

על עריכת פירוש לתלמוד הבבלי

מאת הגאון הצדיק

רבי אברהם אליהו בן הגאון רבי אברהם אליהו קפלן זצ"ל

ערוך ומתוקן בידי אליהו סלוביצ'יק ויואל קטן
ע"פ מה שנדפס בכתב־העת "ישורון", ברלין תרפ"ד

ירושלים תשס"ג



שנה חמישית

אדר ב'—ניסן תרפ"ד

תוצרת ב.

א. א. קפלן.

על צריכת פרוש לתלמוד בבלי, צרכו ודרך.

סוגש לכבוד הרב ר' טאוי וילדסוסער נר
 יאר! (ליום י"א אייר תרפ"ד) בברכת לב
 וכבוד רב.

(מבוא)

הספר הגדול והקדוש, בית חייו של עם עולם, ספר תלמוד תורה" שנתב
 תחת בידי אמוראי בכל לפני אלף וארבע מאות שנה על יסוד ספר המשנה של רבנ
 הקדוש אסף התורה שבעל פה — נרבות חוקריו כן מעטו ספרשיו. מימי רשיי
 דל ואילך לא קם בישראל עוד פרוש לו. רבותינו הצרפתים בעלי התוספות, הספרדים
 בעלי התוספים, ובעלי הריוק והעיון שבאו אחריהם באשכנז פולין וליטא, זכר צדיקים
 לבינה — חקרו ב, העסיקו, לבנו, אבל לא פרשו. הוטר בחקירה מבפרוש,
 שחקירה אין נזקקים לה אלא במחוס כלבד, ופרוש — הכל נזקקים לו, הכל ממשמשים
 בו, ואם הוא עשוי היטב הכל פוצאים בו גם מעם, בין גדול ובין קטן. נראה כאלו
 המסיק להם לבני הדורות הראשונים פרוש רשיי לבדו ואם הצרכו לפרקים להוסיף
 עליז או לנרוע הימצו עשו כן גדולי כל דור דור במטרי חקירתם.

מה שאין כן בחזרה שלאחריהם. לפני שלש מאות שנה (ה' שפ"ד) עמד
 הגאון רבי אברהם חיים שור, ר"מ ואב"ד וק"ק בעלזא יצ"ד ומרשים את ספרו הנמלא

(א) כך היא תחלתו של קס זה אלא שנתקצר למלה אחת, תלמוד (בבלי או ירושלמי).
 משום שכתב לפניו בישראל למודי-תורה הוא ולא היה צריך לפרש.

מן המאמר

”יש לנו רשות, - וגם חובה! - להעמיק חקר בכל הלכה ואגדה, ולחדש בהן פשטות בכל יום המכוונים לפי שיקול דעתנו אל כוונתן האמיתית. אבל גבול יש לה לרשות נהדרה זו, והרבה זהירות צריך אדם, הרבה בינה חודרת ושיקול-דעת נאמן, כדי להבחין בין ענין לענין, לדעת ולהבין אימתי הוא בן-חורין להשתמש בה, ואימתי הוא מצווה למשוך ידו הימנה”.



”מה אדם צריך כדי שיוכל לפרש? הוא צריך לחיות כולו בתוך אותו העולם שממנו נובע הענין המתפרש, הוא צריך לבנות בנפשו מחדש בנין עולם עתיק, ועליו להכיר אותו היטב, על כל מסדיו וטפחותיו, מבואיו ומוצאיו; הוא צריך לקנות לעצמו הרגשה מיוחדת דקה בתוך תוכו של בנין זה, וכל רוחו מתחילה ועד סוף צריך להתמלא בהרגשה זו - רק אז יביע סברות נכונות והשערות אמיתיות”.



”הוגי התלמוד שבארצות המערב מרבים להשתמש בסוד התיקון מתוך מציאת גירסאות... יש מהם שלא חזו מלחבבו, עד שבאו להעמיד את כל דרישתנו בתלמוד עליו בלבד... ויש גם בין חריפי המזרח ובקיאיו שסרו כאן קצת מן הדרך הנאות לצד שני שבדבר - הם הזניחו יותר מדאי את ענין הגירסאות... לא כך היה דרך הקודש של רבותינו הראשונים ז”ל. הם הכניסו לתוך עמקי עיונם בגופי ההלכות גם את הדיוק הגירסאי בלשון ההלכות. והרוצה בפירוש של אמת וצדק צריך לצאת בדרך זו”.



”נלמד נא מכאן את דרך רבותינו הראשונים ז”ל, שהלכו בעקבות חז”ל לדייק בכל דבר שהוא, שלא להזניח שום שאלה, בין גדולה ובין קטנה, למגופי הלכות חמורות שיראת ה’ ודעת קדושים שרויות בהן - ועד דקדוקי לשון. שהפל נהיה בדברם לשם שמים, הפל היה תורה וללומדה היו צריכים. וכל הבו לקלות הללו, בפגעו במ בדרך לימודו, דבר ה’ בזה; אף נידון בכלל האומרים ‘שמרעה זו נאה וזו אינה נאה’”.

מדברי רבותינו על המאמר ועל התוכנית שבו

... "לדעתי כדאי לחזור ולהדפיס מאמרו ב"שורוק" על עריכת פירוש לתלמוד בבלי, צורכו ודרכו" - אשר בו יראו הרואים איך גבהו ליבנו, מוחו וכוחו בדרכי ה', עד שחזה לעצמו אפשרות לעוף בשמי שמים למען אהבת ותשוקת ההתעמקות בלימוד תורתנו הקדושה. ביחוד כדאי לציין, שכל ההערות והחידושים שבאו במאמר הזה - אשר באו רק למבחן לתוכנית שלו לאחד-עשר צרכי הפירוש שחזה בחזונו, ואשר כל החידושים נעלים ומצויינים ומועילים - את כולם חידש בימים המעטים שעבד עבודת המבוא הזה, כפי שכתב לי אז בני שיחי שערך את המאמר ימים אחדים לפני פטירתו הפתאומית - ולא זכה לראות אף מקצת מחלומו הקדוש מתגשם בחייו".

רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל

(מתוך חוברת 'הנאמן', טלז, אייר-סיון
תרפ"ט, שהיתה מוקדשת לזכרו של המחבר)



... "במפעלו של ר' אברהם אליהו יש גם גידול וגם האדרה, בחינת שורשים וענפים. המנוח הגדול התקשר לתורה בשתי הבחינות גם יחד. תוכניתו הגדולה על פירוש חדש לש"ס בבחינה תמציתית, היינו למצות את כל התוכן ביחס לכל השיטות שנתחדשו דור אחרי דור, שיהא בבחינת אוגר בדור אחרון, תוכנית זו הכילה גם גידול וגם האדרה. גדול הדבר לשוט במרחקי ים התלמוד, אך לא פחות אדירה ההשגה בערך הפשטנות האמיתית אחרי שובה ממרחקים, כמו שאמר רב כהנא שרק אחרי ח"י שנות שקידה על התורה זכה להביק פשוטו של מקרא. וגדלות המחשבה והתוכנית של המנוח ראויה להיות נזכרת לדורות. באדם הגדול הזה נצטבר ונתמזגו כמה מעלות ותכונות, בכשרון, ברגש, בזיקוק המידות, בסדרנות, במבט פילוסופי, ועל הכל - בידאת שמים עמוקה, ובשאיפה להשפיע על כל עומק החיים. ולכן יש ויש להזכיר אותו ואת מחשבותיו הנשגבות גם אחרי עיזן ועידינים".

רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

(מתוך חוברת 'הוד', ירושלים, תמוז תרצ"ד)

מתוך רשימה פרטית

'...היה זה באוצר-הספרים של הישיבה, בשעת דמדומים של בין הערביים, שם נפגשתי לראשונה עם המאמר "על עריכת פירוש מחודש לתלמוד" - פגישה שנחרטה על לוח ליבי לעד. עולם תורני-רוחני חדש פרש המאמר לעברי, ואת עצמי מצאתי נענה לו. רעד פנימי השתלט אז על גופי, זיעה קרה שטפה שם את פני, ועיני מיאנו להיעצם כל אותו הלילה.

לא אישיותו הכבירה של הרב קפלן היא זו שהרשימה אותי באותם רגעים, אף לא חידושי התורה המופלאים שבדבריו הם אלו שנטלו ממני את שלוותי. היה זה ניצוץ של שינוי-תפיסה שחישמל את האוויר, הרגשה של שידוד-מערכות, של התרוממות למקום שבו האספקלריה רחבה, מקיפה, ממלאה חללו של עולם. ובעומדי מול עולם זה נפלו עלי אימה ופחד מגודלו של עולם זה, מעוצמתו, ומן האחריות האישית מעצם השתייכותי אליו.

היה בכך בשבילי שינוי דרסטי; מהתמסרות טוטלית לפרטי פרטים - לבניית תוכנית כוללת; מחשיבה הממוקדת בהסברת סברה - למחשבה בהירה ומקיפה על בעלי התלמוד ודרכיהם; מביטולה של יכולת תפיסת ההבנה התורנית האמיתית - לרשות, ואף חובה, לחפש אחר הפירוש הפשוט בדברי הגמרא, עם הביטחון ביכולת ההכרעה מה לקרב ומה לקרב יותר. לפתע דף-הגמרא אינו כעין כלי עזר ליצירת חידושי תורה, וריבוי הספרים שוב אינו 'היכי-תמצא' לעשות את הבקי בהם ל'בעל-ידיעות'. היסוד הגדול של השינוי שחל בתפיסתי הוא בקבלת הגישה העולה מבין השיטין של המאמר, שעם היותנו פחותים מרקב-של-עצמות לעומת קדמונינו - עדיין לא אבדה תקוותנו כי שפה אחת לכולנו, תורה אחת לנו, בתלמוד המביא לידי מעשה ובידאת השם הקודמת לחכמה.

תלמיד מן השורה

דבר העורכים

- * הדפסת המאמר
- * לגופה של התוכנית
- * התפקידים שעדיין לפנינו

הדפסת המאמר

המבוא של הרב קפלן זצ"ל לפירוש המחודש לתלמוד הבבלי אותו הגה, שאנו נותנים לפניכם היום, פורסם לראשונה על ידי המחבר בתוך כתב העת 'ישורון' - ירחון לתורה ולענייני היהדות שיצא לאור בברלין, שהרא"א קפלן עצמו היה העורך של החלק העברי שלו, בשם 'על עריכת פירוש לתלמוד בבלי, צורכו ודרכו'. המאמר פורסם בשני חלקים, חציו (עד אות ו) בחיי המחבר, ב'ישורון' גיליון ב - אדר ב-ניסן תרפ"ד, וחציו השני מיד לאחר פטירתו בגיליון ג - אייר-סיון תרפ"ד. המאמר כולו פורסם בשנית מיד לאחר פטירתו בספר היובל (תרל"ד-תרפ"ד) של בית המדרש לרבנים בברלין, שבו הוא שירת עד לפטירתו כראש בית המדרש, בשם 'פירוש ערוך לתלמוד בבלי' - צורכו ודרכו. מהדורה זו כללה הוספות ותיקונים שהספיק המחבר להכין על חציו הראשון של המאמר."

חשוב להדגיש שמה שנדפס כולל רק את הפרק הראשון של המבוא הגדול לפירוש המקיף שהתכוון המחבר זצ"ל לכתוב, הוא הפרק העוסק ב"א צורכי הפירוש; פטירתו הפתאומית מנעה את כתיבת הפרק השני, על דרכו של הפירוש - 'הדרך שהוא זקוק לאחוז בו כדי להרבות תועלתו' (לשון המחבר זצ"ל במבוא למאמר, ראה להלן), או 'דרכים שיש

- * הרב צבי קפלן מציין שניכר בחציו השני של המאמר שלא הספיק אביו זצ"ל לעבור עליו בהגהה אחרונה לפני פירסומו.
- ** התיקונים הם בעיקר שיפורי לשון ותיקונים טכניים, אך בכמה מקומות ישנם שינויים משמעותיים. מסגנון הדברים ברור השינויים משל המחבר הם, והוכחה לדבר נמצאת בלשון ההוספה שבהערה 18: "הקשה לי מר יחיאל שלזינגר".

ללכת בם על סיפוק צרכים הללך (כלשונו בדברי הסיוס לפרק הראשון, ראה להלן בסוף המאמר), וכמובן גם גדעה באיבה את כוונתו לחבר את הפירוש עצמו. וחבל על דאבדין. המאמר היכה בשעתו גלים בעולם התורה שברחבי ליטא, וכפי שכתבו חברי המערכת של כתב העת 'הנאמן' שיצא לאור ע"י בני ישיבת טלז: "ידענו כי בליבות רבים וכך גדולים העיר והקים המאמר הזה תשוקה גדולה חודרת, לראות בהתגשמות הענין המדובר בפרקי המאמר הללו. ישנם גם כבירי-רוח ועשירי-תקוה ההוגים ברצינות ומחוזרים במחשבתם על הוצאת החיזיון הגדול הזה לאור עולם".

במלאת חמש שנים לפטירת המחבר, באייר תרפ"ט, הדפיס כתב העת 'הנאמן' בגליונו ה"ז-י"ז "תוכרת זיכרון לשם הרב רבי אברהם אליהו קפלן זצ"ל", וכהוספה מיוחדת הדפיסו מחדש את מאמרו "על עריכת פירוש לתלמוד בבלי, צורכו ודרכו". הדפסה זו נעשתה על פי הנוסח שנדפס בכתב העת 'ישורון', וחסרים בו ההוספות והשינויים שעשה המחבר על החלק הראשון של המאמר, שנדפסו בספר היוכל של ביהמ"ד לרבנים כנ"ל. בשנת תשי"ח נדפס המאמר מחדש בעריכת בן המחבר הרב צבי קפלן שליט"א, בתוספת נספחים מכתב ידו של המחבר, על ידי 'מוסד הרב קוק', בתוך הספר 'דברי תלמוד', שבו לוקטו ממאמריו ותורותיו של הרב קפלן זצ"ל.

ההדפסה הזו שלפניכם נעשתה ברשות הרב צבי קפלן שליט"א ובברכתו, על פי המהדורה המתקנת שבספר היוכל של בית המדרש לרבנים בברלין, עם ציון להוספות ולשינויים (המשמעותיים) שעשה המחבר למהדורתו השניה, ועם תיקוני לשון ופיסוק קלים (יש לציין שהמאמר המקורי הודפס בכתיב חסר, ומדי פעם נוסף ניקוד חלקי; במהדורתנו שינינו את הכתיב לכתיב המלא המקובל, והשמטנו חלק מהניקוד). הוספנו גם מעט הערות, חלקן בסוגריים מרובעים בתוך הטקסט ובהערות, ואחרות בין הערות המחבר, מסומנות בכוכביות.

לגופה של התוכנית

ניצנים של הרעיון בדבר עריכת פירוש חדש לתלמוד החלו כבר להיאמר ולהישמע בעשורים הראשונים של שנות ת"ר, בעיקר בכתבי העת העבריים, אך לא היתה להם התחלה מעשית משמעותית. בהמשך, כותב הרב קפלן עצמו במאמרו, "בשנת תרע"ג נתעורר חכם תלמודי מובהק להוציא לאור תלמוד בבלי במהדורה חדשה... ערוך ומסודר על ידי שלום אלבעק" (ראה להלן הערה 19). שנים מאוחר יותר, בשנת תשי"ך, יצא לאור בירושלים הכרך הראשון של 'גמרא שלמה' על שבעת הדפים הראשונים של מסכת פסחים בעריכת הרב ברוך נאה, עם מבוא ארוך מאת הרב מנחם מנדל כשר. רק כרך אחד נוסף יצא לאור לאחר שנים רבות. זהו מפעל חשוב, אך אינו מתיימר להיות פירוש מקיף קצר...

* דוגמאות של הפירוש בשלבים שונים של עריכה פורסמו מכתב ידו בספר 'דברי תלמוד', ראה עליו להלן. וראה גם להלן עמ' 215.

נעשו גם כן עבודות שונות בתחום הכנת פירוש קצר לגמ'; נוסף לפירושו הידוע של הרב עדין שטיינזלץ (אבן ישראל) שליט"א, המיועד בעיקר לציבור משכיל המתחיל את דרכו בלימוד גמרא; בולט עתה המפעל הגדול של השי"ס מהדורת שוטנשטיין, שמבוסס בעיקר על פירוש רש"י, אבל מרוכז בו הרבה מאוד חומר בתחום הפרשנות, ההלכה והאגדה, מלוקט מספרים רבים, ישנים וגם חדשים. מהדורה זו יכולה לשמש בסיס לדיון על המשך הדרך לפרש פירוש קצר, מקיף ומועיל לתלמוד הבבלי.

נקודה נוספת שהזכיר הרב קפלן זצ"ל במאמרו היה הצורך בתלמוד ומעשה; בענין זה נעשו פעילויות רבות בדורנו, וקיימים היום מכונים רבים ותלמידי חכמים פרטיים שעוסקים בלימוד, מחקר ופירסום בנושאים תורניים והלכתיים שונים, כמו בתחומי הטכנולוגיה, הרפואה, ההיסטוריה ועוד, בנוסף כמובן לפעילות התורנית-ספרותית העניפה שזכינו לה בדורנו.

התפקידים שעדיין לפנינו

התוכנית לעריכת פירוש ערוך חדש לתלמוד לא תוכל להיות משלמת עד אשר תסתיים מלאכת האיסוף של שינויי הנוסחאות מכאן ושל פירושי השי"ס מכאן, הלא הם דברי הגאונים, הראשונים והאחרונים, ועיבודם באופן שייקל על הלומדים להשתמש בהם. צעדים גדולים נעשו בכיוון זה מאז ועד היום, ולהלן סקירה כללית שלהן:

- א. רובם של שינויי הנוסח מכתבי יד ומספרי ראשונים המצויים כיום, מרוכזים במכון התלמוד הישראלי השלם, כשהם ערוכים על סדר הדפים (ראה באמרו של הרב פרוש לעיל עמ' 47 ואילך). בנוסף קיים מאגר כתבי יד של התלמוד הבבלי של המכון לחקר התלמוד, ושל מפעל המשנה מטעם האקדמיה הלאומית למדעים (ראה מאמרו של הרב עזרא שבט לעיל עמ' 95 ואילך).
- ב. מדרשי ההלכה זכו לעדנה בדורות האחרונים בכך שנכתבו עליהם כמה חיבורים מגדולי ישראל, ולאחרונה החלו כמה ת"ח ומכונים תורניים להכין מהדורות חדשות ומתוקנות שלהם. כך הספרא (תורת כהנים) נמצא כעת בעיצומה של עריכה מחודשת בשני מכונים מקבילים!
- ג. לפני עשרות שנים כבר החל העיסוק המשמעותי בתורתם של הגאונים, יורשיהם וממשיכי דרכם של האמוראים ורבנן סבוראי, שבדבריהם נמצאים פירושים חדשים-ישנים לתלמוד, ונוסחים ומסורות נאמנים ביותר; אך עדיין הדרך ארוכה, ויש צורך בהשקעה רבה בתחום זה.

* כמה מגדולי ישראל יצאו בזמנו נגד מהד' הרב שטיינזלץ בגלל דברים זרים שמצאו בפירוש ובנספחיו. ואכמ"ל.

ד. גם העיסוק בפירושו של רש"י על הש"ס מקבל לאחרונה תנופה חדשה: בכמה הוצאות חדשות הציבו על הדף ליקוטי רש"י, מוסף רש"י, ופירוש לעזי רש"י, ובמכון התלמוד הישראלי נאספים ונערכים שינויי נוסחאות מכתבי יד, בפירוש רש"י על מסכתות הש"ס.

ה. יצאו לאור עשרות כרכים של פירושי בעלי תוספות שונים על מסכתות רבות, אולם דיבורי התוספות על הדף עדיין לא זכו להגהה יסודית ולעריכה תורנית כראוי להם.

ו. ספר משנה תורה להרמב"ם עם נושאי כליו זכו לעריכה מצויינת במהדורת 'שבת פרנקל', ובמיוחד יש לציין את 'ספר המפתח' שבה. הרב קאפח הספיק לסיים את כל ספר משנה תורה במהדורתו לפני פטירתו, מהדורה שיש בה דקדוק בנוסחי תימן ולקט פירושים מקיף. וכן יש לציין את מהדורת יד פשוטה, שיצאו ממנה כבר כמה כרכים.

ז. פירושי וחיידושי הראשונים על הש"ס יוצאים לאור בזה אחר זה במהדורות שונות, הנבדלות זו מזו באיכותן וברמתן מן הבחינה הלמדנית והחזונית.

ח. גם פירושי וחיידושי גדולי האחרונים, בהלכה, בשו"ת ובפרשנות הש"ס, יוצאים לאור במהדורות חדשות ומתוקנות. יש לציין במיוחד את האיסוף והריכוז של תורת רבותינו האחרונים בכרכים הרבים של 'אוצר מפרשי התלמוד' שיצאו לאור ע"י מכון ירושלים. לאחרונה החלה גם מגמה של 'ספרי מפתח' לתורתם של האחרונים כסדר דפי הש"ס.

ט. נמצאים היום בהישג יד כל אדם מאגרי מידע רבים, בספרים ובתקליטורים: אנציקלופדיה תלמודית, פרויקט השו"ת של בר אילן, הספריה התורנית של חברת DBS ושל 'אוצר הפוסקים' ועוד (וראה במאמרו של הרב עזרא שבט לעיל).

י. פירושים חדשים מן הפשטות המתחדשים בכל יום מפחרים בהמך כתבי עת תורניים שיוצאים לאור בדורנו בארץ ובחור"ל, ועדיין לא נאספו באופן שיטתי.

אחרי שיושלמו ההכנות הנ"ל נעמד ונצפה לאישיות הגדולה, בעלת החכמה והיראה, בעלת העוצמה והכריזמה, שתטול על עצמה את יישומו של הפרוייקט הגדול הזה של פירוש מלובן ומחזור, קצר ומעמיק, מושלם עד כמה שהדבר ניתן, לתלמוד הבבלי. ואם יצליח ה' את מעשיה - נוכל לומר שהתקרבו לפירוש נכון ואמיתי של התלמוד בעזרה"ת.

א"ס; י"ק

על עריכת פירוש לתלמוד הבבלי רבי אברהם אליהו קפלן זצ"ל

הספר הגדול והקדוש, בית חייו של עם עולם, ספר תלמוד תורה¹, שנכתב ונחתם בידי אמוראי בבל לפני אלף וארבע מאות שנה על יסוד ספר המשנה של רבנו הקדוש, אוסף התורה שבעל פה - כרבות חוקריו כן מעטו מפרשיו. מימי רש"י ז"ל ואילך לא קם בישראל עוד פירוש לו. רבותינו הצרפתים בעלי התוספות, הספרדים בעלי החידושים, ובעלי הדיוק והעיון שבאו אחריהם באשכנז פולין וליטא, זכר צדיקים לברכה - חקרו בו, העמיקו, ליבנו, אבל לא פירשו. חומר בחקירה מבפירוש, שחקירה אין נזקקים לה אלא מומחים בלבד, ופירוש - הכל נזקקים לו, הכל ממשמשים בו, ואם הוא עשוי היטב הכל מוצאים בו גם טעם, בין גדול ובין קטן. נראה כאילו הספיק להם לבני הדורות הראשונים פירוש רש"י לברו, ואם הוצרכו לפרקים להוסיף עליו או לגרוע הימנו - עשו כן גדולי כל דור ודור בספרי חקירתם.

מה שאין כן בדורות שלאחריהם. לפני שלוש מאות שנה (ה' שפ"ד) עומד הגאון רבי אברהם חיים שור "ר"מ ואב"ד דק"ק בעלזא יצ"ו ומדפיס את ספרו הנפלא 'תורת חיים', חידושים לשש מסכתות, והרי הוא כותב בהקדמתו: "יש שיטות וסוגיות בתלמוד - ראיתי רבים סבורים שהגיעו בעיונם עד תכלית הסוגיה והמה לא ראו אפס קצהו". קל-וחומר בימינו. אין לך עכשיו גם למדן מובהק (שאינו מאותן "רבים" הרגילים להתאנות

1. כך היא תחילתו של שם זה אלא שנתקצר למלה אחת "תלמוד (בבלי או ירושלמי)", משום שסתם לימוד בישראל לימוד-תורה הוא, ולא היה צריך לפרש.

"וסבורים שהגיעו עד תכלית" שלא ידע ויודה, כי בלי עמל גדול במשך שעה גדולה ובלי בדיקה גמורה בכמה וכמה ספרים-עוזרים, חוץ מפרש"י ותוספות, אי אפשר לו לעמוד על בירורה של סוגיה שאינה מן הפשוטות ביותר.

מובן, כי רק פירוש מחדש (דוק; מחדש, ולא חדש) ערוך בטוב טעם, מלוקט ומלובן מתוך דברי רבותינו ז"ל ראשונים ואחרונים, מוכן ומסודר בשיטה מסויימה, מדוייק ומנופה דרך כל הגירסאות השונות בתלמוד ומפרשיו שידינו מגיעתן, כתוב בלשון זכה וקצרה וזקוף על בסיסי הידיעות הנחוצות לכל מקצוע - יוכל לספק כאן צרכנו, למעט עמל ולהוסיף דעת.

על פרטי הצורך לפירוש כזה, ועל הדרך שהוא זקוק לאחוז בו כדי להרבות תועלתו - עלי לדבר במאמר זה, המשמש כעין מבוא אל "פירוש לתלמוד בבלי" שאני עוסק בו בע"ה.

ידעתי מיעוט ערכי לגבי ענין נשגב זה. אבל גם ידעתי כי אסור לו לאדם שיכבוש תבואת רוחו וישיבנה אחר במקום שיש בה צורך. הא אין לו אלא לעשות מישרים כפי ראות עיניו וכפי זהירותו בחשבון מעשיו, ולהראות פועלו לפני רבותיו, ואם שורש אמת נמצא בו - מן השמים יסייעוהו.

אף ידעתי כי עבודת-פירוש שכזו לא לאחד היא ולא לשנים אלא לחבורה שלימה. אולם הצורך דחוק, וחבורה לא במהרה תתחבר. על כן אמרתי: אנסה נא להקים בראשונה את אשר יתן ה' בידי, בכדי שתשמש התחלה זו שהותחלה בקטן אבן-פינה לבניינם של גדולים, בעלי תלמוד והוראה, עובדי ה' ומבקשיו, יודעי דבר ומביני מדע, מומחים ובקיאים בלשון וסיגנון, איש איש במקצועו. שגיאותיי ומחסורי ומקומות שלא אוכל להם יבואו לכלל תיקון מתוך שאלות שאשאל קודם עריכה ודברים שילמדוני אחר-כך, עד יקום ויהיה לדבר המתקבל בע"ה.

פרק ראשון

בראשית נדבר על הצורך

אחד-עשר צורכי פירוש יש לנו בתלמוד, ואלו הן:

- א. דברים שלא נתפרשו
- ב. פירושים שנשתבשו
- ג. פירוש ממקום למקום
- ד. הטעמה
- ה. פירושים שנתעלמו
- ו. גילויים
- ז. ירידה לסוף דעת
- ח. תלמוד ומעשה
- ט. כיוון גירסאות
- י. תרגומים
- יא. דברי לשון

א. דברים שלא נתפרשו

התלמוד מתבאר לנו בעיקרו וברובו מתוך פירושו של רש"י ז"ל, והוספות תלמידיו ותלמידי תלמידיו רבותינו בעלי התוספות ז"ל. מוסיף עליהם פירושי הגאונים ותלמידיהם שקדמו לרש"י, רבותינו "הראשונים" מדורו ואילך אשר לא מבעלי התוספות הם למן רמב"ן ועד רא"ש, וכן פירושי גדולי "האחרונים", מאז ועד מפרשי השלחן ערוך - ז"ל.

כשלוש מאות חיבורים שבאו בדפוס נשארו לנו מימים ראשונים לביאורו של התלמוד, ויותר ממאתים חיבורים גנוזים עדיין, כתבי-יד, במקומות שונים². יותר

2. ע' קונטרס המפרש השלם לר"א פריימאן, בספר 'לדוד צבי'. ודבר גדול עשה הרב בעריכת קונטרס זה, כאשר כתב בהקדמתו: "ומעתה יבואו אדירי התורה ההוגים בדברי רבותינו בעלי התלמוד ויהנו

מהמה מועילים לעריכת פירוש דברי חז"ל עצמם, השולחים אור ואמת ממקום אחד לחבירו. הן "כך דרכם של דברי תורה שהם צריכין זה לזה, מה שזה נועל זה פותח"³, אך לא במהרה ולא בלי עמל ימצא המפתח. "היה רבי יהושע אומר: השונה ואינו עמל, כאיש שזורע ואינו קוצר"⁴. לא יראה ברכה, לא יביא תועלת.

גדולי דורות רבים עסקו בחקירת תורתנו הקדושה. על כל הלכה ועל כל דיוק בה דנו ודרשו גאוני עולם. יש לך לומר כי אין מקום בתלמוד שלא הגו בו רבבות לבבות, שלא עמלו בו אלפי מוחות - ועדיין אין מלאכתו גמורה. הרבה ממקומותיו עוד הונחו לנו להתיישב בהם, כי הרבה מדבריו לא נתפרשו עדיין. כלומר: לא חתומים הם, לא נסתרים - כשתעיין בהם היטב, תבדוק מוצאם ותחפש מקורם, מצוא תמצא פתרונם - אבל ביאור מן-המוכן אין לנו בהם, ולו אנו צריכים.

זהו צורך ראשון והלכה ראשונה מהלכות התלמוד תראָה לנו דוגמתו.

ברכות ב, א. שנינו: מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עד חצות. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר.

מהו "עמוד השחר"?

ברש"י ותוס' לא נתפרש. רבים בין הלומדים שנעשה להם כהיתר לעבור על מקום כזה בלי דרישת פירוש כלל, יודעים הם באותו "עמוד" כי של אור הוא, ומשמש תחום בין לילה ויום - ודָים בכך. על "דְיָנוֹת" זו יצא פירושונו למלחמה! כי היא שעמדה לפירושי-שיבוש רבים וביצרה להם מקום בדעת הציבור, עד שהתנחלו מדור לדור במשך מאות בשנים, ומחאות המומחים שמיחו בהם לא הועילו כלום, מפני שלא הוכנסו מחאות אלו לתוך פירוש נִיָּצַב על הדף כדמות רש"י ותוס'. ומקומנו יעיד.

רבי יום טוב ליפמאן העליר ז"ל בעל הספר תוספות-יום-טוב, האוהב להתחקות על שורש כל דבר ולירד לסוף משמעותו, כתב בפירושו למשנה זו: "עמוד השחר, יש רגילין לפותרו כוכב השחר. וראיתי לרד"ק במזמור אילת השחר (תהלים כב) שיש מפרשים אילת שם לכוכב השחר. ע"כ. אך בכאן אין נכון לפרש שעמוד יהיה שם לכוכב ההוא".

לאור הפירושים הנזכרים בקונטרס זה". אלא שאורם אור גנוז הוא, וקשה ליהנות מהם עד שיקומו להם גואלים להוציאם למרחב הדפוס.

3. במדבר רבה פ, יט.

4. תוספתא פרה, פרק ד ה"ד.

לא היה דרכם של רבותינו האחרונים ז"ל לעיין הרבה בתלמוד ירושלמי ובמדרשים, ועל כן לא העיר הרי"ט העליר ז"ל כי פירוש משובש זה שהיו רגילין בו בימיו טעות נושנת היא, ובאה בירושה לדורותינו מימי האמוראים ז"ל ואולי גם מקודם לכן. וכבר מיחה וגער בה ר' יוסי בי ר' בון בשעתו, הלא היא כתובה בירושלמי ברכות פ"א ה"א, ויומא פ"ג ה"א, וב"ר פ, נ: "אילת השחר זו כל האומר שהיא כוכב טועה [נ"א: שקרן הוא], פעמים שהוא (הכוכב) מקדים ופעמים שהוא מאחר; ומה היא (אילת השחר)? כמין שני קרני אור שעולין מן המזרח ומזהירין"⁵.

ואמנם מפורש כן גם בתלמוד בבלי, יומא כח-כט, שקרני אור הללו הנקראים בלשון הכתוב "אילת השחר" מתימור של חמה הם, המפציע לכאן ולכאן, ולא מאור כוכב.

שמענו אילת-השחר, אבל מהו עמוד-השחר?

הרי"ט העליר ז"ל נראה כסובר שהיא - הוא, אלא שאיילת בלשון המקרא, ועמוד בלשון המשנה⁶. ויש לסייע להשערה זו מדברי המדרש (ב"ר פ, נ): "אמר רבי חנינא, משיעלה עמוד השחר עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעה מילין" וכו'. מאמר זה עצמו הובא גם בירושלמי (ברכות פ"א ה"א ויומא פ"ג ה"א) בגירסא זו: "אמר רבי חנינא, מאילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעה מילין, משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעת מיל". אם נפשך לומר שאין הגירסאות חלוקות, על-כורחך שאיילת-השחר ועמוד-השחר אחת היא⁷.

אבל לפי זה יהא מעמוד-השחר עד הנץ החמה מהלך שמונה מילין, וזה נגד דעת הבבלי, פסחים צג-צד, שאין שם אלא ארבעה (או חמשה) ולא יותר.

אולם בפירוש רבנו חננאל ז"ל, פסחים שם, מצאתי גירסא שלישית לדברי רבי חנינא, והיא: "מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין". מוכח,

5. בירושלמי: אמר ר' יוסי בי ר' בון, הדא איילתא דשחרא מאן דאמר כוכבתא היא טעיא, זימנין דהיא מקדמא וזימנין דהיא מאחרת. מאי כדון, כמין תרין דוקרנין דנהורא דסלקין מן מדינחא ומנהרין. ובב"ר: אמר ר' יוסי בר אבין, אם יאמר לך אדם הדא כוכבתא דצפרא איילתא דשחרא - שקרן הוא, פעמים פוחתת ופעמים שהיא מוספת, אלא כמין תרתין קרנין דנהורא סלקין ממדינחא ומנהרין לעלמא.

6. בהגהות ר' נתן אדלר ז"ל שהדפיס וביאר [במהדורה קמא נוסף כאן: ובירר] רצ"ב אויערבך ז"ל בספר משנת ר' נתן (פפד"מ תרכ"ב) השיג כבר על תי"ט מתוך דברי הירושלמי שלהלן. וכן רש"ש ז"ל.

7. וכן משמע לכאורה בפה"מ לרמב"ם תמיד פ"ג מ"ב שעמוד השחר שהוא תחילת היום נקודת האור הראשונה היא. אולם עי' להלן הערה 17 שאין זה אלא לדעת רי"ש, וקיי"ל כר"ע. ובהגהות רש"ש, יומא כט, א כתב ג"כ דמתני' אתיא כרי"ש.

שאיילה זו ועמוד זה, שני דברים נפרדים הם. ויהא לפי זה עמוד-השחר שבגירסת ר"ח מתאים להארת המזרח שבגירסת ירושלמי ומדרש.

כך הבין גם הגר"א ז"ל. שכן כתוב בפירושו לברכות פ"א מ"א: "עמוד השחר הוא האיר פני המזרח, ולא אילת השחר. ואמרו בירושלמי מן אילת השחר עד האיר המזרח הוא ד' מילין".

צריך להודות, שלפי מסקנא זו הלשון קשה קצת: מה ראו חכמים לקרוא את אור הבוקר הפושט על פני המזרח בשם עמוד, וגם לשמש בו לשון עלייה? מצאנו מילת "עמוד" בלשון חכמים על קו רחב⁸. ונדאי שהיה שם זה עולה יפה לקווי האור הראשונים כשהם עולים ומתרחבים ברקיע לפנות בוקר, אבל לא להארת המזרח. ואמנם ראיתי לרש"י ז"ל שהיה הדבר פשוט לו שעמוד-השחר והארת-המזרח בזה אחר זה הם באים, שלא כדעת הגר"א ז"ל.

עי' סוכה כט, א: תנו רבנן היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. אבעיא להו: עד שייעור או עד שיאור? תא שמע: עד שיאור ויעלה עמוד השחר. תרתי?! וכו'.

פרש"י: "תרתי, בתמיה, שני דברים אלו הן סותרים זה את זה, 'שיאור' משמע שהאיר לו המזרח, ו'עלה עמוד השחר' משמע קודם לכן".

ועי' עוד במנחות סח, א: רב ושמואל דאמרי תרווייהו בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר, בזמן שאין בית המקדש קיים האיר מזרח מתיר. מאי טעמא, תרי קראי כתיבי, כתיב עד הביאכם וכתוב עד עצם היום הזה. הא כיצד? כאן בזמן שביה"מ קיים, כאן בזמן שאין ביה"מ קיים.

פרש"י: "האיר המזרח - הנץ החמה של ט"ז, אבל לילו אסור. עד עצם היום, עד מראה היום, וקסבר עד ולא עד בכלל". ושם ה, ב הוסיף לפרש: האיר מזרח, דט"ז בניסן מתיר חדש, דכתיב עד עצם ומתרגמינן עד בכרן, ובכרן היינו מראית היום" וכו'.

אפשר שרש"י מפריש בין יום ומראית-יום (עצם-יום); ש"מראית יום" היא הארת המזרח שהוא הנץ החמה, ו"יום" הוא עמוד-השחר. כמו שכתב במגילה כ, א (בד"ה וכולן שעשו): "דמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאיין בו

8. גבי קו מים, ברכות כה, א; וכן קו יין, ע"ז עג, א.

9. עי' חידושי רשב"א שם שפי' בענין אחר קצת, ולפיו אין הוכחה; אבל נאמן עלינו פרש"י המתאים יותר למשמעות הלשון כפשוטה. ועיי"ש גירסת הגאונים.

צריכין להמתין עד הנץ-החמה". אבל מסתבר יותר שגם גבי איסור אכילת חדש מעיקר הדין עמוד-השחר מתיר, שאף הוא נקרא מראית-(עצם) היום, לעומת הלילה שגם הוא מן היום אלא שאין לו מראית; ולא הוצרך להמתין עד הארת-המזרח אלא משום שאין הכל בקיאי לעמוד כהוגן על עליית השחר.

וע' יומא כח, א: אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה. אם הגיע, הרואה אומר: "ברקאי"! מתיא בן שמואל אומר: האיר פני כל המזרח עד שבחברון, והוא אומר: הן. ולמה הוצרכו לכך? שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח וכו'.

פרש"י: "זמן השחיטה, שחיטת התמיד, כלומר אם האיר המזרח, שהשחיטה פסולה בלילה, כדכתיב: ביום זבחכם".

גם כאן הענין מתפרש כך: מעיקר הדין שחיטה כשרה בעלות השחר גם לפני הארת המזרח, שהרי כך שמו: "תמיד של שחר"¹⁰, אלא שלא היו עושין כן מפני חשש טעות, והמתינו לדעת תנא-קמא עד הארת המזרח, ולדעת מתיא בן שמואל עד הארת "כל המזרח עד שבחברון"¹¹.

וכן מפורש בפסקי רמב"ם ז"ל, שכתב בהל' תמידין ומוספין (פ"א ה"ב): "תמיד) של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל [ה]מזרח"¹². ולא כתב כאן אלא הדין הנוהג, אולם בהל' עבודת יוה"כ (פ"א ה"ח) הוסיף בביאורו: "ומתעסקין עמו (עם כהן גדול) עד שמגיע זמן שחיטה. ולא היו שוחטין (התמיד) עד שמכירין שעלה עמוד השחר בודאי, שמא ישחטו בלילה". הרי שמעיקר הדין בעמוד השחר הוא תלוי.

נמצאנו למדים מכל המקומות הללו ש"הארת המזרח" לאחר "עמוד השחר" היא, אלא שלדעת רש"י היא עצמה "הנץ החמה". ורמב"ם נראה כחלוק עליו בזה, שהרי כתב: "...קודם שתעלה החמה משיאור פני כל המזרח". ואם נפשך לומר שהם שווים - רש"י ורמב"ם - תבאר "שתעלה החמה" על עלייתה כולה, אבל "הארת המזרח" אינה אלא "הנץ החמה"¹³, כדברי רש"י, ו"הארת כל המזרח" (של מתיא בן שמואל) בינתיים היא באה, ההנצה לפניה והעליה מאחריה.

10. עדויות פ"ו מ"א. ולענין עצם היום עי' ספרי שלז, ורמב"ן ויקרא כג, כח. וישוב הסתירות בתש' חתם סופר חלק ששי בחי' לפ' לולב הגזול מא, ב.

11. פי' הרב המאירי ז"ל שיהא הצופה רואה בכח אותה אורה עד חברון.

12. בספרינו גרסי' "מזרח", אלא שמצאתי בתשובות ספרדיות דגרסי' "המזרח". והוא הנכון.

13. וכן נתבאר בכס"מ פ"א [מהל'] ק"ש, ובדרכי משה טו"א ח נח, ב בשם מהר"י אבוהב, בלשון רמב"ם במק"א על "עלית החמה" שהיא אחר "הנץ החמה". ואם תאמר שרמב"ם חלוק על רש"י, הרי דעתו כדעת מג"א ומבוא השמש שלהלן. עי' הערה 15.

ועוד זמן אחד יש בין הארת כל המזרח לעליית החמה, שהוא אותו השיעור האמור במס' ברכות ט, ב שיראה את חברו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכירנו. שהכהנים בבית המקדש קראו את שמע לפני זמן זה, ולפיכך לא אמרו ברכת יוצר אור, כמבואר שם יב, א, אבל הותיקין קראו את שמע בסוף הנצת החמה בסמוך לעלייתה כשהיו ניצוצות ניתזין מאותה נברשת של זהב התלויה שם, כמו שפרש"י ביומא לז, ב (בד"ה שהגיעו וכו', וכן פר"ח ומאירי שם, ולא כתוספות בד"ה אמר וכו'). ולפיכך אמרו גם יוצר אור. וכן מפורש במלחמות הרמב"ן פ"א דברכות ((ב, א בדפי הרי"ף) בד"ה תניא וכו').

הרי שנסתמנו כאן שישה זמני בוקר בזה אחר זה: א) אילת השחר, ב) עמוד השחר, ג) הארת המזרח שהיא הנץ החמה, ד) הארת כל המזרח, ה) הכרת חברו ברחוק ד' אמות, ו) ועליית החמה.

כן הוא לפרש"י, שאילו לפירוש הגר"א הארת המזרח היא עמוד השחר, והיה נראה לו ז"ל לפרש כן משום שסמך על גירסת הירושלמי שלפנינו בדברי רבי חנינא, ואת פירוש רבנו חננאל למס' פסחים, שבו מצאתי הגירסא הנכונה בירושלמי המתאימה לסוגיות הבבלי שלעיל עם פרש"י - הן לא ראה עדיין.

כדעת הגר"א ז"ל נראה שהיתה גם דעת רא"ש ז"ל, שכתב בפסקיו ברכות ראש פ"ד (כו, א): "(תפילת השחר) עד חצות. ותחילת זמנה נ"ל משיעלה ברק השחר והאיר פני המזרח, מידי דהוה אתמיד דבוקר: אף על גב דעיקר מצוותה עם הנץ החמה כדכתיב יראוך עם שמש, מ"מ אם התפלל בזו השעה יצא".

ולמדנו מפירושו ז"ל ש"הארת פני המזרח" אינו "הנץ החמה" כפרש"י, אלא שהיא בסמוך לעלות השחר, שמתחילה הברק עולה ואח"כ הוא מאיר פני המזרח, וזהו עמוד השחר.

וכן פסוק בשו"ע או"ח (סי' פט סע' א): "זמן תפלת השחר מצותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב יראוך עם שמש, ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא".

אך כתוב על זה במגן-אברהם (ס"ק ב): "והאיר פני המזרח יצא - כן כתב רבנו ירוחם, אבל שאר הפוסקים כתבו סתם אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא (כלומר: ואפילו לא האיר המזרח). וכן נ"ל, דהא מדין בעלות עמוד השחר כשר להקרבת תמיד, אלא דחיישינן דלמא אתי למטעי, לכן בעינן האיר פני המזרח".

כוונת מג"א להשיג על רבנו ירוחם ששינה לשון רבו רא"ש, שרא"ש כתב: "משיעלה ברק השחר והאיר פני המזרח", ורבנו ירוחם העתיק: "משיעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח", כי לדעתו מה שכתב רא"ש בהארת פני המזרח על ידי

הברק העולה הוא עמוד השחר, ואין אחריו כלום לענין תפלה בדיעבד. ולפיכך החליט שדעת רבנו ירוחם יחידה היא בין הפוסקים, ואין לה סמוכין.

הוכחת מג"א משאר הפוסקים שאין דעתם מסכמת לרבנו ירוחם משום שכתבו סתם "משעלה עמוד השחר" ולא הוסיפו "והאיר פני המזרח" - אינה מכרעת לדעת הגר"א, שהרי עלות השחר היא עצמה הארת המזרח, וכן יש להבין בדברי רבנו ירוחם¹⁴; אלא שבמג"א הבין בדבריו שהארת המזרח לאחר עלות השחר היא ולפני הנץ החמה היא - שלא כרש"י שהארת המזרח והנץ החמה אחד הם, ושלא כגר"א שהארת המזרח ועלות השחר אחת הן - ולפיכך השיג עליו שאין זמן תפילה תלוי בהארת-מזרח זו שלאחר עמוד השחר.

נמצא שלדעת מג"א שבעה זמנים יש: א) אילת השחר (שהיא ברק השחר בלשון רא"ש), ב) עמוד השחר (שהיא הארת המזרח בלשון רא"ש והגר"א), ג) הארת המזרח (זמן שחיטת התמיד), ד) הארת כל המזרח, ה) הכרת חבירו, ו) הנץ החמה (שהיא הארת המזרח לפרש"י), ז) ועליית החמה.

ואעפ"י שיש לתמוה על מרן במג"א שבחר לו שיטה חדשה זו שהיא נגד גירסת ירושלמי שלפנינו, והן ראה את דברי ב"ח שהביא גירסתנו בירושלמי, מ"מ עכשיו כשמצאנו גירסת ר"ח, שיטתו של מג"א מחוורת ביותר. כי כשם שקשה לפרש כהגר"א שהארת המזרח הוא עמוד השחר, כמש"כ לעיל, כך קשה באמת גם פירוש רש"י שהארת המזרח היא הנץ החמה, מפני שמשמעות הלשון "האיר המזרח" מתאימה יותר לאותה אדמימות בשיפולי רקיע עד שלא נראית חמה.

וכבר הלך בשיטה זו של מג"א אחד מגדולי הספרדים שקדם לו, ר' אברהם הכהן פימינטיל ז"ל, שכתב: "תמיד של שחר שמצוותו ביום היו שוחטין אותו לכתחילה אחר שעלה עמוד השחר בהאיר פני המזרח וכו', ומפני שטעו פעם אחת באור הלבנה הצריכו להמתין מעט בשחיטת התמיד אחר עלות עמוד השחר עד שיאיר פני כל המזרח, ומ"מ היה זה זמן הרבה קודם הנץ החמה"¹⁵.

14. דברים הבאים זה אחר זה, ומה שכתב "עמוד השחר והאיר המזרח" דבר אחד הוא בתוספת ביאור ולא שני, וכן הבין בב"י טו"א"ח סי' פט בד"ה ורבנו ירוחם כתב וכו', עיי"ש היטב בסוף דבריו. ותימה למג"א שלא הביא כלל דעת ב"י. ומה שחידש בב"י שם לדעת רבנו ירוחם, שהכרת חבירו ועמוד השחר חד שיעורא הוא, לענ"ד איני רואה לו הכרח בדברי רבנו ירוחם. ומפורש נגד זה בדברי רמב"ן במלחמותיו. וצע"ג להבין ד"ק.

15. בספר מבוא השמש (והוא חלק ראשון מספר מנחת כהן) פ"ב הראיה החמישית. ואפשר שהיתה כן גם דעת הרמב"ם, ע' לעיל הערה 13.

ומצאתי להם רב בין הראשונים ז"ל, שכן כתב רמב"ן במלחמותיו (פ"א דברכות [ב, ב בדפי הרי"ף]): "משעלה עמוד השחר יום הוא לכל דינין שבתורה, ומפני שאין זמנו ידוע לכל אמרו דבעי ביום הנץ החמה דבר שהוא ברור לכל, שאם הקדים לא פסל והמתאחר אינו מפסיד כלום, שאין הקדמתן מצוה וזמנן כל היום, ולענין תמיד במקדש דכתיב בוקר קבעו האיר המזרח שהקדמתו מצוה".

הנה דעת רמב"ן לא כרש"י ולא כרא"ש (והגר"א) אלא כדעת מג"א ור"א הכהן, שהארת המזרח חלה בינתיים, עמוד השחר לפניו והנץ החמה לאחריה, אבל לא כגירסת ירושלמי שלפנינו שמעמוד השחר עד הארת המזרח ד' מילין ומהארת המזרח עד הנץ החמה שוב ד' מילין, שזה אי אפשר כמו שנתברר לעיל, אלא כגירסת ר"ח שמאילת השחר עד עמוד השחר ד' מילין ומעמוד השחר עד הנץ החמה שוב ד' מילין, ובאמצע שיעור ד' מילין הללו האחרונים חלה הארת המזרח.

ויש"י להביא ראיה גדולה לשיטת הרמב"ן ז"ל.

עי' יומא לז, ב: (תניא) הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרין.

פרש"י: "שאנשי משמר, שהכהנים שהעבודה מוטלת עליהם מקדימין לקרותה קודם היום¹⁶, שמא תימשך עליהן העבודה וימנעו לקרות".

והרי מבואר שם כח, א שהתמיד נשחט בהארת המזרח, וכמו שהובא לעיל, ואם תאמר כפרש"י שהארת המזרח היא הנץ החמה אין אנשי משמר מקדימין כלל בקריאת שמע קודם היום, שהרי לאחר שחיתת התמיד והקרבתו היו קוראין, כמבואר במס' תמיד לב, ב; ברכות יא, ב; ורש"י שם ד"ה ברכו וכו'.

ונראה שהיתה דעת רש"י ז"ל שיש מחלוקת בין התנאים מאימתי מתחיל היום, אם מעלות השחר או מהארת המזרח שהיא לדעתו ז"ל הנץ החמה. שכן כתב במס' ברכות ט, ב על מה ששנינו שם בזמן קריאת שמע "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ

* ז"ל הרמב"ן לפנינו במלחמות שם: "ומפני שאין זמנו ידוע לכל אמרו במילה וטבילה והזאה דבעי ספירה ביום הנץ החמה דבר שהוא ברור לכל, שאם הקדים באלו פסל והמאחר אינו מפסיד כלום" וכו'. אפשר שהרב קפלן זצ"ל רצה לתקן את לשון הרמב"ן, שאינו מובן כל הצורך. ואולי יש להגיה במקום 'ספירה' - 'שיירה', ודברי הרמב"ן מחוורים.

** במהדורה קמא כתב: "ויש להביא ראיה גדולה לשיטה זו של ר' אברהם הכהן ור' אברהם גומבינר ז"ל, החולקים על פרש"י והולכים בשיטת הרמב"ן ז"ל מבלי להזכיר את שניהם"; וחזר בו לומר שנושא דגל השיטה הוא הרמב"ן.

16. "קודם היום" בלשון רש"י היינו קודם הנץ החמה, שהרי השחר עלה כבר עד שלא נשחט התמיד. ועי' ברכות ל, א תוד"ה אבוה וכו' בשם רש"י; אולם בפרש"י שלפנינו גרסי "קודם היום", ולק"מ. עי' פני יהושע. אבל בתוספות הרא"ש גרס בפרש"י "קודם היום", ואעפ"כ הבין בו שכוונתו קודם עמוד השחר, ותמה עליו תמיהת התוספות. ולפי דברי רש"י כאן לק"מ. ועי' מכילתא, שמות יב, ח, י.

החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום" - "מתפלל ביום, דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא". משמע שלפני הנץ החמה יש מחלוקת בדבר.

ומקום המחלוקת נראה שהוא במס' יומא כח, ב: תניא רבי ישמעאל אומר (הצופה אומר) ברק ברקאי. רבי עקיבא אומר עלה ברקאי. נחומא בן אפקשיון אומר אף ברקאי בחברון. מתיא בן שמואל הממונה על הפיסות אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון. רבי יהודה בן בתירה אומר האיר פני כל המזרח עד בחברון ויצא כל העם איש איש למלאכתו [לשכור פועלים]¹⁷.

פרש"י: (רבי עקיבא אומר) "עלה ברקאי - האיר יותר מברק". משמע שלדעת רבי ישמעאל די בברק לבדו אעפ"י שלא האיר כלום, ומיד היו שוחטין את התמיד, ולשיטתו יש לפרש היטב אותה ששינינו שאנשי משמר מקדימין בקריאת שמע לפני זמנה שהוא עד שלא עלה עמוד השחר, אלא כשברק ברק-אור הראשון שהוא איילת השחר, ולדעת שלושה התנאים האחרונים היום מתחיל באיחור-זמן ואולי בהנץ החמה ולפיכך המתינו עוד יותר לדעתם בשחיטת התמיד. ואותה ששינינו בכל מקום במשנתנו שהיום מתחיל משעלה השחר בעמודו ("עמוד השחר"), ולא בברק ראשון, גם לא בהנץ החמה, הרי זה כרבי עקיבא שהלכה כמותו, שהשתמש גם הוא בלשון עלייה¹⁸.

17. לכאורה תמוה שרי"ש ור"ע ששנו משנתם אחר חורבן הבית יחלקו על עדותו של מתיא בן שמואל הממונה על הפיסות, שראה בעיניו ובאוזניו שמע. ונראה שתנא-קמא דמתיא בן שמואל במשנתנו (רפ"ג דיומא ותמיד) הם חכמים שנחלקו עליו בזמנו, ואמרו שזהירות בלבד היא זו מה שנוהגין בבית המקדש להמתין עד שיראה הצופה את חברון, אבל מעיקר הדין יש לשחוט את התמיד קודם, כשאמר ברקאי. ובאו רי"ש ור"ע לפרש דעת חכמים הללו אימתי זמן שחיטה לשיטתם, רי"ש אמר בהיראות נקודת האור הראשונה כשהיא מבריקה (ולפיו פי' רמב"ם בפה"מ, ע' לעיל הערה 7), ור"ע אמר שיש להמתין עד שעלה הברק והאיר המזרח, כלשון רש"י שם ורא"ש דפ"ד דברכות, והלכה כחכמים לגבי מתיא בן שמואל (וכן לגבי נחומא בן אפקשיון ור' יהודה בן בתירה שבזמן הבית היו, וגם הם נחלקו בקצת על מתיא, אבל בכלל שיטתם אחת היא) מפני שביארום רי"ש ור"ע, ש"מ דהכי סבירא להו; והלכה כר"ע לגבי רי"ש, כבכל מקום. ואעפ"י שפסק רמב"ם ז"ל בפה"מ כמתיא בן שמואל, משמע שבחיבורו חזר בו, שהרי לא הביא דברי מתיא כלל. וכבר העיר ע"ז מהר"מ קורדואירו ז"ל בספרו עבודת ישראל דף כ"ד.

18. ובהגהות הרש"ש יומא כט, א כתב דמתני' אתיא כרי"ש (וכבר כתבנו לעיל בהערה 7 שגם משמעות הרמב"ם כן), אבל הוכחתו אינה מכרעת להמעין בפירוש המאירי שם. ועי' הגהותיו למגילה כ, א, שהניח שיטת רש"י ז"ל בצ"ע. והקשה לי מר יחיאל שלזינגר [תלמיד הגרא"ק זצ"ל, לימים ראש ישיבת 'קול-תורה' בירושלים] מדברי רש"י ז"ל עצמו ב"מ פג, ב שפועל יוצא למלאכתו עם הנץ החמה, וביומא, כח ב, אמור בגמ' שזמן שכירת פועלים אחר הארת המזרח היא, ועל כרחך שהארת המזרח קודמת להנץ החמה. נמצא דברי רש"י סותרין זה את זה. וי"ל שזמן שכירת פועלים לאחר הנץ החמה הוא, לפני עלותה, אבל פועלים ששכרום מאתמול, כדאיתא ב"מ עו, ב, יוצאים למלאכתם עם הנץ החמה. ועי' שטמ"ק ריש פרק האומנים. וזמן התחלת מלאכה לכל איש בשלו מאוחר מזמן שכירת פועלים כביומא שם, ועיין. [קושיה זו נוספה במהדורה שניה].

וכן מה ששנינו שם שהקריבו את התמיד בהארזת המזרח ("דימו שהאיר המזרח"), גם זה הוא בשיטת רבי עקיבא שהתחלת היום בעלות עמוד השחר הוא, והיו ממתניין עד שיאור המזרח שהוא הנץ החמה לרש"י, ולפי זה היו קורין ק"ש בזמנה, וכבר הביא הרמב"ן במלחמותיו שגם בירושלמי יש מי שאמר שאין ברייתא זו מוסכמת לדברי הכל, ור' שמעון בן יוחאי בשם רבי עקיבא חולק עליה.



אך הן לא באתי כאן לברר דבר-הלכה, אלא להראות דוגמא של מבוכה רבה במושג מפורסם שכזה - "עמוד השחר" - שהכל משתמשים בו כדבר שגור, ואין יודע מה טיבו, מפני שלא נתפרש¹⁹.

מובן הדבר, כי בפרושנו לא יהיה מקום לאריכות-דברים שכזו כדי לפרוט ולברר כל אותן דעות למן הראשונים ועד האחרונים בראיות ופירוכות, דיוקים ודקדוקים, כדרך שנעשה כאן, אלא צריך שיבוא שם פירוש קצר ומלובן מעין זה:

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. קוי אור הראשונים שעולים במזרח בסוף הלילה ונקראים אילת השחר^א, הולכים ומתרחבים לאחר שעה עד שנראים כעמוד-אור שקורין לו עמוד השחר^ב. והוא כשיעור שעה לפני הנץ החמה^ג. י"א שעמוד זה נקרא בלשון חכמים הארת פני המזרח^ד, וי"א שהנץ החמה נקרא כן^ה, וי"א שהארזת פני המזרח בין שניהם היא, עמוד השחר קודם לה והנץ החמה מאוחר הימנה^ו, וכן עיקר^ז.

(א) ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ויומא פ"ג ה"א, וב"ר פ"נ בשם ר' יוסי ב"ר בון. (ב) "מאילת השחר עד עמוד השחר אדם מהלך ד' מילין". פר"ח בשם ירושלמי, פסחים צד, א. ג) שהיא שיעור ד' או ה' מילין. פסחים צג-צד. ועי' מעיו"ט. ד) הגר"א בשנו"א ברכות פ"א מ"א, וכן משמעות הרא"ש רפ"ד. ה) רש"י מנחות סח, א בד"ה האיר המזרח, וסוכה כט, א בד"ה תרתי. ו) רמב"ן פ"א דברכות, מלחמות בד"ה תניא וכו'. ומג"א או"ח פט ס"ק ב, ור"א הכהן פימינטיל בספר מבוא השמש פ"ב.



19. בשנת תרע"ג נתעורר חכם תלמודי מובהק להוציא לאור תלמוד בבלי במהדורה חדשה בצירוף "ביאור מספיק הנלקט ממקורות ישנים וגם חדשים אבל היותר נאמנים ומכוונים לעומק פשוטו של הפנים והמתאימים עם הלשון לדעת אומרם", ערוך ומסודר בעזרת חכמים מומחים ע"י שלום אלבעק. הוצאת חברת "שוחרי תורה", ורשה. ולא נדפס רק דף אחד במס' ברכות בתורת מודעה. בפירוש זה כתוב על עמוד השחר שהוא הארת המזרח, וזה כדעת הגר"א ז"ל אף כי רבו החולקים. * המלים "וכן עיקר" נוספו במהדורה שניה.

הלום ראינו מילה אחת שלא נתפרשה כל צורכה, אבל יש בתלמוד גם מאמרים שלמים שאין פירושם מובן לנו. ולא משום קושי-לשון או עירבוב-גירסא, אלא להיפך, מפני שנראו בעיני המפרשים כדברים פשוטים ביותר, ולפיכך לא נזקקו להם. אולם כשנבוא אנחנו לעיין לא נצא ידי חובת הבנה אלא אם כן נרבה בדיקה.

בנוגע למקומות כאלה לא נטעה אם נאמר, שכל הפשוט מחברו צורך-פירושו גדול הימנו. תוספות-ביאור שונות שתו עליו סביב, ועיקר-הפירוש לפי הפשט בטל ברובן. מתחילה היה שם עיקר-הפירוש דבר שאין צריך לאומרו, אבל עכשיו לאחר דורות, כשרבו עליו תוספות-ביאור וביטלוהו, הוא נעשה לדבר שצריך לגלותו.

דוגמא קטנה של מקום פשוט ביותר תעמידנו על המכוון.

שבת לד, א, מתני': שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה, עשרתם ערבתם הדליקו את הנר. ובגמ': מנא הני מילי, אמר רבי יהושע בן לוי אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא.

בפרש"י ותוס' לא נתפרש כאן כלום, לא שאלת "מנא הני מילי" ולא תשובת רבי יהושע בן לוי, כיצד מצא הני מילי בכתוב זה.

רב אחאי גאון ז"ל²⁰ ביאר כוונת הענין על רישא דקרא, דכתיב וידעת כי שלום אהלך - ואי לא מערבי כיון דלא שרי לטלטולי מאני ליכא שלמא בביתא, ואי לא מדלקי שרגא ולא מעשרי ליכא שלמא בביתא. ולפי זה לא הובא סיפא דקרא אלא כדי להשלימו, כדרך הגמרא, ולא לדרשא.

ר"ן ורא"ש ז"ל דרשו את הכתוב כולו, וחלקו רמזיו לשלושה חלקים: וידעת כי שלום אהלך - זו הדלקת נר, שלום בית; ופקדת נוך - זה ערובי חצרות, תיקון הַנְּוָה; ולא תחטא - זה תיקון המעשרות, שלא יחסר המזון [ולא תחטא לשון חיסרון, כמו אני ובני שלמה חטאים]²¹.

כל אלה תוספת-ביאור הן, נוחות ומתקבלות, ודרכן דרך רמז של השערה בכוונת ריב"ל. אולם עיקר-הפירוש עדיין לא נאמר! הן שאלנו: מנא הני מילי, כלומר מנין שצריך אדם לומר ג' דברים הללו בתוך ביתו - ומה סמך מצא ריב"ל בדברי כתוב זה ש"צריך אדם לומר"?

פיקפוק זה הזקיק, כנראה, את רבנו חננאל ז"ל, לפרש סוגיה זו בדרך אחר. לדעתו ז"ל אין שאלת "מנא הני מילי" על דין משנתנו, אלא על מצות הדלקת-נר בכלל.

20. בשאלתות סי' סג וסי' קכב, והובא בהגהות ר"י ברלין ז"ל שעל הדף.

21. לשון רא"ש ז"ל עם ביאור קרבן נתנאל, ובדומה לו כתב ר"ן ז"ל.

שכן כתב בפירושו: "מנא לן דצריך הדלקת נר בשבת, שנאמר וידעת כי שלום אהלך וכו', ואין שלום אלא בָּאור, שנאמר וירא א' את האור כי טוב". ולא הזכיר שום רמז לעירוב ולעישור כדרך שאר מפרשים, כי לדעתו ז"ל אין ריב"ל מדבר אלא בהדלקת-נר בלבד, לבאר שטעמה ומצוותה משום שלום אוהל (בית) הוא.

אולם הרבה יש לנו ללמוד כאן מפרש"י, ששתיקתו גדולה כדיבורו. אילו פירש גם הוא ז"ל כפר"ח לא היה נמנע מלגלות, שהרי דבר חדש הוא, אינו מצוי בתלמוד, שתהא שאלת "מנא הני מילי" לא על אותה משנה שסוגיה זו עוסקת בה אלא על עיקרו של ענין שכל הפרק מדבר בו²², ומתוך שלא גילה משמע שאין כאן מה לגלותו. היה הפירוש פשוט בעיניו כדבר שאין צריך לאמרו:

מנא הני מילי שצריך אדם לפקוד את ביתו בדברי זריזות ואזהרה שיעשו מה שעליהם בשעה הראויה לכך? אמר ריב"ל אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא, מכאן שיפקוד דרכי בני ביתו תמיד וביחוד ע"ש עם חשכה, שעת חפזון. וכך מטין דברי רמב"ם ז"ל בסוף הל' סוטה: "כל מי שאינו מקפיד על אשתו ובניו ובני ביתו ומזהירן ופוקד דרכיהן תמיד עד שידע שהן שלמין מכל חטא ועון הרי זה חוטא, שנאמר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא"²³.

ב. פירושים שנשתבשו

אחרי עבודת הפירוש בדברים שלא נתפרשו, באה עבודת התיקון בדברים שיש להם פירוש, והוא גם ניצב על הדף ברש"י או בתוס', אלא שנשתבשה הלשון בו בשגגת מעתיקים ולפיכך אינו מובן. דבר זה צריך להיעשות בזהירות מרובה, מתוך בדיקת גירסאות בהוצאות הש"ס של דפוסים קדמונים.

הוגי התלמוד שבארצות המערב מרבים להשתמש בסוד התיקון מתוך מציאת גירסאות. מידה זו, הנוהגת בכל המדעות שיש להן יד בלשון וספר, נתחבבה עליהם גם בלימוד ההלכה. יש מהם שלא זזו מלחבבה, עד שבאו להעמיד את כל דרישתנו

22. כעין זה במס' תמיד כו, א: מנא הני מילי, אמר אביי אמר קרא והחונים וכו'. אבל שם תמהו ע"ז בגמ': אמרי אין שמור בעלמא אשכחן וכו', עיין בפ' המפרש שם בד"ה אמרי וכו' פשיטא דשמור בעינן כדכתיב קרא, מיהו אנן בעינן מנא הני מילי אהא דקתני במתני' וכו' - ואילו כאן לא הקשו כן בגמ'. ולדעת ר"ח ז"ל יש לומר שבאמת לא שמענו עד משנה זו שהדלקת נר בשבת חובה לבעל הבית, ולפיכך קבעו כאן שאלת מה"מ. וע' בתוס' כה, ב בד"ה הדלקת, שהוכיחו ממשנה הקודמת לזו שהדלקת נר חובה, אבל משם אין ראייה אלא לאשה, וכמ"ש רש"י ז"ל לב, א בד"ה הריני וכו', ומכאן שמענו שגם האיש חייב להזהר בזה. וע"ז אמר ריב"ל שהוא מתוך חובתו להשתדל בשלום ביתו, וכמ"ש במרדכי בשם ר"מ שלא יכשלו בלילה בעץ או באבן.

23. פ"ד הי"ט. וכן הוא נדרש ביבמות סב, ב ת"ר וכו'.

בתלמוד עליה בלבד. הם התחילו להאמין כי רק ממנה תצא תורה, וכל שאר דרכי לימוד, בין בחריפות ובין בבקיאות, שתלמידי חכמים בארצות המזרח רואים בהם ברכה - אינם אלא של ברכה לבטלה. אמנם הגדולים שבהם²⁴ אין דעתם כן. הם ידעו והורו שביור-הגירסאות אינו הגון לשמש אלא קרדום לטושה ביד למדן חריף ובקי, לחפור בה בהלכות ואגדות, לחפש בעקבותיה אחרי מקורן ומוצאן. בלי אותה חריפות של אמת וראיית פנים בעזרת הבקיאות - אין כיוון גירסאות בלבד יכול להועיל תועלת צדק בחקר התלמוד ומפרשיו.

ויש גם בין חריפי המזרח ובקיאיו שסרו כאן קצת מן הדרך הנאות לצד שני שבדבר - הם הזניחו יותר מדאי את ענין הגירסאות. כשאדם בא לפנייהם והגהת גירסא בידו אין להם עליו אלא לעג וקלס. מיד הוא נדמה להם כ"מערבי" חקרן-בלשון, מיד הוא מוחזק כפרן ב"לומדות" של מזרח, והרי הם מבטלים אותו בליבם ודיו. לא כך היה דרך הקודש של רבותינו הראשונים ז"ל. הם הכניסו לתוך עמקי עיונם בגופי ההלכות גם את הדיוק הגירסאי בלשון ההלכות. והרוצה בפירוש של אמת וצדק צריך לצאת בדרך זו²⁵.



24. עי' דברי עוז נגד מתנגדי הפלפול מאת גדול הדור שבין חכמי התלמוד ודורשי מדעו בארצות המערב, רבי דוד צבי האפמאן ז"ל, בהקדמה לספר תשובותיו שעתיד בקרוב לצאת לאור [שו"ת 'מלמד להועיל' ח"א על אור"ח, פרנקפורט תרפ"ו, עמ' 1-2; על פי בקשת בן המחבר החל הגרא"ק לעבור על התשובות שבשו"ת מלמד להועיל לפני הדפסתן, עיי"ש בדבריו בריש הספר: ...'געתי ומצאתי את מוהר"ר אברהם אליהו קפלן, ממלא מקום אבי במלאכת הקודש בבית המדרש לרבנים, והוא הואיל לעמוד על הפירצה ובעיניו החדשה ראה ובחן מלאכת הקודש... אכן כמעט החל במלאכתו וגם הוא הטהור והקדוש, איש גדול ומופלג בהוראה, נאסף פתאום והלך לעולמו בדמי חייו'...]. ועי' ביאור נכון לעיקר הפלפול וה"חילוקים" בהקדמה לתש' חתם סופר חיו"ד מאת הר"ש סופר ז"ל ('פיתוחי חותם', בד"ה ופה מצאתי).

25. ראה לדוגמא רש"י ז"ל שבת נה, ב בד"ה והא כתיב: קשה בעיני שם החכם וכו' ולא גרסינן לה וכו'; ועירובין ב, ב בסוד"ה משפת; ביצה לה, א: יש ספרים שהיא כתובה בהם בשיבוש וכו'; יומא ד, ב בד"ה בשישה וכו'; שבועות ג, ב בד"ה קשיא וכו', ותלמיד טועה שהוקשה לו כתב בגיליון ספרו קשיא לי הך דהלוקין, וכתבוה סופרים בגמרא, והתלמיד טעה שאינה קושיא וכו'; זבחים קד, א בד"ה והעור וכו', גירסא דתלמידי דתרביצאי היא וטעו וכו'; כריתות ג, א, עי' שיטה מקובצת שם אות ח. ועי' תשובות הרמב"ם סי' ט. אין צריך לומר שאנו בני דור אחרון לא נעיז להידמות לרש"י ולעסוק בדברי הגהה מתוך סברא והשערה, אלא מתוך השוואות לדפוסי קדמונים או לכתבי יד. כדרך שמצאנו לרמב"ם ז"ל פט"ו מהל' מלוה ה"ב: יש גירסאות מן הגמרא וכו', וכבר חקרתי על הנוסחאות הישנות ומצאתי בהן וכו', והגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה וכו', ומפני טעות זו שאירעה לקצת ספרים הורו מקצת גאונים וכו', וטעות ספרים (סופרים) הוא, ומצאתי בגוילים כתוב וכו'. אולם גם באופן זה אין למחוק או להוסיף בספרים, אלא להזכיר התיקון בפירושים, כמו שהעיד רבנו תם ז"ל בספר הישר על זקנו רש"י ז"ל שעשה כן, כי מי יודע איזו גירסא תכשר לפי האמת, אולי זו שלפנינו, אלא שיד בינתנו קצרה

רבים מקומות בפרש"י ותוס' שגדולי האחרונים נתקשו בהבנתם והוכרחו להמציא ביאורי דוחק, בעוד שאין דבר צריך אלא עיון זהיר בהוצאת דפוס קדמון, כדי לראות שם בעליל שכל עיקר אותו קושי בא מתוך טעות הדפוס שזרקה בהוצאות המאוחרות.

ולדוגמא - עירובין עד, א: אמר רב, אין מבוי נותר בלחי וקורה עד שיהו בתים וחצרות פתוחין לתוכו. ושמואל אמר, אפילו בית אחד וחצר אחת. ורבי יוחנן אמר, אפילו חורבה.

ובתוס' שם: "ושמואל אמר אפילו בית וחצר. פי' בקונטרס בית בלא חצר ובית וחצר. ולמעלה פי' באופן אחר בפ"ק (לעיל דף יב)".

המעייין שם בדף יב לא ימצא שום פירוש באופן אחר, לא ברש"י ולא בתוס'. והיה הדבר קשה, עד שבאו מגיהים והגיהו: "ולמעלה פי' שאין לפרש באופן אחר". מהרש"א ז"ל בחידושו אינו מקבל הגהה זו, ומשתדל למצוא מתוך דיוק-אותיות אותו אופן אחר.²⁶

אמנם ראיתי במס' עירובין שנדפסה בשנת רפ"ב בדפוס בומבירגי ראשון אשר בוניציאה, כי שתי המלים התמוהות "באופן אחר" - אינן²⁷, ולא היתה אפוא כוונת התוס' אלא להודיענו, כדרכן בכל מקום, שכבר פירשו דבר זה לעיל בפרק ראשון. שתי מילים הללו הוספה שיבושית הן בדפוסים מאוחרים - ותו לא מידי.

שיבוש זה אין אחריותו חמורה כל כך, שהרי אין הלכה כשמואל בדבר זה²⁸; אבל יש הרבה בדומה לו גם במקומות שהלכה כמותם, ולא עוד אלא שבכל מקום שהוא עלינו לעיין ולברר היטב, כי תורה היא וללמוד אנו צריכים.

הרבה זהירות צריך אדם בשעת עבודתו לבירור גירסאות. בימי הדור שלפנינו עבד בכך עבודת אמן גדולה רבי רפאל נתן רבינוביץ ז"ל בספר דקדוקי סופרים. הוא בירר וליבן עד מקום שידו, יד גדול, מגעת בענין חילופי גירסאות של לשון התלמוד

מלהשיגה. ועי' לדוגמא מרדכי למס' מו"ק סי' תתעה כתב רש"י לא ידענא מהו וכו' ולא גרסינן לה. ונמחק בדפוסים, אעפ"י שיש לזה פירוש נכון וברור עיי"ש. וכן הוא ברא"ש.

26. כדרך שפי' מהרש"א ז"ל באותו אופן אחר כתב ר' יהונתן ז"ל בפירושו לאלפס. אבל בכוונת התוס' קשה לפרש כן, שהרי הביאו אותו אופן אחר בשם הקונטרס בפרק הדר - ולפנינו בפרש"י אינו, אם לא שנאמר שהיה קונטרס אחר לפניו, וגם נצטרך לומר שהיו לפניו בו שתי גירסאות, והביאו האחת כאן והשנית בפרק קמא מבלי להזכיר כלל שכפלת גירסאות היא.

27. ולא העיר על כך בספר דקדוקי סופרים.

28. כן פסק רי"ף ז"ל ואחריו שאר פוסקים. מיהו רבנו חננאל ז"ל בפירושו פסק כר' יוחנן, וק"ו שהלכה כשמואל, ולפי זה נפקא מינה לדינא.

בכמה מסכתות ולשון פרש"י במסכתות אחדות, אבל לא נגע, חוץ ממקומות מועטים, בלשון התוס' ורא"ש ופירושי הרי"ף וכו', שכולם משמשים יסוד לבירור הגמ', ועליהם הלכה עומדת. פעמים שאות אחת מהן מכריעה את הכף. פעמים שעיקר הפשט של הלכה חתומה וסתומה באות אחת תימצא. ובסוגיה זו עצמה יש לנו דוגמא לכך.

נחזור נא על דבריהם של רב ושמואל ור' יוחנן בצירוף פרש"י ז"ל:

רב אמר אין מבוי ניתר בלחי וקורה עד שיהו בתים וחצרות פתוחין לתוכו, שני בתים לכל חצר ושתי חצרות למבוי. ושמואל אמר אפילו בית אחד וחצר אחת, בית בלא חצר וחצר שבית אחר פתוח לה²⁹. ורבי יוחנן אומר אפילו חורבה³⁰ מכאן וחצר מכאן³¹, דאין חצר בלא בית. עכ"ל רש"י.

אות ד שנטפלה למילת 'אין' בפירושו של ר' יוחנן ("דאין חצר בלא בית") אינה מובנת. הן ד כזו שתולין בראש מילה לנתינת טעם באה - ומה טעם יש לדברי ר' יוחנן שאמר אפילו חורבה משום דאין חצר בלא בית? מה ענין חצר אצל חורבה? ואפילו לדברי שמואל שאמר אפילו חצר - אין בכך טעם כלל, שהרי אין מדברין כאן על הבית שבה, אלא שרב מצריך שתי חצרות, שמואל דיו באחת ובלבד שיהא באותו מבוי עוד בית אחד מחוצה לה; ור' יוחנן גם הוא דיו באחת, כשמואל, אלא

29. בהוצאות כל הדפוסים הקדומים עד אלה שבדורותינו גרסו: "שבית אחרת פתוחה לה", וכן הוא במהרש"א, ובשיירי קרבן לירושלמי עירובין פ"א ה"א. מפני שבלשון ארצו של רש"י ז"ל היה 'בית' לשון נקיבה, la maison, פלט כן קולמסו גם בעברית. ובדפוסים מאוחרים תיקנו כדן. [הסבר זה היה חסר במהדורה קמא של המאמר, ובמקומו כתב: "ואולי צ"ל "שבית אחרת פתוח לה", פי' בית של חצר אחרת פתוח לחצר זו (בדפוס ויניציאה ראשון - פתוח'. ואפשר שהקו שלמעלה בטעות נרשם, וצ"ל: פתוח), שהרי אין צורך שיהא בית בחצר זו לשמואל, כמו שהוכיח בשיירי קרבן מן הירושלמי, ומ"מ כתב רש"י שיהא בית של חצר אחרת פתוח לכאן, שאל"כ אין זו חצר אלא מוקצה, ואינו ענין להיתר מבוי]. ומש"כ בקרבן העדה שם שבלי בית כלל שפיר דמי, תמוה מאד, שאם אין שם דירת אדם איך נתיר מבוי על ידו. ועי' עירובין פה, א תוד"ה שני בתים וכו' וברא"ש שם שפירשו כן סוגיה דין גבי חורבה דר' יוחנן וה"ה חצר דשמואל. וצ"ע. ובספר דקדוקי סופרים לא העיר על כך. [ראה להלן הע' 40].

31. כלשון רש"י ז"ל שכתב מכאן ומכאן מפורש בירושלמי, כאן ובפ"א ה"א: רב אחא בר חנינא וכו' אפי' חצר מכאן. ופירושו נ"ל: חצר מצד אחד של מבוי בימינו, ובית מצד שני בשמאלו, או להיפך, משא"כ אם היו שניהם מצד אחד שאין זו צורת מבוי, אלא חצר בעלת בית שחצר אחרת בעלת בית אחר פתוחה לו (אבל בפני משה פי' בענין אחר, שלעניותינו אינו מחוור). ולא הוצרך "מכאן ומכאן" אלא בשיטת המתירין בחצר אחת עם תוספת בית או חורבה, אבל לרב שהצריך שתי חצרות לא נאמר כך בירושלמי ובפרש"י, משום שאפי' הן פתוחות מצד אחד צורת מבוי יש לו, מאחר שדיירי שתי חצרות עוברין דרך בו לרה"ר. ועי' לעיל ה, א דפתח לה בדופן אמצעי וכו'. ומכאן טעם נאה לרב שהלכה כמותו שהצריך שתי חצרות, מפני שאם אין שם אלא אחת בתוספת בית או חורבה עדיין חצר היא ולא מבוי; ולית לן הא סברא דעמידתן משני צדדים תעשהו למבוי.

שהוסיף להקל בהצרכת הבית השני (באותו מבוי מחוץ לחצר) שגם חורבה כשרה לכך. ומה ביקש כאן רש"י ז"ל בהטעמתו?

דקדוק כזה באות אחת מפרש"י יש בכוחו להוליך מהר בדרכים רחוקות מוחות של "לומדים" חובבי פלפול, ועליהם ישחק להנאתו החוקר המערבי. הן הוא יודע את סוד התיקון: תיכף-ומיד הוא הולך ומעיין בספר דקדוקי סופרים העומד לו בארונו על יד הש"ס, ואמנם ימצא בו שהוא מודיע כי מראשית הדפסת הש"ס בשנת ר"פ³² עד ההדפסה בשנת ת"ז בדפוס בנבנשתי באמשטרדם לא היתה ולא נבראה ד זו, אלא שבא מהרש"ל ז"ל והוסיפה! אמור מעתה, כי לפי הגירסא העתיקה צריך לחלק כאן את דברי רש"י לשני דיבורים נפרדים. כזה:

(ר' יוחנן אמר) אפילו חורבה מכאן וחצר מכאן.

אין חצר בלא בית.

אך מאחר שהיה הדבר כך - מה ראה מהרש"ל שהגיה? הנה שוב כח המושך את בעלי הפלפולים "לבנות דיק על גב דיוק" בכוונת מהרש"ל.

לא יהא דרך פירושו לעסוק בדברי "פלפול" כפי מובנו בדורות האחרונים, אלא יהא דרכו לעסוק בדברי פלפול (עד מקום שיד כהה מגעת) לפי מובנו בדורות הראשונים. פלפולם של קדמונינו ז"ל רובו בינה ומיעוטו חידוד, עיקרו יין הטוב ורק בתבלינו חריפות הפלפול. שמו מעיד עליו כי עצם טיבו ומנהגו שלא להרקייע למעלה במגדלים פורחים באויר, אלא לפלפל³³ ולפשפש בבקיעי הסברות, להוציא

32. כלומר, מסכת עירובין נדפסה בראשונה בשנת ר"פ, משא"כ שאר מסכתות.

33. "פלפול" פירושו: פשפש בדבר, עסוק וטרוח בו. תוספתא בבא בתרא פ"ז ובכורות פ"ו: אין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשיבחו נכסים (מעצמן) לאחר מיתת אביהן. רבי אומר, אומר אני שהבכור נוטל פי שנים בשבח שהשיבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, שאף שלא [צ"ל: שלו] השיבחו בשלהן וכו'. רבי אומר (פי' חוזר לפרש דבריו) כל דבר שלא פלפלו בו יתומים לאחר מיתת אביהם בכור נוטל פי שנים, ו[נחכמים אומרים] [כן הוא בבבא בתרא, ובכורות חסרות שתי מלים אלו] אין נוטל פי שנים אלא בכל אשר ימצא לו. עכ"ל. ופי' פלפלו בו יתומים = עסקו וטרוחו בו. וכן באר במוסף הערוך ובמנחת ביכורים. אך לוי במילונו תירגם "פלפלו" = רבו זה עם זה, והוא משום שחשב כי פלפול הוא ויכוח, כרגיל בדברי חריפות בפלפול התלמוד, וכנראה תירגם את המילים מבלי לעיין תחילה בתוכן הברייתא, שאין לה שום מובן לפי תרגומו. והובאה ברייתא זו בגמ' בב"ב קכד, א בלשון אחרת: רבי אומר, אומר אני בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, אבל לא בשבח שהשיבחו יתומים (הוא האמור בתוספתא: שפלפלו יתומים) לאחר מיתת אביהן. והשתמשו בלשון פלפול גם לענין הפרדת דבר לחלקים קטנים רבים (וכן גם עבודת הניתוח הפלפולי בהלכה) כגון גבי פיזור האפר על ראש המתאבל, איוב טז, טו בתרגומו, ובתרגום שני למגילת אסתר פעמים רבות. ומכאן מליצת ר"א הקליר ז"ל בקרובץ לפורים: "תחת פלפול יגיע לקח טוב", פי' תחת פלפול האפר על ראש המתענים ועל ארון הקודש בשעת גזירת המן, כמסופר בתרגום, הגיע פלפול בתורה שהוא לקח טוב, כדרשת חז"ל 'ליהודים היתה אורה זו תורה'.

הרגל מפני אמת, תעייה מפני ישרות, לחזור ולהרחיב מיפלש בתוך ריבוי הלכות ופרטותיהן שנערמו זו על זו, להבחין ולהפריש בין אחת לחברתה ולמצוא סימנים לאותו מוצא עקרוני שיצא ממנו ר' פלוני כשחלק על חברו היוצא ממוצא אחר, ולכווין אחר כך פתחיהן של מוצאות הללו כנגד אותן מבואות מרובין בפסקי ההלכה, שכל אחד מן החולקים נכנס שם בשטף דרכו למבואו המיוחד לו.

הוא הפלפול "המופלג" שרבותינו הראשונים ז"ל היו רגילים בו בכל מקום, והיו מקפידים על חבריהם כשלא מצאוהו בס' במידה ראויה. ומי שרצה לומר: "אין כאן הבנה נכונה!" היה אומר "אין כאן פלפול!"³⁴

שני מושגי עיון, בינה ויחידוד, נפרדים זה מזה על פי עצם מהותם, נזדמנו כאן ביד פלאי הלשון לפונדק מבטאי אחד: פלפול לשון פלילות, חיפוש חרץ משפט, הקמת חוק, דברים שאין מגיעים אליהם בלי פשטות ומישרים³⁵; ופלפול לשון חריפות, ניקור, כינוס המצאות, הפרת יסודות, זכר לאותו פרי קטן, פלפל שמו, שיש בו חריפות יתירה, והוא מהפך קערה על פיה להמר טעמה בטעמו³⁶. על ברכי

34. השגת ראב"ד לרמב"ם ז"ל בהל' תלמוד תורה פ"ו בסופו. ועי' מגדל עז שם.

35. פלפל שרשו פלל, כמו מן גלל - גלגל, בלל - בלבל וכן רבים. וענין פלל האמור במשפט (שמות כא, כב; שמואל א-ב, כה) הוא לשון בדיקה ופשפוש עד כדי הוצאת האמת לאור. וכך כתב ר"י בארט (E. S. 70): "ופללו אלדים שנאמר בספר שמואל תרגם יב"ע ויפלי ביניהון, הרי שהסמיק פלל בעברית ללשון פלי בארמית שעניינו עיון ובדיקה, וכאותה ששנינו במסכת שבת פ"א מ"ג ולא יפלה את כליו, וכן הוא בערבית *فِي عَيْنٍ وَبَدَقٍ*, פי' עיין ובדק בדבר". ומצינו פלפול בלשון חיפוש ובדיקה במדרש תנחומא פרשת וישב: "ולמה נתעסק הקב"ה מתחילה בייחוסיהן של אוה"ע, משל למלך שהיתה לו מרגלית טובה מושלכת בתוך העפר ובתוך הצרורות, הוצרך המלך לפלפל (כך היא הגירסא העיקרית; וי"ג לפשפש, וכ"ה בדפוס וורשא תרל"ט, ומכאן שענין אחד הוא) בעפר ובצרורות להוציא את המרגלית מתוכן".
36. מגילה ז, א, וחגיגה י, א: טבא חדא פלפלא חריפתא וכו'. ופי' בערוך: שהיה (שמואל) אמורא וקטן מכולם, כמו שהפלפל קטן מכל מיני תבלין וחרף מכולם, כך זה האמורא חריף מכל התנאים שהפליגו עליו. עכ"ל. ובעירובין סז, א: רב ששת מרתע כוליה גופא מפלפולא דרב חסדא. ופרש"י: חריף וסבר [צ"ל: וסביר] היה ביותר, ועמוק בשאלותיו. כלומר, חריפות המביאה לכלל סברא, הבנה, תפיסתו של שורש הענין. אולם חריפות יתירה גורמת מהירות ומזיקה יופי העיון, שם צא, א: אגב חורפיה לא עיין בה, פרש"י אגב חורפיה מיהר בשאלתו ולא עיין בה יפה. ובמידה שאדם מרבה להתחרף עלול להשתבש, בבא מציעא צו, ב: לפום חורפא שבשתא. ועי' תשובת ריב"ש ז"ל ס' רעא: כמה חכמים ראינו בעניינו מפולפלים בהיות, דמעלי פילא בקופא דמחטא, ועל כל קוץ וקוץ אומרים תלי תלים של קושיות ותרוצים, ולפום חורפא לא סליק להו שמעתא אליבא דהלכתא וכו'. עכ"ל. ואעפ"כ אם אינו מחודד במידה הראויה לו אינו יודע לחדש דבר מדעתו במקום שצריך לכך, בבא בתרא קמה, ב: עתיר תקוע זהו בעל פלפול, עתיר משח עתיר כמס זהו בעל שמועות, ופי' בקונטרס מגנצא, הנקרא על שם רבנו גרשום ז"ל: בעל פלפול יושב בביתו ומוסיף מפלפולו על שמועותו ששמע, ובעל שמועות שומע מפי רבו ויודע מה ששומע, ואינו מחודד כל כך שידע לחדש דבר מדעתו. והיטיב לראות רא"מ ליפשיין, שכתב בספר רש"י שלו (דפוס ורשה תרע"ב, עמוד קיד): רוחו של רש"י לא משכתו לפלפול יורד אל עמקי תהום שאי אפשר להעמידו [לשונו ז"ל בפסחים יט, א],

שנים הללו, כשנזדווגו זה לזה וכל אחד מהם הכיר מקומו, ראשון בתור שוֹרֵר ושני בתור נֶתִין, ראשון בתורת עיקר ושני בנותן-טעם - יוֹלֵד הפלפול התלמודי בצורתו הנכוחה, ורק אותו עלינו לשבח בכל מקום ובכל זמן. בזאת יִבְחַן הלמדן הגמור, כזה שבא בדורנו מבית מדרשו של רבי חיים הלוי ז"ל מבריסק, או מבית מדרשם של תלמידיו או מושפעי העומדים בראש ישיבות ליטא וקצת פולין, שיהא מפלפל (חודר) יותר ממפולפל (מתובל בפלפלין), דורש אֶל המהות יותר מאֶל הדמות, עד כי אָמִיתו תמשול בכשרונו ולא הוא ימשול בה³⁷.

עתה נִיתְנֶה לב ונשובה לעניננו. נפלפל בהלכה!

מתחילה בדעת שמואל: החצר הוא המקום שלפני הבתים, והמבוי הוא המקום שלפני החצר. לא היתה פתוחה לו למקום זה אלא חצר אחת בלבד - אינו מבוי לענין היתר לחי וקורה, שלא הקלו חכמים בהיתר זה אלא למבוי המשמש מקום-הליכה לשני אוכלסי דִּירִים, אוכלס אוכלס בחצרו, והם נכנסים בו ויוצאים

אבל אין זה אלא גבי אדם מפולפל שלא למד הרבה, כי כיבד מאוד את האדם שלמד הרבה והוא גם חכם ומחודד לתת הלכה כברזל [לשונו ז"ל במנחות סז, א]. עכ"ל ליפשיץ. וכן הוא בידו' סוף פ"ב דמס' נידה: אמרין חכים ההוא סבא דפרזלוי חריפין.

37. כך היא לשון גמ' שבת לא, א: "אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו וכו' פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר", כלומר פלפלת ופשפשת בתוך החכמה (ההלכה או האגדה), ולפיכך הוא משמש באות ב'. ואין לפרש: פלפלת באופן מחוכם, שהרי חברו מעיד עליו, בבא מציעא פה, ב: לא פלפלתי בתורה כמותו, יצתה בת קול ואמר בתורה כמותו פלפלת, תורה כמותו לא רבצת. כך היא הגירסא העיקרית בכתבי יד ובדפוסים קדמונים, ונשמטה אות ב' ממילת 'בתורה' שתי פעמים בדפוסים המאוחרים. ואין פלפול אלא פשפוש בתוך תוכו של דבר, עי' לעיל הערה 33 והע' 35. ולפיכך גם שם: לפלפל בעפר. ומכאן מוכח ש"הפלפול בחכמה" אין זה מידת "הבנת דבר מתוך דבר", אלא דבר הקודם לה כדי להגיע בו אליה, שהרי נימנו כשני דברים בזה אחר זה. שלא כדעת המפרש בנדרים לח, א: "פלפולא בעלמא להבין דבר מתוך דבר". ומלבד זה קשה לפרש כן, שהרי הבנת דבר מתוך דבר מעיקרי התושבע"פ הוא, ואיך יאמר ע"ז ריוב"ח שם שלא ניתנה מידה זו אלא למשה וזרעו, והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל. אלא ודאי שהדבר אמור שם רק על חלק החריפות שבפלפול, שאינו עיקרי (וכן משמע מלשון הגמ' פלפולא בעלמא), שגם בלתו יש להבין דבר מתוך דבר ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן כשהולכין בדרך פשפוש הסברות באופן פשוט. וכן פי' הרא"ש ז"ל שם: פלפולא בעלמא חריפות והבנה (פי' חריפות המביאה לידי הבנה יתירה), וכן בתוס' שם. אמנם ודאי שכל המוסיף חידוד, אעפ"י שהוא מסכן בעצמו מפני הפסד של שיבושים, דלפום חורפא שבשתא, מ"מ אם שחקה לו דעתו בס"ד להצילו מסכנה זו הרי הוא "מרויח יום יום תדיר בפלפולו טעמים הרבה" [לשון רשב"ם ז"ל, בבא בתרא קמה, ב]. ועי' על הגדרת הפלפול בספר אור ישראל מאת רבי ישראל מסאלאנט ז"ל (דף מ): "רחקה נפשי להאמין, אם לא ליחידי סגולה, כי יתיצב האדם בטהרת השכל לבל יטהו (דמיונו) אל הרצון לאמר כי זהו שכל מזוקק, בלתי אם יצא חפשי להגיד לפוליס כרצונו באין מפריע", וכמובן על מנת שיגידם, כמו שנתבאר שם לעיל "באופן שילך על הדרך הנאה והיפה, מאירת עיניים".

ממנו לרשות הרבים הסמוכה³⁸. אם אין שם אלא חצר אחת הא אין לו אלא אוכלס אחד, ולפיכך לאו מבוי הוא. משום כך הצריך שמואל "חצר אחת ובית אחד" כדי שיהו שם שני אוכלסין, אחד של בית ואחד של חצר. אם תאמר: מנין דיירים לחצר? עליך כתב רש"י ז"ל: "אין חצר בלא בית", שאילו לא היה שם בית, ובבית דיירים, לא חצר שמו אלא מוקצה או רחבה³⁹.

אולם אם לא היתה כוונת רש"י ז"ל בארבע מילים הללו אלא לבאר מהו חצר - מה ראה שאחר בביאורו זה עד אחר פירושו לר' יוחנן שלא הזכיר כלל חצר בדבריו, ולא אצל שמואל המדבר על החצר?

בכך התבונן מהרש"ל ז"ל, והוא שהזקיקו להגיה. ולפי הגהתו ארבע מילים הללו מחוברות אל הקודמות להן, והן משמשות מִתְּנָן טעם לשיטת ר' יוחנן, ולפיכך היה צורך להטיל ד בתחילתן.

כדי להבין זה נפלפל (בבקשה לזכור פירוש מלה זו: נחדור) בדעת ר' יוחנן: מודה ר' יוחנן לשמואל שאין מבוי נותר בלחי וקורה עד שיהא מוכן לשני אוכלסין עוברים בו לרשות הרבים. ברם דיו שיהא מוכן לכך, ואינו מזקיק שיהו שני אוכלסין אלו עוברים בו ממש בשבת זו. אם יש כאן חורבה (הוא בית שחרב מאין יושב), הרי המבוי נדון כמו כן לאותו אוכלס של דיירים הראויים לדור בו, ד"ה חורבה חזי לדירה⁴⁰.

ואם תאמר: מאחר שכן הוא יהא מותר לטלטל לר' יוחנן ע"י לחי וקורה גם במקום שאין שם דיירים כלל, כגון מבוי שיש בו רק חורבות הראויות לדירה ואין לו חצר ובית. וזה ודאי לא שמענו!

38. אבל מקום שאינו סמוך לרה"ר, אעפ"י שאין בו תנאים הללו הרי הוא נותר בלחי וקורה, שלא החמירו בו חכמים כל כך. תוס' עירובין יב, ב בד"ה ובתים וכו'.

39. כל חצרות ששנו חכמים לפני הבתים הם ורוב תשמישן בחצר. פרש"י בבא בתרא ב, א, בד"ה השותפין. וכן כתב במס' ערובין, ה, א, בד"ה בתים: וכל חצר האמור בש"ס ובמשנה אינו אלא לפני הבית, אבל שאחורי הבית - מוקצה או רחבה קרי לה.

40. ובגמ': א"ל אביי לרב יוסף אמר ר' יוחנן אפי' בשביל של כרמים [פתוח למבוי מכאן וחצר מכאן. רש"י], א"ל לא אמר ר' יוחנן אלא בחורבה דחזי לדירה אבל שביל של כרמים דלא חזי לדירה לא. וע' לעיל, כד, ב, רש"י ד"ה שביל של כרמים יש בו דיירים עכ"ל, פי' הולכים ושבים, אבל אינו ראוי לדירה. והפוכו בחורבה, שראויה לדירה אבל אין לה הולכים ושבים. ובכך יש להבין ספקו של אביי אולי בחד מתרי סגי. ורב יוסף השיב שאינו כן, דחורבת בית עדיפא דחזי לדירה וחזי שילכו לה דיירים, ואעפ"י שעכשיו אינם הולכים מ"מ מקרי הא מבוי מוכן לכך, משא"כ שביל של כרמים שאינו ראוי להליכת דיירים אלא להליכת בעלים ולוקחי פירות ואין בהליכתם משום ענין דירה הנצרך להיתר מבוי. וע' בתוס' כד, ב דפליגי על רש"י, ולפמש"כ א"ש.

אמר לך ר' יוחנן: לא התירו חכמים בלחי וקורה מקום הפרוץ במלואו באין שם דירת בית [היינו דירת] בני אדם בשבת זו שלפנינו הצריכים לאותו היתר. שלא בא ר' יוחנן לחלוק על שמואל אלא במה שהצריך שתהא גם הדירה השנית (שהדין דורש) דירת דיירים ממש, ולדעתו יש להקל בה ולומר שראויה-לדירה כדירה היא, אבל בדירה ראשונה לא נחלק, שאם אין שם דירה כלל אין ענין להיתר מבוי. וזהו שמתבאר בפרש"י עפ"י גירסת מהרש"ל: ר' יוחנן אמר אפילו חורבה מכאן וחצר מכאן, דאין חצר בלא בית שבני אדם יושבים בו, ולהם הם שתיקנו חכמים היתר מבוי בלחי וקורה, משא"כ אם לא היה שם אדם כלל; בעוד שדין הדירה השנית מתקיים שפיר ע"י החורבה דחזי לדירה.

למראית עין מביטה מרחוק דומה ענין-ביאור כזה לפיל פלפולי שהוכנס תוך קופו של מחט, לתילי תילים של הלכה התלויים בקוצה של ד', דברים שלא כיוון להם רש"י, ולא מהרש"ל, אלא מפולפל זה הבא להתהדר במעשי להט.

אולם גם לפי משפטו של טוב-עין היודע פרק בעולם העיון של רבותינו בעלי ההלכה ז"ל והמכיר ביושר-הביאור - בדין הוא שייכנס ענין שכזה לכלל מה שנאמר עליו: "אילו דייקנן כולי האי לא תנינן". דוגמא זו הובאה אפוא לכאן לא בכדי ללמוד הימנה שצריך להאריך בדרוש, להגדיל דקדקנות ולהאדיר - אלא להיפך: לדעת כמה צריך להיזהר בלשון, כמה צריך להבחין כל שינוי שבה, אות באות ותג בתג, מהיכן הוא בא ולאן הוא מוליך, כדי לעמוד מתוך זה על בירורו של ענין, גילוי עצמותו ועיקר פירושו, ולהיזהר מן הסכנה החידודית שמגרה את יצר הלמדן להוסיף לשוא חידושים והמצאות⁴¹.

אמנם כן, אילו דייקנן כולי האי לא תנינן, אבל צריך לדעת גם הפכו של מטבע: אילו לא תנינן כולי האי לא דייקנן. רק מי ששונה משנתו בטהרה שבפלפול, בעמל שבעיון, יוכל להרגיש נכונות בעוצם דיוקה של כל אות, ולעמוד על דעת כותבה, מוחקה או מוסיפה. רק מי שדעתו נוקבת לתוכו של ענין יִלְבֵּב בהסתכלותו (בדיוקו) לעמוד על אמיתותו⁴².

41. הא אם אינם לשוא אלא לצורך האמת מידה טובה היא, כדתניא בפ"ו דאבות: שומע ומוסיף.

42. איוב יא, יב: ואיש נבוב ילבב, תרגומו: ובר נש מפלפל ידיק. תרגם בדרך מדרש 'נבוב' כאילו נאמר 'נובב' (וכן הרבה בלשון עברית המאוחרת, כגון רכוב במקום רוכב, מסור במקום מוסר), פי' חוגר ובוקע לחללו של ענין, מפלפל ומפשפש בו; אדם כזה ילבב, יהיה לבעל לב שיש בו הסתכלות לתוך כל פרט קטן, כי דיוק לשון הסתכלות הוא (וישקף מתרגמינן ואודיק). ונ"ל שזוהי "שכלות (הסתכלות) הלב" דתניא בפ"ו דאבות גבי מ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, ואינו ענין לבינת הלב שהיא הבנת דבר מתוך דבר. ועיי"ש בפירוש המיוחס לרש"י ז"ל בד"ה בבינת הלב וכו'. והגר"א ז"ל בהגהותיו מחק "בשכלות הלב", וצ"ע במנין מ"ח.

אין צריך לומר שעיון ארוך כזה אינו עשוי לשמש אצלנו רק הכנה לפירוש, בעוד שהפירוש עצמו אין בו אלא קיצורו.

ג. פירוש ממקום למקום

רחבה משתים הראשונות, מפני שתכופה מהן, עבודת-הפירוש השלישית. והרבה מקומות בתלמוד שפירושי רש"י ותוס' ושאר הראשונים ז"ל שם צריכים תיקון והשלמה מתוך דברי עצמם או זולתם במקום אחר. ובמקומות כאלה עשויה הטעות להיבלע מאליה בדעתו של לומד, ולא נודע כי באה אל קירבה. הכל נראה ברור וסדור, אין פרץ ואין קושי, ושיבוש ההבנה בעיקרו של ענין, שקיצור הפירוש גרמתו, נעשה להיזק שאינו ניכר. אף מובהקי עיון, הרגילים תמיד לדייק במשנתם ולתפוס טעמה בליבם, לא יינצלו במאורע כזה, אם אינם בקיאים באותם מקומות שמקום לימודם תלוי בהם, כי לא ידעו במה יכשלו.

צריך פירושנו במקומות הללו לשמש שליח-להולכה, מביא פירושים ממקום למקום. נביא נא שתי דוגמאות לדבר, האחת בביאור מילה והשנית בביאור הלכה.

*

פסחים סא, א: רבי אומר לשון סורסי הוא, כאדם שאומר לחברו כוס לי טלה זה. פרש"י: "סורסי, ארמי. חכמי האומות קורין לו לינגא שורייא (לשון סוריא)".

הרואה יאמר כי דעת רש"י ז"ל שארמית וסורסית אחת היא, שאין ביניהן ולא כלום. ואמנם כך היא מסקנתם של חוקרים אחרונים⁴³. הם סוברים, כי בימי התלמוד דיברו בלשון זו עצמה גם בסוריא, ולפיכך זכתה לשני שמות, ארמית וסורסית, על שום שתי המדינות ששלטה בהן.

לא כן היתה השערת רש"י ורבנו תם ז"ל. מה שכתב רש"י כאן כי סורסי זה ארמי אינו ביאור שלם לפי דעתו, אלא קיצור מביאורו למס' סוטה מט, ב: "לשון סורסי קרוב הוא ללשון ארמי. ואומר אני שזה לשון גמרת ירושלמי. ואומות העולם קורין אותו לינגא שורייא"⁴⁴.

ובתוס' לבבא קמא פג, א בד"ה לשון וכו': "והא דנקט הכא בארץ ישראל לשון סורסי ובבבל נקט לשון ארמי, אומר רבנו תם לפי שמעט משתנה, כעין לשון לעז

43. דלמן בספרו Gr. Der judisch-pal. Aramaisch S2. ועוד.

44. דלמן שם, הערה ב, והביא פרש"י להשיגו; וקדמוניות התלמוד לד"ר קרויס עמוד ד.

(בזמננו) שמדברים אותו לשון צח במדינה אחת יותר מבאחרת. כגון אונקלוס הגר תירגם 'עד הגל הזה' סהיד דגורא הדין, ולבן קרא לו יגר שהדותא. ונראה לו (לר"ת), לשון שדיבר לבן הוא לשון סורסי, ועל שם סוריא נקרא סורסי, דסוריא היא ארם נהרים וארם צובא שכבש דוד, ועל שם שקרובה לארץ ישראל אין לשון ארמי שלה צח כל כך".

משמע שסבר לומר כי לשון סורסי (של סוריא) נתערב בלשון עברי, משום קירבת המקום לא"י שדיברו בה עברית. אבל דבר זה יכול להתאמת רק לימי קדם, כגון גבי יעקב ולבן, ואפשר שלכך נתכווין ז"ל; מה שאין כן בימי התלמוד, כי אז היה לשון ארמי שבבבל קרוב ללשון עברי הרבה יותר מלשון סורסי שבארץ ישראל, שזה נשתבש שם מתערובת לשון יווני שנגע בו, יצא לשון פרסי השולט בבבל שלא היתה השפעתו תקיפה כל כך על לשון ארמי מפני טעמים שונים⁴⁵. בין כך ובין כך מתאימה מסקנתו המסתברת של רבנו תם לדברי זקנו רש"י, כי לשון ארמי הוא עיקר הלשון, הצח, ולשון סורסי שבתלמוד ירושלמי אינו אלא קרוב לו ולא הוא עצמו, מפני שהושפע משפה אחרת, אם מעברית בימי קדם או מיוונית בימי התלמוד.

הערה בדרך אגב: נלמד נא מכאן אל דרך רבותינו הראשונים ז"ל, שהלכו בעקבות חז"ל לדייק בכל דבר שהוא, שלא להזניח שום שאלה, בין גדולה ובין קטנה, למגופי הלכות חמורות שיראת ה' ודעת קדושים שרויות בהן - ועד דקדוקי לשון. שהכל נהיה בדברם לשם שמים, הכל היה תורה - וללומדה היו צריכים. וכל הבז לקלות הללו, בפגעו במ בדרך לימודו, דבר ה' בזה; אף נידון בכלל האומרים 'שמועה זו נאה וזו אינה נאה'.

*

ודוגמא ב' בדבר הלכה. לטובת הקיצור נעתיק כאן עיקר דברי התלמוד עם פירוש רש"י ז"ל וקצת תוספת לו יחדיו.

בבא מציעא פח, א: אמר ר' ינאי אין הטבל מתחייב במעשר, אפילו מרחו בכרי בשדה, עד שיראה פני הבית. ור' יוחנן אמר אפילו חצר קובעת.

מתיב רב חנינא חוזאה: כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך, כנפשך (כאילו היית אתה בעצמך בעל הכרם) כך נפשו של פועל (העובד בכרם חברו, שבו הכתוב מדבר), מה נפשך אוכל ופטור מן המעשר, שהרי לא נגמרה מלאכתו למעשר, דתנן

45. עי' קדמוניות שם, והערה א.

יין משירד לבור, אף פועל אוכל ופטור, ואין אומרים הואיל ובשכרו הוא אוכל, על כרחו של בעל-הבית, הרי הוא לו כמקח, ומקח קובע למעשר אף דבר שלא נגמרה מלאכתו, שכיון שמכרו החשיבו⁴⁶. הא לוקח - חייב, שמקח מחשיבו כגמר מלאכה, מאי לאו בשדה ומקח לא עדיף מגמר מלאכה, וא"כ אפילו בעל הבית יהא חייב בגמר מלאכה בשדה, וקשה לר' ינאי ור' יוחנן שלדעתם אין גמר מלאכה (כגון מרוח כרי וכ') בשדה קובע למעשר עד ראיית פנים.

אמר רב פפא: הכא בתאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר עסקינן, ומשתולשה רואה פני חצר, ולמאן דאמר לבית לבית.

ופריך בגמ': אי הכי בעל הבית נמי לחייב, שתלישה היא גמר מלאכה הוא, אבל לוקח עיניו במקחו, הן פירות התלושין, ומשנתלשו באו לבית או לחצר.

ומשני: בעל הבית עיניו בתאנתו (בעץ התאנה), אין הנוף חשוב בעיניו, הכל הולך אחר העיקר, ועיקרה בחוץ, הילכך עד שיגמור כל לקיטתו ויכניס לבית או לחצר לאו גמר מלאכה הוא, אבל לוקח עיניו במקחו, הן פירות התלושין, ומשנתלשו באו לבית או לחצר.

עד כאן סוגיית השמועה. הרואה יאמר שלפי פרש"י למדנו מכאן שני כללים: א) המקח קובע למעשר גם לפני גמר מלאכה; ב) ואינו קובע בלי ראית פנים, פני בית לר' ינאי או פני חצר לר' יוחנן.

אולם אם ישמור אדם שני כללים הללו בליבו ולא ידע להוסיף עליהם כלום ממקום אחר, יהא מוטעה מתחילה ועד סוף. כאן צריך להביא דבר ממס' יום-טוב לח, א ו-ב. שם אמר ר' יוחנן עצמו שהלכה כרבי יהודה שאין המקח קובע לפני גמר מלאכה, ושם פירש רש"י עצמו שלאחר גמר מלאכה הוא קובע גם עד שלא ראה פני בית, גם בשדה, דברים המכחישים לכאורה הכחשה גמורה את דברי שני הכללים יוצאי סוגיית בבא מציעא.

רבותינו בעלי התוס' ז"ל ראו זאת, ולפיכך דחו פרש"י בב"מ דחיה גמורה שאין אחריה כלום, והוליקו כוונת רב חנינא ורב פפא בדרך אחרת שגם רמב"ן ז"ל הלך בה, ושדחקה מרובה. אמנם בדרך רש"י הלך גם ראב"ד ז"ל, אלא שבלי עבודת

46. בפרש"י כתוב ארמית: "כיון דזבניה אחשביה", ויש טועין להבין: "כיון שקנאו החשיבו"; ואינו כן, שהמוכר הוא המחשיב גבי קביעות מקח למעשר, שכיון שגמר בדעתו למכור הרי לגבי לוקח גמר מלאכה הוא, ולפיכך הוא נקבע לפני המכירה, כמ"ש רש"י במס' יו"ט לח, א בד"ה ואחד מקח וכו'. ובתוספות חדשים בשם הר"ז בפ"ג דמעשרות מ"א לתויו"ט ד"ה הרי אלו וכו', וכן רש"ש בהגהותיו לב"מ פח, א בד"ה אמר רב פפא וכו' - לא הבינו כן, ולפיכך תמהו מדברי הירושלמי, עיי"ש. ועי' פ"א דמעשרות מ"ה במוליק לשוק וכו"ב.

העיון בהבאת פירוש ממקום למקום אין דברי שניהם ז"ל מספיקים להורידנו לסוף דעתם⁴⁷.

הבה נפלפל. שנינו במס' מעשרות פ"ב מ"ח, והובאה משנה זו במס' יום-טוב, ושם פירשה רש"י ז"ל כך:

המחליף פירות עם חברו, המחליף היינו מקח, זה לאכול זה לאכול זה לקצות זה לקצות (ליבשן לקציעות), היינו לא נגמר, חייב (לעשר), שמקח קובע אפילו בשלא נגמר. רבי יהודה אומר (והלכה כמותו) לאכול חייב, זה שדעתו לאכול חייב דלדידיה גמר מלאכה הוא, לקצות פטור.

לפי זה יהא ניסוחו של כלל א' כך: המקח קובע למעשר גם לפני גמר מלאכה; במה דברים אמורים בלוקח פירות לאכול מהן, "דלדידיה גמר מלאכה הוא", אבל בלוקחן להניחן עד שתיגמר מלאכתן אין המקח קובע.

הסתירה הראשונה בשיטת רש"י עברה ובטלה. בב"מ מדובר על הלוקח לאכול, בדומה לפועל האוכל בשעת מלאכה, ולפיכך פרש"י שמקח כזה קובע בענבים גם עד שלא נגמרה מלאכתם להיות ליין ולירד לבור, כי לגבי לוקח הרוצה לאכול ענבים מקחו בידו הוא גמר מלאכתו. אבל במס' יום-טוב מדבר ר' יוחנן בלוקח תאנים לקצות, פי' להניחן עד שייבשו לקציעות, ובכך אין מקח קובע⁴⁸.

בוא וראה, שאילו לא קיצר רש"י ז"ל את דבריו במס' ב"מ (פז, ב בד"ה אף פועל וכו'), והיה מוסיף ארבע מילות אלו "דלדידיה גמר מלאכה הוא", לא היה ניתן מקום לתמיהות התוס' על פירושו, והענין היה מובן כל צרכו. אלא שהיה זה בעיניו ז"ל דבר פשוט ביותר, שאין הזכרתו מעכבת.

עתה הגענו להבנת כלל ב'. כאן צריך שנלקוט רסיסי פרש"י הפזורים בכמה מקומות, והיו אז לאחדים בידנו, כדי להבין במ דעתו ז"ל שהיתה פשוטה לו וברורה

47. השגות התוס' על פרש"י בד"ה מאי לאו וכו' ובד"ה בעל הבית וכו'. וחלקו עליו גם בדף פט, ב בד"ה שתיים וכו', ודוק. דברי ראב"ד ורמב"ן הובאו בשיטה מקובצת שם. מלבד דחקי הלשון לשיטת תוס' ורמב"ן, קשה מאוד מה שלדעתם ז"ל נצטרך לומר שרב חנינא חוזאה ורב פפא לא ידעו כלל דלוקח פטור ממעשר מדאורייתא, וזו תימה [במהדורה קמא כתב הגרא"ק: "תימה רבה", ובמהדו"ב השמיט את תיבת 'רבה'].

48. רע"ב ז"ל פי' לקצות, אכול אתה בתאנים שלי השטוחות ליבש. עכ"ל. ובמלאכת שלמה כתב על זה בשם רב יהוסף ז"ל דבר זה מגומגם, כי לקצות אינו משמע לאכול בקציעות. ע"כ נ"ל דה"פ, שרוצה להניחן לעשות מהן קציעות. עכ"ל. וכן נראה מפרש"י ז"ל. אבל לא הזכיר שפי' רע"ב לקוח מפי' רמב"ם ז"ל. ובתו"ח לפ"ב מ"ח לתו"ט ד"ה ר' יהודה וכו' השיג בחינם על תו"ט שכתב דבריו אליבא דרע"ב ורמב"ם, ולפיכך הוכרח לפרש כן. עיי"ש ודוק. ורמב"ם בחיבורו חזר בו, עיי"ש בתו"ח.

עד שלא הוצרך לבארה בפירוש, אלא שנרמזה מאליה מתוך מפולת-יד מדי זרעו גרעיני אותיותיו. לטובת הקיצור נדבר בזה בלשון הראשונים ז"ל עצמם, עם תוספת ביאור הצריך לכך כפעם בפעם; והראית המקורות תהא בהערות בשולי הדף.

אין הפרי נקבע למעשר, שלא לאוכלו אף אכילת עראי לפני עישורו, עד שיבוא לכלל גורן⁴⁹. איזהו גורנו משתיגמר מלאכתו⁵⁰. ואיזהו גמר מלאכתו - כניסתו לבית או לחצר⁵¹. עשו חכמים סייג לתורה והוסיפו לומר שאף הקונה שני פירות בבית-אחת צירופו זה ע"י מקחו נדון לו כגורן⁵² וקובעו למעשר, הא אם קנה אחד אין לו גורן עד כניסה.

ברייתא זו שהביא רב חנינא באה לחלק בין פועל ללוקח, מה שקובע לשני אין קובע לראשון. לא נמצא מקום להעמידה בתלישת שני פירות ומשום צירוף, שכן פועל האוכל מדין תורה אין לו צירוף עולמית, שאין מקחו מתחיל עד שאוכל⁵³, ואותה שעה אין בה צירוף, ובאין צירוף גם לוקח אין מקחו קובע⁵⁴. הא אין להעמיד אלא כשהוא מוכנס בחצר או בבית, שכניסתו גורנו. ולפיכך אמר רב פפא⁵⁵ הכא בתאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר עסקינן, ולמ"ד לבית, לבית ונתלש ממנה

49. מעשרות פ"א מ"ה. גרן מלה מושאלת, שיהא הפירות כמו התבואה כשהיא בגורן, כי קודם גורנו אעפ"י שהגיעו לעונת המעשרות מותר לאכול עראי (רמב"ם).

50. רש"י ב"מ פח, ב בד"ה ה"ג גרנו וכו'.

51. רש"י שם בד"ה לא הכנסתו וכו', ושם ע"א בד"ה עיניו וכו'.

52. רש"י שם פט, ב בד"ה שתיים שתיים וכו'.

53. תוס' שם פח, א בד"ה תבואת וכו'. ואין זה אלא כשיבלענו, שאף אם יוציא מפיו ויהא עדיין ראוי לאכילה למי שלא ראהו, כדאיתא בחולין ע"א, א, אינו שלו לקחתו איתו, שנא' ואל כליך לא תתן, ואין לו אלא מה שבולע ממש, ובשעת בליעה ודאי אין צירוף שנים נחשב למאומה, שהרי בולע קמעא קמעא.

54. מעשרות פ"ב מ"ה וכו' יהודה.

55. וביאור ס"ד דרב חנינא אולי כך הוא: סבר להוכיח מברייתא זו נגד ר' ינאי ור' יוחנן, ולומר שראיית פנים אינה כלום, ופירות נקבעין למעשר בגמר מלאכתן בשדה או גם שם ע"י מקח (משום "דלדידיה גמר מלאכה הוא"), ואפי' אינו קונה אלא אחת; ומה ששנינו במעשרות פ"ב מ"ה, וכיו"ב בתוספתא, כל דיני צירוף, אינם אלא כשבא לקנות יותר ולא נטל לפי שעה אלא אחת, או לא שילם רק בשביל אחת כדאי' בירו' שם, ואין כאן אלא תחילת מקח שאינה קובעת לר' יהודה, אבל במקח גמור אין הפרש בין אחד לשנים. וזה פירוש חדש שלא מצאתיו, ולשון המשנה מדויק על פיו. מיהו אין זה אלא לס"ד דרב חנינא, ולא קיי"ל הכי, ולפיכך לא פירשו בו הראשונים ז"ל דבר. ועל כרחק סבר רב חנינא כן, שאל"כ איך פירש אותה ברייתא שהביא, שאם היה סבור שיש חילוק בין פועל ללוקח גבי צירוף שנים לא היה מקשה כלום לר' ינאי ור' יוחנן, וגם לא היה נזקק לתרוצו של רב פפא; א"ו פי' הברייתא בתלישת אחת, ואעפ"כ לדעתו מקח קובע גם בשדה, כמו שאמר מאי לאו בשדה.

פרי אחד⁵⁶ - ללוקח הרי זה קובע, שענינו במקחו והא מוכנס, ולפועל אינו קובע, שנאמר בו כנפשך, דינו כדין בעל-הבית, שהולך אחר העיקר העומד מבחוץ⁵⁷.

לפי זה יהא ניסוחו של כלל ב' כך: אין המקח קובע בלי ראיית פנים; במה דברים אמורים בלוקח פרי אחד, אבל אם צירף שנים קובע אף בשדה.

גם הסתירה השנית בשיטת רש"י הנה עברה ובטלה. בב"מ מדובר על מקחו של פרי אחד אחד, ולפיכך פרש"י שאין מקח קובע בענין זה אלא עם ראיית פנים; אבל במס' יו"ט מדבר ר' יוחנן בלוקח פירות הרבה כדרך הלוקחים, ולפיכך פרש"י שמקח קובע מדין צירוף גם בלי ראיית פנים.

ד. הטעמה

ויש לך דבר מפורש כל צרכו, אלא שהטעמה אחת חסרה לו בצידו - והטעות באה. על פי רוב יארע כך בפרט הצריך לכלל. הראשונים ז"ל בפירושיהם לא החזירו כל דברי הפרטות ממקומות פזוריהם הרבים לשורש כללם שהצמיחם, מפני שהיה זה פשוט להם, ולא רצו להרבות דברים.

רמב"ם ז"ל, כשפירש את המשנה, היה חושש לכך. ומתוך שלא רצה לחזור ולהטעים בכל פרט ובן-פרט אותו כלל ראשון אבי אבותיהם, היה דרכו לייעץ ולהזהיר את הלומד בשעה שדן על הכלל שיגזנו בזכרונו "ולא ישאל ממנו לשנותו" בכל מקום שיצטרך⁵⁸. אבל רש"י ז"ל מידה אחרת היתה לו, ובה יש לנו להשתמש. רק לעיתים רחוקות ביותר הוא מופיע אלינו במלוא קומתו עד שיהו עינינו רואות את מורנו. אינו מייעץ, אינו מזהיר, אינו מתראה לפני לומדיו כמנהל הולך בראש להורות דרך ולהסיר מכשול. פירושו צמיד פתיל לדברי התלמוד עצמו, מחובר לו כמוהו, מחוטב חטיבה אחת. הוא רואה ואינו נראה. הכל נעשה אצלו

56. ראב"ד ז"ל בשיטה מקובצת.

57. שאילו עמד גם העיקר מבפנים דין אחר לו, ששנינו במעשרות פ"ג מ"ח תאנה העומדת בחצר אוכל אחת אחת ואם צירף שנים חייב, מפני שאין בתלישת האחת משום כניסה לחצר, שהרי אף בשעת חיבורה לאילן היתה שם. מיהו אז ודאי לא נקבע, שאין קבע למחובר, וכמ"ש הר"ש בפ"ה שם מ"א, וכן בתוס' כאן, ולפיכך אינו מתחייב במעשר עד שיצטרפו שנים, ואין שם חילוק בין בעה"ב ללוקח. משא"כ בנוף, שבשעת חיבורו בטל הפרי לגבי העיקר שמבחוץ, וכשהוא תולשו בשביל הלוקח שענינו במקחו התלישה היא הכניסה. ומסולקת בכך תמיהת תוס' ארש"י בד"ה בעה"ב וכו'. וכל מה שכתבתי כאן מרומז בר"ש פ"ג שם מ"א בד"ה יש להן וכו'. וע' תויו"ט שם.

58. דמאי פ"ה מ"א: "ושמור אלו העיקרים וזה הענין בזאת המסכת, ואל תשאל ממני לשנותם". ובמקומות אחרים.

כמאליו, והלומד חושב שלא עזרוהו כלל להגיע למה שהגיע, מעצמו הבין. בדרך זו עלינו ללכת בענין ההטעמה. כלומר: לא נטעים מראש בהצבת כלל על כל מה שעתידי לבוא, אלא נשוב מן המאוחר אל המוקדם, נטעים בכל פרט שנעמוד בו הטעמה קצרה ובהירה אותו כלל שממנו יצא, אותו עיקר שאחריו הוא הולך.

רק דוגמא אחת ממקום אחד שחסרון הטעמה היטעה בו:

בבא קמא ו, א: אמר אביי, אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גנו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחו (לאחר שהונחו ברשות הרבים, כגון שנתקל בהן שור ונפל וניזוק) - חייב מדין בור, מה בור תחילת עשייתו לנזק, כך כאן תחילת הנחתן בראש הגג לנזק, שהיה לו להעלות על דעתו שסופן ליפול ברוח מצויה ולהיות מונחים כתקלות ברה"ר⁵⁹.

זה הכלל! ואם נלמד עכשיו בתוך כדי דיבורו של כלל זה את דברי הפרט האמורים להלן בריחוק הימנו, לא יהא שום מקום להתקשות.

לב, א: אמר ריש לקיש, שתי פרות ברה"ר אחת רבוצה ואחת מהלכת, בעטה מהלכת ברבוצה פטורה, רבוצה במהלכת חייבת. הא נתקלה מהלכת ברבוצה ונפלה וניזוקה - פטורה; במה דברים אמורים, שרבצה בצד אחד, שזו שנתקלה היה לה לילך בצד שני, אבל רבצה בכל רוחב הדרך - חייבת⁶⁰. מה טעם? מדין בור. ואעפ"י שהאדם עצמו לא הרביץ פרתו זו ברה"ר, מ"מ הרי זה דומה לאותו כלל שלמדנו לעיל גבי אבנו בראש גגו - גם שם לא הניחה ברה"ר, אלא שהיה לו להעלות על דעתו שתיפול ברוח מצויה מן הגג לשם, אף כאן היה לו להעלות על דעתו שתירבץ ותהא לתקלה. ואעפ"י שיש לו רשות להוציא בהמתו לרה"ר - אינו נפטר בכך מלשלם למי שהוזק ברביצתה⁶¹.

ואינו דומה למה שאמרו במקום אחר שאם עשתה בהמה תקלה אין בעליה חייבים על תקלה זו מדין בור - שנאמר כי יכרה איש בור ולא שור בור⁶² - שאין זה אלא בדבר שלא היה לו להעלות על דעתו שבהמתו תעשה כן, מה שאין כן באבן על

59. כדברי רש"י ז"ל בד"ה היינו בור וכו', ובגמ' שם מבואר דאע"ג דלא דמו לגמרי לבור אתו במה הצד.

60. לשון הגמ' ופרש"י: הא הוזקה ממילא [מהלכת ברבוצה] פטורה, כגון דרבעה בחד גיסא איבעיא לה לסגויי באידך גיסא [הלכך טעמא דבעטה, אבל ממילא פטור].

61. כדתניא ל, א, פותקין וכו' אעפ"י שברשות, חייבים, מדין בור. וגם ר' יהודה מודה כאן, שאין לה רשות אלא לילך ברה"ר אבל לא לרבוע, כמ"ש רש"י כד, ב בד"ה בעטה וכו'. וכ"ש לרב אשי אליבא דר' יהודה, ל, ב ורש"י ד"ה תבנו וכו'.

62. יט, ב, בעל תרנגול וכו'; מח, א, אמר רבא הכניס שורו וכו' אמר רב פפא וכו'. ומשמע דאפי' לא היה שם המכניס בשעה שהרביץ גללים, משום שדרכו בכך ויש לו להעלות על דעתו, וכן אם הוזק בו, משא"כ חפירת שיחין ומערות, שאפילו היה שם וראה פטור משום דאיש בור ולא שור בור, עיי"ש.

ראש הגג שרוחות מצויות לה להפילה, או בהמה מהלכת שרביצה מצויה לה כדי שתפוש⁶³.

אולם מתוך שחסרה במקום זה הטעמה קטנה זו של החזרת הפרט אל הכלל, נתקשו בו רבים, וכמה דברי דוחק עשויים להיאמר בו⁶⁴. רב כיוצא בזה בכל אפסי התלמוד.

*

ויש מקומות שצריכין הטעמה כדי להסיר לכאוריות תמוהה. משום שנבנה היכל ההלכה עם עליות האגדה שעליו על יסודי מדע מיוחד בפרקו, ניצב על אדמת קודשו איתן ועתיק יומין - על כן הלומד הבינוני, זה שבעת לימודו אינו חש באותו מרחק החוצץ בין מעמדו למעמדן של חז"ל, פעמים שתלמודו נראה זר בעיניו אם לא שתובא לו הטעמה מוקדמת להניח את דעתו. מקומות כאלה רבים הם, ולא בכולם יקל למצוא לבני דור אחרון ביאור מדריך ומספיק. אך הנה נא דוגמא אחת:

צריך לדעת ולהטעים שדרך חז"ל להיזהר מאוד בקבלת ראיות והוכחות. וכל עוד שאפשר לערער עליהן, ואפילו בדוחק, אין הם ז"ל נוחים להסכים להן⁶⁵. מתוך זהירות זו בא אותו מאמר מפורסם: "שבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה". כלומר: לא עליך המלאכה לגמור! אם כתוב אחד דחוק לך - עזבהו לנפשו, ריווח והצלה יעמוד לו ממקום אחר, ואתה אל תטה משום-כך אל דרך חידוש שאינו מוכרח גם בלא-זה, ואינו קבוע כל-כך בסברתך עד כדי שתוכל לטעון: "למה לי קרא, סברא הוא".

הטעמה זו תבינונו במס' יומא עו, א: אמר ריש לקיש, מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה, שנאמר ואכלת לפני ה' א' מעשר דגנך תירושך ויצהרך; תירוש חמרא הוא, וקרי ליה ואכלת.

ראיה שאין עליה תשובה - אבל לא לגבי הזהירות שמדע-התורה נוהג בה! היא מדחה: "ודלמא דאכליה ע"י אנגרון", או "ודלמא דבלה קעילית", דחויים שנראים דחוקים ורחוקים לעיני המשקיף במ לכאורה. אבל תורת ההטעמה, כשתלווה בין השיטין את הפירוש הניצב על הדף, תועיל הרבה במקומות כאלה להאיר לנו דרך.

63. טז, א, ולא לרבוץ, אמר ר' אלעזר לא שנו וכו' אורחיה הוא. וכ"ש כשאין שם פכים כלל.

64. עי' בהגהות חשק שלמה (דפוס ראם, וילנא) בשם רבו, ב"ק לב, א.

65. כדברי רי"מ הכהן גוטמן במחברתו: "אסמכתא, פרק ממבוא מדרש ההלכה" (תרפ"ד) עמוד ט. אף הדוגמא שלהלן לקוחה משם.

ה. פירושים שנתעלמו

עד כאן בענין הפירושים הניצבים על הדף. ודאי שיש להוסיף עליהם בכל מקום שיש צורך - וכמעט שאין לך מקום בתלמוד שלא יהא בו צורך זה - מפירושי הראשונים וגדולי האחרונים ז"ל שאינם על הדף. כיצד תהא הוספה זו, כיצד ניזהר בה שלא תטריד ותזיק דעתו של לומד מתוך העמסת פירושים ופירושי פירושים על כל שורה ומילה, כיצד יהא סידורם של הנוספים וכיצד יהא קיצורם - שאלות הללו ותשובותיהן של פרק שני הן, מקום שידובר בו בע"ה על דרך הפירוש, בעוד שכאן אין אנו עומדים אלא על הצורך. ועל צורך גדול יש כאן לעמוד.

מתוך שנתרגלו הלומדים אצל הפירושים הניצבים על הדף, בהוספת שאר ספרים המצויים ביד כל אדם, פָּרְשוּ מאתנו ונתעלמו מן העין פירושים רבים של הראשונים ז"ל בדברי התלמוד, ואין שם על לב. הכל יודעים שיש בישראל ספרי הלכות ותשובות, עיונים ושיעורים של גדולי הדורות הקודמים, ובהם פירושים הרבה לדברי הלכה ואגדה. ומה גורלם? יש מהם שהפוסקים ז"ל הביאום להלכה ויש שלא הובאו גם שם, אחד זה ואחד זה נסתרים הם מעין הקהל הלומד, כסתרי תורה הטעונים גניזה. הלומד סוגיה ומתקשה בה לא יוכל לצאת בפעם בפעם אל בתי הבבליאותיקות, ולבדוק שם בספרים עתיקים שמא ימצא פירוש טוב להניח בו דעתו; ומי שמעיין לפעמים באותם ספרים עתיקים ומוצא פירוש חדש למקום אחד בתלמוד לא יוכל להכיר בו אותו ערך חשוב שיש לו לגבי המקום ההוא, מפני שאותה שעה אין אותה סוגיה שבה הוא נוגע ידועה לו. בין כך וכך דבר זה הולך ואובד מנכסי הקהל, ואם לא יכניסוהו למחיצת פירוש הניצב על הדף אין לו השבה עולמית.

דוגמא:

שבת ק, ב: אתמר ספינה, רב הונא אמר מוציאין הימנה זיז כל שהוא וממלא, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי עושה מקום ארבעה וממלא.

וכתב רשב"א ז"ל בחידושי: "עושה מקום ארבעה וממלא, איכא למידק האי מקום ארבעה היכי דמי, אי למעלה מעשרה היינו רשות היחיד ואי למטה מעשרה היינו כרמלית ולעולם מטלטל הוא מכרמלית לרשות היחיד. פירש רבנו האי גאון ז"ל בשם הגאונים ז"ל שאותו המקום כגון תיבה פחותה או סל פחות". עיי"ש ביאור הענין, שדין רשות-היחיד לתיבה פחותה זו, ולפיכך דולין דרך בה לספינה. וכתב הרב המגיד ז"ל בפט"ו מהל' שבת ה"כ שגם דעת רמב"ם ז"ל כרבנו האי גאון ז"ל. וכבר תמה והאריך בזה ט"ז באו"ח סי' שנה סק"ה. וכל הענין קשה מאד, שהרי העיקר חסר מן הספר, שאילו היתה כוונת הבבלי כירושלמי היאך אפשר שלא הזכיר עיקר הדבר שצריך לנקב אותו דף שהוא ארבעה על ארבעה ולדלות המים דרך הנקב!

אך יש לדבר זה פירוש שנתעלם מן העין, והוא בסוף ספר תשובות הרמב"ם, בקונטרס שנעתק שם מספר מעשה רוקח, ובראשו כתוב לאמר: "זימן השי"ת לידי בספר כתיבת יד קדמון אחר שהתחלתי להדפיס, אשר קצתם כבר באו במקומם הראוי. וכדי לזכות את הרבים אשימם דוברות, במקום זה למופת ולאות, והיו למאורות, מפנינים הם יקרות". ונאמר שם: "כתב רבנו בפירוש התלמוד משם ר' יהוסף הלוי ז"ל⁶⁶ וזה לשונו, ואי קשה לך ואכתי האי זיז כרמלית הוא, דהא יש בו ארבעה על ארבעה, וכל מקום שיש בו ארבעה על ארבעה ואין לו מחיצות כרמלית הוא, ומאי אהנו ליה, והא קמעיל מכרמלית לספינה, יש לומר, האי זיז אין בו ארבעה על ארבעה אלא ארבעה בלבד הוא דאית ביה דהוי מקום פטור, והיינו דאיכא בין רב הונא לרב חסדא, דלרב הונא סגי ליה בכל דהו, ולרב חסדא לא מינכר אלא בעינן שיהא אורך ארבעה או רוחב ארבעה. עד כאן"⁶⁷.

ומדויקת לפי זה לשון התלמוד שלפנינו: "עושה מקום ארבעה" ולא "ארבעה על ארבעה". ולכך נתכווין גם רבנו חננאל ז"ל בפירושו שכתב: "וצריך לעשות מקום ארבעה חוץ לספינה כדי שיהא מקום פטור, שמעלה המים מן הים או מן הנהר שהן כרמלית לאותו המקום שהוא מקום פטור, ומשם מעייל להן לספינה. פי' מקום זה כגון תיבה פחותה או סל פחות. וגרסי' בירושלמי ואם הוציא מן הים לספינה הרי הוציא מכרמלית לרשות היחיד".

עד שלא נודע לנו אותו פירוש שנתעלם מן העין לא היו דברי ר"ח ז"ל מובנים כלל. שלא ראשם - סופם. מתחילה כתב שאותו המקום מקום פטור הוא, ובסוף כתב שאותו המקום תיבה פחותה או סל פחות הוא, ואם כן רשות היחיד הוא ולא מקום פטור, כמו שנתבאר בדברי רב האי גאון ז"ל. ולא עוד אלא שלא נבין מפני מה מקום זה מקום פטור הוא. ומה שכתב אח"כ בשם הירושלמי "שאם הוציא מן הים לספינה הרי הוציא מכרמלית לרשות היחיד" אין להבין כלל למה כתב זאת בשם הירושלמי, הן דבר זה אף תינוקות של בית רבן יודעין אותו, שהים כרמלית והספינה רשות היחיד ואסור להוציא מזה לזו. אולם עכשיו, לאחר שזכינו לאותו פירוש של רב יהוסף הלוי ז"ל, הדבר מתברר מאליו, וכל עין תראה ותכיר שטעות סופר קלה נזדקרה כאן בפירוש ר"ח, כי אותן שתי תיבות "וגרסי' בירושלמי" באו שלא במקומן, וצריך להעמידן לפני המלים "פי' מקום זה" וכו', ולא היתה כוונת ר"ח ז"ל אלא להודיע שבירושלמי פירשו במקום זה פירוש אחר מפירוש הבבלי, שהוא פירוש רב יהוסף הלוי ז"ל, שאין זו תיבה פחותה אלא דף שיש בו ארבעה

66. הוא ר"י נ' מיגאש תלמיד הרי"ף ורבו של רמב"ם ז"ל.

67. דפוס לפסיא, שנת 'קנה חכמה כי טוב מחרוץ' לפ"ק, דף סא, ב.

בלבד, באורך או ברוחב, ולפיכך הוא מקום פטור. ומה שכתב בסוף "שאם הוציא" וכו' אין זה בשם הירושלמי, אלא תוספת ביאור מעצמו לכלל ההלכה⁶⁸, כדרך הראשונים בכל מקום*.

ומתוך שלא הזכיר רמב"ם ז"ל בפסקיו שמקום זה בתיבה פחותה או סל פחות הוא, כדרכו להביא תמיד דברי הירושלמי, היה נראה שהלך בשיטת רבו רב יהוסף הלוי ז"ל⁶⁹. אלא שנאמר מפורש בדבריו "ארבעה על ארבעה", ולפיכך צריך בדיקה בכתבי יד שמא טעות-סופרים היא זו, שהוסיפו "על ארבעה" על "ארבעה".

יש להודות, כי פירוש זה של רב יהוסף הלוי ז"ל לא נתקבל, כנראה, מאת שאר הראשונים, מפני שהוא קשה בטעמו. לא מצאנו בשום מקום⁷⁰ שיהא חשיבות יתירה למקום שיש בו ד' טפחים רק באורכו או רק ברוחבו בלבד. ואולי רב יהוסף ז"ל עצמו לא אמר כן אלא בדרך אפשרות בלבד, ולא עוד אלא שמלשון קושייתו ניכר שהיה פשוט לו קודם שמדובר כאן "בארבעה על ארבעה". גם אולי משום זה לא פסק כן רמב"ם ז"ל בחיבורו.

אולם לא משום כך יש לנו להחליט כי כל הפירושים שנתעלמו מאתנו בכלל דחויים הם, כי ידעום והרחיקום. יש אשר נמצא, כי דוקא אותו פירוש נעלם קרוב יותר אל ישרת הפשט מן הידוע והמפורסם.

68. ואולי יש להגיה במקום "פ' מקום" - "ויש שפי' מקום", אלא שאין דרך ר"ח ז"ל להביא דברי הירו' בלשון יש מפרשים.

* [הקושי בלשונו של הר"ח נובע מהוספה שרירותית של המילה "בירושלמי" על ידי המגיהים בדפוס וילנא, בעוד שבכתב היד איננה. כיום ידוע שפירוש רבנו חננאל שבידינו הינו פירוש משולב משני סוגי חיבורים: 1. פירוש רצוף על סדר הגמרא. 2. פירוש על מקומות בתלמוד שצריכים פירוש. השילוב בין שני החיבורים משובש במקומות רבים. בסוגייתנו ניתן להבחין במעשה ידיו של העורך על ידי הקפת המילים "פירוש מקום זה כגון תיבה פחותה או סל פחותה" השייכים כנראה לחיבור השני (אחרי מילים אלו מופיע בכתה"י וגרסי' פירוש' (?), ובדפוס וילנא תיקנו מסברא והעתיקו וגרסין בירושלמי. בהוצאת 'לב שמח [ירושלים תשנ"ה] העתיקו נכון: וגרסין פירוש', והוסיפו [בירושלמי] ועדיין אין הלשון מיושב), וכך מובנים דברי ר"ח בלא הגהות. לגופו של פירוש, כבר עמד הרב י' שטרנברג בהגהותיו לפירוש הר"ח על שבת הוצאת 'לב שמח' שם, שמהמשך לשון הר"ח "תוב מקשו להני דאמרי עושה מקום ד' כמו שאמרנו כמו תיבה פחותה או סל פחותה וכיוצא בהן וממלא" משמע שלדעתו פירוש אחד הוא, והסיבה שמקום ד' נחשב למקום פטור היא משום שמדובר בתיבה פחותה. יש לציין גם שבדברי רב האי גאון עצמו אין הכרע שסיבת ההיתר בתיבה פחותה היא משום שנחשב לרה". הערת עורך - א' ס'.]

69. אבל נגד זה הוא מ"ש בפ"ד מהל' שבת ה"ו בה"ה ובכס"מ, שלשיטת ר"י הלוי ז"ל ודאי איכא מקום פטור בכרמלית, וכן שיטת רש"י ז"ל בפ"ק, ע"י ר"ן שם גבי אור של בקעה וכו'.

70. רק בעירובין ה, א ברש"י ד"ה ואי וכו', ועיי"ש בתוס' שנדו מזה.

נביא נא דוגמא גם לכך.

חולין ד, א-ב: תניא חמצן של עוברי עברה [פרש"י: שאין מבערין חמץ בפסח מפני הפסדו] אחר הפסח מותר מיד [פרש"י: ואע"ג דלא שהה כדי לאפות, דוודאי עבר עליה הפסח, מותר לכשרים לאכול מחמצן מיד] מפני שהן מחליפין [פרש"י: בשל גוים, דכיון דמצי לאכול היתירא, דחמצו של גוי שעבר עליו הפסח מותר לא אכיל דידיה, דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור].

וכפרש"י פירשו כל הראשונים ז"ל. ובתוס' ד"ה מותר וכו' תמהו בזה: הלא פת גוים אסור באכילה. ועוד תמהו על מ"ש שם בגמ' שיש לפרנס ברייתא זו בשיטת רבי יהודה, והא סביר לו שחמץ של גוים שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. ובתוספתא פסחים פ"ב, מקורה של הלכה זו, גרס: "חמצן של עוברי עבירה מותר אחר הפסח מיד, מפני שמחליפין את השאור". מהו שאור ששנו כאן, הן הפת או הבצק כולו חמץ וכולו צריך חילוף? ויש גורסין שם "שאר" (ובכת"י ערפורט משובש), פי' שאר חמץ שנשתייר להם מן החג.

אך יש כאן פירוש שנתעלם, והוא מתאים ללשון התוספתא, ואף התמיהות מסתלקות על ידו. הוא מובא דרך אגב בקיצור לשון בבית-יוסף לטור יורה דעה בהל' חלב וגבינה של גוים סוף סי' קטו. ומקורו בספר עשרת הדיברות לר' יצחק בן אבא מארי ז"ל בעל העיטור, בן זמנו של רמב"ם ז"ל, והביאו רבנו ירוחם ז"ל בספרו, נתיב ה חלק ה. וזה לשונו:

"והא דתניא חמצן של עוברי עבירה מותר מיד מפני שהן מחליפין, פי' שמחליפין את השאור, לא שמשהין חמץ בפסח ומותר מפני שמחליפין בשל נכרי - דאם כן קשיא לן טובא⁷¹, ועוד למה משהין ואין מוכרין אותו קודם הפסח⁷² - אלא חמצן של עוברי עבירה הוא שאינם מדקדקים במצוות כל כך, ולאחר הפסח מותר באפיה ראשונה מיד, מפני שמחליפין את השאור ועל-ידי תערובת הוא ומותר".

כלומר: עוברי עבירה הללו אינן חשודים להשהות חמץ בפסח⁷³, אלא שאינם מדקדקים ביותר לבער כל חמץ מכליהם, ולפיכך גם מצותם בחזקת חמץ היא לגבי

71. כוונתו ז"ל לתמיהות התוס' שנזכרו לעיל.

72. כלומר: מאחר שודאי אינם אוכלים חמץ בפסח, דהא לא שבקי היתירא (מצה) ואכלי איסורא (חמץ) במקום שאין להם הפסד, א"כ למה להם להשהות אותו חמץ עד אחר הפסח ולהחליפו אח"כ בשל גוי, הן יכלו למכרו לגוי קודם הפסח ולא היו מפסידין כלום ולא עוברין בבל יראה. ולדעת רש"י והתוס' י"ל דחמץ זלי, וע"כ שבקי היתירא. [במהדורא קמא כתב הגרא"א ק"ו תשובה ניצחת", ושוב מצא יישוב לדעתם].

73. שאם לא כן רשעים גמורים הם ולא עוברי עבירה. ובפי' רבנו גרשום ז"ל הרגיש קושי זה, עיי"ש שנשתדל ליישב. ודוחק.

הכשרים, אולם לאחר הפסח מותר לאכול מפיתם שאפו מיד, מפני שהם עצמם זהירים בדבר לחמץ עיסתם החדשה בשאור חדש, ושלא להשתמש לשם שאור בבצק שנילוש אצלם בפסח, כי יודעים הם בנפשם שכל בצקם בחזקת חמץ הוא עומד מפני שנתרשלו בשימורו, ואעפ"י שכל העיסה נילושה ביום אחרון של פסח לפנות ערב ואח"כ במוצאי יום טוב הם אופים אותה מיד, מותרת היא להם ולכשרים, משום שעירבו בה שאור של לישה חדשה⁷⁴, ותערובת חמץ שעבר עליו הפסח מותר, והם משתמשים בתחבולה של היתר זו משום "דלא שבקו התירא ואכלו איסורא" כמבואר בגמ'⁷⁵.

*

פירוש חדש זה היה עולה על דעתי גם עד שלא מצאתיו בספרם של ראשונים, מתוך הדיוק בלשון התוספתא; ואמנם יש לנו רשות - וגם חובה! - להעמיק חקר בכל הלכה ואגדה, ולחדש בהן פשטות בכל יום⁷⁶ המכוונים לפי שיקול דעתנו אל כוונתן האמיתית. אבל גבול יש לה לרשות נהדרה זו, והרבה זהירות צריך אדם, הרבה בינה חודרת ושיקול-דעת נאמן, כדי להבחין בין ענין לענין, לדעת ולהבין אימתי הוא בן-חורין להשתמש בה, ואימתי הוא מצווה למשוך ידו הימנה.

כח החידוש משמש יסוד גדול בתורה. ומעשה בר' עקיבא ששמע בשם תלמיד אחד של ר' ישמעאל חידוש בהלכה ולא היה נראה בעיניו, ומכל מקום פרסמו "ושבחו בפני תלמידיו כדי שישימו לבם לתורה ויאמרו לפול מלבם"⁷⁷. בדרך "חידוש הפשטות" הלכו גם רבותינו האחרונים ז"ל תמיד, לא זזו מלחדש במשנה ובגמרא

74. וזוהי ששנינו "מפני שמחליפין את השאור", כי דרך השאור שיהא מונח במשארית מאפיה אחת לחברתה, אבל באפיה זו שמיד אחר הפסח אין הם משתמשים באותו שאור שמלפני הפסח, שכבר ביערוהו, שאינן משהין חמץ בפסח, ועכשיו הם עושין שאור חדש מבצק חדש והוא מתערב בעיסה שנילושה באותו יום לפנות ערב ומתירתה מדין תערובת.

75. בהגהות פתח הדביר לספר עשרת הדיברות פי' כוונת בעל העיטור ז"ל בענין אחר, דחוק. ולפירושו גם בעל העיטור סבור שהיו משהין חמץ בפסח, עיי"ש. ותמוה לי כיצד יפרנס ראשית הדברים שאמר בפירוש שאינן חשודים להשהות. מתוך שלא הביא בעל העיטור סיוע לפירושו מן התוספתא משמע שלא ראה אותה, וכיוון לה מעצמו בדעתו ז"ל.

76. כן כתב רשב"ם בפירושו על התורה ריש פרשת וישב: "רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני הגולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ברבי מאיר חתנו ז"ל נתווכחתי עימו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום". ואם בתורה שבכתב כך, בתורה שבעל פה על אחת כמה וכמה.

77. עירובין יג, א ורש"י שם.

ככל הנראה להם נכון, ולסלול דרכים חדשות שלא הלכו בהן הראשונים ז"ל. עיין לדוגמא בספר פני יהושע למס' קדושין ח, א בד"ה אמר רב יוסף וכו', שהביא פירוש התוספות "ללישנא קמא מייתי ראייה", והביא דברי מהרש"א ז"ל שעמל לבאר דרכם, ודחה דבריו והציע להגיה בתוספות "ללישנא בתרא מייתי ראייה" - אולם לבסוף לא נתקרה דעתו עד שעמד והודיע: "אמנם לאחר העיון נראה לי לפרש הסוגיה בענין אחר", חלק ליבו מפירוש הראשונים ז"ל וחידש פשט מעצמו.

אבל כשם שיש לנו ללמוד מרבותינו גדולי האחרונים ז"ל את חופש הדרישה - כך יש לנו ללמוד מהם את חובת הפרישה. ופרישה זו מן החידוש והדומה לו במקום שיש בו משום חשש הוראה, או שינוי עיקרי, באה להם מרוב הכרתם בגדולת הראשונים ז"ל כמידת קירבתם קירבת זמן - ומכאן גם קירבת מעלה - לחותמי התלמוד וסבוראיו.

כשנסתכל ביחס "האחרונים" אל "הראשונים" ניראם תמיד כתלמידים היושבים לפני רבותיהם ודנים לפנייהם בקרקע, באימה ובאהבה. כל מה ש"אחרון" מחדש אינו בא לעולם אלא בדמות הצעה עניה, העולה על שולחן "הראשונים" מתוך המִתְנָה לחוות דעתם. "אחרון" זה, לאחר שחידושו בידו, יוצא ומטייל ארוכות בין ספרי "הראשונים", מעיין ובודק בשבע עיניים בשיטין ובין השיטין - ואם יש אשר ימצא שם קצת-רמז מתאים לחידושו הרי הוא שמח על מציאה זו שמחה גדולה, הרבה יותר מזו ששמח על עצם החידוש. "ברוך שכיוונתי לדעת הראשונים!" - זוהי תרועת הנצחון הנשמעת לנו תמיד כקול ענות גבורה מתוך מחנה "האחרונים".

לא הערצה סמויה היא זו כלפי העבר המקודש, אלא הכרה בהירה היא ברוחב דעתם של רבותינו הקדמונים ז"ל מפרשיו של התלמוד הנאמנים בכל ביתו. כל מי שהוריד את דעתו מנעוריו לתוך מעין ההלכה והאגדה, ולא הביט אליהן הבטה שטחית בלבד דרך שפופרתו של "חוקר" הבא מן הצדדין - מוכן לשמש עד כשר ולהעיד נאמנה עד כמה בן דור אחרון חייב להישמר שמירה מעולה מלחדש דבר בפירוש התלמוד.

מה אדם צריך כדי שיוכל לפרש? הוא צריך לחיות כולו בתוך אותו העולם שממנו נובע הענין המתפרש, הוא צריך לבנות בנפשו מחדש בנין עולם עתיק, ועליו להכיר אותו היטב, על כל מסדיו וטפחותיו, מבואיו ומוצאיו; הוא צריך לקנות לעצמו הרגשה מיוחדת דקה בתוך תוכו של בנין זה, וכל רוחו מתחילה ועד סוף צריך להתמלא בהרגשה זו - רק אז יביע סברות נכונות והשערות אמיתיות.

לא יכלו להגיע לידי מידה זו, בנוגע לפירוש התלמוד, אלא בני דורות הראשונים בלבד. להם, ולא לנו, היתה אותה ספירה רוחנית, אותה השתלשלות תורנית, אותו חומר לימודי רב שהיה מרחף באווירם, שהיה נמסר מדור לדור והיה נקנה לרבים, אותה שלשלת פרשנית שלא נפסקה ולא העלתה חלודה למן הסופרים בני הנביאים עד הם עצמם ועד בכלל; כל העולם התלמודי היה נתון בליבם, על ידו נשתכלל חושם, על ידו נתעדן רוחם, אף הרגשתם היתה אותה הרגשה עצמה של התנאים והאמוראים אם כי בזעיר-אנפין. לא כן אנחנו. הרגשתנו אנו הרגשה סתמית היא, ועל כורחנו עיוורת, מגששת כעיוור בין רוכסי סברות ונתקלת בשיבושי דעות, אין לה קנה-מידה בה בעצמה אלא שאולה משל דורה⁷⁸.

לא להם ולנו לעבוד שכם אחד בפירוש התלמוד! אלא הם נתנו יסודות, ואנחנו נהיה הבונים במקום שלא בנו הם עצמם ז"ל בנין על גב יסוד. הם האירו אור, ואנו לאורם נלך. הרבה דרכים ארוכות הניחו לנו ללכת בהם. הרבה מקומות חשובים הניחו לבניהם אחריהם שימצאו מה לתקן בהם כדי שיגדל שמם⁷⁹. אם אמנם יכול אדם להטות סברא שלנו לכל צד שירצה מפני שאינה סברא חזקה שיש לה קיום מבלי נטות ימין ושמאל⁸⁰, אם אמנם דעתנו קלושה וצריכה חיזוק רב - מצוא נמצא את החיזוק הזה בספרי גנזיהם של רבותינו הראשונים ז"ל. וק"ו לארבעת הספרים, ארבע חמדות קודש, שהם מורשה בידינו מאת חז"ל עצמם: ספרא, ספרי, תוספתא וירושלמי⁸¹, שיש לנו לחבר כל מה שבתוכם לעבודת הפירוש בתלמודנו העיקרי, הוא תלמוד בבלי, למען נזכה לתורת אמת. ועל זה - בסעיף הבא.

ו. גילויים

על ארבעת ספרי חז"ל התורה-שבעל-פה עומדת: א) על ספרי פירוש התורה (מכילתא, ספרא, ספרי, מדרשות וכו'); ב) על ספר המשנה (של ר' יהודה הנשיא, ושל שאר תנאים בתוספתא וברייתות אחרות); ג) על ספר פירוש-המשנה הראשון (הוא תלמוד ירושלמי, מראשית סידורו של ר' יוחנן עם הוספות תלמידיו ותלמידיהם); ד) ועל ספר פירוש-המשנה האחרון (הוא

78. כדברי רא"מ ליפשיץ בס' רש"י שלו עמוד פח-ט.

79. ל' רש"י ז"ל במס' חולין, ז א, בד"ה מקום וכו'.

80. ל' מהר"ל מפראג ז"ל בס' באר הגולה פ"א בבאור דברי רבא ואנן כאצבעתא בקירא לסברא.

81. כן כתב רמב"ם ז"ל בתשובתו לר' פנחס בר משולם: "ואני אומר לך שכל סתם שבו (בחיבור היד החזקה) מאחד מחמשת חיבורים אלה הוא, בבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא". וכלל מכילתא במילת ספרי, ושאר ספרים לא הזכיר מפני שאלו עיקר, אעפ"י שיש שם הרבה מן המדרשות וכו'.

תלמוד בבלי, שסידרוהו אמוראי בבל בהשתתפות אמוראי ארץ-ישראל שירדו אליהם, עד שנחתם בידי רב אשי ותלמידיו עם הבאים אחריהם).

"חכמים האחרונים שסידרו לנו תלמוד בבלי הביאו בו אותן סברות שהן כהלכה הנאמרות בירושלמי, ורוב התלמוד הבבלי מהן, כגון ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש וכל הנקראים בשם רבי, ומה שראו שהוא שלא כהלכה הניחו"⁸². וקל-וחומר שהובאו בו רוב דברי התנאים שהיו לפנייהם בברייתות, ומיעוטם שלא הובא שם שבו ובדקו בהם רבותינו ז"ל שבאו אחריהם, ראשונים ואחרונים, והכניסום לספרי פירושיהם ופסקיהם דבר דבור על מקומו.

אך עדיין גנוז ועומד בשלושת הספרים הראשונים מספרי חז"ל אוצר גדול של דברי תורה המצפים להתגלות כדי להתחבר אל הספר הרביעי, ספר תלמוד בבלי, המאסף לכל הספרים. כי כשם ש"אין כח במשכיל לדעת מצוה אחת תמימה מן התורה אם לא יעמוד על דברי תורה שבעל פה"⁸³ - כך אין בו כח לדעת אותה מתוך מקום אחד בתורה-שבעל-פה אלא מתוך כל אותן מקומות מרובים שדנו בהם עליה. חכמי התלמוד ז"ל "מרוב חכמתם ופלפולם הוציאו דבר מתוך דבר, והם ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם"⁸⁴, ולפיכך - בדין הוא שנדפיס את ספר המשנה יחד עם התוספתא, ואיתם דברי התנאים מספר פירושי התורה, ועליהם שני ספרי הפירוש של האמוראים, בבלי וירושלמי, דבר דבר במקומו, כי הרבה הלכות ורעיונות מעורפלים - היו מתוך כך מתלבנים לנו, הרבה השערות לא נכונות של "כל הדורות הבאים אחריהם" היו נדחות, והרבה מן הנכונות היו מתחזקות.

ולדוגמא:

קדושין יט, א: אמר ר' אייבו אמר ר' ינאי, אין יעוד אלא בגדול, אין יעוד אלא מדעת. מאי מדעת? מדעת דידה. דתני אביי בריה דרבי אבהו, אשר לא יעדה, מלמד שצריך ליעדה.

וכתב רשב"א ז"ל בחידושיו: "לפי מה שפירש רבנו תם בריש מכילתין מפרשינן הא דאמרינן הכא צריך ליעדה לאו לעשות מרצונה ולא בעל כרחה קאמר, אלא להודיעה בעלמא, וגזירת הכתוב הוא - אבל לדברי רש"י מפרשינן הכא שצריך ליעדה מרצונה ולא בעל כרחה, וזה מיושב יותר (באותה סוגיה) - ומכל מקום דברי רבנו תם עיקר כמו שכתבתי למעלה"⁸⁵. גם ריטב"א ז"ל בחידושיו מסכים לדברי

82. לשון רבנו יהונתן ז"ל, שיטה מקובצת ב"מ מה. ועי' ביאור הענין בדורות הראשונים ח"ג א פז.

83. לשון רבנו אברהם ן' עזרא ז"ל בספרו יסוד מורא ה"א.

84. לשון ראב"ע ז"ל שם.

85. דף ה, א ושם בתוד"ה שכן.

רבנו תם ז"ל. ובכסף משנה פ"ד מהל' עבדים ה"ח כתב: "אין האדון מיעד אלא מדעתה, פ"ק דקדושין, ואמר רב נחמן בר יצחק דדרשינן הכי מדכתיב יעדה שהוא לשון דעה"⁸⁶, שהוא צריך להודיעה, והיינו כדי שתתרחצה, שאם לא כן מה תועלת יש בהודעתה". והשיג עליו במשנה למלך שזה נגד דעת רוב הראשונים, ר"ת, רשב"א וריטב"א ז"ל, שאין צריך רצונה אלא להודיעה, וגזירת הכתוב היא.

אבל דבר זה יש לו גילוי בדברי חז"ל עצמם. שנינו במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי: "יעדה, מדעתה. מלמד שאינו מקדשה אלא מדעתה, והוא הדין לכל הנשים שאין מתקדשות אלא מדעתן וברצונן, והלא דברים ק"ו, ומה אמה העבריה שהיא כבושה תחת ידו אמרה תורה יעדה מדעתה, שאר נשים לא כל שכן"⁸⁷. הרי שדין אחד הוא לאמה העבריה ולשאר נשים, שאינן מתקדשות אלא ברצונן.

*

ביחוד יועיל לנו הרבה לענין גילויים כאלה סיפוח הירושלמי אל הבבלי. רבנו חננאל ז"ל בפירושו רגיל להביא בכל סוגיה את דברי הירושלמי. רש"י ז"ל לא נהג כן, ולפיכך נתרחק הירושלמי מן הבבלי בכל הדורות שבאו אחריו. ודאי שהיו לומדים ירושלמי וגם היו בקיאים בו, אלא שלא הירבו להביאו. גם יש שנמצא בדברי הראשונים קושיות תרוצים וביאורים הכתובים בירושלמי והם לא הביאום בשמו, אבל אין להוכיח מכאן שלא ידעוהו, שהרי יש להם גם דברים המפורשים בבבלי והם נראים כתובים כדברי עצמם"⁸⁸. איחוד התלמודים יובילנו למסקנות חדשות גם בפסק הלכה.

86. מצאתי בספר "חידושי מס' קדושין לאחד מן הרבנים הגאונים הקדמונים לא נודע שמו" (נדפס בקושטאנדינה שנת תקו"ה) דגרס "שצריך לידעה", והיא דרשת חליפי אותיות כרגיל, להקדים ע' לד'. ואולי מגירסא זו נתכווין רש"י להוציא במ"ש: "שצריך ליעדה גרסינן".

87. הוצ' ר"ד האפפמאנן ז"ל עמוד קכג. [אבל עיין במכילתא דרשב"י הוצ' רי"נ אפשטין ז"ל ורע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו עמ' 166 (הערה זו נוספה במהד' מוסד הרב קוק)].

88. כגון ביבמות יג, ב תוד"ה דלא. ועי' מבוא הירושלמי דף קלג. ועוד כתב שם: "עי' הגהות מרדכי גטין סי' תסא, מעשה בכהן שיצק מים על יד רבנו תם, והיקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל, והשיב לו אין קדושה בזמן הזה. ע"כ. והנה מן הירו' ששאל התלמיד לר"ת מוכח דגם בזמן הזה אסור לשמש בכהן. וזה לשון הירו' ברכות פ"ח יב, ב, אבא בר חנא ורב הונא הוון יתבין אכלין והוה ר' זעירא קאים ומשמש קומיהון וטעין תרויהון (יין ושמן) בחדא ידיה. אמר ליה אבא בר בר חנא: מה ידך חוריתא, קטענ? וכעס עלוי אבוי. אמר לו: לא מסתייעך דאת רביע והוא קאים משמש, ועוד דהוא כהן ואמר שמואל המשתמש בכהונה מעל. ע"כ. והנה אבא בר בר חנא ורב חונא היו כמה שנים אחר הבית כידוע, ואפ"ה כעס אבוי של אבא בר בר חנא עליו על שהשתמש בכהונה. וזה מורה שלא היה הקונטרס של הירושלמי בעת ההיא לפני רבנו תם, וידע ירושלמי זה לבד על ידי מה שאמר לו אותו תלמיד". - אולם מצאתי בספר שו"ת נשאל דוד (כתב יד, גנוז באוצר הספרים של בית המדרש לרבנים בברלין) מאת רבי דוד אופנהיים ז"ל, מבואר להיפך, וז"ל: המעיין בגוף

נביא רק דוגמא אחת לכך מענין שכבר עסקנו בו.

במס' עירובין עד, א נחלקו בהלכה אחת רב ושמואל ור' יוחנן. וכתב הרי"ף ז"ל: "וקיימא לן כרב, חדא דהא שמואל הדר ביה לגבי דרב והוה ליה ר' יוחנן חד לגבי תרי, ומתניתא נמי מסייע ליה, ועוד הא אמר רב נחמן בפרק קמא [כרב]".

אבל רבנו חננאל ז"ל בפירושו כתב: "וקיימא לן כר' יוחנן". ונראה שהלך בזה לשיטתו שהלכה כר' יוחנן לגבי רב ושמואל, שכן כתב רשב"א ז"ל בשמו⁸⁹, וכן גם דעת רא"ש ז"ל⁹⁰. ומה שכתב רי"ף דמתניתא מסייעא לרב לא סבר ר"ח כן, שהרי בגמ' לא הביאו סיעתא זו, ולא לנו להכריע מדעתנו, כי מאחר שחכמי התלמוד לא היקשו ממתניתא זו לר' יוחנן שמע מינה שאין זו קושיא. והרי מסור בידינו כי "אעפ"י שנתנו חכמים כלל לומר פלוני ופלוני [בין התנאים] הלכה כפלוני, היכא דאיכא אמוראי בתראי דקיימי כחד מנייהו הלכתא כותיה"⁹¹. וכן אמרו בגמ' שרבי יוחנן שמעא ליה מתניתא ולא סבר לה⁹². וכן תני לוי מתניתא, והוא תני לה והוא אמר לה דאין הלכה כאותה משנה⁹³. ומה שכתב רי"ף עוד, שהלכה כרב משום שרב נחמן סובר כן, הוא ז"ל לשיטתו הלך, שהלכה כבתרא אף לפני אביי ורבא, אבל כבר כתב רא"ש ז"ל במס' מועד קטן פ"ג ס"כ: "לא נהירא לי, דהא דפסקו הגאונים הלכה כבתראי היינו מאביי ואילך, אבל מקמי הכי אין הלכה כתלמיד במקום רב"⁹⁴. ולפי זה הדין עם ר"ח ז"ל לפסוק כר' יוחנן.

אולם פסקו של רי"ף ז"ל שהחזיקו בו כל ישראל דין אמת הוא, כי יש לו גילוי בירושלמי. שם פ"א ה"ב, יח, ג: ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן אפילו חצר אחת מכאן וחצר אחת מכאן [מבוי ניתר בלחי או קורה]. ר' אחא בר חיננא בשם ר' יוחנן

הירושלמי בברכות פרק אלו דברים יראה להדיא דעיקר כדעת רבנו תם, כי שם היה מעשה אבא בר בר חנא ורב הונא וכו' ואמר לו לא מסתייעך דאת רבע והוא קאי ומשמש, ועוד דהוא כהן ואמר שמואל המשמש בכהונה מעל, גזירה (כלו': בדין) דהוא רבע ואת קם ומשמש תחתיו. עכ"ל. וקשה, דעד האינא למה שתק אביו ולא מיחה בו שלא ימעול בקדושת כהונה, אלא ודאי דבזמן הזה מותר לשמש כדעת ר"ת, אך כיון שהקל בו מאד על כן הקפיד ואמר לו דייך שתשמש בו ולא להקל ולזלזל בו יותר מדאי.

89. תשו' הרשב"א [ח"א] ה"א תסז. וכך הבין דעת רשב"א בשיטת ר"ח ר"י קארו ז"ל בכללי הגמרא. ור"ח בנבנשת ז"ל בספר כנסת הגדולה כתב שלא אמר ר"ח אלא במקום דרב ושמואל לא קיימו בחדא שיטתא. אולם פסקו של ר"ח כאן מוכיח כר"י קארו.

90. עירובין פ"ו ס' כב.

91. לשון סדר תנאים ואמוראים בהעתקת רחיד"א ז"ל.

92. שם ט, ב.

93. שם י, א.

94. עי' יד מלאכי סי' קסז שאין כן דעת רי"ף רמב"ם רז"ה ר"ן רשב"א רבנו יונה ומרדכי, ואעפ"כ נתקבל כלל זה מאת הפוסקים האחרונים.

אמר אפילו חצר מכאן ובית מכאן. רב נחמן בר יעקב בשם ר' יוחנן מביי אין פחות משתי חצרות, חצר אין פחותה משני בתים. מביי⁹⁵ שאורכו ורוחבו שוין אינו ניתר בלחי וקורה אלא בפסים כחצר.

הרי שדברי רב נחמן האמורא בבבלי לא של עצמו הם וכחולק על ר' יוחנן, אלא שכך קיבל בשם ר' יוחנן, וחלק על אמוראים אחרים שקיבלו אחרת בשמו. וזה פשוט, שהלכה כרב נחמן לגבי אמוראים אחרים, כמ"ש הראשונים ז"ל בכל מקום דאיהו מרא דתלמודא, וגם כי לשיטתו סבר ר' יוחנן כרב ושמואל ואין כל מחלוקת. ויותר נראה, שגם רב נחמן מודה שמתחילה נחלק ר' יוחנן על רב כשם שנחלק עליו שמואל, וכשם שחזר שמואל והודה לרב כך הודה לו גם ר' יוחנן⁹⁶.

ז. ירידה לסוף דעת

עד כאן עסקנו בפירושי דברים פשוטים, אך הן ידוע לכל לומד תלמוד שיש בו הרבה דברים סבוכים ונבוכים, בם ריבוי סברות ודקדוקים חותרים וסותרים זה את זה, וקשה מאוד לעשות שלום ביניהם. לא עלינו המלאכה לגמור - או יותר נכון: לא אֶתְנֵנוּ החכמה לגמור - אבל אין אנו בני חורין להיבטל ממנה. על פי רוב יש לנו במקומות כאלה הרבה פירושים שונים מאת רבותינו הראשונים ז"ל, אלא שקצרה דעתנו מלירד לסוף דעתם. ביחוד יארע זה גבי אותם מפרשים שדרכם להאריך ולהסביר, ונדמה אז לעיני הלומד שכל מה שהם מוסיפים ביאור הם מוסיפים סבך, ראש דברם אינו מתאים לאמצעם, ואמצעם לסופם, אין מוצא ואין פתרון.

מעטים לפי-ערך מקומות כאלה גבי פרש"י ז"ל אבי אבות המקצרים. ובאמת אמרו שהוצאת הלומד מתוך מבוכה זו אינה אפשרית אלא אם ילך המפרש בדרך קיצורו של רש"י. היינו: לאחר חישוב מקיף ודיוק חרוץ הוא צריך להצליח סוף סוף בהמצאת סכום-מילים נבחר, האומר מעט ומאיר הרבה.

דוגמת מבוכה כזו לא ניתנה להיכתב כאן בפירוש, אלא להראות מקומה. עיין תענית יא, ב. זו סוגיה קטנה בת עשר שורות, מדברת בדין תענית שעות, והפירוש המיוחס לרש"י מרבה בה דברי ביאור שקשה לעמוד על כוונתם⁹⁷. ר' יואל סירקיש

95. בבבלי גרסינן חצר. עי' יב, ב תוד"ה ובתים שנתקשו בזה. ולפי גי' ירו' לק"מ.

96. ובמקום אחר מצאנו להיפך: דבר האמור בירושלמי בשם רב נחמן סתם ובבבלי מביאו בשם ר' יוחנן. עי' סוכה נב, ב אמר ר' יוחנן אבר וכו', וירושלמי כתובות פ"ה ה"ח דאמר רב נחמן וכו'. אבל בדפוס קדמון דירושלמי איתא דאמר רב נחמן בשם רב נחמן וכו', ואולי צ"ל יוחנן.

97. כידוע אין הפירוש לתענית של רש"י ז"ל. עי' שם הגדולים. וכאן בד"ה למחר וכו' הביא ראייה שיש

ז"ל בהגהותיו (הגהות הב"ח אות ז ו-ח) מעמידנו שם על הברור, אך גם ברור צריך ברור, וזאת עבודת פירושנו.

*

אולם יש שהקושי בא מצד אחר: הענין עצמו פשוט, אין מבוכה ואין ספק, והרי אתה יושב ולומד מתוך הרחבת דעתך סוגיית שמועה אחת. אבל הנה לפתע פתאום, באמצען של דברים ברורים, תיפגע בדבר חדש שלא צפית לו כלל. מה זאת? אינך יודע טעם הדבר, ומה היתה שמועה זו חסרה בלי חידוש זה. משתאה ומחריש תעמוד ותביט בפני חידה סתומה.

במקומות הללו מצויים לעשות נכוחות גדולי המורים בישיבות ליטא הי"ו, הלא הם תלמידי השפעתו של גאון הבינה בעולם ההלכה רבי חיים הלוי ז"ל מבריסק. בלהב הפשטות החריפה הגנוזה בנרתיק עיונו, שונאת "הפשטליך" מצד אחד והשטחיות מצד שני, היה ניגש אל גופי ההלכות ומבחר אותם בתוון, תופס את הגרעין העיקרי החבוי במעמקם ומגלהו לעין כל מבין בשפה ברורה ובריא, ובקריאת שם שאין לו תמורה. ניתוח זה מגלה אמיתות כלאחר-יד. אינו נלחם בקושיות, אלא כולל כללים. הוא משכים ומעריב על נועם תורתו במקורה הראשון, והקושיות כלות מאליהן. שהרי מי שזוכה להבין תוכו של ענין אינו זקוק לכלי זין של תרוצים כלפי קושיות המתנפלות מבחוץ - האור בא מתוכו והקושיא מתנדפת. תעיף עינך בה - ואיננה.

נביא בתורת דוגמא דבר אחד מפורסם ביותר בקרב "עולם הלומדים" משמו של רבי חיים ז"ל⁹⁸.

סוטה כח, א: ת"ר שלש פעמים האמורין בפרשה (של סוטה) נטמאה וכו' מגיד לך הכתוב שהספק אסורה, פירוש אשה זו שקינא לה בעלה מאחר ואח"כ נסתרה עימו יש להסתפק בה שמא נטמאה, והגיד לך הכתוב שישקנה בעלה לברר הספק, ואם לא הישקה אסורה לו איסור ודאי. ומכאן אתה דן לשרץ שספק נגע בטהרות ספק לא נגע, וה"ה שאר טומאות, שמחזיקין בו מספק דין טומאה ודאית (ברה"י).

לצרף את הלילה ליום שעבר להיותם יום אחד משום שנאמר ויהי ערב ויהי יום אחד. וזה מזכיר דברי רשב"ם שנלחם בס ראב"ע במחברתו 'איגרת השבת'.

98. כתוב על זה בספר שו"ת אחיעזר של מרן ורבנן ר' חיים עוזר גרודזנסקי מוילנא, דף ב ע"א: וקצת דברים קרובים למה שכתבתי שמעתי, ומטין בבי מדרשא משמו דמר ידידי אלופי ומיודעי הגאון הגדול מו"ה חיים הלוי (שליט"א) [זצ"ל] האבד"ק בריסק".

דבר זה ידוע ומפורסם בכל התלמוד: ספק טומאה ברה"י ספקו טמא, ולוקין עליו ושורפין עליו את הקדשים⁹⁹. אך יש כאן שלוש שאלות גדולות שהרבה מגדולי הדורות עמלו בפתרון:

(א) טמא שבא למקדש חייב קרבן. ספק נגע ברה"י באב הטומאה ספק לא נגע ונכנס למקדש - פטור¹⁰⁰. מפני מה? הרי עשה כאן הכתוב ספק כודאי?

(ב) אמר להם אחד לשני נזירים העומדים ברה"י, ראיתי טומאה שנזרקה ביניכם וטימאה אחד מכם ואיני יודע איזהו, הרי הם מביאים קרבנות ספק¹⁰¹. מפני מה? הרי ספק כודאי, והיה לו לכל אחד מהם להתחייב בקרבן-טומאה ודאי!

(ג) סוטת ודאי (שהועד בה שנטמאה) מת בעלה בלא בנים פטורה מן החליצה. "טומאה כתיב בה כעריות" ועריות פטורות. - מת בעלה קודם שהישיקה, והרי זו סוטת-ספק, חולצת¹⁰². מפני מה? הרי ספק כודאי, ותיפטר גם היא? ובאה התשובה מרבי חיים ז"ל:

לא אמרה תורה כאן שאין הספק ספק; לעולם אין לך בספק אלא ספקו בלבד - אלא אמרה: דינו כדין ודאי. ואם יש לנו שישה אבות הטומאה יהו לנו מעתה שנים-עשר, שישה של ודאי ושישה של ספק. כגון: ודאי-מת וספק-מת, ודאי שרץ וכן כולם. כפולים הם.

ולפיכך: במקום שדיברה תורה על סתם טומאה ודאית בכל שנים-העשר דיברה, בין על השישה של ודאי ובין על השישה של ספק (ברה"י), וקדשים נשרפים על כן מדאורייתא גם על הספק, שהרי נאמר בהם סתם: והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף.

אבל גבי נזיר לא נאמרה טומאה סתם, אלא: וכי ימות מת עליו וכו'. וכל דבר שנאמר בתורה משמעו דבר-ודאי ולא דבר-ספק¹⁰³. אף מת זה מת-ודאי (כלומר, מגע-ודאי בו והאהלת-ודאי עימו) ולא ספק, כי אף שהטומאה טומאה ודאית - האב אב-ספק. ובמקום זה לא דיברה תורה על הטומאה אלא על האב, המת. וכשם שמיעטו חכמים ממה שנאמר "מת" (ולא נאמר "טומאה") כל אותן י"ב דברים

99. עי' ירושלמי נזיר פ"ו ה"ג.

100. רמב"ם פי"א מהל' שגגות ה"ו.

101. עי' ביאור הענין במס' נזיר נז, א, והובא בתוס' חולין ט, ב ד"ה חתם.

102. יבמות יא, א ועיי"ש בתוס' ורא"ש.

103. אף זוהי שאמרו "לא יבא ממזר בקהל ה' - ממזר ודאי ולא ממזר ספק".

המטמאים שאינן "עצמו של מת" (כגון רביעיית דם וכו')¹⁰⁴, כך מתמעט מכאן גם "ספק ברה"י", כי אעפ"י שטומאתו ודאי אינה עיצומו של מת.

אף ענין ביאת מקדש בדין נזיר הוא תלוי. שכך היא "הלכה מפי הקבלה, כל המתטמא בטומאה מן המת שאין נזיר מגלח עליה אעפ"י שהוא טמא טומאת שבעה הרי זה פטור על ביאת מקדש"¹⁰⁵. ולפיכך אין ספק טומאה ברה"י מחייב במקדש.

והוא הדין בחליצת סוטה. לא אמרה תורה בסוטה שאין ספיקה ספק, אלא אמרה: דין ספיקה כדין ודאה. ויש לנו לפי זה שני איסורי סוטה: (א) איסור-ודאי של ודאי, (ב) ואיסור-ודאי של ספק. ואף שראינו גבי איסור-ודאי של ודאי "שטומאה כתיב בה כעריות", עדיין לא ראינו שיהא דומה לעריות גם איסור-ודאי של ספק. ששני איסורין הן, ואין למדין זה מזה. שאם באת ללמוד הרי תשובתך ניצחת: מה לזו שאיסורה ודאי וסטוטה ודאית, תאמר בזו שאעפ"י שאיסורה ודאי אין סטוטה ודאית. ומכיון שלא מצאנו בה שהיא דומה לעריות אינה נפטרת מחליצה¹⁰⁶.

ירד כאן רבי חיים ז"ל לסוף דעתו של מאמר חז"ל ספק כודאי: לא ספק הוא ודאי, אלא ספק כמו ודאי. ומתוך ירידה זו לעומקו של מושג הגיע למה שהגיע: התיר סבכים והסדיר מבוכות, הפקיע זיקת תרוצים דחוקים מעל הלכות רבות שהיו עמוסות בכמה קושיות, וביאר בכך פסקי רמב"ם ז"ל שהיו שרויים בלא פירוש.

תורתו של ר' חיים ז"ל כבשה שביל חדש בשדה ההלכה, הוא הנקרא בלשון ישיבות ליטא "דרך ההבנה", ושהולכין בו כעת - או, לפחות, משתדלין לילך בו - כל תלמידיהן. הרבה סברות מאת ההולכים בעקבותיו מהלכות בעולם-הלומדים שבליטא, וכל בן-תורה יודע-חן גורסן וחוזר עליהן מתוך חיבה יתירה. שמחה לאדם מישראל בראותו תורה-שבעל-פה זו, תורת חיים רבת גלים, מתפשטת בבתי מדרשות. נזכרין מתוך כך באותן סברות של אמוראים לפני מאות בשנים שהיו מהלכות בין הישיבות מעיר לעיר וממדינה למדינה, אותן שמועות "ששלחו מתם" או שהוליכו "מהכא להתם". כינוסם של דברים מעין אלו לתוך מחיצתו של פירוש הניצב על הדף הנאה להם והנאה לעולם. להם - כדי שיקבעו בתבנית מדוייקת

104. עי' רמב"ם פ"ז מהל' נזירות ה"א וה"ו.

105. רמב"ם פ"ג מהל' ביאת מקדש הל' יד-טו.

106. סוטה נפטרת מיבמה לא משום שנאסרה על בעלה אלא משום שנטמאה לו. והטומאה באה מסטוטה ולא מאיסורה, ואעפ"י שיש כאן ודאי אסור הא אין כאן אלא ספק-סטות וממנה ספק-טומאה, ואינה נפטרת מספק.

ולשון נכוחה ולא יֵעָשׂוּ פלסטר בידי התופסים בם שלא כראוי; והנאה לעולם - שייגלו אמיתות חתומות, יתפרסמו ולא ישתכחו.

*

חלק שני יש לנו בסעיף זה: חלק האגדה. כי הנה הבדלנו בחלק ההלכה בין דברים פשוטים (שצריכים פירוש, הטעמה או גילוי) לדברים סתומים (שצריכין לבד מן הראשונות גם "ירידה לסוף דעת") - אמנם בחלק האגדה לא נוכל להבדיל כן.

האגדות, רובן ככולן, סתומות הן, אם לגמרי או במעט, ובלי עבודת השתדלות לירד לסוף דעתן אינן מתקבלות כראוי, יש מהן שאינן מובנות כלל ויש שמובנות שלא כדין או שלא כדי צורכן. יותר משריעעה הפלפלנות החופשית (זו שעסקו בה "לחידודא בעלמא") את הבנת ההלכה, ריעעה הדרשנות "המגידית" את הבנת האגדה כראוי לה. שבחלק ההלכה עמד וניצב כנד צורך-ההוראה, והוא חסם את הדרך בפני העוברים חוק האמת יותר מדאי. אף מי שהירבה ב"חילוקים" לבטלה כל ימי תלמודו, נתרחק מהם כמידת יכולתו כשהיה צריך להורות דין, כשנשאל בהלכה-למעשה. מה שאין כן בדיני דעות ומידות גנוזי האגדה. הם משמשים בכל דור, למרות עיני יחידיו-גדוליו, "כהלכה ואין מורין כן". כל הרוצה לפרנס משנתו באגדה ככל העולה על השערותו, משום איזו סיבה חיצונית שנזדקרה לו אותו רגע - בא ומפרנס ואינו נמנע, ואינו חושש כאן כלל אותו חשש גדול שחוששין בדברי הלכה שמא לא "יסיק שמעתא אליבא דהלכתא".

צריך, אפוא, להחזיר עטרת האגדה ליושנה! או יותר נכון: להעמידה תחת אותה עטרה עצמה שתחתיה תעמוד ההלכה. אותו עיון נאמן ואותו כובד-ראש שזכינו לזו - בואו ונזכה גם לזו. כבר הכיר בצורך זה מהרש"א ז"ל בהקדמת חידושו, וכתב: "ודאי הוא צורך גדול באגדות, שמתוך שקיצרו חז"ל דבריהם הם נראים כסתומים, ויש לנו לדקדק בדברי חכמים וחידותם וכו', אבל רבים מהלומדים באגדות אינן מדקדקים בכל זה בדברי חז"ל ואינן מבקשים לידע כל הענין על אמיתתו וכו' ועושין תורתן פלסטר, שאין המקרא והמאמר מכיל דרושם".

צא ולמד מרמב"ם ז"ל כמה דיקדק במשמעותן של אגדות, עד שהוציא מהן גופי הלכות. הנה לדוגמא בפ"ה מהל' גזלה ואבדה ביאר כל הענין של "דינא דמלכותא דינא", וכתב בסוף הפרק: "במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן ארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת לסטין המזויינין, שאין דיניהם דין, וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנין לכל דבר".

וכתב הרב המגיד ז"ל: "זה מבואר", ולא הביא ראיה לכללו של רמב"ם שהסכמת המדינה באה לידי גילוי מתוך יציאת מטבע.

אמנם דבר זה מפורש בסוגיה של אגדה.

מגילה יד, א: אביגיל דכתיב והיה היא רוכבת על החמור ויורדת בסתר ההר. מן ההר מבעי' לי' - אמר רבה בר שמואל וכו' אמרה לו (לדוד) וכי דנין דיני נפשות בלילה. אמר לה מורד במלכות הוא ולא צריך למדייניה. אמרה לו עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה ברוך טעמך וברוכה את אשר כליתני היום מבא בדמים. ופירש רמב"ם ז"ל טבעו לשון מטבע. ולמד מכאן שמי שלא יצא מטבעו בעולם, פי' באותה ארץ, אין לו דין מלך, אלא הוא וחבורתו גזלנים הם הבאים בדמים.



ואעפ"י שאמרו חכמים אין למדין הלכה מן האגדות, שיקול הרבה צריך אדם כדי לדעת מה זו אגדה בלבד ומה זו אגדה שהלכה גנוזה בה. הדעה המקובלת בין הבריות שכל סיפור-מעשה, דְּבַר-משל ופתגם, הערה ורעיון, מדרש כתובים ורמזיהם, ובכלל כל אותן דברים המכונסים בעין יעקב - אינן אלא אגדה, ודאי לא נכונה היא.

אף אותן מאמרות חז"ל שנראין "זרים לפי פשוטן ורחוקים לפום ריהטא מן השכל"¹⁰⁷, ויש שניסו "לבאר בהם רזים ורמזים וסודות", בְּרִי שיש מהן הרבה מאוד אשר אם "נבקש לידע עניינם על אמיתתו" מתוך עיון וחיפוש בדברי חז"ל במקומות אחרים ובדברי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים ז"ל ובדברי החוקרים בס' לאמיתם ולאמונתם גם בימינו - ימצא לנו בבקשתנו תוכן הנעלם.

חכמינו ז"ל בגדולת אִמִּיתָם הקדושה אמרו ופרסמו כי יש לנו תלמודות של תורה שהן נראות כעורות ושחורות מלאומן ברבים, ואף על פי כן ערבות הן על הקב"ה¹⁰⁸. הפסדן של רבים יוצא בשכרן של יחידים, כי לא יחדל סוד מקרב הארץ, שרק יחידים ראויים לו.

107. לשון מהרש"א ז"ל בהקדמתו, וכן מה שלהלן כאן.

108. מדרש שיר השירים רבה ה, יא: ר' שמואל בר יצחק פתר קרא בפרשיות התורה. תלתלים שחורות כעורב אלו תלמודות של תורה שנראו כעורות ושחורות מלאומן ברבים, אמר הקב"ה ערבות הן עלי כמו שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה. עכ"ל. ונלע"ד כוונת דרשא זו על מעשה יהודה, שנקרא ומתרגם להודיע שהודה ולא בוש. מגילה כה, א פרש"י ד"ה מעשה תמר וכו'. ועי' תויו"ט. ועיי"ש עוד: תדע לך שהוא כן הדבר, שהרי זב וזבה לא נאמרו שתיהן כאחד אלא זו בפני עצמה וזו בפני עצמה, שנאמר איש איש וכו'.

מה לנו קשה בדברי הגמ' ו"נראה כְּעוֹר לאומרו ברבים" ממה שכתוב במס' בבא מציעא פד, א בשם רבי יוחנן וגדולי הדורות שאחריו, עי' שם בתוספות ד"ה אמר ר' יוחנן וכו'. **אולם עלינו לפרסם כאן דברי מהר"ל מפראג ז"ל**, שבאחד מספריו שאינן מצויין ביד כל אדם כתב: "ודבר זה נראה זה, לכתוב בתלמוד דברים אלו, ואף כי כבר תמצא בתוספות למה כתבו אלו דברים, יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי חכמה" - והוא הולך ז"ל ומבאר שם לפני המעיין כל אותו ענין תמוה לא בדרך "רזים רמזים וסודות", כי לא זה דרכו, רק בדרך תבונות עילאות המשחררות את האדם מכבלי משפטים קדומים. כל הרגיל בספרי מהר"ל מפראג ז"ל יודע להעריך ערך רם ונישא את ברקי רעיונו הבריא וישר נוקב ויורד עד תהום ההכרה, מהפך על פיהן טעויות מקובלות, אף מערער הנחות קדומות שנשרשו ביד ההרגל ונוטע אחרות תחתיהן על גדות תבונה רחבה. רק בנוגע לדיוקי פרטים הוא נזקק לדברי רמז, ולא ביסודי הכללות. יש בו ממידת הפשטות העליונה של קדושי דעה ובהירי חזון, זו המרחפת בין נגלה לנסתר ומביאתם לידי חיבור המתקבל על הלב ונשמע באוזני כל אדם. **הרבה יש לנו ללמוד מכל דברי ספריו החשובים לביאור כוונת חז"ל**, כי היה קרוב לדמות תבניתם ז"ל יותר מכמה גדולים לפנינו ולאחריו. רוב דבריו ז"ל באגדה ראוי להיכנס בדרך הבלעה מחוכמה, אחר קיצור מופלג, במחיצתו של פירוש-התלמוד הניצב על הדף; ולכל בני ישראל יהיה על ידי כך אור גדול במושבותם.



האגדה אדמת קודש, שדה לא עובד בו. בביאורה אין לקבוע מסמר, ובלשונה אין לחוק חוק. אין חקר לגבולה. הא אין לנו אלא לתופסה במידה שהיא ניתנת: להכיר מתוכה מי שאמר והיה העולם, ללכת בדרכיו ולדבקה בו, בתורתו ובמצוותיו, להבין ולהרגיש במעשי יודעיו ועובדיו שעליהם האגדה מדברת, להידמות לדמותם ולחיות חייהם. וכשם שחידשו בדורותינו בני השפעתו של **רבי חיים הלוי ז"ל מבריסק** את דרך הבינה בפלפול ההלכות, כך עמדו וחידשו דרך זו עצמה בני השפעתו של **גדול הימנו, רבי ישראל מסלאנט ז"ל**, בהלכות דעות ומידות, שיפור המעשה ותכסיסו, שבהן מתלכדות איחוד גמור ההלכה עם האגדה. אף כאן עיקר המגמה: **ירידה לסוף דעת.**

ולמען תאר דמות מסקנתו של פסק-הלכה בדיני מידות היוצא מתוך סוגיה של אגדה בדרך הפלפול (הַחִידוּד) בדברי תורה - נביא נא דבר אחד שאמר רבי יצחק בלאזר ז"ל בשם רבו רבי ישראל מסלאנט ז"ל:

מעשה בר' ישראל ז"ל שראוהו יוצא מביתו ומעות בידו להביאן לאדם אחד. אמרו לו: רבנו, מפני מה אינו משגרן על ידי שליח? אמר להם: מחוייבני מדין התלמוד לעשות כן בעצמי. היה שם חכם אחד שעמד ותמה: אילו היה דין זה בש"ס כלום לא הייתי יודעו? בדח לו ואמר: שמא בש"ס של כבודו אינו, אבל בשלי ישנו... וכשסירהב בו אותו חכם לבאר כוונתו פתח וענה:

יבמות עה, ב: אמר ריש לקיש, מאי דכתיב בקשו את ה' כל ענוי ארץ אשר משפטו פעלו - באשר משפטו שם פעלו. פרש"י: במקום שדנין האדם שם מזכירין פועל צדקותיו¹⁰⁹.

אותו אדם שאני הולך אליו חכם בתורה הוא, אבל ראיתי בו דבר אחד שלפי דעתי אינו נוהג בו כשורה, ואני מוכן עכשיו לדונו על כך, להוכיחו ולייסרו, ומכאן למדנו שבמקום שאני דן אותו אני חייב להזכיר פועל צדקותיו, כי בן תורה הוא, ועלי לכבדו יותר מן הראוי; ולפיכך אני מביא לו מעותיו בעצמי שלא על ידי שליח, כדי לפארו ולהנאותו באותה שעה עצמה שאני דנו ותובעו.

הוסיף על כך ר"י בלאזר ז"ל בלשונו: "עתה נתבונן מה גבהו דרכיו ומה עמקו מחשבותיו ביראת ה', למצוא מידה חמודה זו במידותיו ית"ש, ואחר זה למשול ברוחו להידבק במידה זו ולהתנהג כן למעשה. ובמנהג העולם אנו רואים כי מי שיש לו תרעומת על חבירו משום איזה עוון, אם הוא בדבר שנוגע אליו או אף שנוגע לשמים, כל תורתו וצדקותיו לא תזכרנה עוד".

מתוך אספקלריא מאירה כזו צריך להשקיף על דברי חז"ל, שהרי לכך נוצרו. דברים כאלו וכיוצא בהם, שהם עיקר תוכנן של רוב האגדות, צריכין כינוס מסודר במסגרת לשון קצרה וברורה לתוך מחיצתו של פירוש-התלמוד.

ח. תלמוד ומעשה

לפנים אמרו חכמים ז"ל: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. והיום? כמעט שנתפרדה חבילה זו אצל רוב הלומדים. מי שלומד עכשיו סוגיה אינו בא מתוך-כך לידי מעשה, שהרי פסקי דיניה ממנה והלאה הם, בספרי הפוסקים, ומעצמו לא יוכל לפסוק. ומי שלומד "פוסק" - הוראת מעשה לפניו, אבל תלמוד אין לו. ואילו מעיקר הדין לא כך צריך להיות. שאמר רבי זעירא אמר

¹⁰⁹. ומבואר שם כל הענין באריכות (עט, א) כי עיקר הזכרת פועל צדקותיו להרבות בכבודו הוא. ע' ס' אור ישראל בחלק נתיבות אור.

שמואל: אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות, אלא מן התלמוד¹¹⁰. פי': הכרעה שבאה מתוך בירור הענין, מסקנא דסוגיה.

תננוח באותן הוראות שאין אדם דן בהן מעצמו, כמו הלכות טריפות ותערובת וכדומה, שהוא מוליכן אצל רבו וזה מורה לו מתוך תלמודו - אבל הן רוב תורתנו אינו כלל באותן שאלות שמרצין לפני הרב, אלא שדשין בהן בעקב, אם לאסור ואם להיתר, אם לקרב ואם לרחק, על כל מדרך כף רגל. כגון הלכות אדם ששמירת גופו עליו שלא יזיק את חברו, הלכות עיניים שלא להזיק היזק ראייה שלא להביט בשאינו שלו, הלכות טיפול באבדתו או שמירת פקדונו של חברו, הלכות זהירות וזריזות בקריאת שמע של שחרית וערבית, הלכות שמירת פיו ולשונו מאונאת דברים גניבת דעת ולשון הרע, או הלכות נהיגת כבוד בחברו כשיודע בו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד - הן כל אלו ומאות כיוצא בהן גופי תורה הם, שאין רב-העיר נשאל עליהם, וכל שומר-מצוה דן בהם דין לנפשו.

אולם דברים הללו אינם מתיישבים בליבו של אדם מתוך ידיעה שטחית, אלא מתוך הגייה תלמודית. וכשיהיה "התלמוד" עשוי ומוכן בידנו כ"מביא לידי מעשה", כשתהיה כל סוגיה סוגיה כשמה, תהלכה מן הרעיון אל המפעל, מן המצוה אל קיומה - יתרבו בינינו מקיימי מצוות לשמן, ואמיתה עם צידקה של תורה יהו נקנין בחיינו קנין גמור יותר. כי מהו התלמוד אם לא תשובה ארוכה אחת, שטוחה על מאות דפים, לאותה שאלה קטנה הנשאלת בכל אדם: מה חובתו בעולמו? ואין לך יציאת ידי חובה זו כל זמן שתלמודך ומעשיך נפרדים זה מזה.

110. ירושלמי פאה פ"ב. והא דתניא, בבא בתרא קל, ב: אין למדין מפי תלמוד, כבר פי' רשב"ם ז"ל שם שזה בתלמודן של ראשונים, משום שעלינו לילך אחר הכרעת האחרונים בתלמודם הם. עכ"ד. ודחוקים הם, שהרי שנה משנתו סתם 'אין למדין מפי תלמוד' מבלי לחלק בין ראשונים לאחרונים. אבל מצאתי בספר מבוא התלמוד לר' יוסף בן עקנין ז"ל (דפוס ברסלוי עמוד ה) שגרס תלמיד ולא תלמוד, וז"ל: "אין למדין הלכה מפי תלמיד, כלומר בישוב התלמיד לפני הרב ומעיין בהלכה ועולה בידו מסברא שהלכה כפלוני, אין רשאי התלמיד לסמוך על מה שעלה בידו מתוך הסברא ולעשות בו מעשה, לפי שיש לחוש שמא לא עיין הוא כפי הצורך, אבל אם אמר לו רבו הלכה ודקדק ולאחר שנתבאר לו כהוגן" -- (במקום הזה חסרו מלים אחדות בכתב-יד, וחבל על דאבדין, כי דוקא מלים הללו היו הנכבדות ביותר, להגדיר לנו אופן בירור-ההלכה מתוך שקלא וטריא בתלמוד בין רב לתלמידיו, שהוא עיקר מטרתו המביא לידי מעשה). [בהוצאה חדשה של מבוא התלמוד (ר' איתמר מצגר, ירושלים תשנ"ו) מופיע קטע זה בשלמותו "אבל אם אמר לו רבו הלכה למעשה ילך ויעשה מעשה, שלא אמר כן אלא לאחר עיון ודקדוק ולאחר שנתבאר לו כהוגן. והתלמוד שלנו הלכה למעשה הוא, שהרי לעשות בו מעשה כתבוהו"].

ולאחר שנגמר אומר ונקבע סדר אצלי על חיבור סוגיות התלמוד אל פסקי המעשים, ראיתי לאחד מגדולי דורנו הי"ו בא לידי מידה זו עצמה, ואומר בה ככל דברי¹¹¹. ולפיכך, מכאן ואילך, אחליף דברי בדברי כבודו ואביאם בלשונם:

"עבודה של מלאכה אחת גדולה עומדת לפנינו לתקן את הפירוד הזה, להרגיל את העולם הלומד שלנו בסדר לימוד מיושר המעמיד את הפוסקים והתלמודים במערכה אחת מחוברת ומאוגדת יחד. אנחנו צריכים בתחילה לסדר על שני התלמודים את ההלכות של הפוסקים. לשון רמב"ם ז"ל במקום שהוא מספיק בהלכות שהן ברורות ואין בהם חילוקי דעות ושיטות. ובמקום שע"פ הפוסקים האחרים יש שינוי דעות - לצרף את לשון השו"ע. ובמקום שע"פ מסקנת גדולי האחרונים המפורסמים מפרשי השו"ע נוטה ההלכה לצדדים אחרים - להעלות בקצרה גם את המסקנות הללו, ובכל האפשרות בלשון המקור של הפוסקים, להציבם עמוד על עמוד ודף על דף אצל התלמודים. מובן הדבר שההעתיקה הזאת שהיא עבודה רבה וגדולה צריכה להיות מדוייקת היטב ומנוקה מכל ערבוב ושיבוש. וצריכים אנו להעתיק רק את אותו חלק של הלכה השייך לזה, ולהשתדל שיהיה הלשון נעתק יפה, שיהיה כולל הבנה ברורה ומספקת בביאור הענין. עצם ההצגה של העניינים, אלה (הפוסקים) מול אלה (הסוגיות), תאיר את עיני הלומדים, ותרגיל אותם לסגל את הידיעה של כל הלכה עם מקורה וסיבתה. וכמה סיבוכי דברים הבאים מסיבת העלמת העין מהיסוד העיקרי במלואו בעת העסק בהלכה המסקנית יסורו ע"י זה, והשכל יתיישר להשקיף ברוחב דעת ובמנוחת הלב על יסודי ההלכות והסתעפותן.

אבל לא רק במלאכה פשוטה כזאת, אעפ"י שיש בה ג"כ חכמה, נגמור את הבנין הגדול הזה. אנו צריכים לשכללו עוד. וגם עבודה זאת אינה רחוקה מאתנו, כשיהיה לזה חפץ לב ושאיפה ליצור יצירה גדולה וחשובה, המוכרחת לתפוס מקום חשוב בעולם: בכל מקום שהתוצאה של ההלכה מתוך התלמודים פשוטה היא אין צורך להוסיף עליה דברים, אבל ברוב המקומות צריכים להוסיף איזה ביאור, באיזה אופן יצאה ההלכה מתוך התלמודים. במקום שישנן שיטות מחולקות צריך המחבר העוסק באותה היצירה המיוחדת לו לבאר את הנימוק של כל שיטה ושיטה, איך ההלכה נובעת מתוך התלמודים ע"פ שיטת כל אחד מהפוסקים המקובלים בישראל".

111. במחברת: "הרצאת הרב רבנו אברהם יצחק הכהן קוק (שליט"א) [זצ"ל] לפני חכמי מרכז הרב. אור ליום כ' טבת תרפ"א. הוצאת מרכז הרב ע"י דגל ירושלים פעה"ק ירושלים תובב"א". עמוד ח.

ט. כיוון גירסאות

ארבעה שינויי גירסאות הן בתלמוד בבלי, וכולם צריכים כיוון אל ההלכה המסקנית: א) שינויי גירסא שבכתבי יד ודפוסים קדמונים האצורים בספר דקדוקי סופרים להר"נ רבינוביץ ז"ל ומה שחוץ ממנו (כגון כל סדר נשים שלא הספיק לעבוד בו). ב) שינויי גירסא בתוספתא, מכילתא וכו' ובתלמוד ירושלמי. ג) שינויים בנוסחאות שהובאו בספרי הראשונים ז"ל. ד) שינויים שהכניסו המפרשים על יסוד חקירה ודרישה בדברי הראשונים ז"ל.

עי' לדוגמא בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חלק אבן העזר שאלה לב בד"ה ולפי מ"ש וכו', וז"ל: "קשה מאוד שינוי הנוסחא כאן בבבא מציעא מהנוסחא דיבמות וכו'. ובספר תורת חיים הרגיש בזה, ורצה באמת להגיה כאן בבבא מציעא ולהעמיד כמו הנוסחא דיבמות, ואין דעתנו נוחה מזה, כי אם נרצה להגיה הש"ס מחמת איזו קושיא נסתרו ונהרסו כל יסודות התורה והדינים היוצאים מהש"ס, ונתת תורת כל אחד ואחד בידו להגיה כפי דעתו ותצא תורה חדשה. ואומר אני שבשתי הסוגיות שתי הנוסחאות אמיתות, וכל אחת תתפרש לפי סוגייתא, כדת של תורה, אין אונס". והוא הולך ומבאר ז"ל כל אותו הענין בהעמקה נפלאה.

אמנם עכשיו זכינו לכתב-יד מינכן ובו נוסחת הסוגיה בבבא מציעא כנוסחתה ביבמות, וכמו שהגיה בתורת חיים. ואילו ראה ר' יחזקאל לנדא ז"ל גירסת כתב-יד זו היה מודה לה שהיא אמיתית.



או הנה מה ששינונו במס' קדושין ח, א: התקדשי לי במנה זו - היה בו דינר רע יחליף. וכתב ר"ן ז"ל: "ואפשר שאין הקדושין תלויין בכך, ואעפ"י שלא החליפו מקודשת, אלא שיש לו להחליפו לה מדין חוב בעלמא".

ובספר בית שמואל, אה"ע סי' כט ס"ק כ, הביא דברי ר"ן בלשון מוחלטת, והוראה יוצאת משם "שאין עיכוב בקדושין אם לא החליף", ואם פשטה ידה וקיבלה קדושין מאחר אינה צריכה הימנו גט.

אבל גירסת ירושלמי, קדושין פ"ב ה"א, סב, ג: "היה בו דינר רע הרי זו מקודשת, והוא שיחליף". מלשון זו משמע שהקדושין תלויין בכך.

הדין נותן שאין לנו לחלוק על הראשונים ז"ל מתוך גירסא שנמצא, כי מי יודע מוצאה, אבל במקום שנסתפקו הם עצמם בו (וביחוד בחומר אשת-איש) אין אנו רשאים שלא לחוש. דברים כאלה לא מעטים הם, ועלינו לגלותם.

אף אותה אזהרה רבה של ר' יחזקאל לנדא ז"ל שלא להגיה בש"ס מחמת איזו קושיא - הגר"א ז"ל, כידוע, לא כך היה סובר¹¹², אולם לא מתוך קושיא שהוקשה לו עצמו ז"ל אלא מתוך משמעותן של דברי הראשונים, במקום שנראה מדבריהם ז"ל שהיתה להם שם גירסא אחרת.



ואעפ"י שענין זה מלוא כל התלמוד דברו, יש להביא דוגמא של הגהה מוכרחת, כדי לעמוד על העיקר.

עבודה זרה, לו ב: כי אתא רב אחא בר אדא אמר ר' יצחק גזרו [תלמידי שמאי והלל] - על בנותיהן [של גוים]. והקשו: [הלא כבר] בית דין של חשמונאי גזרו? ותרצו: כי גזרו בית דין של חשמונאי ביאה אבל יחוד לא, ואתו אינהו גזור אפילו יחוד.

הרב המגיד ז"ל בפ"ב מהל' אסורי ביאה ה"ב הביא דברי התלמוד בגירסא אחרת: "והקשו: בית דין של חשמונאי גזרו? ותרצו: התם דמיחד לה, אבל הכא אקראי בעלמא".

והנה אין להבין כלל כיצד יש לגרוס כן בתלמוד. שהרי אחר הדברים האלה הקשו שם: "יחוד נמי בית דין של דוד גזרו" - שמע-מינה שהתרוץ שלפני קושיא זו היה: "אתו אינהו גזור אפילו איחוד", שאם לא כן, יחוד מי הזכיר שמו?

ולא עוד אלא שרמב"ם ז"ל, שהוא בעל הגירסא שהביא הרב המגיד ז"ל, כתב בפכ"ב מאותן הלכות עצמן ה"ג: "ושמאי והלל גזרו על יחוד נוכרית". שמע-מינה שגם לפניו ז"ל היתה גירסא שלפנינו, ואם כן איך נפרש דבריו בפרק י"ב היוצאין מפורשין מתוך אותה גירסא האחרת שהביא הרב המגיד?

זמן רב נצטערתי בפתרון חידה זו, עד שראיתי בביאורי הגר"א ז"ל לאבן העזר סי' טז ס"ק ג, שהביא גירסת הרב המגיד, וכתב על זה: "וצריך לומר דגריס אי נמי כי גזרו כו' אבל יחוד לא כו' וכמו שכתב שם בפכ"ב".

הרי לנו הגהה מוכרחת: להוסיף בתלמוד לפי גירסת רמב"ם ז"ל שתי מילים הללו: "אי נמי".

אלא שעדיין יש לתמוה. מכיון שפסק בפכ"ב כדעת תרוץ שני שבתלמוד ששמאי והלל גזרו על היחוד אבל קרבת אקראי היתה אסורה כבר קודם (משום נשג"ז)

112. ועי' לעיל הערה 25 לענין הזהירות בהגהה. ואף הגר"א ז"ל החמיר בכך, ואומרין עליו שלא הי' רושם הגהה בשולי הדף עד שהיו לו כמה הוכחות לכך.

בגזרת חשמונאי - איכה פסק בפ"ב ש"אם לא יחדה לו אלא נקראת¹¹³ מקרה אינו חייב (משום נשג"ז כגזרת חשמונאי) אלא משום נוכרית?"
לא מכאן המקום לבאר מה שנ"ל בזה - אבל צורך ההגהה מוכרח ועומד.



ביחוד צריך כיוון הגירסאות לענין סדר הדורות. דבר זה קובע לו עבודה בפני עצמה. רצונך להכיר הכרה סדורה וברורה את השתלשלות העניינים - עליך לדעת בכל משנה מתי נשנית, בכל מאמר מתי נאמר, בכל תנא ואמורא מתי חי והיכן למד, מי היו רבותיו ומי תלמידיו. בדין הוא שנתחיל מנין הדורות מראשית ימי התנאים ועד חתימת התלמוד, ולרשום גבי כל דבר בתלמוד בן איזה דור הוא: ראשון, שני, שלישי וכו'. אך על זה בפרק הבא.
וכאן נביא דוגמא מהלכה גדולה אחת, התלויה בכיוון-גירסא של שם אמורא אחד. גדולי דורות רבים נחלקו בתשובת השאלה: אם חייבים אנו לנהוג מצות יבום בזמן הזה או לאו¹¹⁴.

וכתב ר"י ן' מיגש ז"ל בתשובותיו סי' קלט: "ואנחנו מכלל הסוברים לפסוק כשמואל [שמצות חליצה קודמת למצות יבום] להיות שמואל ור' יוחנן מסכימים בה. ואם היה רב נחמן האומר חזרו לומר מצות יבום קודמת למצות חליצה בתרא אז היינו אומרים הלכה כבתראי, אבל כיון דלאו בתרא הוא הנה היו שמואל ור' יוחנן חלוקים עליו, ואין לנו לדחות דבריהם ולפסוק כרב נחמן".

והנה לפנינו בתלמוד יבמות לט, ב: אמר רמי בר חמא אמר רבי יצחק חזרו לומר מצות יבום קודמת למצות חליצה¹¹⁵. אבל ר"י ן' מיגש ז"ל גורס רב נחמן במקום רבי יצחק שבגרסתנו. ורב נחמן זה שרמי בר חמא אומר בשמו אינו רב נחמן סתם אלא קדמון הוא, ואינו בתרא לגבי שמואל ור' יוחנן. ואפשר שהוא אביו של שמואל ב"ר נחמן שנחלק עם ר' יוחנן. עי' ירושלמי מס' הוריות בסופה: מר שמואל בר נחמן אמר משנה קודם לתלמוד, ור' יוחנן אמר תלמוד קודם למשנה. ואולי זהו רב נחמן הקדמון שרב נחמן האחרון אמר בשמו בירושלמי כתובות פ"ה ה"ח: אמר רב נחמן בשם רב נחמן וכו'.

113. צ"ל "נקרה". וכן לשון רמב"ם בפ"ד מהל' חליצה ה"ב: "ולא קבעו מקום אלא נקרה מקרה". כן הוא בדפוס ראשון, ובדפוסינו נשתבש גם שם שיבוש יתר.
114. עי' פחד יצחק [לר"י למפרונטי] אות יוד, תשובות רבות מאד מגאוני איטליא שפסקו הלכה למעשה שמצות יבום קודמת.
115. גם ר"י ז"ל גרס כן, אלא שהביא גם גירסא אחרת שר' יוחנן אמר זאת, ולפיכך פסק שיבום קודם.

וראיתי לאחד מגדולי הספרדים ר' אברהם שראני ז"ל בס' מקנה אברהם סי' קכד שהביא דברי ר"י נ' מיגש ז"ל אלן, וכתב: "ולא ידעתי היאך נסתפק בזה, דהא כתב רש"י במס' יום טוב כה, א דרב הונא ורב חסדא ורב נחמן תלמידי דרב הון, ובודאי דהוא בתרא לגבי שמואל ור' יוחנן". ולא עלתה על דעתו שאין זה אותו רב נחמן תלמיד רב, אלא קדמון. ומכל מקום צריך עיון.

י. תרגומים

לצורך בארון של מלים יווניות, פרסיות, רומיות, וכו', הבאות בכל רחבי התלמוד, יש לנו ספרי-מילים. אבל מומחים ובקיאים צריכים לעבוד בזה הרבה ולהכניס מסקנותיהם למחיצת פירוש הנצב על הדף.

נביא נא דוגמא ממילה אחת, שדין גדול וחמור הנוהג בארץ ישראל גם בזמננו תלוי בפירושה.

סנהדרין כו, א: ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק הון קאזלי, פגע בהו ריש לקיש אטפל בהדיהון, חזי' לההוא גברא דקא כריב. אמר להון: כהן וחורש [בשביעית]! אמרו לו: יכול לומר אגיסטון אני בתוכו.

מותר לו לאגיסטון לחרוש בשביעית - אבל מהו אגיסטון? יש שרואין בו מילה יוונית או רומית, ויש - פרסית.

עי' מוסף הערוך [ערוך השלם כרך א עמ' 25]: אַגִּיסְטוֹן בלשון פרסי اجستين Feldbesteller, Baumanpflanze, ושם בהערה 2: "וזה הפירוש נראה לי עיקר [שאגיסטון הוא אריס, ולא כפירוש הראשון של הערוך שהוא אנגריא, ראה להלן], כי אריס הוא כמו בלשון ערבי ערס, כלומר נוטע אילנות, ובעצם ראשונה כן טעם מילה פרסית אגיסטון".

אולם אחרים פירשו שהיא מילה יוונית או רומית והוא לשון אנגריא, שהוא אנוס לעבוד למס המלכות, עי' ספר המילים ללוי.

ובכך תלויים שני הפירושים שהביא ר' נתן בעל הערוך ז"ל, ונראה שממנו הביאם רש"י ז"ל: "אגיסטון שכיר, וקרקע של נכרי הוא. א"נ משום ארנונא שכרו בעל הבית לחרוש".

וכתוב עוד שם בהערת הערוך [השלם, שם]: "וגם יש לומר שהוא לשון פרסית אחרת ופתרונה משולח ועבד, ויכול לומר אנוס אני והכריחוני לחרוש בשביעית ואני עושה מחמת אונס".

נמצינו למדים, שאם מילת אגיסטון פרסית היא (מלשון ראשונה) מותר לישראל שכיר לחרוש בקרקע שקנה נוכרי בארץ ישראל. אבל אם מילת אגיסטון יוונית היא (או פרסית מלשון שניה) אין לנו היתר זה. ובכסף משנה פ"ד מהל' שמיטה ויובל הכ"ט מבואר שאסור לו לישראל לעבוד בשדה גוי בשביעית; ואעפ"י שאין לפירותיו קדושת שביעית לדעתו ז"ל שם, מ"מ לעבוד בה אסור. והדבר ידוע שיש כאן מחלוקות גדולות גם בדין הפירות, וכבר דנו בזה הרבה הרב בית-יוסף והרב המבי"ט ובנו מהרי"ט ז"ל.



ויש גם דברים פשוטים שנתעלם פירושן מרוב הלומדים, מפני שהוא טעון לצורך הבנתו תרגום מדוייק מלשון אחרת.

גיטין סז, א: אמר ר' שמעון לתלמידיו, בני שנו מדותי, שמדותי תרומות מתרומות מדותי של עקיבא. פרש"י: שנו מדותי, למדו תורתי.

ואין הדבר מובן כל צורכו. הלא תלמידיו היו ולמדו ממנו תורה - למה היה צריך לומר להם "למדו תורתי"? ואם לשבחה הוא דוצה, לא היה צריך אלא להגיד להם: דעו שמידותי מתרומות מידותי של ר' עקיבא.

אבל כתב רמב"ם ז"ל בהקדמתו לספר משנה תורה: "רבי ישמעאל חיבר פירוש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא. וכן רבי עקיבא חיבר מכילתא".

מכילתא בארמית היא מידה בעברית. והיו חכמים הראשונים ז"ל קוראים חיבוריהם בשם מידות, כמו שכתב רמב"ם ז"ל שם קודם: "כל אחד ואחד [מן החכמים] כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במידה משלש עשרה מדות". ומפני שהיו להם חביבים ביותר דברי מדרשם שחידשו בדרך המידות, על כן כינו את חיבוריהם מידות, אעפ"י שהיו גם דברים רבים שלמדו מפי השמועה¹¹⁶.

וזוהי שציווה ר' שמעון את תלמידיו את חיבורו שפירש בו את התורה, ונתן טעם לדבר מפני שחיבורו מלוקט מתוך חיבור ר' עקיבא שהלכה כמותו בכל

116. ונמסר כלל זה עד האמוראים: "כיון דאתיא מדרשא חביבא ליה" (יבמות ב, ב ובכמה מקומות). ומשום שהיתה לשון ארמית שגורה בפיהם יותר קראו לכל חיבור "מכילתא", וכן "ספרא" (בעברית: הספר) או "ספרי" (בעברית: הספרים). וכן בירושלמי שביעית פ"י סוף ה"ג: אמר רבי יוסי הדא אמרה בר נש דתני חדא מיכלא (חבור אחד, מסכת אחת של תורה) והוא אזל לאתר ואינון מוקרין ליה בגין תרת, צריך מימר לון אנא חדא מיכלא אנא חכים.

מקום¹¹⁷. ובימי דורנו נמצאה מכילתא זו ע"י הר"ד האפמאן ז"ל שהוציאה לאור¹¹⁸.

יא. דברי לשון

חשיבות מרובה החשיבו חז"ל את המדייק בלשונו. ואמנם מבאר רש"י ז"ל את דרכי הלשון וניקודה, עי' לדוגמא בבא מציעא, סה, א בד"ה דלא נסתרי. אלא שבכל זאת יש לנו עוד מקומות לא מעטים שמקצוע זה שבתלמוד הוזנח יותר מדאי.

ולדוגמא:

מנחות כא, א: תניא [כל קרבן מנחתך במלח תמלח], במלח - יכול תבונה, ת"ל תמלח. מאי "תבונה"? אמר רבה בר עולא הכי קאמר יכול יתבננו כתבן בטיט. אמר לי' אביי אי הכי יתבננו מבעי ליה. אלא אמר אביי יכול יעשנו כבנין. אמר ליה רבא אי הכי יבננו מבעי ליה. אלא אמר רבא יכול תבונה. מאי תבונה? אמר רב אשי יכול יתן בו טעם כבינה.

והנה מלבד קושי ההבנה בדברי רבה בר עולא ואביי, לא נוכל להבין כלל דברי רבא. בברייתא כתוב "תבונה". שואלים: מאי "תבונה"? עונה רבא "תבונה"! אז שואלים שוב: מאי "תבונה"? עד שבא רב אשי ומבאר: יתן בו טעם כבינה.

אבל כל שקלא-וטריא זו בניקוד היא דנה. בברייתא היה כתוב 'תבנהו'¹¹⁹. נשאלה שאלה: כיצד מנקדין מילה זו - ומתוך ניקודה יובן פירושה.

בא רבה בר עולא וניקד: תבנהו, והוא ל' ציווי, כלומר תבן אותו, מן הפועל תבן שהיה ידוע להם בזמנם ונשאר גם בימינו בלשון ערבית-תימנית, ופרושו: תחב דבר אחד בין שני דברים אחרים, כשם שתוחבין את התבן בטיט כשלובנים לבנים¹²⁰.

117. עי' בהקדמה לספר מדות סופרים על מכילתא.

118. [מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי על ספר שמות, מלוקטת מתוך מדרש הגדול כ"י... וזעיר שם זעיר שם מתוך ספרים וכ"י אחרים... מאת דוד צבי האפמאן... פראנקפורט א. מ. תרס"ה; ובשנת תשט"ו יצאה לאור בירושלים בהוצ' מקיצי נרדמים מכילתא דר' שמעון בן יוחאי עפ"י כתבי יד מן הגניזה וממדרש הגדול... הוכן וסודר בידי יעקב נחום הלוי אפשטין ולאחר פטירתו נערך והשלם בידי תלמידו עזרא ציון מלמד (הערה שנוספה במהדורת 'מוסד הרב קוק').]

119. והובאה גירסא זו בספר דקדוקי סופרים בין גירסאות שונות אחרות. וזו לענ"ד עיקר.

120. ואפשר שהשם "תבן" מן הפועל "תבן" הוא בא, ומתחילה היו קורין כן רק לאותן קני הקש או קני הסוף שנתחבו בלבנים, אלא שאח"כ נתפשט שם זה על מין התבן בכלל. ויובן הכתוב: ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקשש קש לתבן (שמות ה, יב), וראב"ע נדחק לפרש: תחת תבן - ולפי השערתנו פירושו כמשמעו: לקשש קש לצורך דבר הנתחב בטיט. אך צריך תלמוד לפני מומחים. ועי' [במילון המקראי הלועזי מאת] גזניוס-בוהל.

דחה אביי: אי הכי יתבנהו מבעי ליה, כלומר בלשון גוף שלישי ולא בלשון ציווי, שאין דרך לשון המשנה לשמש "יכול" בלשון ציווי, כי אם בגוף שלישי או שני.

אלא אמר אביי: נקד תבנהו, כלומר תבנה את המלח כבנין על גב הקרבן, שתניח עליו כמין בול של מלח גדול ולא יותר.

דחה רבא: אי הכי יבננו מבעי ליה. ודחיה זו אינה מובנת לי.

אלא אמר רבא: נקד תבנהו, כלומר הטל וי"ו בין בי"ת לנו"ן. וזה משרש בון¹²¹. אולם גם לאחר שנודע ניקודו של רבא לא ידענו פירושו לענין המליחה, עד שבא רב אשי וביאר שהוא כענין בינה הנותנת טעם בלב בני אדם¹²².



אך יש מילים שגורות בפי כל יודע ספר ואין ניקודן עולה ברור. מה לנו מפורסם מן קל וחומר - ובכל זאת מה מעטים היודעים שיש מנקדים קל ולא קל, שהרי שם-עצם הוא, כחמר חברו, ולא שם-תואר. ואחרים אומרים כי אמנם שם-תואר הוא וניקודו קל, אעפ"י שחברו לא כך; או אולי גם חברו כך, שהרי מצינו בלשון רבים "קלין וחמורין" ולא "קלין וחמרין". אלא שנ"ל ראייה כי קל זה שם-עצם הוא, ממה שאמרו: "קל הוא שהקלו חכמים במים"¹²³.



ויש שחסרון הניקוד גורם שיבוש רב. הנה, לדוגמא, מה שאמרו חז"ל גבי אב ואם "שהוקש כבודם לכבוד המקום" (בבא מציעא לב, א) צריך לנקד "שהוקש כבודם לכבוד המקום", כי לא על הכבוד עצמו, כביכול, נאמר, אלא על מעשה הכבוד. ומצאתי כן בספרו של אחד הקדמונים ז"ל ששכחתי שמו.

121. או לפי גירסא אחת בכת"י תבנהו (בדברי רבא), משורש בי"ן השכיח יותר.

122. והראה לי גיסי מר ש"פ מלצר מירושלם [בן הגרא"ז מלצר זצ"ל, שסייע לו בעריכת המאמר] דברי רב במס' סוטה מב, ב על 'איש הבינים' שהוא מבונה, וכן רבי שילא שם, כדברי הסומכים בנה לשרש בין (עי' ויס בספר 'משפט לשון המשנה' עמוד ט). ועוד אמר לי כי כשם שלשון 'טעם' משמשת בעברית לבינת הלב ולחוש הטעימה, כך גם לשון 'בינה' הבאה במקרא על בינת הלב בלבד ראו בה אח"כ גם מושג הטעימה המוחשית.

123. עירובין יב. ועי' כל ביאור ענין זה בספר "המדות שהתורה נדרשת בהן" מאת הר"מ אוסטרובסקי מירושלם (תרפ"ד) עמוד מד. ולמסקנתו כי קל בפתח שם-עצם הוא לא תתאים מלת קולא בארמית. * בישורון ציוין ליבמות ה, א, ומתוך זיכרון שבע"פ כתבו, עיי"ש בע"ב. והציון הנכון הוא לב"מ שם "הואיל והוקש כיבוד אב לאם לכבודו של מקום". וכן תיקנו 'בהנאמן'. צ' ק'

אף יש פירושים שונים למילים שגורות ביותר, מהם שנידחו בידי המחקר האמיתי ומהם שנתקבלו, ופעמים שהדחויים נזכרים בדברי המפרשים והמקובלים לא נזכרו.



נסיים במה שפתחנו: מילת שחר האמורה במשנה ראשונה שבתלמוד לא אמרו בה המפרשים כלום גם על פירושה הלשוני. רק בפירוש מלאכת שלמה כתוב: 'פי' הר"ש שירליו ז"ל עמוד השחר סמוך לאור היום, מחשיך ומאפיל יותר מחשכת הלילה, וקרוי עמוד השחר, וכשמסתלק קרוי עלה עמוד השחר'. מקום מולדתו של פירוש זה באבן עזרא בראשית לב, כז: "עד עלות השחר, עד סור שחרות הלילה. וי"א כי שחר דמות אור, והוא הנראה בעבים טרם זרוח השמש, וכן אשר אין לו שחר". הרי שהובאה ראיה גמורה לפירוש שני, והוא גם הנכון והמקובל על יסוד מחקר לשונות המזרח.



מרובים צורכי העבודה; ולרגל מלאכתי בעריכת הפירוש לשם נסיון והצעה בלבד, הנני לבאר בע"ה, בפרק שני הבא, דרכים שיש ללכת בהם על סיפוק צרכים הללו.

תם פרק ראשון

[בהדפסה של בית המדרש לרבנים סיימו את הקובץ כך:]

ציון!

לצערנו הגדול נלקח מאתנו חברנו היקר הרב המחבר ז"ל, בהאספו אל עמיו לפתע פתאום בדמי ימיו (ט"ו אייר, השתא, בן ל"ד שנה) לפני גמר הדפסת הקובץ הזה. הפרקים הנדפסים כאן דיים להעיד על גודל האבידה שאבדה לבית מדרשנו בפרט, ולתורת ישראל וחקירתה בכלל. יהי זכרו ברוך.