זכרים. זמן קצר אף כיהן כסגן רב הראשי לאנגליה.

אחרי מלחמת העולם השנייה פעל רבות בין ניצולי מחנות ההשמדה וכלואי קפריסין בכלל. באצילות נפשו הצליח הרב גרינפלד להחזיר לפליטים רבים את שווי המשקל המעורער והחדיר בהם אמונה בכוחות המוסריים הדתיים של האדם. כמשפטן מומחה תבע בתקיפות החזרת הילדים שהכנסיה הנוצרית אמצה בימי השואה.



אף שהיה ידוע כ"דיין גרינפלד", לא הצטמצם לפעול בשטח המשפט העברי המקורי. הרב ד"ר גרינפלד זצ"ל חש צורך מיוחד לגלות מחדש את המאור שביהדות לאלפי צעירים שחפשו דרך נאמנה ביהדות. בתור פילוסוף ומשפטן

חפש ביהדות שיטה עצמאית ומקיפה, שאיננה מצמצמת את היהדות לפולחן של עשיית מצוות בבית הכנסת ובבית. הוא מצא מבוקשו באוצר המחשבה של הרב הצדיק רבי שמשון רפאל הירש זצ"ל. בגן היצירה של הרב הירש טייל הרב גרינפלד לאורכו ולרחבו. הוא תרגם לאנגלית אוסף מאמרי הרב ש"ר הירש ואת ספר „חורב“ על המצוות ורעיונותיהן. להקדמות והערות מפרי עטו של הרב גרינפלד יש ערך עצמי. הערכה על הוצאה זו של ס' חורב הופיע ב„המעין“ (תמוז תשכ"ה). הוא זירז את נכדו של הרב הירש, ד"ר יצחק לוי ז"ל, רופא שניים בלונדון, לצאת לגמלאות ולתרגם לאנגלית את פירושי הרב הירש על התורה ואף פירושים לנ"ך שכתבו בניו של הרב הירש. גם לתרגום זה הקדים הרב גרינפלד מבוא. עוד חיבר ספר זכרונות על שלושה דורות ממשיכי האסכולה של הרב הירש. הוא השתתף בספר „הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושטתו“, שהופיע בירושלים. בשנת תשכ"ב. מאמרו בספר זה „טעמי המצוות“ דן בין השאר בדיני מאכלות אסורות, התחום בו עסק הרב ד"ר גרינפלד במיוחד בעשרות השנים האחרונות של חייו.

הוא הביע דעת תורה בשאלת „מיהו יהודי“, אף כתב מאמרים על לאומיות חילונית ודתית וכמובן דחה כל לאומיות יהודית שאיננה בנויה על היסוד הדתי של עמנו. גם בעל פה הרבה להזהיר שאין לערער את היסוד התורתי של עם ישראל. אך מאידך דחה דברי בלע קיצוניים. בביקורו האחרון בארץ ישראל, לפני שנתיים וחצי, הצטער לשמוע על כרוזים בחוצות ירושלים המטילים דופי על עצם קיומה של מדינת ישראל.

הרב ד"ר גרינפלד כתב ספר קטן על ערך השבת ועיקר מצוותיה. ספר זה תורגם כבר לרוסית ומשמש הדרכה לאלפי יהודים עולי רוסיה הנמצאים ב"ה בארץ ישראל. במקביל עשה מאמצים רבים לחבב שמירת השבת ודיני כשרות על הציבור היהודי הרחב. שני הכרכים על דיני כשרות מהוים עבודתו האחרונה והם עוסקים להלכה ולמעשה בהשקפת היהדות על כל מצוות הקשורות בדיני אכילה, אסורי מאכלות הידועות ואף איסור ערלה, חמץ בפסח, איסור טבל ודיני שמיטה המגבילים את אכילת האדם בשנת השבע. שני כרכים גדולים במצוות אלו, רעיונותיהן ודיניהן, מאפיינים את היקף ידיעותיו של הרב גרינפלד. על חשיבותה של עבודה זו עמד ד"ר מרדכי ברויאר ב„המעין“ (טבת תשל"ד). בחבור עבודה יסודית זו עסק הרב גרינפלד כעשר שנים וגוסף להלכות ופרטי דינים ע"פ שולחן ערוך ונושאי כליו, מוצאים שם אוסף גדול של טעמי המצוות, מלוקט מספרי גדולי הראשונים והאחרונים, תוך הדגשה של טעמי המצוות שבספרי הקבלה שבהם מצא הרב גרינפלד פירושים מקבילים לרעיונותיהם של הרב ש"ר הירש.

עוד זכה הרב גרינפלד לגמור ספר שמטרתו לקבוע באיזה אופן יכול ותייב יהודי לעשות צוואה בלי לפגוע בדיני תוה"ק בעניני גחלות. ספר זה מחכה עוד לפרסומו והופעת ספר זה בדפוס נעשה עכשיו לצוואתו הפרטית.

נסיים שורות אלו בציון אישיותו: עניו למופת והתחבב על הבריות מתוך מדה זו.

ינוחמו מן השמים נות ביתו תחי' שדאגה ועזרה לו בלי ליאות וכל משפחתו שיחיו שכל כך אהבוהו.

מתוך ספריו הוא עדיין חי בתוכנו. אבד לוחם אציל למען ערכי היהדות אשר הרים את דגל התורה בראש המחנה.

למחרת פטירתו, ביום ד' תשרי תשל"ו, זכה להיקבר בהר המנוחות בירושלים עיה"ק, בהשתתפות קהל רב, רבנים, ראשי ישיבות, מחנכים ואישי ציבור. זכרו ברוך לעדי עד. תנצב"ה.

## נתקבל במערכת

הלכה ברורה ובירור הלכה, תלמוד בבלי עם הלכה ברורה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, בצירוף בירור הלכה, בירורים בסוגיות הש"ס ע"י חברי מכון הלכה ברורה ובירור הלכה. מסכת סוכה ע"פ דפוס ראם וילנא עם הלכה ברורה בשולי הדף ובירור הלכה בסוף המסכתא. ירושלים תשל"ה.

שו"ת רבבות אפרים, שאלות ותשובות בחלק אורח חיים. ארבע מאות ששים ושתיים סימנים באלפי נושאים בשו"ע אורח חיים. מאת הרב אפרים גרינבלט מירושלים, כעת במעמפיס, ארה"ב. ברזקלין. תשל"ה.

מצות הארץ, קיצור דיני המצוות התלויות בארץ ע"פ פסקי בעל חזון איש זצ"ל. מאת הרב קלמן כהנא. מהדורא שניה מורחבת. הוצאת המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה. תל אביב תשל"ה.

פרקים בפתולוגיה בתלמוד ובנושאי כליו, כנוס הידע הפתולוגי של חכמי ההלכה. מאת ד"ר אברהם שטיינברג. הוצאת המכון ע"ש ד"ר פ' שלזינגר ז"ל לחקר הרפואה ע"פ התורה ליד ביה"ח שערי צדק, ירושלים תשל"ה.

הדרום, קובץ תורני בהוצאת הסתדרות הרבנים באמריקה. בעריכת הרב חיים דוב שעוועל. חוברת מב, תשרי תשל"ו.

## דבריה שלמה

על מה שכתבתי בהערותי למס' סנהדרין דף מ, ב רש"י ד"ה שכן בסייף: „עד שיחקרו המזימין אותן“, שצ"ל: „הדייגין“ — העיר לי ידידי ד"ר משה קטן נ"י שאין צורך בתיקון זה, מפני שאת המלה „שיחקרו“ יש לקרוא במשקל „נפעל“, דהיינו: " צרויה וח' קמוצה.

אברהם סופר

במאמר „על הדפסת התלמוד ותעלולי הצנזורה“ (המעין, תשרי תשל"ו) צוינו בעמ' 31, הערה 13 הפרקים הראשונים של שפ"ן הסופר על „דפוס ראם בוילנא“. מר ישראל תא-שמע העיר לי שהמאמר הזה הופיע בשלמותו בספר „יהדות ליטא“ ח"א (תש"ך) עמ' 268 ואילך. מוזכרת שם בעית הצנזורה על דפוס ראם, אבל לא בקשר להדפסת הש"ס.

וראה מאמרו של הרב ד"ר עזריאל הילדסהיימר נ"י בגליון זה, המייחס את כל השיבושים בע"ז כו, ב לצנזורה הרוסית, אך אינו מסביר למה שפ"ן הסופר לא הזכיר את הצנזורה כאשר הוא מודה שנשארו שיבושים לא מעטים בש"ס וילנא המפואר. כ"כ נשארתי החידה של ש"ס ראם הקטן משנת תרנ"ז בלי שיבושים. והלואי שהרב הילדסהיימר צודק.

מר דב גניחובסקי העיר לי שגם על מסכת עבודה זרה נדפסו חסרונות הש"ס בהוצאות הש"ס של אל-המקורות ולפיכך יש לתקן מש"כ במאמר הנ"ל, עמ' 37 סוף הערה 19. אגב, חמישה שינויים שבמסכת ע"ז כו, ב שציינתי במאמר הנ"ל, לא צוינו ברשימה שבהוצאה הנ"ל, ביניהם שני שיבושים שבדברי הגמרא.

נאמר לי שאחד מגדולי התורה התנגד בשעתו לעשות תיקונים בתוך הגמרא והתיר רק רשימה שבסוף המסכתא. זהירות כזו הכרחית לגבי תקוני נוסחאות שמקורן בבתי מדרשות של ראשונים ואחרונים. אבל קשה להבין גישה כזו לגבי זיזים של צנזורים, מומרים ומשומדים. האם יש לשמור לנצח על הנוסחאות המזויפות שהמציאו רשעים אלה?!

ועד הישיבות באר"י הוציא, נוסף למסכתות ע"פ צילום, מסכתות אחדות עם סידור חדש, בו תוקנו בתוך הגמרא ומפרשיה זיזי הצנזורה. דוגמה לכך — חולין יג, ב פירש"י ד"ה למורידין, בניגוד לדפוסים לפני מאה שנה והוצאות הצילום בארץ ישראל וארה"ב. תצוין גם הנוסחה המתוקנת בהוצאת התלמוד של הרב עדין שטיינזלץ שליט"א. בהוצאות אלו תוקן המצב העגום, עליו עמדתי במאמרי הנ"ל. מן הראוי שיתעורר לחץ ציבורי שהמו"לים המצלמים ש"ס דפוס ראם יתקנו את רוב השיבושים לפני הצילום, אף שזה גורם למו"לים עבודה והוצאות כספיות. ואולי נזכה אז שבסוף מסכת נדה לא יופיעו מראה כהן על תענית ומגילה, פורת יוסף וחשק שלמה על יבמות וכתובות, — ותשלום יפה עינים על פסחים מדף נח והלאה אחר מסכת יומא, ועוד ועוד.

יונה עמנואל



# יצא לאור שאלות ותשובות רבבות אפרים

על שו"ע אורח חיים

מאת  
הרב אפרים גרינבלט

המעוניין להשיג את הספר  
מתבקש להתקשר עם המחבר

**Rabbi Efraim Greenblatt**

**5556 Barfield**

**Memphis, Tenn. 38117**

או אצל גיס המחבר  
הרב אריה שטיין  
רחוב אליהו הנביא 9 בני ברק

**הנחה מיוחדת לבני תורה**

המשתתפים בגליון הזה:

- ד"ר מרדכי ברויאר, שדרות בן מימון 54, ירושלים  
הרב יעקב חיים סופר, רח' רבנו גרשון 26, ירושלים  
הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים  
הרב שילה רפאל, רח' ניסנבויים 20, ירושלים  
הרב נתן רפאל אויערבך, עזרת תורה 6, ירושלים  
הרב יהודה קופרמן, שערי תורה 7, ירושלים  
הרב ד"ר עזריאל הילדסהיימר, רח' סמולנסקי 10, תל אביב  
הרב אברהם סופר, רח' יורדי הסירה 17, ירושלים  
הרב אשר פויכטונגר, רח' בית וגן 43, ירושלים

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים