הפסיקה ההלכתית של

ספר לקח טוב

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

יצחק פייגלין

המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

רמת גן שבט תשפ"ו

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ׳ פנחס רוט

מן המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, של אוניברסיטת בר-אילן.

שלמי תודות

מחקר זה הוא תוצר של מסע ארוך בנתיב החקר של דברי חז״ל, שהחל עוד מימי לימודיי בישיבה. על כן, ברצוני להודות לרבני ישיבת ההסדר ״קרני שומרון״ ולראשיה הרב שמואל הבר והרב אברהם קורצוויל, על התורה שלימדוני.

לאחר סיום לימודיי בישיבה, התחלתי ללמד בישיבת ההסדר ״נהר דעה״ בנהריה. אני מודה לרב חיים רטיג שעמד אז בראשות הישיבה, על הזכות שניתנה בידי ללמוד וללמד. תודה לצוות הר״מים, שבדיבוק חברים ליבנו איתי סוגיות רבות.

תוך כדי עבודתי כר״ם בישיבה, השתלבתי בצוות המרצים של המכללה האקדמית שאנן. קיבל אותי בחום ובאהבה ד״ר שלמה חריר ז״ל. ד״ר חריר הניע אותי להיכנס להכשרה אקדמית בתחום התלמוד, על כך אני מוקיר לו טובה. ממשיכו בהובלת המכללה פרופ׳ יחיאל פריש, עודד אותי ותמך בי לכל אורך לימודיי בתואר השני והשלישי, כשם שאב דואג לבנו.

בשנים האחרונות למדתי במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן. ברצוני להודות למוריי במחלקה: פרופ׳ אהרן עמית שחשף בפניי את עולם ספרות התנאים והאמוראים, פרופ׳ ברק כהן שהאיר עיניי בסוגיות הבבלי, פרופ׳ ארנון עצמון שפתח בפניי פתח לעולם האגדה של חז״ל, פרופ׳ בנימין קצוף שלימדני על עולמם של הגאונים, ועמד לרשותי בכל שאלה ועניין בתחומי התמחותו. תודה לד״ר רוני שויקה שהיה זמין עבורי פעמים רבות להתייעצויות, לפרופ׳ יהונתן יעקבס שסייע בעניני המקרא ולחברי פרופ׳ נחם אילן שסייע בעצה טובה ובעידוד.

על עיקר ידיעותיי, הן משנות הלימוד במחלקה לתלמוד, והן משנות המחקר, אני חב תודה גדולה ומכופלת למנחה שלי, פרופ׳ פנחס רוט, שבמסירות ובמקצועיות ליווה אותי בכל המסע להשלמת מחקר זה.

במהלך לימודיי זכיתי לקבל מלגות לימודים מהקרן על שם גב׳ אסתר ומר אפרים פלמר, מהקתדרה לתלמוד בבלי ע״ש גספר, מהקרן ע״ש קולץ׳, ומקרן מרים ואהרן גוטווירט ואני חב להם תודה על תמיכתם במחקר זה.

תודה מיוחדת לאשתי, חגית, ולבני משפחתי שהיו לצידי לאורך כל המסע.

מעל הכול, תודה לנותן התורה ששם חלקי בין יושבי בית המדרש, והעניק לי שכל ובינה להגות בתורתו.

גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ

עבודה זו מוקדשת לזכרה

של טו"ר ד"ר שולה לוי ז"ל

שהלכה לעולמה בין הגשת העבודה לאישורה. שולה ליוותה את דרכי האקדמית בדאגה ובהתעניינות. דמותה ורוחב ידיעותיה יהיו לנגד עיננו תמיד.

תוכן עניינים

תקציר א

א. מבוא 1

1. הקדמה 1

מטרת המחקר 1

מצב המחקר 2

שיטת המחקר 4

2. יהדות ביזנטיון 6

הרקע ההיסטורי 6

ראשית היישוב היהודי בביזנטיון 6

השפעה ארץ ישראלית על ביזנטיון 8

השפעה בבלית על ביזנטיון 9

קראים בביזנטיון 13

בין ביזנטיון לאירופה 14

הספרות היהודית בביזנטיון 16

פיוט, מדרש ופרשנות המקרא 16

ספרות הלכתית 18

תרגומים ועיבודים מערבית 20

3. מבוא לספר לקח טוב 22

רבי טוביה בן אליעזר 22

תיארוך החיבור 24

מאפייני החיבור 24

מטרת כתיבת החיבור 27

דמותו של רבי טוביה 30

פולמוס אנטי נוצרי 32

ספר "שכל טוב" 32

כתבי היד של לקח טוב 34

רקע 34

כת"י א - פירנצה 35

כת"י ב - אוקספורד 36

כת"י ג - פטרסבורג 331 36

כת"י ד - סינסינטי 37

כת"י ה - ירושלים 37

כת"י ו - פטרסבוג 245 38

כת"י ז - ניו יורק 950 39

כת"י ח - ניו יורק 952 39

כת"י ט - ניו יורק 537 40

כת"י י - ניו יורק 949 40

טבלת כתבי היד - היקף החומר ששרד 41

כתבי יד שנעלמו 42
מהדורות לקח טוב 42
מהדורות הדפוס של לקח טוב 44
מהדורת בומברג - ונציה ש״ו 44
מהדורת בובר - וילנא תר״ם 49
מהדורת פאדווה - וילנא תר״ם 51
מהדורת זכרון אהרן - תשס״ז 53
4. מקטעי ההלכה בלקח טוב 54
מיקוד המחקר לנושאים הלכתיים 54
מאפייני המקטע ההלכתי 55
זיהוי מקטעי הלכה ומיקומם 57
רשימת מקטעי הלכה 59
שיקול הדעת של רבי טוביה בבחירת המקטעים ובמיקומם 59
בדיקת מקטעי ההלכה 60
״טיכוס חיבור השבועה״ - מקטע או חיבור עצמאי 61

ב. הספרות התנאית בלקח טוב 63
1. שילוב המשנה בלקח טוב 63
מבוא 63
ענפי הנוסח של המשנה 63
מסורת לימוד המשנה 64
שיבוץ משניות בלקח טוב 66
נוסח המשנה ששימש את רבי טוביה 69
דרכו של רבי טוביה בהבאת משניות 74
מסכת אבות כמקור מועדף 77
סיכום ומסקנות 79
2. מדרשי התנאים בלקח טוב 80
מבוא - מדרשי ההלכה כמקור תנאי 80
מדרשי התנאים מקור הלכתי או פרשני 80
מדרשי התנאים ששימשו את רבי טוביה 82
מידת שימושו של רבי טוביה במדרשי התנאים 85
דרכי השימוש במדרשי התנאים 91
מידות שהתורה נדרשת בהן 95
3. שילוב ברייתות בלקח טוב 98
ברייתות - מן הבבלי 98
דרכי השימוש בברייתות 100
4. היעדר התוספתא מלקח טוב 105
תפוצתה של התוספתא 105
התוספתא כמקור עצמאי 105
האם לרבי טוביה היה ספר תוספתא? 107

ג. המקורות התלמודיים ששימשו את רבי טוביה 109
1. היעדר התלמוד הירושלמי מלקח טוב 109
מסורת לימוד הירושלמי 109
דעות החוקרים ביחס ללקח טוב 111
מובאות "ירושלמיות" לכאורה בלקח טוב 114
אזכור ה"ירושלמי" בלקח טוב 114
עולם כמין קמיע 116
חובת המילה 117
הלכה עוקבת מקרא 119
חסידים ראשונים 122
ברטל ממעשה העגל 124
ל"ט אבות מלאכה 125
גלגול שבועה 126
אשת איש 128
נישואי אחים חורגים 130
ברכת כהנים 133
מסכת שקלים בלקח טוב 135
הצעת פתרון כולל 138
2. התלמוד הבבלי בלקח טוב 142
שלב מכריע בהשלטת התלמוד הבבלי 142
נוסח התלמוד של רבי טוביה 143
בירורי נוסח של רבי טוביה 146
דרכו של רבי טוביה בהבאת לשון התלמוד 148
תרגום מובאות לעברית 150
שימוש בתלמוד כפרשנות למשנה 152
מתלמוד לגמרא 153
3. פרשנות לבבלי 155
מבוא - ראשית פרשנות התלמוד 155
האם הייתה פרשנות ביזנטית לתלמוד? 156
פרשנות לתלמוד הבבלי בלקח טוב 157
פרשנות מקורית 157
האדם והחיות 158
שכר דיינים 159
חיובי בושת 160
סיכום 162
4. מדרש האגדה בלקח טוב 163
מקומו של המדרש בלקח טוב 163
שימושו של רבי טוביה במדרשי האמוראים 164
שימוש במדרש אגדה כמקור לפסיקה 167
שימוש במדרשי אגדה כפרשנות למשנה 170
פרשנות של רבי טוביה למדרש האגדה 171

ד. השפעת ספרות הגאונים על רבי טוביה 174
1. גאוני בבל 174
מבוא 174
בין ביזנטיון לבבל 174
ספרות הגאונים 174
ספרות הגאונים ששימשה את רבי טוביה 175
ספר השאילתות 175
שימושו של רבי טוביה בספר השאילתות 176
ספר הלכות גדולות 178
מקומו של ספר הלכות גדולות בביזנטיון 179
מידת שימושו של רבי טוביה בספר הלכות גדולות 181
דרכי השימוש בספר הלכות גדולות 183
ספר והזהיר 187
שימושו של רבי טוביה בספר והזהיר 189
היעדרם של ספר הלכות פסוקות, הלכות ראו והלכות קצובות 193
סדר רב עמרם גאון 196
שימושו של רבי טוביה בסדר רב עמרם גאון 198
רב סעדיה גאון 203
שימושו של רבי טוביה בכתבי רס״ג 205
נעשה אדם 206
ממחרת הפסח 208
נר שבת 211
י״ג מידות 213
ר׳ סעדיה בפירוש לקח טוב על איכה 213
סיכום 214
רב האיי גאון 215
דברי רב האיי גאון בלקח טוב 215
שימוש אפשרי בדברי רב האיי גאון 218
השפעת גאוני בבל על רבי טוביה - סיכום 224
2. גאוני ארץ ישראל 225
מבוא 225
בין ביזנטיון לארץ ישראל 225
הספרות שנוצרה בארץ ישראל בימי הגאונים 226
היכרות של רבי טוביה עם ענייני מסורה ודקדוק 228
מסורות ארץ ישראליות בלקח טוב 229
פרשיית עריות 229
נוסח תפילת שמונה עשרה 231
היכרות עם הנעשה בארץ ישראל 235
ישיבת ארץ ישראל 235
סכום הכתובה בארץ ישראל 236
קבורת רחל 237

3. המדרשים המאוחרים 239
השימוש במדרשים המאוחרים בלקח טוב 239
שימוש במדרשים המאוחרים במקטעי הלכה 241
לוח עברי 241
יום הכיפורים 243
ציצית 244
סיכום 245

ה. ההלכה והמנהג בלקח טוב 246
1. הכרעות הלכתיות ופסיקת הלכה 246
מבוא 246
פסיקה חדשנית של רבי טוביה 248
דיני ציצית 248
דיני תפילין 254
משומד ובעל מום בנשיאת כפים 261
מעמדה של תפילת ערבית 265
מצוות אכילה בסוכה 270
דיני כשרות 271
אישה מוהלת 281
דיני שטר הגט 284
חובת קבורה 287
פסיקת הלכה לפי נימוק חדש או נימוק שנדחה 290
תקיעת שופר 290
פסיקה שיוחסה בטעות לרבי טוביה 294
סיכום 295
2. מנהגי ביזנטיון מתוך הלקח טוב 296
מקומו של המנהג בלקח טוב 296
עדות על מנהגים בלקח טוב 298
מנהגים בציצית 298
אופן נשיאת הכפיים בברכת כהנים 313
תקיעת שופר בתפילת לחש 316
מנהגים במילה 318
סיכום 322
3. תאוריה של ההלכה 324
מבוא 324
הנורמה הבסיסית של התורה 324
בין דאורייתא לדרבנן 328
מקורן של המצוות - מוסר אנושי 332
תורה משמים והסדרן המקראי 339
סיכום 342

ו. סיכום ומסקנות 343
ביבליוגרפיה 351
תקציר אנגלי I

תקציר

קהילת יהודי ביזנטיון הייתה מהגדולות והחשובות בתקופת ימי הביניים. המרחב הביזנטי גבל ממזרח באימפריה המוסלמית שבשטחה פעלו במקביל המרכז הבבלי והמרכז הארץ ישראלי. ובגבולה המערבי של ביזנטיון שכנו עמי אירופה שבתוכם הלכה ונבנתה יהדות אשכנז.

ככלל המחקר אודות יהדות ביזנטיון דל ביותר, ובפרט תחום מנהגיה והליכותיה של קהילה זו לא זכה להתייחסות מחקרית. נראה שעיקר ההתעלמות נובע מהיעדר ספרות ששרדה, אותה ניתן לחקור. אך גם המעט הקיים, שמוצאו מביזנטיון, טרם נחקר די הצורך.

עמדתו של שלמה בובר בדבר מוצאו הביזנטי של רבי טוביה בן אליעזר התקבלה, ואין עליה עוררין כבר למעלה ממאה שנה. אף על פי כן, הספר לקח טוב זכה להתייחסות מועטה, הן מצד הלומדים בבית המדרש והן מצד קהילת המחקר. נראה שהתעלמות זו נבעה מהסברה שלקח טוב הוא ילקוט מדרשי שאין בו כתיבה יצירתית היכולה ללמד על יהדות ביזנטיון. אולם, כפי שמחקר זה מראה, הלקח טוב הוא ספר פרשנות למקרא שרוב דבריו הם עיבוד של מקורות חז״ל. בנוסף לכך שילב רבי טוביה בעשרות מקומות מקבצים של הלכות בנושאים שונים. דמותו ועמדותיו של המחבר ניכרים הן בחלק הפרשני והן במקטעי ההלכה שבו.

מחקר זה עוסק ביצירתו של רבי טוביה בן אליעזר, שפעל בשלהי המאה האחת עשרה ובראשית המאה השתים עשרה במרחב הביזנטי. מטרתו היא לאתר ולבחון בספר לקח טוב עדויות למקורות הרבניים שהיו מוכרים לרבי טוביה ולסביבתו הלמדנית, ולברר אם ניתן לזהות בחיבור פסיקות ומנהגים המשקפים מסורות שהתקיימו בקרב יהודי המרחב הביזנטי. המחקר מתמקד בעיקר במקטעים ההלכתיים של החיבור, שבהם ניכרת במיוחד דרכו של רבי טוביה בהצגת ההלכה ובהדרכת קוראיו.

המבוא לעבודה סוקר את המידע ההיסטורי על יהודי ביזנטיון, את חייהם ואת קשריהם עם הגויים שסביבם, וכן את המתח שנוצר בין הקהילה הרבנית לקהילה הקראית שהתקיימה בביזנטיון בשנים אלו. בהמשך הסקירה עמדתי על הקשרים שקהילת יהודי ביזנטיון קיימו עם המרכז הארץ ישראלי ובמקביל עם המרכז הבבלי, וסקרתי את היצירה הספרותית של יהודי ביזנטיון עד ימיו של רבי טוביה.

לאחר מכן, **במבוא לספר לקח טוב**, הצגתי את הידוע על חייו של רבי טוביה ואת הדעות השונות בדבר זמן פרסום החיבור לקח טוב. בהמשך סקרתי את מאפייני החיבור שמתוכם ניכרת גם דמותו

של רבי טוביה כמנהיג ציבור. לבסוף הצגתי את כתבי היד של הלקח טוב ששרדו, ואת מהדורות הדפוס - החל מונציה ש״ו וכלה במהדורה הקיימת היום.

חלקו האחרון של המבוא עוסק **במקטעי ההלכה בלקח טוב**. בחלק זה עסקתי בשאלות: כיצד ניתן לזהות מקטעים אלו, מה מאפייני המקטעים ומה היה שיקול הדעת בבחירת הנושאים ומקום שיבוצם בחיבור לקח טוב.

הפרק השני דן בשימושו של רבי טוביה בספרות התנאית. אף שעיקר עניינו במחקר זה הוא הפסיקה ההלכתית, בפרק זה בדקתי את כלל החיבור לקח טוב כדי לברר מה היו המקורות התנאיים שעמדו בפני רבי טוביה. בתחילה הפרק בוחן את המובאות מתוך המשנה ומתוך כך מברר את היקף השימוש במשניות בפירוש עצמו, ואת נוסח המשנה ששימש את הלומדים בבית המדרש של רבי טוביה.

הנושא השני שנידון בפרק זה הוא השימוש במדרשי התנאים. בדיקת המובאות מתוך מדרשים אלו, שופכת אור על השאלה אילו מהמדרשים היו ידועים בביזנטיון ואילו נעלמו מהם. כמו כן, מידת השימוש במדרשים אלו מלמדת על חשיבותם בעיני הלומדים באזור ביזנטיון, לעומת אזורים אחרים בהם לא ניכר עיסוק כזה.

הנושא השלישי שהפרק עוסק בו הוא שימוש במקורות תנאיים המובאים בתלמוד הבבלי (ברייתות) ובתוספתא. מתוך המחקר עולה שכאשר לא נמצא מקור במשנה או במדרש התנאים, שימש התלמוד הבבלי כמקור משלים לתורת התנאים. לא נמצא כל שימוש בתוספתא או בתלמוד הירושלמי, כמקור לדברי תנאים.

הפרק השלישי עוסק במקורות התלמודיים ששימשו את רבי טוביה. בתחילתו עוסק הפרק בהרחבה בוויכוח בין החוקרים אם השתמש רבי טוביה בתלמוד הירושלמי כמקור לדבריו בלקח טוב. סקרתי את המקומות מהם נראה לכאורה שנעשה שימוש בירושלמי, והראיתי שלא ניתן להוכיח שימוש ישיר בתלמוד זה. היעדר התלמוד הירושלמי מבית המדרש הביזנטי, מקום בו היינו מצפים דווקא למצוא עדויות לתלמוד זה, תורם במעט להבנת התהליכים שהביאו להיעלמות תלמוד זה במהלך הדורות. חריג לכלל זה, הוא שימוש במסכת שקלים מן הירושלמי, כאמור גם במקרה זה, נראה שהשימוש במסכת זו נעשה מ׳כלי שני׳.

מחקר זה מראה שהמקורות ששימשו את רבי טוביה, ברובם המוחלט, הם בבליים. ראש וראשון לספרות הבבלית הוא התלמוד הבבלי עצמו, ואכן רבי טוביה בבקיאות רבה משבץ מובאות רבות

מהתלמוד הבבלי במהלך פירושו. מחקר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי הוא מורכב ומסובך, ואין במחקר זה מענה לשאלה מה היה נוסח התלמוד בביזנטיון. אך נראה שסוגיית הנוסח הטרידה את חכמי ביזנטיון, והם עסקו בשאלות אלו.

מפעל הפרשנות לתלמוד הבבלי צמח פחות או יותר באותה העת בקהילות ישראל שמחוץ לבבל. לא נודע לנו על פרשנות שיטתית כזו בביזנטיון. עם זאת, מתוך דברי רבי טוביה, כאשר הוא משתמש במובאות מהתלמוד הבבלי ומבארן, ניכר שהייתה פרשנות ביזנטית מקורית.

כאמור לעיל, רובו של החיבור לקח טוב הוא ביאור דרשני לפסוקי המקרא. המקורות למדרשים הרבים בהם השתמש רבי טוביה הם מדרשי האגדה הארץ ישראליים, ומדרשי אגדה מהתלמוד הבבלי. מדרשי האגדה הארץ ישראליים מכילים בתוכם גם סוגיות הלכתיות, ובקיאותו הרבה של רבי טוביה הביאה אותו לעיתים להעדיף מקורות הלכתיים מתוך ספרות מדרש האגדה. בפרק זה נסקרו כמה מקרים כאלה, אשר בחלקם מציע רבי טוביה פרשנות מקורית לדברי המדרש.

הפרק הרביעי דן בספרות הגאונים ששימשה את רבי טוביה. תחילה סקרתי את מידת שימושו של רבי טוביה בספר השאילתות ובספר הלכות גדולות. הראיתי שספרות זו היוותה מודל עבור רבי טוביה לא רק בתכנים שבהם, אלא גם בשיקול הדעת אילו פרטי הלכות להכניס לחיבור ובאיזה מקום לשבץ את המובאות ההלכתיות בתוך החיבור. כמו כן, הפרק מברר אילו ספרים נוספים מסוגה זו של כתיבה הגיעו לידי רבי טוביה ואילו ספרים אינם קיימים בספרייתו.

בהמשך בוחן הפרק את השימוש בספרות הגאונים המאוחרת, מימי רב סעדיה גאון ואילך. הוכח כי רבי טוביה הכיר את סידור רב עמרם גאון, אך ביחס לכתבי רס״ג ורב האיי גאון לא נתברר האם הם היו נוכחים בבית המדרש הביזנטי, או שמא רק שמועות על דברים מסוימים הגיעו לביזנטיון. די ברור שיהודי ביזנטיון לא הבינו ערבית, השפה בה נכתבו פירושי רס״ג והמונוגרפיות של רב האיי גאון, אך מובאות מתוך כתבים אלו נמצאו בלקח טוב.

במהלך הפרק נבחנו גם יחסי רבי טוביה לספרות ההלכה הארץ ישראלית. נמצא כי אף שהיה מודע למסורת זו, הרי עיקר זיקתו הייתה למסורת הבבלית. הדבר ניכר במיוחד בניסוחי ההלכה ובסדרי הסוגיות, הקרובים לשיטת התלמוד הבבלי. עם זאת, לעיתים ניכרת השפעה לשונית של סידורי ארץ ישראל ולשונות תפילה קדומים, וייתכן ששרידים של המסורת הארץ ישראלית השתמרו במסורת הביזנטית שבידו. ממצאים אלו מלמדים כי רבי טוביה בן אליעזר חי ופעל במרחב תרבותי שבו התקיימה השפעתם של שני המרכזים, אך ההכרעה בפועל נוטה בבירור לכיוון הבבלי.

לבסוף בחן הפרק את שימושו של רבי טוביה בספרות המדרש המאוחרת ואת הדרך בה שילב מדרשים אלו גם בתוך מקטעי ההלכה שלו.

הפרק החמישי עוסק באופיו ההלכתי של הספר לקח טוב. מטרת פרק זה הייתה לבחון האם רבי טוביה הוא רק מעתיק מסורות הלכתיות, או שמא הוא פועל כפוסק עצמאי. מקטעי ההלכה שנבחרו כדי לבחון את גישתו של רבי טוביה הם אלה שבהם נראה שיש פסיקה או הנהגה החורגת מהמקובל בשאר קהילות ישראל. עיון בסוגיות שנבחרו מלמד שרבי טוביה רואה עצמו כפוסק המכריע במחלוקות הלכתיות, לעיתים בהתאם למסורת הבבלית ולעיתים לפי טעם עצמאי. כך למשל בענייני תפילה וברכת כהנים, הוא מזכיר הלכות שאינן ידועות ממקומות אחרים, המלמדות על מסורת ביזנטית ייחודית.

המשך הפרק הוקדש למנהגי קהילת ביזנטיון כפי שהם משתקפים בלקח טוב. מן הספר ניתן ללמוד על נוסחים שהיו מקובלים בטקס המילה ועל סדרי תפילה. כך למשל, מובאות עדויות למנהגי ציצית מיוחדים, לנוסחי תפילה שאינם תואמים במדויק את הנוסח הבבלי ולדרכי התנהלות כהנים בעת נשיאת כפיים.

בחלקו האחרון של הפרק נידונה התייחסותו של רבי טוביה לשאלות מתחום הפילוסופיה ההלכתית. בתחילה נידון היקף הנורמה הבסיסית של מצוות התורה - מה היה בהתגלות בסיני ומה היקף המצוות הכלולות בה. מתוך כך נבדקה התייחסותו של רבי טוביה להבחנה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'. בסוגיות אלו ניכרת ההשפעה של גאוני בבל על השקפתו של רבי טוביה. אולם ביחס לשאלות האם המקרא מכיר במוסר אנושי טבעי, והאם בנוסח המקרא המונח לפנינו ניכר פועלו של 'סדרן' מקראי, נוקט רבי טוביה קו חדשני. נראה ששתי הסוגיות האחרונות שנידונו מייצגות מסורת פרשנית ביזנטית.

עבודה זו מראה שרבי טוביה בן אליעזר איננו רק פרשן מקראי אלא גם פוסק עצמאי, המשקף את לימוד התורה ופסיקת ההלכה בסוף המאה האחת עשרה בקהילות ביזנטיון. עיון במקטעי ההלכה הראה שהפסיקה ההלכתית של הלקח טוב אינה המשך ישיר של מסורת ארץ ישראל או של מסורת בבל, אלא מייצגת מסורת מקורית של יהודי ביזנטיון, שנבנתה מתוך שילוב מסורות ויצירה עצמית.

אני תקווה שחשיפת חלק מהליכותיהם ומנהגיהם של יהודי ביזנטיון, כפי שעלה ממחקר זה, תתרום לקידום הידע המחקרי אודות קהילה זו, ותסייע להשלמת תמונת עולמה התרבותי וההלכתי.

א. מבוא

1. הקדמה

מטרת המחקר

חשיבות מחקרה של יהדות ביזנטיון, מעבר לתרומתו לחשיפת עברה המפואר של יהדות זו, היא בתרומה לחקר מעבר המסורות בעם היהודי. מסלול העברת מסורות מבבל למערב - לצפון אפריקה ולספרד הוא ברור וגלוי. אך מסלולי העברת המסורות הארץ-ישראליות והבבליות אל רחבי אירופה דורשים בירור מחקרי.

נראה, שיהודי האימפריה הביזנטית מילאו תפקיד מרכזי בהעברת המסורות הארץ-ישראליות לאירופה. הנחה זו מבוססת על מקומה של האימפריה הביזנטית באזור המחבר בין ארץ ישראל ובין שאר מדינות אירופה. חיבור זה הוא בעל משמעות גאוגרפית, אך יש לו גם השלכה תרבותית. אף שהמעבר ביניהן חייב לחצות את הגבול שבין האימפריה המוסלמית לאימפריה הביזנטית, הקרבה בין ארץ ישראל (גם תחת שליטה מוסלמית) לאימפריה הביזנטית יצרה קשרים של ידע, תרבות ומסורת.[1] וכדברי יעקב זוסמן: "חשיבותו של מרכז רוחני זה (ביזנטיון) גדולה לא רק לעצמה, אלא גם כצינור מרכזי להעברת תורתה ומסורתה של ארץ ישראל למרכזי יצירה אחרים - ובעיקר אשכנז ופרובאנס".[2]

קהילת החוקרים מגלה עניין רב בשנים האחרונות בחשיפת אורחות חייהם של יהודי ביזנטיון. אך רוב ככל החוקרים מפנים מבטם למקורות העוסקים במקרא, פרשנות מדרש ופיוט. טרם נעשה מחקר על ספרות ההלכה הביזנטית או על המנהגים של יהודי ביזנטיון.

מתוך מיעוט החומר הספרותי שהגיע לידינו מביזנטיון של ימי הביניים, נראה, שהספר 'לקח טוב' שנתחבר על ידי רבי טוביה בן אליעזר, יכול לייצג במידה רבה את ההלכה והמנהג שרווחו בימיו בתחומי הקהילה היהודית בביזנטיון. כפי שאראה במבוא,[3] רבי טוביה עמל על חיבור המושתת על התורה ועוסק בפרשנותה. אך מעבר לכך, נראה, שרבי טוביה רצה שהספר יהיה מעין "שולחן

1. מרדכי מרגליות, מבוא להלכות קצובות, ירושלים תש"ב, עמ' 2.

2. יעקב זוסמן, 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשמ"א), חטיבה ג, עמ' 235, הערה 88. (פורסם שוב בתוך: אוצר כתבי היד התלמודיים, חלק ג, ירושלים תשע"ב).

3. להלן עמ' 24-27.

ערוך",[4] בו ימצא הקורא הכוונה הלכתית. בין אם מגמתו הייתה ליצור ספר הוראה מרכזי, או שמא להרחיק מן הקראות,[5] עדיין עובדה היא שהספר מכיל קטעי הלכה רבים.[6]

במחקר זה אני מבקש להשלים, ולו במעט, את החסר הקיים, ולתרום בכך ליצירת תמונה יותר מלאה ושלמה של חיי היהודים בביזנטיון. תוצאותיו של מחקר זה יוכלו בעתיד לשפוך אור גם על תחומים רחבים יותר, כגון מקור מנהג אשכנז הקדמון.

מצב המחקר

קהילות ביזנטיון, מנהגיהן ומסורותיהן לא נחקרו די הצורך, הן בשל מיעוט המקורות בעניין, והן משום שעם השתלטות מגורשי ספרד על אזורים אלו נעלם מנהגם של יהודי ביזנטיון מן העולם.

חקר יהדות ביזנטיון החל לפני למעלה ממאה שנה. חלוץ החוקרים היה שמואל קרויס, שפרסם בשנת 1914 את ספרו: "מחקרים לתולדות היהודים תחת השלטון הביזנטי".[7] אך מאז נעשה מעט בתחום זה, וכמה מחשובי החוקרים הלינו על כך. למעלה מארבעים שנה לאחר מכן, לפי דברי יעקב זוסמן במאמרו משנת תשמ"א, המצב לא השתנה בהרבה: "ידיעותינו על מרכז רוחני זה ועל יצירותיו הספרותיות מצומצמות ביותר, והיא עדיין אחת מן התעלומות הגדולות של ההיסטוריה התרבותית של עם ישראל. אבל רמזים, שרידי ידיעות קטועות וצירופיהם, חוזרים ומעוררים את סקרנותם של החוקרים לפתרון חידתה של יהדות זו ומסורתה הספרותית".[8] גם תא-שמע, שהקדיש

4. "בחלק המצוות שבתורה יוסיף על מדרש הכתובים גם קובץ הלכות שונות בדברים הנדרשים לחיים הדתיים של היהודים. ... נמצא בספרו הלכות ודינים הרבה אשר לא היה צריך להזכירם לתכלית פירוש, **ומזכירם רק להורות** דעת את העם את המעשה אשר יעשון בדרך חייהם". בובר, מבוא ללקח טוב, עמ' 25.

5. כך סבור ישראל תא-שמע, 'מדרש לקח טוב - רקעו ואופיו', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 226, "מטרת הספר היא לקרב את המעיינים בפרשת השבוע אל עולמם של חז"ל בהלכה ובאגדה, **ולהרחיקם מן הגישה הקראית**, שהייתה רווחת הרבה בביזנטיון ורבי טוביה ניהל עמה מלחמה מפורשת, קשה ועיקשת". אך לעניות דעתי המניע הראשוני הוא פנים קהילתי, כפי שנבאר להלן עמ' 27-29.

6. לדעת תא-שמע, שם, עמ' 269, החלק ההלכתי מהווה כשני שלישים מהיקף החיבור.

7. במקור בגרמנית *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, Wien 1914. לתיאור פועלו של קרויס ראו: יוסף קלוזנר, 'פרופיסור שמואל קרויס ומפעל-חייו', בתוך: ספר היובל לפרופסור שמואל קרויס: למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תרצ"ז. עמ' א-טו.

8. זוסמן, כתבי יד, עמ' 235, הערה 88.

את מרב זמנו בשנותיו האחרונות לחקר חיבוריהם של חכמי ביזנטיון, היה שותף לתחושה זו, וכינה את התחום "טרה אינקוגניטה".[9]

פריצת דרך גדולה נעשתה בשנים האחרונות בפרסומיו של ניקולס דה לאנג', שחשף וחקר טקסטים יהודיים שמקורם בביזנטיון שנכתבו ביוונית. אולם רוב ככל התגליות הללו של דה לאנג' עוסקות בפרשנות מקרא, מדרש ופיוט, ואין בהן כמעט דיונים הלכתיים.

דלות הידע המחקרי על הספרות ההלכתית בביזנטיון לא פסחה גם על פירוש לקח טוב. לאחר שפירוש לקח טוב זכה להתייחסות קצרה בלבד אצל צונץ,[10] פרסם בובר בשנת 1880 את מהדורתו לחיבור עם מבוא רחב היקף. לאחר מכן זכה לקח טוב למאמר אחד בלבד, מאת תא-שמע בשנת תשס"ו, שבו מובאת סקירה כללית של החיבור ומאפייניו.[11] בתשע"ב הוסיף יהונתן יעקבס פרטים חשובים על הקשר בין הרשב"ם לפירוש לקח טוב.[12] בתש"ף פרסם מרדכי כהן מחקר על שיטתו הפרשנית של רבי טוביה, כאשר עיקרו מכוון לבאור המושג 'פשט'.[13]

---

9. ישראל תא-שמע, 'על לימוד התורה בביזנטיון - חכמים רבים ויצירה מועטה' כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 231. נראה שחוסר זה במחקר ממשיך עד ימינו. כדוגמה אצטט את דברי יהונתן יעקבס, במאמר משנת תשע"ג על ספרו של גרשון ברין, 'רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה', בית מקרא נ, א (תשע"ג), עמ' 167: "ידיעותינו על תולדות הקהילה היהודית באימפריה הביזנטית בימי הביניים מועטות למדיי, ואף פחות ידוע על הספרות התורנית שנוצרה בקרב יהודי ביזנטיון בתקופה זו". כך כתבה גם ססקיה דוניץ, 'Shemarya ha-Ikriti and the Karaite Exegetical Challenge', in: *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabbanite Texts*, edited by Joachim Yeshaya and Elisabeth Hollender, Leiden 2016, p. 228, "Byzantium represents a long-neglected area in Jewish Studies; with the exception of general surveys, few subjects in this field have been studied in depth."

10. הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, הושלם בידי חנוך אלבק, ירושלים תש"ז, עמ' 145-146 (ספרו של צונץ פורסם לראשונה בגרמנית בשנת תקצ"ב).

11. תא-שמע, לקח טוב, עמ' 259-294. בשנים האחרונות נכתבו שני מחקרים על לקח טוב. ציון שמעוני, אקדמות להוצאה חדשה של לקח טוב שמות, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ד. וענבל טויטו, דרכו הפרשנית של רבי טוביה בן אליעזר בפירוש לקח טוב לתורה: עיון במסכת סיפורי האבות (בר' יב-לו), עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה.

12. יהונתן יעקבס, 'לבירור היקף היכרותו של רשב"ם עם מדרש לקח טוב', בתוך: תא-שמע, מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, בעריכת אברהם (רמי) ריינר ואחרים, אלון שבות תשע"ב, כרך ב, עמ' 475-499.

13. Mordechai Z. Cohen, 'New perspectives on Leqaḥ Ṭov in the Grand Narrative of Peshat', in: *"In the Dwelling of a Sage Lie Precious Treasures": Essays in Jewish Studies in Honor of Shnayer Z. Leiman,* edited by Yitzhak Berger and Chaim Milikowsky, New York 2020, pp. 51–71.

בשנת תשע״ח, פרסם גרשון ברין מחקר מקיף על פירוש הלקח טוב לחמש מגילות,[14] אך היות שאין בלקח טוב על המגילות כתיבה הלכתית, אין במחקר זה תרומה להבנת המסורות והמנהגים ההלכתיים בביזנטיון. בתש״ף, פרסם ברין מחקר על פרשנים ביזנטיים יהודים,[15] שבו ייחד פרקים רבים לעיון בלקח טוב. אך גם ספר זה כקודמו מתעלם מהרובד ההלכתי, ומתמקד בענייני פרשנות.

שיטת המחקר

מחקר זה יעסוק בכל חלקי פירוש לקח טוב לתורה, ובפרט במקטעי ההלכה אותם משלב רבי טוביה במהלך פרשנותו.

תחילה, יש לבדוק האם טקסט מסוים מתוך החיבור הוא יצירה מקורית של המחבר, או העתקה ושכתוב של מקור קדום. כמובן, עיקר עניינו, הוא למצוא את חלקי הכתיבה המקורית, שמהם ניתן להסיק מסקנות על דרכי ההלכה והמנהג של יהדות ביזנטיון. אך ישנה גם חשיבות רבה, לחשיפת המקורות המרכזיים שרבי טוביה בחר להביא, מהם נוכל לדעת מי היו גורמי ההשפעה שעצבו את אופיים של ההלכה והמנהג בביזנטיון (ארץ ישראליים או בבליים). גם בחלקים שבהם המחבר מעתיק טקסט קדום, נברר מה היו מקורותיו, ואילו נוסחאות היו קיימות בביזנטיון.

במקומות בהם זיהינו כתיבה מקורית של רבי טוביה, נבחן את פסיקותיו ההלכתיות במבט מקיף, וננסה לעמוד על המגמות העיקריות בפסיקותיו.[16] לצד זאת, נעמוד גם על האופן בו שילב רבי טוביה את דברי ההלכה בתוך המכלול הפרשני. עיון במאפיינים אלו, יכול לתרום מעט להבנת מטרתו של המחבר, בבואו לכתוב יצירה מקורית המשלבת פרשנות והלכה בחיבור אחד.

14. גרשון ברין, עיונים ב״לקח טוב״ לחמש מגילות: קווים בפרשנות הביזנטית בתחילת האלף השני לספירה, תל אביב תשע״ח.

15. גרשון ברין, פרשנים ביזנטיים יהודים באלף השני לספירה: עיונים במשנתם של ר׳ טוביה ב״ר אליעזר, ר׳ מנחם ב״ר שלמה, ר׳ ישעיה מטראני ור׳ מיוחס ב״ר אליהו, ירושלים תש״ף.

16. בובר, מבוא ללקח טוב, עמ׳ 29, מציין בקצרה את החשיבות שרואה המחבר בביאור הלכות חמורות. בעמ׳ 34, שם, הזכיר בובר את המגמה האנטי קראית. תא-שמע, שם, עמ׳ 265-277, עסק באריכות בהוכחת המגמה האנטי קראית בכתיבה ההלכתית של ר׳ טוביה בעל לקח טוב, מגמה שפחתה וכמעט נעלמה אצל רבי מנחם בן שלמה בעל שכל טוב. במחקר זה אנו מבקשים לחשוף מגמות של פסיקת הלכה מתוך חקר מקורותיהם. לכך תא-שמע לא התייחס.

לבסוף, נבחן את דרך קליטתם של פסקי הלכה ומנהג של רבי טוביה, במקומות מרוחקים יותר מקהילות ביזנטיון. מתוך כך נוכל לאמוד את מידת קליטתן של מסורות ביזנטיות בספרות ההלכה שהתפתחה בדורות מאוחרים יותר.[17]

17. בובר, שם, עמ' 49-68, הקדיש פרק שלם בו הוא מונה ארבעים וחמישה חכמים, החל מהימים שאחרי תקופת רבי טוביה ועד למאה הי"ח, שמזכירים דברים מתוך החיבור לקח טוב. אמנם, רשימה זו חשובה ותורמת להבנת היקף השפעתו של רבי טוביה על עולם היצירה היהודי, אך אין בכל דברי בובר בפרק הנזכר כל תרומה, להבנת היקף השפעת פסיקותיו על הדורות הבאים.

2. יהדות ביזנטיון

הרקע ההיסטורי

ראשית היישוב היהודי בביזנטיון

במרחבי האימפריה הביזנטית[18] התקיים יישוב יהודי רציף החל מתקופת חורבן הבית השני.[19] היהודים בביזנטיון חיו תחת שלטון האימפריה הרומית-ביזנטית, ששכנה בחלק המזרחי של אירופה לאחר שנפרדה בסוף המאה הרביעית מן האזור המערבי של האימפריה, שהיה תחת השפעת הנצרות המערבית (לטינית).

אנדרה אליעזר שרף מניח שבשטחים שנותרו בידי ביזנטיון לאחר הכיבוש הערבי, היו כמאה אלף יהודים.[20] כלומר, בתקופת הגאונים ישבו תחת שלטון מוסלמי בעיקר בבבל מאות אלפי יהודים,

---

18. למונח ביזנטיון ניתנו הגדרות גאוגרפיות שונות. תא-שמע, על לימוד התורה, עמ' 231, הערה 1, סבור שזהו התחום הגאוגרפי של יוון עצמה ושל השלוחה שבדרום איטליה, ואינו כולל את תחומי התפשטותה והשפעתה ההיסטורית של ממלכת ביזנטיון. מלאכי בית אריה, קודיקולוגיה עברית: טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי-היד בציוני תאריך עד שנת 1540, ירושלים תשפ"א, עמ' 69, סבור שמבחינת סגנונות הכתב העברי ששימש באזורים אלו, המרחב הביזנטי כולל את מערב אסיה הקטנה ואת מחוזות הבלקן, ולא את דרום איטליה. כך גם כתב בית אריה בספרו האנגלי *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology*, London 1993, p. 32. להגדרת גבולותיה התרבותיים והפוליטיים של האימפריה הביזנטית עצמה ראו: Diether Roderich Reinsch, 'Defining Byzantine Culture', in: *Byzantine culture: papers from the conference "Byzantine days of Istanbul"*, edited by Dean Sakel, Ankara 2014, pp. 1-8. גבולותיה הגאוגרפיים של האימפריה השתנו מתקופה לתקופה בהתאם לעצמת שליטיה, לסקירה היסטורית ראו: Catherine Holmes, 'Political-Historical Survey, 800–1204', in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, edited by Robin Cormack, John F. Haldon, and Elizabeth Jeffreys, Oxford 2008, pp. 264-279. לסקירה גאוגרפית ראו: Mark Whittow, 'Geographical Survey', in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, pp. 219-231. בעבודה זו המונח 'ביזנטיון' משמש לציון המרחב המדיני והתרבותי של האימפריה הביזנטית בתקופה הנדונה, תוך התחשבות גם באזורי השפעתה התרבותית. הקהילות היהודיות במרחב זה היו מפוזרות במרכזים שונים, והמקורות שבידינו אינם מאפשרים תמיד לקבוע עד כמה התקיימה ביניהן אחידות הלכתית או מוסדית. לפיכך, כאשר ייעשה להלן שימוש בביטויים כגון 'מסורת ביזנטית' או 'מנהג ביזנטי', הכוונה תהיה למסורת המשתקפת במקורות שמוצאם במרחב זה, ובראשם ספר לקח טוב, של רבי טוביה שפעל וחי במרחב הביזנטי.

19. Steven B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama 1985, pp. 3-4

20. בפרק על היהודים בביזנטיון, בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - תקופת האופל, בעריכת בצלאל רות וצבי ברס, תל אביב תשל"ג, עמ' 31. שרף מציין שהמידע הנ"ל הוסק מתוך אסמכתאות הרבה יותר מאוחרות. בהערה 3 שם, ציין לדיווחי בנימין מטודלה. לגבי האומדן של ה-100,000 מפנה שרף לבארון *A social and religious history of the Jews*, second edition. New York (1952) III, p. 323, note 29. ניקולס דה לאנג' סבור שלא ניתן להעריך מספרית את אוכלוסיית היהודים בביזנטיון, אך הוא מסכים לקביעה שהיו יהודים רבים, הפזורים בערים רבות. ראו: Nicholas De Lange, 'Jewish sources' in: *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, edited by Mary Whitby, Vol. 132, New York (2007), p. 362.

ובמקביל תחת שלטון ביזנטי כמאה אלף יהודים. מסתבר שהכיבוש הערבי לא גרם להגירה לתוך ביזנטיון, שכן דווקא הכובש הערבי הביא עמו בשורה של שחרור מעול השעבוד הביזנטי. אם כך, יש להסיק שהתיישבות היהודים ברחבי האימפריה הביזנטית החלה כבר בשנים שלאחר החורבן. התיישבות זו הלכה והתרחבה ככל שערי האימפריה התפתחו מבחינה כלכלית מחד, ומאידך תנאי החיים בארץ ישראל נהיו קשים יותר.

חיי היהודים בביזנטיון במרבית תקופת הגאונים, היו קבועים ויציבים בתוך מסגרת משפטית חברתית שהתפרצויות אנטי-יהודיות לא זעזעו אותה.[21] האיסורים שהאימפריה הביזנטית הטילה על היהודים מקדמת דנא עמדו בעינם, אך רישומם על חיי המעשה לא היה כה משמעותי, כפי שהיה במאות החמישית והשישית. ההגבלות אסרו על יהודים לשרת בצבא, או בכל תפקיד ציבורי.[22] נראה, שאף שהגבלה זו הדירה את היהודים ממספר משרות לא מבוטל, לא היה בכך כדי לגרום להרעה כלכלית לכלל הציבור היהודי שרובו עסק במסחר.[23] גם האיסור על יהודי לקנות עבד נוצרי, היה חסר משמעות מעשית, שכן רוב העבדים היו מארצות הסלווים ונחשבו עובדי אלילים.[24]

עוצמתה של האימפריה הביזנטית נבעה מהיציבות הכלכלית היחסית שהעניקה לתושביה. היהודים בביזנטיון נטלו חלק פעיל, בכלכלה הן בתעשייה והן במסחר, הם אף רכשו נדל״ן. המסחר הפורה התאפשר גם בזכות הפיכת הריבית לדבר לגיטימי, בכך היהודים שעסקו בהלוואות לא היו שונים

---

21. Joshua Starr, שהוא מחלוצי החוקרים שעסקו ביהדות ביזנטיון קובע בספרו *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204,* Athen (1939), עמ׳ 1-10, שבתווך השנים הנ״ל היו שלושה אירועים בהם פרעו ביהודים, אך רובם המוחלט של שנים אלו היו שקטים ושלווים. עוד על יחסי יהודים ונוכרים בביזנטיון ראו: Charanis, Peter. "The Jews in the Byzantine Empire under the First Palaeologi", *Speculum*, Vol. 22, No. 1 (Jan., 1947), pp. 75-77; Oded Irshai, 'Confronting A Christian Empire - Jewish Culture in the World of Byzantium', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 15-64.

22. De Lange, Jewish sources, p. 363.

23. לתיאור מפורט על חיי הכלכלה של יהודי ביזנטיון ראו: Holo, Joshua. *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, Cambridge (2009), בעיקר בעמ׳ 1-17. ביקורת נוקבת על דרכו המחקרית של הולו, במאמרו של דויד יעקובי, *Byzantinische Zeitschrift* 104 (2011), pp. 764-767.

24. שרף, היהודים בביזנטיון, עמ׳ 39. פירוט בעניין זה ראו: Amnon Linder, 'The Legal Status Of Jews In The Byzantine Empire', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 149-218. מעין ראיה לכך שמעמדם הכלכלי של חלק מיהודי ביזנטיון אפשר החזקת עבדים נוכריים, ושמציאות כזו אכן הייתה בביזנטיון, ניתן למצוא בדברי רבי טוביה במקטע ההלכתי העוסק בבישולי גויים: ״כגון ישראל שיש להם עבדים בבתיהם והעבדים לא נתגיירו ולא מלו לעולם ולא טבלו״ (לקח טוב, דברים ב, ו).

וחריגים מן האוכלוסייה הנוצרית. אפילו "מס הגולגולת", שהיה דבר מקובל בכל הגלויות אליהן היגרו יהודים, שמיעוט דתי חויב בתשלומו, לא נתברר די הצורך האם היה קיים מס כזה באימפריה הביזנטית.[25] ההגבלה היחידה, שהייתה בעלת משמעות כלפי המיעוט היהודי, הייתה פסילת עדותם של יהודים במשפטים שהיו מעורבים בהם נוצרים. יש להניח שאפליה זו יצרה קושי מסוים, בניהול מסחר עם נוצרים אלימים. מאידך בשאר תחומי החיים זכה המיעוט היהודי, להגנה נרחבת של המחוקק הביזנטי.[26]

נראה שמצבם הטוב באופן יחסי של יהודי ביזנטיון, לא הביא להתבוללות והיטמעותם בגויים.[27] שתי סיבות לדבר: האחת, החוק הביזנטי שאסר נישואי תערובת, והגדיר אזורי מגורים נפרדים ליהודים. השנייה, היא העובדה שהקהילות שמרו על צביונם הדתי תרבותי ואף הקפידו לדבר ולכתוב בעברית.[28]

ככלל, איננו מוצאים עדויות ישירות לפולמוסים בין יהודים לנוצרים, כפי שהיה מצוי במערבה של אירופה (ארצות הנצרות הקתולית).[29]

השפעה ארץ ישראלית על ביזנטיון

עדות על קשרים בין ישיבת ארץ ישראל לבין יהדות ביזנטיון יש במגילת אחימעץ, שממעשה המובא בה ניתן ללמוד כי בתקופת הגאונים אספו שליחים מארץ ישראל תרומות בערי ביזנטיון עבור

---

25. Steven B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama (1985), pp. 41-48. שרף, שם, עמ' 39.

26. שרף, שם, עמ' 40. מצב היהודים בדרום איטליה, שבתקופה זו היו תחת שלטון ביזנטי, היה קשה יותר משאר אחיהם שחיו במרכז האימפריה הביזנטית. נראה שיש לייחס הבדל זה לכך ששטחי דרום איטליה, עברו משליט לשליט על פי כוחם הצבאי. על כך ראו: בצלאל רות, 'איטליה', בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - תקופת האופל, בעריכת בצלאל רות וצבי ברס, תל אביב תשל"ג, עמ' 61-65, עמ' 242, הערה 6; אברהם פרנקל, "שעיר וחותנו סערוני" מלכויות וגזרותיהן בפיוטי איטליה הקדומים', תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 277.

27. על השפעות הדדיות בין נוצרים ליהודים ראו: De Lange, Nicholas. "Hebraism and Hellenism The Case of Byzantine Jewry", *Poetics Today*, Vol. 19, No. 1, (Spring, 1998), pp. 129-145.

28. שרף, שם, עמ' 41; De Lange, Jewish sources, p. 363; De Lange, "Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium", in: *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, edited by Dion C. Smythe, Aldershot (2000), pp. 105-118.

29. דניאל לסקר, 'נצרות, פילוסופיה ופולמוס בפרובנס היהודית', ציון סח (תשס"ג), עמ' 329-333, טוען שבכל מקום שבו גברה ההתעניינות בפילוסופיה הן מהצד הנוצרי והן מהצד היהודי, כך מצאנו יותר חיבורים פולמוסיים שנועדו להבהיר את ההבדל בין הדתות. מתוך כך מסתבר, שבתחומי ביזנטיון בהם לא ידוע על עיסוק בפילוסופיה, לא היה עיסוק בפולמוס בין דתי בין נוצרים ליהודים. על פולמוס אנטי נוצרי בלקח טוב, ראו להלן עמ' 32.

ישיבתם.[30] עוד עולה ממכתב שנחשף בגניזה, שיהודים תושבי ביזנטיון פנו לראש ישיבת ארץ ישראל, דבר המעיד על קשרים רצופים עם הקהילה הארץ ישראלית.[31]

מן המקורות שישנם בידינו עולה כי הפירות הספרותיים של קשרים מעין אלו בין ביזנטיון לארץ ישראל באים לידי ביטוי בעיקר בתחום הפיוט.[32] בתחום ההלכה, החיבור ההלכתי הראשון שניתן, בסבירות גבוהה, לשייכו ליהדות ביזנטיון הוא הלכות קצובות.[33] מרגליות במבואו למהדורתו סוקר את מקורותיו השונים של הספר, ומסקנתו היא שרובו המכריע יצירה חדשה, ורק חלק קטן ממנו מועתק ממקורות ארץ ישראליים וממקורות בבליים.[34] אולם, תא-שמע סבור שניכרת השפעה ארץ ישראלית רבה על תוכני הספר, על סגנונו ועל המנהגים הנזכרים בו.[35] בתחום המדרש ניכרת השפעה ארץ ישראלית רבה, שכן רוב ככל מדרשי האגדה נוצרו בארץ ישראל, אך כמה מהמדרשים

30. שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט״ו, עמ׳ ק, קד-קה. מגילת אחימעץ היא המקור לידיעה הראשונה המפורשת על קיום ישיבת ארץ ישראל בתקופה המוסלמית. מן המעשה הנזכר שם (עמ׳ 249, מהדורת ראובן בונפיל), שהתרחש במאה התשיעית, ניתן להסיק ששליחים מארץ ישראל הגיעו לדרום איטליה כדי לאסוף ״נדרים״. ראו: יהושע פראוור, ההיסטוריה של ארץ ישראל: שלטון המוסלמים והצלבנים 634-1291, כרך ו, ירושלים 1981, עמ׳ 132; משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית, תל אביב תשמ״ג, עמ׳ 412; אברהם גרוסמן, ׳ישיבת ארץ ישראל: יצירתה הרוחנית והזיקה אליה׳, בתוך: ספר ירושלים - התקופה המסלמית הקדומה, 638-1099, בעריכת יהושע פראוור, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 195; הנ״ל, ׳אימתי פסקה ההגמוניה הארץ-ישראלית באיטליה?׳, בתוך: משאת משה; מחקרים בתרבות ישראל וערב, מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן, יואל קרמר, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 147-149.

31. על קשרים בין ביזנטיון לא״י ראו: שלמה דב גויטיין, ׳עדויות קדומות מן הגניזה על קהילת שאלוניקי׳, ספונות יא (תשל״ח) עמ׳ ט-לג. שם, בעמ׳ יב, מביא גויטיין תיאור של תושב סלוניקי המתכתב עם ראש ישיבה בארץ ישראל.

32. מרגליות, מבוא להלכות קצובות, עמ׳ 2; אסף, שם, עמ׳ קה; עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל״ה, עמ׳ 425; גרוסמן, שם; ראובן בונפיל, ׳עדותו של אגוברד מליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית׳, בתוך: מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 327-348; ירחמיאל ברודי, ציון בין הפרת לחידקל עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע״ו, עמ׳ 106-108; Leon Judah Weinberger, 'A Note on Jewish Scholars and Scholarship in Byzantium', *Journal of the American Oriental Society* 91:1 (1971), pp. 142-144.

33. ישראל תא-שמע, ׳הלכות קצובות ופירוש הגאונים לסדר טהרות׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 238-239.

34. מרגליות, שם, עמ׳ 32. סקירה על כתב יד וטיקן 487 ששימש את מרגליות כמקור לההדרת הלכות קצובות, ראו: פנחס רוט, ׳ספר הפרדס: לדרכי היווצרותו של ׳לקוט הלכתי בימי הביניים׳, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 39-40.

35. תא-שמע, הלכות קצובות, שם. עוד על הלכות קצובות ראו: מרגליות, מבוא להלכות קצובות; אסף, שם, עמ׳ קע; נחמן דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ״ג, עמ׳ 261-269.

המאוחרים נוצרו, ככל הנראה, בביזנטיון.[36] תחום עיסוק זה מעיד על השפעה שהגיעה מארץ ישראל.[37] לכן מסתברת בהחלט מסקנתו של יעקב זוסמן, המוסכמת גם על חוקרים נוספים:[38] "יותר ויותר מתברר שיסודה הראשון של המסורת התרבותית והספרותית של יהדות ביזנטיון מעוגנת בתורתה של ארץ ישראל ובמנהגיה".[39]

אולם בחלוף השנים, בעיקר מעת התבססות שלטון בית עבאס בבגדד באמצע המאה השמינית, מתחיל תהליך של חדירת מסורות, לרוב הלכתיות, מבבל לארץ ישראל.[40] תהליך זה הגיע לשיאו במאה העשירית,[41] לאחר שהוויכוח בין גאוני בבל בראשות רס"ג ובין גאוני ארץ ישראל בסוגיית הלוח העברי הוכרע לטובת גאוני בבל.[42] לכן, גם אם מסקנתנו היא שביזנטיון הייתה נתונה בעיקר

---

36. ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 455, מציינת את 'אגדת בראשית', 'מדרש אבכיר', 'מדרש אספה' ו'דברים זוטא' כיצירות איטלקיות. בתקופה הנדונה נראה שהאזור היה בהשפעה ביזנטית. ראו הרחבה על כך להלן הערה 73.

37. מרגליות, שם, עמ' 2-3; פליישר, שירת הקודש, עמ' 425; גרוסמן, שם, עמ' 195.

38. כך נראה מדברי אסף, שם, עמ' קג: "אמנם גם זמן רב אחרי זה (הכיבוש המוסלמי) ניזונו ארצות ביזנטיון ואיטליא בעיקר במזון הרוחני הבא מארץ ישראל". כך סבור גם תא-שמע, על לימוד התורה, עמ' 232: "הנחה סבירה היא, אף אם אינה מוכחת לחלוטין, כי בתחומי הממלכה הביזנטית שלטת הייתה תחילה מסורת הלכתית ארץ ישראלית, הן בשטחי אסיה הקטנה הן בשלוחה שנתקיימה מאות בשנים בדרום איטליה". וכך גם גרוסמן, שם, עמ' 193, וכן מיכה פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל אביב תשע"א, עמ' 43. וכך מסכם זאת ניומן במאמרו האנגלי: "The cultural and academic ties between the Jews of Italy and those of Palestine until the ninth or tenth century have long been recognized" (Newman, 'Early Halakhic Literature', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, p. 641.

39. זוסמן, כתבי יד, עמ' 235, הערה 88. חיזוק נוסף לעמדה זו הראה זוסמן במחקר גדול ומקיף שעסק בחקר נוסחאות המשנה. זוסמן הראה שנהגו שתי נוסחאות: נוסח ארץ ישראל - נוסח המשנה ללא תלמוד וללא פירוש, ונוסח בבל שהועתק תמיד יחד עם התלמוד הבבלי. לדעת זוסמן בבבל ובארצות תחת השפעתה מעולם לא למדו משנה כספר עצמאי, לכן אין בנמצא כתב יד של משנה ללא פירוש. בעוד שבארץ ישראל המנהג היה ללמוד משנה כחיבור העומד בפני עצמו. כל כתבי היד הקדומים של המשנה, מלבד אלו עם פירוש הרמב"ם, מוצאם מביזנטיון והם מייצגים את נוסח ארץ ישראל של המשנה (זוסמן, שם, עמ' 221-235). מכאן, לדעת זוסמן, הוכחה נוספת שתרבות לימוד התורה הארץ ישראלי עברה לביזנטיון.

40. אסף, שם, עמ' קג-קד. לסקירה עדכנית של תהליך חדירת התלמוד הבבלי לארץ ישראל, ראו: שמחה עמנואל, מגנזי אירופה, חלק ב, ירושלים תשע"ט, עמ' 74-75, 78.

41. לסקירות הגורמים לירידת כוחה של ישיבת ארץ ישראל ועליית כוחה של ישיבת בבל, ראו: גרוסמן, שם, עמ' 209-212; הנ"ל, אימתי פסקה, עמ' 144.

42. ברודי, ציון, עמ' 118-120. ראיה לכך ניתן לראות באחת השאלות הקדומות שהגיעו לישיבת ארץ ישראל מאירופה. בתשובה משנת 960 נראה שחכמי ארץ ישראל נסמכים בפסיקתם על הוראתו של גאון בבלי, ר' יעקב בר' מרדכי מסורא. תשובה זו פורסמה לראשונה על ידי יוסף פרלס: 'Die Berner Handschrift des Kleinen Aruch', in: *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, p. 31. עוד בעניין זה

להשפעה ארץ ישראלית, יש להביא בחשבון שייתכן שמארץ ישראל יצאו גם מסורות שבמקורן הן בבליות וגם הן הגיעו אל ביזנטיון.[43]

השפעה בבלית על ביזנטיון

יהדות ביזנטיון הייתה בקשר אף עם ישיבות בבל, וחכמי ביזנטיון היו חשופים לשלל הספרות שהייתה קיימת בישיבות בבל בשלהי תקופת הגאונים. ישנן עדויות בתשובות הגאונים לכך, שתלמידים מערי ביזנטיון הגיעו לישיבות בבל ללמוד תורה.[44] הספרות ההלכתית בביזנטיון שראשיתה בספר "הלכות קצובות", אף שהכילה מקורות ארץ ישראליים, יש בה גם שפע של מקורות בבליים, ואפילו מקורות מאוחרים בזמן, מאמצע תקופת הגאונים עד סופה.[45] השפעות בבליות החלו להגיע מהמאה העשירית, ואולי אף מעט קודם, לערי ביזנטיון, ואלה הלכו ונתרבו עד שהמסורת הבבלית הכריעה את המנהג והמסורת הארץ ישראלית הקדומה.[46] מתוך כך ניסח תא-שמע את המסקנה הבאה: "מסורת ההלכה האשכנזית-ביזנטית כפופה הייתה, ביסודותיה

ראו: אסף, שם, עמ' קעג-קעד; גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ' 186-187; גיל, ארץ ישראל, עמ' 412. את עקרון הכפיפות של חכמי ארץ ישראל לישיבות בבל בשלהי תקופת הגאונים ניתן גם לראות בתשובה של רב האיי גאון לחכמי ארץ ישראל (תשובות הגאונים, הרכבי, סימן סד).

43. לאחרונה חשף שמחה עמנואל חיבור שלא היה ידוע, ספר 'מעין שאילתות'. עמנואל מסיק שספר זה נכתב בארץ ישראל סביב המאה התשיעית, ומשם הגיע לארצות אשכנז. מתוך חקר המקורות שהיוו בסיס לספר 'מעין שאילתות' מגיע עמנואל לתובנה שלא ניתן לחלק את מקורות המסורת כפי שסברו עד כה, לבבליים וארץ ישראליים, אלא יש להכיר סוג שלישי של יצירה ארץ ישראלית שכבר בה בלול ללא היכר מסורת בבלית ומסורת ארץ ישראלית. ראו עמנואל, מגנזי אירופה, חלק ב, עמ' 76-77.

44. תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, סימן רכה: "ועכשיו שאלנו את היונים התלמידים המצויין לפנינו מן קצטנטיניה ואמרו כי ידוע זה בלשון יווני וברור כי כל דבר אבד או כל מעשה שאין בו הועיל ולא הנאה קוראין אותו בלשון יווני אנפדי". לדעת משה גיל, 'בין שני העולמות - הקשרים בין בבל ובין הקהילה היהודית באירופה הנוצרית בתקופת הגאונים', בתוך: ספר יובל לשלמה סימונסון: קובץ מחקרים לתולדות היהודים בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תל אביב תשנ"ג, עמ' נ, זו תשובת ר' מתתיה גאון, מפומבדיתא, משנת 865 בקירוב. גם אסף, שם, עמ' מג, דן בתשובה זו. אסף, שם, עמ' נז מסכם: "אל הישיבות הבבליות באו תלמידים מכל קצוי ארץ ולרגליו של רב האי ישבו תלמידים מכל ארצות אפריקה, ספרד איטליה, יון-ביצאנץ". עדות נוספת ישנה בתשובה מאוחרת יותר (תשובות גאוני מזרח ומערב, סימן לד), לדעת גיל, שם, תשובה זו היא כנראה של רב שרירא גאון. לעדויות נוספות לקשרים אלו ראו ברודי, שם, עמ' 132-133.

45. מרגליות, שם, עמ' 28-32, מראה שספר זה הולך בעיקר אחרי ספר הלכות פסוקות הבבלי. וראו גם תא-שמע, הלכות קצובות, עמ' 238-239.

46. אסף, שם, עמ' קג. וכך כתב זוסמן, שם, עמ' 235, הערה 88: "רק בשלבים מאוחרים יותר, ומתוך התעצמות ממושכת, גבר בה [=בביזנטיון] היסוד הבבלי, שבסופו של דבר השתלט גם עליה".

הראשונים, למסורת ארץ ישראל, ופרשנות התלמוד מבית מדרשה חייבת הייתה, פעמים רבות מאוד, להיאבק עם המקור הבבלי כדי להתאימו למסורותיה״.[47]

ההשפעה הבבלית ניכרת אף בשני הפירושים - לקח טוב, העומד במרכז מחקר זה, וחברו שכל טוב. אף שהם עוסקים לרוב בפרשנות ובמדרש, וסביר להניח שהחומר המופיע בהם בתחומים אלו מקורו בארץ ישראל, החלק ההלכתי של פירושים אלו ניזון ממגוון של מקורות, רובם בבליים.[48]

עדות להשפעה הבבלית עולה אף ממגילת אחימעץ, על פי הניתוח ההיסטורי שהציע ראובן בונפיל.[49] לדעתו, הסיפור שהובא במגילת אחימעץ על רבי אהרן מביע תמורה תרבותית שתחילתה באמצע המאה התשיעית, ושבמסגרתה עבר האזור מתחום השפעתה של ארץ ישראל לתחום השפעתה של בבל.[50]

---

47. תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, חלק ב, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ 202. כך גם סבור אסף, שם, עמ׳ קסא. לדיון מעמיק וממצה על ההקשרים של יהדות אשכנז למסורות מארץ ישראל, ראו: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מראשית היישוב ועד לגזירות תתנ״ו (1096), ירושלים תשס״א, עמ׳ 424-435; הנ״ל, ׳זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל׳, שלם ג (תשמ״א), עמ׳ 57-92; הנ״ל, ׳לחקר זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל׳, ציון מז (תשמ״ב), עמ׳ 192-197. אולם לאחרונה פרסם חיים סולוביצ׳יק בכתב את דעתו שהובעה בעל פה מזה שנים, שמעולם לא הייתה באשכנז עדיפות לתורת ארץ ישראל, ושהיא הכירה תמיד את תורת בבל. ראו: חיים סולוביצ׳יק, היין בימי הביניים, יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 321-343. וביתר תקיפות ותוך ביקורת ממוקדת על גרוסמן ותא-שמע Haym Soloveichik, *Collected Essays*, Volume II, Oxford 2014, pp. 122-149.

48. אסף, שם, עמ׳ קנז, מציין שקטעי שאילתות מצויים בתוך ספר לקח טוב וספר שכל טוב. בובר במבוא למהדורתו למדרש לקח טוב, עמ׳ 35-49, סוקר את שמות הספרים שהשתמש בהם רבי טוביה וציין ביניהם את ספר השאילתות וספר הלכות גדולות. אמנם, בובר מציין שרבי טוביה לא הזכיר את הספרים הנ״ל בשמם, אבל ברור לו שהוא היה ״שוקד על דבריהם ומשתמש בם״. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 284, הוסיף על כך: ״אף שלא הזכירם בשמם אפילו פעם אחת, שימוש ניכר עשה רבנו טוביה בספר ה׳שאילתות׳ ובספר ׳הלכות גדולות׳, שהיה מן הראשונים שהשתמש בספר ה׳שאילתות׳ ובלע לתוכו למעלה משליש מהיקפו של הספר״. גם בחיבור ׳שכל טוב׳, המאוחר בכחצי מאה, בסקירתו של בובר במבואו את מקורותיו של הספר, ברלין תר״ס, עמ׳ XXXII-XXX, הוא מציין מקומות רבים שבהם משתמש רבי מנחם בן שלמה בספר השאילתות, בספר הלכות גדולות ובתשובות של גאונים.

49. ראובן בונפיל, ׳בין ארץ ישראל לבין בבל: קווים לחקר תולדות התרבות של היהודים באיטליה הדרומית באירופה הנוצרית בימי-הביניים המוקדמים׳, שלם ה (תשמ״ז), עמ׳ 1-30. הנ״ל, ׳מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? עיון במגילת אחימעץ׳, בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון, בעריכת ראובן בונפיל, מנחם בן ששון ויוסף הקר, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 99-135.

50. הנ״ל, בין ארץ ישראל לבבל, עמ׳ 12, 19. גיל, בין שני העולמות, עמ׳ מט, מגיע למסקנה דומה מתוך עיון קצר במגילת אחימעץ. גרוסמן במאמרו המקיף ׳אימתי פסקה ההגמוניה הארץ ישראלית באיטליה?׳, עמ׳ 149-152, סוקר את דברי קודמיו ומביא את עיקרי טיעוניו של בונפיל. לדעת גרוסמן, יש לקבל את טיעונו העיקרי של בונפיל על המהפך שביזנטיון עוברת, אלא שהוא מסתייג מהקדמת מהפך זה למאה התשיעית. כך סבור גם ברודי, שם, עמ׳ 335-336.

גורם אפשרי נוסף לחדירת מסורות בבליות לביזנטיון נעוץ בקשרים הממושכים בין קהילות האי סיציליה, שמיקומו הגאוגרפי קושר אותו לארצות האימפריה הביזנטית,[51] ובין קהילות מצרים וצפון אפריקה, כפי שמלמדות תעודות מן הגניזה הקהירית.[52] יש לשער שקשרים אלו תרמו תרומה ניכרת למעבר מסורות בבליות של פסיקה ומנהג לסיציליה, וממנה צפונה לשאר ארצות ביזנטיון.[53]

קראים בביזנטיון

כדי להשלים את מכלול המקורות שהשפיעו על יצירתם של יהודי ביזנטיון יש להביא בחשבון גם את ההתמודדות של רבני ביזנטיון עם דעותיהם, אמונותיהם ויצירתם של היהודים הקראים[54] שגרו בשכנות אליהם בערי ביזנטיון. מן המאה העשירית והלאה החלה התנועה הקראית להתפשט מערבה לכל האזורים שבהם שכנו קהילות יהודיות. כפי הנראה, ערי ביזנטיון היו יעד מבוקש ומרכזי עבור מהגרים קראים רבים.[55]

---

51. לסקירת תולדות יהודי האי בתקופה זו ראו: משה גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, תל אביב תשנ"ז, עמ' 571-589; שלמה סימונסון, בין הפטיש והסדן: היהודים בסיציליה, ירושלים תשע"א. לעיון בתיעוד ראו מנחם בן ששון, יהודי סיציליה 825-1068: תעודות ומקורות, ירושלים תשנ"א.

52. על מעבר מסורות מיהדות צפון אפריקה לסיציליה, ומשם לשאר תחומי ביזנטיון ראו: יצחק בער, 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים', ציון טו (תש"י), עמ' 27; בן ששון, שם, עמ' 482-487, תעודה 100; גיל, שם, עמ' 576-578; הנ"ל, שם, חלק ג, תעודה 489; סימנסון, שם, עמ' 16-24.

53. על כך ראו: נדיה זלדס, '"ויש להם כוח מאת המלך" - שלטון עצמי יהודי בסיציליה', בתוך: קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו, בעריכת אברהם גרוסמן ויחיאל קפלן, חלק ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 153-154.

54. על תולדות הקראות ראו: Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium: The Formative Years 970–1100*, New York 1959, pp. 3-25; חגי בן שמאי, 'מבוא לתולדות היהודים הקראים', בתוך: המעמד האישי של הקראים, בעריכת מיכאל קורינאלדי, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13-24; הנ"ל, 'הקראים', בתוך: ספר ירושלים - התקופה המסלמית הקדומה, 638-1099, בעריכת יהושע פראוור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 163-178; Daniel J. Lasker, 'Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy', in: *Great Schisms in Jewish History*, edited by Raphael Jospe and Stanley M. Wagner, Denver 1981, pp. 47–72; Idem, 'Islamic Influences on Karaite Origins', in: *Studies in Islamic and Judaic Traditions II,* edited by William M. Brinner and Stephen D. Ricks, Atlanta 1989, pp. 23–47; נתן שור, תולדות הקראים, ירושלים תשס"ג, עמ' 15-32; יורם ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, רעננה תשס"ד, עמ' 38-71; הנ"ל, דרכים בהלכה הקראית הקדומה, רעננה תשע"ג, עמ' 11-14.

55. נראה, שהקרבה הגאוגרפית למוצא הקראות - בבל וארץ ישראל, הייתה סיבה מרכזית להגירה לערי ביזנטיון. בנוסף לכך, בלא כל קשר לקראות היו בתקופה זו יהודים רבים בערי ביזנטיון, שנהנו מתנאים כלכליים טובים. עוד על ראשית הקראות בביזנטיון ראו: צבי אנקורי, שם, עמ' 58-86; הנ"ל, 'אליה בשייצי הקראי בדיקת מסורותיו על ראשית הקראות בביצנץ', תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 44-65; Saskia Dönitz, Shemarya ha-Ikriti, pp 230-231.

הקהילות היהודיות הרבניות הוותיקות לא קיבלו בעין יפה את שכניהם החדשים. עובדה זו באה לידי ביטוי גם ביצירות חכמי ביזנטיון, אשר ניתן לזהות בהן במקומות רבים התפלמסות אנטי-קראית.[56] כלומר, המניע ליצירת חיבור פרשני למקרא, שיש בו ביאור של הפשט, חיבור לדרשות חז״ל ופסקי הלכה, הוא להציע דרך לימוד מסודרת שאינה צמודת מקרא בלבד.[57] מלבד זאת אף נראה שהתקיימה מגמה מעשית לחזק את שמירת ההלכה הרבנית.[58] השפעת הקראות באה אפוא לידי ביטוי בחיזוק ובביצור עולם ההלכה הביזנטי ההולך ונבנה.

בין ביזנטיון לאירופה

תא-שמע, במאמרו ׳הקשרים התרבותיים בין יהודי ביזנטיון לאשכנז׳, מראה שקשרים אלו החלו מתחילתה של התיישבות הקבע הממשית של היהודים בגרמניה.[59] אולם, בכל דבריו יש הוכחות

56. פרשנות אנטי-קראית נמצאת ברובה אצל יוצרים ביזנטיים מערי יוון ואסיה הקטנה, שם גרו יהודים קראים רבים. לעומת זאת, באזור הביזנטי בדרום איטליה איננו מוצאים כמעט התפלמסות אנטי קראית. הדוגמה הבולטת ביותר לכתיבה אנטי-קראית היא בספר לקח טוב, שמחברו חי בשכנות לקהילה קראית, בעוד שממשיך דרכו הדרום-איטלקי, בעל שכל טוב, ממעט ביותר בכתיבה מסוג זה, ואף במקומות ששילב בהם קטעים שלמים מספר לקח טוב, לרוב השמיט את קטעי הפולמוס האנטי-קראי. ספר רושיינא, שאף הוא קרוב לוודאי נכתב בדרום איטליה, אינו מזכיר כלל את הקראים. עוד על מאבקיו של רבי טוביה בקראים ראו: בובר, מבוא ללקח טוב, עמ׳ 32-34; אנקורי, קראים בביזנטיון, עמ׳ 261-275, 354-361; תא-שמע, שם, עמ׳ 265-277; Golda Akhiezer, 'Byzantine Karaism In The Eleventh To Fifteenth Centuries', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 744-745; נחם אילן, ״׳לקח טוב״ לרבי טוביה בן אליעזר: מדרש או פירוש?׳, בתוך: על יד יחיאל: קובץ מחקרים ומאמרים: מוגש ליחיאל קארה עם פרישתו לגמלאות, בעריכת שלום פנחס-כהן, קרית אונו תשע״ט, עמ׳ 183-184.

57. כך היא מסקנתן של ענבל טויטו, דרכו הפרשנית, עמ׳ 22-23, ושל חיה בן שלום, ׳לשיטתו הפרשנית של ר׳ מנחם בן ר׳ שלמה בפירושו על התורה ׳שכל טוב׳ ׳, טורים ב (תשס״ח), עמ׳ יח-יט. מרדכי כהן, פרספקטיבה חדשה, עמ׳ 68, דוחה את הסברי טויטו ובן שלום בדבר הצורך שעמד מול רבי טוביה ל״הרחיב״ את מושג הפשט, ומתוך כך הוא מציע הסבר אחר לתופעה זו. אך אין הוא שולל את האפשרות הסבירה, שהשכנות לעדת הקראים השפיעה במידה ניכרת על סגנון כתיבתו של רבי טוביה ועל רצונו להילחם בקראים. תא-שמע, שם, עמ׳ 265-266, כותב כך בנחרצות: ״המדרש מלווה את המקרא בשיטתיות רבה, פסוק אחר פסוק, ומטרתו הברורה היא לקרב את המעיינים בפרשת השבוע אל עולמם של חז״ל בהלכה ולהרחיקם מן הגישה הקראית, שהייתה רווחת הרבה בביזנטיון ור׳ טוביה ניהל עמה מלחמה מפורשת, קשה ועיקשת. ראיית הפשט כטכניקה הטבעית והבלעדית להבנת המקרא, תוך תפיסת הדרש כפיתוח אינטלקטואלי מתקדם ומעמיק יותר של מושג הפשט עצמו, היא אחד המאפיינים העיקריים של פרשנות המקרא הביזנטית הקדומה״.

58. כדברי בובר, שם, עמ׳ 25, ״נמצא בספרו הלכות ודינים הרבה אשר לא היה צריך להזכירם לתכלית פירוש, ומזכירם רק להורות דעת את העם את המעשה אשר יעשון בדרך חייהם״.

59. כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 177.

לקשר חד כיווני, הבאות של ציטוטים מחכמי יוון ואיטליה בידי חכמי אשכנז.[60] דבר זה, אמנם, לא מפליא, שכן מוצאם של חלק ניכר מיושבי הקבע היהודים בגרמניה הוא מצפון איטליה.[61] וכך קובע גרוסמן: "כבר בימי הביניים יוחסה להגירה השפעה מכרעת על יצירתם הרוחנית של בני אשכנז, ויש שראו בה גורם לחידוש הישיבות ולימוד התורה".[62]

בתקופה בה אנו עוסקים, סוף המאה האחת עשרה, ישיבות גרמניה כבר קיימות למעלה ממאה שנים. נראה שבשלב מסוים נוצרה גם השפעה חוזרת מכיוון אשכנז וצרפת לארצות ביזנטיון. אמנם, אין לראות בקשר שהיה בין קהילות ביזנטיון לקהילות אשכנז, גורם המשפיע ומעצב את המסורת והמנהג, שכן כאמור לעיל, המסורות נעו מביזנטיון מערבה.[63] אך, מסתבר, שהיו קשרים בין מרכזי התורה. תא-שמע משער שרבי טוביה בערוב ימיו ראה את פירושי רש"י ולקח משם מעט רעיונות.[64]

---

60. כך גם במאמרו 'מדרש "לקח טוב" - רקעו ואופיו', עמ' 262.

61. תא-שמע, הקשרים התרבותיים, שם; הנ"ל, לקח טוב, שם: "הקשר החזק שהיה קיים בין המרכז הביזנטי במפנה המאות הי"א-הי"ב לבין יהדות אשכנז הקדומה, שמוצאה הראשון, כידוע, מן האזורים הביזנטיים בדרום איטליה, ומהם היגרו במהלך המאה הי' למרכז איטליה ולצפונה, ומשם הגיעו לאשכנז במפנה המאות הי' - הי"א". כך גם טוען גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 4, ובמאמריו: 'הגירת יהודים אל גרמניה והתיישבותם בה במאות ט-יא', בתוך: הגירה והתיישבות בישראל ובעמים, בעריכת אביגדור שנאן, ירושלים תשמ"ח, עמ' 109-128; 'הקהילה היהודית באשכנז במאות ה-10 וה-11', בתוך: קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו, בעריכת אברהם גרוסמן ויחיאל קפלן, חלק ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 57-58, מציין למספר מקומות מהם היגרו יהודים לאשכנז וביניהם גם איטליה. אך כאשר דן גרוסמן בראשיתו של לימוד התורה באשכנז ובמקורותיו, הדיון כולו נסב סביב הגירת משפחת קלונימוס מאיטליה, חכמי אשכנז, עמ' 27-78. עוד על הגירה זו ראו: אשר פרישמן, האשכנזים הראשונים: תולדות היהודים באירופה הצפונית מראשית התיישבותם עד פרעות תתנ"ו, תל אביב תשס"ח, עמ' 124-126. מיכאל טוך, 'מחקרי דנ"א ושאלת התהוותה של הגולה הימי-ביניימית האירופית', אבני דרך: מסות ומחקרים בהיסטוריה של עם ישראל שי לצבי (קותי) יקותיאל, בעריכת עמנואל אטקס, דוד אסף ויוסף קפלן, ירושלים תשע"ו, עמ' 155-163.

62. גרוסמן, שם, עמ' 44.

63. ניתן היה לסייג את קביעתנו שיהדות ביזנטיון הושפעה רק מכיוון מזרח (ארץ ישראל או בבל), מתוך השוואת רעיונות דומים שיש בלקח טוב לאלו שהובאו בשם רבי משה הדרשן, שחי ופעל בפרובנס כמחצית המאה לפני רבי טוביה. ואכן בובר, שם, עמ' 48, רואה במדרש רבי משה הדרשן, מקור קדום לחומר מדרשי הקיים בלקח טוב. אמנם, יש שהציעו, שמקורותיו של רבי משה הדרשן שחלקם ממגילות מדבר יהודה וחלקם מהספרות החיצונית, התפשטו ברחבי אירופה על ידי כמרים קתרים שיצאו מאזור בולגריה (ביזנטיון). על כך ראו תא-שמע, שם, עמ' 187, תוספת בשעת העימוד; וביתר הרחבה, תא-שמע, 'רבי משה הדרשן והספרות החיצונית', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 188-201. עוד על קשרים אלו ראו: שולמית לדרמן, 'טקסטים מקבילים בחיבור נוצרי-ביזנטי ובקטעי מדרש המיוחסים לר' משה הדרשן', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 213-226. אם כך, לא ניזון רבי טוביה ממדרשי רבי משה הדרשן, אלא שניהם גם יחד ליקטו ממקור קדום שמקור מוצאו, ככל הנראה, מביזנטיון. חננאל מאק, מסודו של משה הדרשן, ירושלים תש"ע, עמ' 39-40, מביא את מסקנותיו של תא-שמע. בעמ' 72-78, שם, דן מאק במידת זיקתו של רבי משה הדרשן למזרח. מסקנתו של מאק היא, "שאין זה מן הנמנע שהיו לר' משה הדרשן קשרים עם חכמים שבאו מבבל ומפרס והביאו עמם דרשות ופירושים שהיו מהלכים ואולי אפילו רווחים במזרח".

64. בגוף המאמר של תא-שמע, לקח טוב, עמ' 266, כתב: "החיבור נכתב באותה עת שבה כתב רש"י בצרפת את פירושו לתורה", ו"שיטתו הפרשנית של ר' טוביה בן אליעזר דומה לשיטתו הפרשנית של רש"י, במיוחד במה שנוגע לבחירת

חוקרים אחרים סבורים שיש לדחות בדור או שניים, את התפשטות פירושי רש״י לביזנטיון.[65] אך די ברור שהיו קשרים שהשפיעו במידה זו או אחרת.[66]

הספרות היהודית בביזנטיון

פיוט, מדרש ופרשנות המקרא

היצירה הרוחנית של חכמי ארץ ישראל למן חתימת התלמוד הירושלמי הייתה פורייה.[67] חלק ניכר ממדרשי האגדה נערך בשנים אלו, והמאוחרים שבהם נערכו במאה התשיעית ואף העשירית.[68] לצד יצירות אלו עסקו חכמי ארץ ישראל במקרא, במסורה ובטעמי המקרא. עיסוק מרכזי נוסף התמקד בהרחבת עולם התפילות על ידי כתיבת פיוטים.[69] לאור הקשר הגאוגרפי והתרבותי בין ארץ ישראל

מדרשי חז״ל״, אך ללא כל קשר וזיקה עמו, **וככל הנראה לא ראו זה את פירושו של זה**״. אך בהערה 25, שם, כתב: ״סביר הרבה יותר להניח כי רש״י עצמו הוא שהוסיף, בסוף ימיו, הוספות אחדות על פירושו מתוך ה׳לקח טוב׳. הרושם הוא כי לקראת סוף ימיהם של שני חכמים אלו **נתגלגלו ספריהם זה ליד זה**, והם הוסיפו בספריהם דברים אחדים על פי ספר זולתם״.

65. כך סבור אלעזר טויטו, ׳עקבות של לקח טוב בנוסח פירוש רש״י לתורה׳, עלי ספר טו (תשמ״ח), עמ׳ 37-44. לדעתו הדמיון בין קטעי פרשנות בלקח טוב לאלו של רש״י, הוא פרי עריכה מאוחרת שהוסיפו תלמידים ומעתיקים. גם לדעת גרוסמן, ׳רישומם של ר׳ שמואל ׳החסיד׳ הספרדי ורעואל הביזנטי בבית מדרשו של רש״י׳, תרביץ פב (תשע״ד), עמ׳ 464-467, לא היה קשר בין רבי טוביה ורש״י. גרוסמן, הוסיף ראיות לחיזוק שיטתו של טויטו. עוד על קשר אפשרי בין רש״י לרבי טוביה ראו: דוד הנשקה, מה נשתנה: ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע״ו, עמ׳ 18, הערה 2.

66. דוגמה להשפעה הדדית, היא היכרות עם התרבות הצרפתית. כדי לבאר איך נראה מעיל האפוד המתואר בתורה (שמות כח, לא) כותב רבי טוביה: ״המעיל היה דומה כמו **מנטיל הלובשים אנשי צרפת**״. נוסח זה הוא לפי כת״י ה - ירושלים, ואכן בובר, בהערה טז, על דברי רבי טוביה מציין שבכת״י פירנצה הגרסה היא: ״כמו מנטיל שלובשין אותו **אנשי מקומינו**״. וכך הוא הנוסח, בכת״י אוקספורד, אך בכת״י פטרסבורג 331 אכן רשום ״דומה מנטיל שלובשין **אנשי מקום צרפת**״. שימושו של רבי טוביה במילה זו היה בין הגורמים שהביאו את שי״ר, ׳זמן ומקום ר׳ אלעזר הקליר, ועניני פיוטיו ופיוטי זולתו, וקצת עניני תפילות, ביכורי העתים י (תק״ץ), עמ׳ 123, הערה 33, לקבוע שמוצאו של רבי טוביה מאשכנז. ראו תגובתו של בובר, מבוא ללקח טוב, עמ׳ 10-11. מכל מקום, המילה ״מנטיל״, היא ככל הנראה "mantel" בצרפתית עתיקה שמשמעו מעיל עליון. ראו "mantel" Anglo-Norman Dictionary (AND2 Online Edition), Aberystwyth University, 2022. Web. 23 August 2022. https://anglo-norman.net/entry/mantel. - מקור המילה הוא לטינית https://logeion.uchicago.edu/mantelum.

67. לתיאור מפורט ראו גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ׳ 180-183.

68. ראו רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 237, 245-247.

69. פליישר, שירת הקודש, עמ׳ 117-118.

וסוריה[70] תחת השלטון המוסלמי ובין האזורים השוכנים מצפון לה, טבעי הדבר שיימצאו עיסוקים דומים גם בין יהודי ביזנטיון.[71] מן הידוע לנו כיום עולה, שהקשר בין ארץ ישראל לערי ביזנטיון בתקופת הגאונים בא לידי ביטוי בעיקר בתחום הפיוט.[72] אך ככל הנראה חוברו בביזנטיון גם כמה יצירות מדרשיות.[73] באזור זה נוצרו חיבורים היסטוריים כמגילת אחימעץ[74] וספר יוסיפון.[75]

תחום עיסוק נוסף שעסקו בו יהודי ביזנטיון הוא פרשנות המקרא. בשנים האחרונות, עם התקדמות חקר הגניזה, נתגלו כמה וכמה חיבורים פרשניים למקרא שמקורם בביזנטיון. בשנת 1996 פרסם ניקולס דה לאנג׳ אוסף פירושים של יהודי ביזנטיון לספרי המקרא.[76] זמנו של מכלול פרשני זה הוא

---

70. קהילות יהודי סוריה היו תחת שליטת ה״רשות״ הארץ ישראלית. על משמעות רשות זו ועל היות סוריה כפופה לה ראו: מנחם בן ששון, ׳הקהילות במזרח התיכון בתקופה המוסלמית׳, בתוך: ישראל - עם, ארץ, מדינה, בעריכת אביגדור שנאן, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 157-175.

71. כך סבור מרגליות, מבוא להלכות קצובות, עמ׳ 3. ייתכן שהיו גם השפעות של אזורים מזרחיים אחרים, כגון מצרים, שם התקיימה קהילה חשובה ותוססת בתקופה זו.

72. ראו לעיל הערה 32.

73. הד לעיסוק בדרשנות ניתן אולי לראות בתיאורי מגילת אחימעץ על דרשות לפני הקהל באירועים שונים. מסתבר שדרשות אלו נוצרו לפחות בחלקן על ידי חכמי המקום. ראו מרגליות, שם, עמ׳ 2. לאחרונה הסיקו מספר חוקרים שהמדרשים: ׳אגדת בראשית׳, ׳מדרש אבכיר׳, ׳מדרש אספה׳ ו׳מדרש דברים זוטא׳, נוצרו בדרום איטליה הביזנטית במאות התשיעית והעשירית. ראו: עזרא קהלני, אגדת בראשית: מבוא, הצעה למהדורה ביקורתית ועניני תוכן ומבנה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ד. וכן עמוס גאולה, מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אבכיר, אספה ודברים זוטא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ז, עמ׳ 321-336; הנ״ל, ׳מקומה של המשנה בביזנטיון׳ נטועים כד-כה (תשפ״ג), עמ׳ 209-210, ושם בהערה 2 הפניה לספרות המחקר. כמו כן, ישנו קשר בין העיסוק בפיוט לעיסוק במדרש; החוקרים הראו שמוטיבים רבים מתוך הפיוטים נלקחו ממדרשים ולעיתים אף להפך. על כך ראו: Leon Judah Weinberger, 'God as Matchmaker, A Rabbinic Legend Preserved in the Piyyut', *Journal of the American Academy of Religion*, 40:2 (1972), p. 238; שולמית אליצור, ׳מפיוט למדרש׳, בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר אשר, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 383-397; עדן הכהן, ׳לבירור זיקתם של מדרשי אסתר לפיוטי ההרחבה הקיליריים לפורים ״אספרה אל חוק״ ו״אמל ורבך״׳, נטועים ז (תש״ס), עמ׳ 45-46; גילה וכמן, ׳לשון פייטנים ורמזי פיוטים ב׳מדרש חדש על התורה׳, מחקרי ירושלים בספרות עברית כד (תשע״א), עמ׳ 57-55, ובהפניות שבהערה 1 שם; ברודי, ציון, עמ׳ 108-109.

74. Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle – The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden and Boston 2009.

75. דוד פלוסר, ספר יוסיפון סדור ומוגה על פי כתבי יד בלוויית מבוא, ביאורים וחילופי גרסאות, ירושלים תשמ״א.

76. Nicholas, De Lange. *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Leiden 1996. לביקורת על חיבור זה ראו: ישראל תא-שמע, ׳פרשנות מקרא ביזנטית ממפנה המאות הי׳-הי״א׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 241-258; Richard C. Steiner, 'Textual and Exegetical Notes to Nicholas de Lange, "Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah ', *Jewish Quarterly Review* 89:1/2 (1998), pp. 155-169; Joshua Holo, ׳Book Review: Nicholas de Lange, The

ככל הנראה המאה העשירית לספירה; על פי תיארוך זה מתברר כי יצירות אלו הן חלוצות הפרשנות המקראית באירופה של ימי הביניים.[77] הפעילות הפרשנית בביזנטיון המשיכה גם לאחר מכן: בסוף המאה האחת עשרה התחבר פירוש לקח טוב, ובאמצע המאה השתים עשרה התחבר פירוש שכל טוב.[78] חיבור פרשני ביזנטי נוסף, רב-היקף, הוא ספר רושיינא, שנתחבר ככל הנראה בסמיכות מקום וסמיכות זמן לפירוש שכל טוב.[79]

ספרות הלכתית

מוכרים בשמם עשרות תלמידי חכמים ומורי הלכה שפעלו בביזנטיון במאה העשירית והאחת עשרה,[80] אולם חיבור ספרותי שלם, כספר שו"ת, פירוש לתלמוד או מונוגרפיה הלכתית לא הגיע

Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah', *Journal of Near Eastern Studies* 59:3 (2000), pp. 231-232. עוד על מחקריו של דה לאנג' ראו: Nicholas De Lange, 'Hebrew-Greek Genizah Fragments and their Bearing on the Culture of Byzantine Jewry', *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1985, pp. 39-46. לאחרונה הושק מיזם אינטרנטי ובו מוצגים קטעי המקרא המתורגמים ליוונית: http://gbbj.org/index.html. מקורות דומים מסוג זה ממשיכים להיחשף ולהיחקר. לדוגמה ראו: Nicholas De Lange, Natalie Tchernetska and Judith Olszowy-Schlanger, 'An Early Hebrew-Greek Biblical Glossary from the Cairo Genizah', *Revue des Études Juives* 166 (2007), pp. 91-128.

77. גרשון ברין, רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה, תל אביב תשע"ב, עמ' 11. יש כמובן לסייג את קביעתו זו של ברין בכך שחלוץ פרשני המקרא ככל הידוע לנו כיום הוא רב סעדיה גאון, שכתב פירוש למקרא בתחילת המאה העשירית. מכל מקום, הגדרתו של תא-שמע, שם, עמ' 247, נראית מדויקת ביותר: "זהו פירוש המקרא העברי הלא-קראי הקדום ביותר שהגיע אלינו עד כה מאירופה של ימי הביניים". חשיבותו של קובץ זה באה לידי ביטוי גם בקיומם של מאפיינים טכניים ופורמליים שעתידים לאפיין את פירוש רש"י למקרא; ראו תא-שמע, שם, עמ' 253.

78. בובר, במבוא ללקח טוב, עמ' 23-26, וכן במבוא למהדורתו למדרש שכל טוב, עמ' ז; רייזל, שם, עמ' 371, 379.

79. משה וייס, במבוא למהדורתו לספר רושיינא, ירושלים תשל"ז, עמ' 12-16. עוד על חיבור זה ראו: ישראל תא-שמע, "ספר רושיינא" פרשנות מקרא דרום איטלקית מסוף המאה הי"א', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 295-316; מרדכי כהן, פרספקטיבה חדשה, עמ' 56-54; Jonathan, Jacobs, 'Onqelos in Byzantium in the Twelfth and Thirteenth Centuries: The Relationship of R. Samuel of Rossano and R. Meyuhas ben Elijah to the Aramaic Translation', *The Review of Rabbinic Judaism* 24 (2021), p. 233.

80. סקירה קצרה של חכמי ביזנטיון מובאת אצל מרגליות, שם, עמ' 2-5. צבי יעקב צימלס, 'תלמידי חכמים ולימוד-התורה בביזנטיון ובאיטליה', בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - תקופת האופל, בעריכת בצלאל רות וצבי ברס, תל אביב תשל"ג, עמ' 104-111, מציין שמות רבים של חכמים יהודים מביזנטיון, עם עדות לפועלם ההלכתי. תא-שמע, שם, עמ' 295, הערה 1, טוען שרשימה זו חלקית וניתן להכפילה ולשלשה.

לידינו.[81] עם זאת, נמצאו כמה חיבורים שנושא כתיבתם קרוב לתחום זה, כגון פירושו של רבנו הלל בן אליקים לחמשת מדרשי ההלכה והאגדה הארץ ישראליים הקדומים לתורה.[82] חכם זה מיקד את חיבורו בפירוש דברי התנאים ולכן אין בדבריו תרומה מיוחדת לחשיפת מנהג יהודי ביזנטיון. חכם נוסף שחי בתקופה זו ויצר בתחומי ההלכה הוא ר' ברוך בן שמואל, שנולד בספרד בדור תלמידי הרי"ף והיגר לביזנטיון. נראה שהוא כתב פירוש על כל התלמוד, אך לידינו הגיע רק חלק קטן ממנו.[83] קטעים מפירושיו הובאו בכתבי ראשונים מאיטליה, מאשכנז, מספרד ומפרובנס.[84] אך מוצאו הספרדי של חכם זה מעלה ספק באיזו מידה הוא מייצג את ההלכה והנורמה הביזנטית. חכם ביזנטי נוסף שיצירתו נוגעת בתחומי ההלכה הוא ר' יצחק בן מלכי צדק מסיפונטו - הריבמ"ץ. חכם זה כתב פירוש למשניות של סדרי זרעים וטהרות. פירושו לזרעים מצוי בידינו, ולטהרות נזכר על ידי ראשונים.[85] אך ביאורו לסדר זרעים מחזיק מעט מאוד מידע הלכתי, ולכן ערכו לחקר ההלכה והמנהג בביזנטיון הוא מועט.

---

81. תא-שמע, שם, עמ' 295. שמחה עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 75-77, שם תיאר את היעלמותם של מקורות הלכתיים אלו במילים: "גופי תורה אין בידינו".

82. לסקירה על פועלו של חכם זה ראו: מבוא של שכנא קולדיצקי למהדורתו, ספרי עם פירוש רבינו הלל ב"ר אליקים, ירושלים תש"ח; מנחם יצחק כהנא, 'פירוש רבינו הלל לספרי', קרית ספר סג (תש"ן), עמ' 271-280; ישראל תא-שמע, 'רבנו הלל ב"ר אליקים', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 326-330; מרדכי עקיבא פרידמן, 'תשובת ר' יחיאל בר' אליקים המתירה את ה"רשות"', בתוך: משאת משה - מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן, יואל קרמר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 338-339; מירון ביאליק לרנר, 'מדרשי האגדה שבפירוש רבנו הלל לספרי', קרית ספר סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 1055-1065.

83. פירוש לשלוש הבבות בתוך: שיטת הקדמונים על שלוש בבות, מהדורת משה יהודה בלוי, ניו יורק תשמ"ג, עמ' עט ואילך, ולמסכת קידושין בתוך: אור הגנוז: ספרי ראשונים על מסכת קידושין, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' תצא-תרכד. כמו כן, הפירוש למסכת הוריות שיוחס בטעות לרבנו חננאל, הוא ככל הנראה של ר' ברוך. הביטוי "אמר ברוך" שאינו אופייני כלל לרבנו חננאל מופיע בפירוש זה פעמים רבות, וגם סגנון הכתיבה שונה מזה של רבנו חננאל. ראו: ישראל תא-שמע, 'ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 322; שמחה עמנואל, 'ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי', בתוך: אור הגנוז: ספרי ראשונים על מסכת קידושין, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ט, מבוא, עמ' 55.

84. משה יהודה בלוי, במבוא למהדורתו, שיטות הקדמונים, עמ' 5-6; יעקב נחום אפשטיין, 'רבינו ברוך מחלב', תרביץ ד (תר"ץ), עמ' 27-62; הנ"ל, 'לרבינו ברוך מארץ יון', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 49-53; שרגא אברמסון, 'רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי', בר אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 82-115; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 224-225; עמנואל, ר' ברוך, עמ' 53.

85. על חכם זה ראו: קלמן כהנא, מסכת שביעית חקר ועיון: סודרו ונערכו על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים, תל אביב תשל"ב, עמ' 3; ניסן זק"ש, במבוא למהדורתו פירוש הריבמ"ץ למשנה זרעים: ליצחק ב"ר מלכי צדק מסימפונט, ירושלים תשל"ה, עמ' 9. זק"ש מציין את חשיבות החיבור בכך שייתכן שזהו הפירוש הראשון שיש בידינו למשנה בכלל, לאחר פירוש הגאונים לטהרות. בכך מצטרף הריבמ"ץ לחכמי ביזנטיון אחרים שהם חלוצים בתחומם. ראו: תא-שמע, שם, חלק א, עמ' 221-222; אביגדור אפטוביצר, מבוא לספר הראבי"ה, ירושלים תרצ"ח, עמ' 377-378;

ישנם גם חיבורים הלכתיים קדומים יותר, השייכים לתקופת הגאונים, שיש מהחוקרים המייחסים אותם לחכמי דרום-איטליה-ביזנטיון.[86] חיבורים אלו (הלכות קצובות, הלכות ראו, ספר והזהיר, ספר חפץ ואולי אף מסכת סופרים), מלמדים מעט מאוד על עולמם, תרבותם ומסורותיהם של היהודים בזמן ובמקום שבו נכתבו.[87]

תרגומים ועיבודים מערבית

ענף נוסף של הפעילות הלמדנית בביזנטיון היה תרגום או עיבוד של ספרות הלכתית שנכתבה במקורה בערבית.[88] החיבורים הללו, על פי רוב, הם עיבודים של טקסטים ממקור גאוני קדום.[89] נראה כי חיבורים אלו נוצרו כמענה לצורך להנגיש ליהודי ביזנטיון את ספרות ההלכה של הגאונים שנכתבה בערבית. דוגמה לדבר הוא "ספר המקח והממכר", מונוגרפיה הלכתית שחיבר רב האיי

יצחק גוטליב, 'פירוש הריבמ"ץ', סיני עו (תשל"ה), עמ' צז-קט; שמחה עמנואל, "'גניזת אירופה" - בין תקווה למציאות', בתוך: 'הגניזה האיטלקית', דברי הכנס שהתקיים בחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עורכים: אברהם דוד ויוסף תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' עז-פא; הנ"ל, 'שרידים חדשים מתורתו של ר' יצחק בן מלכי צדק מסימפונט: תשובה וקטע מפירוש למסכת כלים', נטועים כד-כה (תשפ"ג), עמ' 141-156.

86. סקירה ממצה על ספרים אלו עם הפניות למחקר, ראו: Newman, Early Halakhic Literature, p. 641. וכן בספרו המעשים לבני ארץ ישראל: הלכה והיסטוריה בארץ ישראל הביזנטית, ירושלים תשע"א, עמ' 52, הערה 44.

87. ניומן, שם. יש להזכיר את דעתו של תא-שמע, שאף את כתיבת ה"מעשים לבני ארץ ישראל" יש לייחס לחכם ביזנטי. תא-שמע מבסס את שיטתו על סמך כמה מילים ביוונית שנמצאו בספרות המעשים. ראו: ישראל תא-שמע, 'הרהורים על בעיית ספר המעשים', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 255-258. אך דבריו נדחו בידי רוב החוקרים - ראו את הסקירה של ניומן, שם, עמ' 47-53. וכך מסכם זאת ניומן: "דומה שדברי תא-שמע באים בעצם לפתור לא את בעיית מקומם של המעשים, הנשארים לפי שעה בחזקתם הארץ ישראלית, אלא את התעלומה שבהיעדר מקורות הלכתיים מביזנטיון במשך מאות השנים שקדמו לספר הלכות קצובות".

88. על תופעה ספרותית זו ראו: דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 64 הערה 127; שמואל מורל, מחקר על ספר הלכות ראו, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק 1966, עמ' 5-7; מרק ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א, עמ' 181-182; פנחס רוט, 'שרידי שאילתות מרווינה', גנזי קדם א (תשס"ה), עמ' 254; יוחנן ברויאר, מארמית לעברית: שיטת התרגום בהלכות ראו, ירושלים תש"ף, עמ' ז.

89. הלכות ראו וספר והזהיר הם ללא ספק תרגומים לעברית ועיבודים של חומר גאוני בבלי (דנציג, שם). אמנם אין וודאות לגבי מקום חיבורם, אך יש סבירות שהם התחברו בביזנטיון. ברויאר, מארמית לעברית, עמ' 1-20, 55-62, הראה שתרגום זה נכתב בארץ ישראל. מכל מקום, קשה ללמוד מחיבורים אלה על מנהגי מקומם, מאחר שאינם יצירות מקוריות. ספר הלכות קצובות, לעומתם, שונה מבחינה זו. מרגליות במבוא למהדורתו, עמ' 32, סוקר את מקורותיו השונים של הספר, ומסקנתו היא שרובו המכריע הוא יצירה חדשה, ורק חלק קטן מועתק ממקורות ארץ ישראליים וממקורות בבליים. קביעתו זו של מרגליות אינה מוסכמת על כל החוקרים, כפי שיובא בהמשך. לסקירה על כך ראו: דנציג, שם, עמ' 64-66.

גאון.[90] כיום ידוע שהספר תורגם בידי שלושה מתרגמים שונים במקומות שונים, ותרגומיהם אינם תלויים זה בזה.[91] לאור דברינו לעיל על פוריות הכתיבה והיצירה של חכמי ישראל בביזנטיון בשפה העברית, טבעי הדבר שתחילת מפעל תרגום ספרי הלכה ערביים יהיה בביזנטיון. מכאן עולה שביזנטיון הייתה ערוץ קליטה ומסירה של ספרות הגאונים, שפעל באופן נפרד ועצמאי מהערוצים המקבילים בספרד ובצפון אפריקה.

90. ברודי, ציון, עמ' 265-266. המקור הערבי נעלם במשך שנים רבות, וחלקים ממנו שחזר אברמסון מן הגניזה, ראו: שרגא אברמסון, 'מן המקור הערבי של ספר המקח והממכר לרב האי גאון', תרביץ כ (תש"ט), עמ' 296-315; הנ"ל, 'חמשה שערים מן ספר המקח והממכר לרב האיי גאון', בתוך: ספר היובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, ניו יורק וירושלים תשמ"ד, עמ' תתתקיב-תתתקעט.

91. ברודי, שם, עמ' 206. לאחר עיון בכתב היד שבאוקספורד (MS Opp. 299), הראה מלאכי בית אריה שכתב היד הוא של גרשום בן שלמה, שנכתב בתחילת המאה השתים עשרה, ככל הנראה בביזנטיון. Malachi Beit-Arié, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library – Supplement of Addenda and Corrigenda*, Oxford 1994, pp. 80-81.

3. מבוא לספר לקח טוב

רבי טוביה בן אליעזר

מחברו של ספר לקח טוב, הוא ללא ספק רבי טוביה בן אליעזר[92] שחי בביזנטיון בסוף המאה האחת עשרה ובתחילת המאה השתים עשרה.[93] רבי טוביה חי רוב ימיו בעיר קסטוריה שבבלקן (צפון מערב יוון), אזור שבתקופה זו היה חלק מהאימפריה הביזנטית.[94] יש מהחוקרים הסבורים, שבשלב כלשהו רבי טוביה עבר לסלוניקי,[95] שהייתה מרכז יהודי חשוב באימפריה הביזנטית.[96]

92. חיד״א, שם הגדולים, מהדורת יצחק בן יעקב, ירושלים תשנ״ב, מערכת גדולים, אות ט, סעיף ד. ״שמו של המחבר נזכר פעמים רבות בתוך הפירוש״. בובר, מבוא ללקח טוב, עמ׳ 14 ; חננאל מאק, מדרש האגדה, תל אביב תשמ״ט, עמ׳ 113 ; תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 259.

93. ראשוני החוקרים של חוכמת ישראל, סברו שרבי טוביה חי ופעל במגנצא שבאשכנז. כך סברו : שי״ר, תולדות הקליר, עמ׳ 122-123, הערה 33 ; צונץ, הדרשות בישראל, עמ׳ 145, ואף בובר עצמו, במבוא שכתב למדרש פסיקתא דרב כהנא, לבוב תרכ״ח, עמ׳ VIII, עדיין החזיק בדעה זו. אולם, בשנת תר״ם, כאשר ניגש בובר להוציא לאור את החיבור ׳לקח טוב על בראשית שמות׳, חזר בו מקביעתו הראשונה, והביא הוכחות רבות לקביעתו שרבי טוביה היה חכם מארץ יוון (ביזנטיון). ראו שם, במבוא, עמ׳ 10-16. קביעתו זו של בובר, מוסכמת מאז על כלל חוקרי הספרות היהודית. ראו : אייזיק הירש וייס, ׳מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא׳ בית תלמוד א (תרמ״א), עמ׳ 160 ; שאול ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל : מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ 119 ; תא-שמע, שם, עמ׳ 257-258. בהערה 14 שם, תמה תא-שמע, מה ראה מנחם כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשמ״ב, עמ׳ 97, הערה 3, להצריך ״עיון נוסף״ בנושא זה.

94. בובר, שם, עמ׳ 13 ; Strack Hermann Leberecht and Stemberger Gunter, *Introduction to the Talmud and Midrash*, translated by Markus Bockmuehl, Edinburgh 1991, p. 389. יעקב אלבוים, בערך ׳לקח טוב׳ באנציקלופדיה יודאיקה, משייך את אזור קסטוריה לבלקן. ראו : *Encyclopaedia Judaica*, vol 11, Jerusalem 1972, p 1516. אמנם, העיר קסטוריה נשלטה על ידי הסרבים והאלבנים במהלך המאה הארבע עשרה, ואולי דבריו נובעים מכך, אולם, במאות הי״א והי״ב נשלטה העיר בידי ביזנטיון. ראו : Timothy E. Gregory and Annabel Jane Wharton, ‘Kastoria’, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, edited by Alexander P. Kazhdan, Oxford 1991. כך גם כתב חננאל מאק, שם, עמ׳ 113 : ״באותם ימים היה אזור הבלקן כולו חלק מן האימפריה הביזנטית״.

95. אנקורי, קראים, עמ׳ 148-149, והערה 244, שם ; מיכאל מולכו, ׳תולדות יהודי שאלוניקי׳, בתוך : שאלוניקי : עיר ואם בישראל, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 6 ; יצחק שמואל עמנואל, ׳תולדות יהודי שלוניקי׳, בתוך : זכרון שלוניקי : גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, בעריכת דוד רקנטי, תל אביב תשל״ב, עמ׳ 5-6 ; ברכה ריבלין, פנקס הקהילות : אנציקלופדיה של היישובים היהודיים למן היווסדם ועד לאחר שואת מלחמת העולם השנייה, כרך י - יוון, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ 196 ; ברין, עיונים בלקח טוב, עמ׳ 11 ; הנ״ל, פרשנים ביזנטיים יהודים באלף השני לספירה : עיונים במשנתם של ר׳ טוביה ב״ר אליעזר, ר׳ מנחם ב״ר שלמה, ר׳ ישעיה מטראני, ור׳ מיוחס ב״ר אליהו, ירושלים תש״ף, עמ׳ 27.

96. ריבלין, שם, עמ׳ 195-197.

נראה שאביו של רבי טוביה, רבי אליעזר, מוזכר בין גדולי התורה בזמנו, באיגרת משיחית שנמצאה בגניזה.[97] על פי האיגרת, התרחשה התעוררות משיחית גדולה בביזנטיון בעקבות מסע הצלב הראשון, שבמסגרתה רבי אליעזר ערך אותות ומופתים ואליהו הנביא התגלה אליו.[98]

עד היום, לא נודע לנו על חיבורים נוספים שכתב רבי טוביה, למעט שני פריטים קטנים: סליחה "אהיה אשר אהיה",[99] ופירוש לקרובה של רבי אלעזר הקליר לתשעה באב "זכור איכה אנו שפתינו".[100]

---

97. המגילה מכונה 'מגילת ביזאנץ' והודפסה בספר של אהרן זאב אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 176-180. עוד על אירוע זה ראו: Adolf Neubauer, 'Egyptian Fragments II', *Jewish Quarterly Review*, vol. 9, no. 1 (October 1896) pp. 26-29; שרף, היהודים בביזנטיון, עמ' 39; Sebastiano Crestani, 'Jewish Eschatological Expectations during the Crusades', *Henoch,* 45/1 (2023), pp. 143-144. המכתב נמצא בספריית אוקספורד: Bodl. MS heb. a 3/27.

98. תא-שמע, שם, עמ' 260-261. תא-שמע שיער, שאירוע זה לא מוזכר בילקוט לקח טוב, משום שלאחר שוך הסערה שוב לא היה טעם לעסוק בה אלא להשכיחה. עוד על עניין זה ראו: רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 370; מרדכי כהן, שם, עמ' 52-53.

99. בובר, שם, עמ' 81, כותב: "מלבד מדרשו על התורה והמגלות, לא הגיעו אלינו חבורים מר' טוביה ב"ר אליעזר, בלתי איזה פיוטים. ... מספר כל השירים אשר יש לנו ממנו הם, ארבעה. א) הקדמה חרוזית בסוף ספר בראשית. ג) חרוזים בסוף ספר ויקרא. ד) סליחה אשר נמצאה באוצר הספרים שבאקספארד". אם כן, שלושת הפיוטים הראשונים שציין בובר, הם חלק מהחיבור לקח טוב. רק הסליחה "אהיה אשר אהיה" נמצאת בנפרד. סליחה זו נמצאת בכתב יד בקטלוג נויבאואר, אוקספורד, אנגליה 1812, כיום ספריות הבודליאנה, אוקספורד Ms. Opp. 506. עוד על סליחה זו ראו: ישראל דוידזון, אוצר השירה והפיוט: מזמן חתימת כתבי הקדש עד ראשית תקופת ההשכלה, כרך א, עמ' 66; תא-שמע, שם, עמ' 288.

100. קרובה זו הודפסה במחזורי רומא ובסדר הקינות לתשעה באב: כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' קמז-קנד. עוד על קרובה זו ראו: לוי גינצבורג, גנזי שכטר, ספר א: קטעי מדרש והגדה מן הגניזה שבמצרים, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 246-297; ישראל דוידזון, שם, כרך שני, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 210-212; עזרא פליישר, 'לענין המשמרות בפיוטים', סיני סב (תשכ"ח), עמ' יד-טו.
ביאורו של רבי טוביה לקרובה זו הובא אצל גינצבורג, שם, על פי כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 4362. על ביאור זה ראו: תא-שמע, שם, עמ' 291, שכתב שם: "זה הוא למעשה הפירוש הראשון לפיוט כלשהו הידוע לנו מימי הביניים, ולא רק לפיוט מסוים זה, והוא קודם בזמן לכל פירושי הפיוט הפרובנסליים, האשכנזיים והצרפתיים". עוד על הביאור זה ראו: יעקב פוקס, 'השלמה לפירוש לקח טוב על קינה קלירית 'זכור איכה אנו', קבץ על יד כד (תשע"ד), עמ' 151-160.

תיארוך החיבור

אין בידינו ידיעה, לא ממקורות היסטוריים, ולא מתוך הלקח טוב עצמו, מתי נולד רבי טוביה ומתי נפטר. אך יש בתוך הלקח טוב מספר מקומות בהם רבי טוביה מציין את השנה בה נכתבו הדברים, (1097, 1107,1108). מתוך כך אנו למדים שרבי טוביה פעל בסוף המאה האחת עשרה ובתחילת המאה השתים עשרה.[101]

מאפייני החיבור

לקח טוב הוא פירוש בעל אופי מדרשי. חיבור זה הוא ליקוט ועריכה של מדרשי חז״ל באגדה ובהלכה לפי סדר פסוקי המקרא. עליהם מוסיף המחבר פירושים משלו על דרך הפשט והדרש.[102]

---

101. בלקח טוב על שמות (ג, כ), מציין רבי טוביה את השנה בה הוא כותב את הדברים: ״ובשנת ארבעת אלפים ושמנה מאות וחמשים ושבע לבריאות עולם״. אח״כ בשמות (יב, מ) מונה רבי טוביה את השנים מיציאת מצרים ועד אליו. לקטע זה יש כמה גרסאות, בכת״י ירושלים השנה הנזכרת היא תתס״ז, בכת״י פטרסבורג 331 השנה היא תתס״ח, ואילו בכת״י פירנצה השנה היא תתנ״ז. בלקח טוב על ויקרא (כב, לז), לאחר דיון במצוות ׳קידוש השם׳, מספר רבי טוביה על פרעות תתנ״ו, וכן חוזר על הדברים בשיר השירים (א, ג), בעניין צדיקים שנהרגו על קידוש השם. מכאן שכתיבת הספר הייתה לאחר שנת תתנ״ו. בובר, שם, עמ׳ 17-21, מביא עוד כמה מובאות מתוך הלקח טוב, ומגיע למסקנה: ״שהיה הספר נמצא בנוסחאות שונות, וקרוב הדבר להכריע שכלן יצאו מתחת ידי המחבר, שבעצם וראשונה יצא הספר לאור בשנת תתנ״ז, ועל פי הוצאה זו נעתק הכ״י שבפלארענץ, ואחרי כן הגיה המחבר את ספרו והוסיף דברים מדברים שונים ותקן וזקק ההוצאה הראשונה, וזה היה בשנת תתס״ז, ומכ״י מההוצאה השנית הזאת נעתק הכ״י שלפנינו״. עם מסקנה זו הסכים שאול ליברמן, ״על שני כתבי יד״ קרית ספר יג, (תרצ״ו), עמ׳ 109; תא-שמע, שם, עמ׳ 263, הערה 18; מנחם כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ״ב, עמ׳ 98 והערה 13; יהונתן יעקבס, ׳פירוש ״לקח טוב״ על שיר השירים: מקומו בתולדות פרשנות שיר השירים ויחסו לפירוש רש״י למגילה׳, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כרך כג (תשע״ד), עמ׳ 239, הערה 67; הנ״ל, לבירור היקף היכרותו, עמ׳ 476-477, הערה 10; הנ״ל, ׳ספרים חדשים שהתגלו לרמב״ן בהגיעו לארץ ישראל׳, *JSIJ* 11 (2012), עמ׳ 112, הערה 28.

102. בובר, שם, עמ׳ 21-22, ״במקומות אין מספר אהב המחבר לפרש המקראות לפי פשוטם ולהורות הוראות המלות, ולפרש על פי דקדוק לשון הקודש, ואמנם ברוב המקומות הלך בדרך בעלי המדרש הקדמונים, הרחק מאד מפשוטו של מקרא. ... והפשט והמדרש שניהם יתכנו לעמוד זה אצל זה, ורוח הרעיון הזה מלא גם את לב רבינו טוביה, והוא היה מנהיגו במדרשו אשר על איתניו העמיד את הספר הזה״. בהמשך שם, מוסיף בובר, עמ׳ 26: ״כאשר עשה המחבר מלאכתו באומנות נפלאה בפירושיו הדרושיים על פי התלמוד והמדרשים, אף כן השכיל מאד לעשות פירושיו לפי שקול דעתו על פי פשוטו של מקרא״. עוד על פרשנות פשט בלקח טוב, ראו: ברין, עיונים בלקח טוב, עמ׳ 11; מרדכי כהן, פרספקטיבה חדשה, עמ׳ 51-71; רייזל, שם, עמ׳ 373.
פרשנות פשט מקורית ניתנת לזיהוי בקלות, על פי סגנונה ומקוריותה. אך פרשנות דרש מקורית קשה יותר לזיהוי, שכן ניתן לטעון על כל פירוש דרשני מקורי המובא בלקח טוב, שהוא נלקח ממקור חז״ל קדום שאבד בצוק העיתים. אך עיון מדוקדק בסגנון מדרשים אלו מאפשר זיהוי, כמעט מוחלט, האם הם ליקוט או יצירה מקורית. לדוגמה נוהג רבי טוביה למצוא בכתובים רמזים למספרים וגימטריות. סגנון זה הוא חדשני ופרי יצירתו העצמית של רבי טוביה. לעיתים אף מוסיף רבי טוביה הערה בסגנון: ״אומר אני״, ״כך עלה בדעתי״, שממנה עולה בוודאות שהדרשה היא פרי יצירתו שלו. אמנם, תא-שמע, שם, עמ׳ 265, כותב: ״למרות המשתמע מפשטות הלשון ״אני טוביה אומר״ וכדומה, ברוב המקרים אין המדובר בחידושים פרשניים מקוריים של טוביה או של אביו, אלא בציטוטים הלקוחים

הכינוי "מדרש" הוצמד לחיבור זה במשך שנים רבות, כנראה, מתוך תחושה שהספר רובו ככולו לקט ממדרשי חז"ל.[103] אך ככל שמעמיקים לחקור ספר זה, מתגלה יותר ויותר חלקו הגדול של המחבר בתוך היצירה.[104] פירוש לקח טוב שונה מכל ספרות המדרש הקודמת לו בזמן, בכך שכאן אנו נפגשים עם תודעת מחבר, דהיינו גילויים של השקפתו האישית תוך כדי כתיבה.[105] משמעות העניין היא כפולה: ראשית, לפירוש יש מחבר שחושף עצמו, בניגוד לאנונימיות של מחברי המדרשים הקדומים ועורכיהם. שנית, יש כאן יצירה ודאית של אדם אחד, ולא ליקוט ועריכה של כמה חכמים כפי

ממקורות מדרשיים ברורים". אך בדיקה מדוקדקת של המקומות בהם ביטויי הפרשנות של רבי טוביה מופיעים, מראה על מקוריות. עניין זה חורג מגבולות מחקר זה, אקווה בעתיד לפרסם את פרטי הבדיקה. ענבל טויטו, דרכו הפרשנית, עמ' 143, מצאה כמה מאפיינים המאפשרים לקבוע מתי דרשה היא פרי יצירתו של רבי טוביה.

103. הייתה אף תקופה שחיבור זה כונה בטעות פסיקתא זוטרתא. לסיבת העניין ראו: בובר, שם, עמ' 2-5; צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 146. לגבי הכינוי "מדרש" לחיבור זה, ראו: יעקב אלבוים, "ילקוט "שכל טוב": דרש, פשט וסוגיית ה"סדרן"", בתוך: דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי, בעריכת מאיר מיכאל בר אשר ואחרים, ירושלים תשס"ז, עמ' 71-72. מסקנתו של אלבוים היא שמטרת המחבר הייתה להעמיד מעין חיבור כולל על המקרא, בבחינת "תורה שלמה".

104. ניתן לראות מתוך לשונו של רבי טוביה, שאת פירושו כתב לאחר עיון ובדיקה של שלל החומר המדרשי שהיה קיים לפניו. לדוגמה: "אמר רבי טוביהו ברבי אליעזר ז"ל חזרתי על כל עניני המועדות ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת" (לקח טוב, במדבר כח, כו). ואף לאחר בחירת המדרש "בהעתיקו הדברים מתוך המדרשים הקדמונים משתדל לשנות את סגנון לשונם פעמים מוסיף ופעמים מגרע כפי אשר היה צריך לענינו" (בובר, שם, עמ' 22). כלומר, רבי טוביה אינו מסתפק בציטוט דברי חז"ל, אלא נוהג הוא לעבד ולעצב אותם מחדש. גם כאשר רבי טוביה מצטט מדרשים הלכתיים, נוטל הוא לעצמו חופש מסוים ומעבד את דברי חז"ל כפי הבנתו. ראו: כהנא, שם, עמ' 102; הנ"ל, "דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 175; הנשקה, מה נשתנה, עמ' 465, ובהערה 21 שם; שמעוני, אקדמות, עמ' 3-5; רייזל, שם, עמ' 371. לעיתים כותב רבי טוביה הסבר מדרשי משל עצמו. "בזה נבדל המחבר מן רוב המחברים, שהוא אומר במפורש בהרבה מקומות כי הוא הוא המדבר" (בובר, שם, עמ' 30). לראיה נציין שרבי טוביה מעיד על עצמו שהוא המקור לחלק מהדרשות, כאשר מדרש פותח במילים: "טוביה ברבי אליעזר אומר". חננאל מאק, מדרש האגדה, עמ' 113, מתאר את יצירתו של רבי טוביה: "רב בו החומר הקדום. ואולם מחבר "לקח טוב" שיקע בספרו חומר רב משל עצמו: גם דברים בסגנון המדרש הרגיל, וגם דברי חכמה ולקח".

105. תודתי לחברי ומורי נחם אילן שהאיר את עיניי למושג "תודעת מחבר" ולמשמעותו. ראו: נחם אילן, לקח טוב, עמ' 175-186. עמד על עניין זה בקצרה, בובר, שם, עמ' 30: "בזה **נבדל המחבר מן רוב המחברים**, שהוא אומר מפורש בהרבה מקומות כי הוא הוא המדבר". עוד עמדו על עניין זה: יעקבס, שיר השירים, עמ' 226, הערות 4, 9; מרדכי כהן, שם, עמ' 62.

שמקובל להניח לגבי ספרות המדרש הקדומה.[106] לאור כל זאת נראה שיש מקום לשנות את שם החיבור ממדרש לפירוש,[107] שכמותו צמחו גם בפרובנס וגם בצרפת במאה הי״א.[108]

106. על דרך עריכת ספרות חז״ל ועל עריכת מדרשים בפרט ראו: Martin Jaffee, 'Rabbinic authorship as a collective enterprise', in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, edited by Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee, Cambridge 2007, pp. 17-37. יעקב אלבוים סבור שיש לראות בלקח טוב את תחילתה של תקופת הילקוטים. ראו: Jacob Elbaum,'"Yalqut Shim'oni" and the Medieval Midrashic Anthology', *Prooftexts*17:2 (1997), p. 146; יעקב אלבוים, 'המהפכה השקטה: 'אגדות היהודים' ללוי גינצבורג וספרות הילקוטים העברית', מדעי היהדות 47 (תשע״א), עמ' 48-50.

107. ראשון משמיעי הביקורת לכינוי ״מדרש״ היה שמואל מאדלינגער, 'אמת קנה', השחר ז (תר״ם), עמ' 385-389; ח (תר״ם), עמ' 447-450. אמנם בובר, הוו מתונים בדין, וינה תר״ם, עמ' 3-2, הגיב לטענות מאדלינגער, אך נראה כאמור, שהצדק דווקא עם מאדלינגער. בדרך דומה הלך צונץ, שם, עמ' 146, כאשר הוא מכנה את הלקח טוב: ״חציו פירוש וחציו הגדה״. יהודה רוזנטל, 'ריבית מן הנכרי', תלפיות ו (תשי״ג), עמ' 130, מכנה את רבי טוביה ״המפרש הדרשני מביצאנץ״. עוד על כך ראו אלבוים, המהפכה השקטה, עמ' 50. לתיאור מדויק של מלאכת הפרשנות והגדרתה ראו: יעקבס, שיר השירים, עמ' 225-226. דברי יעקבס מכוונים למלאכת הפרשנות על שיר השירים, אך כוחם יפה לכל המכלול הפרשני הקרוי לקח טוב. הנ״ל, 'The Allegorical Exegesis on Song of Songs by R. Tubia ben Eliezer - Leqah Tov, and Its Relation to Rashi's Commentary', *AJS Review* 39 (2015), p. 76. ענבל טויטו, דרכו הפרשנית, עמ' 143-144, בחנה חלקים מפירושו של רבי טוביה לספר בראשית והגיעה אף היא לאותה מסקנה: ״חיבור לקח טוב, שרוב בניינו ומניינו נסמך על מדרשי חז״ל, הוא חיבור בעל עצמאות פרשנית הבאה לידי ביטוי בשימוש הייחודי הנעשה במדרשים. שימוש זה גורם לכך שקולו של הפרשן - רבי טוביה, נשמע היטב מבעד לעושר המדרשי המוצג בחיבור״. נחם אילן, הקדיש לסוגיה זו את מאמרו 'לקח טוב לרבי טוביה בן אליעזר: מדרש או פירוש?' (לעיל הערה 105).

למרות כל האמור לעיל, גם בקהילת החוקרים, ממשיכים לסווג את הלקח טוב כמדרש. כך הדבר בפרויקט השו״ת, כך בספרה של רייזל, מבוא למדרשים, שם בעמ' 370 היא מכנה את החיבור ״ילקוט מדרשי״. הרמ״מ כשר, מבוא לחומש תורה שלמה, עמ' טו, כותב: ״יש לחשוב את הלקח טוב להילקוט הראשון הידוע לנו. אע״פ שגם פירש״י ביסודו ליקוט מאמרי חז״ל בכל זאת יש עליו חותם של פירוש. משא״כ הלקח טוב בעיקרו הוא רק אוסף וליקוט מאמרי חז״ל על התורה״. גם תא-שמע שעסק באריכות בדרכו הפרשנית של רבי טוביה, במאמרו, לקח טוב, עמ' 267, כותב: ״מטרתו של בעל מדרש 'לקח טוב' אינה פרשנית, ואין דרך למנותו בין פרשני המקרא״. בדרך ביניים הולכים יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, לא כך כתוב בתנ״ך, תל אביב תשס״ד, עמ' 260: ״מבחינות רבות אפשר לראות בחיבור זה מעין שלב **מעבר בין ספרות המדרש אל הפרשנות של ימי הביניים**״. ואולי לכך כיוון מאק, שם, עמ' 113: ״ספר זה הוא ספק פירוש ספק מדרש לתורה, ורב בו החומר הקדום״.

108. מחקרים רבים הוקדשו לקשרים שהיו או לא היו בין רבי טוביה בעל הלקח טוב ובין פרשני מקרא קדומים מצרפת ופרובנס. חננאל מאק, מסודו של משה הדרשן, עמ' 39-40, עסק במקורותיו של ר' משה הדרשן ובאפשרות שקיבל לידיו מקורות מדרשיים ביזנטיים ששימשו במקביל גם את מחבר לקח טוב. אלעזר טויטו, עקבות של לקח טוב, עמ' 37-44, עמד על קשרים אפשריים בין רש״י לבין ספר לקח טוב, ומסקנתו הייתה שקשרים אלו הם פרי עריכה מאוחרת שהוסיפו תלמידים ומעתיקים. אך תא-שמע, שם, עמ' 266, סבור שרש״י עצמו וכן רבי טוביה הם שהגיהו את חיבוריהם והוסיפו כל אחד בעצמו מפירושי חברו. עוד על כך ראו שם בהרחבה בהערה 25. גרוסמן, רישומם, עמ' 464-467, חולק על תא-שמע, ומביא ראיות רבות לחיזוק שיטתו של טויטו. לאחרונה הסיק מרדכי כהן, שרבי טוביה אכן ראה חלקים מפירושי רש״י לתורה, ראיותיו פזורות בתוך מאמרו: "New perspectives on Leqaḥ Ṭov in the Grand Narrative of Peshat".

חיבור זה אינו רק ליקוט מדרשים פרשני, אלא יש בו גם חומר הלכתי מרובה ביותר. לדעת תא-שמע, החלק ההלכתי מהווה כשני שלישים מהיקף החיבור.[109] החומר ההלכתי, בניגוד לחומר האגדי שבחיבור, אינו רק ציטוט ועריכה של מקורות חז״ל הקדומים, אלא יש בו גם כתיבה הלכתית מקורית.[110] מסקנת הדברים היא, שלפנינו חיבור ביזנטי קדום המכיל כתיבה הלכתית רבת היקף, שנמסרת לקהל היהודים החיים בביזנטיון.[111] אולם מקורות היניקה של כתיבה זו והמסורות שעליהן הסתמכה לא נתבררו עד כה, ולהשלמת הידע החסר בעניין, נועד מחקר זה.

מטרת כתיבת החיבור

כפי שראינו לעיל, לקח טוב מורכב מפרשנות פשט מקורית, מפרשנות דרש שעיקרה ממקורות חז״ל ומיעוטה מקורית וממקטעי הלכה הפזורים בין חלקי הפרשנות. מתוך כך מסיק בובר ש״תכלית הספר ומבוקשו לבאר את התורה וחמש מגילות על הסדר על פי מדרשי הקדמונים בתלמוד בבלי ומכילתא וספרא וספרי ויתר המדרשים, או גם לפרש הכתוב לפי פשוטו או בדרך רמז״.[112] והוסיף שם בהמשך: ״נמצא בספרו הלכות ודינים הרבה אשר לא היה צריך להזכירם לתכלית פירוש,

109. תא-שמע, שם, עמ׳ 269. נראה שתא-שמע כולל בהגדרה זו גם את פרשנות המקרא המבוססת על מקורות הלכתיים מתוך מדרשי התנאים והתלמוד. במחקר זה אנו מבחינים בין פרשנות המקרא, גם כאשר היא עוסקת בענייני הלכה, לבין מקטעים הלכתיים שבהם רבי טוביה מפסיק את רצף הפרשנות ועוסק בבירור הלכה בנושא מסוים. כפי שנראה להלן, עמ׳ 67, הערה 21, מקטעים אלו מהווים פחות מעשרה אחוזים מכלל החיבור.

110. בובר במבואו, עמ׳ 25, עמד על תופעה זו במילים ספורות: ״בחלק המצוות שבתורה יוסיף על מדרש הכתובים גם קובץ הלכות שונות בדברים הנדרשים לחיים הדתיים של היהודים״. ואח״כ הוסיף: ״נמצא בספרו הלכות ודינים הרבה אשר לא היה צריך להזכירם לתכלית פירוש, ומזכירם רק להורות דעת את העם את המעשה אשר יעשון בדרך חייהם״. תא-שמע, שם, עמ׳ 269, מציין את עניין שילוב ״גושי הלכה בהיקפים שונים״ בדרך אגב, תוך כדי עיסוק בכתיבה אנטי קראית של מחבר פירוש לקח טוב.

111. שפת היום יום של יהודי ביזנטיון הייתה יוונית. אולם השפה הבינלאומית של היהודים שאותה הבינו בכל מקום הייתה עברית. הארמית ואף הערבית לא היו מובנות לקהל היהודי בביזנטיון. נראה שזהו ההסבר לכך שכמעט כל מובאה מלשון חז״ל או מספרות הגאונים, תורגמה ושוכתבה על ידי רבי טוביה בעברית. בובר, שם, עמ׳ 23, עמד על כך בקצרה: ״הרבה מאמרים אשר כתבו בעלי המדרש בלשון ארמי תרגם המחבר ללשון העברי, ומתרגומו נראה כי היה סופר מהיר במליצת לשון הקודש״, וכן על הלקח טוב, בראשית ו, א, העיר: ״ומה שהוא במדרש בלשון ארמי הביא המחבר בלשון עברי צח״. וכך כתב גם תא-שמע, שם, עמ׳ 285: ״מקורות התלמודיים... שאותן תרגם בדקדוק רב לשפה עברית תקינה ומצוחצחת, וכבר ראינו תופעה זו של שימוש בלעדי בשפה העברית על ידי חכמי ביזנטיון״. מתוך כך נראה, שרבי טוביה אינו מעוניין רק בהגשת לקט ממדרשי חז״ל לקהל קוראיו, אלא עניינו לתת להם ספר בהיר וברור, ממנו ילמדו גם הלכה למעשה. עוד על השימוש בעברית אצל חכמי ביזנטיון ואיטליה ראו עמוס גאולה, מדרשי אגדה אבודים, עמ׳ 325-326.

112. מבוא ללקח טוב, עמ׳ 21.

ומזכירם רק **להורות דעת את העם** את **המעשה אשר יעשון** בדרך חייהם״.[113] ועוד כתב: ״דרך המחבר להוציא מוסר השכל מן המקראות על פי פירושיו. ... יען כי זה אחד מעיקרי הספר״.[114]

תא-שמע שהתרשם מכמות פרשנות הדרש לעומת מיעוט פרשנות הפשט, ומהפולמוסים כנגד הקראים השזורים לאורכו ולרוחבו של החיבור, סבר ש״מטרתו הברורה היא לקרב את המעיינים בפרשת השבוע אל עולמם של חז״ל בהלכה ולהרחיקם מן הגישה הקראית, שהייתה רווחת הרבה בביזנטיון ור׳ טוביה ניהל עמה מלחמה מפורשת, קשה ועיקשת״.[115] נראה שטיעון זה, שכל מטרתו של רבי טוביה היא להוציא מידי הקראים, מצמצמת מדי ואינה מדויקת.[116] שכן אפילו בדרך פרשנות הפשט ובהגדרת ״פשוטו של מקרא״, רבי טוביה פורץ דרך מחודשת.[117]

לכן, הצעתנו קרובה לדברי בובר, שמטרתו של רבי טוביה הייתה **הנגשת היהדות בספר אחד**. אין ספק שהספר החשוב והקדוש ביותר הוא התורה שבכתב, על כן בחר רבי טוביה לכתוב את חיבורו לפי פרשות התורה. כמו כן, הקריאה בתורה בעברית, היא פעולה בסיסית המתקיימת בכל קהילה

---

113. שם, עמ׳ 25.

114. שם, עמ׳ 30.

115. תא-שמע, שם, 265-266. ועוד הוסיף שם, בעמ׳ 267: ״מטרתו הייתה לחבר את תכני תורה שבעל פה, על כל היבטיה, עם פסוקי התורה עד כי היו לאחדים בידו, במטרה לקרב את קהלו אל מסורת התורה שבעל פה, להרחיקם מן התנועה הקראית שהיו לה נאמנים רבים בזמנו ובמקומו ולענות על טענותיה״.

116. עיון בסגנון כתיבתו של רבי טוביה כנגד הקראים, מראה שהוא לא התפלמס ישירות עם הקראים, אלא התעלם מהם ודיבר נגדם. כלומר, רבי טוביה מכוון את דבריו כנגד הקראים לתוך הקהילה פנימה, לקהילה הרבנית, כדי לחזקם בדרכם.

117. ענבל טויטו, דרכו הפרשנית, עמ׳ 22-23, וחיה בן שלום, לשיטתו הפרשנית, עמ׳ יח-יט, אמנם לא הגדירו את מטרת הלקח טוב כמאבק בקראים, אך הן סברו ש״מתיחת״ המושג פשט והכללת דרשות רבות כפירוש פשט, נבעה מאילוצי הפולמוס האנטי קראי. אך נראה שאין בפולמוס זה כדי להסביר הגדרות חדשות ביחס למושג פשט. מרדכי כהן, שם, עמ׳ 69, מציע שדרכו החלוצית של רבי טוביה בתחום הפשט, הגיעה בתגובה לסגנון פרשנות ביזנטי המעדיף את פרשנות הפשט. כהן מציין: "There is evidence, as already mentioned, that Tobiah knew of the earlier Byzantine commentaries of Reuel and the Scholia on the Pentateuch At times he seems to engage with them polemically". נראה שבובר, שם, עמ׳ 50, כבר רמז למסקנה זו: ״רבי טוביה... אשר הרכיב בפירושו את הפשט ואת הדרש יחד. ... לא יכול להתעלם מרוח זמנו, ולא יכול לסור מן הדרך אשר הלכו בו הדרשנים בזמנו ובארצו״. עוד על נקודות השקה ודמיון בין הלקח טוב לבין קובצי הפרשנות הביזנטיים הקדומים, ראו, ברין, רעואל, עמ׳ 449-452. נציין, שאף שתא-שמע צמצם את מטרת החיבור למאבק בקראים, גם הוא רואה בסגנונו של רבי טוביה, מאבק על הגדרת פשט וכך כתב בהמשך הדברים שהובאו לעיל: ״ראיית הפשט כטכניקה הטבעית והבלעדית להבנת המקרא, תוך תפיסת הדרש כפיתוח אינטלקטואלי מתקדם ומעמיק יותר של מושג הפשט עצמו, היא אחד המאפיינים העיקריים של פרשנות המקרא הביזנטית הקדומה. ... הרעיון להכשיר - למעשה: להעדיף - את טכניקת הדרש, משום שהיא מבטאת פיתוח מעמיק יותר של מושג הפשט ׳הטבעי׳ דווקא, **הוא המסר העיקרי** של מדרש ׳לקח טוב׳ לקוראיו, בעשרות הזדמנויות לאורך הספר. המניע העיקרי להעלאתו היא המלחמה בקראות ובתמיכתה הטוטלית בהבנה של פשט״.

בכל מקום.[118] אין יותר רלוונטי ושימושי, מספר פרשנות והדרכות בעברית על פי פרשות השבוע.[119] מתוך כך, מובן מדוע ישנו עיסוק בפשט, הן כחובה כלפי הקורא להסבר הטקסט המקראי והן כחוליה חשובה במסורת הפרשנות הביזנטית. העיסוק ברובד הדרש, חשוב לרבי טוביה אף יותר, שכן מתוך עיסוק זה ניתן להנחיל: ערכים נכונים, אמונה בבורא עולם ולחבר את הקורא למסורת תורה שבע"פ. יתרה מכך, יש כאן אמירה ערכית ביחס לפרשנות, אמנם ייתכנו כמה פירושים לטקסט מסוים, אבל הפירוש הנכון הוא הפירוש החז"לי מסורתי, ולא זה שעלה בשכלם של הפרשנים.[120] לאור הצעתנו, שרבי טוביה מעמיד לקהל קוראיו מעין ספר 'רב תכליתי', שהכול בו, אז החלק היחידי שחסר בפרשנות פשט ודרש, זה פסיקת הלכה בענייני היום יום. דרישה זו הושלמה על ידי רבי טוביה, בכך ששילב בספרו מקטעי הלכה.[121]

---

118. עד המאה התשיעית נהגו בעם ישראל שני מנהגי קריאה. האחד, ארץ ישראלי המתועד בבבלי, מסכת מגילה, דף כט ע"ב: "בני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין"; בספר החילוקים בין בני מזרח ומערב, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תרצ"ח, אות מח; מסעות של ר' בנימין, מהדורת אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' סג; רמב"ם, הלכות תפילה, פי"ג ה"א. המנהג האחר, הוא המנהג הבבלי, שמסיימים מחזור קריאה פעם בשנה. כפי שראינו לעיל, יהדות ביזנטיון ינקה מסורות הן מארץ ישראל, והן מבבל. אך כאמור, בזמנו של רבי טוביה סוף המאה האחת עשרה, המסורת הבבלית הכריעה את המערכה. דבר זה משתקף גם במסורת הקריאה, כפי שעולה מחלוקת ספר לקח טוב, לפרשות התואמות את המחזור החד שנתי. עוד על הבדלי המנהג בין בבל לארץ ישראל ראו: חיים סיימונס, 'הבדלים בקריאת הפרשיות בין בני א"י ובין בני חו"ל', סיני קו (תש"ן), עמ' לג-מ; עזרא פליישר, 'קריאה חד שנתית ותלת שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 25-43; שלמה נאה, 'סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש', תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 167-187; רחמים שר שלום, 'הקריאה בתורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', סיני קכג-קכד (תש"ס), עמ' תרכ-תרמב; הנ"ל, 'עוד על הקריאה בתורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', סיני קכו-קכז (תש"ס-תשס"א), עמ' שכה-שלא; הנ"ל, 'הקריאה בתורה במחזור השנתי: המנהגים שקדמו למנהג האחיד', המעין 237 (תשפ"א), עמ' 8-23.

119. "The Rabbanite leader addressed himself to his flock through a medium which he knew was best suited for the reading public he had in mind and for the listening audience he used to preach to in the synagogue." Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium,* pp. 261-262. לספרות מחקרית על דרשות ראו: Marc Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven 1989; שאול רגב, דרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים, ירושלים תש"ע; דורש טוב לעמו: הדרשן הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, בעריכת נחם אילן, כרמי הורוביץ וקימי קפלן, ירושלים תשע"ג.

120. בובר, שם, עמ' 22, מסביר את מתן העדיפות לרובד הדרש בחיבור: "כי חזקה אמונתו שכל דקדוקי תורה ופירושיה כאשר נמסרו מחכמי המשנה להתלמוד נאמרו למשה מסיני, ועל כן מובן הדבר מעצמו כי כאשר שם לבו לעשות פירוש לתורה שיקח את **הפירושים המקובלים** ליסוד לספרו".

121. כיוון חשיבה זה, שמחבר היצירה רואה לנגד עיניו את צורכי הקהילה שלו, הובא על ידי אלעזר טויטו, 'בין פרשנות לאתיקה: השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י', בתוך: המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת שרה יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 313, בתיארו את מטרתו של רש"י בבואו לכתוב את פרשנותו לתורה: "עצם היוזמה לכתיבת פירוש לתורה, שיהיה אמנם מבוסס בעיקרו על מדרש חז"ל, אך ייערך לפי עקרונות פרשניים מוגדרים... מצביעה על השאיפה להציג חיבור חדש, אשר יענה לתביעות הרוחניות של הדור".

דמותו של רבי טוביה

אין בידינו מידע על חייו, דמותו ואופיו של רבי טוביה. אולם, מתוך עיון בחיבורו 'לקח טוב', נוכל לעמוד מעט על אופיו ועל הדרך בה הוא רואה את תפקידו.[122] לעיל ראינו שמטרת החיבור היא הבאת פרשנות מקראית של פשט ודרש בצירוף הדרכות הלכתיות, הנותנות מענה לצורכי הקהילה היהודית בביזנטיון. נראה שרבי טוביה היה תלמיד חכם מוביל בקהילתו בקסטוריה, אך בה בעת הוא חש אחריות כלפי כלל יהדות ביזנטיון. דברים אלו ניבטים מדברי רבי טוביה על הפסוק: "וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא עֵת הֵאָסֵף הַמִּקְנֶה הַשְׁקוּ הַצֹּאן וּלְכוּ רְעוּ" (בראשית כט, ז). תחילה מצטט רבי טוביה את דברי חז"ל:

> אמר להם אם שומרי שכר אתם, הן עוד היום גדול וחייבים אתם לרעות את הצאן, ואם שלכם אתם רועים, לא עת האסף המקנה. (לקח טוב, שם)[123]

אחר כך מוסיף רבי טוביה:

> מיכן **לאדם חשוב** שהולך למקום אחד ורואה דבר שלא כהוגן, שצריך למנעם ואל יאמר שלום עלי נפשי.[124]

ניתן לראות בדבריו אלו של רבי טוביה לא רק מסר ולקח לציבור קוראיו, אלא גם מעין תיאור סמוי לדרך בה רואה רבי טוביה את שליחותו שלו עצמו, בהנהגת קהילתו.

---

122. וכך כותב בובר, שם, עמ' 84: "במחבר הזה, רבינו טוביה ב"ר אליעזר ז"ל, אשר כשמן תורק שמו בארצו אשר בה חי ופעל, ושמעו הטוב הלך עד למרחקים כבר בדור שלאחריו, באיש כזה בצדק נוכל לשפוט על תכונת רוחו ומדותיו, ממאמריו ותורתו אשר השאיר אחריו ברכה".

123. מקור המדרש הוא בבראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, פרשה ע, סימן ז, עמ' 810: "אמר להם אם שומרי שכר אתם הן עוד היום גדול, אם שלכם אתם רועים לא עת האסף המקנה". גם בשלב הבאת דברי חז"ל, עוד לפני הוספת הדרשנות של רבי טוביה, ניתן להבחין שרבי טוביה הוסיף לגוף המדרש כמה מילות הסבר.

124. לעיל, בהערה 102, עמדנו על הקושי בזיהוי פרשנות דרש שהיא פרי יצירתו של רבי טוביה, ואינה ליקוט ממקור קדום שאינו ידוע לנו. מקומות בהם מציין רבי טוביה בבירור שהוא בעל הפירוש, אינם מותירים ספק מי כתבם. אולם ישנם מקומות רבים בהם ברור מתוך הסגנון ומתוך חיפוש מדוקדק, שדברי רבי טוביה המשולבים בפרשנות מדרשית, אינם דברי חז"ל אלא תוספת שלו. דבר זה ניכר גם בדברי רבי טוביה שצוטטו כאן. בובר, בהערה יח, שם, כותב: "הוא דברי רבינו". בובר מוצא לנכון מעת לעת, להעיר הערה בסגנון זה על דברי רבי טוביה, אך אף פעם אינו מסביר כיצד הגיע למסקנה זו. נראה ששליטתו הרבה בספרות חז"ל, ויכולתו לזהות את כתיבתו האישית של רבי טוביה, היו כלי העבודה שלו.

דוגמה נוספת לעניין ניתן לראות בדברי רבי טוביה על חשיבות לימוד התורה, המובאים אגב אזכור מספר מדרשי חז״ל העוסקים בלקח הנלמד מדרך נתינת התורה. תחילה מביא רבי טוביה את דברי חז״ל:

> נמשלה התורה באש ובמים, מה אלו בחנם, אף התורה בחנם.[125]

אחר כך מוסיף רבי טוביה:

> שלא יאצור[126] אדם התורה לעצמו ולמשפחתו, **אלא יפזרה לכל באי העולם**, וכל הזוכה ללמוד ילמוד. (לקח טוב, שמות כ, ב)[127]

גם כאן ניתן לראות בדבריו של רבי טוביה, יותר מאשר מסר ערכי חשוב. נראה שהדברים גם משקפים במידה מסוימת את הדרך בה רואה רבי טוביה את תפקידו וחובתו כלפי קהילתו.[128]

---

125. מקור המדרש הוא במכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ה: ״בשלשה דברים ניתנה תורה, במדבר ובאש ובמים, לומר לך, מה אלו חנם לכל באי העולם, כך דברי תורה חנם לכל באי העולם״.

126. בנוסח הדפוס של בובר הגרסה היא ״שלא יעצור״, אך בכל עדי הנוסח הגרסה היא ״שלא יאצור״. טעות זו של בובר, ממחישה במעט את הפער בין העושר הלשוני של רבי טוביה שהכיר את המילה ״יאצור״ מלשון אוצר, לבין לשונו של בובר, שככל הנראה, כתב ״יעצור״ מתוך שגרת העברית שהייתה ידועה לו.

127. גם כאן העיר בובר, הערה כה: ״שלא יעצור אדם התורה. הוספת רבינו״, ואכן ניכרים הדברים.

128. להלן עוד כמה דוגמאות הממחישות את אופיו ודמותו של רבי טוביה, מתוך פירושיו: ויקרא יא, מו: ״זאת תורת הבהמה והעוף. מלמד **שצריכין הוראה בישראל** להזהיר את ישראל בכל עת״, וכן בבמדבר ל, א: ״ככל אשר צוה ה׳ את משה מלמד **שהמצות צריכות לימוד והוראה** לישראל אלו הלכות שנאמרו על פה״. כאן עומד רבי טוביה על חשיבות תפקידו כמורה ההוראה לקהילה. בובר, מבוא, עמ׳ 30, מוסיף עוד מספר דוגמאות מהן ניתן לראות את ״דרך המחבר להוציא מוסר השכל מן המקראות״. גם תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 282, טוען שרבי טוביה מנצל את חיבורו ״כדי להעלות תוכחה ומוסר בפני שומעיו, דברי חיזוק בדרשות חז״ל ודברי חיזוק וניחומים לעתיד טוב יותר״. כדוגמה הוא מפנה ללקח טוב, בראשית מה, ג: ״יבין וישכיל האדם שהבורא הוא העד הוא בעל דין, הוא הדיין״. בהמשך דבריו שם מפנה תא-שמע לעוד מקומות בהם יש דברי חיזוק לישראל. רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 374, מפנה למקום נוסף ממנו ניתן לראות את דמותו המחנכת של רבי טוביה: ״לפיכך ראוי לו לאדם להתבונן שיעשה כל מעשיו לשם שמים שהוא בוראו שאינו מקפח שכר כל בריה, כל שכן לעבדיו העובדים אותו בכל לבם״ (לקח טוב, שמות כ, יד).

פולמוס אנטי נוצרי

בספר לקח טוב אין פולמוסים אנטי נוצריים, בצורה מפורשת.[129] אך גרוסמן רואה באזכורים של פרעות תתנ"ו,[130] וברמזים נוספים המצויים בלקח טוב, ביטוי לפולמוס אנטי נוצרי סמוי.[131]

ספר "שכל טוב"

שכל טוב אף הוא כקודמו, לקח טוב, פרשן בסגנון מדרשי. פירוש זה נתחבר על ידי רבי מנחם בן שלמה[132] בשנת 1139,[133] ככל הנראה באיטליה.[134] חיבור זה הוא בעל מאפיינים דומים לפירוש לקח טוב,[135] ונראה בעליל שר' מנחם שאב השראה ומקורות מתוך פירוש לקח טוב.[136]

---

129. תא-שמע, שם, עמ' 269, הערה 32, מציין: "פולמוס אנטי נוצרי אינו מצוי בספר, ואפשר שנשמט מטעמי צנזורה פנימית". בהמשך דבריו, מציין תא-שמע למובאה אחת מכת"י ו - פטרסבורג 245: "כל אות לזמן, ואינו למי שמדבר אליו ולא לאדם אחר, מיכן תשובה לאומות העולם שאומ' לכן הנה ה' נותן לכם אות, אומ' אותו על אות ישו הנצרי אמור לטועים כי אין אות אלא שראהו בימיו ומאחז המלך ועד ישו הנוצרי יותר מארבע מאות שנה ואין זה אות" (שמות ג, יב). יש לתקן בתוך המאמר של תא-שמע את הציטוט הנ"ל, לפי דבריו כתוב שם "ארבעת אלפים" וזה אינו נכון. ראיה נוספת לאפשרות של צנזורה, מעין זו, מובאת אצל ליברמן, על שני כתבי יד, עמ' 109, שם מראה ליברמן שהייתה פסקה שנשמטה בוודאות על ידי הצנזורה, בסוף פרשת כי תבוא: "והיית לזעוה לכל ממלכות הארץ זו ישו הנוצרי ומחמד שכולם מקנאין את ישראל בדתיהם". אולם גם מובאות אלו, אינן עולות לכלל פולמוס ברור.

130. לקח טוב, ויקרא כב, לג; שם, שיר השירים א, ג.

131. גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 493. דברי גרוסמן על כך שרבי טוביה מדבר בהרחבה על ערך המיתה על קידוש השם, אכן מדויקים. ראו: לקח טוב, שמות טו, ב; כ, ו; ויקרא כב, לג; דברים ל, י (הערת פאדווה, שם, יד); שיר השירים א, ג; ה, ט; ח, ב. כמו כן, ביסס גרוסמן את טענתו זו במאמר "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", אסופות יא, ירושלים (תשע"ז), עמ' 235. אך טענתו שרבי טוביה מתאר בהרחבה ובהדגשה יתרה טענות פולמוסיות של הנוצרים כלפי היהודים, אינה מבוססת די הצורך. המובאה שמציין גרוסמן מלקח טוב לשיר השירים מעלה טיעון אחד שחוזר על עצמו מספר פעמים בלקח טוב, שאומות העולם מקניטים את ישראל שאלוהיהם הניחם ביד אומות העולם. זו אולי טענה פולמוסית, אך פרט לטענה זו לא מצאנו סוגיות פולמוסיות נוספות.

132. שמו של המחבר נזכר פעמים רבות בתוך הפירוש (בובר, במבוא לשכל טוב, עמ' ג).

133. תאריך זה נזכר במפורש בגוף החיבור, שמות יב, מב.

134. בובר, שם, עמ' ד-ה, סובר שהחיבור הוא איטלקי וזאת על פי מילים איטלקיות שמצא בחיבור. אלבוים, ילקוט שכל טוב, עמ' 73, ובהערה 5 שם, הסכים אף הוא לקביעה זו. זו גם דעת תא-שמע, שם, עמ' 293.

135. גם במקרה זה עמדו החוקרים על קשרים אפשריים בין הפרשן הביזנטי רבי מנחם בן שלמה לבין רשב"ם בן דורו הצרפתי. מאיר לוקשין טוען שרשב"ם כתב את פירושו לתורה לאחר שקרא את הספר "מדרש שכל טוב". יזיקת פירוש הרשב"ם לתורה אל מדרש שכל טוב', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות (תשנ"ג), חטיבה א, עמ' 135-142. אולם, לאחרונה הראה יהונתן יעקבס שזיקתו של רשב"ם ל'לקח טוב' מצומצמת ממה ששיערו חוקרים בעבר. ראו יעקבס, 'לבירור היקף היכרותו של רשב"ם עם מדרש לקח טוב', עמ' 475-499.

136. בובר, שם, עמ' ז. אין לנו כל מידע אם רבי מנחם למד מפי רבי טוביה או אפילו אם הם נפגשו. בכל אופן, אין שום חיבור שמצוטט בצורה כה נרחבת בספר שכל טוב כמו החיבור לקח טוב. אם כך, גם אם הוא לא מכנה את רבי טוביה

כמו פירוש לקח טוב, גם פירוש שכל טוב מציג "תודעת מחבר" שעניינה להביא לקהל קוראיו פירוש למקראות המשלב פשט ודרש,[137] וכן ללמדם הלכות שלדעת המחבר הן חשובות.[138] הרי לפנינו חיבור נוסף, שנכתב כ-30 שנה לאחר פירוש לקח טוב, והולך בדרכו של קודמו. לקח טוב מייצג, אם כן, את הנוהג והמסורת של תושבי יוון הביזנטית, ושכל טוב מייצג את הנוהג והמסורת של איטליה הביזנטית.

אף שספר שכל טוב מאוחר לספר לקח טוב, יש חשיבות לעיון בו לצורך מחקר זה. בעל שכל טוב השתמש במקומות רבים בדברי רבי טוביה, ולעיתים אף העתיק ממנו קטעים שלמים. לפיכך, במקומות שבהם לשונו של לקח טוב אינה ברורה, או כאשר קיימים חילופי נוסח בין כתבי היד של החיבור, ניתן להיעזר בנוסח המובא בשכל טוב כדי לברר את דברי רבי טוביה.

כמורו, וגם אם אין עדות למפגש ביניהם, העובדה שרבי מנחם שפעל כ30 שנה לאחר רבי טוביה, מעתיק את דרך עבודתו המקורית של רבי טוביה ומשלב בתוך ספרו פירושים רבים של רבי טוביה, מעידה שהוא רואה עצמו כממשיך מפעלו התורני של רבי טוביה. תא-שמע, שם, עמ' 264, הוסיף וכתב: "הספר הראשון שהשתמש בוודאות במדרש "לקח טוב" הוא "שכל טוב", לרבי מנחם ב"ר שלמה, שחי ופעל באיטליה בשליש הראשון של המאה השתים עשרה. מבנהו של ספר זה ותכניתו זהים כמעט לחלוטין עם מדרש "לקח טוב", וניתן לומר כי הוא **דורך בעקבותיו** הן בחלקי האגדה וההלכה הן בדרך צירופם יחד. האינטרסים הדידקטיים שלו זהים לחלוטין עם מדרש "לקח טוב", אלא שהוא מכיל חומר נוסף וחדש, **בהתאם לתקופת חייו**, דור אחד לאחר ה"לקח טוב". עוד על שכל טוב, ראו, שם, 294-293.

137. לדעת מאיר לוקשין, זיקת פירוש הרשב"ם, עמ' 135, ר' מנחם בן שלמה נוטה יותר "לגלות התעניינות בפשט הכתוב ואפילו במתח שקיים בין הפשט לדרש".

138. בובר, שם, עמ' ז, התייחס לעניין בקצרה: "גם יוסיף המחבר על מדרש הכתובים להביא הלכות שונות ולפעמים מבאר אותם והולך בזה בדרך הגאונים". גם אלבוים, שם, עמ' 72, התייחס לתופעה רבת-משמעות זו במילים ספורות: "ראוי להזכיר כי בפרשיות רבות הפליג המלקט לברר הלכות". תא-שמע, שם, עמ' 294, תיאר את הספר: "ל'שכל טוב' מגמה מעשית ברורה מאוד, ויש לראות בו מעין שולחן ערוך מעשי, קצר ותמציתי, לענייני הלכה הנוגעים לחיי היומיום. יש בו דברי זירוז לקיום מצוות כהלכתן, תוך כדי פירוט ההלכות העיקריות הנוגעות לאותו ענין".

כתבי היד של לקח טוב

רקע

בקטלוג המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית רשומים עשרות כתבי יד של החיבור לקח טוב.[139] רובם מכילים קטעים ספורים ומקורם מהגניזה הקהירית. רק תשעה כתבי יד מכילים פירוש על חומש שלם או יותר, ואף לא אחד מהם מכיל את החיבור במלואו.

בובר במבואו המקיף מספר על חמישה כתבי יד הידועים לו:[140] כת״י ירושלים, כת״י פירנצה, כת״י פטרסבורג, כת״י אוקספורד וכתב יד נוסף גם הוא מפטרסבורג, אך זה אחרון מכיל רק קטעים אחדים.[141] בפועל, לידי בובר הגיעו שלושה כתבי יד: כת״י ירושלים, כת״י פירנצה, כת״י פטרסבורג.

עם הזמן נתגלו עוד חמישה כתבי יד, סה״כ ישנם עשרה כתבי יד המכילים עמודים רבים. ועוד כמות רבה של קטעי גניזה,[142] המכילים קטעים ספורים.[143] להלן תיאור קצר של עשרת כתבי היד, הקיימים כיום.

---

139. חלק ניכר מכתבי היד במאגר המכון הם כתבי יד של לקח טוב על המגילות. מכיוון שעבודה זו סוקרת את החלק ההלכתי של החיבור לקח טוב, לא נעסוק בחלק על חמש המגילות, שאינו מכיל קטעים הלכתיים.

140. דבריו של בובר נכתבו לאחר שהשקיע מאמץ לבירור העניין, וכך לשונו במבואו, עמ׳ 71-72: ״מן המדרש הזה נמצאו כמה העתקות באוצר ספרים שונים. ולפי מה שנודע לי עולה מספר כתבי יד הנמצאים על חמשה. ... מלבד אלה החמשה לא נודע לי אם נמצא כ״י מן הלקח טוב על התורה בעולם״.

141. כך מתאר זאת בובר, שם: ״כ״י הזה הוא תכריך עלים שונים שלמים ומקוטעים מפוזרים וקרועים קצת על קלף וקצת על נייר ובכתיבות שונות, מרובע, חצי מרובע, ומשיטא, הכל בערבוביא״. נראה שבובר מתכוון לכתב יד מאוסף פירקוביץ הראשון, סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, SP RNL EVR I 245.

142. סקירה של עשרות קטעי גניזה העלתה שמעל מחצית מהם, הם העתקות של קטעי לקח טוב לחומש שמות. לא מצאתי הסבר לתופעה זו.

143. רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 376, טוענת ״שבשל תפוצתו הרבה של ילקוט לקח טוב יש בידינו עשרות כתבי יד בהיקפים שונים ועשרות קטעי גניזה. מעדי הנוסח ניכר, כי הילקוט עבר ידיים רבות שהוסיפו עליו, תיקנו בו ושינו את ניסוחיו ואת סגנונו״.

כת״י א - פירנצה[144]

כתב יד זה הוא הקדום ביותר מבין אלה הידועים לנו כיום. כתב היד מתוארך למאה הי״ב-י״ג, והוא כתוב בסגנון כתיבה ביזנטי.[145] כתב יד זה תועד לראשונה על ידי החיד״א במאה השמונה עשרה, בספרו שם הגדולים.[146] בשנת 1876 כתב יד זה הושאל לבובר,[147] ובמבוא למהדורתו, כתב תיאור מפורט של כתב היד.

כתב היד מכיל את פירוש הלקח טוב, לשלושה חומשים: בראשית, שמות וויקרא. כתב היד מטושטש בחלק מהמקומות, וחסרים בו כמה דפים בתחילת ספר בראשית וכן שני הפרקים האחרונים של ספר ויקרא. לדעת בובר, כתב יד זה נכתב על ידי שני סופרים, שכל אחד כתב חלק מהחיבור.[148] עוד טוען בובר שסופרים אלו לא היו מתונים ולא דקדקו בכתיבתם.[149] בכתב יד זה יש תיקונים רבים שנעשו בידי מגיהים מאוחרים, שככל הנראה החזיקו בידם כתב יד אחר לצורך אותן הגהות.[150] כתב יד זה מרובה בקיצורים וראשי תיבות, וכאשר הוא מצטט פסוקים, מסתפק הסופר בהבאת האותיות הראשונות מכל מילה.

חסרונות כתב יד זה: אין הפסק בין המאמרים והכול כתוב כפסקה אחת, אין עקביות (פעם נכתב עקיבא ופעם עקיבה) וישנן טעויות העתקה שמעוותות את דברי חז״ל עד שיש לחשוד שהסופר אינו מבין את אשר הוא מעתיק.

יתרונות כתב יד זה: מאמרי הלקח טוב ארוכים יותר מאשר בכתבי יד אחרים. עיקר התוספת היא הבאת ציטוטים ממקורות חז״ל בצורה מלאה ולא חלקית. ניתן לשער שלמול עיני סופר כתב יד זה

144. פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית, MAGL III 35, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 11963.

145. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

146. כך כותב החיד״א: ״ובביבליאטיקא של הדוכוס בפיורינצי מצאתי שם בס׳ בלוי קרוע פסיקתא על בראשית שמות כתוב בקלף ישן״ (חלק א, אות ט, סעיף ד, עמ׳ עא).

147. בראש כתב היד הערה מאת ״שלמה באבער״ משנת תרל״ו, המספרת שכתב היד נשלח אליו מהספרייה בפירנצה לשם השוואה עבור המהדורה שהוציא לאור.

148. בובר, שם, עמ׳ 74-75, מבאר שסופר אחד העתיק את כל לקח טוב לבראשית, ומשם ואילך ישנם דפים שהם עבודתו של סופר אחר. ספר ויקרא נכתב כולו על ידי הסופר הראשון.

149. בובר, שם.

150. בובר, שם, משער שהמגיהים השתמשו בכת״י ירושלים לצורך תיקוני הטעויות.

היה כתב יד מלא של חיבור לקח טוב ללא השמטות.[151] בעוד שלמול סופרים מאוחרים יותר היו כתבי יד בהם הסופר קיצר בציטוטים ומובאות וסמך על ידיעתו של הקורא.[152]

כת״י ב - אוקספורד[153]

כתב יד זה מתוארך למאה הי״ג-י״ד, והוא כתוב בסגנון כתיבה מזרחי.[154] כתב יד זה היה ידוע לבובר, אך הוא לא ראה אותו בפועל.[155] כתב יד זה מכיל רק חלק מספר שמות, מאמצע פרשת וארא עד תחילת פרשת פקודי.[156] בכתב היד יש פיסוק מועט ביותר, אין הפסק בין מאמר למאמר ופסוקים מצוטטים בחלקיות עם קיצורי מילים. ישנן מעט הגהות בתוך הגיליון ובשוליו, חלקן מסופר כתב היד וחלקן מסופר אחר.[157]

כת״י ג - פטרסבורג 331[158]

כתב יד זה מתוארך למאה הי״ד-ט״ו, והוא כתוב בסגנון כתיבה ביזנטי.[159] בסוף המאה התשע עשרה כתב יד זה נשלח לבובר לתקופה מסוימת, על ידי בעליו - אברהם פירקוביץ, אולם בגלל מצבו הגרוע

---

151. אף שבמקרים רבים סופרים נהגו להפעיל שיקול דעת ולשנות ולהוסיף לטקסט המקורי. במקרה זה, שניכר ממקומות רבים בכתב היד שישנן שגיאות המראות על חוסר הבנת הטקסט המועתק, אין זה סביר שברגעים אחרים יגלה המעתיק בקיאות בתנ״ך ובתלמוד וישלים מובאות שהיו חלקיות בטקסט המקור. לכן להערכתי סופר כתב יד זה השתמש בטופס שבו המובאות מלכתחילה מלאות.

152. ציון שמעוני, במחקרו ׳אקדמות להוצאה חדשה של לקח טוב שמות׳, עמ׳ 15-16, מחלק את כתבי היד לשני ענפים. ענף אחד של כתבי יד מייצג לדעתו את החיבור המקורי, וענף שני מייצג כתב יד קדום עם שיבושים. לדעתו של שמעוני, כתב יד פירנצה שייך לענף כתבי יד המשמרים את המקור בנאמנות רבה. נראה שמסקנותיו לא מוכרחות, משום שהן הוסקו ממכלול עדויות מצומצם, וקשה מתוך צמצום זה לבנות את אילן ענפי הנוסח בצורה מדויקת.

153. אוקספורד, בודלי, Hunt. 397, בקטלוג נויבאואר 162, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 16226. Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue). Compiled under the direction of Malachi Beit-Arié, Oxford, 1994, P. 22.

154. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

155. בובר, שם, עמ׳ 71.

156. גם בסוף פרשת בשלח חסרים כמה דפים.

157. לפי שמעוני, שם, עמ׳ 15-16, כתב יד אוקספורד שייך לענף כתבי יד שלהם אב קדום שנפלו בו שיבושים.

158. סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, EVR II A 331, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 64734.

159. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

של כתב היד, עשה בו בובר שימוש מועט.[160] כתב יד זה מכיל רק את ספר שמות, וחסרים בו דפים במקומות שונים. בכתב היד יש פיסוק מועט ביותר, הסופר נוטה לקצר מובאות מפורסמות בעיקר פסוקים, ונוטה לתקן את העברית מסגנון חז״ל לסגנון המקרא.

כת״י ד - סינסינטי[161]

כתב יד זה מתוארך למאה הי״ד-ט״ו, והוא כתוב בסגנון כתיבה ביזנטי.[162] כתב יד זה מכיל רק את ספר ויקרא, וחסרים בו דפים בתחילת הספר ובסופו. בכתב היד אין פיסוק, אך הסופר הקפיד לציין את פתיחתו של כל מאמר בצורה ברורה. הסופר נטה לקצר מילים ידועות בסימון גרש. כתב היד ברובו דהוי, אך ניתן לקריאה. הסופר אינו עקבי, פעמים הכתיב חסר ופעמים מלא.

כת״י ה - ירושלים[163]

כתב יד זה נכתב בשנת 1349,[164] והוא כתוב בסגנון כתיבה איטלקי.[165] כתב יד זה תועד לראשונה על ידי החיד״א במאה הי״ח, בספרו שם הגדולים.[166] לאחר מכן, כתב היד נקנה על ידי הרב שלמה זלמן חיים הלברשטם, והוא העבירו לידידו שלמה בובר בשנות ה-70 של המאה התשע עשרה, שביסס את עיקר מהדורתו על כתב יד זה.[167]

---

160. ״כולו בלוי מזקן וגם קרוע, בראשו וסופו הוא קטיעא״ בובר, שם, עמ׳ 76-77.

161. סינסינטי, היברו יוניון קולג׳ מספרו 54, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 17336.

162. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

163. אוקספורד, בודלי, Heb.d.53, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 22680.

164. על פי הקולופון בסוף כתב היד: ״נשלם... בי״ב ימ׳ לחודש תמוז שנת קט׳ לפרט ע״י אברהם בכ״ר משה בר׳ מנחם דיין ז״ל״.

165. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

166. כך כותב החיד״א, שם: ״ואחר זמן רב בא לידי פסיקתא זוטרתא כ״י מבראשית ושמות״. בובר, במבואו הקצר ללקח טוב, עמ׳ 5, רואה במילים אלו של החיד״א עדות לכך שכתב היד שהוא אוחז בידו, היה לפנים למול עיני החיד״א.

167. בובר, מבוא ללקח טוב, עמ׳ 71.

כתב יד זה מכיל את הספרים בראשית ושמות בשלמותם. הכתב ברור וקריא, וניכר שכל כתב היד נכתב על ידי אותו סופר.[168] כתב היד מפוסק, ומחולק בצורה ברורה לפסקאות. הסופר מעטר בנקודות מעל המילים, כאשר הוא מצטט פסוקים מהמקרא. הסופר נוטה לקצר מילים בהשמטת האות האחרונה.[169] מאפיין נוסף לכתב יד זה שהוא מציין לשמו של המחבר "רבי טוביה" בגוף שלישי, כאילו הכותב אינו המחבר.[170] על תופעה זו נדון בהמשך, בשאלת המהדורות.

כת"י ו - פטרסבורג 245[171]

כתב יד זה כולל קטעים מכתבי יד שונים מהמאה הי"ד-ט"ו, כולם בסגנון כתיבה ביזנטי.[172] כתב יד זה היה ידוע לבובר, אך ככל הנראה, הוא לא ראה אותו בפועל.[173]

כתב יד זה אינו שלם, אך הוא גדול יותר מקטע גניזה. כתב היד מכיל 85 דפים (170 עמודים) הכרוכים כספר. נראה שהכורך האחרון השיג רק חלק מכתב היד, והוא התאמץ לסדר כפי כוחו את הדפים. הספר עשוי מקבצים של קטעי לקח טוב, שלא לפי סדר החומשים, וחיבורים נוספים.[174] רובו המוחלט של כתב היד קריא וברור, אך יש בו כמה דפים מטושטשים וקרועים. לכתב יד זה יש חשיבות מעבר לקטע גניזה המכיל דפים אחדים מפאת היקפו הגדול של החומר המובא בו.

---

168. בובר, שם, עמ' 74.

169. לפי שמעוני, אקדמות, עמ' 15-16, כתב יד זה שייך לענף כתבי יד המשמרים את המקור בנאמנות רבה.

170. בובר, שם, עמ' 5-7.

171. סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, SP RNL EVR I 245, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 51114.

172. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

173. בובר, שם, עמ' 71, מתאר את כתב היד כך: "כ"י הזה הוא תכריך עלים שונים שלמים ומקוטעים מפוזרים וקרועים קצת על קלף וקצת על נייר ובכתיבות שונות, מרובע, חצי מרובע, ומשיטא, הכל בערבוביא". ייתכן שהוא מתאר מה שדווח לו מפי עד ראייה ולכן לא טרח להשיג את כתב היד, וייתכן שכתב היד היה מול עיניו והוא החליט שאין טעם להשתמש בו בגלל מצבו. תא-שמע, במאמרו "לקח טוב", הביא מספר מובאות מכתב יד זה, תוך כדי דיון במאפייני החיבור.

174. הספר בנוי כך: דף 1 - שמות, דף 2 - בראשית, דף 3-8 - שמות, דף 9-10 - ויקרא, דף 11-23 - בראשית, דף 24-27 - שמות, דף 28-29 - ויקרא, (דף 30-31 - סמ"ג), דף 32-52 - ויקרא, (דף 53-57 - סמ"ג ורש"י על ישעיהו), דף 58-64 - ויקרא, (דף 65 - רש"י על ישעיהו), דף 66-67 - במדבר, דף 68 - דברים, דף 69-72 - במדבר, דף 73-85 - דברים.

כת״י ז - ניו יורק 950[175]

כתב יד זה מתוארך למאה הט״ו-ט״ז, והוא כתוב בסגנון כתיבה מזרחי פרסי.[176] כתב יד זה מכיל חלק מספר שמות (מפרק כא), את ספר ויקרא, את רובו של ספר במדבר (חסר מפרשת פנחס[177]) ואת חלקו האחרון של ספר דברים (מפרשת כי תבוא). כתב יד זה השתמר בצורה טובה, הכתב ברור, חד ונעים לקריאה. בכתב היד יש פיסוק מועט ביותר, בעיקר בסופי פסקאות. סופר כתב היד מדלג על חלקי פסוקים, ומסתפק בהבאת ציטוט חלקי של הפסוק. כמו כן, בציטוט פסוקים ובמילים שכיחות, נוטה הסופר לקצר את סופי התיבות. בכתב היד ישנן מעט הגהות בשולי הגיליון, של סופר אחר.[178]

כת״י ח - ניו יורק 952[179]

כתב יד זה מתוארך למאה הט״ז, והוא כתוב בסגנון כתיבה ספרדי.[180] כתב יד זה מכיל רק את ספר שמות, וחסר בתחילתו כמה שורות (העמוד הראשון). כתב יד זה השתמר בצורה טובה, הכתב ברור, חד ונעים לקריאה. בכתב היד יש פיסוק מועט ביותר, לעיתים נדירות מקצר הסופר מילים מפורסמות. בכתב היד ישנן השמטות רבות ומעידות על כך ההגהות בתוך הגיליון ובשוליו, שנכתבו על ידי סופר אחר. לעיתים ישנן גם הגהות, כנראה, של הסופר עצמו.[181]

175. בהמ״ל ניו יורק, NY JTS 950, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 24057.

176. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

177. גם מסוף פרשת בלק ותחילת פרשת פנחס חסרים כמה דפים.

178. כתב יד זה תואר על ידי כהנא, אקדמות, עמ׳ 97, הערה 5 ; וכן אצל דניאל בויארין, ׳מן האור הגנוז לנוסח המקורי של המכילתא דר׳ ישמעאל׳, סידרא ב (תשמ״ו), עמ׳ 6, הערה 2 ; שמעוני, שם, עמ׳ 19-20. לפי החלוקה של שמעוני, שם, עמ׳ 15-16, שם, כתב יד זה שייך לענף כתבי יד שלהם אב קדום שנפלו בו שיבושים.

179. בהמ״ל ניו יורק, NY JTS 952, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 24058.

180. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

181. כתב יד זה תואר על ידי שמעוני, שם, עמ׳ 21. לפי החלוקה של שמעוני, שם, עמ׳ 15-16, שם, כתב יד זה שייך לענף כתבי יד שלהם אב קדום שנפלו בו שיבושים.

כת״י ט - ניו יורק 537[182]

כתב יד זה מתוארך למאה הי״ז-י״ח, והוא כתוב בסגנון כתיבה מזרחי.[183] כתב יד זה מכיל רק את ספר שמות, באמצעו חסרים כארבעה פרקים.

כתב יד זה שונה מכל קודמיו, באופן בו בחר המעתיק לכתוב. כתב יד זה מורכב משני טקסטים שונים, במרכז הדף הועתק לשונו של מדרש תנחומא, וסביב לו העתיק הסופר את הלקח טוב. מבנה זה לא ברור, שכן אין כל קשר בין התנחומא לתוכני הלקח טוב, מלבד זאת שהם עוסקים באותה הפרשה.

כתב היד מפוסק בצורה רבה וברורה, המובאות מהמקרא לרוב מלאות ולא מקוצרות. לעיתים הסופר מוסיף ניקוד למילים מסוימות. הסופר עושה שימוש רב בראשי תיבות כדי לקצר את כתיבתו. בכתב היד ישנן השמטות רבות, ומעידות על כך ההגהות בתוך הגיליון ובשוליו, שנכתבו על ידי סופר אחר. לעיתים ישנן גם הגהות, כנראה, של הסופר עצמו.[184]

כת״י י - ניו יורק 949[185]

כתב יד זה מתוארך למאה הי״ז, והוא כתוב בסגנון כתיבה תימני.[186] כתב יד זה מכיל רק את הספרים בראשית ושמות, חסרים בו הפרקים האחרונים של ספר בראשית, שנים עשר הפרקים הראשונים של ספר שמות והפרקים האחרונים של ספר שמות.

כתב היד ברור מאוד, אין בו פיסוק, אך הסופר הקפיד לציין את פתיחתו של כל מאמר בצורה ברורה. הסופר מעטר בנקודות מעל המילים, כאשר הוא מצטט פסוקים מהמקרא. כמו כן, נוטה הסופר לקצר מובאות מתוך המקרא. לעיתים הסופר מוסיף ניקוד למילים מסוימות. סגנון העברית אינו עקבי, לרוב הכתיב חסר, ישנן שגיאות רבות, בעיקר בציטוטים מתוך המקרא. בשולי הגיליון ישנן הערות שעניינן לרוב ציון הנושא ההלכתי המדובר, הערות אלו ככל הנראה נוספו על ידי סופר אחר.[187]

---

182. בהמ״ל ניו יורק, NY JTS 537, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 23644.

183. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

184. כתב יד זה תואר על ידי שמעוני, שם, עמ׳ 21. לפי החלוקה של שמעוני, שם, עמ׳ 15-16, שם, כתב יד זה שייך לענף כתבי יד שלהם אב קדום שנפלו בו שיבושים.

185. בהמ״ל ניו יורק, NY JTS 949, מספר הסרט בספרייה הלאומית F 24056.

186. על פי תיאור כתב היד של עובדי המכון לכתבי יד עבריים של הספרייה הלאומית.

187. כתב יד זה תואר על ידי שמעוני, שם, עמ׳ 20. לפי החלוקה של שמעוני, שם, עמ׳ 15-16, שם, כתב יד זה שייך לענף כתבי יד שלהם אב קדום שנפלו בו שיבושים.

טבלת כתבי היד - היקף החומר ששרד

כתב היד	בראשית	שמות	ויקרא	במדבר	דברים
א. פירנצה (מאה י״ב)	ב, טו - סוף	כמעט שלם[188]	א, א - כ, יד כד, ו - סוף[189]		
ב. אוקספורד (מאה י״ג)		ח, א - טז, ה יז, יא - לח, כא			
ג. פטרסבורג 331 (מאה י״ד)		א, טו - לט, א			
ד. סינסינטי (מאה י״ד)			שלם ברובו[190]		
ה. ירושלים (שנת 1349)	שלם	שלם			
ו. פטרסבורג 245 (מאה י״ד)	לקט כג - מז[191]	ב, ח - ח, ב	לקט י - כז[192]	לקט ג - יט[193]	לקט כז - לד[194]
ז. ניו יורק 950 (מאה ט״ו)		כא, ג - סוף[196]	כמעט שלם[195]	א, א - כד, יז כו, נב - כח, כו	כח, סא - לב, מז
ח. ניו יורק 952 (מאה ט״ז)		א, ב - סוף			
ט. ניו יורק 537 (מאה י״ז)		א, א - יז, יג כא, ב - מ, יז			
י. ניו יורק 949 (מאה י״ז)	א, א - מד, טז	יב, כב - לח, כה			

188. בספר שמות חסרים כמה דפים. החומר החסר הוא: בפרק טו פסוקים כד-כה, ובפרק יח פסוקים יט-כג.

189. בסוף ספר ויקרא חסר דף. החומר החסר הוא בפרק כז פסוקים ח-י.

190. בספר ויקרא חסרים כמה מקטעים. החומר החסר הוא: מבוא; בפרק א פסוקים ו-יג; מפרק ב עד פרק ה פסוק כו; בפרק יא פסוקים יט-לב; בפרק יט פסוקים לא-לד; בפרק כז מפסוק י עד סוף הספר.

191. כג, יז - כד, כג; כח, יג - כב; לא, מא - לב, ה; לב, כא - לו, יט; לז, א - ז; לח, יח - לט, א; מה, ג - יח; מז, יח - כט.

192. י, ב - טו; יא, ח - כו; יא, מד - יב, א; יב, ח - יג, כ; טז, כג - כא כ; כב, יג - כג, מב; כד, ח - כה, ד; כו, טו - כז, י.

193. ג, יב - יג; ו, כה - כו; ח, ב - ה; יג, א - ג; יח, ח - יג; יט, ג.

194. כז, ג - יד; כט, ט - יט; ל, יא - לא, ב; לא, ד - יז; לב, ז - יט; לג, יט - לד, יב.

195. בספר ויקרא חסרים כמה דפים. החומר החסר הוא: מבוא וחלק מפסוק א; מפרק י פסוק ח עד פרק יא פסוק ז.

196. בסוף ספר שמות חסרים כמה דפים. החומר החסר הוא: מפרק לד פסוק כ עד פרק לה פסוק ג; מפרק לו פסוק לד עד פרק לח פסוק ח; מפסוק ח חסר עד סוף הספר.

כתבי יד שנעלמו

ברור לחלוטין שבעבר היו כתבי יד רבים של לקח טוב, שכן ספר זה היה נפוץ בראשית ימי הראשונים.[197] אולם, נראה שהיו כתבי יד ששרדו שנים רבות ועברו מיד ליד, ובצוק העיתים אבדו מן העולם. לראיה, מהדורת הדפוס הראשונה של לקח טוב, שהדפיס דניאל בומברג בונציה בשנת ש״ו, הכילה את החומשים ויקרא - דברים בשלמותם. עיון בטבלה לעיל, מראה שאין בידינו אף כתב יד שמכיל חומר זה. הרי לנו שבומברג החזיק ברשותו כתב יד שאינו מצוי בידינו כיום.[198] על כן יש לתת לגרסת הדפוס של ונציה ש״ו מעמד של עד נוסח נוסף.[199]

עדות נוספת לקיומם של כתבי יד נוספים שהיו קיימים בעבר הלא רחוק, מובאת במאמר של שאול ליברמן, בו הוא מספר על מציאת ספר פסיקתא זוטרתי (שמו המוטעה של לקח טוב), עם הגהות מתוך כתבי יד, שאינם ידועים לנו.[200]

מהדורות לקח טוב

השוואת כתבי היד מעלה שישנם הבדלים רבים בין כתבי היד. אולם, רובם הגדול של ההבדלים הם קיצורי לשון לעומת אריכות לשון, הוספת דברי הסבר או השמטתם. ישנה חשיבות בהעמדת גרסה נכונה ומדויקת, כדי לעמוד על הנוסח המקורי של החיבור. אך בדיקה של חילופי נוסח רבים העלתה שאין בהם כדי ליצור סתירות מהותיות, הדורשות בירור והכרעה.

מכל מקום, דרך הצגת שמו של מחבר הלקח טוב שונה באופן מהותי בין כתבי היד. יש מהם בהם מוזכר המחבר בגוף ראשון, ויש מהם שבכל פעם שמובאים דברי המחבר עצמו הוא מוזכר בגוף שלישי בתוספת תוארי כבוד. פער זה בין כתבי היד, גרם לחלק מהחוקרים להגיע למסקנה שהיו

---

197. בובר, מבוא, עמ׳ 49, טוען: ״כבר בדור הראשון אשר עמד אחר ר׳ טוביה עשה לו ספרו שם בכל הארץ, והתפשט בארצות אשכנז צרפת וספרד״, וכן תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 264, ״מדרש ״לקח טוב״ לתורה ולחמש מגילות נפוץ היה מאוד עד לסוף המאה הט״ו, בעיקר בכתבי יד ביזנטיים ואיטלקיים״.

198. יתרה מכך, מתברר שדרכם של עובדי בית הדפוס של בומברג ובכלל של בתי הדפוס הראשונים, שלאחר גמר השימוש בכתב היד היו זורקים אותו. עוד על כך ראו: יעקב צבי מאיר, דפוס ראשון: מהדורת התלמוד הירושלמי ונציה רפ״ג 1523 וראשית הדפוס העברי, ירושלים תשפ״ב, עמ׳ 91.

199. להרחבה על עבודתו של בומברג ראו להלן עמ׳ 44-48.

200. ליברמן, על שני כתבי יד, עמ׳ 106, כתב: ״למגיה היו כת״י מובחרים של המדרשים (ליברמן מכנה את לקח טוב מדרש - י. פ.), כי נמצאו שם הרבה גרסאות משובחות והוספות שאינם גם בכ״י שהיו לפני בובר״. שם, עמ׳ 109, ליברמן מציין לכמה מקומות בלקח טוב, שבאמצעות ההגהות הנ״ל ניתן לבאר כמה קשיים בלשונו של רבי טוביה. דוגמה לתרומת גילוי זה, ראו עמנואל, מגנזי אירופה, חלק ב, עמ׳ 33, שם מפוענח נוסח קדום של משנה המובאת בלקח טוב, רק בגרסת המגיה הנ״ל.

שתי מהדורות של לקח טוב. האחת של רבי טוביה עצמו, בה הוא מדבר בגוף ראשון, ומהדורה מאוחרת שתלמידיו יצרו.[201] אולם מסקנה זו אינה הכרחית שכן כבר הראה שמחה עמנואל שתופעה זו שמעתיקים משנים את שם הכותב מגוף ראשון לגוף שלישי, הייתה נפוצה בתקופה זו באשכנז.[202]

לדעת בובר, המחבר הוציא לראשונה את ספרו בשנת 1097, ולאחר הגהות ותיקונים הוציאו שוב בשנת 1107. כתב יד ירושלים שעליו השתית בובר את מהדורתו, מייצג לדעתו את המהדורה המאוחרת, ואילו כתב יד פירנצה את המהדורה הראשונה.[203] בובר סובר, אם כן, שרבי טוביה העריך שכמות התיקונים וההוספות היא רבה, ואף שאינה מהותית היא מצדיקה כתיבה של מהדורה חוזרת. טענתו של בובר בדבר המהדורות נראית סבירה, אך אין דרך לקבוע בוודאות שכך אכן קרה, ושזו הייתה כוונת המחבר.[204] ייתכן שהמחבר עצמו הסתפק בהוספות ותיקונים, וייתכן שהוספות אלו נכתבו בידי מעתיקים מאוחרים.[205]

מדברי תא-שמע נראה שלא ניתן להכריע בעניין: "ברור כי ידיים רבות גלגלו בספר, מהן ידי **המחבר**, **שחזר ושכלל את ספרו**, הוסיף בו דברים ושינה את סגנון פולמוסו, ומהן ידי **תלמידיו, שהוסיפו על הספר דברים ששמעו מפי רבם** בעל פה או ממקורות אחרים, ובהעתקותיהם גם שינו דרך כבוד את סגנונו האישי של המחבר לסגנון מדבר בעדו. כל זאת מלבד **ידי סופרים ומעתיקים** שעשו בספר כמידת הבנתם".[206] נציין, שבדיקה של חילופי הנוסח הרבים, לרוב אינה מעלה הבדל של ממש

---

201. ברין אף הרחיק לכת וטען: "את הכל כתב מחבר = מעתיק שליקט את הדברים שר' טוביה השאיר אחריו בכתובים" (עיונים בלקח טוב, עמ' 18-19). ברין, שם, עמ' 46-47, משתמש בתאוריית העורך המאוחר, כדי להסביר מדוע רבי טוביה מציע פעמים רבות כמה פירושים מבלי לציין שיש קושי באחד מהם. אולם נראה שדרך זו של הבאת כמה פירושים נפוצה הייתה בקרב פרשני המקרא ואין להסיק ממנה שזה ליקוט מאוחר מכמה כתבי יד. בובר כבר העלה את האפשרות שאת הלקח טוב חיברו תלמידים של רבי טוביה, ושלל זאת: "בירורם של דברים הוא כן, זה קיים ויציב שר' טוביה הוא הוא המחבר. ... ואין כל ספק שבכתב שיצא מתחת ידי המחבר לא היה מאומה מן התוארים והשבחים על שמו... ועתה אחרי כל זה הלא ברור הוא כי הנוסחא העקרית כאשר יצאה מתחת ידי המחבר, הייתה בכל מקום בלשון מדבר בעדו, רק חלו בו ידים והוסיפו תארי כבוד לשמו". מבוא ללקח טוב, עמ' 6-7.

202. 'מגוף ראשון לגוף שלישי פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים', תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 431-457.

203. בובר, שם, עמ' 20-21; 77.

204. ראו: יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 119-120.

205. כהנא, אקדמות, עמ' 99, הערה 13, טוען שמסקנתו של בובר "זוקקת עיון". גם שפיגל, שם, סבור שמסקנתו של בובר אינה מוכרחת. לדעתי, מסתבר יותר שלא היו שתי מהדורות, אלא ידם של המעתיקים אחראית לשינויים. וזאת משום שרוב ההבדלים בין נוסחאות כתבי היד לא מראים בבירור שכתב יד אחד מתקן ומשפר את גרסת קודמו. שנית, גם בהבדלים בהם נראה שכתב יד ירושלים מבאר יותר לעומת כתב יד פירנצה, ניתן לייחס זאת לנטייה של מעתיקים מלומדים שלקחו לעצמם את החופש להרחיב מובאות ולתקנן.

206. תא-שמע, שם, עמ' 265. אמנם, בהערה 23, שם, מסכים תא-שמע עקרונית שהיו שתי מהדורות, אך לא ניתן לקבוע בוודאות האם הן נוצרו בידי המחבר.

במחקר מקורות המנהג והפסיקה. במקום שחילופי נוסח כאלה הינם בעלי משמעות, הם יובאו להלן בהמשך המחקר.

מהדורות הדפוס של לקח טוב

מהדורת בומברג - ונציה ש״ו[207]

בית הדפוס של דניאל בומברג היה מהמפורסמים והפעילים בתקופתו.[208] הספרים שבית הדפוס בחר להוציא לאור הם ממגוון תחומי היהדות.[209] תא-שמע סבור שההחלטה על הדפסת 'לקח טוב', בפרט על חומשים ויקרא - דברים, נעשתה כחלק מהמענה של בית הדפוס, לביקוש לספרי הלכה תמציתיים כגון: 'שאילתות', 'שבלי הלקט', 'הלכות גדולות', 'כלבו', 'ספר מצוות גדול' ועוד.[210]

אך עיון ברשימת הספרים שנדפסו בבית הדפוס של בומברג מעלה כמה קשיים על קביעתו זו של תא-שמע. ראשית, רוב ספרי ההלכה המפורסמים שבומברג הוציא: 'הלכות אלפסי', 'ספר מצוות גדול', 'טורים', 'יד החזקה לרמב״ם' וספרי שו״ת, יצאו לאור בשנים רע״ט - רפ״ד, תקופת הפעילות הראשונה של בית הדפוס.[211] מתוך הספרים שציין תא-שמע, רק ה'שאילתות' ו'שבלי הלקט' הודפסו בתקופה של 'לקח טוב', וכפי שאראה בהמשך, הדבר נבע או משיקול כלכלי, או משום שרק אז הם הצליחו להשיג את כתב היד הרלוונטי. 'ספר מצוות גדול', שאף אותו הזכיר תא-שמע, אמנם הודפס בסמיכות זמן ללקח טוב בשנת ש״ז, אך זו הייתה הדפסה שנייה של מהדורה שיצאה לראשונה על

---

207. משנת ש״ו ועד שנת תר״ם, שאז בובר ופאדווה הוציאו מהדורות מוערות, יצאו עוד מהדורות דפוס של לקח טוב על הספרים ויקרא - דברים. בונציה שנת תק״ד גם מהדורה עברית וגם מהדורה עם תרגום ללטינית על ידי Blasius Ugolinus בתוך: Thesaurus Antiquitatum Sacrarum 15. ראו: רמ״מ כשר, שרי האלף, ירושלים תשל״ט, עמ' עד-עה. מהדורות אלו חסרות משמעות מחקרית, שכן הן העתק מדויק של מהדורתו של בומברג שנעסוק בה בשורות הבאות.

208. אברהם מאיר הברמן, המדפיס דניאל בומבירגי ורשימת ספרי בית דפוסו, צפת תשל״ח, עמ' 12-15; שפרה ברוכסון, ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס, רמת גן תשנ״ג, עמ' 31; מאיר, דפוס ראשון, עמ' 34-41; שלמה איידלברג, בנתיבי אשכנז: מחקרים בקורות יהודי אירופה בימי הביניים, ברוקלין ניו יורק תשס״א, עמ' 181.

209. לסקירת הספרים שהודפסו ראו הברמן, שם, עמ' 27-94. להערכת עוצמתו וגודלו של בית הדפוס, ראו ברוכסון, שם.

210. תא-שמע, שם, עמ' 269.

211. על החלוקה לתקופות בבית הדפוס של בומברג ראו הברמן, שם, עמ' 19, 21.

ידי בומברג בשנת רפ״ב.[212] שני ספרי הלכה נוספים שהזכיר תא-שמע, ׳הלכות גדולות׳ (ש״ח) ו׳כלבו׳ (ש״ז), אמנם הודפסו בסמיכות זמן ל׳לקח טוב׳, אך הם לא הודפסו על ידי בומברג, אלא דווקא על יד מארקו אנטוניו יושטיניאן,[213] המדפיס המתחרה של בומברג. שנית, ׳לקח טוב׳ הודפס בסוף ימיו של בית הדפוס של בומברג, כאשר בומברג עצמו כבר עזב את ונציה.[214] נראה שעובדי בית הדפוס, בראשות קורניליו אדיל קינד,[215] החליטו לתור אחר תחומי עניין חדשים כדי לעמוד בתחרות מול בית הדפוס המתחרה. בתקופה זו יצאו בבית הדפוס של בומברג ספרי המדרש: ׳מכילתא דרבי ישמעאל׳ (ש״ה), ׳ספרא׳ (ש״ה), ׳ספרי במדבר דברים׳ (ש״ה), ׳תנחומא׳ (ש״ה), ׳מדרש שמואל׳ ׳שוחר טוב׳ ו׳מדרש משלי׳ (ש״ו). במקביל בבית הדפוס המתחרה של יושטיניאן הוציאו את אוסף המדרשים הגדול ביותר ׳מדרש רבה׳ (ש״ה)[216] ואחריו את ׳סדר עולם׳ (ש״ו). אם כך, הדפסת ׳לקח טוב׳ בשנת ש״ו, משתלבת היטב ברשימת ספרי המדרש, בפרט אם נביא בחשבון את ההערכה המוטעית[217] של עובדי בומברג שלפניהם מונח מדרש קדום.

ברצוני להציע הסבר אחר למניע של עובדי בית הדפוס, בקבלת ההחלטה להדפיס את החיבור ׳לקח טוב׳. לקראת סוף התקופה השנייה של פעילות בית הדפוס של בומברג, נפתח בונציה בית דפוס

---

212. נציין שגם מהדורת רפ״ב של בומברג, כמו ספרים רבים אחרים שהוציא, הייתה העתקה מתוך מהדורות שקדמו לו, שכן ספר מצוות גדול יצא לראשונה ברומא בשנת רכ״ט, ואח״כ בשונצינו בשנת רמ״ט.

213. על אופיו ודרכי עבודתו של בית הדפוס של יושטיניאין ראו: ברוכסון, ספרים, עמ׳ 34-35; איידלברג, בנתיבי אשכנז, עמ׳ 183-184. אמנם היו כמה מדפיסים שפעלו באותה תקופה שבה פעל דפוס בומברג, אך השפעתם הייתה זניחה, עד להופעת בית הדפוס של יושטיניאן בשלהי ימיו של בית הדפוס של בומברג. לסקירה על מדפיסי הספרים העבריים בונציה ראו: Chiara Camarda, *Tracing the Hebrew Book Collection of the Venice Ghetto*, Ph.D Dissertation, Ca' Foscari University of Venice 2016, pp. 12-33.

214. דניאל בומברג, ככל הנראה, אולץ לעזוב את ונציה בשנת רצ״ט, ולנהל את עסקיו מרחוק. על נסיבות העניין ראו הברמן, שם, עמ׳ 20.

215. קורניליו היה יהודי מלומד שבשלב כלשהו במהלך עבודתו בבית הדפוס המיר את דתו. לדעת הברמן הוא היה ״הראשון במעלה בעסק הדפוס, הוא היה מתכנן, נושא ונותן עם הלקוחות, מגיה וגם מוציא לאור״. הברמן, שם, עמ׳ 15. עוד פרטים על קורניליו ראו: שם, עמ׳ 23, הערה 28; הברמן, ׳המדפיס דניאל אדיל קינד בווינציאה׳, ארשת ו (תשמ״א), עמ׳ 70; משה דוד קאסוטו, ׳אדילקינד ישראל קורנליו׳, אשכול: אנציקלופדיה ישראלית, א, ברלין תרפ״ט, עמ׳ 632-633; זאב גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע״ו, עמ׳ 101-102.

216. ישנו עותק זהה לזה שיצא על ידי יושטיניאן, שבו נכתב שהספר הודפס בבית הדפוס של בומברג. נראה שזה היה פרויקט משותף של שני בתי הדפוס, ביוזמת קורניליו אדיל קינד, שחתום גם הוא על ההוצאה של יושטיניאן, אך בשנת ש״ה הוא היה המנהל בפועל של בית הדפוס של בומברג. אני מגיע למסקנה זו משום שקיימים שני עותקים זהים בצורתם ועימודם, על האחד ישנו עמוד שער המייחס את העבודה לבית הדפוס של בומברג, והשני לבית הדפוס של יושטיניאן.

217. על כך ראו לעיל עמ׳ 24-26.

חדש, דפוס יושטיניאן, שקלט לתוכו חלק מעובדיו הפורשים של בומברג. יושטיניאן החל להדפיס ספרים עבריים החל משנת ש״ה, פעילות זו הביאה לבסוף לסגירתו של בית הדפוס של בומברג בשנת ש״ט.[218] אם כך, יש להניח שהספרים שנבחרו על ידי עובדי בית הדפוס של בומברג (הוא עצמו עזב את ונציה בשנת רצ״ט), היו בעלי פוטנציאל כלכלי גבוה.[219]

פרט ל׳ספרי׳[220] שאר ספרי המדרש יצאו לאור כ-40 שנה קודם, רובם בקושטא, ועבודת בית הדפוס הייתה קלה יחסית - הגהה והעתקה. אם כך נראה שהדפסת ספרי המדרש בבית הדפוס של בומברג נבעה בעיקר משיקול כלכלי.[221] היות שרוב הספרות המדרשית שהם הוציאו לאור, כבר הודפסה בעבר, יש להניח שמהדורות אלו אזלו ונוצר ביקוש נוסף לספרי מדרש. יש לשער שקורניליו חיפש נוסף על הפן העסקי שבו מובטח רווח נאה ממכירת ספרי מדרש מוכרים, גם להראות שהוא וצוותו מביאים ספרות מדרשית שטרם פורסמה. כדי להגשים מטרה זו היה עליהם לחפש כתבי יד של מדרשים שטרם הודפסו. כך כנראה נוצר הקשר בין קורניליו לבין הרב זרחיה בן הרב מלכיאל קזאני, איש קנדיאה, שסיפק את כתב היד של לקח טוב לבית הדפוס.[222] כלומר, קורניליו ראה, כנראה, כתב יד חלקי של ויקרא-דברים, שגרם לו לטעות בשם החיבור, ולחשוב שזה מדרש.[223]

---

218. אברהם מאיר הברמן, ׳המדפיסים בני ר׳ יעקב פרענצוני בווינציאה׳, ארשת א (תשי״ח), עמ׳ 61; יעקב שלום הירש. ׳עיון מחדש בדניאל בומברג ומפעלו׳, יד לקורא יח (תשל״ט) עמ׳ 108. ברוכסון, ספרים, עמ׳ 33, מציינת שהיו עוד כמה גורמים מעבר לתחרות עם דפוס יושטיניאן, שגרמו לסגירת בית הדפוס של בומברג.

219. ככלל, החוקרים נבוכו בשאלת המניעים של דניאל בומברג, כאיש נוצרי, לעסוק בהדפסת ספרים עבריים. היו שסברו שאהבת ישראל ותורתם השפיעה על שיקוליו, אולם רוב חוקרי ימינו סבורים ששיקוליו היו כלכליים לחלוטין. ראו: ישראל מהלמן, ׳בית דפוסו של דניאל בומברג בוינציאה׳, גנוזות ספרים, תשל״ה, עמ׳ 17-19 [נדפס לראשונה: ארשת ג (תשכ״א), עמ׳ 93-98]; הירש, עיון מחדש, עמ׳ 106. שפרה ברוכסון, שבה לעניין זה בספרה, ספרים וקוראים, עמ׳ 32-33, ככלל היא מסכימה עם עקרון העל, שמה שהנחה את בומברג אלו שיקולים כלכליים. אך מתוך עושרו ורווחתו, הוא מצא לנכון להוציא ספרים, גם משיקולים נוספים כמו רגשות דתיים. דברים דומים כתב גם אמנון רז קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקולית והדפוס העברי במאה הט״ז, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 123.

220. נראה שיש קשר בין עבודתו של קורניליו על מהדורת ה׳ספרי׳ שלו שאותה הוציא בי״ח בכסלו שנת ש״ו, חודשים ספורים לפני הוצאת הלקח טוב על הספרים ויקרא-דברים. יתרה מכך, כהנא, אקדמות, עמ׳ 101, סבור שקורניליו ״תיקן״ את נוסח הלקח טוב על פי מסקנותיו ביחס לנוסח המדויק של הספרי, עליו עמל כמה חודשים קודם לכן. עוד על עניין זה ראו כהנא, פירוש רבינו הלל, עמ׳ 277, הערה 46.

221. הירש, שם, עמ׳ 108.

222. כך נכתב בקולופון בסוף דפוס ונציה ש״ו: ״והיתה השלמת זאת הפסיקתא זוטרתא בערב פסח שנת רנ״ו צדיקים בה׳. ונדפס על ידי קורנילייו אדיל קינד בויניציאה רבתי, אשר היא תחת ממשלת השררה ה׳ ירום הודם ותנשא מלכותם. אתא לידנא על ידא דבחור נהיר באורייתא כמה״ר זרחיה בן הזקן ונשוא פנים כמר מלכיאל קזאני איש קנדיא רבתא״.

223. על כך ראו לעיל, ליד הערה 217.

לא הגיעו לידינו פרטים נוספים על הרב זרחיה קזאני, שסיפק את כתב היד.[224] גם לא ברור אם הוא עצמו גר בקנדיאה (כרתים), או שמא זה מקור משפחתו. מכל מקום, אביו שהיה בוודאי תושב קנדיאה, היה דמות ידועה: הרב מלכיאל קזאני, ממנהיגי קהילת קנדיאה במאה הט״ז, והוא אף חתום על מסמך ״תקנות קנדיאה״.[225] אם כך, יש לשער שמקור כתב היד הוא מאזור קנדיאה.[226] העיר קנדיאה נוסדה במאה התשיעית, אך מן המאה העשירית ועד הכיבוש הוונציאני בתחילת המאה השלוש עשרה, הייתה העיר חלק מהאימפריה הביזנטית.[227] גם לאחר הכיבוש הוניציאני, נראה שאופי האי ותרבותו נותרו כפי שהיו.[228] במאה החמש עשרה גדלה הקהילה, כנראה בעקבות

---

224. הברמן, המדפיס דניאל בומבירגי, עמ׳ 19, מרמז שהיוזמה להבאת ספר ׳לקח טוב׳ לדפוס הייתה של המזמין - זרחיה קזאני. אולם, לא ברור לי על מה מתבסס הברמן. אולי, זרחיה היה סוחר בכתבי יד, וכאשר פנה לבית הדפוס, הם ׳קפצו על המציאה׳ כמוצא שלל רב.

225. נוסח התקנות הובא לדפוס על ידי אליה שמואל הרטום ומשה דוד קאסוטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, ירושלים תש״ג. על התקנות והרקע לתיקונם ראו: Louis Finkelstein, *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York 1964, pp. 82-85; מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו מקורותיו עקרונותיו, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 655-658. במבוא לתקנות קנדיאה, עמ׳ ח, משייכים הרטום וקאסוטו את התקנות סימן מה-קס, כתקנות שתוקנו לאחר שנת 1363 ועד לימיו של עורך התקנות ר׳ אליהו קפשאלי במאה הט״ז. בסימן מו (שם, עמ׳ 40) מובאת רשימת קונדושטבלים (יושבי ראש) שכיהנו בקנדיאה. רביעי ברשימה זו הוא הנ״ר מלכיאל קזאני. בסימן נב (שם, עמ׳ 51) מובאת תקנה משנת הקס״ז (1407) שבה נאמר שהיא תוקנה בימי ״הכ״ר מלכיאיל קזאני הקונשטובלו״. בסימן נא (שם, עמ׳ 50), מובאת תקנה משנת הקפ״ט (1429) שעליה חתום ר׳ שבתאי בנו של ר׳ מלכיאל שמזכיר את אביו בברכת המתים. מעניין לציין שבחיבור הנ״ל, המתאר את התקנות ודרך הבאתם לידי הסכמה מוזכרים שני בנים של רבי מלכיאל: רבי משה קזאני ורבי שבתי קזאני (שהיה יושב ראש דור אחרי אביו, שם, עמ׳ 40). לא מצאתי בשום מקום אזכור של זרחיה, בעל כתב היד של ׳לקח טוב׳, ייתכן שלא המשיך את אביו ברבנות והפך לסוחר או שמא היגר מקנדיאה לאיטליה. עוד על משפחת קזאני מקנדיאה ראו: Joshua Starr, 'Jewish Life in Crete Under the Rule of Venice', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 12 (1942), p. 100; יעקב שמואל שפיגל, ׳תשובת ר׳ שמואל קזאני מקנדיאה בענין תקנת החרמות בקנדיאה, ובענין כלאים׳, מוריה 29 ה-ז (תשס״ט) עמ׳ יז-יח. לאחרונה פרסמה Rena N. Lauer חיבור מקיף על יהדות קנדיאה: *Colonial Justice and the Jews of Venetian Crete,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019. שם, עמ׳ 166-167, היא מתארת את פועלו של מלכיאל קזאני.

226. משה דוד קאסוטו מעיד שבעת עבודתו על ספרו העוסק בכתבי היד העבריים שבספרית הוטיקן, ״הובררו לו רוב מנינו ורוב בנינו של אוסף כתבי היד העבריים הוטיקניים מוצאו מקנדיאה, ובייחוד מספריתו של ההיסטוריון ר׳ אליהו קפשאלי״. מבוא למהדורתו לתקנות קנדיאה, עמ׳ ז. אברהם דוד, ׳מקנדיא למצרים בתקופה הוונציאנית לאור מסמכים מן הגניזה הקהירית׳, איטליה 21 (2012), עמ׳ ח, טוען ״שבקנדיאה נעתקו כתבי יד בפילוסופיה, קבלה, פרשנות המקרא, הלכה, מדעים ועוד, ויש בכך כדי להצביע על התעניינות רבה בתחומים הנזכרים״. ראו גם: Ilona Steimann, 'The story of one acquisition: Hebrew manuscripts from Venetian Candia', *Mediterranean Historical Review* 38.1 (2023), pp. 25-26.

227. פנקס הקהילות, יוון, 97.

228. בלשון דומה כותבת לואר שם, עמ׳ 36: "Naming patterns suggest that many Candiote Jews in this century were of Byzantine origin or at least had been in the Greek milieu for a long time".

הגירתם של יהודים מחצי האי האיברי אחרי פרעות קנ״א,[229] אך יהודים אלו הגיעו לאזור בו התקיימה קהילה יהודית, שהייתה בעלת אופי ביזנטי. לכן לא ייפלא שדווקא לשם התגלגל אחד מכתבי היד של לקח טוב.

על השאלה האם כתב היד שעמד לפני קורניליו, הוא אחד מכתבי היד הידועים לנו כיום, קשה לתת תשובה חד משמעית.[230] מסתבר שכתב היד שהיה לפני המדפיסים אבד.[231] אני מגיע למסקנה זו, משום שכיום יש ברשותנו רק כתב יד אחד (לא כולל קטעי גניזה) ללקח טוב על הספרים ויקרא-דברים, כת״י ״ניו יורק 950״. כת״י זה מתחיל מאמצע ספר שמות וחסר בו למעלה משליש מהחומר הקיים בדפוס ונציה.[232] ניתן אמנם לטעון שקורניליו, ויתר על חצי ספר שמות, כי לא רצה למכור ספר שמתחיל באמצע חומש, וששאר החלקים אבדו אח״כ, אך זה לא מסתבר. כמו כן, ישנם הבדלי נוסח רבים בין נוסח הדפוס לנוסח כת״י ניו יורק 950.[233] נמצא, אם כן, שגרסת דפוס ונציה ש״ו, מייצגת ככל הנראה עד נוסח קדום, שאינו לפנינו.

229. ריבלין, פנקס הקהילות, יוון, עמ׳ 98, טוענת שגם משפחות של מהגרים שאינן מיוחסות כבני המקום, יכלו להגיע למעמד של מנהיגי קהילה. בין שמות המשפחה של בני מהגרים מוזכר השם ׳קזאני׳. אולם נראים יותר דבריה של לואר, צדק קולוניאלי, עמ׳ 36, שמשפחת קזאני הייתה מראשוני המתיישבים בקנדיאה, שכן שמה של משפחת קזאני נזכר כבר במאה הי״ב. בהערה 77 שם, ציינה לספרו של Leon Judah Weinberger, *Jewish Poets in Crete,* Cincinnati 1985, pp. 25–37, בו הובאו מפיוטי אנטולי קזאני. לאור זאת מסיקה לואר: "His family remained among the Jewish elite during Venetian rule".

230. נראה שבנוסף להגהת כתב היד משיבושים וטעויות, הרשה לעצמו קורניליו ״לתקן״ מובאות מתוך ספרות חז״ל, בעיקר מתוך הספרי, שאת הדפסתו השלים מספר חודשים לפני שהחל לעבוד על הלקח טוב. טיעון זה הועלה על ידי כהנא, אקדמות, עמ׳ 101, בבואו להסביר מדוע דפוס ונציה של הלקח טוב נופל בערכו משאר עדי הנוסח של הלקח טוב, כאשר מעוניינים לקבוע נוסח מדויק של הספרי.

231. ברוב המכריע של המקרים, אין בידינו את כתבי היד שעמדו לפני מדפיסי ונציה. ראו לעיל, הערה 198.

232. עמנואל, מגנזי אירופה, חלק ב, עמ׳ 33, הערה 61, סבור שכתב היד ששימש את דפוס ונציה לא נותר בידינו.

233. הבדלי הנוסח, ברוב מוחלט של המקרים, הינם חסרי משמעות ואינם יוצרים הבנות מנוגדות בטקסט. אולם לו היינו מניחים שלפני קורניליו עמד כת״י ניו יורק 950, מדוע ישנה בכל כך הרבה מקרים מהטקסט המונח מולו, ללא שום צורך הניכר לעין. מסתבר אם כן שלמול עיניו היה כת״י אחר, שאינו תחת ידינו כיום.

׳לקח טוב׳, כאמור, היה נפוץ בתקופת הראשונים,[234] הן במרחבי קהילות ביזנטיון,[235] והן בכל המרחב האשכנזי.[236] אולם נראה שעל אף תפוצתו הרבה במאות הסמוכות לכתיבתו, השפעתו הלכה ונצטמצמה, עד שבסוף ימי הראשונים הוא היה נדיר ביותר.[237] עד כדי כך שרק בדרך מקרה התגלגל לידי קורניליו מבית הדפוס של בומברג כתב יד חלקי שנקנה מסוחר מקנדיאה. עובדה זו מלמדת עד כמה ספר זה הפך עלום ולא מוכר, עד שאצל רבים הוא התחלף במדרש פסיקתא.[238] בובר במבואו ללקח טוב סוקר את המחברים שחיו אחרי זמנו של רבי טוביה ומזכירים את לקח טוב. קרוב למחצית הרשימה, היא של ראשונים ידועים מרחבי אירופה. אך בחלקה השני של הרשימה, שם מונה בובר מחברים שבאו אחר תקופת הראשונים, רובם המוחלט השתמש בספר ״פסיקתא זוטרתא״, כלומר שלא עמד לנגד עיניהם החיבור המלא של לקח טוב.

בשלהי המאה התשע עשרה, עת חוקרי חוכמת ישראל עסקו בהוצאת כתבי יד של ספרים שטרם נדפסו, בובר[239] השקיע מאמץ רב במציאת כתבי יד של לקח טוב.[240] בובר גילה שקיימים ארבעה כתבי יד על חומשים שלמים: כת״י פירנצה, כת״י אוקספורד, כת״י פטרסבורג 331, כת״י ירושלים,

---

234. ראו לעיל הערה 197.

235. לראיה, זמן לא רב לאחר כתיבת לקח טוב בקסטוריה בצפון יוון, משתמש ר׳ מנחם בן שלמה תושב איטליה הדרומית (במרחב הביזנטי) בחיבור לקח טוב ומעתיק ממנו לתוך חיבורו שלו - שכל טוב. על שכל טוב ראו לעיל עמ׳ 32.

236. בובר במבואו המקיף ללקח טוב, עמ׳ 49-68, הקדיש פרק שלם בו הוא מפרט ״מי מהבאים אחריו הזכירו״. בפרק זה מונה בובר 45 מחברים שחיו אחרי רבי טוביה והשתמשו בספרו לקח טוב. מתוך רשימה זו 15 מחברים הם מתקופת הראשונים, שחיו ופעלו בפרובנס, צרפת, גרמניה, אוסטריה ואיטליה.

237. ראו לדוגמה את דברי רבי חיים בנבנשתי שחי ופעל בקושטא באיזמיר במאה הי״ז. ״**והעתיקו** לי לשון פסיקתא זוטרתא בפרשת צו דקתני הכי, ואם בכלי נחשת בושלה החטאת ומורק ושוטף במים לפי שאינו בולע ואינו פולט וכן לכל איסורים שבתורה, אבל שאר כלי מתכות צריכין ליבון באש״ (כנסת הגדולה, הגהות טור, יו״ד, סימן קכא, אות טו). הרי לנו ש-500 שנה לאחר הפצת החיבור לקח טוב, הוא הופך נדיר המציאות אפילו בטורקיה, שטחה של האימפריה הביזנטית לשעבר. עוד יש לציין, שמתוך דברי הרב בנבנשתי עולה שגם מעט המובאות שהוא מקבל מתוך לקח טוב, הועתקו מתוך דפוס ונציה ש״ו, שכן רק מאז נודע השם פסיקתא זוטרתא. עוד על רבי חיים בנבנישתי ראו יעקב ברנאי, ׳ר׳ חיים בנבנשתי ורבנות איזמיר בתקופתו׳, ימי הסהר: פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות׳מאנית, בעריכת מינה רוזן, תל אביב תשנ״ו, עמ׳ 151-191; מבוא לספר בעי חיי, מכון בית מאיר, ירושלים תש״ע, עמ׳ 7-56.

238. ראו לעיל הערה 103.

239. על דמותו של שלמה בובר ראו: עמיר מאור, ׳שלמה בובר: עיונים בשיטתו בהדרת ספרות מדרשית׳, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס״ז, עמ׳ 5.

240. על תלאותיו בהשגת כתבי היד, ראו: במבואו הקצר, עמ׳ 5-7; במבוא המקיף, עמ׳ 71-74, וכן לעיל הערה 141. עוד על דמותו ואופיו של בובר, ראו: יונה פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ״ז, עמ׳ 963-964.

וכתב יד נוסף המכיל קטעים בודדים. בפועל, לידי בובר הגיעו שלושה כתבי יד: כת"י פירנצה, כת"י פטרסבורג 331 וכת"י ירושלים. בובר החליט להשתית את עיקר עבודתו על כת"י ירושלים,[241] שהיה בבעלותו. את עיקר התיקונים עשה בובר מתוך השוואה לכת"י פירנצה,[242] שהושאל לו לשלושה חודשים מספריית פירנצה.[243] גם כתב יד פטרסבורג 331 נשלח לבובר לתקופה מסוימת, על ידי בעליו - אברהם פירקוביץ, אולם בגלל איכות כתב היד, עשה בו בובר שימוש מועט.

בובר העיד שבכוונתו להוציא את כל חלקי החיבור לקח טוב במהדורה ביקורתית.[244] אולם בפועל הוא הוציא רק את לקח טוב על החומשים בראשית ושמות בלבוב בשנת תרל"ח.[245] נראה שהדבר קרה משתי סיבות עיקריות: א. עיקר עבודתו התבססה על כת"י ירושלים שהוא מכיל רק את הספרים בראשית ושמות, ב. משום שדפוס ונציה ש"ו נתן מענה מסוים ללקח טוב על חומשים ויקרא-דברים. עוד חשוב לציין שעל החומשים במדבר ודברים, לא היה לבובר אף לא כתב יד אחד.

בדיקה עדכנית של כתבי היד הקיימים לפנינו היום, מראה שעבודתו של בובר על הספרים בראשית ושמות ממצה כראוי את הבדלי הנוסח השונים.[246]

בובר אמנם טען שהוא לוקח את כת"י ירושלים כבסיס למהדורתו, אך טענה זו אינה מדויקת.[247] בובר הוסיף סימני פיסוק, הוא תיקן את העברית לכתיב מעורב תקני, והקפיד על עקביות בסגנון

241. שם, עמ' 74: "מן השלשה כתבי יד מהלקח טוב אשר בידי ואשר על פיהם תכנתי ההוצאה הזאת, היותר שלם הוא הכ"י ירושלים, הכתיבה והצורה החצונית מעידות שהוא כ"י ישן נושן".

242. שם, עמ' 75: "ואמנם עם שהכ"י (פירנצה - י. פ.) מלא טעיות, בכל זאת יקר הוא בערכו כי נמצאו בו הרבה גירסאות ישרות אשר הן לנו לעזרה, להעמיד הנוסחא הנכונה ולתקן השיבוש בכ"י ירושלים, וכן בכמה מקומות יש חסרון בכ"י ירושלים ונוכל למלאות החסרון על פי כתב יד זה".

243. בובר, במבוא הקצר ללקח טוב, עמ' 5.

244. בובר, שם; בובר, מבוא ללקח טוב, עמ' 37: "וברצות ה' ואוציא לאור גם החלק השני", ובעמ' 38: "והיה כי יגמור ה' בעדי, ויזכני להוציא לאור גם החלק השלישי על המגלות". כנראה קיווה שימצאו כתבי יד נוספים.

245. זוהי החתימה שבאה בסוף המבוא הקצר "לבוב תרל"ח". אולם, בשער הספר הנדפס כתוב "וילנא תר"ם". נראה שבובר סיים לעבוד על מהדורתו בלבוב שנת תרל"ח, אך עד שההדפסה יצאה לפועל עברו שנתים, וזה היה בוילנא.

246. שמעוני, אקדמות, עמ' 14-17, סוקר שבעה כתבי יד של לקח טוב. מסקנתו של שמעוני שיש לחלק את כתבי היד לשתי קבוצות, האחת משמרת את הנוסח המקורי של החיבור, והשנייה משקפת נוסח קדום אך מעובד. בתוך קבוצת כתבי היד ששמעוני טוען שהם משמרים את הנוסח המקורי של לקח טוב, נמצאים שני כתבי היד המרכזיים ששימשו את בובר. מתוך מסקנתו של שמעוני, יש חיזוק לעמדתנו שניתן לסמוך ככלל על נוסח הפנים של בובר, תוך ביקורת והשוואה לשאר כתבי היד ולקטעי גניזה.

247. לדרך עבודתו של בובר בהתקנת מהדורות ביקורתיות ראו מאור, שלמה בובר, עמ' 7-11, 152.

העברית. שינויים אלה אינם משנים במאומה ממשמעות הטקסט, אך הם מועילים מאוד למעיין וללומד.[248]

מהדורת פאדווה - וילנא תר״ם

בשנת תר״ם יצאה לאור מהדורתו של בובר, אך כפי שהוא מעיד בסוף דברי הפתיחה שלו, הוא סיים את מלאכת העריכה כבר בשנת תרל״ח.[249] ר׳ אהרן מאיר פאדווה,[250] שהיה ידידו של בובר, ידע על עמלו הרב של בובר בהתקנת מהדורתו, ואף היה בקיא בדברי בובר במבואו המקיף.[251] ובכל זאת בוילנא שנת תר״ם, הוציא פאדווה, מהדורה ביקורתית על לקח טוב לחומשים ויקרא-דברים. לא

248. מיד לאחר צאתו לאור של מהדורת בובר, נכתבו על עבודתו כמה מאמרי ביקורת. בשנת ההוצאה תר״ם, שמואל מאדלינגער, אמת קנה, עמ׳ 385-389, שעיקר קצפו יצא על כינוי ״פירוש״, שהשתמש בו בובר ועל הכבוד שרוחש בובר לרבי טוביה בכך שמכנהו ׳רבינו׳. עוד על הפולמוס בין בובר למאדלינגער ראו: מאור, שם, עמ׳ 6; אילן, לקח טוב, עמ׳ 1-2. שנה אחר כך - תרמ״א, אייזיק הירש וייס, מדרש לקח טוב, עמ׳ 159-160, משבח ומקלס את תרומתו של בובר למחקר חוכמת ישראל. מאור, שם, עמ׳ 7, התייחס גם לדבריו של וייס. בשנת תרמ״ז פרסם יהושע השל שור, בכתב העת שלו החלוץ כרך יב, עמ׳ 74-80, ביקורת קשה ועוקצנית על מהדורתו של בובר, כשעיקר חיצי הביקורת הופנו נגד העלאת קרנו של רבי טוביה. עוד על ביקורת זו ראו יעקבס, לבירור היקף היכרותו, עמ׳ 477, הערה 10.

249. על פער זה ראו לעיל הערה 245.

250. ידיעותינו הביוגרפיות אודות ר׳ אהרן מאיר פאדווה מצומצמות ביותר. הוא נולד בג׳ בכסלו על פי עדותו שלו בסוף ׳דבר אל הקורא׳, במבוא למהדורתו, עמ׳ 2: ״כותב וחותם פה קארלין יום ג׳ ג׳ כסליו יום הולדי שנת תר״ם״. לא נתבררה לי שנת לידתו. בהמשך דברי חתימתו, מספר פאדווה שהוא בנו של ״הגאון החסיד האמיתי אור עולם מו״ה יעקב מאיר פאדווה זצלה״ה, אב״ד ור״מ דק״ק בריסק דליטא״. אביו נפטר בשנת תרט״ו, ע״פ עדות ראי״ם פאדווה, במבוא לביאור למדרש תהילים, עמ׳ 19, מהדורת זכרון אהרן. ראי״ם פאדווה הקדיש שיר בחרוזים המתאר את משפחת פאדווה לדורתיה, בהקדמתו לביאורו למדרש תהילים. שם הוא כותב אודות אביו: ״כתנות פסים יקרים ליוסף עשה, ידי יעקב אביו זאת עליו שתו, בל יתקנאו אחיו עינו ראתה, עוד רבים בכתובים ידיו חרתו. ואני בנו - המבאר״. בהערה תחת השיר הנ״ל, ביאר הראי״ם פאדווה שכתונת פסים הוא ספר שכתב אביו כביאור על הנימוקי יוסף, ושיש לאביו עוד חיבורים רבים שטרם פורסמו. מתוך דברי המבוא למהדורתו ללקח טוב, עמ׳ 2, נראה שפאדווה שכל את בנו בחייו, ודבר זה גרם לו צער וייסורים. ״כי ה׳ יסרני במות עלי בני יחידי המופלג וירא אלקים מו״ה אריה ליב ז״ל בבריסק דליטא (שנת תרל״ז י״ח אדר), ומאז כוחי עזבני ולבי אין עמדי, ה׳ הטוב הוא ינחמני לעת זקנתי״. ראי״ם פאדווה נפטר, ככל הנראה בשנת תרמ״ג, שלוש שנים לאחר הוצאת מהדורתו ללקח טוב (ע״פ בלוג תולדות ושורשים).

251. פאדווה, מבוא, עמ׳ 1: ״וכבר הרחיב לדבר מתולדות המחבר הזה, **ידידי** הרב החכם המבקר המצויין בדורנו מ׳ שלמה באבער מלבוב, בהקדמתו לחלק הראשון (בראשית שמות) מהספר הזה אשר מצא בכ״י וכמעט אין להוסיף עליו, כי הרבה לחפש אחר מקור מחצבתו וגילה תעלומות מתהום הנשיה, והעלה מרגניתא בידו, כיד הביקורת הרחבה הטובה עליו״. מתוך הדברים מתברר שפאדווה ובובר היו בקשרי ידידות, ושפאדווה היה בקיא בעבודתו של בובר, עוד לפני שהיא התפרסמה.

נתברר מדוע בובר לא המשיך בעבודתו, לא נתברר האם הוא ביקש מידידו פאדווה לעשות זאת וגם לא נתברר האם מלאכתו של פאדווה הייתה בברכתו ובהסכמתו של בובר.[252]

תא-שמע סבור שאיכותה המדעית והביקורתית של המהדורה המוערת של פאדווה ירודה בהרבה מזו של בובר.[253] תא-שמע לא נימק את דבריו, אך לדעתי אין כל צורך בהסבר לטענה זו. שכן לידי פאדווה לא הגיעו כתבי יד שלא היו ידועים לבובר. אם כך, כל מה שהיה יכול לעמוד למול עיני פאדווה הוא כת״י פירנצה על רוב חומש ויקרא, ועל החומשים במדבר ודברים לא היה לו שום כתב יד. השוואת נוסח הדפוס של פאדווה לנוסח דפוס ונציה ש״ו על החומשים ויקרא-דברים, מראה שככל הנראה זהו המקור היחיד ששימש את פאדווה לעריכת מהדורתו.[254] אם כן, נראה שכל מלאכתו של פאדווה, לא הייתה אלא הגהה ותיקון[255] של דפוס ונציה.[256]

פאדווה הולך בדרכו של בובר, בכך שכאשר לדעתו נפל שיבוש בטקסט הוא תיקן והגיה אותו. אך בניגוד לבובר, שכמעט תמיד סומך את הגהותיו על כתב יד אחר, פאדווה הגיה את הטקסט מתוך סברתו, דבר שיכול להוביל לקלקול ולא לתיקון.[257]

252. על פי עדותו של פאדווה ב׳דבר אל הקורא׳, במבוא למהדורתו, עמ׳ 2, הוא השלים את מלאכתו בשנת תר״ל, עשר שנים לפני שהספר יצא לאור בשנת תר״ם. אם כך נראה שעיקר עבודתו של פאדווה הושלמה לפני שנחשף למהדורתו של בובר.

253. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 259, הערה 2.

254. למהדורתו של פאדווה אין מבוא המסביר את דרכי עבודתו. בדיקה מדגמית של כמה מקומות במהדורתו של פאדווה מראה שהיא העתק כמעט מושלם של נוסח דפוס ונציה ש״ו. השינויים בין המהדורות קטנים, והם נעשו בעיקר לצורך קריאה רהוטה.

255. אף במלאכת ההגהה והתיקון נופלת מהדורתו של פאדווה מזו של בובר, שכן עדיין נותרו במהדורה זו שיבושי לשון והעתקה שהיה ניתן בנקל לתקנם.

256. ביקורת זו הועלתה לראשונה על ידי מאדלינגער, אמת קנה, עמ׳ 388: ״הרא״ם לא הוסיף מאומה משלו״.

257. להלן שתי דוגמאות להגהות שככל הנראה שגויות: א. בהערה כב, ללקח טוב, במדבר ג, ח מוחק פאדווה את המילים ״בהפשט וניתוח״, משום שלדעתו הלוויים פסולים להפשט וניתוח. העיר על כך הרמ״מ כשר: ״הרא״ם הגיה שלא לצורך״ ומפנה למקורות המראים שניתוח והפשטה כשרים בזר (תורה שלמה, כרך י׳, חלק לו, עמ׳ 58, הערה מה). ב. בלקח טוב, במדבר טו, מא: ״והלכה סומא חייב בציצית והלילה פטור מן הציצית״. בהערה קיד שם, כותב פאדווה: ״והלילה ט״ס. וצ״ל וכסות לילה פטור מן הציצית״. מעיר על כך הגר״י פערלא: ״לחינם שלח יד שלא כהוגן להגיה דהדבר פשוט דדעת הפסיקתא כדעת רש״י והרמב״ם דאפי׳ כסות יום בלילה פטור, ולכן סתם וכתב דהלילה פטור מן הציצית, ורצה לומר בכל הבגדים בין דיום ובין דלילה משום דלילה לאו זמן ציצית הוא כלל״. ישנם עוד מקומות רבים בהם העיר הגר״י פערלא על תיקונים מיותרים וטעויות אחרות של פאדווה, ודי בזה להבין שיש לבדוק היטב כל תיקון והגהה שעשה פאדווה במהדורתו.

מהדורת זכרון אהרן תשס״ז

מהדורת זכרון אהרן מקיפה את לקח טוב לכל חמשת חומשי התורה ולחמש המגילות. יוצרי המהדורה לקחו את המהדורות הקיימות של בובר תר״ם ופאדווה תר״ם והעתיקו משם, מילה במילה, את גוף הטקסט של רבי טוביה ואת הערות המהדירים ללא כל ביקורת. עורכי המהדורה הוסיפו מעט תיקוני לשון הכרחיים בתוך סוגריים מרובעים.[258] מעלות מהדורה זו אם כך, הן בצורתה הנאה, סימון פרקים ופסוקים וכתב גדול ובהיר.

בעבודה זו ההפניות והציטוטים הם לפי מהדורת זכרון אהרן, לא משום איכותה המדעית, אלא משום שהמהדורות הישנות של בובר ופאדווה כבר לא מודפסות יותר. כמו כן, מהדורה זו זהה למהדורת בובר ופאדווה, אז ודאי שאינה גרועה מהן.

258. עדיין נותרו שיבושי לשון שלא תוקנו, ואף נוספו שיבושים חדשים הנובעים מטעויות של סריקת דפוס פאדווה.

4. מקטעי ההלכה בלקח טוב

מיקוד המחקר לנושאים הלכתיים

כפי שציינו בהקדמה, חשיבות מחקרה של יהדות ביזנטיון, היא בתרומה לחקר מעבר המסורות בעם היהודי. מסלול העברת מסורות מבבל וארץ ישראל אל מרחבי אירופה עדיין לוט בערפל. מכל מקום, מיקומן של קהילות היהודים בביזנטיון, שם אותן בצומת דרכים המחבר בין מזרח למערב.[259] מסורות היוצרות נורמות התנהגות הבאות לידי ביטוי במנהגים ופסיקות, ניכרות בעיקר מתוך כתיבה הלכתית לסוגיה (ספרות הלכה, ספרות מנהגים, ביאורים לתלמוד וספרות שו״ת).

לעיל, סקרנו את הכתיבה ההלכתית שמוצאה מביזנטיון,[260] והראינו שחיבור ספרותי שלם, כספר שו״ת, פירוש לתלמוד או מונוגרפיה הלכתית לא הגיע לידינו.[261] חוסר זה, בספרות הלכתית מסודרת, ניתן למלא בצורה חלקית, מתוך עיון וחקר בחלק ההלכתי של החיבור לקח טוב.

רבי טוביה משלב בחיבורו פרשנות פשט מועטה, פרשנות דרש רבה, ומקטעי הלכות[262] הפזורים לאורכו ולרוחבו של הספר. עמדנו לעיל על מטרתו של רבי טוביה בכתיבת הספר,[263] והיא הנגשת היהדות בספר אחד. ובכדי ליצור חיבור שלם, זמין ונגיש, בחר רבי טוביה להשתית את החיבור על התורה והמגילות, שהן הטקסט המוכר והידוע לכל יהודי. אולם, חיבור העוסק בפשט ודרש בלבד, אינו נותן מענה להדרכה בחיי המעשה. לכן בחר רבי טוביה לשלב מפעם לפעם מקטע הלכתי, שיעודו בירור ההלכה והמנהג בנושא מסוים.[264]

המחקר המועט שנעשה עד כה על החיבור לקח טוב, עסק לרוב בדרכי הפרשנות של רבי טוביה, והתעלם מההיבט ההלכתי שבחיבור זה. מחקר זה, יעסוק בעיקר במקטעי ההלכה, וזאת במגמה לחשוף מתוכם את הנורמות ואת המנהגים שהיו בביזנטיון במאה הי״א.

---

259. זוסמן, כתבי יד, עמ׳ 235, הערה 88.

260. לעיל עמ׳ 18-20.

261. תא-שמע, ספר רושיינא, עמ׳ 295. עמנואל, שברי לוחות, עמ׳ 75-77.

262. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 269, מכנה מקטעים אלו ״גושי הלכה״. עמוס גאולה, מקומה של המשנה, עמד אף הוא על אופיים המיוחד של מקטעים אלו ובחר לכנותם: ״תוספותיו ההלכתיות״. ראו שם, עמ׳ 234, עמ׳ 235 הערה 153, ועמ׳ 245.

263. לעיל עמ׳ 27.

264. בובר, מבוא, עמ׳ 25.

״מקטעי הלכה״, הוא המושג שבחרתי, כדי לאפיין את התחום ההלכתי של הלקח טוב. מקטעים אלו מובחנים בצורה ברורה, ושונים בסגנונם ובדרך כתיבתם, משאר החיבור. להלן נברר את מאפייני מקטעים אלו, מדוע בחר רבי טוביה לעסוק דווקא בנושאים שבחר ומדוע בחר לשבצם בתוך פירושו במקום זה או אחר. מכל מקום, יש להעיר שכמות רבה מאוד של היגדים הלכתיים נמצאים פזורים בתוך הפירוש עצמו, ולא רק בתוך מקטעי הלכה מובחנים. מחקר זה יתמקד אמנם במקטעי ההלכה, אך גם אמירות הלכתיות אגביות בתוך הפירוש יובאו כחלק מהבנת הנוהג וההלכה הרווחת בביזנטיון.

עוד חשוב לציין שמקטעי ההלכה, בניגוד לחומר האגדי שבחיבור, אינם מסתפקים רק בציטוט ועריכה של מקורות חז״ל הקדומים, אלא יש בהם גם כתיבה הלכתית מקורית.[265] על כן, נמקד את המחקר בתחום זה, שכן זהו החיבור הביזנטי הדומיננטי של המאה האחת עשרה והשתים עשרה, והוא מאפיין במידה רבה את המסורות של קהל היהודים החיים בביזנטיון.

מאפייני המקטע ההלכתי

ראשית, נציין שהרעיון לשלב מקטעי הלכה בחיבור שעוסק בעיקרו במקרא מקורו מספרות מדרש האגדה, ונראה שדרך זו היוותה השראה מסוימת לרבי טוביה. וכך כותב תא-שמע:

> **שילוב גושי הלכה** בהיקפים שונים בתוך מדרש אגדה איננו, כמובן, חידושו של בעל ״לקח טוב״, וכבר מצאנו כך ממש במדרש ״בראשית רבה״, ראש וראשון לכל מדרשי האגדה, ואין צורך לומר במדרשי ה״תנחומא ילמדנו״ המאוחרים לו.[266]

רבי טוביה הכיר היטב את ספרות המדרש הארץ ישראלית ואף הושפע ממנה, כפי שמשתקף מדרך עריכת חיבורו. אך, כפי שציינו לעיל, בתקופת פועלו של רבי טוביה, תהליך ה״בבליזציה״ שבו אט אט הלכה ודחקה מסורת בבל את מסורת ארץ ישראל כבר הגיע לשיאו.[267] לכן קרוב הדבר, שלנגד

---

265. בובר, שם, עמ׳ 25.

266. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 269.

267. לעיל בהערה 50, סקרנו את הדעות השונות בשאלה מתי עברה ביזנטיון להשפעה בבלית. בונפיל, בין ארץ ישראל, עמ׳ 19 ; גיל, בין שני העולמות, עמ׳ מט, סוברים שתהליך זה אירע במאה התשיעית. גרוסמן, אימתי פסקה, עמ׳ 152-149, סבור שיש לאחר את המעבר למאה העשירית. כך או כך, בימי רבי טוביה תהליך זה כבר הושלם. וכך כותב תא-שמע, שם, עמ׳ 289: ״העובדה שאין התלמוד הירושלמי נזכר כלל בספר ׳לקח טוב׳, והישענותו **המוחלטת** בענייני הלכה על ה׳שאילתות׳ ועל ׳הלכות גדולות׳ וספר ׳והזהיר׳, מלמדים באופן ברור על השתלטותה המלאה של מסורת ההלכה הבבלית על אורח החיים היהודי בארצות יוון וסביבתה כבר בראשית המאה הי״א״.

עיני רבי טוביה עמדו לא רק התלמוד הבבלי, אלא גם ספרות ההלכה של גאוני בבל.[268] ראש וראשון לחיבורי הגאונים ואולי המפורסם בהם, הוא ספר השאילתות של רב אחאי גאון.[269] נוסף על כך שספר השאילתות מהווה מקור חשוב לתורתם של גאוני בבל, יש בדרך עריכתו דוגמה להנגשה של ההלכה לציבור בכך שהוא בנוי לפי פרשות השבוע וישנו קשר בין הנושא ההלכתי לבין הפרשה בה שובץ התוכן ההלכתי. ברור לחלוטין שספר השאילתות היווה מקור השראה, לא רק בתכניו מהם לקח רבי טוביה,[270] אלא גם בסגנון העריכה.[271] וכך כותב תא-שמע:

> ספר ה"שאילתות" עצמו הוא ספר דרשות באגדה ובהלכה שנאמרו, נאספו ונערכו בבבל, והוא מיוסד על התלמוד הבבלי ומסורת חז"ל. מבחינות רבות הוא מעין **אב טיפוס** למדרש "לקח טוב": שניהם מבקשים להקנות למאזיני הדרשות ולמעיינים בספר הדרשות השכלה רבנית כללית, באגדה **ובהלכה** גם יחד, תוך ניצול התוכן האגדי - והמסגרת - כדי למשוך את לב השומעים אל **ענייני ההלכה** המשולבים בהם.[272]

על דברים אלו יש להוסיף שספר השאילתות, שלימודו היה נפוץ בתקופת הראשונים, היה חביב במיוחד אצל לומדי התורה באיטליה וביזנטיון.[273] וממילא סגנון זה של התאמת תכנים הלכתיים לפרשת השבוע כנראה היה מוכר ליהודי ביזנטיון.

המקטע ההלכתי בחיבור לקח טוב מתאפיין בכך שהוא מנותק מרצף הפרשנות המתייחס לטקסט המקראי, ועומד בפני עצמו. כלומר, כשם שהקורא יכול לדלג על מקטעי ההלכה, ועדיין יהיה מונח

---

268. על שימושו של רבי טוביה בספרות הגאונים ראו להלן פרק ד, עמ' 174 והלאה.

269. שמואל קלמן מירסקי, מבוא לשאילתות רב האי גאון, ניו יורק תרצ"ט, עמ' 12; אסף, תקופת הגאונים, עמ' קנד; אפרים אלימלך אורבך, ההלכה - מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 227; Pinchas Roth, 'The She'iltot de-Rav Aḥai from the 10th–11th Century Found in Ravenna', in: *Medieval Hebrew Manuscripts Reused as Book-bindings in Italy*, edited by Mauro Perani, Leiden 2022, p. 270.

270. בובר, שם, עמ' 45, תא-שמע, שם, עמ' 269, 285.

271. מירסקי, מבוא לשאילתות, עמ' 6-8, מאריך לתאר את הקשר בין התהוות הביטוי "ילמדנו רבינו" במדרש ילמדנו לבין מסורת הדרשות בישיבות בבל. בשני המקרים נוצרת מסורת של דרשה הלכתית כמענה לציבור בהקשר של הקריאה בתורה. עוד על היווצרות השאילתות ראו: דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 14-16; ברודי, ציון, עמ' 208-203; Jason Phillip Rogoff, *The Compositional Art of the She'iltot of R. Aḥa:Creating a Babylonian Homiletic Midrash*, Ph.D. dissertation, Jewish Theological Seminary of America 2010, pp. 234-237.

272. תא-שמע, שם, עמ' 286-287.

273. תא-שמע, שם; ברודי, 'מפירוש ר' יוחנן בר' ראובן מאוכרידא לספר השאילתות', בתוך: עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית: לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 252.

מולו חיבור פרשני שלם, כך יכול הוא ללמוד את מקטעי ההלכה בלי לעיין בדברי הפרשנות הסמוכים.[274] המקטע ההלכתי נפתח לרוב בהבאת מקורות תנאיים, ולאחריהם דברי האמוראים מתוך סוגיות הבבלי השונות. רבי טוביה נוהג לערוך את דברי האמוראים, לקצרם ופעמים רבות אף לתרגמם לעברית.[275] בדרך זו מנגיש רבי טוביה את המידע ההלכתי לקהל, שאינו דובר ארמית. לעיתים קרובות נוטה רבי טוביה ללכת בעקבות ספר השאילתות או ספר הלכות גדולות, ומעתיק מהם קטעים שלמים, תוך עריכה ותרגום לעברית.[276]

זיהוי מקטעי ההלכה ומיקומם

המקטעים ההלכתיים פזורים לכל אורכו של החיבור לקח טוב. בובר ותא-שמע מנו חלק מהם,[277] אך נראה שהם לא התיימרו לתת רשימה מלאה של מקטעים אלה. לאחר עיון ובדיקה מקיפה ניתן לזהות ביטויים שאופייניים רק למקטעי הלכה,[278] ובעזרתם לאתר מקטעים אלה. לאחר זיהוי המקטע, ניתן להבחין די בקלות שהוא אינו חלק מרצף הטקסט הפרשני.

תא-שמע טוען: "תיאור זה נכון **לחלקו הראשון** של המדרש, הכולל את ספר בראשית עד פרשת 'החודש הזה לכם ראש חדשים' שבספר שמות, שממנה ואילך מתחיל החלק ההלכתי של התורה. ... רוב החומר המצוטט ב'לקח טוב' בחלק זה עוסק בדרשות ההלכתיות על הפסוקים השונים, ומקורו

274. עד כדי כך, שמעת לעת בסוף המקטע ההלכתי יופיעו המילים: "נשוב אל הפרשה", "נשוב לענין הפרשה", "נשוב לענינינו" ועוד כהנה בסגנון זה.

275. סגנונו העריכתי של רבי טוביה הביא את בובר, שם, עמ' 25, לקביעה הבאה: "והנה אחרי שנוכחנו בזה באר היטב כי לא הקפיד המחבר בשום ענין על הנוסחא העיקרית, ולא שת לבו רק על הענין, לא על התואר והנוסחא, ומדרכו לשנות סגנון לשון המדרש בגרעון ובהוספה, מוכח הדבר **שאין לשפוט תמיד מהעתקותיו על הנוסחא העיקרית**". עוד על עניין זה ראו: כהנא, דפים מן המכילתא, עמ' 175; הנשקה, מה נשתנה, עמ' 465, ובהערה 21 שם; כהנא, אקדמות, עמ' 102; שמעוני, אקדמות, עמ' 3-5; רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 371.

276. בובר, שם, עמ' 45: "רבי טוביה לקחם משם [ספר הלכות גדולות], והעתיקם ללשון עברי". תא-שמע, שם, עמ' 285: "כדרך שנהג במקורות התלמודיים כך נהג במובאות מספר "הלכות גדולות", שאותן תרגם בדקדוק רב לשפה עברית תקינה ומצוחצחת".

277. בובר, שם, עמ' 25; תא-שמע, שם, עמ' 268.

278. ביטויים המאפיינים פתיחה למקטע הלכתי: "הלכות...", "ענין...", "כיצד סדר...", "תנן התם", "תנן במסכת". ביטויים בהם רגיל רבי טוביה להשתמש בגוף המקטע ההלכתי: "מיכן/מכאן אמרו/רמז/לימדה/סמכו רבותינו", "הלכה כ...", "הלכתא כ...", "וכן הלכה", "וכן הדין", "נהגו". ביטויים המאפיינים סיום של מקטע הלכתי: "נשוב אל הפרשה", "נשוב לענין הפרשה", "נשוב לענינינו", "וכולהו הלכות/מתפרשי ב...", "ושאר הלכות", "והלכה זו במסכת...".

בעיקר במדרשי ההלכה של התנאים".[279] מתוך דברי תא-שמע יוצא שסגנון פרשנותו של רבי טוביה בלקח טוב מפרשת "החודש הזה לכם", עד סוף התורה הופך להיות יותר הלכתי ופחות אגדתי. בהמשך הדברים הוסיף תא-שמע ביחס לחלקו השני של לקח טוב: "בחלק זה משולבים דברי אגדה במקומות המתאימים, אלא שהיחס הכמותי בין שני המרכיבים שונה כאן באופן מהותי מן היחס הרווח בחלק הראשון, וניתן לראות חלק זה כספר ליקוטי הלכה מפורט, המשלב מדי פעם בפעם דברי אגדה אל תוכו. כמות החומר ההלכי הפזורה על פני הספר כולו, על שני חלקיו, היא **כשני שליש מהיקפו** הכולל".[280]

טענתו הראשונה של תא-שמע, בדבר הבאת אמירות הלכתיות של חז"ל, ודאי נכונה. עניין זה נידון במבואו של בובר, שם הראה שרבי טוביה מביא באופן נרחב ביותר את דברי מדרשי ההלכה בפרשנותו לטקסט המקראי.[281] אך טענתו השנייה של תא-שמע, שרבי טוביה שיבץ מקטעי הלכה רק בחלקו הראשון של החיבור, כדי להוסיף פן הלכתי לפרשיות הסיפוריות, אינה מדויקת.[282] להלן נראה שבנוסף לפרשנות צמודת מקרא הן בעלת אופי אגדתי והן בעלת אופי הלכתי, מעת לעת עוצר רבי טוביה את רצף הפרשנות על ידי מקטעים הלכתיים, שהינם ברורים ושונים מיתר הטקסט.[283]

---

279. תא-שמע, שם, עמ' 268.

280. שם, עמ' 269.

281. "פירושיו על ספר ויקרא לקח לרוב מן הספרא. ... ספרי, במדרש הזה השתמש בפירושו לסדר במדבר ואלה הדברים, ומזכירו גם בשם. ... מכילתא, המדרש הזה היה לו לעינים בפירושו לסדר שמות ומזכירו בשמו". בובר, שם, עמ' 36-37. גם כהנא, אקדמות, עמ' 102, מתאר מצב זה בלקח טוב על ספר במדבר: "בפסוקי התורה הנדרשים ע"י ספרי במדבר, הווה ספרי במדבר את המקור העיקרי עליו ייסד ר' טוביה בר' אליעזר את מדרשו לספר במדבר. סה"כ משולבים בלקח טוב לספר במדבר כארבעים - חמישים אחוז מכל קטעי ספרי במדבר".

282. גם רייזל, שם, עמ' 374, הולכת בעקבות דברי תא-שמע: "בחלקו הראשון של הילקוט (על חומש בראשית ועל שמות עד פרק י"ב) ר' טוביה מרכז קבצים של הלכות, גם במקום שבו אין הן נדרשות לצורך פירוש, ככל הנראה כדי להנחות את הקוראים בשמירת המצוות וכדי להסביר את העמדה הרבנית בקיומן. בחלקו השני של הילקוט, המוסב על החלק ההלכתי של התורה (כלומר משמות י"ב - 'החודש הזה לכם'), רוב החומר המובא בילקוט הוא דרשות הלכתיות שמקורן במדרשי התנאים".

283. גם מרשימת מקטעי ההלכה החלקית שהביא בובר במבואו, עמ' 25, ניתן לראות את פיזורן על פני כל חלקי המקרא. להלן הרשימה: בראשית יז, יג - הלכות מילה; בראשית כ, טז - הלכות מורדת ומורד; בראשית כב, יג - ענין ראש השנה; בראשית כג, ב - דיני קבורה; בראשית כד, ג - הלכות קדושין; בראשית כז, ג - הלכות שחיטה; בראשית לב, לג - הלכות גיד הנשה; שמות יג, ט - הלכות תפלין; שמות טז, ה - הלכות ערובין; ויקרא ג, טז - נקור הבשר; ויקרא ה, כו - דיני השבועות; ויקרא יא, ח - הלכות טרפות; במדבר טו, לח - הלכות ציצית; דברים ב, ו - בישולי גוים; דברים ח, ו - הלכות ברכות; דברים כד, א - דיני גיטין; דברים כה, י - סדור חליצה וגט חליצה. נציין שכאשר תא-שמע נותן רשימה של מקטעים, שם, עמ' 268, נראה בעליל שהוא העתיק את רשימתו ממבואו של בובר, שכן רשימות המקטעים מספר בראשית זהות לחלוטין ונבדלות רק בניסוח המצווה. ההבדל היחיד בין הרשימות הוא, שתא-שמע מונה גם את ענייני הלוח העברי מתחילת ספר שמות, ואילו בובר התעלם מעניין זה והתחיל את

רשימת מקטעי הלכה[284]

בראשית	שמות	ויקרא	במדבר	דברים
מילה (יז, יג)	שטרות (יב, ב)	דם, חלב ונקור (ג, טז)	ברכת כהנים (ו, כג)	בשולי גויים (ב, ו)
צדקה (כ, א)	*לוח עברי (יב, ב)	שבועות (ה, כו)	ציצית (טו, לח-מ)	*תפילה (ג, כג)
מורד ומורדת (כ, טז)	*בכורות (יג, ב ; טו)	הכשרת כלים (ו, כא)	פרה אדומה (יט, ג)	מזוזה (ו, ט)
*ראש השנה (כב, יג)	תפילין (יג, ט)	טרפות (יא, ח)	*אבלות (כ, א)	ברכות (ח, ה)
*אבלות (כג, ג)	עירובי חצרות (טז, ה)	נדה זבה (טו, כד)	איסורי ביאה (כה, טו)	*בכורות (טו, יט-כא)
קידושין (כד, ג)	עירוב תבשילין (טז, כג)	*יום כיפור (טז, ל)	*נחלות (כז, י)	*ירושה (כא, יז)
שחיטה (כז, ג)	רשויות שבת (טז, כט)	*כיסוי הדם (יז, יג)		*גיטין (כד, א)
*תפילה (כח, יא)	בתי דין (יח, כו)	עריות (יח, כג)		*חליצה (כה, י)
גיד הנשה (לב, לג)	כתובה (כב, טז)	מידה ומשקל (יט, לה)		הקהל (לא, י)
עליה לארץ (לז, א)	*ריבית (כב, כד)	*עבור השנה (כג, א-ד)		
	מחצית השקל (ל, יב)	מועדים (כג, יג-מב)		
	האש בשבת (לה, ג)	שביעית (כה, ד)		
		*ריבית (כה, לו-לז)		

* פרשיות כפולות

שיקול הדעת של רבי טוביה בבחירת המקטעים ובמיקומם

עיון בטבלה דלעיל, מלמד שלא הייתה לרבי טוביה מדיניות סדורה, לפיה בכל פרשה יש לשבץ מקטע הלכתי כדי שבכל שבת יוכל הקורא ללמוד פשט, דרש והלכה. יתרה מזאת, בלקח טוב ישנן פרשות בהן יש כמות רבה של מקטעי הלכה, ולעיתים יש רצף של פרשיות שאין באף אחת מהן מקטע הלכתי.[285] מסתבר, אם כן, שמה שהנחה את רבי טוביה הוא חשיבות העניין ההלכתי ואז שיבוצו

רשימת המקטעים של ספר שמות ממצוות התפילין (שנמצאת אחרי "החודש הזה לכם"). יש לתמוה על תא-שמע, שראה את כל רשימתו של בובר, ובחר להעתיק את חלקה הראשון ולהתעלם מחלקה השני.

284. רשימה זו נקבעה מתוך עיון וחיפוש לפי מילות מפתח ומאפיינים ייחודיים שתוארו לעיל. הוספנו כמה מקטעים, שחסר להם מאפייני הסגנון הרגיל של מקטע הלכתי, אך יש בהם מקבץ מובאות של תנאים ואמוראים ולעיתים אף פסיקת הלכה, מתוך הבנה שקטע זה על אף דמיונו הצורני לשאר הטקסט, עניינו להורות הלכה למעשה.
ברור, שלא ניתן לקבוע בצורה החלטית שהרשימה שהצגתי כאן היא הרשימה המלאה. יש שיאמרו שיש מקטעים שצריך להוסיפם, ומנגד יש שיאמרו שלא כל המקטעים ברשימה זו מקיימים את מאפייני המקטע ההלכתי.

285. יש מקום לתמוה, אם רבי טוביה ראה את ספר השאילתות כמודל לחיקוי, כפי שהראינו לעיל, מדוע לא הלך בדרכו ושיבץ בכל פרשה ופרשה מקטע הלכתי. מתוך כך נראה, שספר השאילתות היה מודל לחיקוי רק בעצם הרעיון לסדר חיבור הלכתי לפי פרשיות המקרא. אך מכאן והלאה, רבי טוביה צועד בדרך אחרת (אולי דומה יותר לספרות המדרש המשלבת הלכה). ספר השאילתות מטרתו מלכתחילה לעסוק רק בענייני הלכה, אין לספר זה שום עניין עם ביאור הטקסט המקראי. רבי טוביה לעומת זאת הציב לעצמו מטרה אחרת, שעמדנו עליה לעיל, לתת לקהל קוראיו ספר שלם המכיל ביאור למקרא עם מעט הערות פשט, מדרשי חז"ל רבים ומקטעי הלכה ללמדם מה לעשות.

לפי הקשרו.[286] נראה שרבי טוביה ייעד את לקח טוב להיות ספר יסוד לקהילה היהודית בביזנטיון, והלומד הממוצע יוכל על פי ההיגיון וההקשר למצוא יחסית בקלות את מיקומם של מקטעי ההלכה.[287]

תשובה ברורה, לשאלה מדוע בחר רבי טוביה דווקא בנושאים הללו, ומדוע בכל נושא שבחר לעסוק הוא נגע בנקודות מסוימות והתעלם מאחרות, לא נמצא בדברי רבי טוביה. בכל אופן, להלן בפרק העוסק בהשפעת ספרות הגאונים,[288] נראה שגם בעניין זה הושפע רבי טוביה בצורה ניכרת מספר השאילתות ומספר הלכות גדולות. במילים אחרות, נראה שרבי טוביה בחר מתוך ספרות הגאונים הנ״ל את הנושאים שנראו בעיניו החשובים ביותר, ואותם הוא שיבץ כמקטעי הלכה בתוך חיבורו.

בדיקת מקטעי ההלכה

כדי להפיק את מרב המידע לגבי מסורת הפסיקה בביזנטיון, אבדוק מספר דברים במקטעי ההלכה. תחילה, אבדוק האם טקסט מסוים מתוך החיבור הוא יצירה מקורית של המחבר, או העתקה ושכתוב של מקור קדום. כמובן, עיקר עניינו, הוא למצוא את חלקי הכתיבה המקורית, ממנה ניתן להסיק מסקנות על דרכי ההלכה והמנהג של יהדות ביזנטיון. אך ישנה גם חשיבות רבה לחשיפת המקורות המרכזיים שרבי טוביה בחר להביא, מהם נוכל לדעת מי היו גורמי ההשפעה שעיצבו את אופיים של ההלכה והמנהג בביזנטיון (ארץ ישראליים או בבליים). בחלקים בהם המחבר מעתיק טקסט קדום, אברר מה היו מקורותיו, ואילו נוסחאות היו קיימות בביזנטיון. במקומות בהם זיהינו כתיבה מקורית של רבי טוביה, אבחן את פסיקותיו ההלכתיות במבט מקיף, ואנסה לעמוד על המגמות העיקריות בפסיקותיו.

---

286. ביחס לשאלת בחירת המקום בו ישובצו המקטעים ההלכתיים, נראה שרבי טוביה הושפע במידה ניכרת ממבנה ספר השאילתות. מתוך 50 מקטעי הלכה שצוינו בטבלה לעיל, 35 מקטעים שובצו בפרשיות בהן נושא זה נידון בספר השאילתות.

287. השוואת חיבורו של ר׳ מנחם בן שלמה, בן דורו המאוחר של רבי טוביה, ה׳שכל טוב׳ ל׳לקח טוב׳, מראה על קווי דמיון רבים. כפי שציינו לעיל, עמ׳ 32, נראה שרבי מנחם שאב השראה ומקורות מתוך הלקח טוב. אולם, ביחס לסגנון ומבנה המקטעים ההלכתיים, ניתן להבחין בשני הבדלים. האחד, רבי מנחם נוהג להאריך ולבאר מקטעים אלו יותר מקודמו בלקח טוב. השני, המקטע ההלכתי מובא לרוב בסוף פרשיה בתוך מקבץ של דברי חז״ל, ולא תוך כדי הפרשנות. נראה שלנגד עיני רבי מנחם עמד גם החשש שמא יקשה על הלומד, לאתר את החלק ההלכתי של החיבור, לכן הוא ׳מקבע׳ את מיקום המקטע לסוף העניין.

288. להלן עמ׳ 176-186.

"טיכוס חיבור השבועה" - מקטע או חיבור עצמאי

בין מקטעי ההלכה ששילב רבי טוביה בספר לקח טוב, ישנו מקטע אחד החריג באורכו, במבנהו ובדרך כתיבתו. מקטע זה, המובא בסוף פרשת ויקרא, עוסק בדיני שבועות ונקרא "טיכוס[289] חיבור[290] השבועה". נראה שמקטע זה הוא חיבור בפני עצמו, שרבי טוביה כתב אותו בנפרד ושילב אותו בתוך ספר לקח טוב, בסוף פרשת ויקרא.[291] וכך לשונו של רבי טוביה בפתח המקטע:

ולפי שהיתה הפרשה ארוכה קצרתי הענין בה וכתבתי לענין השבועות **ענין לבדה בקיצור**.

הטעם לשילוב חיבור הלכתי על דיני שבועות במקום זה, נבע ככל הנראה, מכך שרוב דרשות התנאים המסתמכות על מובאות מן המקרא בדיני שבועות עוסקות בפסוקים מתוך פרק ה, בספר ויקרא.

289. פאדווה, על הלקח טוב, שם, העיר שהמילה 'טיכוס' משמעה Tekst בלועזית, ומשמעו עיקר. על פי האקדמיה ללשון העברית המילה טכס (או טקס) מקורה מהמילה היוונית Taxis שפירושה סדר וארגון. האקדמיה הציעה כמקבילה עברית מתוך לשון התנ"ך את הביטוי 'עריכת מערכה'. גם בלשון חז"ל הביטוי טכס העיד על דבר הערוך בסדר מסוים. עוד על כך ראו באתר האקדמיה: https://hebrew-academy.org.il/, בערך 'טכס'.

290. נוסח דפוס פאדווה (המבוסס על דפוס ונציה ש"ו) הוא "טיכוס חטרי השבועה". אולם, בכת"י א - פירנצה, הנוסח הוא "טיכוס חבורי השבועות", ובכת"י ז - ניו יורק 950, הנוסח הוא "טיכוס חיבור השבועות". תא-שמע, לקח טוב, עמ' 287, הערה 74, סבור שגרסת כת"י פירנצה היא הנכונה. פאדווה, שם, סבר שהמילה 'חטרי' משמעה גדרות צאן (בארמית), כך שלשיטתו משמעות שם החיבור הוא: עיקר גדרי השבועות. התעלמותו השיטתית של פאדווה מבדיקת כתבי היד מקשה על קבלת הדברים. מכל מקום, הרמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך ז, חלק כו, הערה כד, עמ' 10, מאמץ את פרשנותו של פאדווה ומכנה את החיבור 'עיקר גדרי השבועות'.

291. כך סבור גם תא-שמע, שם: " 'טיכוס' שבועות זה קבע המחבר לאחר שסיים את דרשתו הכתובה לפרשת ויקרא, וקבעו כנספח מיוחד לה".

מקטע זה בנוי משבעה פרקים, החופפים במידה רבה[292] את הסדר והתכנים של משניות מסכת שבועות.[293] מעל מחצית מן המובאות בחיבור "טיכוס חיבור השבועה", הן מתוך המשנה,[294] שאר המובאות, על פי רוב, הן מתוך סוגיות הבבלי במסכת שבועות. בסוף החיבור ישנה מובאה חריגה מספרו של רב האיי גאון, ונדון בה להלן בפרק על הגאונים.[295]

נראה שדיני שבועות תפסו מקום מרכזי בקהילה היהודית בכלל,[296] ובאזור ביזנטיון בפרט. מאחר שלא הייתה לבתי הדין יכולת אכיפה ממשית בפסיקותיהם בדיני ממונות, השימוש בשבועה הפך ל"כלי" מרכזי וחשוב בהוצאה לפועל של פסקי דין. הד לחשיבות זו, ניתן לראות בהחלטתו של רב האיי גאון לייחד חיבור שלם לנושא זה.[297] ייתכן שחשיבותם המעשית של דיני השבועות עמדה גם ביסוד החלטתו של רבי טוביה להקדיש להם חיבור הלכתי נרחב.

---

292. רבי טוביה מתעלם מהמשניות של פרק א-ב במסכת שבועות, משום שהן עוסקות בדיני קורבנות הקשורים לאדם שנשבע לשווא. כך גם נהג בעל ספר הלכות גדולות בסימן נב, שמבנה כתיבתו שימש כהשראה לדרך בה רבי טוביה ערך את המקטע ההלכתי. על שימוש בספרות הגאונים כהשראה ראו להלן עמ' 183-185.

293. פרק א - לקוח מתוך המשנה בחלקו הראשון של פרק ג במסכת שבועות והוא דן בפרטי דיני שבועת ביטוי. פרק ב - לקוח בעיקר מתוך המשנה בחלקו השני של הפרק הנ"ל במסכת שבועות והוא דן בפרטי דיני שבועת שווא. פרק ג - לקוח בחלקו מתוך המשנה של פרק ד במסכת שבועות שדן בדיני שבועת העדות, ואח"כ דן הפרק בדיני עדות מתוך התלמוד הבבלי. פרק ד - לקוח מתוך המשנה של פרק ה במסכת שבועות והוא דן בדיני שבועת הפיקדון. פרק ה - לקוח מתוך המשנה של פרק ו במסכת שבועות והוא דן בדיני שבועת הדיינים, אח"כ דן הפרק בדיני הלוואה מתוך התלמוד הבבלי. פרק ו - עוסק בשבועות מדרבנן ובדיני הלוואה ויורשים מתוך הפרק השביעי במסכת שבועות בתלמוד הבבלי. פרק ז - עוסק בתחילתו בענייני שבועות הקשורות לגביית כתובה וירושה, כאשר מקור הדברים מהמשנה והתלמוד הבבלי במסכת כתובות פרק ט. המשך הפרק עוסק בנוסח של שבועת הדיינים, בערך כסף הכתובה ובדיני עדות. עוד על תוכני מקטע זה ראו תא-שמע, שם.

294. על מקומה המרכזי של המשנה בלקח טוב נעמוד להלן בפרק העוסק בשילוב המשנה בלקח טוב. מקטע הלכתי זה הוא בהחלט דוגמה מובהקת למשקל העודף שנותן רבי טוביה למובאות מתוך המשנה על פני המובאות משאר המקורות שעמדו לרשותו. עוד על כך ראו עמוס גאולה, מקומה של המשנה, עמ' 235-236

295. עמ' 216-218.

296. על חשיבות השבועה במערכת המשפט העברי ראו: אשר גולאק, יסודי המשפט העברי: סדר דיני ממונות בישראל על פי מקורות התלמוד והפוסקים, ברלין תרפ"ב, חלק ב, עמ' 52-56; אלון, המשפט העברי, עמ' 106-107. על שילוב השבועה בתחומי משפט שונים ראו: גולאק, שם, חלק ד, עמ' 129-149; אלון, שם, עמ' 504-510. לדיון מסכם ראו: גדעון ליבזון, "'חרם סתם' בתקופת הגאונים ובראשית ימי-הביניים", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 108-111; הנ"ל, "שבועת 'אין לי'' (ימין אל עדם): על הזיקה בין המשפט העברי למשפט המוסלמי", דיני ישראל לה-לו (תשפ"ב), עמ' 283-287.

297. על הספר "משפטי השבועות" לרב האיי גאון ראו: שלמה יהודה רפפורט (שי"ר), תולדות, ורשה תרע"ג (נדפס לראשונה בכורי העתים, תק"ץ), עמ' 167; שמואל קלמן מירסקי, רב האי גאון, ניו יורק תרצ"ט, עמ' 317; שמחה אסף, 'לחקר ספריו ההלכיים של רב האי גאון', הצופה לחכמת ישראל ז (תרפ"ג), עמ' 277-278; הנ"ל, תקופת הגאונים, עמ' רא; אלון, שם, עמ' 963; ליבזון, שבועת אין לי, עמ' 284-286; ברודי, ציון, עמ' 265; הנ"ל, 'בכמה מהדורות פרסם רב האיי את "ספר השבועות"', תרביץ פח, עמ' 41-56.

ב. הספרות התנאית בלקח טוב

1. שילוב המשנה בלקח טוב

מבוא

ענפי הנוסח של המשנה

קיומם של שני ענפי נוסח ראשיים למשנה, הוא דבר ידוע ומוסכם, עוד מראשית מחקריו של אפשטיין "מבוא לנוסח המשנה". מסקנתו של אפשטיין הייתה:

> אין במשנה שבבבלי שבדפוסים ושבכ"י - נוסח בבלי ממש, ואין משנה ירושלמי שבכת"י ליידן ושבדפוס - נוסח ירושלמי ממש. אלא כל סופר וסופר של שני התלמודים הכניס לפני פרק תלמודו נוסח משניות שהיה מצוי אצלם.[298]

אפשטיין סבור שניתן לזהות את ענפי הנוסח של המשנה, רק מתוך ההקשר בה היא מובאת, על ידי הבחנה האם הסוגיה היא בבלית או ארץ ישראלית.[299]

מכל מקום, לאחר מחקר מתמשך של כתבי היד של המשנה, הן החדשים מן הגניזה והן הידועים (קויפמן, פרמה, ולו),[300] ניתן לומר שיש דרך לסמן את ענפי הנוסח של המשנה. כתבי היד בהם מובאת לשון המשנה ללא כל פירוש או תוספת משמרים, על פי רוב, את נוסח ארץ ישראל. ואילו כתבי היד בהם לשון המשנה מובאת בצירוף הבבלי או שיש עליו פירושים (לרוב פירושי הרמב"ם) משמרים, על פי רוב, את נוסח בבל.[301]

---

298. יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוסי ר' יו"ט לימפן הלר (בעל תוי"ט), ירושלים תשכ"ד, עמ' 1269.

299. אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 707-726.

300. כת"י קויפמן - A 50, בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים. כת"י פרמה - פלטינה 3173 (דה רוסי 138; ריצ'לר 710). כת"י לו - קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470.1. על כתבי יד אלו ראו: יעקב זוסמן, כתבי יד, עמ' 219-220; ברודי, 'משנה ושתי גרסותיה בתלמודה של ארץ ישראל', תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 61; הנ"ל, משנה ותוספתא כתובות: נוסח פרשנות ועריכה, ירושלים תשע"ה, עמ' 2-3; דוד רוזנטל, 'תולדות נוסח המשנה', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 73; מירה בלברג, פתח לספרות חז"ל, רעננה תשע"ג, עמ' 89; גאולה, מקומה של המשנה, עמ' 216-217.

301. זוסמן, שם; משה בר אשר, "הטיפוסים השונים של לשון המשנה", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 192, 217 [פורסם מחדש בספרו של בר אשר, מחקרים בלשון חכמים: מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס"ט]; דוד רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 20-21; שלמה נאה, לשון התנאים בספרא על פי כתב יד וטיקאן 66, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 23; יהושע רוזנברג, משנה "כיפורים": מהדורה

נראה שכעיקרון יש להבחין רק בין שתי מסורות נוסח של המשנה: המסורת של "ספר משניות" מצד אחד - ומאידך, מסורת הנוסח שנשתמרה ונשתלשלה בתוך התלמוד הבבלי.[302]

לענייננו חשוב לציין את דיוקו של זוסמן, שכל כתבי היד השייכים לענף הנוסח של כתבי היד הארץ ישראליים, מוצאם מביזנטיון:

כללו של דבר: מספר כת"י של המשנה, בלי פירוש המשנה קטן באופן מפתיע - והם כולם כת"י איטלקיים ביזנטיים מן הטיפוס הארצישראלי.[303]

זוסמן משער שכל כתבי היד המייצגים את ענף הנוסח הארץ ישראלי, הם 'בניו' של טופס 'אב' שקדם להם, ומוצאו היה מארץ ישראל.[304]

לאור דברים אלו יש לבדוק האם רבי טוביה משתמש במשניות כמקור מובחן ועצמאי, ולא כחלק מסוגיה תלמודית. ואם הוא אכן השתמש במשניות כמקור עצמאי, יש לברר איזה נוסח של משנה עמד לפני רבי טוביה. מתוך בירור נוסח המשנה שבלקח טוב, נוכל להציע מה הייתה דרכם של יהודי ביזנטיון בלימוד משנה.

מסורת לימוד המשנה

עד כה עסקנו בענייני נוסח, אך לא פחות חשובה מכך היא השאלה האם הטקסט של המשנה, שימש כקורפוס לימוד עצמאי, או שהוא נלמד רק תוך כדי דיון בסוגיה תלמודית. המסורת הבבלית היא די ברורה, חומר הלימוד בישיבות בבל מסוף תקופת האמוראים התבסס על הסוגיות של התלמוד הבבלי.[305] מגמה זו התפשטה מבבל והשפיעה על מרחבי העולם היהודי. כך מתאר זאת זוסמן:

ביקורתית בצירוף מבוא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 76. סיכום ממצה של הבדלי הנוסח בין משנת ארץ ישראל למשנת בבל, ראו רוזנטל, תולדות נוסח המשנה, עמ' 88-100.

302. זוסמן, שם, עמ' 245.

303. זוסמן, שם, עמ' 221. עוד מציין זוסמן שם, בהערה 113, שזמן כתיבת שניים מתוך שלוש כתבי היד הללו (פרמה וקופנמן) הוא מן המחצית השנייה של המאה האחת עשרה או ראשית המאה השתים עשרה. זו בדיוק התקופה שעומדת במוקד מחקר זה, ימיו של רבי טוביה.

304. זוסמן, שם, הערה 36.

305. ברודי, ציון, עמ' 155, 166-167. ראיה לקביעה הנ"ל ניתן לראות בעבודתו המקיפה של דנציג, במבואו להלכות פסוקות, עמ' 145-175. בבואו לסקור את מקורותיו הספרותיים של ספר הלכות פסוקות, סקירתו מתחילה

במרכזי התורה הגדולים שבאירופה, לפחות מסוף המאה האחת עשרה ועד למאה החמש עשרה, לא היתה המשנה מקובלת כיחידה ספרותית העומדת בפני עצמה - המשנה של הסדרים שיש עליהם תלמוד בבלי לא נלמדה ולא היתה נפוצה אלא כמשוקעת בתוך התלמוד הבבלי כיחידה אחת ומשולבת בתוכו. משנה כיחידה עצמאית, כקורפוס ספרותי בפני עצמו, שלא במסגרת התלמוד, לא היתה כנראה נפוצה לא במציאות ואף לא בתודעתם של הלומדים.[306]

מתוך מחקר כתבי היד של המשנה, מסיק זוסמן, שבביזנטיון הייתה מסורת של לימוד משנה, כספר בפני עצמו ללא תלות בתלמוד.[307] זוסמן משער שמקור מסורת זו הוא השפעה ארץ ישראלית.[308] עדות למסורת זו ניתן לראות בכך שראשוני פרשני המשנה והספרות התנאית כדוגמת: ר' יצחק ב"ר מלכי צדק,[309] ר' הלל,[310] צמחו ופעלו בביזנטיון. כמו כן, מקורם של כל כתבי היד של המשנה שנכתבו כספר משניות, ולא כחלק מהבבלי, הוא ביזנטי.[311] ללמדנו שהסופר שכתב את כתב היד, חי

מהתלמוד, אין שם שום דיון על האפשרות שהמשנה שימשה כמקור לספר הלכות פסוקות. אין בדברים אלו טענה שהגאונים התעלמו מהמשנה, אלא שהיא נלמדה והובאה רק תוך כדי דיון בסוגיות הבבלי.

306. זוסמן, שם, עמ' 222.

307. שם, עמ' 234-235.

308. "גם אם המשנה היתה שגורה בפי הלומדים בבבל, היא לא היתה מקובלת כקורפוס עצמאי, אלא כמשוקעת בתוך תלמודם, מה שאין כן בארץ ישראל" (זוסמן, שם, עמ' 236). "נראה שהמסורת הארצישראלית היתה משנה לחוד - ותלמוד לחוד", שם, עמ' 240. לבסוף מסכם זוסמן את טענתו: "המשנה כיחידה ספרותית עצמאית לא נתקיימה אלא במסורת הארצישראלית ואילו במסורת הבבלית נשתקעה המשנה בתלמוד והיו לאחדים", שם, עמ' 242.

309. על חכם זה ראו לעיל עמ' 19.

310. על חכם זה ראו לעיל עמ' 18.

311. כת"י קויפמן וכת"י פרמה, מוצאם מאיטליה הדרומית מן המחצית השנייה של המאה האחת עשרה או ראשית המאה השתים עשרה (תקופת פועלו של רבי טוביה). זוסמן, שם, עמ' 220. משה דוד קאסוטו, 'חרבן הישיבות באיטליה הדרומית במאה הי"ג', בתוך: ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 151, שיער ששני כתבי יד אלו ממוצא אחד - ישיבות איטליה הדרומית, איטליה הביזנטית. כך גם סבור מלאכי בית אריה, 'כתב-יד קאופמן של המשנה: מוצאו וזמנו', בתוך: קובץ מאמרים בלשון חז"ל, כרך ב, ירושלים תש"ם, עמ' 92, הערה 34, וכן רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 123-125, 131-133; הנ"ל, תולדות נוסח המשנה, עמ' 73, והערה 41 שם. כת"י קיימברידג' (לו), נכתב כנראה בביזנטיון (יוון) במאה החמש עשרה. זוסמן, שם, הערה 30 בשם מלאכי בית אריה; רוזנטל, תולדות נוסח המשנה, עמ' 73. וכן אצל יהודית הנשקה, 'הניקוד בכתב יד קיימברידג' של המשנה: בין אשכנז לאיטליה', לשוננו עד (תשע"ב), עמ' 143. בהערה 5, שם, ציינה שהדברים נכתבו על סמך בדיקתו של פרופ' דה לאנג'; הנ"ל, המשנה בביזנטיון: מסורת הלשון של כתב יד קיימבריג' למשנה, ירושלים תשפ"ג, עמ' 1, הערה 5.
לאחרונה נתגלה כתב יד חדש של 'ספר משנה', בגניזת אירופה. כתב יד זה דומה במאפייניו לשלושת כתבי היד שהוזכרו לעיל. זוסמן, 'שרידי תלמוד ב'גניזה האירופית', בתוך: 'הגניזה האיטלקית', דברי הכנס שהתקיים בחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עורכים: אברהם דוד ויוסף תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' נז, טוען שכתב יד זה מתחרה בחשיבותו עם כת"י קויפמן המפורסם. עוד כותב שם זוסמן שכתב יד זה חוזר ומאשר את טענתו על

בביזנטיון לפחות בראשית ימיו. אם כך, לא רחוק הדבר לשער, שספר משניות כספר לימוד עצמאי היה נפוץ בביזנטיון,[312] דבר שאין לו אח ורע בשאר גלויות ישראל.[313]

שיבוץ משניות בלקח טוב

עבודה זו בוחנת בעיקר את מקטעי ההלכה בספר לקח טוב, כפי שהוסבר לעיל. אולם, ביחס לשימוש של רבי טוביה במשנה, בדקתי את דרך עבודתו של רבי טוביה הן בחלק הפרשני והן במקטעים ההלכתיים.

תוצאות הבדיקה מלמדות שרבי טוביה עושה שימוש נרחב ביותר בהבאת משניות או חלקי משניות בתוך החיבור שלו. נראה, שנוהג זה להיעזר בהבאות מתוך המשנה, הן בחלק הפרשני והן בחלק

תפוצתה ועל מסורת לימודה של המשנה, שהייתה נפוצה רק באזור ביזנטיון. עוד על כת״י זה ראו: עמנואל, מגנזי אירופה, חלק א, ירושלים תשע״ה, עמ׳ 56. לסקירה על כת״י זה ראו: גד בן-עמי צרפתי, ׳ ׳גניזת׳ איטליה - כתב היד של המשנה׳, בתוך: ׳הגניזה האיטלקית׳, דברי הכנס שהתקים בחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עורכים: אברהם דוד ויוסף תבורי, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ צז-צט; Mauro Perani and Enrica Sagradini, *Talmudic and Midrashic Fragments from the Italian Genizah: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Firenze 2004, pp. 24-26.

312. לאחרונה פרסם עמוס גאולה מאמר: ׳מקומה של המשנה בביזנטיון׳, במאמר מקיף זה מבסס גאולה את מסקנתו של זוסמן, שבקהילות ביזנטיון עסקו במשנה כחומר לימוד עצמאי. אולם טענתו של גאולה, שם, עמ׳ 210: ״שהמשנה זכתה בדרום איטליה למעמד מקביל לזה של המקרא״, נראית מעט מרחיקת לכת, ובהחלט אינה משתקפת בספר לקח טוב. ייתכן שדברים אלו היו נכונים יותר במאה העשירית, טרם התבססותו של התלמוד הבבלי בביזנטיון. בכל אופן, בסוף מאמרו הנ״ל ניסח גאולה את הדברים כך: ״המקרא והמשנה,... נתפסו בדרום איטליה כשני צדדים של אותה המטבע, התורה שבכתב ויסוד התורה שבעל פה. ... מצאנו במרכז זה עדויות למעמד מיוחד לו זכתה המשנה״. מסקנה זו תואמת יותר את המשתקף מהלקח טוב, שלאחר בירור עליונותה של תורה שבכתב, יש מקום מרכזי למשנה כמייצגת את התורה שבעל פה.

313. יש לסייג את הקביעה הנ״ל, בכך שנמצאו עדויות לשימוש בספר משניות כמקור לפסיקה אצל ראשוני אשכנז, בשלושה או ארבעה דורות ראשונים. גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ׳ 429, מסכם זאת כך: ״ר׳ משולם בר׳ קלונימוס, רגמ״ה ובמיוחד ר׳ יהודה הכהן מביאים את רוב אסמכתאותיהם ממקורות תנאיים, במיוחד מן המשנה, ורק מיעוטם מן התלמוד הבבלי. ... מידה זו של זיקה נדירה היא ולא מצינו לה אח ורע בספרד באותם הימים. ... שינוי קיצוני חל בעניין זה מאמצע המאה, ולמעשה נעלמת זיקה מיוחדת זו״. גם תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות באשכנז 1100-1350, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 54, מראה שבראשית ימי אשכנז ספר המשנה היה תחום לימוד עצמאי. אולם כבר במאה הי״ב, בימי ר׳ יהודה החסיד, נראה שתחום המשנה כתחום עצמאי בטל באשכנז. ראו: תא-שמע, שם, עמ׳ 126; זוסמן, כתבי יד, עמ׳ 225; שמחה אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל (מהדורת גליק), ירושלים תשס״ב, כרך א, עמ׳ 88, הערה 43. אסף מסכם את העניין כך: ״נראה מזה שכבר באותו זמן עשו את לימוד המשנה טפל לתלמוד״. נראה שיש להסביר את התופעה הנ״ל כשריד של המסורת האשכנזית הקדומה, מהתקופה שקדמה לפרסום התלמוד הבבלי והפצתו באשכנז. ואולי מכאן רמז לנתיב העברת המסורת הארץ ישראלית לאשכנז - ארצות ביזנטיון.

ההלכתי, הוא חריג ביותר, ואין לו דמיון אצל אף מפרש אחר, לא בדורו של רבי טוביה[314] ולא בדורות שאחריו.[315]

מצאתי 267 מובאות[316] מתוך משניות,[317] שאותן בחר רבי טוביה לשבץ בחיבורו. 152 מובאות בחלק הפרשני, 115 מובאות במקטעים ההלכתיים.[318]

---

314. הראינו לעיל, שלימוד המשנה כקורפוס עצמאי, לא היה קיים בישיבות בבל ולא בארצות השפעתה. לכן לא ייפלא שפרשני המקרא הקדומים מארצות ספרד, לא עשו שימוש במשנה כמקור לפרשנותם. מה גם שפרשני ספרד הקדומים מיעטו בהבאת מקורות חז״ל, משום נטייתם לפרשנות פשט (ראו הקדמת האבן עזרא לפירושו, הדרך הרביעית לעומת הדרך החמישית). גם בארצות אשכנז לימוד המשנה כקורפוס עצמאי, היה קיים רק עד אמצע המאה האחת עשרה, ואחר כך זה פסק. אם כך, לא ייפלא שגם ראשוני פרשני המקרא האשכנזים, לא עשו שימוש בספר משניות כמקור המובחן מהתלמוד.

315. מן הראוי להקדיש מחקר מקיף לדרך שימושם של פרשני המקרא במשנה כמקור לפירוש. דרך משל, על רש״י נכתבו עשרות מחקרים, הסוקרים את המקורות ששימשו אותו בכתיבתו, אך אין בהם התייחסות ספציפית לשימוש במשנה כמקור (שלא כחלק מציטוט מסוגיה תלמודית). על מקורותיו של רש״י ראו: גרוסמן, חכמי צרפת, עמ׳ 247, והפניות לספרות המחקר בהערות שם; הנ״ל, רש״י: ר׳ שלמה יצחקי, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 74-76; עזרא ציון מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 371-378.

316. במילה ׳מובאות׳ כוונתי לציטוט שלם או חלקי של משנה בלשונה, כאשר מטרת הציטוט היא להביא את דברי המשנה לקורא. אולם, ישנם מקרים בהם מביא רבי טוביה ציטוט חלקי ולא מדויק, אם כדי להביא תמיכה לפרשנות הפשט, או כדי להוסיף מידע הלכתי כזה או אחר. מקרים אלו לא הובאו בחשבון מספר המובאות, משום שמדובר באזכור המשנה, ללא ציטוט משמעותי.

317. רבי טוביה מרבה לצטט גם את מדרשי התנאים, כפי שנראה להלן עמ׳ 86-91. ישנן בלקח טוב, מובאות מתוך מדרשי התנאים שבהן משובצת משנה כלשונה: ׳מיכן אמרו, ׳מיכן אתה אומר׳ ועוד [על תופעה זו ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ׳ 728-751; עזרא ציון מלמד, היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 9-153; מנחם כהנא, ׳הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין׳, תרביץ פד (תשע״ו), עמ׳ 17-27; הנ״ל, ׳מבוא למדרשי התנאים׳, בתוך: ספרות חז״ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע״ח, עמ׳ 167; בלברג, פתח לספרות חז״ל, עמ׳ 114-119]. לכאורה, היה מן הראוי לא למנות מובאות אלו במניין המובאות של המשנה. אך עיון בדרכי העתקת החומר של רבי טוביה מתוך מדרשי התנאים מראה שהוא לוקח לעצמו חופש עריכתי, ונוטה לקצר ולשנות את לשונו של המדרש. וכאשר במדרש מובאת משנה נצמד רבי טוביה לנוסח המוכר לו, ולא לזה שנמצא לפנינו בטקסט של המדרש. לעיתים נדירות, יעדיף רבי טוביה דווקא את נוסח המשנה כפי המובא במדרש התנאים, ולא כפי נוסחה בתלמוד הבבלי. דוגמה לדבר בלקח טוב, שמות יב, ח: ״בלילה הזה. שומע אני כל הלילה ת״ל ולא תותירו ממנו עד בקר, בוקר זה עמוד השחר, מיכן אמרו: אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר״. קטע זה הינו מובאה מתוך המכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא, אות ו). אך המכילתא מביא משנה שאינה תואמת את גרסת המשניות שלנו, ובכל זאת רבי טוביה מביא את נוסח המכילתא ולא את נוסח המשנה. ראו הערתו של בובר על הלקח טוב, אות קכא, שם.

318. המקטעים ההלכתיים מהווים פחות מעשרה אחוזים מכלל הלקח טוב. מתוך כך עולה ששיבוץ משניות בקטעים ההלכתיים הוא משמעותי ביותר. עוד יש לציין שנמצאו עוד כ-60 מובאות מתוך המשנה, אך מובאות אלו נערכו בידי רבי טוביה. לכן לא נוכל ללמוד ממובאות אלו על נוסח המשנה ששימש את רבי טוביה, אך נתון זה בהחלט מראה על המקום המרכזי שהמשנה תופסת בחיבור לקח טוב. על ההבדל בין הגדרתנו למקטעים הלכתיים לבין הערכתו של תא-שמע בדבר היקף החומר ההלכתי בחיבור, ראו לעיל עמ׳ 27, הערה 109.

התפלגות המובאות מן המשנה לפי סדרים

	מובאות בחלק הפרשני	מובאות בחלק ההלכתי	מובאות בכל החיבור
זרעים	7	10	17
מועד	13	31	44
נשים	17	20	37
נזיקין	66 (38 מתוכם מס׳ אבות)	22	88
קדשים	38	20	58
טהרות	11	12	23
סה״כ	**152**	**115**	**267**

להלן, בפרק העוסק בהשפעת ספרות הגאונים על רבי טוביה, נראה שלא רק את פסיקותיהם ההלכתיות של הגאונים קיבל רבי טוביה ללא פקפוק, אלא מתוך הערכה לכתיבתם ההלכתית הוא נוהג להעתיק קטעים שלמים מספרות זו תוך כדי תרגומה לעברית. אחד המאפיינים של הכתיבה ההלכתית בתקופת הגאונים היא שהם פותחים במובאה מתוך התלמוד הבבלי ומבססים את דיונם על מקורות אלו. היעדרן של מובאות מתוך המשנה כמקור ראשוני, ולא כחלק מסוגיה בולט ביותר.[319] נראה שעניין זה חרה לרבי טוביה, והוא בוחר לשבץ משניות רבות בתוך מקטעי ההלכה. אף במקטעי הלכה שרובם לקוחים מתוך ספרות הגאונים הוסיף רבי טוביה בתחילת המקטע הבאות מן המשנה.[320]

319. ראו לעיל הערה 8.

320. לדוגמה: בלקח טוב בתחילת בראשית, פרק כג, ישנו מקטע הלכתי העוסק בדיני אבלות. רובו של המקטע מעובד מתוך ספר הלכות גדולות. אך פתיחת המקטע מוקדשת להבאת משנה ממסכת ברכות, תחילת הפרק השלישי. לא ברור אם דיני המשנה הם הלכה מעשית הנזקקת לקהילה בביזנטיון. יותר נראה שרבי טוביה עושה מאמץ לשלב ואף לפתוח בדברי משנה.

נוסח המשנה ששימש את רבי טוביה

כפי שציינו לעיל, ישנם שני ענפי נוסח מרכזיים למשנה: הנוסח הארץ ישראלי שהשתמר ברובו בכתבי היד של ספר משניות (קויפמן, פרמה, ולו), והנוסח הבבלי שהשתמר ברובו בכתבי היד השונים של התלמוד הבבלי.[321]

ראינו עד כה, שרבי טוביה רואה בהבאת משנה נדבך יסודי וחשוב בפרשנות המקרא, הן בחלק הפרשני והן בחלק ההלכתי. עתה יש לברר מהו נוסח המשנה שעמד לנגד עיני רבי טוביה. היגיון רב יש בטענה, שאם מקורם של כתבי היד של ספרי משניות הוא מביזנטיון, ואם בביזנטיון הייתה מסורת לימוד של משנה כקורפוס עצמאי, אז נראה שרבי טוביה החזיק בידיו טופס משניות כדוגמת ספר המשניות הארץ ישראלי. טענה זו הועלתה, לכאורה, ע"י חיים יחיאל בורנשטיין בהערת שוליים בספרו 'סדרי זמנים והתפתחותם'. בורנשטיין דן בנוסח של משנה במסכת סוטה, ובהערה שם, הביא את נוסח המשניות הארץ ישראלי וציין שכך הוא במדרש 'לקח טוב'. אחר כך העיר בורנשטיין: "את הנוסחא הזאת העתיק בעל המדרש, כפי הנראה, לא מן התלמוד הבבלי, כי אם מסופרי המשניות שהיו לפניו".[322] אם נדייק בדברי בורנשטיין, נראה שהוא לא טען שמקורם של **כל** המשניות בלקח טוב הן מספרי משניות, וגם את מסקנתו הוא סייג במילים "כפי הנראה".

בבחינה של נוסח המשניות המובאות במקטעים ההלכתיים של הלקח טוב, התמקדנו במובאות בהן יש הבדל בין נוסח המשנה הארץ ישראלי לבין נוסח המשנה המובא בבבלי.[323] כמו כן, במקרים בהם ציטט רבי טוביה משנה שמובאת רק בספר משניות, והיא אינה מצוטטת בתלמוד הבבלי, לא ניתן להבחין בהבדלי נוסח.[324] נמצאו שישים ותשעה מקומות בהם מצטט רבי טוביה מובאה מתוך משנה, שיש בה חילוקי נוסח בין מסורת המשנה הארץ ישראלית לבין המסורת הבבלית.

בדיקת המובאות מן המשנה העלתה שיש מקרים בהם נוסחו של רבי טוביה דומה לנוסח הבבלי, יש מקרים שהנוסח דומה לנוסח ארץ ישראל ויש מקרים שלא ניתן להכריע בהם. דמיון של נוסח משנה

321. היו מקרים בהם מגיהים ומעתיקים הכניסו לתוך נוסח ספר משניות תיקונים על פי הבבלי, ולעיתים נדירות יותר גם בנוסח הבבלי, נמצאו תיקונים והגהות שנעשו על פי נוסח משנת ארץ ישראל. ראו זוסמן, כתבי יד, עמ' 243.

322. סדרי זמנים והתפתחותם בישראל, ורשה תר"ף, עמ' 309, הערה 1. גם דוד הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 149, הערה 216, ובמאמר 'אימתי הוא זמנו של הקהל' תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 177, הערה 3, דן במשנה הנ"ל, ומביא את דברי בורנשטיין.

323. מתוך 115 מובאות מן המשנה במקטעים ההלכתיים, 39 מובאות, הן משניות שאין בהן הבדלי נוסח.

324. נמצאו שבע מובאות של משניות מתוך מסכתות שאין עליהן תלמוד בבלי, והן גם אינן מצוטטות בסוגיה בבלית כלשהי.

לבבלי או לארץ ישראל, יכול לבוא לידי ביטוי בשלוש דרכים: דמיון כמעט מוחלט לנוסח הטקסט, דמיון לסגנון הכתיב[325] דמיון גם לנוסח הטקסט וגם לסגנון הכתיב.[326]

325. על מאפייני ההבדלים בין הכתיב הבבלי לארץ ישראלי ראו: רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 80-83; הנ"ל, תולדות נוסח המשנה, עמ' 89-93; אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 211-219; אליעזר פינצ'ובר, משנה מסכת שקלים: בעיות נוסח ומהדורה ביקורתית, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 169-170; בר אשר, הטיפוסים השונים, עמ' 188-218 [בר אשר, מחקרים, 107-76].

326. נדגים את העניין: בבראשית כב, יג, עוסק רבי טוביה בדיני ראש השנה. תוך כדי דברים הוא מצטט משנה: "אין מזכירין מלכיות זכרונות שופרות של פורעניות". לשון המשנה לפי כת"י קויפמן הוא: "אֵין מַזְכִּירִים זִכְרוֹן מַלְכִיּוֹת וְשׁוֹפָר שֶׁלַּפֻּרְעָנוּת", (מסכת ראש השנה, פרק ד, משנה ו). לשון המשנה בתלמוד הבבלי הוא: "אין מזכירין מלכות זכרונות ושופרות של פורענות" (מסכת ראש השנה, דף לב ע"א).

יש לציין שנוסח משנה זו זכה להתייחסות בכמה מחקרים. דוד גולינקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבלי (חלק ב): מהדורה מדעית עם פירוש, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 226-233, מראה שהנוסח המדויק הוא זה שמובא בספר משניות, אח"כ הוא מסרטט את שלבי השינוי והתיקון שהנוסח עובר, עד להגעה לנוסח (המשובש לדעתו), הקיים ברוב עדי הנוסח של הבבלי. למסקנה דומה, הגיעו גם: יוסף תבורי, 'למקומה של ברכת מלכויות בתפילת ראש השנה', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 30-31; דוד הלבני, מקורות ומסורות - מיומא עד חגיגה: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' תטז, הערה 3; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 520, הערה 43; אברהם וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 193, הערה 187. דיון חשוב זה אינו נוגע לענייננו, אין לנו עניין בבירור הנוסח הנכון והמדויק של המשנה, עניינו בדיקת המקורות ששימשו את רבי טוביה. על כן, הגרסה הקיימת במרבית עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, לענייננו, מייצגת את הנוסח הבבלי, שככל הנראה, היה מקובל בימי רבי טוביה.

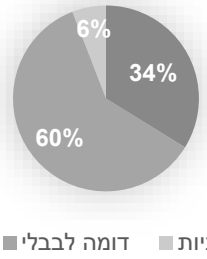
השוואת הנוסח הבבלי לנוסח הארץ ישראלי מעלה שני הבדלים: ראשית הבדל נוסח - בבבלי סדר המילים הוא "מלכיות זכרונות ושופרות", ואילו בספר משניות הסדר הוא: "זכרון מלכויות ושופר". אך גם מעבר לסדר הטכני של המילים יש הבדל במשמעות, לפי הבבלי לכל אחד משלושת התחומים: מלכות, זכרון ושופר, יש פסוקי פורענות. אך לפי ספר משניות ישנם רק שני תחומים: זכרון מלכות ושופר. הבדל שני הוא הבדל סגנון הכתיב, הבבלי נוטה להשתמש בנו"ן סופית במקום במ"ם סופית (על הבדלי סגנון הכתיב ראו לעיל הערה 28). עתה, כאשר בוחנים את נוסח המובאה שציטט רבי טוביה, ניתן להבחין שהוא העדיף את גרסת הבבלי הן לגבי נוסח המילים והן לגבי סגנון הכתיב.

במקרים שבהם לא ניתן להכריע מהו הנוסח בו השתמש רבי טוביה, חוסר ההכרעה יכול לנבוע או מכך שנוסחו של רבי טוביה שונה גם מהבבלי וגם מספר משניות,[327] או מפני שיש חילוקי גרסאות בין כתבי היד של הלקח טוב, שחלקם דומה יותר לבבלי וחלקם דומה יותר לספר משניות.[328]

בחינה של נוסח המשניות המובאות במקטעים ההלכתיים, העלתה את התוצאות הבאות:

327. דוגמה לדבר: בויקרא ג, טז, עוסק רבי טוביה בדיני דם וחלב. תוך כדי דברים הוא מצטט משנה: "חומר בחלב מבדם ובדם מבחלב, חומר בחלב שהחלב מועלין בו וחייבין עליו משום פיגול ונותר וטמא מה שאינן בדם. חומר בדם שהדם נוהג בבהמה ובחיה ובעופות בטמאין ובטהורין והחלב אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד". לשון המשנה לפי כת"י קויפמן הוא: "חֹמֶר בַּחֵלֶב מִבַּדָּם וּבַדָּם מִבַּחֵלֶב, שֶׁהַחֵלֶב מוֹעֲלִין בּוֹ וְחַיָּבִין עָלָיו מִשּׁוּם פִּגּוּל וְנוֹתָר וְטָמֵא מַה שֶּׁאֵין כֵּן בַּדָּם. חֹמֶר בַּדָּם שֶׁהַדָּם נוֹהֵג בַּבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבָעוֹפוֹת בֵּין טְמֵאִין בֵּין טְהוֹרִין וְהַחֵלֶב אֵינוּ נוֹהֵג אֶלָּא בִּבְהֵמָה טְהוֹרָה בִּלְבַד", (מסכת חולין, פרק ח, משנה ו). לשון המשנה בתלמוד הבבלי הוא: "חומר בחלב מבדם וחומר בדם מבחלב, חומר בחלב שהחלב מועלין בו וחייבין עליו משום פיגול ונותר וטמא מה שאין כן בדם. וחומר בדם שהדם נוהג בבהמה וחיה ועוף בין טמאין ובין טהורין וחלב אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד" (מסכת חולין, דף קטז ע"ב, ע"פ רוב עדי הנוסח). ניתן להבחין במשנה זו בשני חלקים: הראשון מבוא ודין חומרת החלב, השני דין חומרת הדם. עיון בנוסחו של הלקח טוב, מראה שנוסח הרישא דומה יותר לנוסח הבבלי (רבי טוביה השמיט מילה שברורה מאליה - 'חומר'), ונוסח הסיפא דומה יותר לנוסח ספר משניות. לא ניתן, אם כן, להכריע ממובאה זו, איזה נוסח עמד לפני רבי טוביה.

328. דוגמה לדבר: בבמדבר טו, מא, עוסק רבי טוביה בדיני ציצית. בתוך הדברים הוא מצטט את המשנה: "תפילין של יד אינה מעכבת את של ראש ושל ראש אינה מעכבת את של יד". לשון המשנה לפי כת"י קויפמן הוא: "תְּפִלָּה שֶׁבַּיָּד אֵינָהּ מְעַכֶּבֶת שֶׁלְּרֹאשׁ, וְשֶׁלְּרֹאשׁ אֵינָהּ מְעַכֶּבֶת שֶׁבַּיָּד", (מסכת מנחות, פרק ד, משנה א). לשון המשנה בתלמוד הבבלי הוא: "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש, ושל ראש אינה מעכבת את של יד", (מסכת מנחות, דף לח ע"א, ע"פ רוב עדי הנוסח). נראה שנוסח הלקח טוב זהה לזה של הבבלי. אך דמיון זה קיים רק לפי גרסת הדפוס של הלקח טוב, שמקורה ממהדורת ונציה ש"ו, שכפי שהראינו לעיל עמ' 48, יש להתייחס לדפוס זה כאל עד נוסח עצמאי. עד הנוסח הנוסף והיחיד העומד לרשותנו בקטע זה של הלקח טוב, הוא כת"י ז - ניו יורק 950. גרסת כת"י זה היא: "תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד". בדוגמה זו ראינו שלעיתים ההבדל בין עדי הנוסח של הלקח טוב, הוא ההבדל בין נוסח הבבלי לנוסח הארץ ישראלי. ניתן כמובן לייחס שינויים אלו למעתיקים השונים, שכאשר העתיקו את הפירוש כתבו לעיתים מתוך זיכרון וידע אישי, או שאפילו תיקנו במודע את נוסח המקור כדי להתאימו למה שנראה בעיניהם כנכון. מכל מקום, מכלל ספק לא יצאנו, ומקומות בהם עדי הנוסח של הלקח טוב סותרים זה את זה, הוגדרו כלא ניתנים להכרעה.



ב-**23** מקרים (34%) לא היה הכרע ברור, האם הנוסח שהובא בלקח טוב מקורו מספר משניות או מהתלמוד הבבלי. ב-**42** מקרים (60%) נוסח הלקח טוב דומה לנוסח **המשנה שבבבלי**.[329] **בארבעה** מקרים בלבד (6%) נוסח הלקח טוב דומה לנוסח המשנה הארץ ישראלי (ספר משניות).[330]

תוצאה זו מפתיעה ודורשת הסבר. מחד ראינו מאפיין ייחודי בלקח טוב, שיש בו אזכורים רבים של משנה, דבר שחורג מהמקובל בשאר תפוצות ישראל. הסברנו תופעה זו כהמשך למסורת לימוד המשנה כספר עצמאי.[331] מאידך הנוסח שרבי טוביה בחר לצטט, על פי רוב, היה זה המובא בתלמוד הבבלי, ולא זה המובא בספר משניות.[332]

---

329. הדמיון לנוסח הבבלי מתפלג כך: ב-16 מקרים הדמיון הוא בנוסח הטקסט, בחמישה מקרים יש דמיון הן לנוסח והן לסגנון הכתיב וב-21 מקרים הדמיון הוא רק בסגנון הכתיב.

330. הדמיון לנוסח ספר משניות מתפלג כך: במקרה אחד יש דמיון בנוסח הטקסט, בשני מקרים יש דמיון בנוסח הטקסט ובסגנון הכתיבה ובמקרה אחד הדמיון הוא בסגנון הכתיב.

331. מרכזיותה של המשנה בחיבור לקח טוב היא עובדה ברורה שאין עליה עוררין. אולם מסקנתו של עמוס גאולה, מקומה של המשנה בביזנטיון, עמ' 223: "שנוסח סדר המשנה הארץ ישראלי משתקף גם בחיבורים של חכמים ביזנטיים שזמנם מאוחר יותר. ... צוטטה המשנה מתוך סדר משנה. דוגמאות לכך אפשר לראות בחיבורו של ר' טוביהו ב"ר אליעזר 'לקח טוב' ", ככל הנראה **אינה נכונה**. בדיקתנו העלתה שרבי טוביה השתמש בספר משניות רק במקום בו לא היה תלמוד בבלי. מחקר זה בדק 115 מובאות של משניות במקטעים ההלכתיים. גאולה הציע שתי ראיות לתמוך את טענתו. **ראייתו הראשונה**, שם, הערה 151, היא מציטוט חלקי של משנה במסכת מנחות: "תקועה אלפא לשמן" (פרק ח, משנה ג). גאולה טוען שהכתיב של רבי טוביה במילה "תקועה" תואם את נוסח סדר משנה הארץ ישראלי, ולא את הנוסח שבתלמוד הבבלי - "תקוע". אך בדיקת כתבי היד של נוסח המשנה לא מחייב מסקנה זו. בכת"י קויפמן הנוסח הוא "הת(ו)קעה", בכת"י פרמה הנוסח הוא "תקועה" ובכת"י קיימברידג' הנוסח הוא "תקעו" (ע"פ גאולה שם). יתרה מכך, גאולה ציטט את הלקח טוב מתוך מהדורת פאדווה שאינה מצטיינת בדייקנות רבה. בדיקת עדי הנוסח של הלקח טוב ששרדו לקטע זה מראה שהם גרסו "תקוע", בדיוק כפי נוסח המשנה שבתלמוד הבבלי (עדי הנוסח לקטע זה הם: כת"י א - פירנצה, כת"י ז - ניו יורק 950). **ראייתו השנייה**, שם, הערה 154, היא מתוך חלק ממשנה במסכת שבועות: "העיד רבי יוחנן בן ברוקה..." (פרק ז, משנה ז). גאולה טוען שנוסח זה הוא לפי סדר משנה הארץ ישראלי. בנקודה זו צדק גאולה, אך עיון בכל המובאה של רבי טוביה, בה הובאה נוסח המשנה בשלמותה, מראה שבחלקים אחרים נוסח המשנה בלקח טוב קרוב יותר לזה שבתלמוד הבבלי. במחקרנו זה, הגדרנו משניות אלו כמשניות שלא ניתן להכריע מהן אם נוסחן כסדר משנה או כתלמוד הבבלי. מכל מקום, רובן המוחלט של המשניות שבחנתי משמרות את נוסח התלמוד הבבלי ולא את נוסח סדר משנה הארץ ישראלי.

332. עמוס גאולה, שם, בהערות 149-150, מבקר את בובר ואת תא-שמע, שעסקו באריכות בבירור מקורותיו של רבי טוביה והשמיטו את המשנה כאחד המקורות המרכזיים. אולם אם כנים דברינו, שרוב המובאות של המשנה הן מתוך ספר התלמוד הבבלי, אזי יש מקום לסנגר על בובר ותא-שמע שהשמיטו את המשנה כמקור מובחן בחיבור

ברצוני להציע כמה הסברים ליישב את הדברים, וככל הנראה, שילוב של כולם נותן תמונה כוללת.

א. אף שספר משניות כספר לימוד היה קיים בביזנטיון ככל הנראה שנים רבות, ניתן לשער שלאחר חדירת התלמוד הבבלי למרחב הביזנטי במאה העשירית[333] היו מונחים לפני הלומדים שתי הגרסאות של המשנה, זו של ספר משניות וזו של הבבלי.

ב. עיקר מטרתו של רבי טוביה בכתיבת 'לקח טוב' הייתה לחבר בין תורה שבע"פ לתורה שבכתב וללמד את הקהילה הלכה למעשה.[334] לכן העדפת המשניות מהבבלי, נעשתה מתוך הכרה שזהו החיבור בעל התוקף ההלכתי המוסמך.

ג. ייתכן גם ששיקולי נוחות ופרקטיקה בעת כתיבת החיבור, גרמו לרבי טוביה לצטט את הספר המוכר והנפוץ יותר, התלמוד הבבלי, ורק לעיתים כאשר הזדמן לו ספר משניות, הוא השתמש בו.

ד. לבסוף, ייתכן שלרבי טוביה הייתה נקודת מבט של פוסק ומנהיג, וממילא הוא לא ראה הבדל משמעותי לשאלה מהו הנוסח שמשמש אותו, כל עוד אין לכך משמעות הלכתית.

לקח טוב. יתרה מכך, פעמים רבות לפני הבאת משנה פותח רבי טוביה בלשון "תנן", הביטוי התלמודי להבאת משנה. וגם ההפניות המועטות שרבי טוביה מציין מעת לעת, הן לפי התלמוד הבבלי.

333. ראו על כך לעיל עמ' 11-13, בעיקר ליד הערה 50.

334. ראו על כך לעיל עמ' 27-29, בעיקר ליד הערה 120.

דרכו של רבי טוביה בהבאת משניות

רבי טוביה נוהג להביא את מקורות חז״ל בחיבורו, תוך כדי עיבודם ותרגומם לעברית. נראה, שמטרתו של רבי טוביה הייתה להקל על הלומד, לכן כאשר הוא ציטט גמרא או מדרש מסובך, הוא דילג על שלבים שנראו בעיניו פחות חשובים, וכתב את רוח הדברים בעברית.[335]

גם בהבאת לשון המשניות, נוהג רבי טוביה בחופש מסוים. הוא מצטט רק את מה שרלוונטי, מבחינתו, לפירוש הפסוק[336] או לפסיקת הלכה.[337] לעיתים שילב רבי טוביה תוספת של מילות ביאור בתוך לשון המשנה.[338] עיון בדוגמאות השונות בהן הוסיף רבי טוביה מילות ביאור מראה שברוב המקרים מקור הביאור הוא מתוך סוגיית התלמוד הבבלי[339] הבאה לאחר המשנה המדוברת.[340] אך

---

335. ראו לעיל עמ׳ 27 הערה 111.

336. לדוגמה, בלקח טוב על ויקרא א, ג מובא: ״יקריב אותו לפני ה׳. אף על פי שסמך מבחוץ יחזור ויסמוך מבפנים. **ותנן** גבי תמיד כך היתה עקידתו ראשו לדרום ופניו למערב השוחט עומד במזרח ופניו למערב״. מקור הדברים הוא מסכת תמיד, פרק ד, משנה א: ״לֹא הָיוּ כוֹפְתִים אֶת הַטָּלֶה, אֶלָּא מַעֲקִירִין אוֹתוֹ. מִי שֶׁזָּכוּ בָאֵבָרִים אוֹחֲזִין בּוֹ. וְכָךְ הָיְתָה עֲקֵדָתוֹ: רֹאשׁוֹ דָּרוֹם וּפָנָיו לַמַּעֲרָב. הַשּׁוֹחֵט עוֹמֵד בַּמִּזְרָח, וּפָנָיו לַמַּעֲרָב״. רבי טוביה השמיט את דין ״לא היו כופתין״ ואת דין ״מי שזכו באיברים אוחזין בו״, מכיוון שכל כוונתו הייתה להביא מקור המבאר את המילים ״לפני ה׳ ״, הוא החל את ציטוט המשנה מתיאור מקום עקדת הקורבן ודילג על העיסוק בשאלה מי עוקד את הקורבן.

337. לדוגמה, בלקח טוב על שמות יג, טו מובא: ״והלכתא המפריש פדיון פטר חמור ואבד אינו חייב באחריותו״. מקור הדברים הוא מסכת בכורות, פרק א, משנה ו: ״הַמַּפְרִישׁ פִּדְיוֹן פֶּטֶר חֲמוֹר, וָמֵת, רִבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: חַיָּבִין בְּאַחֲרָיוּתוֹ, כְּחָמֵשׁ סְלָעִים שֶׁלָּהֶן. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים: אֵין חַיָּבִין בְּאַחֲרָיוּתוֹ״. רבי טוביה השמיט את דבריו של רבי אליעזר כדי להביא בפני הקורא את חלק המשנה שנפסק להלכה - שיטת חכמים. לדוגמה נוספת ראו להלן עמ׳ 152-153.

338. לדוגמה, בלקח טוב על בראשית יז, יג מובא: ״קטן נימול לשמנה ולתשעה ולעשרה ולאחד עשר ולשנים עשר לא פחות ולא יותר, כיצד כדרכו לשמנה נולד בין השמשות **בחול** נימול לתשעה. בין השמשות בערב שבת נימול לעשרה. יום טוב שחל להיות אחר השבת, נימול לאחד עשר״. מקור הדברים הוא מסכת שבת, פרק יט, משנה ה: ״קָטָן נִמּוֹל לִשְׁמוֹנָה, לְתִשְׁעָה, לַעֲשָׂרָה, לְאֶחָד עָשָׂר, לִשְׁנֵים עָשָׂר, לֹא פָחוּת וְלֹא יָתֵר. כְּדַרְכּוֹ, לִשְׁמוֹנָה; נוֹלַד בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת, נִמּוֹל לִתְשִׁעָה; בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת לְעֶרֶב שַׁבָּת, נִמּוֹל לַעֲשָׂרָה; יוֹם טוֹב אַחַר שַׁבָּת, נִמּוֹל לְאֶחָד עָשָׂר״. רבי טוביה הוסיף את המילה ״בחול״ לתוספת בהירות. בובר, שם, הערה כו העיר: ״הוספת רבינו״. נראה, שניתן היה להבין שמדובר ביום חול מתוך המשך המשנה, אך בכל זאת ראה רבי טוביה צורך לבאר זאת ולהקל על הקורא.

339. לא מצאתי באף אחת מן המובאות מהמשנה בהן יש תוספת ביאור, שמקור הביאור מהירושלמי. דבר זה עולה בקנה אחד עם התעלמותו המוחלטת של רבי טוביה מן התלמוד הירושלמי. על כך ראו להלן עמ׳ 109 ואילך.

340. לדוגמה, בלקח טוב על בראשית כב, יג מובא: ״העובר לפני התבה השני מתקיע, משום ברב עם הדרת מלך, ובשעת ההלל כגון שאר ימים טובים שקורין בהן את ההלל, הראשון קורא את ההלל״. מקור הדברים הוא מסכת ראש השנה, פרק ד, משנה ז: ״הָעוֹבֵר לִפְנֵי הַתֵּבָה בְּיוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, הַשֵּׁנִי מַתְקִיעַ; וּבְשָׁעַת הַהַלֵּל, הָרִאשׁוֹן מַקְרֵא אֶת הַהַלֵּל״. במקרה זה תוספת המילים ״משום ברב עם הדרת מלך״, נועדה להסביר את הדין שהובא בתחילת המשנה. ותוספת המילים ״כגון שאר ימים טובים״, באה להסביר איך ייתכן שיש במשנה עיסוק בהלל, שהרי בראש השנה לא אומרים הלל. בדוגמה זו שתי התוספות ללשון המשנה נובעות מסוגיית הבבלי העוסקת במשנה הנ״ל במסכת ראש השנה, דף לב ע״ב. כך גם העיר בובר, שם, הערה נב: ״ ׳הסיום כגון שאר ימים טובים שקורין בהן את ההלל׳ הוא דברי המחבר לפרש המשנה ובשעת ההלל״. (גולינקין, פרק יום טוב, עמ׳ 324-325, עומד על הבדלי הגרסאות בין עדי הנוסח. אולם, באף גרסה לא מובאת המשנה כפי שניסח אותה רבי טוביה, שכן ברור לכול שהוא שילב בה את מסקנות הבבלי, ואין תוספת זו לשונם של התנאים). עוד על שילוב הבבלי תוך כדי מובאות מספרות

בשונה מדרכו בהבאת מקורות ארמיים, שם הוא מתרגמם לעברית ומעבדם ללשון קצרה ובהירה, כאשר רבי טוביה מצטט משניות, הוא נאמן ללשון המקור.

ייתכן שרבי טוביה ראה במקורות מן המשנה מעין מעלה גבוהה משאר מקורות חז״ל, ומשום כך נמנע רבי טוביה, עד כמה שאפשר, מלשנות את לשונם של חז״ל. וייתכן שסיבת העניין הייתה משום שעיקר עניינו של רבי טוביה בהבאת דברי חז״ל, הייתה להנגיש לקהל את התורה שבע״פ בהקשר לתורה שבכתב, וכל עוד שהמקור הוא בעברית, הנאמנות לנוסח המקור היא מטעמי נוחות.

לעיתים משכתב רבי טוביה משניות ארוכות בהן יש מחלוקת, כך שבסופו של דבר בלשון המשנה שהביא בפירושו נותרת רק דעה אחת - זו שנפסקה להלכה.[341] גם התנהלות זו תואמת את מגמתו הכללית של רבי טוביה. אין עניינו לדייק במיוחד בלשון המשנה, אלא להביא את דברי חז״ל שרלוונטיים הלכה למעשה. כמו כן, ישנם מקרים בהם המשנה מאריכה בהבאת מקרים שחוזרים על עצמם עם שינוי קל. מבחינת עורך המשנה, שעניינה שינון וזכירה בע״פ, כך היא הדרך הנכונה לשנן ולזכור את ההלכה. אך רבי טוביה שכותב ספר עבור בני קהילתו, אינו רוצה לייגע את הקורא

התנאים, ראו להלן עמ׳ 152-153. לעיתים מוסיף רבי טוביה תוספת ביאור ללשון המשנה, שמקורה ברייתא מהתלמוד הבבלי. דוגמאות לכך ראו להלן עמ׳ 100-104.

341. לדוגמה, בלקח טוב על בראשית כד, ג מובא: ״תנן התם האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים, נקנית בכסף ובשטר ובביאה, כסף בפרוטה ובשוה פרוטה״. מקור הדברים הוא מסכת קידושין, פרק א, משנה א: ״הָאִשָּׁה נִקְנֵית בִּשְׁלוֹשָׁה דְרָכִים, וְקוֹנָה אֶת עַצְמָהּ בִּשְׁתֵּי דְרָכִים: נִקְנֵית בַּכֶּסֶף, וּבִשְׁטָר, וּבַבִּיאָה. בַּכֶּסֶף, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים: בְּדִינָר, וּבְשׁוֹוֶה דִינָר. וּבֵית הֶלֵּל אוֹמְרִים: בִּפְרוּטָה, וּבְשׁוֹוֶה פְרוּטָה״. במשנה מובא דין קדום על שלושת דרכי הקניין של האישה, אחר כך מובאת מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל על הביטוי כסף שהוזכר ברישא. במקרה זה רבי טוביה השמיט את דברי בית שמאי, וכתב את דברי בית הלל בסתם ללא אזכור שזו שיטת בית הלל. ניתן לומר שעריכה זו נבעה מהרצון לקצר, אך בהתייחס לאריכות החיבור ולאריכות המקטעים ההלכתיים, לא נראה שתוספת של עוד כמה מילים הייתה כה משמעותית. נראה שהסבר העניין הוא מתוך מגמת הספר, רבי טוביה רוצה להנגיש בצורה הקלה והקולחת את דברי חז״ל לקורא. דילוג על דעה שלא נפסקה להלכה, וכתיבת המשנה לפי התוצאה ההלכתית, משרתת את מטרתו הכללית של רבי טוביה, כפי שעמדנו עליה במבוא.

עם עודף דוגמאות, לכן במקרים אלו יקצר את לשון המשנה,[342] או שיכתוב במקום החלק שהושמט: "כזה הדין".[343]

לעיל, במבוא,[344] עמדנו על דמותו של רבי טוביה, כאדם הרואה לנגד עיניו את חובתו לחזק את קהילתו באמונה בקב"ה ובשמירת מצוות התורה. רבי טוביה השתמש בפירושו לתורה, להנחלת ערכים אלו,[345] ובתוך כך גם ציטט משניות ואף הוסיף להן לעיתים פרשנות מקורית.[346]

---

342. לדוגמה, בלקח טוב על בראשית כד, ג מובא: "המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, תצא שלא בכתובה, **וכן** במומין". מקור הדברים ממסכת קידושין, פרק ב, משנה ה: "הַמְקַדֵּשׁ אֶת הָאִשָּׁה עַל מְנָת שֶׁאֵין עָלֶיהָ נְדָרִים, וְנִמְצְאוּ עָלֶיהָ נְדָרִים, אֵינָהּ מְקֻדֶּשֶׁת. כְּנָסָהּ סְתָם, וְנִמְצְאוּ עָלֶיהָ נְדָרִים, תֵּצֵא שֶׁלֹּא בְכְתֻבָּה. עַל מְנָת שֶׁאֵין בָּהּ מוּמִין, וְנִמְצְאוּ בָהּ מוּמִין, אֵינָהּ מְקֻדֶּשֶׁת. כְּנָסָהּ סְתָם, וְנִמְצְאוּ בָהּ מוּמִין, תֵּצֵא שֶׁלֹּא בְכְתֻבָּה". במקרה זה רואים שרבי טוביה קיצר את לשון הדין הראשון, והסתפק בחלקו השני. כאשר המשנה נקטה דוגמה נוספת לאותו עיקרון, במקום לכתוב שוב את לשון המשנה, הסתפק רבי טוביה במילים: "וכן במומין". כלומר, יש עליך לדעת שפטור מתשלום כתובה הנובע מהסתרת מידע לפני הנישואין, חל הן על בעיית נדרים (מגבלה לחיי היום יום), והן על מום גופני שהוסתר (פגיעה בקשר הזוגי). כפי שציינו לעיל, אין מטרתו של רבי טוביה מסירת משניות ושינונן, אלא לימוד הנורמות ההלכתיות דרך הבאת דברי חז"ל. לכך באמת מתאימה יותר הלשון המקוצרת.

343. לדוגמה, בלקח טוב על בראשית כד, ג מובא: "מי שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו, והלך הוא וקידשה, אי שלו קדמו קידושיו קידושין, אם של שלוחו קודמין אין קידושיו קידושין, אם אינו ידוע שניהם נותנין גט, אם רצו אחד נותן גט, ואחד כונס. **וכן** אשה שנתנה רשות לשלוחה והלכה וקידשה את עצמה **כזה הדין**". מקור הדברים ממסכת קידושין, פרק ד, משנה ט: "מִי שֶׁנָּתַן רְשׁוּת לִשְׁלוּחוֹ לְקַדֵּשׁ אֶת בִּתּוֹ, וְהָלַךְ הוּא וְקִדְּשָׁהּ, אִם שֶׁלּוֹ קָדְמוּ, קִדּוּשָׁיו קִדּוּשִׁין, וְאִם שֶׁלִּשְׁלוּחוֹ קָדְמוּ, קִדּוּשָׁיו קִדּוּשִׁין. אֵין יָדוּעַ, שְׁנֵיהֶם נוֹתְנִין גֵּט. אִם רָצוּ, אֶחָד נוֹתֵן גֵּט, וְאֶחָד כּוֹנֵס. **וְכֵן** הָאִשָּׁה שֶׁנָּתְנָה רְשׁוּת לִשְׁלוּחָהּ לְקַדְּשָׁהּ, וְהָלְכָה הִיא וְקִדְּשָׁה עַצְמָהּ, אִם שֶׁלָּהּ קָדְמוּ, קִדּוּשֶׁיהָ קִדּוּשִׁין, וְאִם שֶׁלִּשְׁלוּחָהּ קָדְמוּ, קִדּוּשָׁיו קִדּוּשִׁין. אֵין יָדוּעַ, שְׁנֵיהֶן נוֹתְנִין גֵּט. אִם רָצוּ, אֶחָד נוֹתֵן גֵּט, וְאֶחָד כּוֹנֵס". הרישא של משנה זו עוסקת במקרה בו גם האיש וגם שליחו מקדשים, ונוצר בלבול למי היא מקודשת. הסיפא של המשנה עוסקת במקרה זהה לחלוטין פרט לכך שכאן הבלבול הוא בין האישה המעוניינת להתקדש לבין שליח שהיא מינתה. במקרה זה, לפי רבי טוביה אריכות הלשון מיותרת, וניתן להסתפק במילים "כזה הדין", שהן תוספת של רבי טוביה, המייתרת את הבאת הסיפא של המשנה.

344. עמ' 30-31.

345. גם עמוס גאולה, מקומה של המשנה, עמ' 234, שותף למסקנה זו: "פירושים למשנה משוקעים גם בתוך פירושי מקרא מן המרחב הביזנטי־איטלקי. כבר ר' טוביהו ב"ר אליעזר, משלב בחיבורו 'לקח טוב' ציטוטים רבים מן המשנה ומפרש את חלקם".

346. לדוגמה, בלקח טוב על ויקרא א, ח מובא: "תנן התם כל העצים כשרים למערכה חוץ משל זית ושל גפן **מפני** שהיין והשמן קרבין על גבי המזבח. הצילו הפירות את האילנות מיכן שהבן הטוב מציל את אביו מדינה של גיהנם". מקור הדברים ממסכת תמיד, פרק ב, משנה ג: "הֶחֱלוּ מַעֲלִין בְּגֹזְרִין, לְסַדֵּר אֶת הַמַּעֲרָכָה. וְכִי כָל הָעֵצִים כְּשֵׁרִים לַמַּעֲרָכָה? הֵין. כָּל הָעֵצִים כְּשֵׁרִים, חוּץ מִשֶּׁלַּזַּיִת וּמִשֶּׁלַּגֶּפֶן". ראשית, רואים שרבי טוביה הוסיף דברי הסבר למשנה, שהם פרשנות מקורית שלו. כך גם העיר, תא-שמע, לקח טוב, עמ' 289, על דברי רבי טוביה הנ"ל: "פירושו לדין המשנה משל עצמו הוא". אולם יש לשים לב ללקח אותו בוחר ללמד רבי טוביה, שתוצרי העצים - הבנים, בזכות העובדה שהם קרבים על המזבח, הם מצילים את העץ מהם באו - אבותיהם. מכאן רומז רבי טוביה לעיקרון שתפילת הבנים, הקדיש, מועילים לעילוי נשמת הנפטר. עוד על כך ראו, תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 299-301; גאולה, שם, עמ' 235.

מסכת אבות כמקור מועדף

בחלק הפרשני של הלקח טוב, מצאנו 151 מובאות מתוך המשנה, רבע מן המובאות הללו (38) הן ממסכת אבות.[347] די ברור מדוע לא עשה רבי טוביה שימוש במסכת אבות במקטעים ההלכתיים, משום שאין במסכת זו מקורות לסוגיות הלכתיות.[348] אך דווקא משום שמסכת זו היא המקור העיקרי ואולי הבלעדי מתוך המשנה להדרכות ולמסרים שעניינם חיזוק ערכי היהדות, בוחר רבי טוביה לעשות במשניות אלו שימוש נרחב.[349]

השוואה לפרשני מקרא אחרים מראה שכפי שהם לא שילבו מכלל ששת סדרי המשניות בפירושיהם למקרא, כך הם לא עשו שימוש במסכת אבות. אין בכוונתי לטעון שמסכת אבות לא תפסה מקום מרכזי בתודעת היהודים ברחבי העולם. שכן מנהג קריאת המסכת בשבת והפיכתה ל'פרקי אבות', החל עוד בימי הגאונים,[350] והוא נפוץ בכל גלויות ישראל. ואולי דווקא משום כך לא ראו פרשני המקרא כל צורך בהבאת ציטוטים ממסכת אבות.

---

347. השתמשנו בביטוי 'מסכת אבות', להבדיל מהמושג 'פרקי אבות', שזה הביטוי שהתקבל בתפוצות ישראל לטקסט שנהגו לומר בשבת אחרי מנחה. ב'פרקי אבות' יש תוספת של ברייתות בסוף הפרק החמישי, והפרק השישי הוא כולו תוספת מאוחרת. לראיה, נוסח המשנה שבכתבי היד קויפמן, קיימבריג' ופארמה, חסר תוספות אלו. גם בנוסח המשנה של הרמב"ם תוספות אלו אינן קיימות. עוד על כך ראו: חנוך אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 123; הנ"ל, ששה סדרי משנה, ירושלים תשל"ג, נזיקין, עמ' 351; יעקב גרטנר, 'למה הנהיגו הגאונים אמירת "אבות" בשבת', סידרא ד (תשמ"ח) עמ' 17-32; שמעון שרביט, 'מנהג הקריאה של אבות בשבת', מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות, נספחים, ירושלים תשס"ד, עמ' 276-277 (נדפס לפני כן, בר אילן יג [תשל"ו] עמ' 169-187); נחם אילן, 'הקנוניזציה הכפולה של מסכת אבות: טקסט, פרשנות ופולמוס', נטועים יז (תשע"א), עמ' 61; משה דוד צ'יק, 'מנחה חדשה: לדמותו של פירוש דרשני בן המאה השש-עשרה למסכת אבות', בתוך: דרך ספר: שי לזאב גריס, בעריכת אבריאל בר-לבב, עודד ישראלי, יונתן מאיר ואברהם (רמי) ריינר, ירושלים תשפ"א, עמ' 259.
גם בלקח טוב אין שום מובאה מהתוספות של 'פרקי אבות'. אין כאן הוכחה שבביזנטיון לא הכירו את 'פרקי אבות', אך ככל הנראה זה לא נכנס לספרי המשניות שהיו מונחים על שולחנם של לומדי התורה בביזנטיון.

348. אלבק, ששה סדרי משנה, ירושלים תשל"ג, נזיקין, עמ' 347; אילן, הקנוניזציה, עמ' 57.

349. למיטב ידיעתי, אף פרשן אחר מראשוני פרשני המקרא בתקופת רבי טוביה לא עשה שימוש כה נרחב במסכת אבות.

350. המקור העיקרי למנהג זה הוא תשובתו של רב שר שלום המובאת בסדר רב עמרם גאון, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' פ: "והכי אמר רב שר שלום גאון: מותר להתעסק בתלמוד במנחה בשבת. ולא עוד אלא שמנהג בית רבינו שבבבל שאחר תפלת מנחה בשבת שונין אבות וקנין תורה". ובלשון דומה בתשובות הגאונים, שערי תשובה, לייפציג תרי"ח, סימן רכ.

עיון במקומות בהם נזקק רבי טוביה למובאות ממסכת אבות, מראה שלא היה במובאות סיוע ישיר למלאכת הפרשנות, אלא היה בכך מעין אסמכתא לדבריו[351] או תוספת של דברי מוסר.[352]

ייתכן שמנהג קריאת 'פרקי אבות' בכל שבת, על אף היותו קדום - מתקופת הגאונים, לא היה נפוץ בביזנטיון. אמנם התלמוד הבבלי ופסיקותיו כבר היו נפוצים בימי רבי טוביה, כפי שנראה להלן, אך ייתכן שמנהג קריאת 'פרקי אבות' טרם השתרש. ניתן להציע ראיה מכך שרבי טוביה לא מצטט את התוספות של פרק חמישי ולא את פרק 'קנין תורה', שנוספו ממסכת אבות ויצרו את 'פרקי אבות'.

יעקב גרטנר, במאמרו 'למה הנהיגו הגאונים אמירת "אבות" בשבת?',[353] מוכיח שמטרתם של הגאונים בתקנה זו, הייתה מאבק בקראים.[354] עיקר טענתם של הקראים הייתה ש'תורת ה' תמימה', ואין כל צורך להוסיף עליה.[355] מתוך תפיסה זו הם קראו תיגר, על כל מסורת התורה שבע"פ. תגובתם של הרבנים הייתה לתקן את קריאת מסכת אבות, בתוספת ברייתות המחזקות את לימוד

---

351. לדוגמה בלקח טוב על בראשית ו, ט מובא: "נח איש צדיק. שני פעמים נח נח, נח לבוראו, ונח לבריות, **כדתנן** כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה ממנו". הקושי בפשט הפסוק הוא למה נכפל שמו של נח פעמיים. קושי זה הועלה ע"י חז"ל בבראשית רבה ל, ו, עמ' 270, וכן בשאר מדרשי האגדה המאוחרים. רבי טוביה בחר לפתור את הקושי על פי דברי חז"ל במדרש ילמדנו (מהדורת מאן) סינסינטי ת"ש, בראשית אות כט: "נח נח, הפוך התיבה ודרשה: חן לשמים וחן לבריות". כפי שרואים, יכלו בעלי המדרש לצטט בעצמם את המשנה באבות, אך ציטוט כזה אינו נמצא, הוא אמנם רמוז בדברי ה'ילמדנו', אך אין זה לשון המשנה באבות. אם כן נראה שרבי טוביה עושה מאמץ לבסס עקרונות ערכיים של חז"ל מתוך ציטוטים ממסכת אבות.

352. לדוגמה בלקח טוב על בראשית יט, לז מובא: "ותלד הבכירה בן ותקרא שמו. בוא וראה שאין הקדוש ברוך הוא מקפח אפי' שיחה נאה דכתיב ותקרא שמו מואב שביזה את אביה, א"ל הקדוש ברוך הוא למשה אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, מלחמה הוא דלא, אבל אתה עושה בם אנגריא, אבל צעירה שאמרה בלשון כבוד בן עמי, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, אל תצורם ואל תתגר בם, כלל: ולפיכך קדמה ד' דורות למלכות בכירה, לפי שקדמה לילה אחת, שמדוד עד נעמה העמונית ד' דורות, בוא וראה כמה גדלה מחשבה טובה, אפי' עבירה שהיתה כוונתה לטובה, זכו מבני בניה למלכות, **היינו דתנן** וכל מעשיך יהיו לשם שמים". כאן הביא רבי טוביה מדרש שמובא בכמה מקומות בתלמוד הבבלי (נזיר, דף כג ע"ב; בבא קמא, דף לח ע"ב; הוריות, דף י ע"ב), ובמדרשי האגדה (בראשית רבה נא, לח, עמ' 540, ובמקומות נוספים). בכל המקומות הנ"ל דברי המדרש מסתיימים ללא הסיומת: "היינו דתנן וכל מעשיך יהיו לשם שמים". כאן רוצה רבי טוביה, לתת ללומד את הלקח הערכי שיש ללמוד ממדרש חז"ל שהוא הביא.

353. סידרא ד (תשמ"ח) עמ' 17-32, הודפס שנית בספרו גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 59-73.

354. כבר הקדימו אליעזר אריה פינקלשטיין, פרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו יורק תש"י, עמ' כד, הערה 10, בהעלאת האפשרות שהרקע לקריאת פרקי אבות הוא מאבק בצדוקים שמרכזו בוויכוח על מועד חג השבועות. אולם שרביט, שם, עמ' 258, וגרטנר, למה הנהיגו, עמ' 29, הערה 69, דחו את דברי פינקלשטיין בדבר קדמות התקנה לימי הצדוקים, אך ברי להם שמטרת התקנה הייתה מאבק בקראים, באופן כללי על סמכות תורה שבע"פ.

355. ראו סלמון בן ירוחים, מלחמות ה', מהדורת דודזון, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 43: "כתוב ' תורת ה' תמימה', מה נועיל במשנה רשומה".

התורה. תחילתה של מסכת אבות מוקדשת, לחיזוק וביסוס העברת המסורת ממשה רבנו עד לימי חז״ל. המשך המסכת מראה את חוכמת החיים של חז״ל.[356]

אחד המוקדים המרכזיים שבהם התנהלו עימותים ופולמוסים בין קראים לרבניים היה בביזנטיון החל מהמאה האחת עשרה. אך נראה שדי בידיעה שהקהילה היהודית נמצאת במאבק על דעת הקהל בימיו של רבי טוביה, כדי להבין עד כמה חשוב היה להבליט ולהעצים, את חוכמת חז״ל בכלל, ובפרט את מסכת אבות.

סיכום ומסקנות

ראינו שרבי טוביה משלב מובאות רבות מתוך לשון המשנה, הן בחלק הפרשני והן במקטעי ההלכה. דרך זו של כתיבה פרשנית היא מקורית ויצירתית. לא מצאנו בספרות היהודית שלפני רבי טוביה סגנון כזה, יש בכך להעיד על אופיו של רבי טוביה כפרשן ויוצר עם תודעה עצמית.

מאידך, רבי טוביה מכפיף עצמו לגמרי לסמכות הגאונים כמעבירי המסורת של התורה שבע״פ, ונדירים המקומות בהם יציע רבי טוביה פסיקה השונה מזו המקובלת בספרות הגאונים.[357]

נראה ששני המאפיינים הנ״ל נובעים ממחויבותו המוחלטת של רבי טוביה להמשכה של מסורת התורה שבע״פ, ולהנחלתה לבני קהילתו. מתוך כך הוא מכפיף עצמו עד כדי התבטלות לעמדתם של גאוני בבל, אך אופי יצירתו של רבי טוביה מלא וגדוש ביצירתיות פרשנית, המעידה על עוצמתו וביטחונו העצמי של רבי טוביה, כמנהיגם של יהודי ביזנטיון.

356. עוד על השפעת הפולמוס כנגד הקראים כגורם לקביעת מנהג קריאת פרקי אבות בשבת, ראו: שרביט, שם, עמ׳ 256-257; אילן, הקנוניזציה, עמ׳ 57-58.

357. על שימושו של רבי טוביה בספרות הגאונים ראו להלן פרק ד עמ׳ 174 והלאה

2. מדרשי התנאים בלקח טוב

מבוא - מדרשי ההלכה כמקור תנאי

מדרשי התנאים[358] מהווים מקור רב משמעות להלכה מימי התנאים. מדרשים אלו נערכו לצד המשנה במאה השלישית.[359] העיון והלימוד של מדרשים אלו נזנח במהלך השנים, משום שהטקסט של מדרשים אלו לא היה בעל מעמד קנוני כמו זה של המשנה.

אמנם חלקים רבים מתוך מדרשים אלו הובאו בתלמודים, והיוו בסיס לדיונים הלכתיים.[360] אך מעבר לכך מדרשים אלו קיבלו מעמד משני, ולרוב לא עסקו בהם כחומר לימוד מובחן בפני עצמו.

מדרשי התנאים מקור הלכתי או פרשני

כפי שציינו לעיל, מדרשי התנאים מכילים חומר הלכתי רב, אך בצד זה מכילים מדרשים אלו גם חומר אגדי לא מבוטל (בעיקר במכילתות לספר שמות). ההסבר לכך הוא פשוט: עורכי מדרש התנאים שמו להם למטרה לדרוש את פסוקי המקרא כסדרם, ממילא עולה שחלק לא מבוטל

358. ראוי לקרוא להם מדרשי תנאים ולא 'מדרשי ההלכה', משום ששם זה מתאר בדייקנות חיבורים אלו. מדרשי התנאים הם לקט של דרשות תנאים המסודרים לפי פסוקי המקרא. יש אחוז ניכר של דרשות שעניינו הלכתי, וזה כנראה גרם לכך שידבק בהם הכינוי 'מדרשי הלכה', אך יש בהם גם כמות לא מבוטלת של מדרשי אגדה. אין בחיבורים אלו חומר המאוחר לתקופת התנאים, לכן 'מדרש תנאים' הוא הכינוי הראוי. עוד על כך ראו: דוד צבי הופמן, 'לחקר מדרשי התנאים', מסלות לתורת התנאים, תרגם מגרמנית אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, תל אביב תרפ"ח, עמ' 2, הערה 3; כהנא, מבוא למדרשי התנאים, עמ' 137, הערה 1; רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 25.

359. כהנא, שם, עמ' 172, סבור שזמן עריכת מדרשי התנאים הוא אמצע המאה השלישית, כדור או כשני דורות לאחר חתימת המשנה. ישי רוזן צבי, 'מבוא למשנה', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 26, סבור שזמן עריכת מדרשים אלו היה בתחילת המאה השלישית.

360. לפי כהנא, שם, עמ' 169, ישנן אלפי מובאות בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, מתוך מדרשי התנאים. ראו פירוט המובאות אצל עזרא ציון מלמד, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד בבלי: מלוקטים ומסודרים עם חילופי גירסאות ומבוא, ירושלים תשמ"ח, עמ' 35-36; הנ"ל מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד ירושלמי: מלוקטים ומסודרים עם חלופי גרסאות, ירושלים תשס"א, עמ' טו (הדברים הועתקו מהספר 'פרקי מבוא לספרות התלמוד', ירושלים תשל"ג, עמ' 275).

מהמקראות אינם עוסקים בעניינים הלכתיים.[361] כך נוצר מקור פרשני קדום מזמן התנאים, שניתן בעזרתו לפרש פסוקי מקרא לעיתים על דרך הפשט אך לרוב על דרך הדרש.[362]

אף שמעמדו של מדרש התנאים נדחק לקרן זווית בשרשרת המסירה ההלכתית, הרי שעם תחילתה של מלאכת הפרשנות בראשית האלף השני, זוכה מדרש זה למקום מרכזי וחשוב אצל ראשוני פרשני המקרא כדוגמת רש"י ורבי טוביה. ניתן להסביר תופעה זו מתוך כך שמדרשי התנאים בנויים כביאור שיטתי על סדר הפסוקים.[363] יתרה מכך בלברג טוענת: "ברור למדי שמקורן של הטכניקות הדרשניות המפותחות שאנו רואים במדרשי ההלכה מתקופת התנאים הוא בשיטות שנועדו, בתקופות קדומות יותר, פשוט להבין את הכתוב מבחינה לשונית ועניינית ולעמוד על משמעותו".[364]

אם כך, טבעי הדבר שחיבור פרשני מדרשי כדוגמת לקח טוב, יעשה שימוש נרחב במדרשי התנאים. עוד נוסיף שמנחם אלון סבור שמדרשי התנאים משמרים את דרך הלימוד הקדומה של ההלכה. לטענתו כאשר "לימודו את העם את ההלכה, שילבו את דיניה אלה בפרשיות המתאימות שבתורה".[365] כלומר, שילוב המדרש עם לימוד המקרא, היה ככל הנראה הדרך המקובלת של הוראת מקרא, בדורות קדומים.[366]

---

361. רייזל, שם, עמ' 25: "מכיוון שמדרשים מפרשים את פסוקי המקרא על פי סדרם, אין הם מתעלמים מפסוקים שאינם כוללים מצוות ומשוקעים בהם גם דברי אגדה רבים". ראו גם: בלברג, פתח לספרות, עמ' 107; ובהרחבה אצל דניאל בויארין, המהדורה העברית, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א.

362. כהנא, שם, עמ' 139, מתאר את דרשות התנאים כך: "מדי פעם הן כוללות פירושים פשטניים של לשון המקרא, המנוסחים על פי אוצר המילים והמונחים של לשון חכמים ופרפרזות של לשון הכתוב. אולם בדרך כלל חורגות הדרשות מהפירוש הפשטני של המקראות ומסיקות מן הכתוב או מסמיכות אליו הלכות ורעיונות על פי דרך הדרש". משה הלברטל הרחיב את היריעה בביאור היסודות הפרשניים של מדרשים אלו בספרו: מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז.

363. כהנא, שם, עמ' 139, מבאר: "במדרשי התנאים קיימת הפרדה חדה בין הטקסט המקראי ובין פרשנותו על ידי החכמים. כל קטע נפתח בדיבור המתחיל של ציטוט מילה או מילים אחדות מן הפסוק המקראי, ולאחר מכן מובא הפירוש המדרשי של המילים שצוטטו בדיבור המתחיל". דרך עריכה זו מקלה על פרשן המקרא להיעזר וללקט לפי הצורך מתוך דרשות אלו ולשבצם בפירושו.

364. פתח לספרות חז"ל, עמ' 95. בלברג מפנה שם לדברי שאול ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל, עמ' 202-212, ממנו הסיקה שהמדרשים הקדומים ביותר היו למעשה פירושי מלים קשות במקרא, לא אחת באמצעות לימוד ממקום אחד שבו משמעות המילה ברורה למקום שבו משמעותה מעורפלת.

365. המשפט העברי, עמ' 856.

366. אלון, המשפט העברי, עמ' 856-857. עוד הוא מציין, שם, שדרך לימוד זו הייתה נוחה משתי סיבות: האחת - משום שחלק גדול של ההלכות והדינים נתהוו ונוצרו על ידי מדרש התורה. והסיבה השנייה - משום שבדרך זו הייתה זכירתן של ההלכות נוחה וקלה.

מדרשי התנאים ששימשו את רבי טוביה

מדרשי התנאים שהיו ידועים מאז ומעולם הם: 'מכילתא דרבי ישמעאל' לספר שמות, 'ספרא' לספר ויקרא, 'ספרי' לספר במדבר ו'ספרי' לספר דברים.[367] ואכן רבי טוביה שיבץ קטעים רבים מתוך מדרשים אלו בחיבורו.[368]

ישנם שלושה מדרשים נוספים ששוחזרו בחלקם על פי קטעים מהגניזה הקהירית ובחלקם מתוך מובאות של ראשונים מימי הביניים: 'מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי' לספר שמות, 'ספרי זוטא' לספר במדבר ו'מכילתא' לספר דברים.[369] היות שמדרשים אלו נעלמו, ככל הנראה, בתחילת ימי הביניים, אנו נבחן האם הם היו קיימים עדיין בביזנטיון, והאם שימשו את רבי טוביה.[370]

בובר, במבואו המקיף, הקדיש פרק שלם בו הוא מפרט את המקורות ששימשו את רבי טוביה. בובר ציין למכילתא סתם ולא ביאר לאיזו מכילתא כוונתו.[371] אך די ברור שהכוונה למכילתא שהייתה

367. כהנא, שם, עמ' 137; רייזל, שם, עמ' 25; בלברג, שם, עמ' 106.

368. בובר, מבוא ללקח טוב, עמ' 36-37. כהנא, דפים מן המכילתא, עמ' 175, כותב ש"ר' טוביה בר' אליעזר עשה שימוש נרחב במדרשי ההלכה", ובעבודתו, אקדמות, עמ' 102, העריך כהנא שרבי טוביה שילב כארבעים - חמישים אחוז מהספרי במדבר בחיבורו.

369. כהנא, שם, עמ' 137; רייזל, שם, עמ' 25; בלברג, שם, עמ' 106. לדעת כהנא, היה גם 'ספרי זוטא' לדברים, אותו הוא שחזר מתוך כתבי ישועה בן יהודה (הקראי), ילקוט פתרון תורה ומהמדרש הגדול. על כך ראו: כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג; עמ' 17-41; רייזל, שם, עמ' 95-96. בדקתי את ספרי זוטא לדברים, ולא מצאתי אף מקבילה למדרש זה בלקח טוב. ממצא זה לא מפתיע, משום שכמות החומר ששוחזרה היא מזערית, דרשות וקטעי דרשות על 95 פסוקים הפזורים על פני 18 פרקים.

370. בובר במבואו התעלם משאלה זו. על קיום המכילתא דרשב"י הוא ודאי ידע, אך בשנת תר"ם, השנה בא הוציא את הלקח טוב, טרם יצא לאור המכילתא דרשב"י (שיצאה בשנת תרס"ה). כך שגם לו רצה בובר לבדוק האם יש בלקח טוב מובאות ממכילתא זו, הוא לא יכול היה לעשות זאת. גם ספרי זוטא כבר היה ידוע בין חוקרי חוכמת ישראל, צונץ, הדרשות בישראל, (שיצא לראשונה בשנת תרל"ג) עמ' 43, מזכיר מדרש זה. אך מהדורה ובה טקסט של ספרי זוטא יצאה לאור לראשונה רק בשנת תרע"ז, שנים רבות אחר הוצאת הלקח טוב. המכילתא לדברים שהוציא הופמן בשנת תרס"ח יצאה לאחר מותו של בובר. ייתכן שהוא כלל לא היה מודע לקיומו של מדרש זה, ועל אחת כמה וכמה שלא היה מודע לכך בעת הוצאת הלקח טוב.

371. שם, עמ' 37. עוד ציין בובר, שם, שרבי טוביה מציין מדרש זה בשמו, ומכנה אותו 'מכילתא' ללא כל תוספת. לדוגמה ראו לקח טוב, שמות טו, כב; שם, שמות טז, א; שם, שמות יט, י.

ידועה, מכילתא דרבי ישמעאל.[372] בנוסף, ציין בובר את הספרא (או תורת כהנים),[373] ואת הספרי לבמדבר ולדברים.[374]

עיון בלקח טוב בכלל, ובפרט במקטעים ההלכתיים, העלה שכל המובאות הן מתוך המכילתא דרבי ישמעאל. לא מצאתי שום מקום בו ניתן לזהות שימוש במכילתא דרשב״י. מתוך כך קרוב הדבר שספר זה נעלם כבר לפני המאה האחת עשרה. ואם ספר זה שמקורו מארץ ישראל לא היה קיים בביזנטיון, אז סביר שאף לא אחד מראשוני אשכנז הרחוקים יותר מארץ ישראל ראה ספר זה.[375]

כך גם המצב ביחס לספרי זוטא במדבר, עיון בלקח טוב, העלה שכל המובאות מתוך מדרשי התנאים בבמדבר היו מתוך הספרי ולא מהספרי זוטא. בניגוד למכילתא דרשב״י, שככל הנראה נעלם בשלב די מוקדם, הספרי זוטא מוכר ומצוטט אצל חכמים רבים בתקופת רבי טוביה.[376] האם דבר זה מלמד על היעלמות הספר מכל המרחב הביזנטי, או שמא רק מספרייתו של רבי טוביה, לא נוכל לדעת.

המכילתא לספר דברים, הינו הנדיר יותר מבין שלושת מדרשי התנאים ששוחזרו לאחרונה. אמנם נמצאו ציטוטים רבים ממנו ב׳מדרש הגדול׳ ובקטעי גניזה, אך מתוך הספרות שהתחברה באירופה,

372. אמנם, בובר, שם, סייג את הדברים: ״ויוצא לנו מדבריו בכמה מקומות שהיו במכילתא נוסחאות משונות ממה שיש במכילתא שלנו. וראה בהערותי ששם רמזתי על כלן. ואעיר פה רק על דבר אחד שנוסחת המכילתא אשר היתה לפני המחבר רבינו טוביה מתאימה תמיד עם נוסחת המכילתא שבילקוט״.

373. בובר, שם, עמ׳ 36. בובר מציין שרבי טוביה מכנה מדרש זה בשם תורת כהנים, ואף הביא סמך לכך מתוך לשון הלקח טוב, ויקרא ז, כו: ״לכך נקראת תורת כהנים ספרא דבי רב״. פאדווה העיר במהדורתו על לקח טוב, ויקרא א, א, הערה יז: ״וכן הרבה בספר הזה כי הוא מעתיק דברי הת״כ ומפרשו וזכרהו כי הוא כלל גדול בדברי המחבר הזה״.

374. בובר, מבוא, עמ׳ 37. רבי טוביה מזכיר את שמו של הספרי פעמיים, פעם אחת בשמות כט, לט ובפעם אחת בדברים יב, יז.

375. ליאורה אליאס בר לבב ומנחם כהנא, מכילתא דרשב״י פרשת נזיקין: נוסח מונחים מקורות ועריכה, ירושלים תשע״ג, עמ׳ 2. כתבו: ״המכילתא דרשב״י הייתה מוכרת לגאונים ולחכמי ימי הביניים והם מצטטים אותה״. רייזל, שם, עמ׳ 50, גם כתבה כך ואף טענה שחכמים אלו ״הרבו לצטט ממנה״. אולם מכל חכמי ימי הביניים שאינם גאונים ולא חלק מקהילת הגניזה, מצאתי מובאות רק אצל ראשוני ספרד. ראו אפשטיין, מבוא למכילתא דרשב״י, עמ׳ יג-טו, שמזכיר חכמים שציטטו את המכילתא דרשב״י: רמב״ן, ריטב״א ורבי שלמה בן היתום שמוצא משפחתו, ככל הנראה, מהמרחב המוסלמי (תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ׳ 223). גם לשונו של שאול ליברמן, ספרי זוטא: תלמודה של לוד, ניו יורק תשכ״ח, עמ׳ VII, הערה 1, תומכת במסקנה זו: ״מכילתא דרשב״י אבדו מאתנו אבל המדרשים הללו לא היו נפוצים אצל הראשונים בכל הארצות ואף בעל הילקוט שמעוני לא הכיר אותם״.

376. יוסף יוסקביץ מציין במבוא למהדורתו, ספרי זוטא לסדר במדבר עם פירוש אמבוהא דספרי, לודז׳ תרפ״ט, עמ׳ XI, שבעל הערוך, רש״י, רמב״ם, ר״ש, ראב״ש ותוס׳ ר״ד, עשו שימוש בספרי זוטא. ליברמן, שם, מציין שספרי זוטא שונה מהמכילתא דרשב״י בכך שהיה נפוץ ״כמעט מכל הארצות שהיו חכמי ישראל מצויים בהן״. עוד על חכמים המצטטים את הספרי זוטא במדבר, ראו: הלל בייטנר, עיונים במשנת ספרי זוטא ובדרכי שילובה במדרש, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע״ח, עמ׳ 1.

לא נמצאו מובאות ממדרש זה.[377] על כן לא ייפלא שלא מצאנו מובאות מהמכילתא דברים, במקטעי ההלכה שבלקח טוב. קרובים היינו לחשוב, שכפי שאירע בשאר ארצות אירופה, גם מדרש זה לא הגיע לביזנטיון. אך מחקר עדכני של מנחם כהנא מראה שרבי טוביה עשה שימוש נרחב במכילתא דברים בפרשות ניצבים-וזאת הברכה, בסוף ספר דברים.[378] בשלב זה לא נמצא הסבר למעבר של רבי טוביה משימוש בספרי, לשימוש במכילתא דברים.[379]

377. ראו רייזל, שם, עמ׳ 90. אמנם, מנחם כהנא, ׳קטעים חדשים מהמכילתא לדברים׳, תרביץ נד (תשמ״ה), עמ׳ 485, כותב: ״בידי כמה מחכמי ימי הביניים מצויים היו שני מדרשי הלכה הספרי והמכילתא״, בהערה 1, שם, מפנה כהנא לדברי אפשטיין, ׳מכילתא וספרי בספרי הרמב״ם׳, תרביץ ו (תרצ״ה), עמ׳ 353-356, אך שם הזכיר רק את ר׳ שם טוב גאון בעל מגדל עוז, שאת חיבורו כתב בארץ ישראל, ואת רבי טודרוס הלוי איש ספרד, כחכמים שהביאו את המכילתא לדברים. שנתיים אחר כך, כהנא, ׳מובאות מהמכילתא לדברים פרשות עקב והאזינו׳, תרביץ נו (תשמ״ז), עמ׳ 20, סיכם: ״אפשטיין ריכז את עדויותיהם של שלושה מחכמי ימי הביניים: ר׳ טודרוס הלוי, ר׳ שם טוב גאון ומחבר אלמוני של ילקוט בכתב יד מוצרי״.

378. דפים מן המכילתא, עמ׳ 167. כאשר כהנא מציין מי מבין חכמי ימי הביניים נעזרו בדרשות שעסק בהן מהמכילתא לדברים הוא מציין: ״במפתיע - גם ר׳ טוביה בר׳ אליעזר במדרשו לקח טוב״. בהמשך, שם, עמ׳ 175, מסכם כהנא: ״ממצא זה הביאני לעיון מקיף יותר, שעל פיו התברר, כי החל בדרשה הקצרה של פרשת נצבים, ובמיוחד בפרשות האזינו וזאת הברכה, קיימת קירבה חזקה למדי בין לשונות הלקח טוב למדרשי התנאים המצוטטים במדרש הגדול ובכ״י סינסינאטי. מכל זאת אפשר להסיק בביטחה יחסית, כי תשתית מדרשו של ר׳ טוביה לפרשות אלה היתה המכילתא לדברים. וזאת בניגוד למדרשו מתחילת הספר ועד פרשת כי תבוא, המבוסס על דרשות הספרי״. הדגמה לשימוש זה של רבי טוביה במכילתא לדברים ראו: דוד הנשקה, ׳לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה׳, תרביץ פד (תשע״ו), עמ׳ 366, הערה 96; הנ״ל, לבקש תפילה: תפילות הקבע בתלמודם של חכמים, ירושלים תשפ״ה, עמ׳ 685, הערה 82.

379. כהנא, שם, עמ׳ 175-176, מציע כמה אפשרויות ולא מכריע ביניהן: ״האם שני המדרשים התנאיים עמדו לפניו, ומטעם כלשהו החליט לעבור דווקא שם ממדרש למשנהו? (סיבה אפשרית לכך היא בהירותן היחסית של דרשות המכילתא בהשוואה לספרי - הערה 52, שם) או שמא כתב היד שנעזר בו פתח בספרי וסיים באגדת המכילתא?!״.

מידת שימושו של רבי טוביה במדרשי התנאים

מדרשי התנאים, כאמור, מהווים מקור חשוב לפרשני המקרא כדוגמת רש"י ורבי טוביה. אך השוואת השימוש במדרשים אלו, מראה שרבי טוביה עשה בהם שימוש עצום וחריג,[380] מעל ומעבר למצוי בכל חיבור פרשני אחר.[381] עד כדי כך שכהנא, ממובילי מחקר הנוסח של מדרשי התנאים, רואה בלקח טוב עד נוסח יחד עם כתבי היד הישירים של המדרש, עם ההסתייגות המתבקשת שרבי טוביה נוטה לערוך את מקורותיו.[382]

נראה שההסבר לתופעה זו נעוץ בהנחות היסוד שבתשתית עריכת מדרשי התנאים, שהיא "סמכותו המוחלטת של המקרא ונוסחו המקודש כמקור אלוהי ומתוך אמון עמוק בלגיטימיות הבלעדית של פירוש הכתובים התואם להלכה הפרושית",[383] ש"החומש - על כל פסוקיו - נתפס כדבר אלהים סמכותי ומחייב".[384] אם כך, כאשר עיקר מטרתו של רבי טוביה, הייתה לבסס בקרב קוראיו את האמון במסורת חז"ל, ולהראות להם כיצד כל דברי חז"ל מעוגנים בתורה שבכתב, טבעי הדבר שמדרשי התנאים ישמשו מקור מרכזי לפרשנותו למקרא.[385]

---

380. תא-שמע, לקח טוב, עמ' 268, טוען: ש"**רוב החומר** המצוטט ב"לקח טוב" בחלק זה [מפרשת בא עד סוף התורה - י. פ] עוסק בדרשות ההלכתיות על הפסוקים השונים, ומקורו בעיקר במדרשי ההלכה של התנאים". ייתכן שהקביעה "רוב החומר" אינה מדויקת, אך אין ספק שהכמות היא עצומה. ראו כהנא, דפים מן המכילתא, עמ' 175, שם כתב שרבי טוביה עשה "שימוש נרחב במדרשי ההלכה".

381. נראה שעד לרבי מאיר ליבוש, המלבי"ם, לא היה פרשן שהציב את מדרשי התנאים במרכז חיבורו. ונראה, כפי שיבואר להלן, שישנם קווי דמיון בין אתגריו של רבי טוביה מול הקראים, לאתגריו של המלבי"ם למול המשכילים שכפרו במסורת חז"ל. על דרכו של המלבי"ם בפירושו ראו: מיכאל גרוס, 'דרכי פרשנות לתורה במאה הי"ט לאור הפולמוס הפנים דתי של התקופה', מים מדליו 13 (תשס"ב), עמ' 121; מיכל דל, פרשנות אורתודוקסית לתורה בעידן של תמורות: הפולמוס בפירושיהם של ר"צ מקלנבורג ומלבי"ם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 73-74; אביגיל ראק, פרשני המקרא, ירושלים תשפ"א, עמ' 360-364, על אתגריו של המלבי"ם ראו: גרוס, שם, עמ' 120; דל, שם, עמ' 54-55; ראק, שם, עמ' 354-355.

382. אקדמות, עמ' 97-103. אמנם ציין שם כהנא, בעמ' 102: ש"לא הקפיד רבי טוביה לצטט את הספרי כלשונו, מלה במלה. פעמים רבות קיצרו, עיבדו, או שהרכיב עליו נוסחאות ממקורות אחרים". אך מצא הוא לנכון להקדיש מספר עמודים של תיאור כתבי היד של הלקח טוב, משום שהוא רואה בחיבור זה עד נוסח (חלקי) למדרש התנאים. לא ראינו שנעשה שימוש כזה בפירושיו של רש"י או של אף פרשן אחר, ללמדנו שכמות החומר ממדרש התנאים ששולבה בלקח טוב, היא רבה ביותר.

383. כהנא, מבוא למדרשי התנאים, עמ' 140.

384. שם, עמ' 142; בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 102: "הנחת היסוד המנחה את מדרשי דור יבנה ואילך היא, בהכללה, שהתורה היא טקסט מיוחד במינו ושדברים אינם מובאים בה 'סתם'. כל מלה היא בעלת משמעות, וכל ניסוח נועד ללמד אותנו משהו שלא היינו יכולים ללמוד בדרך אחרת".

385. כהנא, שם, עמ' 166: "במדרשי התנאים סודרו ההלכות על פי סדר מקראות התורה, ועיקר עניינם הוא להראות את הקשר הצמוד שבין ההלכה התנאית והפסוקים". ראו גם בלברג, שם, עמ' 102.

בנוסף, ניהל רבי טוביה מאבק עיקש ונחרץ בקראים ובתורתם. וכשם שמדרשי התנאים שימשו את הפרושים במאבקם בצדוקים, כך הם יכולים לשמש את רבי טוביה במאבקו בקראים.[386]

רבי טוביה רצה להניח לפני קוראיו, בנוסף לפירוש המקראות גם מעין שולחן ערוך מעשי. מדרשי התנאים משופעים בפרטי הלכות מעשיות, מהן יכול רבי טוביה לצטט כהלכה למעשה.[387] כאשר מדרשי התנאים נותנים מענה תמציתי וטוב להלכות שרבי טוביה מעוניין להביא בפני קוראיו, יעדיף רבי טוביה לצטט מדרש תנאים במקום סוגיה בבלית או מקור מספרות הגאונים.

להלן דוגמה מהלקח טוב, לקטע מתוך מקטע הלכתי על דיני סוכה. בטבלה הבאה ניתן לראות שרבי טוביה העדיף את לשון הספרא, שממילא הייתה סדורה על הפסוק במקור, על לשון הברייתא מן התלמוד הבבלי.[388]

386. תא-שמע, שם, עמ' 268: "באופן זה מצליח המחבר לשמר את אופיו המדרשי של הספר ואת קשריו הבלתי אמצעיים עם מהלך הפסוקים". וכן כהנא, שם, עמ' 142: "הפולמוס החיצוני כנגד הלגיטימיות של ההלכה הפרושית והטענה שאינה אלא תורת אנשים מלומדה הביאו לשכלולן של המתודות הדרשניות שניסו לגשר על פער זה, ולהצגת הזיקה ההדוקה שבין ההלכות ובין הפסוקים בחיבורים עצמאיים". להלן שתי דוגמאות מתוך הלקח טוב, מהן ניתן לראות את מגמתו בחיזוק המסורת הרבנית. "להודיעך שהתורה לא ניתנה לטפשין, ולא מסרה הכתוב אלא לחכמים, לדרוש ולאזן ולחקור ולתקן מדרשות נאות דברים דבורים על אפניהם" (בראשית מט, ד); "מלמד שעיקר הברית נכרת על פירושי התורה, שנאמר ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, שכל הדורש הפסוק כצורתו בלא מדרש, ובלא שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, עליו הכתוב אומר והכסיל בחשך הולך" (שמות לד, כז). פולמוס ישיר עם הקראות הוא נדיר יותר, אך קיים. לדוגמה: "אוי להם לחומסי נפשם ומדברים על יסוד עולם עתק ויתגאו בעצמם להחליף חוקים ולהפר ברית עולם" (לקח טוב ויקרא ו, ט).

387. בלברג, שם, "מטרתם [של מדרשי התנאים - י. פ]... להסביר את חוקי המקרא באופן בהיר יותר".

388. דוגמאות נוספות למקטעי הלכה בהם רוב המקטע לקוח ממדרשי התנאים ניתן לראות: בלקח טוב, שמות יג, יב - דיני בכורות; שמות כב, כד - דיני ריבית; במדבר טו, לח - דיני ציצית; דברים, ו ט - דיני מזוזה; דברים טו, יט - דיני בכורות; דברים טז, יג - דיני הסכך.

השוואת קטע לקח טוב למדרש תנאים ולברייתא

לקח טוב - ויקרא כג, מב[389]	ספרא, אמור יב, יז[390]	ברייתות מתוך הבבלי
בסכות תשבו מכאן אמרו בסכות	בסוכות	**תנו רבנן**: בסכת תשבו
ולא בסוכה שתחת[391] הבית	לא בסוכה בתוך הבית	ולא בסוכה שתחת הסוכה,
ולא בסוכה שתחת האילן	לא בסוכה תחת האילן	ולא בסוכה שתחת האילן,
ולא בסוכה שעל גבי[392] סוכה[393]	לא בסוכה על גבי סוכה	ולא בסוכה שבתוך הבית[394]

389. לקטע זה ישנם שלושה עדי נוסח: דפוס ונציה ש״ו, כת״י ד (סינסינטי), כת״י ז (ניו יורק 950), כת״י ו (פטרסבורג 245). המילים המוסגרות בסוגריים מרובעים, נוספו מתוך עדי הנוסח.

390. נוסח הספרא הוא על פי כת״י וטיקן 66. כתב יד זה נחשב לבכיר עדי הנוסח לספרא, על כך ראו: שלמה נאה, לשון התנאים בספרא, עמ׳ י; הנ״ל, ׳הערות ללשון התנאים בעקבות כתב-יד ואטיקאן 66 של הספרא׳, מחקרים בלשון ד (תש״ן), עמ׳ 271; שמאע, אברהם, המכילתות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ט., עמ׳ 23.

391. בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, כך היא הגרסה ״תחת הבית״. אך בכל עדי הנוסח של הספרא הנוסח הוא ״בתוך הבית״, וזהו נוסח שנראה נכון יותר. גם בברייתא שבבלי, מסכת סוכה דף ט ע״ב, גרסת רוב כתבי היד היא: ״בתוך הבית״, ובכתב יד מינכן 140, וכתב יד מינכן 95, הגרסה היא: ״תחת הבית״. נראה שהגרסה ״תחת הבית״ היא שיבוש של מעתיק שנגרר מהביטוי ״תחת האילן״.

392. מילת היחס ״על גבי״ המתארת את מיקום הסוכה מופיעה בכל עדי הנוסח של הלקח טוב. בספרא מהדורת וייס מובאת מילת היחס ״תחת״, וכך גם בכת״י אוקספורד; כת״י לונדון; דפוס ונציה ש״י, אך בארבעה עדי נוסח אחרים: כת״י וטיקן 66; כת״י וטיקן 31; כת״י ניו יורק; כת״י פרמא, הנוסח הוא ״על גבי״. נראה שלפני רבי טוביה עמד כתב יד מהענף שגרס ״על גבי״. נראה שזהו הנוסח הנכון יותר, משום שבעדי הנוסח של הברייתא הבבלית בעשרה מתוך אחד עשר מובא הנוסח ״תחת״, ורק בכתב יד מינכן 95 הנוסח הוא ״על גבי״. על פי העיקרון Lectio difficilior potior, אז דווקא הגרסה השונה והחריגה של הספרא היא המקורית, וגרסת ״תחת״ היא הגרסה ה״מתוקנת״. יש לציין שכל שלוש מילות היחס הובאו בנוסח המשנה: ״הָעוֹשֶׂה סֻכָּתוֹ **תַּחַת** הָאִילָן, כְּאִלּוּ עָשָׂאהּ **בְּתוֹךְ** הַבַּיִת. סֻכָּה **עַל גַּבֵּי** סֻכָּה, הָעֶלְיוֹנָה כְּשֵׁרָה, וְהַתַּחְתּוֹנָה פְּסוּלָה״ (סוכה, פרק א, משנה ב).

393. בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, סדר הדברים הוא: סוכה בתוך בית, סוכה תחת אילן וסוכה תחת סוכה. כך הוא גם בכל עדי הנוסח של הספרא, מה שאין כן בלשון הברייתא, שם בעשרה עדי נוסח הסדר הוא: סוכה תחת סוכה, סוכה תחת אילן וסוכה בתוך בית. עד נוסח אחד הגורס אחרת (כתב יד מינכן 140) הסדר שונה: בית סוכה ואילן, אך אינו כמו בספרא והלקח טוב. יש לציין שקטע הלכתי בעל מבנה דומה מובא בספר הלכות גדולות, סימן יד, שם גם מובא דין זה: ״תנו רבנן בסוכות תשבו, ולא סוכה שבתוך הבית ולא סוכה שתחת הסוכה ולא סוכה שתחת האילן״. כלומר, גם בספר הלכות גדולות הסדר הוא: בית סוכה ואילן, כמו בכתב יד מינכן 140. מכל מקום, רואים בבירור שרבי טוביה העדיף את לשון הספרא על מובאה מהבבלי וגם על ציטוט ממקור עקיף מתקופת הגאונים שהיה מונח לפניו, והוא עשה בו שימוש נרחב כפי שנראה להלן.

394. מסכת סוכה, דף ט ע״ב.

לקח טוב - ויקרא כג, מב	ספרא, אמור יב, יז	ברייתות מתוך הבבלי
תשבו אין תשבו אלא כעין תדורו. מכאן אמרו אוכל ושותה בסוכה וישן בסוכה[395] ומטייל בסוכה ומעלה כלים נאים[396] בסוכה[397] וקורא [ושונה[398]] בסוכה[399]	תשבו ואין תשבו אלא כעין תדורו מיכן אמרו אוכל בסוכה שותה בסוכה ומטייל בסוכה, ומעלה כליו בסוכה	**תנו רבנן**: תשבו כעין תדורו. מכאן אמרו: היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה[400]

395. הביטוי "ישן בסוכה", הוא יחידאי, ולא מצאתי לו מקורות בספרות חז"ל. אמנם דין השינה בסוכה אינו חידוש של רבי טוביה והוא נזכר כבר בדברי התנאים, כגון במשנה: "הַיָּשֵׁן תַּחַת הַמִּטָּה בַּסֻּכָּה לֹא יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ" (מסכת סוכה, פרק ב, משנה א), ובתוספתא: "היה ישן בסוכה וירדו עליו גשמים ועמד והלך לו אף על פי שפסקו גשמים אין מחייבין אותו לחזור עד שייעור" (סוכה, פרק ב, הלכה ד, עמ' 262) ואף בברייתא בבבלי: "תנו רבנן: אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה" (מסכת סוכה, דף כו ע"א). לכן, נראה שמתוך הבנתו של רבי טוביה שיש חובה לישון בסוכה, הוסיף על דעת עצמו, מילים אלו ללשון הברייתא שהעתיק מתוך הספרא.

396. המילה "נאים" מופיעה בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, ואינה מופיעה בשום עד נוסח של הספרא. נראה שרבי טוביה נקט כאן חופש עריכה, ומקור הביטוי הוא מהברייתא בבבלי שם.

397. בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, סדר הדברים הוא: אוכל, שותה, מטייל ומעלה כלים. כך הוא גם בכל עדי הנוסח של הספרא, מה שאין כן בלשון הברייתא, שם הסדר הוא: כלים, אוכל, שותה ומטייל. סדר זה נשמר בכל אחד עשר עדי הנוסח לבבלי, אך רק בשבעה מתוך האחד עשר נמצאים כל ארבעת המרכיבים, ואילו בארבעה עדי נוסח חסר הביטוי "מטייל בסוכה". גם במקרה זה ספר הלכות גדולות, שצוין לעיל, מביא דין זה, אך בהלכות גדולות נראה בבירור שהוא העתיק את לשון הבבלי, ולא את מדרש התנאים. אם כך גם קטע זה מלמד על העדפתו של רבי טוביה לקחת את לשונו של הספרא, ולא מובאה מהבבלי או מספרות הגאונים.

398. מילה זו לא מופיעה בנוסח דפוס ונציה ש"ו, אך בשלושה עדי הנוסח: כת"י ד (סינסינטי), כת"י ו (פטרסבורג 245), כת"י ז (ניו יורק 950), מילה זו כן מופיעה, וכפי שנראה בהערה הבאה, גרסת כתבי היד נראית נכונה יותר.

399. הסיומת "וקורא ושונה בסוכה", אינה חלק מלשון הספרא באף אחד מעדי הנוסח של המדרש. נראה שגם כאן עשה רבי טוביה כמנהגו, והוסיף מעצמו על מובאות שהוא לקח מהמקורות. כאן נראה שאת התוספת הוא לקח מלשון הברייתא שבבלי, המובאת בטבלה, שם נאמר במפורש: "אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה". אך גם כאן רואים שהביטוי המקורי הוא "משנן בסוכה" או לפי חלק מעדי הנוסח של הבבלי "שונה בסוכה". את הביטוי "קורא ושונה בסוכה", ככל הנראה הגה רבי טוביה בעצמו, מתוך השראה של דברי חז"ל במקומות אחרים, בהם צמד המילים קורא ושונה באים ברצף.

400. מסכת סוכה, דף כח ע"ב.

לקח טוב - ויקרא כג, מב	ספרא, אמור יב, יז	ברייתות מתוך הבבלי
שבעת ימים. נאמר כאן שבעת ימים[401] ונאמר במלואים ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים. מה להלן עשה לילות כימים אף כאן עשה לילות כימים[402] **מכאן אמרו** ארבע עשר סעודות צריך אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה.[403] וצריך לברך לישב בסוכה בכל פעם ופעם[404]	שבעת ימים לגזירה שוה, מה תשבו שבעת ימים שנאמר באהל מועד עשה בהם את הלילות כימים, אף תשבו שבעת ימים אמורים כאן נעשה בהם את הלילות כימים.	**תנו רבנן**: בסכות תשבו שבעת ימים נאמר כאן ימים ונאמר במלואים ימים, מה להלן ימים ואפילו לילות אף כאן ימים ואפילו לילות[405]

401. כך היא גרסת הדפוס וכת"י ד (סינסינטי), אך כת"י ו (פטרסבורג 245) וכת"י ז (ניו יורק 950) גורסים במקום "שבעת ימים", את המילה "תשבו". כלומר, יש ויכוח בין עדי הנוסח מהי המילה ששימשה ללימוד הגזרה השווה.

402. דרשה זו היא ללא ספק מדרש תנאים. אך כאן בניגוד למה שראינו לעיל, ערך ושינה רבי טוביה את נוסח המדרש, עד שנראה שהוא דומה לזה המובא בבבלי. נראה שלדעת רבי טוביה לשונו של מדרש הספרא היה מסובך מדי, ולכן נקט כאן עריכה. על נוהג זה של רבי טוביה נעמוד בהמשך.

403. קטע זה לקח רבי טוביה מן המשנה, מסכת סוכה, פרק ב, משנה ו: "רִבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדוֹת חַיָּב אָדָם לֶאֱכֹל בַּסֻּכָּה, אַחַת בַּיּוֹם וְאַחַת בַּלַּיְלָה", נוסח זהה מובא גם במשנה שבבבלי, מסכת סוכה, דף כז ע"א. מטרת הוספת משנה בלשונה, היא ללמד דין שיש לו מקור מפורש במשנה. במקרה שיש דין מפורש במשנה הוא העדיף אותו על מדרשי תנאים ובריייתות מן התלמוד. ביחס לשיקול מתי ואיזו משנה לשבץ, כאן נראה שהיה לרבי טוביה מקור השראה מספר הלכות גדולות. שם, בסימן יד, עוסק המחבר בדיני ישיבה בסוכה, ואף הוא שילב משנה זו בתוך ציטוט ממדרשי התנאים. אולם יש לתמוה מדוע רבי טוביה לא הביא את המשך דברי הלכות גדולות, שם: "וחכמים אומרים אין לדבר קצבה, והלכתא כרבנן". נראה שרבי טוביה מתעלם בכוונה מהכרעת הבבלי "חזר בו רבי אליעזר".

404. דין זה לא נכתב במפורש במקורות התנאיים. אמנם ניתן להסיק אותו מתוך הברייתות המובאות בסוגיית הבבלי במסכת סוכה, דף מו ע"א. תחילה מובאת הברייתא: "נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. וכיון שבירך יום ראשון - שוב אינו מברך". אח"כ כדי ליישב קושי טוענת הגמרא: "תנאי היא; דתניא: תפילין, כל זמן שמניחן מברך עליהן, דברי רבי. וחכמים אומרים: אינו מברך אלא שחרית בלבד". לבסוף הסיקה הגמרא: "ואנן נמי כרבי עבדינן, ומברכין כל שבעה". מכל מקום, מקור השראה לנוסח התמציתי והקצר של רבי טוביה: "וצריך לברך לישב בסוכה בכל פעם ופעם", הוא כנראה מספר הלכות גדולות, שצוין לעיל: "נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה".

405. מסכת סוכה, דף מג ע"ב.

לקח טוב - ויקרא כג, מב	**ספרא, אמור יב, יז**	**ברייתות מתוך הבבלי**
[**ה**אזרח להוציא את הנשים[406] שכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות[407][408]	אזרח, זה אזרח, **ה**אזרח, להוציא את הנשים,	**תנו רבנן**: אזרח - זה אזרח **ה**אזרח - להוציא את הנשים.
כל האזרח. לרבות את הקטנים.	**כל ה**אזרח לרבות את הקטנים,	**כל** - לרבות את הקטנים.[411]
בישראל לרבות את הגרים והעבדים והמשוחררין.[409]	בישראל, לרבות גרים ועבדים משוחררים.	
ישבו בסוכות.	ישבו בסוכות,	**תניא**: בסוכות תשבו -
בסוכה מן[410] כל דבר	בסוכות של כל דבר	סוכה של כל דבר[412]

406. בקטע זה מפרש רבי טוביה את המילים "כל האזרח", על פי מדרש התנאים. ניתן לראות גם בנוסח הספרא (בכל עדי הנוסח שלה) וגם בנוסח הברייתא (בכל עדי הנוסח של הבבלי), שהדרשה מתחילה מהמילים "אזרח זה אזרח". מטרת פתיח זה, היא להראות לקורא את החשיבות של תוספת האות ה לתחילת המילה אזרח. מכל מקום, נראה שבעיני רבי טוביה, הרואה את חיבורו כמלווה בצורה פרשנית את המקרא, פתיח זה מיותר, ולא תורם להצגת הפרשנות והדין.

407. המילים: "האזרח להוציא את הנשים", הן ללא ספק ציטוט מתוך מדרש התנאים. המשך המדרש הוא במילים: "כל האזרח..." כפי שניתן לראות בלשון הספרא ובברייתא שבבבלי. אם כך, המילים: "שכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות", הן הוספה של רבי טוביה, שמטרתן להסביר את דין המדרש. הוספה זו מקורה מדיון בתלמוד הבבלי, מסכת סוכה, דף כח ע"א, שם הגמרא מגיעה למסקנה שהדרשה "האזרח להוציא את הנשים", אינה דרשה מוחלטת (מדרש יוצר), אלא הדין היה ידוע ממסורת (הלכתא), "ואסמכינהו רבנן אקראי" (מדרש מקיים). הגמרא שם שואלת, לשם מה היה צורך במסורת מיוחדת זו, שכן "סוכה מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות". הגמרא מציעה מספר הסברים לצורך במסורת, והם אינם מעניינינו. מכל מקום, רבי טוביה שילב את דברי הגמרא שהיו חלק ממשא ומתן תלמודי, כטעם והסבר לדין מדרש התנאים.

408. מילים אלו חסרות בנוסח דפוס ונציה ש"ו, והן נוספו מתוך שלוש עדי הנוסח: כת"י ד (סינסינטי), כת"י ו (פטרסבורג 245) וכת"י ז (ניו יורק 950). מתוך השוואה למקור הדברים בספרא, נראה בבירור שגרסת כתבי היד נכונה.

409. המילים "בישראל. לרבות את הגרים והעבדים והמשוחררין", נלקחו מלשון הספרא, והן מופיעות בכל עדי הנוסח. במדרש המובא בברייתא שבבלי, מילים אלו חסרות, וכך בכל עדי הנוסח לבבלי. זו ראיה נוספת, שרבי טוביה מעדיף את מדרש התנאים כמקור להלכות, על מדרשים מתוך ברייתות בבבלי.

410. כך היא גרסת דפוס ונציה ש"ו, אך בשלושת עדי הנוסח האחרים הגרסה היא: "סוכה של כל דבר". נראה שהגרסה "שלי" נכונה יותר, כך היא הגרסה בספרא בכל עדי הנוסח שלה, וכך היא הגרסה בברייתא שבבבלי בכל עדי הנוסח.

411. מסכת סוכה, דף כח ע"א.

412. מסכת סוכה, דף לו ע"ב.

ניתן לראות לאורך כל המקטע, שהובא בטבלה לעיל, את הדמיון בין נוסח הלקח טוב לבין נוסח מדרש התנאים. אמנם לא ניתן להתעלם מאופן עריכת המדרש, ממנו ניכר שברקע העריכה רבי טוביה מודע לטקסט של התלמוד הבבלי. מכל מקום ניתן להבחין בעדיפות שנותן רבי טוביה לנוסח מדרש התנאים ממקורו - ספרות מדרשי התנאים, על נוסח הברייתות בתלמוד הבבלי, אף שתלמוד זה היה מצוי תחת ידו, והוא עשה בו שימוש נרחב, כפי שנראה בהמשך.

דרכי השימוש במדרשי התנאים

כבר עמדנו על כך שרבי טוביה אינו מלקט מובאות ומדרשים, אלא הוא פרשן שעושה שימוש במובאות אלו תוך כדי עריכתן לצרכיו הפרשניים. וכך תיאר זאת בובר:

> מבקשתו שלא להאריך בדברים שאין בהם צורך לתכלית פירושו, נמצא שלפעמים הוא מקטע את המאמר הנעתק מן התלמוד או המדרשים בהשמיטו כל מה שאין לו בו צורך לפירושו ומביא רק תמצית הענין כערך צרכו בו. ... ומאהבת הקצור היה מנהגו כשיש במדרש מחלוקת התנאים או האמוראים. אינו מעתיק המחלוקת בשלמות כי אם מעתיק רק את דברי החכם אשר דעת המחבר מכרעת כמותו.[413]

מכל מקום, מתוך העיון בלקח טוב, עולה התמונה הבאה: מקורות ששפתם עברית (לרוב מקורות תנאיים), הובאו על פי רוב כלשונם עם קיצורים הכרחיים. כאשר רבי טוביה ציטט משנה, הוא עשה מאמץ יתר לשמר את נוסחה המקורי. אולם, כאשר הוא ציטט מדרש תנאים, הן מספרות המדרש והן מתוך הברייתות בבבלי, הוא נקט יותר חופש עריכה.

נראה שהסבר העניין הוא פרקטי וערכי. מבחינה פרקטית לשונה של המשנה במקור ערוכה בצמצום, ואין הרבה מה לקצר כדי להפוך את המובאה למשתלבת בתוך רצף הפירוש. בעוד שלשונם של מדרשי התנאים לעיתים ארוכה ומסורבלת, ואשר על כן מתבקש לערוך אותם ולהתאימם לפירוש על המקרא. מבחינה ערכית נראה שיחסו של רבי טוביה למובאה מהמשנה הוא חשוב ומשמעותי

---

413. מבוא ללקח טוב, עמ' 24; רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 373. לסיכום של דרכי השימוש של רבי טוביה במקורותיו ראו שמעוני, אקדמות, עמ' 3-5. הדגמה לעיבוד לשון מדרש התנאים כדי להתאימה להלכה הרווחת ראו הנשקה, לתולדות תפילת העמידה, עמ' 366, הערה 96.

יותר כעדות למסורת חז״ל, מאשר מובאה ממדרש התנאים. המשנה היא מעין דבר הבורא העובר במסורת שבעל פה, המדרש הוא מעשה חז״ל להראות את הקשר של המסורת למקרא.[414]

משמעות העריכה של רבי טוביה את מקורותיו היא שלא נוכל לדעת בוודאות מה היה הנוסח המדויק של ספרות המקור בה השתמש. וכך כתב בובר:

> והנה אחרי שנוכחנו בזה באר היטב כי לא הקפיד המחבר בשום ענין על הנוסחא העיקרית, ולא שת לבו רק על הענין, לא על התואר והנוסחא, ומדרכו לשנות סגנון לשון המדרש בגרעון ובהוספה, **מוכח הדבר שאין לשפוט תמיד מהעתקותיו על הנוסחא העיקרית**.[415]

למרות האמור לעיל, בגלל הכמות העצומה של מובאות מתוך מדרשי התנאים, מצאו לנכון החוקרים העוסקים בהעמדת נוסח מדויק של מדרשי התנאים, להשתמש גם בלקח טוב כעד נוסח.[416]

דוגמה לשימוש בלקח טוב כעד נוסח לבירור נוסח מדרש התנאים נוכל לראות מתוך התייחסות לדברי הלקח טוב על מצוות ביכורים: ״וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ״.[417]

והנחתו. מלמד שטעון **הנחה** שתי פעמים אחת בשעת קריאה ואחת בשעת השתחויה.[418]

מקור הדברים הוא מדרש התנאים, ספרי:

והנחתו מלמד שטעונים **הנחה** שתי פעמים אחת בשעת קריאה ואחת בשעת השתחויה.[419]

---

414. בלברג, פתח לספרות חז״ל, עמ׳ 102, ״מטרתם [של מדרשי התנאים - י. פ]... גם להציג את ההלכות על פרטיהן המדוקדקים ביותר כנובעות מן הכתוב״. ראו גם כהנא, מבוא למדרשי התנאים, עמ׳ 166.

415. מבוא ללקח טוב, עמ׳ 25. דברים דומים גם אצל וייס, מדרש לקח טוב, עמ׳ 189; שור, לקח טוב, עמ׳ 74. כהנא, דפים מן המכילתא, עמ׳ 175, סיכם את העניין כך: ״במדרשו ׳לקח טוב׳ לחומש עשה ר׳ טוביה בר׳ אליעזר שימוש נרחב במדרשי ההלכה. אמנם קיצוריו הגדולים והעיבודים המשמעותיים אשר ערך במקורותיו השונים, בצד פירושיו העצמאיים, מקשים לא פעם על זיהוים המדויק של המדרשים שנעזר בהם בכל דרשה ודרשה״. גם הנשקה, מה נשתנה, עמ׳ 465, הערה 21, קבע: ״בעל הלקח טוב רגיל לעבד את מקורותיו ואין לראות בו עד נוסח ישיר של ספרי״.

416. פינקלשטיין, 'The Mekilta and Its Text', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 5 (1933 - 1934), pp. 31-35, משתמש בלקח טוב, כעד נוסח למכילתא; רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך יז, עמ׳ 262, בכותרת: ״המכילתא ולקח טוב״; מנחם כהנא, בעבודתו ׳אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר׳, הקדיש מספר עמודים לתיאור כתבי היד של הלקח טוב, משום שהוא רואה בחיבור זה עד נוסח (חלקי) למדרש התנאים.

417. דברים כו, י.

418. נוסח זה הוא על פי דפוס ונציה ש״ו. לא שרדו עדי נוסח אחרים של לקח טוב לפסוק זה.

419. דברים, פרשת כי תבוא, פיסקא שא, עמ׳ 320, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ״ט. כך היא הגרסה של כת״י וטיקן 32, ושל כת״י ברלין.

אך ישנם עדי נוסח, בהם נכתב "מלמד שטעונים **הנפה**".[420] ספר זית רענן לר' אברהם גומבינר (מגן אברהם), בביאור לילקוט שמעוני, כותב: "בפ"ז גרס הנחה שתי פעמים וכן עיקר". מכאן, שאחד מגדולי חכמי ישראל במאה השבע עשרה, הרב גומבינר, השתמש בלקח טוב, אותו כינה פ"ז (פסיקתא זוטרתא), כדי לברור נוסח נכון ללשון מדרש תנאים.[421] גם פאדווה היה מודע לסוגיית הגרסאות השונות בספרי, והעיר על כך במהדורתו של הלקח טוב.[422]

אולם, כאמור לעיל, יש לבחון בזהירות את דברי הלקח טוב. פעמים שרבי טוביה "משפץ" את לשון המדרש, כדי להתאימו לבבלי. להלן דוגמה לדבר:

לקח טוב, דברים טז, טו	**ספרי דברים, פרשת ראה, פסקה קמב**
שבעת ימים תחוג.	שבעת ימים תחג לה' אלהיך במקום אשר יבחר ה',
והלא כבר נאמר חג הסוכות	והלא כבר נאמר חג הסכות
תעשה לך שבעת ימים	שבעת ימים לה' מה תלמוד לומר שבעת ימים
אלא מלמד שכל הרגל תשלומין לראשון.	מלמד שכל הרגל תשלומים לראשון.
כי יברכך ה' אלהיך.	כי יברכך ה' אלהיך,
יכול באותו המין בלבד	יכול בו במין
תלמוד לומר בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך.	תלמוד לומר בכל תבואתך ובכל מעשה ידך.
והיית אך שמח.	והיית אך שמח,
לרבות לילי יום טוב **האחרון** לשמחה[423]	לרבות לילי יום טוב **הראשון** לשמחה

ניכר, בעליל, שרבי טוביה לקח את קטע הספרי ועיבד מתוכו את פירושו לפסוק. שינויי סגנון וקיצור לשון הם דבר רגיל ומצוי אצל רבי טוביה, אך מדוע שינה רבי טוביה במשפט האחרון את "לילי יום טוב הראשון" ל"לילי יום טוב אחרון"? אין כאן קיצור לשון, אלא שינוי מהותי.

420. כך היא גרסת הדפוס הראשון, ונציה ש"ו; כת"י אוקספורד; כת"י לונדון 341.

421. עוד על הערה זו של הר' גומבינר ראו הנשקה, מה נשתנה, עמ' 416.

422. לקח טוב, דברים פרק כו, הערה יח: "מלמד שטעון הנחה ב' פעמים. גירסא זו נכונה מאוד שכן כתיב בקרא שתי פעמים א' והניחו לפני ה' קודם אמירה ואח"כ כתיב והנחתו אחר אמירה. והנה בספרי הגי' תנופה והגיה הגר"א הנחה כמו שהוא כאן".

423. כך הוא נוסח דפוס ונציה ש"ו, לא נותרו עדי נוסח נוספים לקטע זה.

בדיקת עדי הנוסח של הספרי מראה, שכולם גורסים "לילי יום טוב הראשון".[424] נראה שכאן הושפע רבי טוביה משיטת התנאים בתלמוד הבבלי: "תנו רבנן: והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב **האחרון**. או אינו אלא יום טוב הראשון? כשהוא אומר אך - חלק.[425] אמנם, ייתכן שלאור גילויו של כהנא, שרבי טוביה השתמש במכילתא לדברים מפרשת ניצבים ואילך, שגם כאן ראה רבי טוביה את נוסח המכילתא לדברים: "והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה".[426]

424. כך הוא הנוסח בכת"י לונדון 341; כת"י אוקספורד; כת"י ברלין; כת"י וטיקן 32.

425. מסכת סוכה, דף מח ע"א; מסכת פסחים, דף עא ע"א. וכן הוא הנוסח בכל עדי הנוסח לברייתא זו. על היחס בין ברייתא זו לבין הספרי ראו הלבני, מקורות ומסורות, סוכה, עמ' רלט-רמב.
נטייתו של רבי טוביה לראות בתלמוד הבבלי ובנוסח המשניות שלו, המקור המוסמך לנוסח של תורת התנאים, מודגמת במפורש במקרה אחד. בלקח טוב, ויקרא טו, כג כותב רבי טוביה: "שהנוגע בחיבור הטומאה טמא **כדתנן במסכת זבין** בפרק אחרון בהלכה חמישית מקצת הטמא על הטהור ומקצת הטהור על הטמא חבורי טמא על הטהור וחבורי טהור על הטמא טמא". מיד אח"כ הוא מציין שגרסת מדרש התנאים בספרא (פרשת זבים, פרשה ד, פרק ו), אינה מדויקת: "והברייתא עד שינשא בו עליו משובשת". עוד על תיקון זה ראו: יהושע השל שור, 'דבר בעתו', החלוץ ה (תר"ד), עמ' 50; תא-שמע, לקח טוב, עמ' 268.

426. הנשקה, שמחת הרגל, עמ' 238, הערה 20, סבור שרבי טוביה תיקן את הברייתא שתתאים למסורת הבבלי. הנשקה לא ציין לאפשרות שרבי טוביה ראה את המכילתא לדברים, ואכן אפשרות זו נראית פחות סבירה. לדוגמה נוספת למנהגו של רבי טוביה "להרכיב" את גרסת הבבלי על נוסח מדרש התנאים, ראו, הנשקה, שם, עמ' 329, הערה 7. שם הראה כיצד רבי טוביה הרכיב את נוסח הברייתא של הבבלי, מסכת חגיגה, דף ח ע"א, "מנין שאם רצה לערב מערב", על נוסח מדרש התנאים בספרי, ראה, פסקה קלז, "מנין שאם רצה להביא ממעשר יביא" ויצר את הנוסח: "מנין שאם רצה להביא ממעשר שהוא מטפל מעות מעשר עם מעות חולין" (לקח טוב, דברים טז, י).

מידות שהתורה נדרשת בהן

אחד המקורות הקדומים בהם מובאים דרכי הלימוד של חז״ל מתוך המקרא, הוא הברייתא של רבי ישמעאל על י״ג מידות שהתורה נדרשת בהן,[427] בתחילת מדרש התנאים ספרא.[428] די ברור מדוע ראו לנכון עורכי המדרש לשבץ בפתח מדרשם כללים אלו. יש בהם מבוא ראוי להבנת דרכי הלימוד ששימשו את החכמים ביוצרם את הדרשות ההלכתיות. לא ברור למה ראה רבי טוביה לנכון לשבץ ברייתא ארוכה זו בפתח ביאורו לספר ויקרא. הלקח טוב אמור לתת מענה פרשני מדרשי ליהודי הפשוט המעיין בפסוקי המקרא. ברייתא כה ארוכה בתחילת ספר ויקרא בהחלט עשויה להיות משא מכביד.

---

427. מקור, לכאורה קדום יותר, הוא הברייתא של שבע המידות של הלל הזקן. ברייתא זו מובאת בתוספתא סנהדרין, פרק ז, הלכה יא; באבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק לז; בספרא, פרשת ויקרא, מיד לאחר הבאת י״ג מידות של רבי ישמעאל. על מידות אלו ראו: שמואל מירסקי, ׳י״ג המידות שהתורה נדרשת בהן ופרשנות המקרא׳, פרקים ג (תשכ״ג), עמ׳ 19-27; יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי״ז, עמ׳ 510; ליברמן, יוונית, עמ׳ 190; אלון, המשפט העברי, עמ׳ 268-269; בלברג, פתח לספרות חז״ל, עמ׳ 97-98.
אכן, יש לתמוה מדוע התעלם רבי טוביה מהמידות של הלל הזקן, בפרט שהן מובאות בספרא שללא ספק היה למול עיניו. ראשית, ככל הנראה, ספר התוספתא המוכר לנו כיום לא מוזכר כלל בלקח טוב, ולא נראה שהוא עשה בו כל שימוש (ראו להלן עמ׳ 105-108). כך גם ביחס לחיבור ׳אבות דרבי נתן׳ על שני נוסחיו (אמנם, בובר ציין בהערותיו במספר מקומות לעיין באבות דרבי נתן. אך בדיקת כל ההפניות הללו, מראה שדברי רבי טוביה אינם דומים לנאמר באבות דרבי נתן, ולרוב סותרים אותו. לכן נראה שהפניות אלו של בובר נועדו למעיין לצורך השוואה). שנית, כפי שנראה להלן, רבי טוביה הביא רק את מחציתה הראשונה של ברייתא דרבי ישמעאל, ייתכן שהמשך דברי הספרא, ובתוכם רשימתו של הלל, נעלמו ממנו. לכן מקום יש לשער, שרבי טוביה לא הכיר את שבע המידות של הלל. בתלמוד הבבלי אמנם מובא מעשה שהלל מחדש דין מתוך שימוש במידות (מסכת פסחים, דף סו ע״א), אך אין אזכור בשום מקום לרשימת שבע המידות שלו. במקום שהתלמוד נזקק לציין שהבסיס ללימוד מסוים הוא אחת המידות, ההפניה היא תמיד לברייתא של רבי ישמעאל. ראו על כך בהערה הבאה.

428. על ברייתא זו ראו: מירסקי, שם, עמ׳ 13-19; אלון, שם, עמ׳ 270-272; מנחם כהנא, ׳קווים לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופת התנאים׳, בתוך: מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זכרון לתרצה ליפשיץ, בעריכת א׳ אדרעי ואחרים, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 173-181; בלברג, שם, עמ׳ 101-102; רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 65; יואל קרצ׳מר-רזיאל, ׳לחידת עיצובה של ברייתא די״ג מידות וזיקתה לספרא׳, אוקימתא י (תשפ״ד), עמ׳ 129-160. רייזל, שם, ציינה שברייתא זו של רבי ישמעאל הינה תוספת מאוחרת, שעורכי המדרש הוסיפו לספרא שמיסודו הוא דבי רבי עקיבא. בכל אופן, מדרש הספרא הוא המקור התנאי היחידי ששרד שמביא ברייתא זו בשלמותה. קיומה של הברייתא ידוע מתוך אזכורים שונים בתלמוד, כגון: מסכת סנהדרין, דף פו ע״א; מסכת חולין, דף סג ע״א; שם, דף קטו ע״ב.

הסבר אפשרי לעניין, מעבר להליכה בעקבותיהם של חז״ל עורכי המדרש, הוא שגם רס״ג, מחשובי הכותבים בתקופת הגאונים, ראה לנכון לחבר פירוש מקיף לברייתא זו.[429] לא ידוע לנו האם רבי טוביה הכיר את כל ספרות הגאונים, אך את רס״ג הוא בוודאי הכיר, שכן הוא מזכירו בשמו.[430]

עוד יש לציין, שחשיבות ברייתא זו של רבי ישמעאל עולה מתוך כך שהיא שובצה בסידור התפילה, ונאמרת בכל בוקר.[431] מבנהו הבסיסי של סידור התפילה היהודי מתועד החל מימי רב עמרם גאון בסידורו.[432] תקנת אמירת י״ג מידות שהתורה נדרשת בהן, מובאת עוד בתשובת רב נטרונאי גאון[433] בן המאה התשיעית.[434] אם כך, מקום יש לשער שמנהג זה כבר היה קיים בביזנטיון בימי רבי טוביה.

חשיבות ברייתא זו בעיני רבי טוביה עולה גם מתוך כך שהוא מזכירה עוד מספר פעמים במהלך חיבורו, שדרשה זו או אחרת נדרשה על פי מידותיו של רבי ישמעאל.[435] נראה שרבי טוביה רצה

---

429. פירושו של רס״ג נכתב בערבית, לימים הוא תורגם על ידי נחום המערבי בכת״י אוקספורד 2496, ופורסם על ידי שניאור זלמן שכטר, בית תלמוד ד (תרמ״ה), עמ׳ 235-244. עוד על פירוש זה ראו: מירסקי, שם, עמ׳ 50; כהנא, שם, עמ׳ 173-174, הערה 2; ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 135; הנ״ל, ציון, עמ׳ 279-280; אבירם רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים תש״ע, עמ׳ 26-49; יהודה צבי שטמפפר, ׳פירוש רס״ג לי״ג מידות שהתורה נדרשת בהן על פי המקור הערבי: פרשנות, מגמות ומקורות עלומים׳, תרביץ פז (תש״ף), עמ׳ 641-705.

430. ככלל, רבי טוביה ממעט לציין את המקורות מהם הוא לוקח את דבריו. תא-שמע, שם, עמ׳ 284, טוען ש״ר׳ טוביה אינו נוקב בשם מקורותיו כמעט לעולם״, בובר, מבוא, עמ׳ 35, התבטא באופן מתון יותר: ״רק לפרקים יזכיר את שם הדורש אשר מאתו לקח פירושים והעלם על ספרו״. מכל מקום, את רס״ג הזכיר רבי טוביה בלקח טוב פעמיים: בראשית א, כו; במדבר לג, ג. להלן בפרק על הגאונים, נעסוק בהשפעת תורתו של רס״ג על רבי טוביה.

431. כהנא, שם, עמ׳ 173: ״הכללתה בסידור התפילה כחלק ממחזור הלימוד המורחב, שבו אמור המתפלל לצאת ידי חובת תלמוד תורה מדי יום ביומו, עשתה אותה לאחת מן הברייתות השגורות ביותר בפיהם של שלומי אמוני ישראל״. ראו גם קרצ׳מר-רזיאל, שם, עמ׳ 129.

432. על סדר רב עמרם גאון ראו להלן עמ׳ 196.

433. המקור הקדום לאמירת הברייתא של רבי ישמעאל נמצאת בתשובת רב נטרונאי גאון (מהמאה התשיעית): ״ואומר פרשת תמיד... וכולה פיסקא, ושונה פרק אחד איזהו מקומן של זבחים, ואומר אחריו ר׳ ישמעאל אומר בשלוש עשרי מידות התורה נדרשת וכול׳ ״. תשובה זו נזכרה בתחילת סידורו של רב עמרם גאון. לימים היא נמצאה בשלמותה בגניזה ופורסמה ע״י גינצבורג, גאוניקה, כרך ב, עמ׳ 114-117. תשובה זו מכונה בשם ״סדר מאה ברכות״, והיא מובאת באוסף תשובות רב נטרונאי גאון, מהדורת ברודי, או״ח, סימן ט. עוד על מקור אמירת ברייתא זו ראו: יששכר יעקבסון, נתיב בינה: פרקי מבוא, פירושים ועיונים בסידור, תל אביב תשכ״ד, חלק א, עמ׳ 180-184. יעקבסון מציע שמעבר ליציאת ידי חובת לימוד גמרא יומי, אולי יש בתקנה זו מעין ״הפגנה״ כלפי הקראים. אם כנים הדברים, אז ודאי שרבי טוביה שהוא עצמו נלחם בקראים מלחמה עיקשת, יראה חשיבות בברייתא זו.

434. על רבי נטרונאי ראו: אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קפ; ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשע״א, עמ׳ 59-65.

435. לקח טוב, שמות ח, יח: ״לפי שבשלש עשרה מדות התורה נדרשת בהן, כאשר דרש ר׳ ישמעאל בתורת כהנים, וזה אחת מהן, דבר הלמד מענינו״; שם, שמות כא, כח: ״זו אחת מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהן בגזירה שוה״; שם, שמות לד, כז: ״שכל הדורש הפסוק בצורתו בלא מדרש, ובלא שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, עליו הכתוב

לבסס את מקור סמכותה של ההלכה הרבנית בהזדמנויות שונות, כדי לחזק את קיום ההלכה מתוך מחויבות לתורה.

עיון בברייתת י״ג מידות של רבי ישמעאל בלקח טוב מעלה כמה תהיות: א. הנוסח שונה בצורה משמעותית מהנוסח של הספרא.[436] ב. בכמה מקומות הוסיף דוגמאות על הדוגמאות הקיימות בספרא.[437] ג. רבי טוביה מסתפק בהבאת שבע מתוך שלוש עשרה המידות.

ביחס לשינוי הנוסח, והתוספות, נוכל לומר שכך היא דרכו של רבי טוביה בהבאת מדרשי התנאים, כפי שראינו לעיל. יתרה מכך, נראה שהברייתא המקורית של רבי ישמעאל הייתה רשימה של מידות, ותו לא. כל שאר ההסברים והתוספות נוספו כנראה בדורות מאוחרים יותר.[438] אמנם, תוספות אלו קיימות בכל עדי הנוסח, אך ייתכן שרבי טוביה חש פחות מחויבות להביאן. ביחס לשאלה מדוע הסתפק רבי טוביה בהבאת שבע מתוך שלוש עשרה המידות, אין בידי תשובה.[439]

אומר והכסיל בחשך הולך״; שם, דברים ז, כא: ״והן מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהם כשאמר ר׳ ישמעאל דבר הלמד מענינו״.

436. נוסח הספרא פותח בהבאת הרשימה ללא דוגמאות, וזו כנראה הברייתא המקורית.

437. במידת ה׳קל וחומר׳ הוסיף רבי טוביה דוגמאות מהנביאים ומהכתובים. במידת ׳כלל ופרט וכלל׳, הוסיף רבי טוביה שתי מובאות ארוכות מהתלמוד הבבלי: מסכת נזיר, דף לד ע״ב; מסכת זבחים, דף ד ע״ב.

438. כהנא, שם, עמ׳ 175-176. לאחרונה קרצ׳מר-רזיאל, הקדיש מאמר ׳לחידת עיצובה של ברייתא די״ג מידות וזיקתה לספרא׳, המערער על הנחת היסוד שהברייתא מורכבת משני רבדים. לדעתו הברייתא היא יחידה ספרותית אחת.

439. אולי כתב היד שלו היה חסר בקטע זה למשך כמה עמודים. אם השערה זו נכונה, יש בכך הסבר נוסף לאי הבאת הרשימה של שבע מידותיו של הלל, משום שייתכן שרבי טוביה לא ראה את סוף הקטע במדרש ספרא, שם היא מובאת. עוד על דרכו של רבי טוביה בהבאת מידות שהתורה נדרשת ראו מירסקי, שם, עמ׳ 49-50.

3. שילוב ברייתות בלקח טוב

ברייתות - מן הבבלי

לעיל ראינו שרוב מוחלט של המובאות התנאיות בלקח טוב שאינן מתוך המשנה, לוקטו מתוך מדרשי התנאים, גם כאשר ברייתות אלו היו זמינות לרבי טוביה מתוך התלמוד הבבלי. מכל מקום, עדיין ניתן למצוא במקומות רבים מובאות מתוך ברייתות מן התלמוד. נראה שלרבי טוביה היה מדרג העדפות. כאשר דין היה יכול להילמד מתוך משנה, הוא העדיפו. אחר כך רבי טוביה חיפש מקורות הלכתיים בספרות מדרשי התנאים. מדרשים אלו היו חביבים עליו, שכן יש בהם גם הנחיות הלכתיות של תנאים, וגם פרשנות לפסוקי המקרא. לבסוף, כאשר רצה רבי טוביה להביא דין שאינו נמצא לא במשנה ולא במדרשי התנאים, הביאו רבי טוביה מתוך הברייתא מהתלמוד הבבלי.[440]

לעיתים נדירות נמצא שרבי טוביה בחר ללמד הלכה מסוימת מתוך ברייתא, כאשר אותו דין מובא גם במשנה. במקרים אלה, המשנה על פי רוב קצרה ולא מובנת דיה, בעוד שהברייתא כתובה בלשון ברורה יותר. לדוגמה, כל דיני טבילת כלים שנקנו מגויים מרוכזים בסוף מסכת עבודה זרה. המשנה הקדישה לעניין מילים ספורות:

> הַלּוֹקֵחַ כְּלִי תַּשְׁמִישׁ מִן הַגּוֹי, אֶת שֶׁדַּרְכּוֹ לְהַטְבִּיל - יַטְבִּיל, לְהַגְעִיל - יַגְעִיל, לְלַבֵּן בָּאוּר - יְלַבֵּן. הַשִּׁפּוּד וְהָאַסְכָּלָה - מְלַבְּנָן בָּאוּר. וְהַסְּכִין - שָׁפָה וְהִיא טְהוֹרָה. (פרק ה, משנה י)[441]

לעומת זאת הברייתא המובאת בסוגיה התלמודית מיד לאחר משנה זו, מבארת דינים אלו בצורה ברורה יותר:

> ת"ר: הלוקח כלי תשמיש מן הגויים, דברים שלא נשתמש בהן [כל עיקר] - מטבילן והן טהורין; דברים שנשתמש בהן ע"י צונן, כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות - מדיחן ומטבילן והם טהורין; דברים שנשתמש בהן ע"י חמין, כגון היורות הקומקמוסון ומחמי חמין - מגעילן ומטבילן והן טהורין; דברים שנשתמש בהן ע"י האור, כגון השפודין והאסכלאות - מלבנן ומטבילן והן טהורין. (מסכת עבודה זרה, דף עה ע"ב)[442]

---

440. להלן, עמ' 105-108, נראה שספר התוספתא לא היה מוכר לרבי טוביה. כמו כן, להלן עמ' 109 ואילך, נראה שגם התלמוד הירושלמי לא היה לנגד עיניו, מתברר אם כן שמקור הברייתות בלקח טוב שאינם ממדרשי התנאים הוא מהתלמוד הבבלי בלבד. עוד על ברייתות ראו: חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 19-50; אלון, המשפט העברי, עמ' 862; שמא יהודה פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, עורכים: דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201; בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 86-87.

441. כך הוא גם נוסח המשנה בתלמוד הבבלי על שלל עדי הנוסח שלו.

442. כך הוא הנוסח על פי רוב עדי הנוסח, המילים "כל עיקר" נוספו בארבעה מתוך שבעה עדי נוסח, הקיימים לדף זה. עוד על ברייתא זו ראו: מיכאל היגר, אוצר הברייתות, ניו יורק תש"ב, חלק ה, עמ' 397.

השוואה בין המקורות הנ״ל מראה שהמשנה הניחה ידע מוקדם,[443] על כך שכלי שבלע איסור צריך הכשרה, ושכלי שנקנה מגויים צריך טבילה. ומתוך כך נקטה לשון קצרה ולא מובנת למי שלא מצוי ברזי הסוגיה. אך הברייתא בניגוד לכך פירטה יותר, כך שגם קורא רגיל יכול להפיק ממנה את דיני הכשרת כלים ואת דיני טבילת כלים. במקרה זה העדיף רבי טוביה לשלב בחיבורו מובאה מתוך הברייתא הנ״ל:

> והילכתא הלוקח כלי תשמיש מן הגויים את שלא נשתמש בהן כל עיקר מטבילן והן טהורין. ואת שנשתמש בהן על ידי האור כגון השפוד והאסכלה מלבנן ומטבילן והן טהורין. (לקח טוב, דברים ב, ו)[444]

מכל מקום, נראה בבירור שרבי טוביה, במקום שהוא יכול, העדיף להביא ברייתות[445] ולא מימרות אמוראיות מתוך סוגיות הבבלי. תחילה, יש עדיפות ברורה לברייתא בשפה העברית, שהיא שפת הספר (בניגוד לכתבי הגאונים שבלולים עברית וארמית), על פני מובאות הדורשות תרגום. אך התלמוד הבבלי מלא וגדוש גם במימרות אמוראיות בעברית. נראה שרבי טוביה בדרך בחירת מקורותיו, משתדל גם להנכיח לקורא את סדר המסירה של ההלכה. לכן תורת התנאים קודמת ועדיפה על תורת האמוראים.

---

443. על דרכה של המשנה, בכך שהיא מניחה שללומד ידע רחב ומוקדם ראו: אברהם גולדברג, מסכת אהלות: מהדורה מדעית על פי כתבי יד, דפוסים קדומים ונסחאות הראשונים עם פירוש ומבוא, ירושלים תשט״ו, עמ׳ ט; רוזן צבי, מבוא למשנה, עמ׳ 53; בלברג, שם, עמ׳ 59-60.

444. לקח טוב, דברים ב, ו. כך היא גרסת דפוס ונציה ש״ו, לא נותרו עדי נוסח אחרים לקטע זה.

445. הביטוי ״להביא ברייתות״, משמעו שהברייתא שימשה באופן ברור וודאי מקור לקטע הפרשנות. אך יש לזכור שגם כאן נקט רבי טוביה בדרכו בהבאת מדרשי תנאים והוא ערך את הברייתא וקיצר אותה. שכן למרות יתרונותיה של הברייתא בבהירותה, אריכותה בדוגמאות שבה עלולה הייתה להכביד. כך אנו מוצאים שרבי טוביה לוקח את גרעין המובאה, מתוך הברייתא, אך בחר לקצר את לשונה עם דמיון מסוים למשנה.

דרכי השימוש בברייתות

ראינו לעיל דרך אחת בה בחר רבי טוביה להתמודד עם משניות שלשונן אינה ברורה מספיק, הוא לקח מובאה מקבילה מהברייתא. דרך זו, בה זנח רבי טוביה לחלוטין את נוסח המשנה וביכר על פניה את נוסח הברייתא, די נדירה בלקח טוב. ברוב המקרים נטה רבי טוביה לשלב בתוך לשון המשנה, תוספת מילים של הסבר. יש מקרים שההסבר הוא מקורי של רבי טוביה, וזו פרשנות מקורית למשנה.[446] על פי רוב, מקור דברי ההסבר הוא מתוך הסוגיה הבבלית הבאה אחר המשנה בתלמוד.[447] אך ישנם מספר לא מבוטל של מקרים, בהם מקור תוספת המילים בהבאת משנה בלקח טוב מגיע מתוך ברייתא מהתלמוד הבבלי. נראה לדוגמה דין שמביא רבי טוביה במקטע הלכתי העוסק בדיני מילה:

לקח טוב	משנה
עושין כל צרכי מילה, מלין ופורעין	עוֹשִׂים כָּל צָרְכֵי מִילָה: מוֹלִים, וּפוֹרְעִים,
ומוצצין ונותנין עליו אספלנית וכמון,	וּמוֹצְצִים, וְנוֹתְנִין עָלָיהָ אַסְפְּלָנִית וְכַמּוֹן.
אם לא שחק מערב שבת לועס בשניו ונותן,	אִם לָאו שׁוֹחֵק מֵעֶרֶב שַׁבָּת, וְלוֹעֵס בְּשִׁנָּיו וְנוֹתֵן.[449]
וביו״ט שוחקין לכתחלה סמנין משום דחזי לקדירה	
ואין עושין לה חלוק למילה בתחלה בשבת,	וְאֵין עוֹשִׂין לָהּ חָלוּק כַּתְּחִלָּה,
אבל כורך עליה סמרטוט,	אֲבָל כּוֹרֵךְ עָלֶיהָ סְמַרְטוּט. אִם לֹא הִתְקִין מֵעֶרֶב שַׁבָּת
וכורך על אצבעו ומביא, אפי׳ מחצר אחרת.[448]	כּוֹרֵךְ עַל אֶצְבָּעוֹ וּמֵבִיא, אֲפִלּוּ מֵחָצֵר אַחֶרֶת.[450]

עיון בטבלה לעיל, מראה שני הבדלים: א. תוספת דין מילה ביום טוב, ב. השמטת המילים ״אם לא התקין מערב שבת״. השמטת המילים נבעה מכך שעיקרון זה נכתב כמה שורות לפני כן, שכל מה

446. דוגמה לכך הראינו, לעיל עמ׳ 76 ובהערה 46, שם.

447. דוגמה לכך ראו לעיל עמ׳ 74, הערה 43.

448. לקח טוב, בראשית יז, יג. כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח של הלקח טוב.

449. נוסח המשנה שבבבלי, מסכת שבת, דף קלג ע״א, הוא: ״אם לא שחק מערב שבת לועס בשיניו ונותן״. וכפי שהראינו לעיל, נהג רבי טוביה להעדיף את נוסח המשניות שבבבלי.

450. מסכת שבת, פרק יט, משנה ב.

שאפשר, יש לעשות מערב שבת. אך התוספת שבאה ללמד את דין המילה ביום טוב, אינה במשנה ואינה גם פרשנות מילולית. מקור דין זה הוא בברייתא:

> תנו רבנן דברים שאין עושין למילה בשבת עושין לה **ביום טוב**: שוחקין לה כמון, וטורפין לה יין ושמן. (מסכת שבת, דף קלד ע"א)

ראינו, אם כן, שרבי טוביה משתמש בברייתות כתוספות המשובצות בתוך לשון משנה, או כביאור או כהוספת מידע.[451]

לעיתים, הברייתות הן מקור בלעדי למידע הלכתי שאינו קיים במשנה או בספרות מדרשי התנאים. במקרים אלו הביא רבי טוביה מובאות מהברייתות, ולרוב שימר את צורתן ולשונן. ניתן למצוא קשר אפשרי בין המקרים בהם נזקק רבי טוביה למובאה מהברייתא, שאין לה מקור אחר, והוא שרובן עוסקות בתכנים של ריטואל דתי, כגון: נוסח של ברכות,[452] תיאור אופן ברכת הכהנים[453] והטקסט של שבועת הדיינים.[454]

---

451. כך גם העיר בובר, שם, במהדורתו, הערה כד: "וביום טוב שוחקין לכתחלה. הוא דברי המחבר שהוסיף באמצע המשנה עפ"י מאמרם שם דף קל"ד ע"א". עוד על כך ראו להלן עמ' 152.

452. לדוגמה: נוסח ברכות המילה מובא במקטע הלכתי בלקח טוב, בראשית יז, יג: "ת"ר המל אומר בא"י אמ"ה אקב"ו על המילה. ואבי הבן אומר אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. והעומדים שם אומרים כשם שהכנסתו לברית, כן תכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, והמברך אומר אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש, על כן בשכר זאת אל חי צוה להציל ידידות שאירנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הבריתי". מקור הדברים הוא מהברייתא בבבלי מסכת שבת, דף קלז ע"ב: "תנו רבנן: המל אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. העומדים אומרים: כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. והמברך אומר: אשר קידש ידיד מבטן, חוק בשארו שם, וצאצאיו חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זאת, אל חי חלקנו, צוה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הבריתי". יש לציין, שקטע זה בלקח טוב, נמצא רק בעד נוסח אחד - כת"י ה (ירושלים) מבין שלושה עדי הנוסח הקיימים, וזהו כתב היד ששימש את בובר למהדורתו.

453. המשנה ממעטת בהבאת פרטי דינים ביחס לאופן ברכת הכהנים. נראה שכך הוא המצב בכל העיסוק בתפילה וברכות, המשנה עוסקת בעצם התקנה, באילו מקרים תחול ובאילו לא. אך לעניין פרטי הביצוע ונוסח התכנים הנאמרים בה, המשנה לרוב לא תעסוק. חלל זה לרוב מתמלא בתלמוד הבבלי על ידי הבאת ברייתות או מימרות אמוראיות. כך הוא גם בעניין ברכת כהנים, המשנה הקדישה לדיני ברכה זו משניות ספורות. במסכת ברכות, פרק ה, משנה ג, בעקבות דיון בדיני שליח ציבור, המשנה עוסקת בכהן שצריך לשוב לתפילתו. במסכת תענית, פרק ד, משנה א, בעקבות דיון בתפילה בתעניות ציבור, מוזכרים המועדים בהם יש נשיאת כפיים. במסכת מגילה, פרק ד, משנה ז, בעקבות דיון בחריגים היכולים לשמש שליח ציבור, עוסקת המשנה בפסולים לנשיאת כפיים. במסכת סוטה, פרק ז, משנה ו, אגב דיון במצוות בהן יש אמירה עוסקת המשנה בדרך אמירת ברכת כהנים. אך, כאמור, כל הדינים הללו גם יחד לא נותנים את כל המידע על האופן בו יש לבצע את נשיאת הכפיים. לכן רבי טוביה לוקח מתוך הסוגיה הבבלית במסכת סוטה פרק שביעי מקבץ ברייתות ומשלבן במקטע ההלכתי שלו בנושא ברכת כהנים.

454. כפי שציינו במבוא, עמ' 61-62, במקטע העוסק בדיני שבועות, "טיכוס חיבור השבועה", ישנן מובאות רבות מתוך המשנה, שאר המובאות, על פי רוב, הן מתוך סוגיות הבבלי במסכת שבועות. בתוך שלל המובאות מתוך לשון המשנה, מצא לנכון רבי טוביה להביא את לשונה של הברייתא, המפרטת את הטקסט הנאמר בשבועה: "אומרים לו הוי יודע שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה מסיני לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וכל עבירות

ישנם מקרים שמשניות העוסקות בתחום הלכתי מסוים מלמדות את עיקר הדין, אך חסר בהן כמה פרטים הנחוצים לקיום ההלכה. גם כאן נזקק לעיתים, רבי טוביה להשלמות פרטים שהוא לא מצא להם מקור במשנה או במדרשי התנאים. להלן כמה דוגמאות לכך:

במקטע ההלכתי העוסק ברשויות השבת (לקח טוב, שמות טז, כט), מבאר רבי טוביה את עיקרי הדינים הקשורים בתחום זה. הוא משתדל לפתוח כל דין במובאה מתוך משנה, אך בסופו של דבר ללא הבאת הברייתא המפורסמת: "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת, רשות היחיד, ורשות הרבים, כרמלית, ומקום פטור, כרמלית צידי רשות הרבים, וכגון אצטבעות שבצידי רשות היחיד,[455] שאינו לא רשות היחיד ולא רשות הרבים",[456] קרוב לוודאי שהתמונה לא הייתה שלמה.

בחלק העוסק בחיות המותרות באכילה, מוצא לנכון רבי טוביה להוסיף על סימני הכשרות הכתובים במפורש במקרא, את הערת הברייתא: "וכל אשר אין לו סנפיר. אף על פי שעתיד לגדל לאחר זמן הואיל ועכשיו אין לו אסורין.[457] אבל היו לו והוא משירן בשעה שעולה מן המים מותרין כגון אקונס ואתונס".[458] פרט מידע זה הוא חשוב ביותר, שכן כחלק ממטרתו של רבי טוביה להעמיד ספר המכיל הדרכות מעשיות, הוא צריך להנחות את קוראיו לדרך בה יש לנהוג בדגים, שיש ספק בכשרותם.

על הפסוק האוסר לרמות במידה ובמשקל, מוצא לנכון רבי טוביה לפרט דינים הקשורים במניעת רמאות במסחר. אין ספק שנושא זה עשוי היה לפגוש את בני קהילתו של רבי טוביה בשגרת יומם. במשנה (בבא בתרא, פרק ה, משנה י) ובמדרש התנאים, ספרא, החומר בעניין דל ביותר. לכן מצא לנכון רבי טוביה לשבץ אוסף דינים, מתוך ברייתות המובאות בבבלי מיד לאחר המשנה הנ"ל.[459]

שבתורה נאמר בהם ונקה וכאן נאמר לא ינקה וגו' וכשמשביעין אותו אומרים לו הוי יודע שלא על דעתך אנו משביעין אותך אלא על דעתינו ועל דעת ב"ד" (לקח טוב, ויקרא ה, כו). מקור הברייתא הוא מהבבלי (מסכת שבועות, דף לט ע"א), והיא הועתקה ללא כל שינוי. ראינו, שכאשר יש צורך בתכנים של השבועה, המשנה לא נותנת מענה, ואז נזקק רבי טוביה להביא בספרו מידע רב חשיבות זה, מתוך ברייתא.

455. המילים "צידי רשות הרבים, וכגון אצטבעות שבצידי רשות היחיד", אינן מלשון הברייתא. רבי טוביה שילב מילים אלו כדי לבאר את הברייתא, ומקורן מסוגיית הבבלי, המובאת מיד אחר הברייתא במסכת שבת, דף ז ע"א.

456. מסכת שבת, דף ו ע"א. עוד על ברייתא זו ראו הלבני, מקורות ומסורות, שבת, עמ' יב-יד.

457. להלן, עמ' 271-274, בפרק העוסק בחידושיו ההלכתיים של רבי טוביה, נעסוק בפער בין לשון הברייתא, כפי שהיא מובאת בלקח טוב, לבין גרסתה בכל ענפי הנוסח של התלמוד, כפי המובא בהערה הבאה.

458. לקח טוב, ויקרא יא, י. וכך לשונה של הברייתא בבבלי, מסכת חולין, דף סו ע"א: "תנו רבנן: אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הסולתנית והעפיאן - ה"ז **מותר**, יש לו עכשיו ועתיד להשירן בשעה שעולה מן המים, כגון אקונס ואפונס כספתיאס ואכספטיאס ואטונס - ה"ז מותר".

459. ראו לקח טוב, ויקרא יט, לה-לו.

תחום נוסף, בו נזקק רבי טוביה למובאות מתוך ברייתות, הוא כאשר יש בהם דברי חיזוק והעצמה לשומר את המצוות. תכנים מעין אלו, מטבעם, לא תואמים את אופי המשנה,[460] ואף בספרות מדרשי התנאים הם די נדירים. להלן כמה דוגמאות לכך:

במקטע ההלכתי העוסק בדיני ריבית (לקח טוב, ויקרא כה, לו-לז),[461] מביא תחילה רבי טוביה את עיקרי הדינים,[462] ואחר כך מצטט את לשון הברייתא: "תאנא ר' ישמעאל בן אלעזר אומר מלוי רביות יותר ממה שמרויחין הם מפסידין ולא עוד אלא שמשימין משה רבינו חכם ותורתו אמת ואומרים אלו היה משה יודע ריוח בדבר לא היה כותבו".[463] ובהמשך הדברים הביא רבי טוביה ברייתא נוספת: "תניא ר"ש בן אלעזר אומר כל שיש לו מעות ומלוה אותם בלא רבית עליו הכתוב אומר כספו לא נתן בנשך. הא למדת כל מלוה ברבית הללו מתמוטטין ועולין והללו שוב אין עולין".[464] ניכר שהעיסוק בהלוואה בריבית היה נוכח בחיי היום יום של יהודי ביזנטיון.[465] החשש שאנשים שעוסקים בהלואה בריבית לשכניהם הגויים, עלולים להתפתות ולנהוג כך גם כלפי היהודים, הביא את רבי טוביה לשבץ מקור העוסק בחיזוק שמירת מצווה זו.

דוגמה נוספת לדברי חיזוק שמביא רבי טוביה מתוך ברייתא, ישנה במקטע הלכתי העוסק בדיני מזוזה. "חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות תפלין בראשיהן תפלין בזרועיהן מזוזה בפתחיהן וד' ציציות בבגדיהן וכל הרגיל בהן הוא בחזקת שאינו חוטא".[466] "יתכן שסימון בתים

460. על אופי המשנה ראו: אלון, המשפט העברי, עמ' 858-859; בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 51-52.

461. ישנו מקטע נוסף בלקח טוב בשמות כב, כד.

462. בחלק הראשון של המקטע, על פסוק לו, מקור הדברים הוא מדרש התנאים - ספרא. בחלק השני של המקטע, על פסוק לז, מקור הדברים הוא משנה בפרק חמישי של מסכת בבא מציעא, וברייתות ומימרות אמוראיות מתוך הסוגיה התלמודית המובאות לאחר המשנה הנ"ל.

463. מקור הברייתא הוא מהבבלי, מסכת בבא מציעא, דף עה ע"ב.

464. מקור הברייתא הוא מהבבלי, מסכת בבא מציעא, דף עא ע"א.

465. ראו לעיל עמ' 7 הערה 24.

466. לקח טוב, דברים ו, ט. מקור הדברים מהברייתא בבבלי, מסכת מנחות, דף מג ע"ב: "ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא".

בצורה בולטת היה מעשה לא פשוט, ואולי היו כאלו שנמנעו מלעשות זאת.[467] לכן, מצא לנכון רבי טוביה לכתוב דברי חיזוק לאלו שהקפידו על מצווה זו.[468]

467. על הסכנה בקיום מצוות המזוזה, ראו גינצבורג, גנזי שכטר, ספר ב: קטעים מכתבי הגאונים מן הגניזה שבמצרים, עמ' 4, שם הוא דן בברייתא: "התולה מזוזתו בתוך פתחו סכנה ואין בה מצוה" (תוספתא, מסכת מגלה, פרק ג, הלכה ל, עמ' 362; בבלי מסכת מנחות, דף לב ע"ב). גינצבורג ציין שהראשונים פירשו שמדובר בסכנה מפני המזיקין, אך הוא דייק מתוך דברי הגאונים ש"שבימי השמד נאמר שאם עושה תפליו שלא כדין או שמניח המזוזה אחורי הדלת כדי שלא יכירו בו שהוא יהודי הוא מביא עצמו לידי סכנה". לענייננו, נלמד מכאן שהיו מקומות בהם יהודים חששו לשים מזוזה בפתח ביתם (נוסח תשובת הגאונים הובאה שם, בעמ' 19. לנוסח דומה ראו: אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה, ירושלים תרפ"ט, עמ' 66). עוד על סכנה זו ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ניו־יורק תשט"ו-תשמ"ח, חלק ה, עמ' 1212-1213; בן ציון לוריא, 'לתולדות המזוזה', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות (תשל"ג), חטיבה א, עמ' 127-130. על התרופפות בקיום מצוות המזוזה ראו דברי רבנו תם, שהובאו בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס קרימונה, סימן קח: "ואשר כתבת להוכיח ולהשיב רבים מעון מזוזה שאין מקיימין אותה, וכמדומים הם בעיניהם שאין חייבים אלא מי שיש לו בית. ... ומה שכתבת שלא נהגו כך ושמא לבך נוקפך לומר שמנהג עוקר ההלכה, (אין) [הן] עשר שנים שבכל מלכותינו לא היתה מזוזות". המהר"ם עצמו הוסיף על כך: "ואילו היו יודעים כמה המזוזה טובה היא להם, שמא לא היו עוברים עליה" (תשובה זו הובאה במרדכי, הלכות קטנות, אות תתקסב; מהרי"ל, הלכות מזוזה, אות א; תשובות המהרי"ל, סימן צד). גם מדברי הסמ"ק, מצווה קנד, נראה שהייתה התרופפות בקיום מצווה זו. דיון על דברים אלו ראו: אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ם, חלק א, עמ' 82; ידידיה אלטר דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 217; Elliott Horowitz, 'The Way We Were: Jewish Life in the Middle Ages', *Jewish History*, 1 (1986), pp. 77-78.; אביעזר רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים תשנ"א, עמ' 37-41; הנ"ל, 'הציבי לך ציונים' לציון: גלגולו של רעיון ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש ואחרים, ירושלים תשנ"א, עמ' 4-8; Ephraim Kanarfogel, 'Rabbinic attitudes toward nonobservance in the Medieval Period', in: *Jewish Tradition and the Nontraditional Jew*, edited by Jacob J. Schacter, Northvale 1992, pp. 7-14.

468. דוגמאות נוספות להבאת ברייתות כחיזוק רוחני, ראו: לקח טוב, דברים ג, כג, בעניין חשיבות התפילה: "א"ר אלעזר גדולה תפלה מכל מעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים כמשה רבינו ואף על פי כך לא נענה אלא בתפלה". ובלקח טוב, דברים ח, י, בעניין חשיבות ברכה: "ורבותינו אמרו כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל".

4. היעדר התוספתא מלקח טוב

תפוצתה של התוספתא

המושג 'תוספתא' מוכר מתוך ספרות חז"ל, כמאגר של דברי תנאים המאוגדים יחד.[469] מקובל כיום בין החוקרים, שכשם שהיו פרקי משנה שלמים ואף מסכתות שלמות לפני ימי רבי יהודה הנשיא, כך היו גם אוספים של דברי תנאים תחת השם תוספתא.[470] אחד החיבורים הללו, כנראה הגדול והמפורסם שבהם, הוא זה המוכר לנו כיום, ואנו מכנים אותו 'תוספתא'.[471] גם סביב חיבור זה נחלקו הדעות האם הוא היה קיים עוד לפני עריכת המשנה, ורבי שאב וליקט ממנו, או שהוא חיבור מאוחר שדן בדברי המשנה של רבי. כיום, מקובל בין החוקרים שהתוספתא המוכרת לנו היא פרי עריכה המאוחרת לימי רבי,[472] אך היא מכילה בתוכה רבדים הקודמים למשנה.[473]

התוספתא כמקור עצמאי

אמנם, החיבור התנאי 'תוספתא' כצורתו המוכרת לנו, היה ידוע כבר מימי הגאונים.[474] ברור, אם כן, שגם רבי טוביה ידע שישנו מקור תנאי המכונה 'תוספתא'. אנו נרצה לברר, האם התוספתא

---

469. ראו על כך: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 51; פינחס מנדל, 'תוספתא', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, שם, בעמ' 109, הוא עוסק בעניין זה.

470. אלון, המשפט העברי, עמ' 885; מנדל, שם.

471. מנדל, שם, עמ' 110. על מבנה התוספתא ראו: בנימין קצוף, 'פרקי תוספתא: מקורם ומשמעותם של החילופים בחלוקה לפרקים', עלי ספר כח (תשע"ח), עמ' 7-30.

472. מנדל, שם, עמ' 111. בנימין קצוף סבור שיש לתארך את זמן עריכת התוספתא למאה השלישית. על כך ראו: Binyamin Katzoff, 'Was There a Separate Transmission of Tosefta Tohorot?: Evidence from Rishonim and from Fragments of the Cairo Geniza and "European Geniza" ', *Hebrew Union College Annual*, vol. 88 (2017), p. 29.

473. אלון, שם, עמ' 887; שמא יהודה פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בצירוף מבוא כללי, רמת גן תשס"ג, עמ' 15-95, עמד על העניין באריכות וביסודיות. לאחרונה, ברודי, משנה ותוספתא כתובות, עמ' 41-48, עסק בעניין והוסיף דיוקים משלו. גישה שונה מציגה יהודית האופטמן במחקריה על התוספתא, ראו ספרה: *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts,* Tübingen, Germany 2005. לסיכום הגישות השונות ראו: אברהם וולפיש, 'חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין - מאין ולאן?', נטועים ו (תשס"ח), עמ' 50-55.

474. חיבור התוספתא מוזכר כבר באיגרתו של רב שרירא גאון: "התוספתא ששמענו שר' חייא כתבה, לאחר חתימת המשנה נכתבה, או בזמן אחד עמה. ומה ראה רבי חייא לכתבה אם עשה בה תוספת דברים שהם מפרשין את עניני המשנה אמאי הניחן רבי ולא כתבן והלא משם חכמי המשנה אמורים" (מתוך השאלה, עמ' 6, מהדורת לוין). עוד על כך ראו מנדל, שם, עמ' 108, הערה 6.

כחיבור עצמאי הייתה נגישה לחכמי ביזנטיון בכלל ולרבי טוביה בפרט.[475] והאם הייתה מסורת של לימוד תוספתא, או שהוא נלמד רק תוך כדי דיון בסוגיה תלמודית.

מסורת הלימוד הבבלית היא די ברורה, חומר הלימוד בישיבות בבל מסוף תקופת האמוראים, התבסס על הסוגיות של התלמוד הבבלי.[476] ליברמן טען שבישיבתו של רב נטרונאי גאון (אמצע המאה התשיעית), התוספתא הייתה חלק מתוכנית הלימודים.[477] אולם נראה שהעיסוק בתוספתא היה נחלת יחידים שכונו 'תנאים' ותפקידם להיות בקיאים בספרות התנאים,[478] או נחלתם של ראשי ישיבות וגאונים.[479] מכל מקום, די ברור שמידת הסמכות של התוספתא, הייתה מוגבלת ומצומצת,[480] ובהתאם לכך נדחקה לקרן זווית.[481]

475. שאלה זו דומה לדיון האם התלמוד הירושלמי היה נגיש לחכם זה או אחר. ברור שחכמי ישראל ידעו על קיומו של תלמוד זה, החוקרים נבוכו בשאלה עד כמה הוא היה מצוי אצל חכמי הראשונים. להלן, עמ' 109 ואילך, נראה שקרוב לוודאי שהתלמוד הירושלמי לא היה מצוי בביזנטיון בימיו של רבי טוביה, ואין מובאה ישירה כלשהי מן הירושלמי בלקח טוב. בדרך דומה נבדוק האם ספר ה'תוספתא' היה תחת ידו.

476. ברודי, ציון, עמ' 155, 167-168. ראיה לקביעה הנ"ל ניתן לראות בעבודתו המקיפה של דנציג, במבואו להלכות פסוקות, עמ' 145-175. בבואו לסקור את מקורותיו הספרותיים של ספר הלכות פסוקות, סקירתו מתחילה מהתלמוד, אין שם שום דיון על האפשרות שהתוספתא שימשה כמקור לספר הלכות פסוקות. אין בדברים אלו טענה שהגאונים התעלמו מהתוספתא, אלא שהיא נלמדה והובאה רק תוך כדי דיון בסוגיית הבבלי.

477. ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' יד, על פי דברי רב נטרונאי: "כך מנהג בבית רבינו בבבל לאחר שמתפללין כל התפלה וגומרים אותה עוסקין בתלמוד ותנאין עוסקין במשנה ובמדרש ובתוספתא עד ד' שעות" (תשובות הגאונים - שערי תשובה, סימן נה). עוד על כך ראו מנדל, שם, עמ' 108, 132, והערה 70 שם. לאחרונה הראה בנימין קצוף, 'כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרונאי גאון? ', עלי ספר כ (תשס"ח), עמ' 17-27, שרב נטרונאי גאון, ככל הנראה לא ראה כלל את התוספתא. קצוף, שם, עמ' 25-26, הציע פרשנות אחרת למובאה עליה הסתמך ליברמן.

478. ראו: זוסמן, כתבי יד, עמ' 238-239, והערה 92; ברודי, שם, עמ' 51, 155.

479. באיגרת 'פירקוי בן באבוי' מובא שרב יהודאי גאון (אמצע המאה השמינית) ידע את התוספתא בעל פה. "מר רב יהודאי גאון זכ' אדוננו לברכה ולחיי העולם הבא, שהיה גדול במקרא ובמשנה ובתלמוד ובתוספ' " (גנזי שכטר, ספר ב: קטעים מכתבי הגאונים מן הגניזה שבמצרים, עמ' 571-572).

480. בנימין קצוף, 'המקורות התנאיים ונוסחם בספר הלכות פסוקות', שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 216-199, הראה שמחבר ספר הלכות פסוקות עשה שימוש ישיר בתוספתא, משמע הספר היה קיים בספרייתו. אך כאמור, אין להסיק מדבריו שהתוספתא מילאה מקום כזה או אחר בתוכנית הלימודים בישיבות בבל. ראו גם מאמרו של קצוף, כלום הייתה התוספתא, שצוינה בעמ' 106 הערה 180 לעיל, שם, צמצם עוד יותר את ההנחה הרווחת שהתוספתא הייתה מצויה בישיבות בבל.

481. מנדל, שם, עמ' 132, הערה 69, הסיק זאת מתוך תשובתו של רב עמרם גאון (המאה התשיעית) שהובאה אצל בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, ירושלים תרצ"ד, כרך ו ספר שני, סוכה, אוצר התשובות, עמ' 17: "תוספתא מהו לסמוך עליהן? לא דבר קצוב הוא ולא מסוים הוא, מפני שתוספתא ותורת כהנים וספרי שמן בתלמוד בראיתא, יש מהן שהן הלכה ויש מהן שאין הלכה".

האם לרבי טוביה היה ספר תוספתא?

לאחר עיון ובדיקה, עד היכן שידי מגעת, של המקטעים ההלכתיים בספר לקח טוב, לא מצאתי שום מובאה מתוך התוספתא.[482] מכאן אני משער שאף שידע רבי טוביה על קיומו של חיבור זה, הוא לא היה קיים בספרייתו, ואציע שכך היה בכל המרחב הביזנטי בראשית ימי הראשונים.

ראינו לעיל שהיחס למשנה, כתחום לימוד המובחן בפני עצמו, היה קיים בארץ ישראל אך לא בבבל.[483] מתוך כך שרבי טוביה עשה שימוש נרחב במובאות מן המשנה הסקנו שככל הנראה מסורת לימוד המשנה כספר עצמאי עברה מארץ ישראל למרחב הביזנטי. אך בכל הקשור לתוספתא המצב אינו כך. הסבר העניין הוא משום שכבר בארץ ישראל (ובוודאי בבבל) משנת רבי הוכרה כמקור מוסמך ובלעדי שאין לחלוק עליו.[484] התוספתא לעומת זאת נדחקה הצידה, והפכה למקור לימוד משלים שאינו מחייב.[485] סביר להניח שספר התוספתא לא היה חלק מחומר הלימוד הסדיר בישיבות, הן בארץ ישראל והן בבבל. אם כך, בין אם המרכזים הלמדניים בביזנטיון הושפעו מארץ ישראל או שעברו להשפעה בבלית, מסתבר שגם אצלן לא נמצא את התוספתא כחלק מחומר הלימוד בישיבות. לאור זאת מובנת התעלמותו המוחלטת של רבי טוביה מספר התוספתא.[486]

אציע עוד ראיה לטענה זו, מתוך עיון בעיסוקו של רבי טוביה במידות שהתורה נדרשת בהן.[487] רבי טוביה בחר לשבץ בפתח חיבורו על ספר ויקרא, מובאה ארוכה מתוך הספרא - ברייתא דרבי ישמעאל על י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. מדוע התעלם רבי טוביה מהברייתא של הלל הזקן:

482. למסקנה דומה הגיע גם הנשקה, מה נשתנה, עמ' 302, הערה 498: "**התוספתא** והירושלמי דידן **לא הובאו** בידי בעל לקח טוב **בשום מקום**".

483. עמ' 64-66.

484. אלון, המשפט העברי, עמ' 887-888; רוזן צבי, מבוא למשנה, עמ' 2; בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 124-125.

485. ראו: תשובתו של רב עמרם גאון, צוינה לעיל הערה 184; מנדל, שם, עמ' 132, הערה 69.

486. גם אם נקבל את טענת ליברמן, שגאוני בבל הכניסו את התוספתא לחומר הלימודי הסדיר, ברור ששילוב זה היה שולי. אם כך, כאשר רבי טוביה מתמצת את עולם ההלכה לספר אחד, סביר ביותר שאזכורים אגביים של תוספתא בספרות הגאונים, לא יובאו בחיבורו.

487. עסקנו בכך בהרחבה, לעיל עמ' 95-97.

"שבעה דברים דרש הילל הזקן לפני זקני פתירא",[488] המובאת בתוספתא? הפתרון הסביר, לדעתי, הוא שספר התוספתא לא היה לנגד עיני רבי טוביה.[489]

אפשרות נוספת, אך פחות סבירה בעיניי, היא שספר התוספתא היה קיים ומוכר בביזנטיון, ובכל זאת בחר רבי טוביה להתעלם ממנו. עיקר מגמתו של רבי טוביה הייתה להעצים את מסורת חז"ל, ולהראות את הקשר ההדוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ. מבחינה זו משנת רבי התקבלה כמחייבת, משנת התוספתא, שימשה רק כמקור משלים לבירור סוגיות. היות שאין מטרתו של רבי טוביה לדון בסוגיות, אלא להביאן בפני הלומד בדרך הקצרה והפשוטה, אין לו כל עניין בהבאת התוספתא.

488. תוספתא סנהדרין, מהדורת צוקרמנדל, פרק ז, הלכה יא. ברייתא זו מובאת גם באבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק לז ובספרא, פרשת ויקרא, מיד לאחר הבאת י"ג מידות של רבי ישמעאל. על מידות אלו ראו: אלון, שם, עמ' 269-268; בלברג, שם, עמ' 97-98. לעיל בהערה 130 העלינו כמה הצעות להסביר את התעלמות רבי טוביה מברייתא זו, אף שהיא מובאת גם בספרא שבוודאי היה לנגד עיניו.

489. כך הוא גם ביחס לחיבור 'אבות דרבי נתן', שגם שם הובאו שבע מידותיו של הלל. לא מצאתי בלקח טוב, אף מובאה מאבות דרבי נתן, על שני נוסחיו. ראו על כך לעיל הערה 130.

ג. המקורות התלמודיים ששימשו את רבי טוביה

1. היעדר התלמוד הירושלמי מלקח טוב

מסורת לימוד הירושלמי

התלמוד הירושלמי היה ידוע ונלמד בארץ ישראל ובארצות השפעתה, עד סוף תקופת הגאונים. ניצחונם של גאוני בבל על ישיבת ארץ ישראל בדבר ההגמוניה על הנוהג והפסיקה, נתקבע כבר במאה העשירית.[1] מאז הלך וירד קרנו של התלמוד הירושלמי, עד שהוא כמעט נעלם מסדרי הלימוד, בהתאם להיעלמות השפעת ישיבת ארץ ישראל.[2]

מכל מקום, גם בישיבות בבל, שבמרבית זמנן עסקו בסוגיות הלכתיות מתוך התלמוד הבבלי, היו מודעים לקיומו של התלמוד הירושלמי. נראה, שתלמוד זה לא היה נפוץ בתחילת תקופת הגאונים, ובוודאי שלא נהגו ללמוד תלמוד זה. את הדיון ביחס לשימושם של הגאונים בירושלמי מסכם זוסמן כך:

> נראה, שעדיין קיימים דבריו של פוזננסקי[3] שכתב על שי"ר:[4] 'בעיקר הדבר כמעט שצדק במשפטו, היינו שהגאונים הראשונים כפי הנראה לא ידעו כלל [?] מתלמוד ירושלמי ושאותם אשר ידעו ממנו עיינו בו רק לפרקים'.[5]

---

1. ברודי, ציון, עמ' 335-336.

2. אסף, תקופת הגאונים, עמ' קג. ראיה להיעלמות הירושלמי מעולמם של לומדי התורה, היא איגרתו המפורסמת של רש"ג, בה לא נזכר הירושלמי כלל, לא בפי השואלים ולא בתשובתו הארוכה של רש"ג. על כך ראו: יעקב זוסמן, 'כתב יד ליידן של הירושלמי - לפניו ואחריו', בר-אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 204. (אמנם, שם, בעמ' 209, מציין זוסמן לכך שמתוך מקום אחד באיגרת עולה שרב שרירא אכן הכיר את הירושלמי, אך רש"ג שם לא ציין שמקור דבריו הם מהתלמוד ירושלמי). עוד כותב זוסמן, שם, עמ' 209: "במשך כל שש מאות השנה שחלפו מאז חתימת הירושלמי ועד לימיו של רש"ג, למן המאה הרביעית ועד למאה העשירית, אין אנו יודעים כמעט ולא כלום על גורלו של הירושלמי - לא במולדתו בארץ ישראל, לא במרכזי התורה הגדולים שבבבל, ולא בכל תפוצות ישראל האחרות".

3. בספרו 'ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים', ורשה תרס"ט, עמ' 34, נדפס תחילה: הקדם ב (תרס"ח), עמ' 41.

4. במאמרו 'תולדות רבינו חננאל בן רבינו חושיאל ורבינו נסים בר' יעקב ממדינת קיר"וואן', בכורי העתים, וינה תקצ"ב, עמ' 65.

5. 'מסורת לימוד ומסורת נוסח של התלמוד הירושלמי: לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 18, הערה 37. עוד על עניין זה ראו: לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל, חלק א, ניו יורק תש"א, עמ' צז-קב; מירסקי, מבוא לשאילתות, עמ' 19; זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 127-128; אביעד הכהן, 'התלמוד הירושלמי בתורת חכמי ספרד הראשונים', שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד) עמ' 137-138; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 153-158; אהרן שויקה, עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח, עמ' 5-6; ברודי, שם, עמ' 168-169, 211-212.

לאור מסקנה זו, יש לבחון מה עלה בגורל הירושלמי בשאר קהילות ישראל. ידוע שקהילות צפון אפריקה, שתחילה הושפעו מישיבת ארץ ישראל, הכירו את התלמוד הירושלמי ואף שילבו אותו בפסקיהם.[6] בארצות אשכנז התלמוד הירושלמי, היה נדיר יותר, לדוגמה דבריו של המהר"ם מרוטנבורג:

> אמנם אין לכם לעשות מעשה כך כי הירושלמי חולק על התוספתא. וצריך עיון ליישב התוספתא שלא תחלוק על הירושלמי, ורבינו אב"י העזר"י כתב שהירושלמי חולק על התוספתא. אמנם כשהייתי בצרפת ראיתי תשובה בשם רבינו תם שיישב הכל שלא תחלוק הירושלמי על התוספתא והתשובה אינה בידי **וגם הירושלמי**.[7]

חכמי ספרד הראשונים, שהיו בקשר עם חכמי צפון אפריקה, הכירו בוודאי את הירושלמי ואף שילבו מעט מתלמוד זה בכתביהם. אך גם במרחב זה שבו "מקומו של הירושלמי לא נפקד מבתי המדרש" מסקנתו של אביעד הכהן היא: "שעדויות של ממש ללימוד הירושלמי בספרד הקדומה הינן נדירות ביותר".[8]

כפי שציינו, במבוא למחקר זה, פרטים רבים אודות יהדות ביזנטיון, אינם ידועים לנו. בכלל זה, גם מידת השפעתה וחדירתה של המסורת הארץ ישראלית. ניתן לשער, שעד השלמת השלטת התלמוד הבבלי, על פני כל קהילות ישראל, היה התלמוד הירושלמי ידוע בביזנטיון במידה זו או אחרת. אך מכלל השערה לא יצאנו, משום שלא נמצאו חיבורים ביזנטיים המצטטים את הירושלמי.[9]

---

6. כך נהג רבנו חננאל, ראו על כך, תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 126-128, וכן תלמידו רבנו נסים, ראו: תא-שמע, שם, עמ' 143. עוד יש לציין את החיבור "מתיבתא", שעשה מאמץ לחבר בין התלמודים. על ספר המתיבות ראו: בנימין מנשה לוין, במבוא למהדורתו מתיבות: תלמוד קטן לסדר מועד, נשים ונזיקין, ירושלים תרצ"ד, עמ' XVI-XIV; אסף, שם, עמ' רג-רד; תא-שמע, שם, עמ' 149; עמנואל, מגנזי אירופה, חלק א, עמ' 210-211. על יחסם של חכמי צפון אפריקה הראשונים לירושלמי ראו: זכריה פרנקל, מבוא הירושלמי, ברסלאו תק"ל, עמ' קלב; גינצבורג, שם, עמ' קז; שאול ליברמן, 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', בתוך: ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' רפז-רפח; הכהן, התלמוד הירושלמי, עמ' 138. על ארצות שהושפעו בתחילת דרכן מהתלמוד הירושלמי ראו: ליברמן, שם; אלון, המשפט העברי, עמ' 931-933; זוסמן, כתב יד ליידן, עמ' 210; בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 170-171.

7. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס קרימונה, סימן לו. תשובה זו נידונה אצל: מאיר, דפוס ראשון, עמ' 213-214. דוגמאות נוספות להתבטאויות ראשוני אשכנז, על הקושי למצוא תלמוד ירושלמי ולעיין בו, ראו זוסמן, שם, עמ' 211.

8. התלמוד הירושלמי, עמ' 173. גם במקומות בהם נראה שהיה עיסוק בירושלמי, טוען זוסמן, מבוא לתלמוד ירושלמי עפ"י כתב יד ליידן, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשע"ו, עמ' י, הערה 10, ש"בחלק גדול מאוד אזכורי הירושלמי מקורו בכלי שני".

9. עד המאה האחת עשרה, ידוע מעט מאוד על הירושלמי, וכל הידיעות הן ממספר מצומצם של אזכורים בספרות הגאונים, שלא ברור אם הם מכלי ראשון או מכלי שני. "רק בסופה של תקופה ארוכה זו אנו שומעים, זעיר פה וזעיר

לנו נותר לחקור ולבדוק, האם רבי טוביה, שחי כמאה וחמישים שנה לאחר השלטת הבבלי על המרחב,[10] מכיר את הירושלמי ומשתמש בו. תוצאות בדיקה זו, יוכלו ללמד האם תלמודה של ארץ ישראל היה בסיס להלכה או מנהג, שאין לו הסבר בתלמוד הבבלי. ובכך לשרטט את דרך העברת מסורות מארץ ישראל לאשכנז.[11]

דעות החוקרים ביחס ללקח טוב

בובר, במבואו הארוך ללקח טוב, הקדיש פרק נכבד לבירור המקורות ששימשו את רבי טוביה. כאשר הגיע בובר לעסוק בתלמוד הירושלמי כתב בהחלטיות:

> מן התלמוד הזה לא מצאתי אף דבר אחד בכל הספר על סדר בראשית ושמות, מלבד בתחלת פ' כי תשא העתיק קצת מאמרים מירושלמי שקלים וכן בפ' שלח על פסוק כל האזרח.[12]

בובר היה בקיא בוודאי גם בשאר חלקי הלקח טוב, אך בכל זאת את קביעתו הנחרצת שרבי טוביה לא השתמש בירושלמי[13] הגביל לספרים בראשית שמות, שרק עליהם הוציא את מהדורתו. עתה נבקש לבדוק האם קביעה זו התקבלה בין החוקרים במהלך הדורות.

שם, הדים קלושים וידיעות בודדות על קיומו של תלמוד זה" (זוסמן, כתב יד ליידן, עמ' 209). מצב זה משתנה בתחילת המאה האחת עשרה עם פועלם של רבנו חננאל ורבנו ניסים מקירואן, ומשם הופץ הירושלמי במשך כשלוש מאות שנה, בעיקר בצפון אפריקה וספרד. על כך ראו, אצל זוסמן, שם, עמ' 210-212; יוסף מרדכי דובאוויק, רבנו חננאל וגאוני בבל: דרכי הפרשנות ופסיקת ההלכה של רבנו חננאל, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 11, 14-15 והערה 54, 76. אך יש לזכור, כפי שציין זוסמן שם, "שגם בתקופה זו, העוסקים בירושלמי ממש, ולגופו, היו רק יחידים, רק גדולי ישראל של הזמנים ההם". לראיה מפנה זוסמן לדברי הרשב"א: "כבר ידעת שרבו השבושים בנוסחאות שבירושלמי. והסבה הגדולה למעוט השגחת הלומדים בו. ואין עומדין עליו רק אחד בדור" (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשס"א, סימן צו). תא-שמע, שם, עמ' 127-128, משער שהיוזמה של רבנו חננאל לשלב את התלמוד הירושלמי בפסיקותיו, נבעה מהשפעה איטלקית (ביזנטית). אך כאמור, לא נמצא אף לא חיבור ביזנטי אחד שבו ניתן לראות שזו הייתה דרכם.

10. בונפיל, בין ארץ ישראל לבין בבל, עמ' 12, 19, מתוך עיונו במגילת אחימעץ, סבור שכבר מן המאה התשיעית השתלטה ההלכה הבבלית על המרחב הביזנטי. גרוסמן, אימתי פסקה, עמ' 149-152, מקבל את עיקר טיעוניו של בונפיל על המהפך שביזנטיון עוברת, אלא שהוא מסתייג מהקדמת מהפך זה למאה התשיעית, וסבור שיש לדחותו למאה העשירית. כך סבור גם ברודי, שם, עמ' 335-336.

11. לסיכום ההשערות השונות שהוצעו עד היום ראו פרי, מסורת ושינוי, עמ' 40-48.

12. מבוא, עמ' 37.

13. כך גם הסיק וייס, מדרש לקח טוב, עמ' 191, מתוך דברי בובר: "שבעל ההערות [בובר - י. פ] החליט שהרב בעל לקח טוב לא ראה את הירושלמי".

אייזיק וייס הגיב לדברי בובר:

> ואמנם, על זה יש להשיב, הלא בכמה מקומות נמצאו בלקח טוב מדרשים אשר החכם בעל ההערות עובר עליהם בשתיקה ואינו מעיר איה מקורם, ואולי אותם המדרשים מקורם בירושלמי. ולא "אולי" בלבד, אלא ודאי וברור שקצת מדרשים שעבר עליהם בשתיקה, לפי דעתי העניה לא נמצאו אלא בירושלמי.[14]

כאן הולך ומונה וייס, שלוש דוגמאות[15] לפירושים של הלקח טוב שמקורם בירושלמי.[16] ולבסוף מסכם את דבריו: "על כל פנים מבורר מכל זה, **שראה ר' טוביה את הירושלמי והשתמש בו**".

גם יהושע השל שור, במאמר ביקורת על עבודתו של בובר טען דברים דומים:

> אמנם רבת נפלאתי על ה' בובר שלא העיר כלל על דרכו של ר"ט לנטות לפעמים מבבלי. ... ויש להוסיף גם מה שהביא בשם בעל ק"ע.[17] ומזה יוצא כי גם חכמי יון לא שמו תמיד את הבבלי ליסוד מוסד שאין לזוז ממנו, ונטו מאחריו לפעמים. וטעמו של דבר הוא יען **גם בארץ ההיא התפשט הירוש'** כאשר העירותי שם בארוכה.[18]

תא-שמע, שהקדיש מאמר נרחב לתיאור הלקח טוב, מאמץ את קביעתו של בובר, שרבי טוביה לא עשה כל שימוש בירושלמי. וכך הוא כותב:

> מדרש לקח טוב הוא אוסף פרשני-מדרשי עשיר של מדרשי הלכה ואגדה על חמישה חומשי תורה וחמש מגילות, מלוקטים ממדרשי התנאים, מן התלמוד הבבלי - אך **לא מן הירושלמי**.[19]

---

14. וייס, שם, עמ' 191-192.

15. בהמשך הדברים נבדוק את ראיותיו, אחת לאחת.

16. לטענתו של וייס, שלוש הדוגמאות שהוא ציין, הן רק חלק ממה שהיה ניתן היה להביא. וכך הוא כותב, שם, עמ' 192: "כבר נמצאו עוד כמה מדרשים בלקח טוב אשר מקורם בירושלמי ולתכליתנו כאן די בדוגמאות שהבאנו".

17. כוונתו של שור, להפנותנו לפרק י במבואו של בובר ללקח טוב, לפרק העוסק במחברים שהזכירו את הלקח טוב. שם בסעיף לב (עמ' 65), מציין בובר למקומות בהם ר' דוד אב"ד דק"ק ברלין, בעל קורבן העדה, מפנה ללקח טוב. מכאן רצה להסיק שור, שזו ראיה שרבי טוביה עשה שימוש בירושלמי. ואם כדברי שור, יש להוסיף גם את דברי בובר שם, בסעיף לג, שם הפנה לפירושו של ר' משה מרגליות "פני משה", שגם בו ישנן הפניות ללקח טוב.

18. שור, לקח טוב, עמ' 75. בהמשך דבריו הביא ארבע דוגמאות לשימושו של רבי טוביה בירושלמי. להלן נדון בדוגמאות, ונבדוק אם אכן מוכח מהן שימוש בירושלמי. נציין שהדוגמה הראשונה שהביא היא השלישית והאחרונה ברשימתו של וייס, שצוין לעיל. מכאן אני מסיק ששור לא ראה את דברי וייס, והגיע מעצמו למסקנה שרבי טוביה עשה שימוש בירושלמי.

19. לקח טוב, עמ' 259. בהמשך שם, עמ' 263, הערה 16, חזר על עמדה זו בתוקף: " 'לקח טוב' עצמו אינו משתמש בתלמוד הירושלמי **כלל** (למעט מסכת שקלים, שנחשבה על סדר הבבלי) אלא בתלמוד הבבלי בלבד". ושוב בעמ' 269: "במדרש 'לקח טוב' מיוסדים הדברים תמיד על סוגיות התלמוד הבבלי, ובהסתמך על ספרי 'הלכות גדולות'

אמנם, מסייג תא-שמע, את העניין וקובע שעל אף שרבי טוביה לא הביא מתוך הירושלמי, אך הוא היה לנגד עיניו של רבי טוביה.[20] הוכחתו של תא-שמע, היא מתוך מובאה יחידאית שנמצאת רק בשני עדי נוסח, שנדון בה בהמשך. הסתייגות נוספת מציין תא-שמע: "מעט מהלכותיו מיוסדות על **מסורת** התלמוד הירושלמי וחלוקות על עמדת הבבלי". בכל אופן, תא-שמע נותר איתן בדעתו ומסכמה לקראת סוף המאמר:

> **העובדה** שאין התלמוד הירושלמי נזכר כלל בספר "לקח טוב", והישענותו המוחלטת בענייני הלכה על ה"שאילתות" ועל "הלכות גדולות" וספר "והזהיר", מלמדים באופן ברור על השתלטותה המלאה של מסורת ההלכה הבבלית על אורח החיים היהודי בארצות יוון וסביבתה כבר בראשית המאה הי"א (אם לא קודם לכן), כדרך שאירע גם למסורת ההלכה האשכנזית בתקופה המקבילה. אם לא כן, לא ייתכן להסביר את היעלמותה של מסורת הלימוד וההלכה הארץ ישראלית בסוף אותה מאה מספר "לקח טוב", המכיל גם דברים רבים שאותם הביא המחבר בשם אביו, שחי באמצע אותה המאה.[21]

נראה, שעמדתו של תא-שמע היא שרבי טוביה הכיר את התלמוד ירושלמי, אך לא עשה בו כל שימוש,[22] ולעיתים הוא נוטה לפסוק כמסורת הירושלמי נגד הבבלי, אך לא מתוך התלמוד הירושלמי אלא מתוך מקורות אחרים, רובם עלומים.[23] תא-שמע הגיע למסקנות אלו מתוך שאימץ את קביעת

ו'שאילתות' - כמו שיבואר להלן - אשר הפכו את התלמוד הבבלי לספר היסוד של ההלכה היהודית, ודחקו בכך את התלמוד הירושלמי וסוגיותיו".

20. שם, הערה 1: "מכל מקום הכיר ר' טוביה את התלמוד הירושלמי, שהרי כתב, בהוספה הנמצאת בכ"י פטרבורג 245 לפרשת וישלח: 'כל מקום שתמצא בספרי ירושלים כמו תלמוד ירושלמי או בראשית רבתי' ", להלן בהערה 28, נדון בדבריו אלו, ונראה שככל הנראה אין מכאן ראיה שרבי טוביה הכיר את הירושלמי.

21. שם, עמ' 289-290.

22. תמיכה מסוימת לעמדה זו ניתן לראות בדברי זוסמן, מסורת לימוד, עמ' 18, הערה 37: "התפשטותו של הירושלמי בסוף תקופת הגאונים ובמעבר לתקופת הראשונים במאות הי'-הי"א במרכזי התורה העיקריים - צפון אפריקה, **ביזאנץ**, איטליה, אשכנז, ספרד - לא נבדקה עדיין בצורה שיטתית ומקיפה". לפי זוסמן, לאחר היעלמות של כמה מאות שנים, שב ועולה התלמוד הירושלמי במרחבי תפוצות ישראל. עיסוק מחודש זה בירושלמי נעשה לרוב כלימוד משלים ומפרה לבבלי, אבל בשום אופן לא כתחליף לבבלי שכבש את הבכורה בכל תפוצות ישראל. אם כך, מקום יש לשער, שתלמוד זה התגלגל בין חכמי ביזנטיון, אבל לא היה נחלת הכלל. לכן היכרות עם תלמוד זה, אינה סותרת התעלמות מוחלטת ממנו בספר הלכה שימושי לקהל הרחב.

23. גם רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 372, מקבלת את מסקנתו של תא-שמע. בהערה 10, שם, הבחינה בין אי השימוש בתלמוד הירושלמי לבין הבאת הלכות המבוססות על מסורת התלמוד הירושלמי. להלן נראה שאולי יש לתקן זאת, למסורת ארץ ישראל, שצמחה שנים רבות לאחר חתימת הירושלמי.

בובר, שאין כל שימוש ישיר בירושלמי,[24] מאידך לא יכול היה, תא-שמע להתעלם ממספר מקומות בלקח טוב, המעידים על מסורת ארץ ישראלית. להלן ננסה להציע פתרון מעט שונה לבעיה זו.

מובאות "ירושלמיות" לכאורה בלקח טוב

אזכור ה"ירושלמי" בלקח טוב

כפי שכתב בובר במבואו, רבי טוביה ממעט לציין את המקורות מהם לקח כדי לבנות את פירושו.[25] דבר זה יצר, כמו במקרה שלנו, דיונים וויכוחים אילו ספרים שימשו את רבי טוביה. אך כאשר הוא מציין במפורש שם של ספר, אפילו פעם אחת, זה ודאי אמור להיות ראיה מספיקה לכך שרבי טוביה משתמש במקור זה. אזכור התלמוד הבבלי ושמות מסכתות, הוא דבר שמצוי במקומות רבים בלקח טוב. על רקע זה בולט היעדרו של התלמוד הירושלמי. יתרה מכך, רבי טוביה לפעמים מפנה את הקורא למקור דבריו בביטוי: "תלמוד". בדיקת כל המקומות בהם משתמש רבי טוביה בביטוי זה כהפניה, מראה שהכוונה לתלמוד הבבלי.[26] אם כך, ביטוי סתמי זה הוא עוד עדות להיעדרו המוחלט של התלמוד הירושלמי מן הלקח טוב.

בנוסח הדפוס של בובר, וכן בנוסח דפוס ונציה (לימים מהדורת פאדווה) אין כל אזכור לירושלמי. אך בשני עדי נוסח, כתב יד א - פירנצה (שאף היה לעיני בובר) וכתב יד ו - פטרסבורג 245, מוזכר התלמוד הירושלמי בלקח טוב על בראשית לב, כה:

כת"י א - פירנצה	כת"י ו - פטרסבורג 245
בכל מקום שתמצא **בספר ירושלמי** או בתלמוד או בראשית רבא וכתוב בו פירוש מעשה והאי סיפור מעשה שהיה.	בכל מקום שתימצא בספרי ירושלים כמ' **תלמוד ירושלמי** או בראשית רבה וכת' דילמא פירוש מעשה, והוא סיפורי מעשה שהיה בך.

משפט מוזר זה, מובא תוך כדי דיון במשמעות מאבקו של יעקב "עד עלות השחר". לפי כתב יד ה - ירושלים (שהוא הבסיס למהדורת בובר), רבי טוביה מבאר שמאבק זה הוא סמל לקורות עם ישראל,

24. נראה שכך סבור גם הנשקה, מה נשתנה, עמ' 302, הערה 498: "התוספתא וה**ירושלמי** דידן **לא הובאו** בידי בעל לקח טוב **בשום מקום**".

25. עמ' 35: "רק לפרקים יזכיר את שם הדורש אשר מאתו לקח פירושים והעלם על ספרו". וכך כתב גם תא-שמע, שם, עמ' 284: "ר' טוביה אינו נוקב בשם מקורותיו כמעט לעולם", וכן אצל רייזל, שם, עמ' 373.

26. הביטוי "תלמוד" כמכוון לתלמוד הבבלי מופיע 30 פעם בלקח טוב על התורה ועל המגילות. פעם אחת בלבד נזכר התלמוד הבבלי במפורש, בלקח טוב על אסתר א, יג. ללמדנו כאמור, שהמילה 'תלמוד' משמעה תמיד - תלמוד בבלי.

ושישועת ישראל נמשלה לעלות השחר. המשפט שצוין לעיל, בו מוזכר הירושלמי, נראה לא מתאים לרצף הפרשני, וסגנונו נראה זר למקובל בלקח טוב. דברים אלו הביאו את בובר לקביעה שמשפט זה אינו מרבי טוביה אלא הינו תוספת של המעתיק.[27] עדיין יש לברר, האם לדעת אותו מעתיק של כת"י א - פירנצה (שחי כמאה שנים לאחר ימיו של רבי טוביה), יש בלקח טוב מובאות מהירושלמי, כפי שנראה מלשון ההערה שציטטנו לעיל. בובר התייחס לשאלה זו בהערת שוליים, בעיסוקו בתוספות מעתיק כתב היד במבוא למהדורתו.

> מה שכתב כאן בספר ירושלמי ובתלמוד פירושו לפי ההשקפה הראשונה ש"ס ירושלמי היינו תלמוד ירושלמי, ותלמוד סתם מכוון על הבבלי. אלא שאם כן יקשה איה נמצא בבבלי מלת דילמה לכונה זו? הבבלי אומר מעשה או עובדא וע"כ נראה שבאמרו ספר ירושלמי כוונתו על מדרשים ירושלמיים כמו הפסיקתא הישנה. ובאמרו תלמוד הכוונה על התלמוד הירושלמי.
>
> או צ"ל בכל מקום שתמצא בספר או בתלמוד ירושלמי, וכוונתו במלת בספר ללקח טוב.

בובר מציע שתי הבנות אפשריות, לדעתו, בדברים: אפשרות אחת, שהמילה "בספר" כוונתה לספרי מדרש, והמעיר נותן לנו מידע על הספרות הארץ ישראלית - מדרש ותלמוד ירושלמי, ואין הוא עוסק כלל בלקח טוב. אפשרות שנייה, שהמילה "בספר" כוונתה לתיאור הלקח טוב, אך המעיר בחר לתת מידע גם על ספר לקח טוב, וגם על המקובל בתלמוד הירושלמי.

בסיכומו של עניין: הביטוי 'ירושלמי' כמתאר מקור לפרשנות לא נזכר כלל בלקח טוב. אמנם, מצאנו אזכור יחידאי של ביטוי זה בשני עדי נוסח, אך ככל הנראה זה תוספת של המעתיק. לאחר עיון בדברי המעתיק אף מסתבר שאין מדבריו כל ראיה שיש בלקח טוב, מובאות מהירושלמי.[28]

---

27. מבוא, עמ' 76, והערה נד שם.

28. תא-שמע, כאמור לעיל, קיבל בצורה מוחלטת את קביעת בובר שאין כל שימוש בתלמוד הירושלמי בלקח טוב. אך במאמרו, לקח טוב, עמ' 259, הע' 1, כתב: "מכל מקום **הכיר ר' טוביה את התלמוד הירושלמי**, שהרי כתב, בהוספה הנמצאת בכ"י פטרבורג 245 לפרשת וישלח: 'כל מקום שתמצא בספרי ירושלים כמו תלמוד ירושלמי או בראשית רבתי וכת' 'דילמ', פירוש מעשה, והוא סיפור מעשה שהיה בד' ". לדעתי, פרשנותו של בובר לקטע הנ"ל מסתברת ביותר. וממילא מסקנתו של תא-שמע שרבי טוביה הכיר את הירושלמי אינה הכרחית.

עולם כמין קמיע

בלקח טוב, בראשית א, ז מובא: "הקדוש ברוך הוא הוא מעונו של עולם, שנא' ה' מעון אתה, והעולם תלוי **כקמיע ביד** גבור, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". וייס טען[29] שדברי רבי טוביה לקוחים מהתלמוד הירושלמי. מילים אלו נראות כציטוט של מקור חז"לי, אך מדרש זה כצורתו לא נמצא במקורות חז"ל הידועים לנו.[30] סגנון דרשה הקרוב לכך מובא בתלמוד הירושלמי:

והרוח תלויה בסערה. "רוח סערה עושה דברו". וסערה עשאה הקב"ה כמין **קמיע** ותלייה **בזרועו**. שני "ומתחת זרועות עולם". (מסכת חגיגה, פ"ב ה"א, עמ' 782)

השוואת דברי רבי טוביה לדברי התלמוד הירושלמי מראה שיש פער גדול בין הדברים. אמנם, ניתן לומר שרבי טוביה קיבל ממדרש הירושלמי השראה לדבריו, אך אין כל ראיה שדברי הירושלמי הם מקור דבריו. אך עיון במקורות מדרשיים מאוחרים, מראה שיש לשון דומה לזו של רבי טוביה. במדרש בראשית רבתי מובא: "העוה"ז והעוה"ב תחת זרועו הגדולה ודומה כעין **קמיע שהוא תלוי בזרוע** גבור, שנאמר ומתחת זרועות עולם".[31] ובילקוט שמעוני מובא: "כל העולם **תלוי בזרועו** של הקדוש ברוך הוא שנאמר ומתחת זרועות עולם".[32] נראה שלמול עיני רבי טוביה, עורך בראשית רבתי ועורך הילקוט שמעוני,[33] היו קיימים מדרשים שנעלמו במהלך הדורות. מסתבר שכל השלושה ממקור מדרשי ארץ ישראלי עלום לקחו את דבריהם, ואין זה מסתבר שכל השלושה עיבדו באופן דומה את המקור הירושלמי.[34]

---

29. שם, עמ' 191. שמעוני, אקדמות, עמ' 5, התייחס לראיה זו.

30. בובר שעשה מאמץ להראות את מקורותיו של רבי טוביה בכל מקום שאפשר, לא ציין כאן למקור הדברים.

31. מהדורת חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ז, עמ' 48.

32. ורשה תרל"ח, תורה, פרשת וזאת הברכה, רמז תתקסד.

33. כיום מקובל שעורך מדרש בראשית רבתי אסף חלק ניכר מתכניו ממדרשי רבי משה הדרשן. על כך ראו: חנוך אלבק, במבואו למהדורתו בראשית רבתי, ירושלים ת"ש, עמ' 17-21; חננאל מאק, מסודו של משה הדרשן, עמ' 188-194. רבי משה הדרשן פעל בתחילת המאה האחת עשרה (מאק, שם, עמ' 36-38). אם כך, עורך מדרש בראשית רבתי הוא לכל המוקדם, בן דורו של רבי טוביה. זהותו של עורך ילקוט שמעוני אינה ידועה ובין החוקרים הועלו השערות שונות. כיום מקובל לייחס חיבור זה לר' שמעון הדרשן מפרנקפורט, שחי בתחילת המאה השלוש עשרה. על כך ראו רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 383-384. גם המקדימים את זמנו של עורך ילקוט שמעוני, קבעו שהוא פעל במאה הי"א. מתוך כך אני משער שהחיבור לקח טוב קדם לבראשית רבתי ובוודאי שקדם לילקוט שמעוני. אין לנו ראיה שמחבר בראשית רבתי או עורך הילקוט שמעוני ראו את הספר לקח טוב. לכן, כאשר מדרש עלום נמצא בכל שלושת החיבורים, קרוב הדבר שממקור אחד לקחו, ומקור זה נעלם מאיתנו.

34. עוד יש לציין, שאם מייחסים למדרשים המאוחרים יצירתיות כה רבה בעריכת מקורותיהם הקדומים, ניתן היה לומר שמקור דבריהם הוא מהתלמוד הבבלי, מסכת סנהדרין, דף כב ע"א: "אותה שיוצאה ונכנסת עמו - עושה אותה כמין קמיע, ותולה בזרועו, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד".

חובת המילה

במקטע ההלכתי העוסק בדיני מילה בספר בראשית, כתב רבי טוביה: "ונמלתם. להביא מי שלא מלוהו בקטנותו שימול את עצמו" (יז, א). וייס טען שמקור הדברים הוא מהתלמוד הירושלמי.[35] וכך מובא בתלמוד הירושלמי:

> מנין שאם לא עשה לו אביו שהוא חייב לעשות לעצמו תלמוד. ת"ל "אדם תפדה". "ונמלתם" אותם. "ולמדתם אותם". "והודעת" אתה.
>
> (מסכת קידושין, פ"א ה"ז, עמ' 1155)

דרשת התלמוד באה ללמד דין פשוט והגיוני, אם ישנה חובה לעשות מילה ויש פגם בערלה, הרי שאדם שמסיבה זו או אחת לא מלו אותו, חייב לדאוג למילת עצמו. החידוש בדברים הוא שמקור הדין, לפי רבי טוביה, הוא דרשה של המילה "ונמלתם". אף שניתן למצוא דרשנות מקורית של רבי טוביה, דרשנות זו תהיה רק בתחום הפרשנות והאגדה. בתחום ההלכה, לכאורה, מחויב רבי טוביה להבאת דברי חז"ל. עתה, בבואנו לתור אחר מקור לדרשת ההלכה על חובת האדם למול עצמו, לא מצאנו כל מקור לדרשה זו מהמילה "ונמלתם" בתלמוד הבבלי או בספרות מדרשי התנאים. במקרה זה בהחלט ניתן לראות דמיון רב בין דברי הלקח טוב, לבין דברי הירושלמי. אך גם כאן, הדמיון לא מוחלט ומותיר מקום לבדיקה האם ישנו מקור אחר לדברי רבי טוביה. מכל מקום, ברור שרבי טוביה הכיר את דרשת התלמוד הבבלי:

> והיכא דלא מהליה אבוה - מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב: המול לכם כל זכר;
> והיכא דלא מהליה בי דינא - מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב: וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה. (מסכת קידושין, דף כט ע"א)

בחירתו של רבי טוביה ללמדנו על חובת אדם למול את עצמו דווקא מהמילים "וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם" (בראשית יז, יא), כפי שנקט הירושלמי, ולא מהמילים "הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר" (בראשית יז, י) או מהמילים "וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל" (בראשית יז, יד) כפי שנקט הבבלי, מראה לכאורה שמקור דבריו היה הירושלמי. הרמ"מ כשר העיר על דברי הלקח טוב: "בהגהות[36] לא ידע מקור לזה דמפורש כן בירושלמי".[37] נראה, שגם הרמ"מ כשר סבור כמו וייס ושור שרבי טוביה השתמש בתלמוד הירושלמי.

---

35. שם, עמ' 191-192.

36. נראה שכוונתו לומר, שבובר שהגיה את הלקח טוב, לא הראה את מקור דברי הלקח טוב בירושלמי. אולם, בובר היה עקבי לשיטתו, לפיה אין בלקח טוב כל שימוש בירושלמי. אם כן, מבחינת בובר אין מקור להפנות אליו.

37. תורה שלמה, כרך א, חלק ג, הערה עא, עמ' 705.

אולם, ישנו מדרש בבראשית רבה:

> [ונמלתם את בשר ערלתכם] כנומי היא תלויה בגוף, ומעשה במונבז וזויטוס בני תלמי המלך שהיו יושבין וקורין בספר בראשית, כיון שהגיעו לפסוק הזה **ונמלתם** הפך זה פניו לכותל והתחיל בוכה וזה פניו לכותל והתחיל בוכה, הלך **זה מל עצמו וזה מל עצמו**.[38]

מדרש אגדה זה, דורש את המילה "ונמלתם" ובהמשך הדרשה משתמש במילים "למול עצמו". אמנם אין זה מקור הלכתי, אך עיון בכל המקטע ההלכתי של הלקח טוב בדיני מילה, יראה שישנם מקומות נוספים בהם מקור של הלכות בלקח טוב הוא מדרש בראשית רבה.[39] הניסיון להיאחז בטענה שרבי טוביה לא ראה כלל את התלמוד הירושלמי, ומתוך כך למצוא מדרשים ארץ ישראליים שישמשו מקור לדבריו, נראה במקרה זה דחוק ביותר. אך עיון בדברי תלמידו[40] רבי מנחם בן שלמה בעל ה"שכל טוב" דווקא מחזק את הקשר בין דברי הלקח טוב לבראשית רבה. וזה לשון השכל טוב:

> ונמלתם את בשר ערלתכם. מי שלא מלו אותו בקטנותו ימול את עצמו, והיה לו לומר ומלתם, כדכתיב ומלתם את ערלת לבבכם, ולמה הוסיף נ', לדרוש בה שהערלה היא כנמי על הבשר, אם נטלה הרופא הרי הבשר מעלה ארוכה, ואם לא, נהפך לטרייה, כלומר ונמי לתמם, שהיא תלויה בבשר ואינו מעיקר הגוף. (בראשית יז, יא)

דרשה זו של בעל השכל טוב היא ללא ספק חיבור בין דברי הלקח טוב[41] לבין המדרש בבראשית רבה. אין מכאן כל הוכחה שהשניים לא ראו כלל את הירושלמי, אבל הצלחנו לבסס את ההשערה שמקור אפשרי לדרשת המילה "ונמלתם", הוא בראשית רבה.

---

38. פרשה מו, סימן יא, עמ' 467.

39. לדוגמה, הלקח טוב, שם, פסוק ט כותב: "ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור. א"ר יוחנן אמר רב מיכן למוהל שיהא מהול מי שהוא בן ברית, פרט למי שאינו מהול". דין זה מופיע בצורה מפורטת בתלמוד הבבלי במסכת עבודה זרה, דף כז ע"א, ובמסכת מנחות, דף מב ע"א. אולם, הניסוח התמציתי שהובא בלקח טוב וייחוסו לרבי יוחנן נמצא רק במדרש בראשית רבה: "[ואתה את בריתי תשמר] ר' הונא אמר רב ור' יוחנן רב אמר ואתה אתה מיכן למהול שיהא מוהל, ר' יוחנן אמר המל ימול מיכן למוהל שיהא מהול" (מו, ט, עמ' 467). בהמשך המקטע תופעה זו חוזרת עוד מספר פעמים. נראה שהתייחסויות הלכתיות של מדרש בראשית רבה, ממלאות את החוסר שיצר היעדר מדרש תנאים לחומש בראשית. עוד על הקשר בין מקטעי הלכה בבראשית רבה לבין עריכת הלקח טוב, ראו תא-שמע, לקח טוב, עמ' 269.

40. על הקשר בין רבי מנחם בן שלמה לרבי טוביה בן אלעזר ראו לעיל עמ' 32 הערה 136.

41. בובר במהדורתו, הערה יח, מעיר על תחילת דברי השכל טוב שמקורם מהספר לקח טוב.

הלכה עוקבת מקרא

בלקח טוב על פרשת משפטים, ישנן מובאות רבות ממדרשי התנאים, שמטרתם לבאר את הפסוקים ההלכתיים, מתוך דברי חז״ל. תוך כדי ביאור הליך רציעת אוזנו של העבד העברי, מביא רבי טוביה את דברי חז״ל על המילה ״במרצע״: ״הלכה **עוקבת**[42] המקרא,[43] התורה אמרה במרצע והלכה בכל דבר. רבי אומר אינו נרצע אלא במין מתכת דומיא דמרצע״ (שמות כא, ו). לכאורה, מקורה של דרשה זו הוא מהתלמוד הירושלמי:

> תני רבי ישמעאל: בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש.
>
> התורה אמרה בספר, והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש.
>
> התורה אמרה בעפר, והלכה אמרה בכל דבר שהוא מגדל צמחים.
>
> התורה אמרה **במרצע**, והלכה אמרה אפילו בסול אפילו בקוץ אפילו בזכוכית.
>
> ובמקום אחד למדרש ... מקום כינוס שיער ובנראה ... והלכה אמרה יגלחנו כדלעת.

(מסכת קידושין פ״א ה״ב, עמ׳ 1146)

נראה שרבי טוביה לקח את המקום השלישי בו הלכה עוקפת מקרא, ושילב אותו בתוך ביאורו למילה ״במרצע״. ברייתא דומה לזו שהובאה בירושלמי מובאת גם בתלמוד הבבלי:

> ת״ש: דא״ר יוחנן משום ר׳ ישמעאל, בשלשה מקומות הלכה **עוקבת** מקרא:
>
> התורה אמרה בעפר, והלכה בכל דבר;
>
> התורה אמרה **בתער**, והלכה בכל דבר;
>
> התורה אמרה ספר, והלכה בכל דבר״ (מסכת סוטה, דף טז ע״א).[44]

---

42. לקטע זה שרדו שמונה עדי נוסח. הביטוי ״עוקבת״ מופיע בארבעה עדי נוסח (ג, ו, ז, ח) בעד נוסח אחד (ב) הגרסה היא ״עוקרת״, בשני עדי נוסח (א, ה) מופיע הביטוי ״קובעת״, ובעד נוסח אחד (ח) מילים אלו חסרות מן הטקסט. בובר במהדורתו, הערה לט, העיר שבכתבי היד שהיו מולו הנוסח היה ״קובעת״, אך הוא בחר לתקן את הנוסח על פי הבבלי במסכת סוטה שיובא להלן. עוד ציין בובר לדברי רש״י, שם, שפירש את הביטוי עוקבת כעוקרת. אם כך, ייתכן שהשינוי שראינו בכת״י ב - אוקספורד, הוא יוזמה של הסופר לבאר את הביטוי ואין כאן מסורת נוסח שלישית.

43. על ביטוי זה, כמבטא את דרכי המדרש ראו: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ׳ 535, 558-559, 720; אורבך, ההלכה, עמ׳ 8; רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך ה, חלק יז, מילואים סימן כב, עמ׳ 293; דוד הנשקה, ׳לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות׳, תרביץ סה (תשנ״ו), עמ׳ 427-434; מנחם כ״ץ, ׳ ״הלכה למשה מסיני״ כאבן בוחן אידיאולוגית: מהחכמים בתקופת התנאים ועד העת החדשה׳, אוקימתא ו (תש״ף), עמ׳ 7-12. גישה חדשנית לביאור מונח זה ראו: Gvaryahu, Amit. 'Twisting words: does Halakhah really circumvent scripture?', *Journal of Jewish Studies* 68:2 (2017), pp. 260-283.

44. אין הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח לברייתא זו שבבבלי, בכולם יש שלושה רכיבים: עפר, תער וספר. ההבדל בין עדי הנוסח הוא בסדר הדברים.

עיון בברייתא שבנוסח הבבלי מראה שיש הקבלה בין התלמודים ביחס לעפר ולספר, אך ביחס לרכיב השלישי יש מחלוקת,[45] הבבלי גורס שמדובר בתער (נזיר) והירושלמי גורס שמדובר במרצע (עבד).[46] היות שברור לנו שרבי טוביה הכיר היטב את התלמוד הבבלי, ניתן לראות כאן העדפה של גרסת הברייתא מהתלמוד הירושלמי.[47]

אולם, גם במקרה זה ניתן בקלות למצוא מקור ארץ ישראלי שבוודאי היה מונח לפני רבי טוביה. נשווה את לשון המכילתא דרבי ישמעאל לדברי הלקח טוב:

לקח טוב (שמות כא, ו)	**מכילתא משפטים** (מסכתא דנזיקין פרשה ב)
במרצע. הלכה עוקבת המקרא, התורה אמרה במרצע והלכה בכל דבר. רבי אומר אינו נרצע אלא במין מתכת דומיא דמרצע	במרצע, בכל דבר; התורה אמרה ורצע אדוניו את אזנו במרצע והלכה אמרה בכל דבר; רבי אומר, אומר אני במין מתכת בלבד

ניתן לראות מהשוואה זו את הקרבה בין הנוסחים, אך גם את מלאכת העריכה. הביטוי "הלכה עוקבת מקרא", היה נראה חשוב וערכי לרבי טוביה, לכן הוא בחר להוסיפו לתוך לשון המדרש. אין כל הכרח לטעון שלצורך הוספת הביטוי "הלכה עוקבת מקרא", נצרך רבי טוביה לתלמוד הירושלמי. שכן נוסח זהה לברייתא זו מובא כבר במדרש התנאים ספרי:

רבי ישמעאל אומר: בשלשה מקומות הלכה עוקפת המקרא.

התורה אמרה 'ושפך את דמו וכסהו בעפר' והלכה אמרה בכל דבר שמגדיל צמחים,

---

45. ישנו הבדל נוסף, הירושלמי מרחיב את תחום האפשרויות תחת מגבלה: ספר - יכול להיות מכל חומר ובלבד שיהיה תלוש, עפר - יכול להיות מכל סוג ובלבד שיהיה מסוגל לגדל צמחים. הבבלי לעומת זאת, בשני המקרים כותב "הלכה בכלשהו". על כך ראו הנשקה, לאופיו של מדרש ההלכה, עמ' 431-432.

46. פער זה בין התלמודים ביחס לגרסה הנכונה בברייתא, הוזכר כבר בדברי הראשונים. ראו לדוגמה רש"י על דברי הבבלי במסכת סוטה ד"ה "והלכה בכל דבר": "ובמסכת קידושין ירושלמי מצאתי משנה זו דר' ישמעאל ואין תער מן השלשה אלא מרצע". עוד הוסיף רש"י שגרסת "מרצע" נראית לו נכונה יותר. על כך ראו הלבני, מקורות ומסורות, סוטה, עמ' תמב-תמג.

47. זו ראייתו השלישית של וייס, שם, עמ' 192: "משמע דחשיב הרב מרצע בכלל הדברים שההלכה עוקבת וזה לא נמצא בשום מקום אלא בירושלמי דקדושין פ"א". שור, לקח טוב, עמ' 76, מביא אף הוא את דברי הירושלמי, אך מסקנתו היא: "רש"י הביא הא דירושלמי ואחרי שלדעתי השתמש ר"ט בפירושיו, איכא למימר שמרש"י בא לו". לא ברור למה שור נדחק לטעון שרבי טוביה העתיק את לשון הברייתא מרש"י על הבבלי ולא ישירות מהירושלמי. מכל מקום, כבר הבאנו לעיל (עמ' 16 הערה 65) שמוסכם על החוקרים שרש"י ורבי טוביה לא ראו איש את דברי רעהו. עוד על ראיה זו ודברי וייס ושור ראו אצל שמעוני, אקדמות, עמ' 5-6.

התורה אמרה 'וכתב לה ספר כריתות' והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש,

התורה אמרה 'במרצע' והלכה אמרה בכל דבר.

רבי אומר בדלת או במזוזה מעומד.[48] (דברים, פרשת ראה, פיסקא קכב, עמ' 180)

אפשטיין סבור שלשון המכילתא שהבאנו לעיל עברה עריכה וקיצור, ובתחילה היא הכילה את המילים: "בכל דבר [שהוא רושם. היה ר' ישמעאל אומר בג' מקומות הלכה עוקבת את המקרא]".[49] אם כך קרוב הדבר שגרסת המכילתא של רבי טוביה כבר כללה מילים אלו, והוא לא נזקק לשום מקור נוסף כדי לכתוב את דבריו. לדברים אלו רמז חיים שאול הורוויץ בהערתו למהדורתו: "במרצע. ולגרסת המדרש חכמים יש סמוכין בפ"ז (פסקתא זוטרתא - לקח טוב) ששם נאמ' במרצע הלכה קובעת המקרא. התורה אמרה במרצע והלכה בכל דבר".[50]

מכל מקום, די ברור שאין כל ראיה מדברי הלקח טוב כאן, שהוא עשה שימוש בירושלמי. ועל דברי וייס ושור יש להשיב כפי שכתב הנשקה: "אלה (וייס ושור - י. פ) עדיין לא ידעו את גרסת כתבי היד של הספרי לדברים שיכלה לשמש מקורו של הלקח טוב".[51]

48. אין הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח של הספרי ביחס לתוכן הדברים. עדי הנוסח נחלקו ביניהם רק ביחס למיקום הברייתא. הנשקה, שם, עמ' 430, הערה 56, מסיק מכך שהברייתא נוספה על לשון הספרי המקורי.

49. מבואות לספרות התנאית, עמ' 558-559.

50. עמ' 253, הערה 8, שם. כך גם סובר פינקלשטיין, המכילתא, עמ' 34-35, שיש להחשיב את דברי רבי טוביה אצלנו, לעד נוסח בבחינת נוסחו המדויק של המכילתא. עוד על כך ראו הנשקה, שם.

51. לאופיו של מדרש ההלכה, שם.

חסידים ראשונים

בהמשך פרשת משפטים, עוסק רבי טוביה בחשיבות הזהירות מגרימת נזק לזולת. כדי לחזק את דבריו מצטט רבי טוביה מימרה ממסכת בבא קמא: "האי מאן דבעי דמיקרי חסיד, ליזדהר במילי דנזיקין, וחסידים הראשונים היו קוברין את קוציהן ואת זכוכותיהן שלשה טפחים, כדי שלא **תוציאם**[52] המחרישה" (שמות כא, כט).

לכאורה, מקור הדברים הוא מהתלמוד הבבלי:

> ת"ר: חסידים הראשונים היו מצניעים קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדותיהן ומעמיקים להן ג' טפחים, כדי שלא **יעכב**[53] המחרישה. רב ששת שדי להו בנורא. רבא שדי להו בדגלת.[54] אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין.

(מסכת בבא קמא, דף ל ע"א)

נראה שרבי טוביה בחר לפתוח במימרה של רב יהודה, מפני שיש בה אמירה כללית עקרונית, ולאחריה שילב את לשון הברייתא המדגימה את הזהירות מגרימת נזק לזולת. אולם, הנוסח "שלא תוציאם המחרישה" אינו נמצא בתלמוד הבבלי, אלא דווקא במקבילה הירושלמית:

> חסידים הראשונים היו מצניעין אותן לתוך שדה עצמן ומעמיקים להן ג' טפח' כדי שלא **תעלם** המחרישה. (מסכת בבא קמא, פ"ג ה"ג, עמ' 1193)

שור[55] סבור שרבי טוביה "תיקן" את המובאה מהבבלי, מתוך עיון במקבילה הירושלמית. ומכאן ראיה כביכול שהתלמוד הירושלמי היה לנגד עיניו של רבי טוביה. אך לו היה כדבריו, מדוע לא לקח רבי טוביה את נוסח הירושלמי מתחילה ועד סוף? ומדוע שינה רבי טוביה מנוסח הירושלמי "תעלם" וכתב "תוציאם"?[56]

יתרה מכך, לו היה מכאן ראיה שרבי טוביה השתמש בירושלמי, היה בובר צריך להתייחס לדברים. אי אפשר לטעון שראיה זו נשמטה מבובר, שכן במקום זה בלקח טוב מעיר בובר: "בגמרא שם כדי

---

52. לקטע זה בלקח טוב ישנם שמונה עדי נוסח, אין הבדלים משמעותיים בין כתבי היד. בכל עדי הנוסח כתוב "תוציאם המחרישה".

53. בכל עדי הנוסח מצויה כאן מילה מהשורש ע.כ.ב על הטיותיה השונות. כך שאין הבדל מהותי בין עדי הנוסח, ובוודאי שאין עד נוסח הגורס כאן "תעלם", כפי שנראה בהמשך במקבילה הירושלמית.

54. יש עד נוסח הגורס חידקל ולא דגלת, אך הבדל זה אינו משמעותי לענייננו.

55. שם, עמ' 76. שמעוני, שם, עמ' 6, התייחס לראיה זו.

56. שמעוני, שם, נקט לשון זהירה וכתב: "המקור הוא בירושלמי ב"ק משום שהגירסה **קרובה** יותר".

שלא יעכב המחרישה, וכתבו שם חכמי התוס׳ בירושלמי מפרש כדי שלא תעלה המחרישה. צ״ל תעלם, והוא בירושלמי ב״ק פ״ג ה״ג״.

ברצוני להציע פתרון לעניין מתוך חיפוש אחר מקור הברייתא, וביאורה. נראה שגם הבבלי וגם הירושלמי עיבדו את לשון הברייתא ממקור תנאי קדום. ואכן ברייתא זו נמצאת בתוספתא:

> חסידים הראשונים היו מוציאין אותן לתוך שדות עצמן ומעמיקין להן שלשה טפחים כדי שלא **תעלים** המחרישה. (מסכת בבא קמא, פ״ב ה״ו)

כבר כעת ניתן להציע שמקורו של רבי טוביה היה התוספתא, ולא הירושלמי ובכך נפתר העניין. אך, כפי שהראינו לעיל, גם התוספתא, ככל הנראה, לא הייתה בשימושו של רבי טוביה. לכן יש לברר מה משמעות החלפת המילה ״יעכב״ במילה ״תעלם״. לעניין זה נתנו דעתם פרשני הבבלי והירושלמי של הדורות האחרונים.[57] המשותף לכולם הוא שגרסת ״יעכב״, משמעה שהחסיד חושש רק על עמלו העתידי, ואם כך מה חסידות יש בכך? ואילו לגרסת ״תעלם״ משמעה שהחסיד מונע נזק עתידי מאחרים. אם כך, קרוב הדבר שכל ״מתקניי״ הנוסח של הבבלי, הרגישו בקושי הנ״ל, וראו במילה ״תעלם״ גרסה נכונה יותר או אולי פירוש ראוי למילה ״יעכב״. בדרך זו ניתן להבין את דברי הרי״ף על סוגייתנו בבבלי:

> ת״ר חסידים הראשונים היו מצניעין קוצותיהן וזכוכיותיהן בתוך שדותיהן ומעמיקין להן ג׳ טפחים כדי שלא **תעלם**[58] המחרישה. (מסכת בבא קמא, דף יד ע״א)

הדברים מדויקים בלשונם של התוספות על סוגיית הבבלי:

> שלא תעכב המחרישה - בירושלמי **מפרש** כדי שלא תעלה המחרישה.[59]

---

57. ר׳ משה מרגליות, מראה הפנים, על הירושלמי, ליוורנו תק״ל, שם; ר׳ יהושע רפאל בנבנישתי, ביאור שדה יהושע לירושלמי, קושטא תק״ט, בבא קמא, פ״ג ה״ג; ר׳ יעקב קאשטרו, שיטה למהריק״ש, ירושלים תשס״ח, בבא קמא, שם; ר׳ שמואל שוטן, כוס הישועות - חדושי מהרשש״ך, קרקוב תרס״ד, בבא קמא, שם.

58. בחלק מעדי הנוסח של הרי״ף הגרסה היא שלא תעכב, ראו דקדוקי סופרים, חלק ט, עמ׳ 62, הערה ט.

59. כך גם כתבו: ר׳ יצחק ב״ר משה, אור זרוע, ירושלים תשכ״ח, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן קנד; תוספות רבנו פרץ, ירושלים תשנ״א, בבא קמא, שם; ר׳ משה מקוצי, ספר מצוות גדול, מהדורת שלזינגר, ירושלים תשנ״ה, מצוות העשה, סימן סח.

בדרך זו הלך ליברמן בתיארו את תהליך חילוף הגרסאות.[60] ליברמן טוען שמלשונם של התוספות "משמע שאין הבדל בין הלשונות, והכוונה שאם החורש יעכב את המחרישה וירצה להמשיך לחרוש, תעלה המחרישה את הקוצים למעלה, והיא היא".[61]

אם נלך בדרכו של ליברמן, הרי שסביר שגם רבי טוביה נתקל בקושי, שציינו לעיל, בהבנת החסידות כפי פשט הבבלי. קושי זה הביא את רבי טוביה לבצע עריכה פרשנית לברייתא שלקח מהבבלי, על ידי החלפת המילה "יעכב" במילה "תוציאם". לו היה רבי טוביה מעתיק ברייתא זו מתוך הירושלמי, מדוע לו לשנות את המילה "תעלם" ל "תוציאם"? על כורחנו, רבי טוביה לא ראה את הירושלמי.

ברטל ממעשה העגל

לאחר חטא העגל מובא בספר שמות: "וּבְיוֹם פָּקְדִי וּפָקַדְתִּי עֲלֵהֶם חַטָּאתָם" (לב, לד). על דברים אלו כותב רבי טוביה: "אין לך כל **דור** שאין בו אחד **מששים ברטל** ממעשה העגל". בובר במהדורתו מפנה את הלומד לעיין במקור אפשרי מהתלמוד הבבלי ובמקור אפשרי מהתלמוד הירושלמי.[62] בתלמוד הבבלי מובא:

> אמר רבי יצחק: אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד **מעשרים וארבעה** בהכרע **ליטרא** של עגל הראשון.[63] (מסכת סנהדרין, דף קב ע"א).

לעומת זה בתלמוד הירושלמי מובא:

> ר' יודן בשם ר' יסא: אין כל **דור** ודור שאין בו **אונקי** אחת מחטא של עגל.

(מסכת תענית, פ"ד ה"ה, עמ' 731)

---

60. תוספתא כפשוטה, באור ארוך לתוספתא, חלק ט-י, עמ' 23. בתחילת דבריו הראה ליברמן שלשונה המקורי של הברייתא השתמר בירושלמי, כפי הנוסח של התוספתא: "ברם וודאי גמור הוא שגירסת התוספתא והירושלמי נכונה". נוסח זה גם מסתבר יותר בגלל הקושי שציינו לעיל. "גירסת הבבלי, והלשון היא באשגרה ממשנת ב"ב פ"ב מי"ב". כוונת ליברמן שהשיבוש בבבלי נבע מבלבול עם נוסח משנה דומה במסכת בבא בתרא, פרק ב, משנה יב: "הָיוּ שָׁרָשִׁין יוֹצְאִין לְתוֹךְ שְׂדֵה חֲבֵרוֹ, מֵעֲמִיק שְׁלשָׁה טְפָחִין, כְּדֵי שֶׁלֹּא יְעַבֵּב אֶת הַמַּחֲרֵשָׁה".

61. ליברמן, שם. ראיה לשיטת ליברמן נוכל להביא מדברי הרמב"ם, הלכות נזקי ממון, פי"ג הכ"ב "חסידים הראשונים היו מצניעין את הקוצים ואת הזכוכית בתוך שדותיהן בעומק שלשה טפחים בארץ כדי שלא **תעלם** המחרישה". הראינו לעיל שכל עדי הנוסח של הבבלי גרסו "יעכב", מדוע כתב הרמב"ם "תעלם"? ניתן לומר שלרמב"ם הייתה גרסה כזו בתלמוד הבבלי, אך אין זה סביר. ניתן לומר שהוא ראה כאן מחלוקת בבלי ירושלמי והעדיף את פסיקת הירושלמי (כך כתב ר' מסעוד חי רקח, מעשה רוקח, מהדורת פרידברג, ירושלים תשס"ו, על הרמב"ם שם). אך המסתבר ביותר הוא כפי שכתב ליברמן, "תעלם" היא פרשנות ל"יעכב" והיא היא.

62. שמות, פרק לב, הערה לט.

63. גרסה זו מקוימת בכל עדי הנוסח של הבבלי.

שור טען שמכאן ראיה שרבי טוביה השתמש בירושלמי.[64] בנקל ניתן לראות שדברי רבי טוביה לקוחים ממקור שלישי עלום, וכל השלושה הם פיתוח של דרשה קדומה. ממילא, די ברור שאין מכאן כל ראיה שהתלמוד הירושלמי היה לנגד עיניו של רבי טוביה. עדות לעריכה של רבי טוביה ניתן לראות בשימוש שעשה במטבע "רטל",[65] שהוא בניגוד ל"אונקי" ו"ליטרא" היה, כנראה, מטבע המוכר לקהל היהודי בביזנטיון. לדבר זה רמז בובר בהערתו ללקח טוב כשהפנה לעיין בדברי הלקח טוב על מצוות מחצית השקל: "מחצית השקל בשקל הקדש. השקל שנים זהובים וחצי פחות תשעה שעורים לפי ששים שקלים היא **הרטל**" (שמות ל, יג).

ל"ט אבות מלאכה

לפני הציווי על שמירת השבת בספר שמות בפרשת ויקהל, נאמר בתורה: "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' לַעֲשֹׂת אֹתָם" (שמות לה, א). רבי טוביה מסמיך למילים אלו את דרשת חז"ל: "אלה שלשים ושש, דברים תרי, הדברים הוסיף אחד, אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ששנו רבותינו במשנתן". שור[66] סבור שמקור דברי רבי טוביה הם מהתלמוד הירושלמי:

> ר' חנינא דצפורין בשם ר' אבהו אלף חד, למ"ד תלתין, ה"א חמשה, 'דבר' חד, ו'דברים' תריי. מיכן לארבעים חסר אחת מלאכות שכת' בתורה. (מסכת שבת, פ"ז ה"ב, עמ' 404)

אולם, אם נשווה את הדברים לברייתא שבתלמוד הבבלי:

> תניא, רבי נתן אומר: ... ויקהל משה את כל עדת בני ישראל אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה. דברים, הדברים - אלה הדברים - אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. (מסכת שבת, דף ע ע"א)[67]

ניתן לראות, שדברי רבי טוביה אינם זהים לאף אחד מן התלמודים. יש אמת בטענה שסגנון הדרשה בלקח טוב קרוב יותר לסגנון הירושלמי. אך היות שבשני התלמודים המדרש טוען את אותה הטענה

---

64. שם, עמ' 76. לזכותו של שור ייאמר שלגבי ראיה זו התבטא בצורה יותר ספקנית: "סגנון דומה לסגנון הירושלמי: אין כל דור ודור שאין בו אונקי אחת מחטא של עגל. ובבלי בשנוי כאשר העיר גם הוא (בובר - י. פ)".

65. מטבע זה מוזכר לראשונה בסוף תקופת הגאונים, בפירוש הגאונים על סדר טהרות המיוחס לרב האיי גאון, מהדורת אפשטיין, ירושלים תרמ"ב, עמ' 3 (קטע זה מובא בתשובות גאוני מזרח ומערב, סימן רלה), אח"כ בדברי רבנו חננאל, מסכת עירובין, דף פב ע"ב. על זיקתו של הפירוש הנ"ל לביזנטיון ראו תא-שמע, הלכות קצובות, עמ' 239. על זיקתו של רבנו חננאל לאזור זה, ראו תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 122-124; דובאוויק, רבנו חננאל, עמ' 110, הערה 46.

66. שם, עמ' 76.

67. כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח.

ודרך הלימוד זהה בשניהם, קשה לראות בסגנון כתיבתו של רבי טוביה ראיה שהוא עשה זאת לאחר עיון בתלמוד הירושלמי.[68]

במדרש האגדה המאוחר מצאנו נוסח דומה למובא בלקח טוב:

> ארבעים מן התורה דכתיב אלה הדברים אשר צוה ה׳. אלה ל״ו, דברים ב׳, הדברים ג׳ הרי ארבעים חסר אחת. (מדרש תנחומא, פרשת קורח, סימן יב)[69]

לא ניתן לומר בוודאות מה מקור הדרשה הזו, מי ערך אותה ובאיזו תקופה. אך נראה שגם תקופת פועלם של עורכי המדרש המאוחרים, הייתה קודמת לזמנו של רבי טוביה. לא מן הנמנע שרבי טוביה ראה מדרש זה, והוא היה לו מקור השראה לדבריו. ואין מדברי רבי טוביה כאן, כל הכרח שהתלמוד הירושלמי היה לנגד עיניו בעת עבודתו על חיבורו.

גלגול שבועה

רבי טוביה הקדיש מקטע הלכתי רחב לדיון בדיני שבועות, וקרא לו ״טיכוס חיבור השבועה״. מקטע זה נראה כחיבור עצמאי שרבי טוביה צירפו ללקח טוב בסוף פרשת ויקרא.[70] מקטע זה מכיל מובאות רבות מתוך המשנה (בעיקר בחלקו הראשון, פרקים א-ה), ומובאות רבות מתוך התלמוד הבבלי (בעיקר בחלקו השני, פרקים ו-ז). בתוך הפרק השישי של המקטע משלב רבי טוביה דין על גלגול שבועה: ״ההוא גברא דהוה טעין לחבריה קמי רב: חטים ושעורים וכוסמין. אמר לו: המתן עד שיגלגל עליו ואתה נשבע לו לבסוף״. מקורו של דין זה נמצא רק בתלמוד הירושלמי:

> חד בר נש אזל בעי מידון קמי רב, דהוה מטען לחבריה: חטין שעורין וכוסמין
> אמ׳ ליה רב: המתן עד דיגלגל עלך כל דבעי ובסופא תישתבע על כולן.
>
> (מסכת שבועות, פ״ו ה״ד, עמ׳ 1363)[71]

---

68. בובר, על דברי הלקח טוב, במהדורתו, הערה ה, ציין לדברי הבבלי שציינו. אח״כ הוסיף בובר פרשנות לבבלי מתוך דברי רש״י וטען שמקור דברי רש״י הוא מהתלמוד הירושלמי שהבאנו. נראה שרצונו לומר שההבדל בין התלמודים הוא בעיקרו פרשנות למדרש תנאי קדום. אם כך, גם דברי רבי טוביה כאן, הם מעין פרשנות לאותם דברי חז״ל. הדמיון שיש בין דברי רבי טוביה לירושלמי, אין בו כדי לקבוע שהירושלמי היה מקור לדברי רבי טוביה.

69. קטע זה, נמצא רק בנוסח התנחומא, מהדורת ורשא. קטע זה לא נמצא בכתבי היד וגם לא במהדורתו של בובר לתנחומא. נראה אם כך שזו תוספת מאוחרת. אולם נוסח זה נמצא גם בבמדבר רבה, דפוס וילנא, יח, כא. אם כך יש לתארך מדרש זה לימים שלפני רבי טוביה, וייתכן שמדרש זה היה לנגד עיניו של רבי טוביה.

70. על כך ראו לעיל עמ׳ 61-62.

71. מובא בשינויי לשון גם בירושלמי מסכת כתובות, פי״ג ה״ד, עמ׳ 1015.

לפנינו מקרה בו נראה בוודאות שרבי טוביה השתמש במקור ירושלמי. מדובר כאן במובאה שלמה, ולא רק בחילופי מילים. מתוך כך המסקנה המתבקשת שהתלמוד הירושלמי היה מונח מול רבי טוביה ושימש לו מקור. אך בדיקה של הבאת מקור זה בחיבורים נוספים מראה שיש למובאה זו ייחודיות. רבנו חננאל, שקדם לרבי טוביה בכמאה שנים,[72] בחר אף הוא להביא מובאה זו ולשלבה בביאורו לתלמוד הבבלי במסכת שבועות:

ההוא דאתה קמיה דרב, וטען על חבריה: חטין ושעורין וכוסמין.

ואמר ליה: המתן עד דיגלגל עלך כל מאי דבעי. ובסיפא את משתבע ליה. (דף מא ע"ב)

דמיון נוסף בין שני החיבורים הללו הוא בבחירת מקום שיבוץ המובאה מהירושלמי, גם רבנו חננאל וגם רבי טוביה שיבצו את דברי הירושלמי מיד לאחר הבאת דין "המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים". בנוסף לכך אם נעיין היטב, ניווכח שדברי הירושלמי לא צוטטו במדויק, והם עברו עריכה. דרכו של רבי טוביה לערוך ולקצר את מקורותיו ידועה ומפורסמת, אך במקרה דנן סגנונו של רבי טוביה זהה כמעט לחלוטין לזה של רבנו חננאל. עוד יש לציין למוצאו האיטלקי של רבנו חננאל, ושתורתו ומסורת אבותיו היו מקהילות דרום איטליה הביזנטית.[73]

אם כך סבורני שמקום יש להשערה, שדברי הירושלמי המסוימים כאן היו מפורסמים, ואין לייחס לרבי טוביה שפעל כמאה שנים אחרי רבנו חננאל, את העיון והבחירה העצמאית, כביכול עיין במסכת שבועות שבתלמוד הירושלמי ובחר מה ללקט משם.

72. משה גיל, בין שני העולמות, עמ' מט-נ; שרגא אברמסון, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 15-25; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 122-124; חננאל מאק, 'רבנו חננאל בן חושיאל', בתוך: תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד שמא יהודה פרידמן, בעריכת דוד גולינקין ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 494-495, דובאוויק, רבנו חננאל, עמ' 1, 5.

73. גיל, שם; תא-שמע, שם, עמ' 126-128, ובעמ' 131-133 דן ב"קבלות איטלקיות" בתורתו של רבנו חננאל; הנ"ל, על לימוד התורה, עמ' 234, שם מייחס תא-שמע לרבנו חננאל מסורת איטלקית ביזנטית. עוד על כך ראו מאק, שם, עמ' 496-498; דובאוויק, שם, עמ' 1-3, 12 והערה 55 שם. על דרכו של רבנו חננאל לשלב מובאות מהתלמוד הירושלמי ראו: יעקב מאן, 'עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים', תרביץ ה (תרצ"ד) עמ' 291; גינצבורג, פירושים וחידושים לירושלמי, כרך א, עמ' קז; מנחם בן ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ ישראל במאות ט-יא', שלם ה (תשמ"ז), עמ' 47-49; אברמסון, שם, עמ' 68-78; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 126-128; מאק, שם, עמ' 507-506, דובאוויק, שם, עמ' 11, והערה 54.

ראיה נוספת לחשיבותה העצמית של המובאה דלעיל מן הירושלמי היא עובדת אזכרתה בספרות חכמי אשכנז הראשונים.[74] דברים אלה הובאו בדברי רש״י בספר ״תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת״[75] ובשו״ת מהר״ם מרוטנבורג.[76]

אשת איש

במקטע ההלכתי העוסק בדיני עריות כותב רבי טוביה: ״כל האסורות[77] איסור ערוה שבא עליהן אינן צריכות הימנו גט חוץ מאחות אשתו ואשת אחיו **ואשת איש** שצריכות גט הימנו לפי שיש להן היתר לאחר זמן״.[78] כלומר, אשת איש שזינתה צריכה גט מהאדם שאיתו זינתה, מחשש שמעשה הביאה מהווה קידושין. עמדה מחמירה זו תואמת את גישת התלמוד הירושלמי, הנלמדת מתוך הברייתא הבאה:

> תני תמן כל העריות אינן צריכות הימינו גט חוץ **מאשת איש** בלבד.
>
> ר׳ עקיבה או׳ אף אחות אשתו ואשת אחיו. (מסכת יבמות, פ״י ה״א, עמ׳ 875)[79]

ברייתא זו מובאת גם בתלמוד הבבלי:

> תניא: כל עריות שבתורה[80] אין צריכות הימנו גט, חוץ **מאשת איש שנשאת על פי ב״ד**, ור״ע מוסיף אף אשת אח ואחות אשה. (מסכת יבמות, דף צד ע״ב)

---

74. עדות לחשיבות מקור זה ניתן לראות בכך שגם רבי יוסף קארו, בית יוסף, חו״מ, סימן פז, ראה לנכון לדון בדברי המהר״ם מרוטנבורג שהביא את המובאה הירושלמית. דבריו אלו הובאו גם בספרו, שו״ע, חו״מ, סימן פז, סעיף כד.

75. מהדורת אפרים קופפר, ירושלים תשל״ג, סימן קטו. ספר זה מכיל תשובות של חכמי אשכנז וצרפת הראשונים, שנאספו בידי מעתיקים שונים. התשובות בספר זה נלקחו מתוך כת״י בודליאנה 692. עוד על אוסף זה ראו במבוא של קופפר, שם, עמ׳ יא-טו.

76. דפוס פראג, סימן תתמה (כ״י פראג, סימן רו).

77. בנוסח הדפוס המילים ״כל האסורות״ מובאות כסיום למשפט הקודם, ועניינו מתחיל מהמילים ״איסור ערוה שבא...״. אולם כל עדי הנוסח לקטע זה: כת״י ד - סינסינטי, כת״י ו - פטרסבורג 245 וכת״י ז - ניו יורק 950, גורסים שמילים אלו הן תחילת המשפט שציטטנו. גם הנוסח במסכת עריות ובספר הלכות גדולות מאשר גרסה זו (שייכותם של חיבורים אלו לענייננו תתבהר להלן).

78. לקח טוב, ויקרא יח, כג.

79. ברייתא זו מובאת בלשון זו גם בירושלמי, מסכת סוטה, פ״א ה״ב, עמ׳ 907.

80. זהו נוסח דפוס וילנא (מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, עמ׳ שעז), בשאר עדי הנוסח הלשון הוא ״שאסרו״ או ״אמרו״, וכן העיר שם, הגהות הב״ח, אות א, שיש לגרוס ״כל עריות שאמרו״. לענייננו חשובה תוספת המילים ״שנשאת על פי ב״ד״, מילים אלו נמצאות בכל עדי הנוסח של הבבלי. מתוך השוואה לברייתא הירושלמית, ניכר בעליל, שהנוסח הבבלי הוא זה שעבר תוספת עריכה, ועדי הנוסח נחלקו ביניהם בנקודות אלו.

ניתן לראות שהמסורת הבבלית "מצמצמת" את דרישת הגט "לחומרא",[81] למקרים בהם אשת האיש נבעלה מתוך טעות של בית דין ולא בגלל מעשה זנות.[82]

נראה לכאורה שרבי טוביה העדיף את הברייתא ממקורה הירושלמי, על פני הברייתא מהתלמוד הבבלי. אך גם כאן כמו במקרים קודמים נראה שמקור דברי רבי טוביה אינו התלמוד הירושלמי, אלא מקור ארץ ישראלי אחר - "מסכת דרך ארץ, פרק עריות" או בלשונו של רבי טוביה "מסכת עריות",[83] שם נאמר:

כל האסורות לו איסור ערוה ובא עליהן אין צריכות ממנו גט, חוץ מאחות אשתו ואשת אחיו **ואשת איש**, שיש להן היתר אחר איסורן. (הלכה ה, מהדורת היגר, עמ' 92)[84]

אם כך, אין מכאן כל ראיה שרבי טוביה השתמש בתלמוד הירושלמי. אך גם המסקנה שהוא השתמש במקור ארץ ישראלי אחר, אינה מוכרחת, שכן השוואת דברי הלקח טוב למסכת עריות ולספר הלכות גדולות, תראה שייתכן שמקור הדברים הוא בספרות הגאונים.

---

81. מרדכי מרגליות, במבוא ל"הלכות ארץ ישראל מן הגניזה", ירושלים תשל"ד, עמ' סא, כותב: "הלכה מוזרה זו היא בניגוד גמור להלכה הבבלית". עוד טוען מרגליות, שם, שמחבר ספר "הלכות עריות לבני ארץ ישראל" הסיק מתוך התלמוד הירושלמי עוד הלכות מעשיות מחמירות. ראו גם תא-שמע, לקח טוב, עמ' 277.

82. אמנם, יש מפרשני הירושלמי שפירשו את הביטוי "חוץ מאשת איש" לאישה "שניסת ע"פ ב"ד" (קורבן העדה, פני משה, שם). ברור, שזהו ניסיון לפרש את הירושלמי לפי משמעות הבבלי, ולא לפי פשט הירושלמי. שמא יהודה פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי: בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', בתוך: מחקרים ומקורות א, ערוך בידי חיים זלמן דימיטרובסקי, ניו-יורק תשל"ח, עמ' 363, הערה 13, טוען שתוספת המילים בברייתא הבבלית אינם מלשון הברייתא "אלא תוספת פירוש להתאים את הברייתא לשיטת הבבלי בפירוש המשנה (בתחילת הפרק)". על הרקע למחלוקת בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ו, עמ' 108-109. עוד בעניין זה ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 895; מרדכי עקיבא פרידמן, 'המחזיר גרושתו משנישאת וטומאת הסוטה והאנוסה', בתוך: ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת שמא יהודה פרידמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 220-221, ובהערה 143 שם; ניומן, המעשים לבני ארץ ישראל, מעשה מה, עמ' 178-179.

83. רבי טוביה פותח את דבריו בתחילת המקטע ההלכתי העוסק בדיני עריות בלשון זו: "תנן התם במסכת עריות המקדש..." (ויקרא יח, כג). כך הוא בנוסח הדפוס, כת"י ו - פטרסבורג 245 וכת"י ז - ניו יורק 950. אמנם בכת"י ד - סינסינטי כתוב "תנן התם המקדש..."', אך קרוב הדבר שהמעתיק השמיט את המילים "מס' עריות", משום שלא היה ידוע לו על מסכת זו. מכל מקום, מקור הדברים הוא מפרק עריות ששולב במסכת דרך ארץ. נציין ש"פרק עריות" או "מסכת עריות", נמצא בכתב יד קויפמן של המשנה בסוף סדר נשים. היגר, בהערות למהדורתו, עמ' 143, העיר על כך והוסיף שסופר כתב יד קויפמן, סיכם בסוף כל סדר את שמות המסכתות ואת מספר פרקיהם. סיכום זה לא כולל את "מסכת עריות", מכאן מסיק היגר "שמסכת זו אינה אלא כעין הוספה למשניות סדר נשים". עוד על מסכת זו ראו גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ' 185.

84. היגר, במבוא למהדורתו, עמ' 31, דן בברייתא שהזכרנו תוך כדי עיסוק בקשר בין התלמוד הירושלמי ומסכת דרך ארץ, שחלקה הראשון מכונה "מסכת עריות". ובעמ' 143, דן היגר בשימושם של בעל ספר הלכות גדולות ורבי טוביה במסכת זו.

לקח טוב	מסכת עריות	הלכות גדולות, סימן כט
כל האסורות איסור ערוה שבא עליהן אינן צריכות הימנו גט, חוץ מאחות אשתו ואשת אחיו **ואשת איש,** שצריכות גט הימנו לפי שיש להן היתר לאחר זמן.	כל האסורות לו איסור ערוה ובא עליהן אין צריכות ממנו גט, חוץ מאחות אשתו ואשת אחיו **ואשת איש**, שיש להן היתר אחר איסורן.	כל האסורות לו איסור ערוה ובא עליהן אין צריכות הימנו גט, חוץ מאחות אשתו ומאשת אחיו **ומאשת איש**, שיש להן היתר אחר איסורן.

בכל אופן, נראה בעליל שרבי טוביה הכיר את ספרות ה"מסכתות הזעירות", ואף יודע לכנות אותן בשמן.[85] בנוסף לכך, בעל ספר הלכות גדולות ציטט אמנם את מסכת עריות אך לא נקב בשמה של המסכת. לכן קרוב הדבר שרבי טוביה הכיר את ספרות המסכתות הזעירות, כשם שהכיר את ספרות מדרשי התנאים ואת מדרשי האגדה הארץ ישראליים.[86]

נישואי אחים חורגים

מקרה נוסף של הלכה ארץ ישראלית במקטע זה של הלקח טוב העוסק בדיני עריות, דן בנישואי אחים חורגים: "וחורגו מותר. אבל אמרו חכמים בת הגדלה בין האחים אסורה מפני **מראית העין**".[87] דין זה בניגוד לרוב המקטע לא נמצא ב"מסכת עריות", וגם לא בספר הלכות גדולות שייתכן שהיה מקור להעתקת דברי "מסכת עריות". דיון במקרה זה נמצא בשני התלמודים. נעיין בדברי התלמוד הירושלמי:

85. מקור ארץ ישראלי נוסף שמזכיר עניין זה, מובא בספר "הלכות ארץ ישראל מן הגניזה" שפרסם מרדכי מרגליות, ירושלים תשל"ד, עמ' סה: "ברנש דאזל על חדא מן כל ערייתה דא[וריתה] פסילין אינון מן כהונתה ולא צריכין נסבן אגרת שבוקין כוריס דאתת[ה] דאחוי ואתתה דגבר... ואחתא דאתתא דאית להין שריי ב[תר] דאינון מתסרן". ראו גם דוד לוין, המעשים לבני ארץ ישראל והלכות ארץ ישראליות, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א, עמ' 52-53.

86. תא-שמע, לקח טוב, עמ' 277, דן בעניין זה וכותב: "ענין תמוה זה, שאשת איש שנבעלה לאחר טעונה הימנו גט, ידוע לנו אך ורק ממקורות ארץ ישראליים... הירושלמי מדבר באשת איש שתחת בעלה, וכך הובנה הלכה זו גם במקורות ארץ ישראליים מאוחרים יותר, כגון מסכת עריות". ואף על פי כן, לא נמנע תא-שמע מקביעתו החד משמעית שרבי טוביה לא עשה שימוש בתלמוד הירושלמי.

87. לקח טוב, ויקרא יח, כג.

רבי ירמיה בשם רבי לעזר שני חורגים שגדלו בבית אחד אסורין להינשא **מפני מראית העין**. אתא עובדא קומי רבי חנינה בריה דרבי אבהו אמר **יסבון באתר דלא חכמין להון**.

(מסכת יבמות, פ״ב ה״ד, עמ׳ 838)

הירושלמי הכריע שאחים חורגים שגדלו בבית אחד אסורים להינשא זה לזה מחשש למראית עין שמא לא ידעו הרואים שאינם אחים אמיתיים. דברי רבי טוביה בלקח טוב תואמים מסקנה זו. עתה נראה שמסקנת התלמוד הבבלי היא הפוכה:

אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: חורגתא הגדילה בין האחין - אסורה לינשא לאחין, **דמתחזיא** כי אחתייהו. **ולא היא**, קלא אית ליה למילתא.

(מסכת סוטה, דף מג ע״ב)

הבבלי מביא תחילה את הדין שאוסר נישואי חורגים, ואחר כך הוא מכריע שחשש מראית העין אינו נכון ושיש להתיר נישואין כאלו. לכאורה נראה שלמול רבי טוביה עמד המקור מהתלמוד הירושלמי, והוא שילבו בתוך המקטע ההלכתי שעוסק בדיני עריות. כך ניתן גם להבין מדברי רבי דוד פרנקל, בפירושו ״שיירי הקורבן״ על דברי הירושלמי הנ״ל:

בפסיקתא[88] פ׳ אחרי כתב דאשת חמיו וחורגו אסורים מפני מראית העין. אלא דכתב נמי דחורגה הגדילה בין האחים אסורה מפני מראית העין וזה **דלא כבבלי** סוטה פ״ח.

עיון מדויק בנוסח דבריו של רבי טוביה מראה דמיון לזה שמובא בבבלי: ״חורגת הגדלה בין האחים״, ולא כפי שניסח זאת הירושלמי: ״חורגים שגדלו בבית אחד״. אמנם, מסקנת הדברים היא כמסקנת הירושלמי ולא כמסקנת הבבלי, אך נראה שמקור דברי רבי טוביה אינם ישירות מהתלמוד הירושלמי. לעיל הראינו, שהיו ככל הנראה, מספר מימרות ירושלמיות שהיו ידועות ומפורסמות והן עברו בגלגולים שונים לקהילות ישראל. נראה שדין איסור לחתן אחים חורגים היה מקובל בקהילות רבות. לראיה אף מן הבבלי עצמו ניתן לראות שתחילה סברו שנישואין כאלה אסורים, ורק בשלב מאוחר חכמי בבל סברו שהחשש אינו נכון והתירו זאת. כמו כן, פרשני התלמוד בין מאשכנז ובין מספרד מציינים בפסקיהם דין זה של הירושלמי.[89]

88. כך היה כינויו של ספר הלקח טוב על החומשים ויקרא-דברים, דפוס ונציה ש״ו. ראו על כך לעיל עמ׳ 49.

89. לדוגמה: תוספות, מסכת יבמות, דף כא ע״א: ״ומותר באשת חמיו - ירושלמי... שני חורגין שגדלו בבית אסורה מפני מראית העין רבי חנינא אומר יסבון באתרא דלא חכימי להו. ומיהו בסוף משוח מלחמה מוכיח סוגיא דלא חיישינן למראית העין גבי חורגה הגדילה בין האחין״. לשון דומה הובאה בראי״ש, מסכת יבמות, פרק ב, סימן א; תוספות הרא״ש, מסכת סוטה, דף מג ע״ב. דברים אלה הוזכרו גם במרדכי, חידושי הרמב״ן, הרשב״א והמאירי על מסכת יבמות, דף כא ע״א; וכן בספרי פסק של חכמי הראשונים.

כדי להבין מה היה מקורו של רבי טוביה, עלינו לאתר מקור הקדום לרבי טוביה בו מוזכר דין זה. לעיל, בדיון על גלגול שבועה, הצענו שקטעי ירושלמי מפורסמים שרבנו חננאל בוחר לשבץ בחיבורו, ייתכן שהיו מוכרים בקהילה הביזנטית כולה (ארץ מוצאו של רבנו חננאל). בסוגייתנו, על הבבלי אין בדברי רבנו חננאל התייחסות לדברי הירושלמי. אך הרא״ש בסוגייתנו טוען שרבנו חננאל פסק כירושלמי:

> בירושלמי דפירקין גרסי׳... שני חורגין שגדלו בבית אחד אסורין מפני מראית העין ר׳ חנינא אומר יסבון באתרא דלא חכמין להון. כך **כתוב בפר״ח** ז״ל. **ובעל הלכות** נמי כתב כן וגם אסר אשת חתנו. (מסכת יבמות, פרק ב, סימן א)[90]

נראה שהיו גרסאות שונות של פירוש רבנו חננאל, וזו שהייתה לפני הרא״ש אינה בהכרח זו המודפסת.[91] בנוסף לכך לפנינו עדות שפסק זה היה גם בספר הלכות גדולות, שהוא בוודאי היה מקור לפסיקות רבות של רבי טוביה. אמנם במהדורות הלכות גדולות הקיימות בימינו פסיקה זו לא קיימת,[92] אך נראה שבמהדורה שעמדה בפני ראשוני אשכנז הייתה פסיקה כזו.[93] למסקנה דומה הגיע בובר במבואו ללקח טוב:

---

90. לשון דומה גם בתוספות הרא״ש, מסכת סוטה, דף מג ע״ב: ״בירושלמי גריס אשת חמיו אסורה מפני מראית העין, שני חורגין שגדלו בבית אחד אסורין מפני מראית העין, ר׳ חנינא אומר יסבון באתרא דלא חכימין להון, ור״ח הביאה בפירושיו וגם בהלכות גדולות אוסר אשת חמיו ואשת חתנו״.

91. לראיה בנימין מנשה לוין, בספריו אוצר הגאונים, הקדיש מדור לחשיפת פירושי רבנו חננאל שאינם בדפוס וילנא. ראו אוצר הגאונים, כרך ז, מעמ׳ 295 והלאה. שם, בעמ׳ 300, הביא את דברי רבנו חננאל המצטטים את פסק הירושלמי, שנישואי אחים חורגים אסורים משום מראית עין. כך גם הבין הרדב״ז, חלק ב, סימן תרעה: ״וקצת מפרשים החמירו כדעת הירושלמי וכן נראה דעת ר״ח ובה״ג אסר ג״כ אשת חתנו״. תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ׳ 120-121, טוען שפירוש רבנו חננאל המודפס הוא חלק מהפירוש, ושבעתיד צפויים להתגלות חלקים נוספים בעיקר מאוצרות הגניזה. עוד טוען תא-שמע, שם, עמ׳ 122, ובפרט בעמ׳ 137, שישנה אפשרות שרבנו חננאל עצמו פרסם את פירושיו במהדורות שונות. עוד על כך ראו: אברמסון, פירוש רבנו חננאל, עמ׳ 58-64; דובאוויק, רבנו חננאל, עמ׳ 8-10.

92. שאלת המהדורות של ספר הלכות גדולות, כבר עלתה בימי הראשונים. ראו על כך: אברהם עפשטיין, ׳מאמר על ספר הלכות גדולות׳, בתוך: מקדמוניות היהודים: מחקרים ורשימות, ירושלים תשכ״ה, עמ׳ שצט-תב; הילדסהיימר, מבוא להלכות גדולות, מהדורת ירושלים תשל״ב, חלק א, עמ׳ טו-כד; אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קסט-קע; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ׳ 186-189; ברודי, ׳מחקר ספרות ההלכות מתקופת הגאונים׳, תרביץ סד (תשנ״ה), עמ׳ 150-151, הנ״ל, ציון, עמ׳ 224-225. אהרן שויקה, הקדיש את עבודת הדוקטורט שלו ׳עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה׳ לבירור סוגיה זו, ראו שם, בעיקר עמ׳ 9-1.

93. תא-שמע, ׳ספרייתם של חכמי אשכנז וצרפת בני המאות הי״א-הי״ב׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 22-24, מראה שתרבות העתקת ספרי מקור באשכנז נעשתה תוך כדי עריכה אגרסיבית. לא מן הנמנע שהפסק הארץ ישראלי לאסור נישואי אחים חורגים, הינו פרי עריכה כזה.

אין ספק שרבינו טוביה לקח דבריו **מפי' ר"ח** או **בעל הלכות** כי הוא לא ראה את הירושלמי, ולא הביאו.

אולם, עתה משנגלו חלק מצפונות הגניזה, מצאנו בספר "הלכות ארץ ישראל מן הגניזה", התייחסות מפורשת לאיסור נישואי אחים חורגים.[94] אם כך, ניתן לשחזר את התגלגלות מסורת זו כך: תחילה נחלקו חכמי ארץ ישראל וחכמי בבל בעניין, כפי שמעידים התלמודים. ספרות ההלכה הארץ ישראלית, וספרות הגאונים הבבלית (לפי גרסת הרא"ש) שימרו את מנהג ארץ ישראל. משם עברה מסורת זו לקהילות ביזנטיון, ששמרו על עקרון פסיקה זה. ראיה לדרך זו ניתן לראות בסגנונו של רבי טוביה, הוא כאמור משתמש במילותיו של הבבלי אך פוסק לפי מסורת ארץ ישראל.[95]

ברכת כהנים

במקטע ההלכתי העוסק בדיני ברכת כהנים, דן רבי טוביה בפרטי ההלכות ביחס לקריאה[96] לכהנים להתיצב ולברך את העם. כך לשון הלקח טוב:

> ואף על גב דאמר רב חסדא: לשנים קורא כהנים ואפילו לאחד קורא כהנים, אין הלכה כדבריו. ואין הלכה כרב חסדא שאמר כהן קורא כהנים ישראל אין קורא כהנים. אבל הלכה כאביי שאמר אפילו ישראל קורא כהנים בזמן שהכהנים שעולין לדוכן הן שנים.
>
> (במדבר ו, כג)

טענתו של רבי טוביה היא, שאין הלכה כשתי המימרות של רב חסדא. א - שלכל כמות של כהנים קוראים "כהנים", ב - שתפקיד הקריאה לכהנים מוטל על כהן ולא על שליח הציבור. כבר מתוך

94. "ברם אין עבדת איתתא תינייתא בנין מן אבוי דחורגה דין חורן הוא דמשתכח חורגא דנסיב אחתה דלאחתיה או דלאחוי מן האם **ואסור**". הלכות עריות של בני ארץ ישראל, שם, עמ' סו. נראה שתהליך דומה קרה גם לאיסור נשיאת אשת חמיו. גם איסור זה נזכר רק בירושלמי, מסכת עריות ובספרות הגאונים הארץ ישראלית והבבלית. וגם כאן רבי טוביה הכריע: "אשת חמיו ואשת חורגו אסורה מפני מראית העין".

95. עוד על סוגיה זו ראו: אליעזר שמשון רוזנטל, 'רב בן אחי ר' חייה וגם בן אחותו?: פרט אחד לתולדות הנוסח של הבבלי', בתוך: ספר היובל לחנוך ילון, בעריכת שאול ליברמן ואחרים, ירושלים תשכ"ג, בפרט עמ' 322 ואילך.

96. בשאלה על מי מוטלת החובה לקרוא לכהנים ולהזמינם לברך, נחלקו רש"י ותוספות. רש"י, על הסוגיה במסכת סוטה, סבור שזהו תפקידו של שליח הציבור. רבנו תם, תוספות, מסכת ברכות, דף לד ע"א, ד"ה "לא", סבור שאחד מהקהל הוא זה שקורא לכהנים, משום שקריאה מעין זו נחשבת ל"הפסק" האסור לשליח הציבור. בימינו נהגו כמין "פשרה", ששליח הציבור אומר תפילה לפני ברכת כהנים ומסיים אותה במילה "כהנים". על כך ראו: בבית יוסף ובשו"ע, או"ח, סימן קכח, סעיף י ונושאי כלים שם. סוגיה זו אינה מעניינינו משום שרבי טוביה לא עסק בכך, ולא ניתן לדעת מתוך דבריו מה דעתו בעניין זה.

קריאת הדברים עולה קושי, שאם אביי חולק על רב חסדא הרי שאביי התייחס רק לדינו השני ולא לדין הראשון. ואכן כך נראה מתוך הסוגיה בתלמוד הבבלי:

> אמר אביי, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולא' אינו קורא כהן, שנא': אמור להם, לשנים. ואמר רב חסדא, נקטינן: כהן קורא כהנים, ואין ישראל קורא כהנים, שנאמר: אמור להם, אמירה משלהם תהא. והילכתא כוותיה דאביי, ולית הילכתא כוותיה דרב חסדא. (מסכת סוטה, דף לח ע"א)

מקור דברי רבי טוביה בהם מוזכר דין נוסף בשם רב חסדא הוא, ככל הנראה, מהתלמוד הירושלמי:

> אמר רב חסדא: אפילו כהן אחד אומר כהנים שאינו קורא אלא לשבט. (מסכת ברכות, פ"ה ה"ד, עמ' 48)

במקרה זה אמנם רבי טוביה לא פסק כירושלמי, אך בהחלט נראה שהוא ציטט תלמוד זה. גם כאן אציע שהיו קיימים מספר ציטוטים של התלמוד הירושלמי שהיו מפורסמים, ושידיעתם אינה מוכיחה את הימצאותו של התלמוד הירושלמי עצמו. לראיה, גם הספר מחזור ויטרי,[97] מבית מדרשו של רש"י בן תקופתו של רבי טוביה, נוקט לשון דומה בה משורבב משפט מהירושלמי לתוך הסוגיה הבבלית:

> אלא כדאביי דא' נקיטינן לשנים קורא כהנים. לאחד אין קורא כהני'. ורב חסדא א' אפילו לאחד קורא כהני' שאין קורא אלא לשבט. אבל להקרותו מקרהו. וכן מנהג פשוט בכל ישראל בין אחד בין שנים החזן מקרא אותו דבר דבר והן עונין אחריו. (סימן קל)

אם נעיין היטב, נבחין שגם רבי טוביה וגם רבי שמחה מויטרי לא ציטטו את הירושלמי כפי שהוא לפנינו, אלא שינו מעט. נוסח הירושלמי הוא: "אפילו כהן אחד אומר כהנים", אך בלקח טוב ובמחזור ויטרי הנוסח הוא: "אפילו לאחד קורא כהנים". לשון זו נמצאה בכל ספרי הפסק האשכנזיים העוסקים בנושא זה.[98]

97. על מחזור ויטרי ורבנו שמחה ראו: תא-שמע, 'על כמה ענייני מחזור ויטרי', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 62-76; גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 171-172, והערה 180.

98. ראו לדוגמה: ספר ראב"ן, מהדורת דוד דבליצקי, בני ברק תשע"ז, ברכות, סימן קפב, כרך ב, עמ' מו; ספר ראבי"ה, מהדורת דוד דבליצקי, בני ברק תשס"ה, סימן אלף קנה, כרך ד, עמ' רסד; אור זרוע, חלק ב, סימן תיא.

יתרה מכך, ספר הערוך לרבי נתן ב״ר יחיאל מרומי, מצטט אף הוא את דברי רב חסדא מתוך הירושלמי בשם **רבנו חננאל**.[99] כיום מוסכם שחלק ממקורותיו של רבי נתן בספר הערוך הם מדרום איטליה (ביזנטיון) מקום מוצאו של רבנו חננאל.[100] מובאה זו בשם רבנו חננאל, מוזכרת גם בחלק מספרי הפסק שהוזכרו לעיל.[101] אמנם, בפירוש רבנו חננאל הנדפס דבר זה לא מופיע, אך כאמור לעיל, היו לפני חכמי ימי הביניים גרסאות שונות של פירוש רבנו חננאל.[102] אם כך, גם כאן במקרה שלנו, אין כל הכרח לטעון שרבי טוביה החזיק ברשותו עותק של התלמוד הירושלמי וממנו לקח. דבריו שכביכול מהירושלמי נלקחו, מקורם ככל הנראה, במסורת ארץ ישראלית מאוחרת שעברה לביזנטיון.

מסכת שקלים בלקח טוב

אם עד עתה עסקנו בפרשנות ובשברי משפטים אותם ניתן היה לייחס לתלמוד הירושלמי, הרי שבבואנו לדון במובאות ממסכת שקלים המצב שונה בתכלית. ברור לחלוטין שבלקח טוב, בספר שמות יש מספר מובאות שלקוחות מהתלמוד הירושלמי למסכת שקלים.[103]

---

99. בערך ״כהן״, מהדורת קוהוט, וינה תרמ״ה, עמ׳ 203. קוהוט, שם, הביא בנוסף לנוסח הדפוס (ונציה רצ״א), גם נוסח אחר מתוך כתב יד הלברשטם. בשני הנוסחים מוזכר שמו של רבנו חננאל המצטט את דבריו של רב חסדא המובאים בירושלמי.

100. על קשרי רבי נתן לרבנו חננאל ראו: קוהוט, במבואו למהדורתו, עמ׳ XII-XII; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א׳, עמ׳ 137, 217-220; הנ״ל, ׳הרקע האיטלקי לספר הערוך של ר׳ נתן ב״ר יחיאל מרומי׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 3-4; מאק, רבנו חננאל, עמ׳ 502-503; דובאוויק, רבנו חננאל, עמ׳ 5, והערה 23.

101. ראבי״ה, סימן אלף קנה ״וב**פר״ח** כתוב... גרסינן בירושלמי... רב חסדא אמר אפילו לאחד קורא כהנים שאינו קורא כהן אלא לשבט. עד כאן **לשונו**״. דברים אלו הובאו גם באור זרוע, חלק ב, סימן תיא.

102. ראו לעיל הערה 91.

103. ראו לדוגמה לקח טוב, שמות כה, ג: ״וזאת התרומה. שלש פעמים הזכיר תרומה, כדרב טבאי אמר ר׳ יאשיה דאמר שלש תרומות הן, תרומת שקלים לאדנים, תרומת מזבח למזבח, תרומת בדק הבית לבדק הבית״. מקור הדברים בירושלמי מסכת שקלים, פ״א ה״א, עמ׳ 603: ״ר׳ חגי בשם ר׳ שמואל בר נחמן. שלש תרומות נאמרו בפרשה הזאת. תרומת אדנים ותרומת שקלים ותרומת המשכן״. וכך העיר גם בובר, שם, הערה יג. בלקח טוב, שמות ל, יב, ישנו מקטע הלכתי ארוך העוסק בדיני נתינת מחצית השקל. המקטע פותח: ״תנן התם באחד באדר משמיעין על השקלים, ועל הכלאים, ומאי משמיעין מכריזין, דכתיב ויצו משה ויעבירו קול במחנה״. מקור הדברים בירושלמי מסכת שקלים, פ״א ה״א: ״מהו משמעין. רב הונא אמ׳ מכריזין. היך מה דאת אמר ויתנו קול ביהודה ובירושלים״, וכך העיר גם בובר, שם, הערה ט. בהמשך המקטע עוד מובאות רבות ממסכת שקלים, ראו הערותיו של בובר, שם, י-טז.

ניתן היה להסביר את העניין בחריגותה של מסכת זו, משום שבמשך הדורות היא נקלטה לתוך התלמוד הבבלי.[104] תוספת זו נתקבעה לדורות, בעיקר אחרי הדפסת התלמוד הבבלי על ידי דניאל בומברג, בונציה בשנים ר״פ-רפ״ג.[105] דברים ברוח זו כתב בובר במבואו ללקח טוב:

> תלמוד ירושלמי. מן התלמוד הזה לא מצאתי אף דבר אחד בכל הספר על סדר בראשית ושמות, מלבד בתחלת פ׳ כי תשא העתיק קצת מאמרים מירושלמי שקלים וכן בפ׳ שלח על פסוק כל האזרח. ואין ספק **כי כבר בימיו היה הירושלמי לשקלים נספח** אל ש״ס בבלי.[106]

לא ברור מתי החלה המסורת של שילוב מסכת שקלים מן הירושלמי, בתוך מסכתות התלמוד הבבלי. די ברור, שבימי הגאונים בישיבות בבל נוהג זה לא היה קיים, ונראה שכך היה המצב גם אצל רוב רובם של הראשונים.[107] זוסמן, במאמרו המקיף על ׳מסורת לימוד ומסורת נוסח של

---

104. תפוצתה של מסכת שקלים מן התלמוד הירושלמי, חורגת משאר המסכתות של תלמוד זה, משום שבתוך סדר שלם שבו לכל המסכתות ישנו תלמוד בבלי, הייתה חסרה רק מסכת אחת עליה לא נערך תלמודה של בבל. בעוד שמצב זה קיים בסדר זרעים (למעט מסכת ברכות) ובסדר טהרות, הרי שבשאר ארבעת הסדרים הנותרים מועד-קדשים נוצרה תחושה של תלמוד שלם. מילוי החלל של היעדר מסכת אחת מתוך סדר שלם, נעשה על ידי שילוב מסכת שקלים מן התלמוד הירושלמי לתוך הש״ס הבבלי.

105. מסכת שקלים הודפסה בשנת רפ״ב. זוסמן, מסורת לימוד, עמ׳ 14-15.

106. עמ׳ 37, אות י. בהמשך הדברים מציין בובר, שם, שהרב רבינוביץ (דקדוקי סופרים), סיפר לו שגם בכתב יד מינכן של התלמוד הבבלי, מצורפת מסכת שקלים מן התלמוד הירושלמי. וייס, לקח טוב, עמ׳ 191, שכאמור לעיל סבר שרבי טוביה השתמש בירושלמי, הזכיר אף הוא את שיטתו של בובר בעניין מסכת שקלים ולא שלל אותה. ״ואף שמצא בשני מקומות מאמרים מירושלמי שקלים אין זה ראיה יען שאין ספק לו שכבר בימי ר״ט היה הירושלמי לשקלים נספח לתלמוד בבלי״. אולם שור, לקח טוב, עמ׳ 76, שאף הוא סבור שרבי טוביה השתמש בירושלמי, חולק מכול וכול על פתרונו של בובר ומעיר על דבריו: ״שמס׳ שקלים ירושלמי כבר היה נספח בימי רבי טוביה לתלמוד בבלי, עליו להביא ראיה ברורה שאין לפקפק אחריה. ... וגם מה שנמצא מסכת שקלים נספח בש״ס מינכן כ״י, אין לשפוט כלום, כי העתק זה הוא מאוחר בערך״.

107. אמנם, ליברמן, משהו על מפרשים קדמונים, עמ׳ רצה, והערה 29 שם; הנ״ל, ׳ירושלמי הוריות׳, בתוך: ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ״ג, עמ׳ 286; אורבך, בעלי התוספות, עמ׳ 405, והערה 21 שם; משה עסיס, ׳לתולדות הנוסח של מסכת שקלים׳, בתוך: דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשמ״א), חטיבה ג, עמ׳ 141, כתבו בצורה נחרצת שמסכת שקלים נספחה לבבלי כבר בזמן הגאונים. אך אין לקביעה זו שום ביסוס, למעט ספר והזהיר שנעסוק בו בהמשך. זוסמן, שם, עמ׳ 18-19, עסק בכך בהרחבה, מסקנתו היא: ״בימי גאוני בבל כנראה לא נלמדה מסכת זו יותר משאר מסכתות הירושלמי. זאת אומרת: היא לא נלמדה כמעט כלל על-ידי לומדי הבבלי״. ובהמשך הדברים כתב: ״אבל לא רק אצל הגאונים כך, אלא אצל רוב רובם של הראשונים כך; בדרך כלל - שלא כמקובל להניח - אין לגלות שום יחס מיוחד למסכת שקלים, ואין שום סימנים, שבדרך כלל היתה מסכת זו נפוצה בין הלומדים יותר משאר מסכתות הירושלמי״. כך המצב גם ברוב מוחלט של כתבי היד ובקטעי הגניזה, על כך ראו זוסמן, שם, עמ׳ 20-21.

התלמוד הירושלמי, הגיע למסקנה ששילוב מסכת שקלים מן הירושלמי החל כיוזמה של חוג מצומצם של חכמי אשכנז מן המאות הי״ב-הי״ג.[108]

אם כך, יש לברר האם רבי טוביה עשה שימוש בתלמוד הירושלמי, או לכל הפחות במסכת שקלים מן התלמוד הירושלמי. גם תעלומה זו מצאה את פתרונה, בכך שנמצא מקור משני מסוף תקופת הגאונים - ספר והזהיר, והוא מכיל מובאות רבות בעיקר מתחילת מסכת שקלים. בדיקת שלל המובאות שמקורן ממסכת שקלים בלקח טוב, מראה שכולן הוזכרו בספר והזהיר. וכך לשונו של זוסמן:

> בובר במבואו לס׳ לקח טוב כותב, שבעל לקח טוב אינו מעתיק מן הירושלמי אלא ממסכת שקלים בלבד, ומכאן הוא מסיק, שגם אצל ר׳ טוביה בר״א היתה כבר מסכת שקלים נספחת לבבלי - **ולא היא**. קטעי ירוש׳ שקלים המעטים המצויים בס׳ לקח טוב, ריש פרשת כי תשא, מצויים כולם בס׳ והזהיר, ומשם נלקחו.[109]
>
> כידוע השתמש בעל לקח טוב בס׳ והזהיר (׳ספר השכם׳) ומעתיק ממנו וברור, שבריש פרשת כי תשא הוא פותח בו את הפרשה: ׳... שהזהיר הקב״ה את ישראל לשקול את שקליהם׳ וכו׳, כלשון והזהיר בראש הפרשה. ואמנם כל קטעי הירושלמי שבס׳ לקח טוב שם מצויים בס׳ והזהיר שם, אלא שפה ושם קיטע, ניסח וחיבר **כדרכו של ר׳ טוביה בכל מקום ובכל מקורותיו.**[110]

אם כך, גם במקרה של הבאות מהתלמוד הירושלמי מסכת שקלים, מקורו של רבי טוביה לא היה ישירות מהתלמוד הירושלמי, אלא מכלי שני - ספר והזהיר.[111] זוהי גם מסקנתו של תא-שמע: ״קטעי ה״ירושלמי״ המעטים הנמצאים ב״לקח טוב״, ריש פרשת כי תשא, נמצאים כולם בספר ״והזהיר״ ומשם נלקחו״.[112]

---

108. עמ׳ 36-37.

109. בדיקה של שאר המובאות ממסכת שקלים, שאינם בפרשת ״כי תישא״, מראה שהן כולן משניות ולא תלמוד. את מסכת שקלים במשנה בוודאי הכיר רבי טוביה וממנה הביא לפי הצורך. על כך ראו זוסמן, שם.

110. שם, עמ׳ 20, הערה 48. בהמשך דבריו הראה זוסמן, שבמקום בו יש חילופי גרסאות בין נוסחי הירושלמי בכל הפעמים, גרסת הלקח טוב, תואמת את גרסת ספר והזהיר.

111. נראה שעל אף ביטחונו של בובר בכך שמסכת שקלים מן הירושלמי שולבה כבר לפני ימיו של רבי טוביה בתלמוד הבבלי, סיים את דבריו במבואו ללקח טוב, עמ׳ 37: ״אפשר שלקח אלה מאמרי הירושלמי **ממקום אחר** אשר נעתקו שם, כמו מהילמדנו הנאבד״.

112. לקח טוב, עמ׳ 286. ולפלא על תא-שמע שבתחילת מאמרו כתב בהערה 16: ״׳לקח טוב׳ עצמו אינו משתמש בתלמוד הירושלמי כלל (**למעט מסכת שקלים**, שנחשבה על סדר הבבלי)״.

הצעת פתרון כולל להימצאות מובאות ארץ ישראליות

ראינו לעיל, שהחוקרים נחלקו ביניהם האם רבי טוביה נעזר בתלמוד הירושלמי והביא ממנו מובאות בחיבורו לקח טוב. וייס, שור ורמ״מ כשר טענו שהלקח טוב מלא במובאות ארץ ישראליות, שלטענתם מקורם בתלמוד הירושלמי. בובר, תא-שמע והנשקה טענו שרבי טוביה לא הביא דבר מתוך התלמוד הירושלמי. אמנם, אין שום אזכור מפורש של התלמוד הירושלמי, בזמן שהתלמוד הבבלי מוזכר פעמים רבות הן בדרך של ציטוט מדויק והן בציון מפורש למקור: ״במסכת פלונית נאמר...״. אך ללא ספק, ישנם מקומות רבים בלקח טוב, שלכאורה נלקחו מתוך התלמוד הירושלמי.

אחר עיון בשלל המובאות שציינו לעיל, הולכת ומתבהרת התמונה הבאה: מסורות ארץ ישראליות שהובאו בירושלמי ויש להן מקבילות במקורות ארץ ישראליים, היו ידועות במרחב הארץ ישראלי ביזנטי. ראינו לעיל את השימוש הרב שעשה רבי טוביה בספרות מדרשי התנאים. נראה שכך נהג גם במקורות ארץ ישראליים מאוחרים יותר, כדוגמת מדרשי האגדה וספרות ההלכה הארץ ישראלית. כמו כן, מצאנו מספר מובאות מן הירושלמי בלקח טוב, שלא נמצא להן מקור בספרות מקבילה ארץ ישראלית. כל המובאות הללו הובאו כבר בכתביהם של חכמים שקדמו לרבי טוביה, פעמים בספרות הגאונים[113] ולרוב בפירוש רבנו חננאל. בנוסף לכל אלו סביר להניח שלמול רבי טוביה עמדו מקורות מדרשיים ארץ ישראליים עשירים יותר ממה שידוע לנו כיום.

מתוך כך אני מציע את הפתרון הבא. רבי טוביה אמנם לא השתמש בתלמוד הירושלמי ואולי אף לא ראה אותו. אך מסורת הלימוד בבתי המדרש הביזנטיים כללה חומר ארץ ישראלי רב, שצינור

113. שור, דבר בעתו, עמ׳ 36-38, מניח שכבר מתקופת עריכת התלמוד הבבלי החלו חכמי בבל להשתמש במקורות ארץ ישראליים ובכוונה תחילה טשטשו את מקורם. מגמת חכמי בבל, לדעת שור, הייתה מצד אחד לפסוק לאמיתה של הלכה, ומאידך לבסס את הסמכות הבבלית. מתוך מגמה זו אימצו גאוני בבל שיטה זו של טשטוש המוצא הארץ ישראלי של דינים המובאים בספרם. ״הגאונים כל ישעם וכל חפצם היה להגדיל כחה דארעא בבלאי ותלמודא דבבלאי, ולסבה זו לא העלו על שפתם את שם גמרא דבני מערבא אף במקום שנגררו אחריה״. בהמשך דבריו מזכיר שור את הוויכוח בין החוקרים האם הגאונים עשו שימוש בירושלמי, והעיר: ״האמת לא כדברי זה ולא כדברי זה, כי ודאי ראו הגאונים את הירושלמי והשתמשו בו להלכה ורק מכונה עצמית לא קראו בשמו״. ובסוף דבריו מסכם שור: ״כל עצם מגמתם של הגאונים בהכחידם תחת לשונם את שמות הספרים האלה בהנוגע לדין והלכה היה בלי ספק כדי להכניס את כל ישראל בעול תלמודא דבבלאי דווקא״.
אם כך, לפי דברי שור, יכול היה רבי טוביה להיות ניזון משפע מקורות ארץ ישראליים מתוך דברי גאוני בבל שבהחלט היו למול עיניו, מבלי כלל לדעת על מקורם הארץ ישראלי. וכך מסכם שור, שם, עמ׳ 42: ״בארצות שנגררו אחרי הגאונים, היה הבבלי עקר ושם **הירושלמי נשכח** מפיהם ומלבם״.

ההעברה שלו היה ספרות מדרשי התנאים,[114] ספרות מדרשי האגדה,[115] וספרות ההלכה הארץ ישראלית. כמו כן, היו מסורות ארץ ישראליות שעברו דרך ספרות הגאונים הבבלית שאותה הכיר רבי טוביה היטב.[116]

---

114. דוגמה לדבר, בלקח טוב לפרשת וילך מוסיף רבי טוביה דברי פרשנות למילים: "מִי יַעֲבָר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם" (דברים ל, יג), ומבאר מהו המאמץ לו נדרש האדם כדי ללמוד תורה. "הא אם צריך אתה לעבור חייב אתה לעבור אליה. על דבר אחד עלה הלל מבבל". פאדווה, במהדורתו, הערה יז, מעיר: "בירושלמי פ"ו דפסחים ה"א ושם הגירסא על ג' דברים עלה הלל מבבל וכצ"ל הכא". פאדווה טוען שני דברים: א. מקור דברי רבי טוביה הוא הירושלמי במסכת פסחים, ששם באמת נאמר: "על ג' דברים עלה הלל מבבל" (פ"ו, ה"א, עמ' 530). ב. מתוך כך מגיה פאדווה את לשון הלקח טוב ומתקנו, במקום "דבר אחד", "ג' דברים". אולם נראה כי, כפי שציינו לעיל, עמ' 52 ובהערה 257, הגהתו של פאדווה אינה במקומה, רבי טוביה לא ציטט את הירושלמי, וקרוב לוודאי שגם מעולם לא ראה את הירושלמי. רבי טוביה ציטט את מדרש התנאים ספרא: "וטהרו הכהן יכול אם אמר כהן על טמא טהור יהא טהור תלמוד לומר טהור וטהרו הכהן **על הדבר הזה** עלה הילל מבבל" (תזריע, פרשת נגעים, פרשה ה, פרק ט, אות טז). כך העיר גם הרב ישכר תמר, עלי תמר: ביאורים וליקוטים על הבבלי וירושלמי, ירושלים תשנ"ב, פסחים, שם: "ונראה **שאין להגיה**, שכן בתו"כ תזריע סוף פ"ט שנינו טהור וכו' על הדבר הזה עלה הלל מבבל". אח"כ ממשיך הרב תמר לבאר את דברי הלקח טוב: "ולפי דרכינו למדנו, שלשם דבר זה עלה הלל מבבל כדי לקיים מאמר חז"ל עירובין נ"ה ולא מעבר לים היא, שאם מעבר לים היא אתה צריך לעלות אחריה". עוד על דרשה זו ראו: ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח, ירושלים תשנ"א, עמ' 74-75, והערה 91 שם; יוסף תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב תשנ"ו, עמ' 36, הערה 15; שמא יהודה פרידמן, 'לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: בן תימא ובן דורתיי', בתוך: נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני, בעריכת יעקב אלמן, אפרים בצלאל הלבני, צבי אריה שטיינפלד, ירושלים תשס"ה, עמ' רו-רז; הנשקה, מה נשתנה, עמ' 302, הע' 498, שם העיר: "משפט זה לקוח מן הספרא, שם הובאה - לצורך הנדון שם - רק הלכה זו מבין שלושת הדברים; ופשוט שמלשון היחיד ('הדבר הזה') אין כל ראיה כנגד המסורת על 'שלושה דברים'... אכן, מקורו של בעל לקח טוב הוא הספרא, כפי שמתברר בדבריו לפ' תזריע, לח ע"א, וזהו אפוא מקורו אף בפ' נצבים; ואילו התוספתא **והירושלמי דידן לא הובאו בידי בעל לקח טוב** בשום מקום. עיבודו לספרא, כאילו על דבר אחד עלה הלל, נבע אפוא מראייתה מתוכה בלבד".

115. דוגמה לדבר, במקטע הלכתי בלקח טוב העוסק בדיני מורד ומורדת נאמר: "תנן התם המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, **כנגד** שבעה מלאכות שהאשה חייבת לעשות לבעלה. טוחנת, אופה, מכבסת, מבשלת, מניקה את בנה, מוצעת המטה, ועושה בצמר. וכן המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה שלשה דינרים בשבת, **למה שלשה**, כנגד שארה, כסותה, ועונתה" (בראשית כ, טז). רבי טוביה מצטט את המשנה ממסכת כתובות (ה, ז), ומשלב בתוכה דברי הסבר לדין המשנה. נימוק זה אינו מוזכר בתלמוד הבבלי אך הוא מובא בתלמוד הירושלמי: "הכא את מר שבעה. והכא את מר שלשה. אמ' ר' יוסי בר חנינא. היא על ידי שהיא חייבת לו שבע הוא פוחת ממנה שבעה. והוא על ידי שהוא חייב לה שלשה הוא מוסיף לה שלשה" (מסכת כתובות, פ"ה ה"ח, עמ' 985). וכך כתבו התוספות על הבבלי בביאור המשנה: "פוחתין לה ז' דינרין - **בירושלמי** מפרש כנגד שבע מלאכות שהאשה עושה לבעלה וגבי המורד דמוסיפין שלשה דינרין מפרש כנגד שארה כסותה ועונתה **והש"ס שלנו אין סובר כן** דהא בעי בגמרא מה בין מורד למורדת ומפרש טעמא אחרינא" (כתובות, דף סג ע"א). אך כפי שהראינו לעיל בדיני מילה, גם כאן מקור הדברים הוא מדרש בראשית רבה: "תנן המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, למה שבעה דינרין מפני שהיא מתחייבת לו שבע מלאכות טוחנת ואופה ומכבסת ומבשלת ומיניקה את בנה ומצעת את המיטה ועושה בצמר לפיכך שבעה וכן המורד על אשתו מוסיפין לה על כתובתה ג' דינרין בשבת, למה ג' דינרין מפני שהוא חייב לה שארה כסותה ועונתה לפיכך שלשה" (נב, יד-טז, עמ' 552). בנקל ניתן לראות שרבי טוביה ממש העתיק את לשון המדרש ולא לקח את הדברים תוך כדי שינוי ועריכה מהירושלמי. כך נראה גם מדברי בובר, לקח טוב, שם, הערה לח, מ. עוד על תופעת המקבילות בין הירושלמי למדרשי האגדה הארץ ישראליים, ראו: משה עסיס, 'תלמוד ירושלמי', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 238-240.

אפשרות אחרת, שנראית פחות סבירה, היא שהתלמוד הירושלמי היה ידוע לרבי טוביה. אך הוא כנציג הזרם הרבני וכפוסק הלכה לקהילתו, מביע עמדה חד משמעית שיש להעדיף את תלמודה של בבל כמורה הוראה, ובעקבות כך את ספרות הגאונים ממנה לקח רבי טוביה קטעים שלמים ושילבם בחיבורו. לכן, ייתכן שבספרייתו של רבי טוביה היה עותק של התלמוד הירושלמי, וייתכן שאף לקח ממנו (מבלי לציין זאת) רעיונות ספורים בתחום הפרשני.[117] אך כהכרזה הוא מכריע, שאין הלכה כמסורת הארץ ישראלית, והוא עושה זאת דרך התעלמות בוטה ומוחלטת מקיומה של תלמודה של ארץ ישראל.

116. ראו דברי שור, שם, שהובאו לעיל הערה 113.

117. אציין כאן שני מקומות בהם ישנה פרשנות של רבי טוביה, שנראה כלקוחה מהתלמוד הירושלמי וסותרת את התלמוד הבבלי. לא מצאתי לנכון לדון במקומות אלו כראיות בעד או נגד, בשאלה האם היה לרבי טוביה תלמוד ירושלמי. במקרים אלו מדובר על פרשנות, שאפשר שעברה דרך צינורות אחרים או אפילו שרבי טוביה חשב עליהן בעצמו. בדיני ייבום נאמר בתורה: "וְהָיָה **הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד** יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל" (דברים כה, ו). פסוק זה מתבאר על דרך הפשט, שהבכור הוא האח המייבם והוא זה שקם על שם אחיו המת. וכך ביאר גם רבי טוביה: "הבכור זה היבם. מלמד שהיבום מצוה בגדול ליבם". פרשנות זו עולה גם מהתלמוד הירושלמי: "מצוה בגדול לייבם שנאמר והיה הבכור אשר תלד. ... אלא אם איננו ענין לנולד תניהו ענין למייבם. מצוה בגדול לייבם" (מסכת יבמות, פ"ב ה"י, עמ' 840). פרשנות אחרת מוצעת בתלמוד הבבלי, לפיה המילים "אשר תלד" עוסקות באישה שזקוקה לייבום. "תנו רבנן: והיה הבכור - מיכן שמצוה בגדול לייבם; אשר תלד - פרט לאילונית שאין יולדת" (מסכת יבמות, דף כד ע"א). שור, דבר בעתו, עמ' 50, כותב על כך: "מצאנו לר' טוביהו שנטה בפירושו מהבבלי... וכבר ידוע שגם הרמב"ם פי' אשר תלד ר"ל אשר תלד אם המת,... וקרוב לומר ששניהם ממקור אחד שאבו סוף סוף הוא להיפך מהבבלי". אכן מקרה זה מראה שרבי טוביה פירש כמו שהציע הירושלמי, אך כאמור אין זה הכרחי שרבי טוביה עיין בתלמוד הירושלמי ומשם לקח, ייתכן שהיו לפרשנות זו מקורות מסירה מאוחרים.
מקרה נוסף בו רבי טוביה מצטט דברי חז"ל, בצורה הדומה יותר למקורם בתלמוד הירושלמי. בביאור על הציווי להקמת המשכן כותב רבי טוביה: "ועשית את הבדים עצי שטים וגו' ונשא בם את השלחן שהיו **מוציאין** השלחן ברגלים ומראין אותו לעולי רגלים" (שמות כה, כח). מדרש זה מובא ארבע פעמים בתלמוד הבבלי (יומא, דף כא ע"א; חגיגה, דף כו ע"ב; מנחות, דף כט. ע"א; שם, דף צו ע"ב) ובכל המובאות בבבלי נאמר "**שמגביהין** אותו, ומראין בו לעולי רגלים". בירושלמי לעומת זאת נוסח המדרש הוא: "**שמוציאין** אותו ומראין אותו לעולי רגלים" (מסכת חגיגה, פ"ג ה"ח, עמ' 800). גם במקרה זה נראה שהרמב"ם נוטה לדרכו של רבי טוביה: "היו אומרים להן אל תגעו בשולחן בשעה שמראין אותו לעולי רגלים" (משנה תורה, הל' מטמאי משכב ומושב, פי"א הי"א), אם רק הגביהו את השולחן מבלי להוציאו, אין חשש שיגעו בשולחן. הרמ"מ כשר, תורה שלמה, חלק כ, שמות כה, אות קעד, עמ' 51, העיר על דברי הלקח טוב: "מקור דבריו בירושלמי". במקרה זה ניתן לטעון שרבי טוביה עיין בשני התלמודים, ובירר לו את הדרשה שנראית לו. אך נראה יותר שהיו למדרש זה מקורות מסירה אחרים מהם לקח רבי טוביה.

לבסוף, מובאות הלקח טוב, שלא נמצא להן מקור אחר פרט לירושלמי הן מועטות ביותר. במרבית המקרים שבהם נמצאו מובאות הדומות לדברי הירושלמי, ניתן היה לזהות את המקור האחר שממנו לקח רבי טוביה את הדברים. במקרים המועטים שבהם לא נמצא מקור חלופי, ייתכן שהדברים הגיעו לרבי טוביה באמצעות מקורות משניים שאינם בידינו כיום.[118]

אמנם, אין באפשרות זו כדי לשלול לחלוטין את האפשרות שרבי טוביה הכיר את התלמוד הירושלמי ואף השתמש בו במקרים בודדים. אולם, לנוכח היעדרם של אזכורים מפורשים של הירושלמי, ולעומת השימוש הרב שעשה רבי טוביה בתלמוד הבבלי ובמקורות אחרים שניתן לזהותם, נראה שיש לקבל את עמדתם של בובר ותא-שמע, שלפיה רבי טוביה לא השתמש בתלמוד הירושלמי כמקור ישיר ושיטתי לחיבורו.

כך או אחרת, מתוך היעדר התלמוד הירושלמי בספר לקח טוב, נראה שסוף המאה האחת עשרה ימי פועלו של רבי טוביה, הבבליזציה בתחום הנורמה ההלכתית של ביזנטיון היא עובדה מוגמרת.[119] עדות לקביעה זו ניתן לראות גם בספרות שצמחה בעקבות הלקח טוב ובהשפעתו. בספר רושיינא[120] שנכתב, ככל הנראה, כחצי יובל אחרי הלקח טוב, התלמוד הירושלמי מוזכר פעם אחת.[121]

---

118. ראו דברי תא-שמע, לקח טוב, עמ' 290, הדן במקורותיו של רבי טוביה: "אוסף מדרשי האגדה במדרשנו הוא אוסף שלם, המקיף את כל ספרות האגדה הקלסית, שמוצאה בארץ ישראל, וכן לקט נרחב ממקורות אגדה **מאוחרים** לתקופת חז"ל, **מלוקטים ממקורות שונים** שנדחקו מן המדרשים הקלסיים הנזכרים".

119. על היעלמות התלמוד הירושלמי מעולמם של לומדי התורה ראו: דוד לוין ועוזיאל פוקס, 'ההלכה בספרות חז"ל', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 509, שם הם מסכמים את העניין: "לקראת המאה העשירית רוב התפוצות קיבלו עליהן את עולו ההלכתי של התלמוד הבבלי, ולקראת המאות האחת עשרה והשתים עשרה הייתה קבלה זו כמעט מוחלטת: רוב הלימוד וכמעט כל הפסיקה התבססו על התלמוד הבבלי". בדרך דומה סיכמה, בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 170: "עד סוף האלף הראשון לספירה אימצו כמעט כל הקהילות היהודיות בעולם את התלמוד הבבלי כחיבור החשוב ביותר והעמידו אותו במרכז סדר היום הלמדני שלהם, והתלמוד הירושלמי הפך לשולי יותר ויותר".

120. על חיבור זה ועל מוצאו הביזנטי ראו לעיל, עמ' 18 ובהערה 79.

121. תא-שמע, ספר רושיינא, עמ' 307. יש להזכיר שמגמת היעלמות הירושלמי מסתיימת בשלב כלשהו, בעיקר בזכות פועלם של חכמי צפון אפריקה במאות העשירית ואחת עשרה. על כך ראו לעיל הערה 6 והערה 9. נראה, שלתחיית לימוד הירושלמי הייתה השפעה על איטליה, ארץ מוצאם של כמה מחכמי צפון אפריקה. עדות לכך ניתן לראות בספר שכל טוב, שכמעט בכל דבר הולך הוא בדרכו של הלקח טוב. בלקח טוב כאמור, אין כל אזכור של הירושלמי, בשכל טוב שנכתב כיובל שנים אחר כך, תלמוד זה נזכר פעמים רבות. על החיבור שכל טוב, ראו לעיל עמ' 32-33, על המקורות ששימשו את רבי מנחם בן שלמה בעל השכל טוב, ראו בובר, במבואו, עמ' XXVIII.

2. התלמוד הבבלי בלקח טוב

שלב מכריע בהשלטת התלמוד הבבלי

כפי שכתבנו בפרקים הקודמים, תהליך השלטת הבבלי על מרחבי קהילות ישראל הוא דבר ידוע ואין עליו מחלוקת. לא ברור לחלוטין, מתי בדיוק אירע תהליך זה בכל אזור. נראה שקהילות ביזנטיון היו מהראשונות באירופה לקבל על עצמן את מרות הפסיקה של התלמוד הבבלי.[122]

רבי טוביה, כאמור, פעל בסוף המאה האחת עשרה, קרוב למאתיים שנה אחר תחילת התפשטות המסורת הבבלית ברחבי ביזנטיון. נראה שעיון בלקח טוב לא יכול לפתור את השאלה מתי החל התהליך, אך ניתן לקבוע בוודאות שימיו של רבי טוביה הם לאחר תום תהליך השלטת התלמוד הבבלי. תא-שמע מסכם זאת כך:

> העובדה שאין התלמוד הירושלמי נזכר כלל בספר 'לקח טוב', והישענותו המוחלטת בענייני הלכה על ה'שאילתות' ועל 'הלכות גדולות' וספר 'והזהיר', מלמדים באופן ברור על **השתלטותה המלאה של מסורת ההלכה הבבלית** על אורח החיים היהודי בארצות יוון וסביבתה כבר בראשית המאה הי"א (אם לא קודם לכן), כדרך שאירע גם למסורת ההלכה האשכנזית בתקופה המקבילה.[123]

ישנם הבדלים רבים בדרך לימוד התלמוד הבבלי ובפרשנותו, בין חכמי ספרד וצפון אפריקה לבין חכמי אשכנז.[124] קהילות ספרד וצפון אפריקה עמדו בקשר רציף ומתמיד עם גאוני בבל, וכתוצאה מכך פרשנותם ודרכי לימודם הם פיתוח של מסורת בבלית. אך לא כך היה בארצות אשכנז, שם הייתה קיימת מסורת יהודית קדומה שפרטיה לא ברורים,[125] שלעיתים התנגשה עם ההלכה

---

122. בונפיל, בין ארץ ישראל לבבל, עמ' 12, 19, וגיל, בין שני העולמות, עמ' מט, סוברים שהמעבר לשליטה בבלית אירע במאה התשיעית. גרוסמן, אימתי פסקה, עמ' 149-152, מסכים לתיאור האירועים של בונפיל, אך סבור שהם אירעו מאוחר יותר, במאה העשירית. כך סבור גם ברודי, ציון, עמ' 335-336.

123. לקח טוב, עמ' 289. עוד כתב שם בעמ' 269: "במדרש "לקח טוב" מיוסדים הדברים תמיד על סוגיות התלמוד הבבלי, ובהסתמך על ספרי "הלכות גדולות" ו"שאילתות" - כמו שיבואר להלן - אשר הפכו את התלמוד הבבלי לספר היסוד של ההלכה היהודית, ודחקו בכך את התלמוד הירושלמי וסוגיותיו".

124. על הבדלים אלו ראו: תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 18-31; הנ"ל, שם, חלק ב, עמ' 264-269; הנ"ל, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ' 26-27; הנ"ל, 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי - האיש ופועלו', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב: ספרד, ירושלים תשס"ד, עמ' 121-130.

125. על התעלומה מהי אותה מסורת, ראו תא-שמע, שם, עמ' 39-40.

הבבלית. פתרון התנגשויות אלו גרר אחריו פרשנות מקורית ויצירתית, שמטרתה להתאים את ההלכה הבבלית עם המסורת שכבר הייתה קיימת.[126]

אחר שכבר הוברר שבימי רבי טוביה, סמכותו של התלמוד הבבלי התקבלה בצורה מוחלטת, נבדוק את דרכי קליטתו של תלמוד זה. נבחן את נוסח התלמוד ששימש את רבי טוביה, ואת דרכי פרשנותו.

נוסח התלמוד של רבי טוביה

קיומם של ענפי נוסח לתלמוד הבבלי הוא דבר ידוע ומוסכם. אך בניגוד לנוסח המשנה, שם ידענו לתאר שני ענפי נוסח מובהקים, בנוסחי התלמוד העניין מורכב יותר. ראשית, לא ברור האם ענפי הנוסח מייצגים אסכולות שונות של ישיבות בבל, או שמא הם התפתחות מאוחרת יותר.[127] שנית, התפלגות ענפי הנוסח שונה ממסכת למסכת, ולעיתים אף באותה מסכת ישנם הבדלים בין הפרקים.[128] בנוסף לכל זאת, דרכו של רבי טוביה לעבד את מקורותיו ולתרגמם לעברית,[129] דבר המקשה על זיהוי הנוסח המדויק שעמד לפניו.[130] אם כך נראה שלא נוכל להסיק מתוך פירושו של

126. ראו תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ב, עמ׳ 202: ״מסורת ההלכה האשכנזית-ביזנטית כפופה הייתה, ביסודותיה הראשונים, למסורת ארץ ישראל, ופרשנות התלמוד מבית מדרשה חייבת הייתה, פעמים רבות מאוד, להיאבק עם המקור הבבלי כדי להתאימו למסורותיה״.

127. לסקירת הגישות השונות בדבר התהוות שינויי הנוסח בתלמוד הבבלי ראו: שמא יהודה פרידמן, ׳להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי׳, סידרא ז (תשנ״א), עמ׳ 68-75. תיאור מתומצת של מסקנות החוקרים הביא זוסמן, ושוב לירושלמי, עמ׳ 104-110, במיוחד בהערות 194, 203-207. עוד על כך ראו: ברודי, ׳ספרות הגאונים והטקסט התלמודי׳, מחקרי תלמוד א (תש״ן), בעיקר עמ׳ 251-256, 276-286; הנ״ל, ׳התלמוד בתקופת הגאונים׳ תעודה כג (תשס״ט), עמ׳ קנז-קנח; ורד נעם ׳מסורות נוסח קדומות בהגהת רש״י לתלמוד׳, סידרא יז, (תשס״א-תשס״ב), עמ׳ 109-112; אהרן עמית, ׳שני ענפי הנוסח של פרק ״היה קורא״ בבבלי ברכות ותרומתם להבנת תולדות העריכה של הבבלי׳, בתוך: תורה לשמה: ספר היובל לכבוד שמא יהודה פרידמן, בעריכת דוד גולינקין ואחרים, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 223-224; עוזיאל פוקס, מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבל, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ג, סוקר בעמ׳ 12-17 את תולדות מחקר נוסח התלמוד, ובעמ׳ 18-24 מביא פוקס את הנקודות המרכזיות שנידונו במחקר. ושוב הנ״ל, תלמודם של גאונים: יחסם של גאוני בבל לנוסח התלמוד הבבלי, ירושלים תשע״ז, עמ׳ 17-33.

128. פוקס, שם, עמ׳ 22-23.

129. בובר, מבוא, עמ׳ 23, עמד על כך בקצרה: ״הרבה מאמרים אשר כתבו בעלי המדרש בלשון ארמי תרגם המחבר ללשון העברי״. וכך כתב גם תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 285: ״מקורות התלמודיים... שאותן תרגם בדקדוק רב לשפה עברית תקינה ומצוחצחת, וכבר ראינו תופעה זו של שימוש בלעדי בשפה העברית על ידי חכמי ביזנטיון״.

130. בובר, שם, עמ׳ 24 מבאר: ״לפעמים הוא **מקטע** את המאמר הנעתק מן **התלמוד** או המדרשים בהשמיטו כל מה שאין לו בו צורך לפירושו ומביא רק **תמצית** הענין כערך צרכו בו״.

רבי טוביה מה היה נוסח התלמוד ששימש אותו בכל מסכת ומסכת.[131] למרות הקשיים שציינו לעיל, בדקתי עד היכן שידי מגעת את מקטעי ההלכה שבלקח טוב. בכל מקום שמצאתי ציטוט כמעט מדויק של התלמוד הבבלי, בדקתי את התאמתו לעדי הנוסח הקיימים. בסופו של דבר, לא מצאתי שום מאפיין ברור שיכול להצביע על אחד מעדי הנוסח הקיימים כיום ככזה שהיה מונח מול רבי טוביה,[132] למעט מובאות ממסכת ברכות.[133]

על אף חוסר יכולתנו לזהות את נוסח התלמוד שעמד לפני רבי טוביה, נוכל לעיתים לחשוף הכרעות הלכתיות הנובעות מנוסח התלמוד. ניתן לראות דבר זה בסוגיית ברכות המילה מתוך המקטע ההלכתי בספר בראשית.

לקח טוב, בראשית יז, יג	**תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף קלז ע״ב**
המל את העבדים, אומר בא״י אמ״ה אקב״ו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית:	המל את העבדים אומר: אשר קדשנו במצותיו וציונו על המילה, והמברך אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית

131. כך הסיק בובר, שם, עמ׳ 25: ״והנה אחרי שנוכחנו בזה באר היטב כי לא הקפיד המחבר בשום ענין על **הנוסחא העיקרית**, ולא שת לבו רק על הענין, לא על התואר **והנוסחא**, ומדרכו לשנות סגנון לשון המדרש בגרעון ובהוספה, מוכח הדבר **שאין לשפוט תמיד מהעתקותיו על הנוסחא העיקרית**״.

132. כך היא מסקנתו של בובר, שם, עמ׳ 37: ״והכתב יד מן התלמוד **אשר היה לפני המחבר** משונה לפעמים בגרסאותיו מנוסחאות התלמוד שלנו״.

133. בדיקה של המובאות המדויקות (שלא עברו עריכה או תרגום) ממסכת ברכות במקטעים ההלכתיים, הראתה שנוסח כתב היד שעמד מול רבי טוביה, זהה לנוסח שעמד מול מדפיסי התלמוד בונציה ר״פ-רפ״ג.
אביא שתי דוגמאות להמחשת העניין. בלקח טוב, בראשית כ, א, במקטע העוסק בדיני צדקה מובא: ״וכל **המארח** תלמיד חכם בתוך ביתו כאלו מקריב תמידין, שכך נאמר בשונמית עובר עלינו תמיד״. מקור המובאה הוא מהתלמוד הבבלי: ״כל **המארח** תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו - מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין״ (מסכת ברכות, דף י ע״ב). בדיקת עדי הנוסח הקיימים לדף זה העלתה שגרסת רבי טוביה תואמת את נוסח הדפוסים: שונצינו רמ״ד-רמ״ט, ונציה ר״פ-רפ״ג ודפוס וילנא, ואת הנוסח בעוד שלושה עדי נוסח בהם כתב יד אחד (פירנצה 7), ושני קטעי גניזה. שאר עדי הנוסח, ארבעה כתבי יד גורסים במקום המילה ״מארח״, את המילה ״מכניס״.
דוגמה נוספת ניתן לראות בלקח טוב, דברים ג, כג, במקטע העוסק בדיני תפילה מובא: ״אסור לאדם **לעשות חפציו** קודם שיתפלל שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו״. מקור המובאה הוא מהתלמוד הבבלי: ״אסור לו לאדם **לעשות חפציו** קודם שיתפלל, שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו״ (מסכת ברכות, דף יד ע״א). בדיקת עדי הנוסח הקיימים לדף זה העלתה שגרסת רבי טוביה תואמת את נוסח הדפוסים: שונצינו רמ״ד-רמ״ט, ונציה ר״פ-רפ״ג ודפוס וילנא, ואת הנוסח בקטע גניזה ובקטע כריכה. שאר עדי הנוסח, ארבעה כתבי יד וקטע גניזה, גורסים במקום המילה ״לעשות חפציו״, ביטוי אחר כגון ״לעשות צרכיו״, ״שיתן שלום״ או ״לצאת לדרך״.
לכאורה, המסקנה המתבקשת היא שרבי טוביה החזיק בידיו כתב יד לתלמוד הבבלי שהועתק מאותו ענף נוסח שממנו הועתקו כתבי היד ששימשו את דפוסי שונצינו ודפוס ונציה. אך הממצאים דלעיל, מעידים רק על מובאות משני הפרקים הראשונים של מסכת ברכות, לכן יש לסייג את מסקנתנו לגבי זיהוי כתבי היד ששימשו את רבי טוביה.

הנוסח על פי הלקח טוב, מכיל ברכה אחת שאותו אומר המל את העבד.[134] לפי נוסח דפוס וילנא ישנן שתי ברכות, כפי שמופיע בתחילת הברייתא ביחס לתינוק רגיל וביחס לגר. עיון בעדי הנוסח הקיימים לדף זה בתלמוד מראה שנוסח וילנא תואם את נוסח כת"י וטיקן 108, אך שאר עדי הנוסח: ונציה (ר"פ-רפ"ג); איטליה (רמ"ט - רנ"ח); מינכן 95; אוקספורד 366, תומכים בגרסת הלקח טוב.

לפער גרסאות זה משמעות הלכתית, כיצד יש לברך בברית מילה של עבדים. נראה, שוויכוח זה החל כבר בימי הגאונים. ספר הלכות גדולות[135] ורב עמרם גאון בסידורו[136] גרסו שיש שתי ברכות כנוסח דפוס וילנא, ואילו גאונים אחרים הכריעו שיש רק ברכה אחת כפי שעלה משאר עדי הנוסח. עדות לכך ניתן לראות באחת מתשובות הגאונים:

> תוב שאלו מן קמיה המל את העבדים אחת מברך או שתים. ואמר המל מברך אקב"ו על המילה. וקוניו מברכין למול את העבדים כלה במקום להכניסו.
>
> (אוסף מוסאפיה, סימן מה)

מסורת הפסיקה מימי הרי"ף והלאה הייתה חד משמעית, כפי גרסת כתבי היד, רב עמרם גאון והלקח טוב.[137] נראה שהראשונים היו מודעים לוויכוח, מהו הנוסח הנכון בסוגיה והעיד על כך רבי זרחיה הלוי:

> יש ספרים שכתוב בהם במילת גרים ובמילת עבדים המל אומר ברוך אקב"ו על המילה והמברך אומר ברוך אקב"ו למול את הגרים או את העבדים וחותם כורת הברית. **וזה נראה שיבוש** שאין צריך לברך אחר המילה למול את הגרים ולא למול את העבדים

---

134. כך הוא נוסח במהדורת בובר תר"ם, ובכת"י ה - ירושלים (שהוא המקור העיקרי למהדורתו של בובר). שני עדי הנוסח האחרים שקיימים לספר בראשית (כת"י א - פירנצה, כת"י י - נ"י 949) חסרים בחלק זה. כך גם העיר בובר במהדורתו על הלקח טוב כאן, הערה נא: "וכן המל את העבדים אומר כו' ולהטיף מהם דם ברית. ובכ"י פלארענץ חסר המאמר הזה וכן המל את הגר".

135. ספר הלכות גדולות, סימן ח.

136. סדר רב עמרם גאון, סדר מילה, עמ' קפ.

137. כך פסקו: ר"ף, מסכת שבת, דף נה ע"ב; רמב"ם, הלכות מילה פ"ג ה"ה; ראי"ש מסכת שבת, פרק יט, סימן יא; סמ"ג, עשה, כא. בובר, על דברי הלקח טוב, הערה נא, מציין את הבדלי הנוסח הנ"ל, ואת השפעתם על פסיקת ההלכה. גישה מקורית וחדשנית מציע הרב רבינוביץ בדקדוקי סופרים, על סוגיית הבבלי שם, אות ק, לדעתו אין כל מחלוקת בין הנוסחים השונים. מי שגרס שיש שתי ברכות (נוסח הדפוסים, והלכות גדולות) כתבו בצורה מלאה, מי שגרסו רק ברכה אחת, כוונתם הייתה לומר שנעיין בשורות לעיל ונפעל כמו במילת גרים, רק עם שינוי הנוסח הנצרך לעבדים, אך גם לגרסה זו לדעת הרב רבינוביץ ישנן שתי ברכות. על אף דברי הטעם של הרב רבינוביץ ספרי הפסק ההלכתיים מימי השו"ע והלאה סברו שיש ברכה אחת בלבד במילת עבדים. ראו שו"ע, יו"ד, סימן רסז, סעיף יב, ונושאי כלים שם. עוד בעניין זה ראו הנשקה, לבקש תפילה, עמ' 97-100.

שטעם למול להבא משמע... ואין לנו בזה אלא כמו שכתוב בהלכות הרי״ף **וכן נמצא בספרים המדויקים**. (המאור, מסכת שבת, דף נה ע״ב, מדפי הרי״ף)

בירורי נוסח של רבי טוביה

אף שלא עלה בידינו לזהות את נוסח התלמוד שהיה מצוי בידי רבי טוביה, נוכל לקבוע שכבר בימיו עסקו חכמי ביזנטיון בבירור הנוסח הנכון והמדויק, כשם שעסקו בכך שאר חכמי ישראל.[138] מקרה מפורסם בו רבי טוביה מתייחס לעניין נוסח התלמוד מובא בלקח טוב בפרשת צו:

ומרנא ורבנא **טוביהו** ברבי אליעזר זצ״ל הרב הגדול נתיישב על הלכה זו שאמרו חכמים ז״ל במסכת מנחות בסוף פרק התכלת: ״נראה למי דומה דנין תכט״ש מתכש״ט ואמרי דנין יגי״ל מיגי״ל״

והשיב בזה הענין: הרי י׳ האחרון ביגי״ל אינו סימן, לפי שאם תבוא לדרוש י׳ על עשרון שזו טעונה עשרון וזו טעונה עשרון והרי י׳ תחת עשרון נתנו סימן י׳. אם כן, **היה ראוי לכתוב** דנין יגע״ל (אלא יג״ל) ע׳ תחת עשרון שהרי י׳ הראשון היא מנחת יחיד וג׳ בגלל עצמה ל׳ טעונה לבונה אלא ללמדך שאינו לא יגי״ל ולא יגע״ל אלא יג״ל **כמו שאמרו רבותינו בתורת כהנים**. יג״ל מיג״ל וי׳ השנית **טעות**. ואם נקבע [הלכה] ביג״ל צריכין אנו לקבוע הלכה בתט״ש תמיד טומאה שבת שאם תוסיף כ׳ שתאמר כלי אם כן הייתי אומר הנך נפישן תכט״ש ארבעה ויג״ל שלשה אלא תט״ש עיקר ויג״ל עיקר. [אבל כלי ועשרון אינם עיקר,] וכן מצאתי בתורת כהנים, הנה זאת חקרנוה כן היא.

והתלמוד הוסיף כ׳ וי׳ ואינם עיקר וגם הפירושים **כדרך התלמוד ואין בזה כלום**.[139]

רבי טוביה מתייחס כאן למדרש תנאים המובא בתלמוד הבבלי:

בשמן - להוסיף לה שמן, ואיני יודע כמה, הריני דן: נאמר כאן שמן ונאמר להלן במנחת נסכים שמן, מה להלן שלשת לוגין לעשרון, אף כאן שלשת לוגין לעשרון; או כלך לדרך זו: נאמר כאן שמן ונאמר במנחת נדבה שמן, מה להלן לוג אחד, אף כאן לוג אחד?

138. לסקירת חכמי ישראל שעסקו בבירור נוסחאות הגמרא, החל מימי הגאונים ראו: פוקס, תלמודם, עמ׳ 13-17.

139. ציטוט זה מספר לקח טוב, ויקרא ו, יד, אינו מופיע בלשון זו באף אחד מעדי הנוסח של הלקח טוב. נוסח דפוס ונציה ש״ו מלא בשגיאות עד שהקטע לא ניתן להבנה. הנוסח שמובא כאן מבוסס בעיקרו על כת״י ד - סינסינטי, עם השלמות של קיצורים ותיקונים הכרחיים מתוך שאר עדי הנוסח (כת״י א - פירנצה; כת״י ז - ניו יוק 950). עוד על ניסיונות לתיקון נוסחו של קטע זה ראו: שור, דבר בעתו, עמ׳ 49-50, שם הראה שנוסח הדפוס הוא בלתי אפשרי.

נראה למי דומה, דנין תבש״ט מתבש״ט, תדיר, (באה חובה), דוחה שבת, דוחה טומאה, ואין דנין תבש״ט משאינו תבש״ט; או כלך לדרך זו: דנין יגי״ל מיגי״ל, יחיד, בגלל עצמה, (יין), לבונה, ואין דנין יגי״ל משאינו יגי״ל (מסכת מנחות, דף נא ע״א).[140]

לדעת רבי טוביה, נוסח הבבלי שככל הנראה היה כפי הנוסח בדפוס וילנא, אינו נכון. הוא מציע לתקנו על פי מה שהוא מצא,[141] במדרש התנאים ספרא:

נראה למי דומה דנין מנחה שהיא באה תמיד ודוחה את השבת ואת הטומאה, ואל תוכיח מנחת נדבה שאינה באה תמיד ואינה דוחה את השבת ואינה דוחה את הטומאה.

או כלך לדרך זו דנין מנחת יחיד שהיא באה בגלל עצמה וטעונה לבונה ממנחת יחיד שהיא באה בגלל עצמה וטעונה לבונה, ואל תוכיח מנחת נסכים שאינה באה בגלל עצמה ואינה טעונה לבונה (ספרא, צו, פרשה ג, פרק ד, דף לא ע״ב).[142]

נציין שבדיקת עדי הנוסח של קטע הבבלי הנ״ל מראה שהנוסח המוטעה שרבי טוביה מתייחס אליו קיים בדפוס וילנא ובדפוס ונציה ר״פ. עד נוסח אחד תואם את הנוסח כפי שרבי טוביה הציע לתקן,[143] שאר עדי הנוסח דומים לנוסח העולה ממדרש התנאים ספרא.[144] מכאן נראה שנוסח התלמוד הבבלי שהיה מצוי בביזנטיון הוא זה שהיה למול מדפיסי ש״ס ונציה.

לענייננו, בהחלט ניתן ללמוד מכאן שחכמי ביזנטיון של המאה האחת עשרה עסקו בבירור הנוסח הנכון והמדויק של התלמוד.[145] שכן קטע זה בלקח טוב מובא בשם אביו של רבי טוביה שהיה מראשי החכמים בתקופתו.[146]

---

140. נוסח הציטוט הוא מדפוס וילנא. ניתן לראות שכבר בנוסח הדפוס הוסגרו בסוגריים עגולים מילים שיש למחוק, בדיוק כפי שטען רבי טוביה.

141. על תיקון נוסח זה של רבי טוביה ראו דקדוקי סופרים, שם; ליברמן, על שני כתבי יד, עמ׳ 109; תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 268, והערה 30, שם.

142. ישנם הבדלים רבים בין עדי הנוסח של קטע זה בספרא, אך הם אינם נוגעים לענייננו. בכל עדי הנוסח אין אזכור של עשרון, וזו טענתו של רבי טוביה. כמו כן, כל עדי הנוסח של המדרש מאפיינים את מנחת היחיד בשני מאפיינים נוספים: היא באה **בגלל** עצמה והיא טעונה **ל**בונה. מכאן שצלע זו במדרש התנאים בבבלי יכולה להכיל רק שלוש אותיות - יגי״ל ולא יגי״ל ולא יגע״ל. כדי לשמור על המבנה הספרותי מציע רבי טוביה לתקן גם את ראשי התיבות בצלע הראשונה כך שיכילו רק שלוש אותיות - תטי״ש ולא תכטי״ש.

143. כת״י כי״ח 147.

144. כת״י מינכן 95; כת״י וטיקן 118-119; כת״י וטיקן 120-121.

145. שור, שם, עמ׳ 34, מביא את דברי הלקח טוב הללו, כדי להראות שראשונים רבים, ובהם רבי טוביה, נהגו לתקן את נוסח התלמוד, כדי שהדברים יעלו יפה עם מסקנתם ההלכתית.

146. על רבי אליעזר אביו של רבי טוביה ראו לעיל, עמ׳ 23.

דרכו של רבי טוביה בהבאת לשון התלמוד

בדיקה של קטעי פרשנות רבים, ומקטעי ההלכה שהם מוקד מחקרנו, מראה שמובאות מתוך התלמוד הבבלי תופסות מקום מרכזי בחיבור.[147] מתוך כך נראה שהתלמוד הבבלי שימש כמקור מרכזי בבתי המדרש בביזנטיון בימי רבי טוביה.

הזכרנו לעיל[148] שרבי טוביה נמנע, לרוב, מלציין את המקורות בהם הוא השתמש הן בחלק הפרשני והן במקטעים ההלכתיים. כך הוא גם ביחס למובאות הרבות מתוך התלמוד הבבלי שישנן בספר לקח טוב, לעיתים הוא מזכיר שמקור דבריו מהתלמוד,[149] ולעיתים מזכיר את שם המסכת.[150] במקרים רבים מקטע רבי טוביה את המובאה, ופעמים שהוא אף עורך את המובאה שתתאים למבנה הפרשנות או הפסק אותו הוא כותב.[151]

לעיתים משנה רבי טוביה את דברי האמוראים מתוך שיקולים ערכיים חינוכיים. לדוגמה, בבואו להדגיש את חשיבות שמירת העיניים, כמונע פריצת גדרי הצניעות כותב רבי טוביה: "אמר רבי אחי בר יאשיה **אל** תסתכל בנשים שלא תבוא לידי עבירה" (לקח טוב, במדבר כה, טו). נוסח הדברים במקורם בתלמוד הבבלי הוא: "רבי אחא ברבי יאשיה אומר: **כל** הצופה בנשים - סופו בא לידי עבירה" (מסכת נדרים, דף כ ע"א).[152] דברי חז"ל באו לשמש כאזהרה, כאשר הכלי החינוכי המשמש אותם הוא הפחדה מתוצאה הרת אסון שתארע למי שאינו שומר על עיניו. נראה שרבי טוביה העדיף

147. תא-שמע, שם, עמ' 268, כותב: "המחבר **מרבה מאוד** לציין למקורות מן התלמוד הבבלי". מחקר זה מתמקד במקטעים ההלכתיים של הלקח טוב, אך מעיון בחיבור כולו ניתן להתרשם שיש בו **אלפי** מובאות מן התלמוד הבבלי הן בהקשר הפרשני והן בהקשר ההלכתי (על הספרים בראשית שמות ישנן מעל אלף הפניות של בובר לתלמוד הבבלי. אם כך, מסתבר שבחיבור כולו יהיו מעל אלפיים מובאות מהתלמוד הבבלי). בחמישים המקטעים ההלכתיים בספר לקח טוב (שתופסים פחות מעשירית מהחיבור), ישנן מעל **מאתיים חמישים** מובאות מתוך התלמוד הבבלי.

148. לעיל עמ' 114 הערה 25.

149. בובר, מבוא, עמ' 37, כתב: "פעמים אין מספר כותב פירושים אשר התלמוד מקור להם, ולא רשם מאומה. ... רק כותב: רבותינו אמרו, פירשו רבותינו, אמרו חכמים, אמרו רז"ל, מכאן אמרו, ואמרינן בתלמוד".

150. בובר, שם, עמ' 37, "בהעתיקו את התלמוד מעתיק כמה פעמים שם המסכתא לבד, ולפעמים הוסיף גם ציון הפרק, אולם לרוב לא הזכיר שם המסכתא ולא הפרק". עוד על כך ראו, רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 373.

151. כך טוען בובר, שם, עמ' 22: "בהעתיקו הדברים מתוך המדרשים הקדמונים משתדל לשנות את סגנון לשונם פעמים מוסיף ופעמים מגרע כפי אשר היה צריך לענינו", ובהמשך שם, עמ' 24: "נמצא שלפעמים הוא **מקטע** את המאמר הנעתק מן **התלמוד** או המדרשים בהשמיטו כל מה שאין לו בו צורך לפירושו ומביא רק **תמצית** הענין כערך צרכו בו".

152. בשני עדי נוסח: מינכן 95; וטיקן 487, הגרסה היא 'רבי אחי'. בשני עדי נוסח אחרים: ונציה (ר"פ-רפ"ג); וטיקן 110-111, הגרסה היא 'רבי אחא' כפי נוסח הלקח טוב. על סוגיה זו ראו Rachel Rafael Neis, *The sense of sight in rabbinic culture: Jewish ways of seeing in late antiquity*, New York 2013, pp. 131-132.

גישה חינוכית שונה, לטעמו עדיף לנסח הוראה זו כאזהרה מראש מתוך עצה טובה, ולא מתוך הפחדה.

במספר מקרים נראה שרבי טוביה לא טרח לדייק בהבאת דברי חז״ל, לא בתוכן הדברים ואף לא בשמות אומרם. לדוגמה, בסוף המקטע ההלכתי העוסק בדיני ברכות כתב רבי טוביה:

> אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל.
>
> ואסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתן מאכל לבהמתו,
>
> שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת. (לקח טוב, דברים ח, י)[153]

בחינה של מקור הדברים בתלמוד הבבלי מסכת ברכות, מראה שיש כאן הרכבה ושיבוש של כמה מאמרים. בדף י ע״ב, נאמר: ״אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: מאי דכתיב: לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם״. מימרה זו היא ככל הנראה המקור לראשית דבריו של רבי טוביה, אך כפי שניתן לראות בעל המימרה אינו רב יהודה בשם רב אלא אמורא אחר.[154] יתרה מכך, נוסח הדברים בבבלי הוא: ״לא תאכלו קודם שתתפללו״, ולא כפי שניסח זאת רבי טוביה: ״אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל״. ניתן כמובן לטעון ששינוי זה הוא פרי עריכה בה בוחר רבי טוביה ניסוח מוצלח יותר לדעתו. אך עיון בסוגיית הבבלי ביחס לאכילה לפני מוסף, שנדחתה מההלכה,[155] יראה ששם מקור הביטוי. ״אמר רב הונא: אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין״[156] (מסכת ברכות, דף כח ע״ב). כלומר רבי טוביה בחר להביא הלכה פסוקה, שאין לאכול לפני התפילה, אך לקח את מטבעות הלשון מתוך מימרה אחרת שנדחתה מההלכה. עד כאן, ניתן לומר לזכותו של רבי טוביה, שהוא נקט חופש עריכתי ושמר על

---

153. לקטע זה בלקח טוב לא שרדו עדי נוסח ואין לנו אלא דפוס ונציה ש״ו שהוא מקור מהדורתו של פאדווה.

154. שרשרת המסירה המופיעה בדפוס וילנא היא: ״(א״ר יצחק א״ר יוחנן) וא״ר יוסי ברבי חנינא משום ראב״י״. ניתן לראות שהמגיהים המאוחרים של דפוס סברו שיש למחוק את המילים ״א״ר יצחק א״ר יוחנן״, ואכן בששת עדי הנוסח מכתבי יד (מינכן 95; אוקספורד 366; פריס 671; Seo de Urgel: 2078; JTS: ENA 2673/29–30) הנוסח הוא ללא מילים אלו. תוספת זו נמצאת בכתב יד אחד (CUL: T-S F 2(1).35) ובשני דפוסים (שונצינו רמ״ד-רמ״ט; ונציה ר״פ-רפ״ג). מכל מקום, גם ללא תוספת מילים אלו ברור ששם המסרן הוא: ״רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב״, ולא כפי שהשתבש בלקח טוב - רב יהודה בשם רב.

155. לאחר הבאת דברי רב הונא שאסר אכילה לפני מוסף, מובאת מימרה סתמאית: ״ולית הלכתא; לא כרב הונא ולא כרבי יהושע בן לוי״ (זו הגרסה בכל עדי הנוסח לקטע זה). אין כל צורך להניח שלרבי טוביה הייתה גרסה אחרת ללא המילים ״ולית הלכתא״. שכן בשום מקום לא חלק רבי טוביה על מסקנה זו, הוא עסק באכילה לפני תפילת שחרית, ולא באכילה לפני תפילת מוסף.

156. נוסח זה במדויק, מתקיים בכל עדי הנוסח. ללמדנו, שאם רבי טוביה בחר להשתמש במטבעות לשון אלו, קרוב לוודאי שכאן מקורן.

רוח הדברים. אך מאין לקח את שמו של רב יהודה בשם רב כבעל המימרה? התשובה לכך נמצאת בדין הבא שכתב רבי טוביה: "אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתן מאכל לבהמתו". דין זה לקוח אף הוא מהבבלי במסכת ברכות: "אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר: ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת"[157] (דף מ ע"א). כלומר רבי טוביה לקח את בעל המימרה על איסור אכילה לפני מתן לבהמות, ושילב אותו בטעות לפני המימרה על האיסור לאכול לפני התפילה.

עיון בדברי ספר הלכות גדולות, שכפי שנראה להלן[158] היה לפני רבי טוביה והוא ציטט ממנו מובאות רבות, שופך מעט אור על דרכו של רבי טוביה. לעיל טענו שרבי טוביה שינה את לשון חז"ל מ'לא תאכלו קודם שתתפללו' ללשון: 'אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל', ושמקור ההשראה היה מהסוגיה העוסקת באכילה לפני מוסף. ספר הלכות גדולות ניסח זאת כך: "ואסיר ליה למיטעם מידי מן קמי צלותא דצפרא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעק מאי דכתיב לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם" (סימן א, הלכות ברכות). אם כך, ייתכן שרבי טוביה הושפע מדברי ספר הלכות גדולות, ופשוט תרגם אותם לעברית על פי מטבע לשון שהכיר מהמשך המסכת. בכך הסברנו את מקור חילופי הסגנון בניסוח ההלכה. אך יחד עם זאת נראה בבירור שספר הלכות גדולות דייק היטב בהבאת מוסרי המימרה, מכאן שאכן נפל שיבוש בלקח טוב.

תרגום מובאות לעברית

כפי שציינו לעיל,[159] נהג רבי טוביה להביא את מקורות חז"ל בחיבורו, תוך כדי עיבודם ותרגומם לעברית. מגמתו של רבי טוביה הייתה להקל על הלומד, לכן כאשר הוא נצרך למקור בארמית, לעיתים הוא מתרגמו לעברית. בובר שהתרשם משליטתו של רבי טוביה בשפה העברית כתב:

157. גרסה זו מתקיימת בכל עדי הנוסח (למעט כת"י אחד שנרשם בו 'רבא' במקום 'רב', אך פשוט שזו שגיאת מעתיק משום שאין זה מסתבר שרב יהודה המבוגר ימסור דבר בשם רבא הצעיר ממנו). לכן פשוט לנו שלפני רבי טוביה עמד נוסח זה, אלא ששיבוש (או של רבי טוביה עצמו, או של אחד המעתיקים) גרם ל'הזזת' בעל המימרה שורה אחת למעלה בלקח טוב.

158. עמ' 181-186.

159. ראו לעיל עמ' 27 הערה 111.

"מתרגומו נראה כי היה סופר מהיר במליצת לשון הקודש".[160] הוסיף על כך תא-שמע: "מקורות התלמודיים... שאותן תרגם בדקדוק רב לשפה עברית תקינה ומצוחצחת".[161]

להלן דוגמה מתוך מקטע הלכתי העוסק בדיני טרפות.

לקח טוב, ויקרא יא, ח	**מסכת חולין, דף מז ע"ב**
אטום בריאה שאין הרוח נכנס בו קורעין באותו מקום כמעט ומניחין שם תבן או רוק אם מבצבץ כשרה. ריאה שיש לה קול הברה בשעה שנופחין אותה בקיץ מניחין אותה בספל מים קרים ובחורף במים חמין ונופחין בה אם המים בורחין אילך ואילך בידוע שניקבה וטרפה ואם לאו לא ניקב קרום העליון אלא התחתון והרוח מסובב בין הסימפונות וכשרה.	אמר רבינא: אטום בריאה; מייתינן סכינא וקרעינן לה, אי אית בה מוגלא - ודאי מחמת מוגלא הוא, וכשרה; ואי לא - מותבינן עלה גדפא או רוקא, אי מבצבצא כשרה, ואי לא טרפה. ואמר רב יוסף: האי ריאה דאוושא; מייתי משיכותא דמיא פשורי, ומותבינן לה בגוה; בחמימי לא - דכווצי, בקרירי לא - דמטרשי, אלא בדקינן לה בפשורי - אי מבצבצא - טרפה, ואי לא - כשרה. תתאה אינקיב, עילאה לא אינקיב, והאי דאוושא - זיקא דביני וביני הוא.

עיון בקטע הנ"ל מראה שרבי טוביה אינו מתרגם מילה במילה, אלא שומר על רוח הדברים. הוא משמיט אריכות דברים שמובאים כחלק מהמשא ומתן ההלכתי, ושומר על מבנה אחיד וברור, כדי להקל על הבנת ההלכה למעשה מתוך הדברים. מכל מקום, בדיקת המקטעים ההלכתיים בלקח טוב מראה שרובן המוחלט של המובאות מתוך התלמוד נכתבו בעברית במקורם. כמו כן, במספר לא מבוטל של מקומות, שימר רבי טוביה את הנוסח הארמי של דברי האמוראים. נראה שהקו שהנחה את רבי טוביה היה הרצון שהקורא יבין את הדברים. משפטים קצרים בארמית, הינם ברורים לרוב קוראי העברית, ואין צורך לתרגמם.[162]

160. מבוא ללקח טוב, עמ' 23.

161. לקח טוב, עמ' 285. עוד ציין שם ששימוש כזה בשפה העברית היה מקובל בין חכמי ביזנטיון בתקופה זו.

162. דברי בובר ותא-שמע, על דרכו של רבי טוביה לתרגם את מקורותיו מארמית לעברית, מוסבים ככל הנראה, על החלק הפרשני. שם רצה רבי טוביה לשבץ בדברי פרשנותו מדברי חז"ל, הן ממדרשי האגדה והן מהתלמוד, ולשמור

שימוש בתלמוד כפרשנות למשנה

לעיל בפרק העוסק בדרכו של רבי טוביה בהבאת לשון המשנה הראינו שלעיתים הוא מוסיף מילות הסבר לתוך לשון המשנה. יש שדברי ההסבר הם מקוריים של רבי טוביה, אך לרוב מקור הדברים הוא מתוך הסוגיה הבבלית הבאה לאחר המשנה בתלמוד.[163] נביא כדוגמה משנה העוסקת בדיני שחיטה. תחילה נראה את ההוספות של רבי טוביה ללשון המשנה:

לקח טוב, בראשית כז, ג	**מסכת חולין, דף מא ע״א**[164]
אין שוחטין לא לתוך הימים, ולא לתוך נהרות, ולא לתוך הכלים, אבל שוחט הוא לתוך אוגן[165] של מים **עכורין**. ובספינה ע״ג הכלים, **או** ע״ג דופני הספינה, והיא שותת למים.	אין שוחטין לא לתוך ימים, ולא לתוך נהרות, ולא לתוך כלים; אבל שוחט הוא לתוך עוגה[166] של מים, ובספינה על גבי כלים.

הוספה ראשונה לדברי המשנה היא המילה ״עכורין״.[167] מקור הדברים הוא מסוגיית הבבלי שלאחר המשנה: ״מאי שנא לתוך ימים דלא? דאמרי לשרא דימא קא שחיט, לתוך עוגה של מים נמי אמרי

על סגנון פרשני עברי קל ומובן. מה שאין כן, במקטעים הלכתיים, שם הלומד מבין מהקשר הדברים, את הסגנון ההלכתי הארמי.

163. ראו לעיל עמ׳ 74 הערה 43.

164. לעיל בפרק על שימושו של רבי טוביה במשנה הראינו שברוב המקרים הוא ציטט את המשנה מתוך התלמוד הבבלי, ולא מספר המשניות. על כן כדי ללמוד מה בחר לשנות ולהוסיף רבי טוביה על לשון המשנה, בחרתי להביא את נוסח המשנה שבבבלי.

165. כך הוא הנוסח בכת״י ה - ירושלים (הבסיס למהדורת בובר) ובכת״י א - פירנצה, בכת״י י - ניו יורק 949 הגרסה היא ״אגם״ של מים. ונראה שהכול מכוונים למילה ״אוגן״.

166. בנוסח המשנה הארץ ישראלי נכתב: ״עוגל״. דפוסי התלמוד גרסו כאן ״עוגה״ (ונציה ר״פ-רפ״ג, שונצינו רמ״ד-רמ״ט וילנא), שאר עדי הנוסח לתלמוד, למעט וטיקן 122, גרסו ״אוגן״, כפי הגרסה שהייתה לרבי טוביה. וטיקן 122 גרס ״עוגל״ כפי נוסח כת״י קויפמן.

167. לקטע זה בלקח טוב שלושה עדי נוסח. בכת״י ה - ירושלים המילה ״עכורין״ מופיעה, ומשם לקח בובר את נוסח מהדורתו. אולם בשני עדי נוסח נוספים: כת״י א - פירנצה וכת״י י - ניו יורק 949, המילה ״עכורין לא קיימת״. במקרה זה עלינו להכריע האם מעתיק כת״י ה הוסיף ״מדעתו״ מילים מתוך ידיעתו בתלמוד הבבלי, או שמא מעתיק כת״י א (שכנראה היה מקור לכת״י י המאוחר ממנו בהרבה) השמיט מילה שהייתה זרה לו ואינה נמצאת בנוסח המשנה המוכר. נראה בעיניי שהכרעתו של בובר (ראו בהערה הבאה), להעדיף בעניין זה את גרסת כת״י ה סבירה יותר. משום שיותר מצוי שמעתיק ישמיט מילה שאינה מגוף המשנה, מאשר שמעתיק יוסיף דברי פרשנות שמקורם מסוגיית הבבלי.

לבבואה קא שחיט! אמר רבא: בעכורים שנו" (מסכת חולין, דף מא ע"ב).[168] מקורה של תוספת המילים השנייה "או ע"ג דופני הספינה, והיא שותת למים", הוא מתוך לשון הברייתא המובאת בהמשך הסוגיה שם. "תניא כוותיה דרבא: היה מהלך בספינה ואין לו מקום בספינה לשחוט, מוציא ידו חוץ לספינה ושוחט, ודם שותת ויורד על דופני הספינה".[169] ראינו שרבי טוביה רצה מחד להביא לפני קוראיו את לשון המשנה, ומאידך לוודא שהיא תפורש כפי ההבנה בתלמוד הבבלי - לדידו של רבי טוביה זו גם ההלכה למעשה.[170]

מתלמוד לגמרא

הביטויים "גמרא" ו"תלמוד" מופיעים פעמים רבות בדברי חז"ל. מקובל שהביטוי "תלמוד" מייצג את העיסוק הלמדני בו מבררים את הדין התנאי ואת מקורו במקרא, והביטוי "גמרא" בהטיותיו השונות, משמעו מידע שעבר במסורת מדורות קודמים.[171]

לימים כאשר מפעל התלמוד הבבלי הסתיים, התקבל בקהילות ישראל הכינוי "תלמוד" כתיאור לחיבור האמוראי. יש הסוברים שהכינוי "גמרא" כמתאר את החיבור האמוראי, נולד מאימת

168. כך גם סבר בובר, לקח טוב, שם, הערה לג: "עכורין. זה ליתא במשנה. רק הוא מסקנת הגמרא חולין מ"א ע"ב אמר רבא בעכורים שנו. ובכ"י פלארענץ חסרה המלה "עכורין".

169. גם כאן העיר בובר, שם, הערה לד, בסגנון זה: "ובספינה ע"ג הכלים. הוא במשנה שם. והסיום או ע"ג דופני הספינה הוא בגמרא שם".

170. דוגמה נוספת לשילוב מובאות מהתלמוד כדי לבאר משנה ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בצדקה: "לן נותנין לו פרנסת לינה, א"ר פפא פוריא ובי סדיא, כר וכסת, שבת נותנין לו מזון שלש סעודות, חד של לילי שבת ושתים של יום" (לקח טוב, בראשית כ, א). המילים: "לן נותנין לו פרנסת לינה... שבת נותנין לו מזון שלש סעודות", לקוחות מהמשנה במסכת פאה: "לָן, נוֹתְנִין לוֹ פַּרְנָסַת לִינָה. שָׁבַת, נוֹתְנִין לוֹ מְזוֹן שָׁלוֹשׁ סְעוּדוֹת" (פרק ח, משנה ז). רבי טוביה מוצא לנכון לבאר מהי פרנסת לינה ולצורך כך מצטט את התלמוד הבבלי: "מאי פרנסת לינה? - אמר רב פפא: פוריא ובי סדיא" (מסכת שבת, דף קיח ע"א; בבא בתרא, דף ט ע"א). אולם רבי טוביה חש שלקורא הלקח טוב הדברים לא יהיו ברורים, אז הוא תרגם את דברי התלמוד לעברית: "כר וכסת". בהמשך הדברים הוסיף רבי טוביה הסבר לדין החריג של שבת, שאותו ביאר בעצמו.

171. לתמצית הדיון על ביטויים אלו ראו: הרמאן שטארק, מבוא התלמוד, מתורגם מגרמנית, וילנא תרע"ג, עמ' 4-5; אברהם וייס, לחקר התלמוד, ניו יורק תשט"ו, עמ' 402-407; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 3-7, 599-601; הלבני, מקורות מסורות, עירובין, עמ' צא-צה; שלמה זלמן הבלין, 'על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 159-160, הערה 54.

הצנזורה הנוצרית.[172] אך עיון בספרות אחרוני הגאונים[173] והראשונים, מראה שהשימוש במונח ״גמרא״ כמתאר את ספר התלמוד הבבלי, כבר היה קיים, אך הוא נדיר למדי.[174]

עיון במובאותיו של רבי טוביה מתוך התלמוד בלקח טוב, מראה שלעיתים הוא עושה שימוש במונח ״גמרא״, לציין שמקור דבריו הוא מהתלמוד הבבלי.[175] ייתכן שהכינוי ״גמרא״ כבר היה נפוץ בתקופה זו במרכזים הלמדניים בביזנטיון.

---

172. שינוי זה הוכנס על ידי הצנזור של דפוס בסיליאה (של״ח-שמ״א) מארקו מארינו מבריקס, ששינה והשמיט דברים רבים בנוסח התלמוד. על כך ראו: רנ״נ רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, עמ׳ עו-עח; צונץ, הדרשות בישראל, עמ׳ 237, הערה 18; בנימין זאב בכר, ערכי מדרש, מתורגם ע״י אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, תל אביב תרפ״ג, עמ׳ 166; אלבק, שם, עמ׳ 3; אברהם מאיר הברמן, ׳תורה שבע״פ בתקופת כתבי היד ובתקופת הדפוס׳, מחניים נז (תשכ״א), עמ׳ 62.

173. הביטוי ״האי גמרא היא״, בהלכות פסוקות, הלכות קידושין, עמ׳ קיד, והביטוי ״גמרא״ במשפט: ״ואית גמרא בנדרים, והילכתא אסמכתא קניא״, בספר הלכות גדולות, סימן נא, כנראה אינו משמש כביטוי לספר, אלא לפסק של הקדמונים. על כך ראו דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ׳ 164, הערה 181, עמ׳ 312-313, והערה 197. עוד כותב שם דנציג ששאר המקומות בהם מוזכר הביטוי ״גמרא״ בספר הלכות גדולות כמכוון לספר התלמוד, הם ככל הנראה, תוספת מאוחרת שאינה חלק מן הנוסח המקורי. מסקנתו של דנציג היא ש״הוראת המונח גמרא בפי הקדמונים היא ׳פסק הלכה׳ ורק בהמשך תקופת הגאונים שימש מונח זה כחילוף ל׳תלמוד׳״. בספר ״משפטי השבועות״ שנכתב על ידי רב האיי גאון, ככל הנראה בשלהי המאה העשירית, ישנם מופעים של המונח ״גמרא״ כמבטאים את ספר התלמוד הבבלי. לדוגמה: ״הגיעוה חכמי גמרא ואמרו והאיכא מסור ומפגל״ (משפט זה לקוח מהתרגום של מהדורת ונציה שס״ב, חלק ב, שער כ. אולם בתרגום של אברמסון, שם, עמ׳ 251 נכתב: ״הני בעלי הוראה, דאמרו והא איכא מסור ומפגל״, במקור הערבי שם, עמ׳ 250: ״אלי דלך חכמי הוראה וקאלוא והא איכא מסור ומפגיל״)

174. כך כתב צונץ, שם, עמ׳ 246, הערה 67: ״בספרי הגאונים כבר נמצא גמרא במובן תלמוד״. בהמשך שם, בהערה 68, מציין צונץ למקומות בספרות הגאונים והראשונים בהם המונח גמרא משמש ככינוי לספר. יש להעיר, שצריך לבדוק את כל המקורות שצונץ הפנה אליהם, האם הם תוקנו ע״י מעתיקים מאוחרים או מדפיסים. מכל מקום, נראה שעיקר טענתו שהמונח ״גמרא״, כבר היה בשימוש מימי הגאונים מוסכם בין החוקרים. על כך ראו: אלבק, שם, עמ׳ 7; דנציג, שם.

175. מצאתי שישה מקומות בהם מופיע ביטוי זה בלקח טוב: ״במס׳ שבת מפורש, הזכרים יוצאין לבובים, ואמרו **בגמרא** מאי שנא זכרים, ומתרץ משום דסייגא בריש עדרא״ (בראשית לא, לח); ״תנן התם במס׳ מנחות... מר להם והלא נאמר ועליו מטה מנשה, **ובגמרא** א״ר יוחנן לדברי האומר כו׳ ״ (שמות כה, כג); ״וכפתור תחת שני הקנים. כדמתרץ בגמרא״ (שמות כה, לה); ״כדתנן במסכת ערכין אין פוחתין מי״ב לוים העומדים על הדוכן. ואמרינן **בגמרא** כנגד מי אמר רב פפא כנגד תשעה כנורות וב׳ נבלים וצלצל״ (במדבר ד, כג); ״על כן יאמר בספר מלחמות ה׳. **גמרא** הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל״ (במדבר כא, יד); ״הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו רבי יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנאמר ומכרו. **ואמרינן בגמרא** ותנא קמא לא בעי עימור״ (דברים כד, ז). בכל המובאות שצוינו לעיל, כלל עדי הנוסח של הלקח טוב גורסים ״גמרא״. כלומר, עד היכן שידינו מגעת, ניתן לומר די בביטחון, שרבי טוביה השתמש במונח ״גמרא״, ואין כאן שינוי של המעתיקים.

3. פרשנות לתלמוד הבבלי

מבוא - ראשית פרשנות התלמוד

פרשנות שיטתית ומסודרת לתלמוד הבבלי, החלה להיכתב בראשית המאה האחת עשרה.[176] אמנם, כבר גאוני בבל עסקו בכתיבה פרשנית, אך זו הייתה כתיבה מקומית כמענה לשאלה או בקשה של קהל מסוים.[177] ככלל, הגאונים לא עסקו בכתיבת פרשנות שיטתית לתלמוד.[178] אולם, בראשית המאה האחת עשרה, עת בה החלו להתבסס ישיבות עצמאיות בתפוצות ישראל, נוצר בהן צורך לפרשנות שיטתית לתלמוד. חלוץ פרשני התלמוד בקהילות ישראל שנתן מענה לצורך זה על ידי כתיבת פירוש מקיף לתלמוד, היה רבנו גרשום מאור הגולה באשכנז.[179] במקביל בצפון אפריקה פעלו רבנו חננאל ותלמידו רבנו נסים, ואף הם נתנו מענה פרשני מקיף לתלמוד הבבלי.[180] גם בספרד החלו להיכתב פירושים לתלמוד, כשחלוץ הפרשנים היה רבי שמואל הנגיד.[181]

---

176. תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 26-27.

177. הנ"ל, שם, עמ' 28; דובאוויק, רבנו חננאל, עמ' 19-20.

178. על הימנעותם של הגאונים מכתיבת פירוש לתלמוד ראו: אסף, תקופת הגאונים, עמ' קלז; בארון, היסטוריה חברותית ודתית, ז, עמ' 33-35; שלמה זלמן הבלין, 'תלמוד', האנציקלופדיה העברית, לב, תל אביב תשמ"א, עמ' 887; גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 429-436.
לאחרונה נחשפו מספר שרידים לפרשנות שיטתית לתלמוד שנכתבו בידי אחרוני הגאונים, רב שרירא ובנו רב האי. אולם, אין בכך כדי לסתור את ההנחה שהגאונים לא עסקו בפרשנות שיטתית לתלמוד. ידיעה זו מקדימה את המהפכה הפרשנית בכמה שנים, ומראה שאת ניצניה הראשונים יש לייחס לרב שרירא ורב האי. עוד על כך ראו: יעקב נחום אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, כרך א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 136-139; הנ"ל, 'לפירוש רב שרירא ורב האיי גאון לב"ב', שם, כרך ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 604-608; אסף, שם, עמ' קלט-קמג; תא-שמע, 'פרשנות הגאונים' (פרק מן העזבון), כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד: ארצות המזרח, פרובנס ומאסף, ירושלים תש"ע, עמ' 9-11; ברודי, ציון, עמ' 272-276.

179. נראה שפירוש זה נכתב כבר בסוף המאה העשירית ולכל המאוחר בתחילת המאה האחת עשרה, שכן רגמ"ה נפטר בשנת 1028. עוד על כך ראו תא-שמע, שם, עמ' 26, 36-37. על קורות חייו של רגמ"ה ראו גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 106-113, על פירושו לתלמוד ראו שם, עמ' 165-174; תא-שמע, 'הפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 3-20.

180. על רבנו חננאל ראו: שי"ר, תולדות רבינו חננאל, עמ' 13-12; אברמסון, פירש רבנו חננאל, עמ' 15-25; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 26, 120-124; עוד על כך ראו מאק, רבנו חננאל, עמ' 494-517. על רבנו ניסים ראו: שי"ר, תולדות רבינו ניסים, עמ' 77-78; שרגא אברמסון, במבוא למהדורתו 'רב נסים גאון - חמשה ספרים: שרידים מחיבוריו, יוצאים לאור על פי כתבי יד', ירושלים תשכ"ה, עמ' כ-כו; תא-שמע שם, 139-140; דובאוויק, רבנו חננאל, עמ' 6-7.

181. על רבי שמואל הנגיד ראו: שרגא אברמסון, 'מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד', ספר יובל סיני, כרך המאה (תשמ"ז), עמ' ז-ח; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 26, 160-161.

האם הייתה פרשנות ביזנטית לתלמוד?

לאור הנאמר לעיל, היה מתבקש שגם באזור ביזנטיון, בה שכנו קהילות רבות וגדולות ובתוכן מרכזי תורה, יצמחו חכמים שכותבים פירוש לתלמוד. כפי שציינו במבוא, חכמי ביזנטיון עסקו במגוון תחומי היצירה היהודית: פיוט, מדרש, פרשנות מקרא, הלכה ותרגום של ספרות הלכתית מערבית. אם כך, מדוע נפקד מקומם של חכמי ביזנטיון, מפרשני התלמוד?

נראה שככל שהמרחק מבבל וגאוניה גדול יותר, כך התנתקו קהילות ישראל מהתלות בגאונים והוראותיהם. קהילות ביזנטיון ששכנו באזור התפר בין בבל במזרח לבין ארצות אירופה במערב, היו ככל הנראה עדיין קשורים למורשת הבבלית של הגאונים, יותר מאשר הקהילות האחרות. כשם שתהליך השתלטות התלמוד הבבלי על מרחבי קהילות ישראל החל בקהילות ביזנטיון,[182] משום קרבתו לבבל, כך תהליך ההתנתקות מסגנון הלימוד הבבלי לקח זמן רב יותר.

הראינו לעיל, שיצירת פירוש שיטתי לתלמוד, יש בה משום פריצת דרך וחדשנות, שיש לייחס אותה לעצמאות של הישיבות ברחבי העולם היהודי בשלהי המאה העשירית.[183] נראה שתהליך "מהפכני" זה לא אירע בקהילות ביזנטיון. מחד הם המשיכו בשלל עיסוקיהם בפרשנות מקרא, מדרש, פיוט והלכה, מאידך הם שמרו על קשר מסוים עם תורתם של גאוני בבל, דרך מפעל תרגומי ספרות ההלכה של הגאונים שהייתה בביזנטיון.[184] אם כך, כשם שבארצות המזרח מקום מושבם של הגאונים לא עסקו בפרשנות שיטתית לתלמוד,[185] נראה שכך היה המצב גם בקהילות ביזנטיון עד

182. ראו לעיל עמ' 142.

183. תא-שמע, שם, עמ' 26-28.

184. ראו לעיל עמ' 20-21 והערה 88, שם.

185. דברים דומים לכך כתב תא-שמע: "שונה מכל אלה היה מצב לימוד התורה בארצות המזרח: ארץ ישראל, מצרים וסוריה. קרבתם ותלותם הגמורה של חכמי ארצות אלה בתורת גאוני בבל הביאה לכך שלימודם מכוון היה מעיקרו להכרעת ההלכה למעשה" ('האומנם נקט הרמב"ם עמדה מהפכנית כלפי לימוד התלמוד", כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד: ארצות המזרח, פרובנס ומאסף, ירושלים תש"ע, עמ' 88).
יש לציין דמות החורגת מכלל זה, והוא ר' ברוך ב"ר יצחק מחלב, שכיהן בבית הדין בעיר חלב בין השנים 1083-1102 (שנות פועלו של רבי טוביה בביזנטיון). ר' ברוך כתב פירושים לכמה מסכתות והם נתפרסמו בארצות המזרח. אך נראה שפעולה זו הינה חריגה לאזור זה, בפרט כשמביאים בחשבון את מוצאו הספרדי של ר' ברוך. על חכם זה ראו: אפשטיין, לרבינו ברוך מארץ יון, עמ' 49-53; שמחה אסף, 'תשובה ומכתב מאת רבינו ברוך ב"ר יצחק מחלב', תרביץ יט (תש"ח), עמ' 105; תא-שמע, 'חכמי חלב', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד: ארצות המזרח, פרובנס ומאסף, ירושלים תש"ע, עמ' 31-33; עמנואל, ר' ברוך, עמ' 52. תא-שמע, שם, עמ' 32, מעיר שפירושו של ר' ברוך עשוי כמעין השלמה לפירוש רבנו חננאל, דבר המפחית את החדשנות בפירוש זה. לדוגמה ראו דובאוויק, רבנו חננאל, עמ' 214.

ימי רבי טוביה ואף מעט לאחריו.[186] לאחרונה פרסם אהרן ארנד, שרידים מפירוש אשכנזי על מסכת ראש השנה. תא-שמע סבור שזיהוי זה מוטעה, וייתכן שלפנינו יצירה פרשנית ראשונה מהאזור הביזנטי. וכך דברי תא-שמע:

> פרשנות ישירה על אחת ממסכתות התלמוד **לא נודעה** לנו עד עתה מן התחום הביזנטי הקדום, לא מיוון עצמה ולא מן השלוחה בדרום איטליה. ואולם לאחרונה נתפרסמו קטעי גניזה שניתן להוכיח כי רובם, אם לא כולם, מוצאם מדרום איטליה, מן המחצית השנייה של המאה הי״א או מאמצעה.[187]

פרשנות לתלמוד הבבלי בלקח טוב

הזכרנו לעיל שרבי טוביה ראה בתלמוד הבבלי מקור חשוב ומרכזי הן בתחום פרשנות המקרא והן בפסקי הלכה המובאים במקטעים ההלכתיים. במקרים רבים לא הסתפק רבי טוביה בהבאת דברי האמוראים, אלא אף הוסיף דברי פרשנות. להלן נבחן כמה מקומות בהם מפרש רבי טוביה את דברי התלמוד, ונעמוד על אופיו של פירוש זה.

פרשנות מקורית

בתקופה בה פעל רבי טוביה, קשה עד בלתי אפשרי להשוות את פירושיו לפירושים שנכתבו במקומות אחרים. פרסומם ותפוצתם של ראשוני פרשני התלמוד החל במחצית המאה האחת עשרה, זמן לא רב לאחר כתיבתם. אם כך, גם אם נניח שפרשנות חכמי מגנצא כרגמ״ה כבר פשטה, אין זה מסתבר שהיא הגיעה לביזנטיון. אולם, כפי שראינו לעיל, יש מספר עדויות לכך שפרשנותו של רבנו חננאל

---

186. חריג לנאמר לעיל הוא ר׳ נתן ב״ר יחיאל מרומי שפעל במחצית השנייה של המאה האחת עשרה. אך גם דמות זו לא משנה את קביעתנו ביחס לביזנטיון. ראשית, משום שרומי לא הייתה חלק מביזנטיון, רק דרומה של איטליה נחשבה תקופה מסוימת כחלק מביזנטיון (על גבולות ביזנטיון ראו לעיל עמ׳ 6 הערה 18). שנית, חיבורו של ר׳ נתן ״ספר הערוך״, עם כל חשיבותו אינו פירוש לתלמוד. עוד על ר׳ נתן ראו: שי״ר, תולדות, עמ׳ 9-15; קוהוט, במבואו למהדורתו, עמ׳ XIV-I; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ׳ 219-217. במאה השתים עשרה כבר ידועים שני חכמים מדרום איטליה (אזור השייך למרחב התרבותי הביזנטי) ר׳ יצחק ב״ר מלכי צדק ור׳ שלמה בן היתום וחכם נוסף ׳מארץ יון׳ ר׳ ברוך ב״ר שמואל הספרדי. חכמים אלו חיברו פירושים למסכתות התלמוד שהיקפם לא ברור, משום שחיבורים אלו לא הגיעו לידינו ונודע לנו עליהם רק מתוך ראשונים אחרים שהזכירום. עוד על חכמים אלו ראו תא-שמע, שם, עמ׳ 221-226. מכל מקום, אם נראה בשלושת החכמים הנ״ל כחלוצי פרשנות התלמוד בביזנטיון, הרי שחלוציות זו החלה כמעט מאתיים שנה לאחר שראשוני פרשני התלמוד באירופה וצפון אפריקה החלו במלאכתם.

187. ׳פרשנות תלמוד׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 317.

כבר הייתה ידועה באזור.[188] לכן, גם לאחר השוואת דברי פרשנותו של רבי טוביה לעמיתיו מאשכנז או לרבנו חננאל, קשה יהיה להסיק מכך מסקנות ברורות. אולם, אם נראה שכל פרשני התלמוד מפרשים בדרך מסוימת ורבי טוביה מפרש אחרת, לכל הפחות פרשנות מקורית יש כאן. להלן כמה דוגמאות לפרשנות כזו.

האדם והחיות

תיאור מהלך חייו של אדם הראשון, כפי שמתאר המקרא בספר בראשית, מעורר תמיהות רבות. חז״ל עסקו בשאלות אלו במספר מקומות, באחד מהם דנים חז״ל בפשר הפסוק: ״וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי״ (בראשית ב, כג). מתוך עיון בפסוק זה מגיע רבי אלעזר למסקנה: ״מלמד, שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא[189] על חוה״ (מסכת יבמות, דף סג ע״א). על אף הקושי בקבלת הדברים, רש״י, שם, כנאמן למחויבותו לפרשנות פשט מפרש: ״זאת הפעם - מכלל דפעמים אחרים שמש ולא עלו בדעתו״.[190]

188. רבנו ברוך ב״ר יצחק שפעל בעיר חלב (בגבול ביזנטיון), בימי רבי טוביה, עשה שימוש ניכר בפירוש רבנו חננאל. על כך ראו תא-שמע, חכמי חלב, עמ׳ 32. כמו כן, הראינו לעיל במספר מקומות בספר לקח טוב, שדברי רבי טוביה נלקחו מתוך פירוש רבנו חננאל. ראו לעיל: עמ׳ 127, 132, 135. גם בובר, מבוא, עמ׳ 65, הערה מח, הגיע למסקנה דומה.

189. כך היא הגרסה של הדפוסים: ונציה (ר״פ-רפ״ג); פיזרו (רס״ט-רע״ו), דפוס וילנא וכת״י אוקספורד 367, אך בכל שאר עדי הנוסח נכתב כאן ״שנזדווגה לו חוה״ במקום ״שבא על חוה״. נראה שבעלי הדפוס שינו את הדברים כדי לשמר עקביות בלשונם של חז״ל. אך מסתבר שגרסת רוב עדי הנוסח נכונה יותר, בפרט לפי הפרשנות של רבי טוביה שתובא בהמשך.

190. כך פירשו כל הפרשנים על התלמוד. עיקר עניינו כאן הוא להשוות את פרשנות רבי טוביה לפרשנים אחרים שחיו מעט לפניו או מעט אחריו. לכן הבאנו את דברי רש״י ונוסיף שכך ביאר גם ריב״ן, על הסוגיה שם: ״זאת הפעם. מכלל דפעם אחרת שימש ולא עלה בדעתו״. להרחבה על התמודדות הפרשנים עם מדרש חז״ל זה ראו: Eric Lawee, 'From Sefarad to Ashkenaz: A Case Study in the Rashi Supercommentary Tradition', *AJS Review* 30 (2006), pp. 393–425; idem, 'The Reception of Rashi's Commentary on the Torah in Spain: The Case of Adam's Mating with the Animals', *Jewish Quarterly Review* 97 (2007), pp. 33–66; idem, 'Embarrassment and Re-Embracement of a Midrash on Genesis 2', in: *Vixens Disturbing Vineyards: The Embarrassment and Embracement of Scriptures - A Festschrift Honoring Harry Fox Le'Veit Yoreh*, edited by Tzemah Yoreh, Boston 2010, pp. 192–207; הנ״ל, קשריו של אדם הראשון עם בעלי החיים: יסודות ימי ביניימים, תהודות מהעת החדשה, בתוך: זכרה לאהרן: קובץ מחקרים במקרא ובפרשנותו - ספר זיכרון לפרופ׳ אהרן מונדשיין, בעריכת מלכה שנוולד, חולון תשפ״ב, עמ׳ 222-239.

רבי טוביה בוודאי היה מודע לפשט דברי חז״ל ויכול בלא קושי להביאם כלשונם או להוסיף מילות ביאור כדוגמת רש״י. אך ככל הנראה, דברים אלו היו נראים לו זרים וקשים,[191] לכן מבאר רבי טוביה את הדברים כך: ״ויאמר האדם זאת הפעם. מלמד שנתבקש לו זוג מכל הברואים[192] **ולא נתיישב דעתו**, עד שבאת חוה, לכך נאמר זאת הפעם״ (לקח טוב, בראשית ב, כג). אין ספק שפרשנות זו ׳רכה יותר׳, ומתיישבת טוב יותר אצל הלומד. אך לענייננו, ראינו שרבי טוביה לוקח את דברי התלמוד, ומפרשם בצורה מקורית, מטעמים השמורים עמו.[193]

שכר דיינים

התלמוד הבבלי תוך כדי עיסוק בדרשות חז״ל בעניין מינוי דיינים שאינם הגונים, מביא את הדרשה הבאה:

כתיב לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב.

אלהי כסף ואלהי זהב הוא דלא עבדי, הא דעץ שריי?

אמר רב אשי: אלוה הבא **בשביל** כסף, ואלוה הבא **בשביל** זהב. (מסכת סנהדרין, דף ז ע״ב)

מתוך הקשר הסוגיה די ברור שרב אשי בא לשלול מינוי דיינים בהקשר של כסף וזהב. מה שלא ברור הוא באיזו מציאות מדובר כאן. רש״י שם ביאר: ״אלוה הבא בשביל כסף - דיין שהעמידוהו **על ידי שנתן ממון** למלך על כך״. כלומר, הכשל במינוי זה נובע מכך שהדיין נבחר בגלל ממון שהיה לו ולא בגלל התאמתו לתפקיד. הרמב״ם פירש את דברי רב אשי בדרך מעט שונה: ״אמרו חכמים לא תעשון אתי אלהי כסף אלוה הבא בשביל כסף וזהב זה הדיין שמינוהו **מפני עשרו** בלבד״.[194]

---

191. גם הרב ברוך אפשטיין, תורה תמימה, על התורה, מהדורת ירושלים תשס״ו, שם, הערה נ, חש בקושי לפרש את דברי חז״ל כפשוטם, וכך כתב: ״שחשב וביקש לו זוג מכל הברואים ולא נח דעתו עד שמצא את חוה. **ואי אפשר לפרש כפשוטו**, שהרי מבואר בע״ז כ״ב ב׳ ובכ״מ דבהמה מתעקרת מביאת אדם, ואלה הבהמות וחיות שמימי הבריאה הלא הולידו לתכלית קיום המין״.

192. כך היא הגרסה בכת״י א - פירנצה, ובכת״י ה - ירושלים. בכת״י י - ניו יורק 949 גורס ״שנתבקש מזווג לכל הברואים״. שינוי זה במבט ראשון נראה חסר משמעות, אך גם אם נדקדק במילים שבחר מעתיק כתב יד זה, נראה שהם בהחלט תומכות את רוח הדברים של הפרשנות היצירתית, שנראה בהמשך.

193. גם בובר, על הלקח טוב, שם, הערה עא*, סבר שיש כאן פרשנות מקורית לתלמוד: ״דברי רבינו הם פירוש לדברי הגמרא״.

194. הלכות סנהדרין פ״ג ה״ח. גם המשך דברי הרמב״ם שם בה״ט מחזקים הבנה זו: ״כל דיין שנתן ממון כדי שיתמנה אסור לעמוד מפניו, וצוו חכמים להקל אותו ולזלזל בו״. מקור דברי הרמב״ם הללו הם מהתלמוד הירושלמי, מסכת ביכורים, פ״ג ה״ג, עמ׳ 360. אך כאמור לדעתנו לא ראה רבי טוביה את הירושלמי. עוד על דברים אלו ראו הערתו של בובר, לקח טוב, שמות פרק כ, הערה קכג.

כלומר, לדעת הרמב״ם הפגם במינוי נובע מכך שהדיין נבחר בשל עושרו, ולא בשל התאמתו לתפקיד. נראה, שלמרות ההבדל בין הפירושים, הן רש״י מהמרחב האשכנזי והן הרמב״ם מהמרחב הצפון אפריקאי רואים בדברי רב אשי ביקורת על מינוי דיינים משיקולים כלכליים, שאינם קשורים להתאמתם לתפקיד.

רבי טוביה, על הפסוק שביסוד הדרשה הנ״ל ביאר כך:

> אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם. ... רבותינו אמרו מדרש בפסוק הזה, אלהי כסף ואלהי זהב, דיין **שנוטל [שכר][195] לדון** נקרא אלוה הבא בשביל כסף, ואלהי זהב הבא בשביל זהב. מיכן אמרו הנוטל שכר לדון דיניו בטלין. (לקח טוב, שמות כ, כ)

פרשנותו של רבי טוביה שונה לגמרי מזו שראינו לעיל. רבי טוביה סבור שהפגם הערכי המדובר כאן, אינו דרך השגת המשרה השיפוטית, אלא העובדה שהדיין מקבל שכר על עבודתו. לא ברור כלל האם ראה רבי טוביה פירושים אחרים (כדוגמת דברי רש״י ורמב״ם) ושלל אותם, או שמא דבריו נבעו ממסורת לימוד ביזנטית, ואולי הם פרי סברתו האישית. נראה שרבי טוביה נטה מפרשנות הפשט לכאורה שראינו לעיל, שהמינוי נבע מרקע כלכלי של הדיין, לפרשנות שהדיין מקבל שכר על עבודתו, משום שבפרשנות זו יש חידוש. האם רב אשי רצה ללמדנו ששופט שאינו ראוי שמתמנה בגלל עושרו, זה דבר מגונה? רבי טוביה סבר שאין בכך שום חידוש. אך הטענה שאין ראוי לדיין ליטול שכר על ביצוע מלאכתו, זה בהחלט חידוש. ודבריו נסמכים ככל הנראה על הסוגיה במסכת כתובות,[196] הדנה במקרים החריגים בהם מתאפשר לדיין לקבל שכר על מלאכתו: ״והתנן: **הנוטל שכר** לדון - דיניו בטלין! ... והתניא: מכוער הדיין שנוטל שכר לדון, אלא שדינו דין״ (דף קה ע״א).

חיובי בושת

באחד מקטעי הפולמוס כנגד הקראים, מרחיב רבי טוביה את יסודות הדין של אדם החובל בחברו. תוך כדי דיון הוא מצטט גמרא העוסקת בסכום שבית הדין מחייב כאשר אדם מכה את רעהו, אך

---

195. המילה ״שכר״ נמצאת בכל עדי הנוסח, אך לא במהדורת בובר. ברור לחלוטין שהמילה ״שכר״ נשמטה בטעות, שכן בהמשך הקטע נכתב במפורש ״הנוטל שכר לדון״ כמובאה מתוך מסכת כתובות. מקור הביטוי הוא מדברי חז״ל במשנה, מסכת בכורות, פרק ד, משנה ו, ובסוגיה התלמודית בכתובות שתובא להלן.

196. כך גם סבור בובר, שם, הערה קכג-קכד. עוד על סוגיה זו ראו: אברהם ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, תרגם מאנגלית בן ציון סגל, ירושלים תשכ״ח, עמ׳ 40, והערה 40.

לא נגרם נזק פיזי פרט לבושה שהמכה גרמה: "אמרו: לרכובה - שלש, ולבעיטה - חמש, ולסנוקרת - שלש עשרה"[197] (מסכת בבא קמא, דף כז ע"ב). לאחר הבאת דברים אלו הוסיף רבי טוביה פרשנות:

> ואמרינן התם הרי אמר לבעיטה שלש, לרכובה חמש, לסנקרת שלש עשרה,[198]
> **ופירושן:** לבעיטה מי שבעטן חבירו ברגליו נותן לו ג', לרכובה שבא לרכוב והכהו בארכבותיו, **לסנקרת** שהכה ברגלו על עגבותיו של חבירו. (לקח טוב, שמות כא, כב)

עיון בראשוני פרשני התלמוד מראה שאין הבדלים משמעותיים בהסבר המושגים 'בעיטה' ו'רכובה', אך המושג 'סנוקרת' זוכה לשלל פירושים. רבנו חננאל, שם ביאר: "הכאה באגרוף תחת לחייו",[199] הערוך, ערך 'סנוקרת', ביאר: "מאחורי היד הכהו בפניו, ויש אומרים, הכאה באגרוף תחת היד", ורש"י, שם, ביאר: "אוכף של חמור שהכה בו את חבירו".

נראה שרבי טוביה לא נחשף לפירושיו של רש"י, וככל הנראה גם לא לפירושי רבותיו. ייתכן שספר הערוך כבר היה ידוע בימי רבי טוביה, אך קשה להניח שבזמן כה קצר הוא כבר התפשט לביזנטיון. מכל מקום, כבר הראינו לעיל, שפרשנותו של רבנו חננאל הייתה ידועה בביזנטיון בכלל, ולרבי טוביה בפרט.[200] מכאן אני מסיק שפרשנותו של רבי טוביה למושג 'סנוקרת', היא פרשנות מקורית שלו. נראה שרבי טוביה חיפש בפשט התלמוד את המשותף לכל שלושת סוגי הבושה: בעיטה, רכובה וסנוקרת, ובמקביל לנסות להסביר את פערי הבושה ביניהם. כך הגיע ראשית לתובנה שכל שלושת המקרים קשורים לבושה הנגרמת דרך רגלו של המבייש. שנית, כדי למצוא מקרה בו שימוש ברגל גורם לבושה גדולה יותר מבעיטה כזו או אחרת, סבר רבי טוביה שהעניין טמון גם במקום בו נפגע המתבייש.[201]

---

197. סדר דברים זה: רכובה, בעיטה וסנוקרת, בצירוף סכום הקנס זהה בכל עדי הנוסח של התלמוד הבבלי.

198. אצל רבי טוביה סדר הדברים הוא: בעיטה, רכובה וסנוקרת. ביחס לסכומי הקנס אין כל הבדל בין המובאה בלקח טוב לנוסח התלמוד. שינוי זה מתקיים בכל שמונת עדי הנוסח שיש לקטע זה של הלקח טוב. מכאן נראה שקרוב לוודאי נפלה טעות העתקה אצל רבי טוביה, או שמא הוא ציטט מתוך הזיכרון ושגה. היות שמטרת המובאה הייתה להראות על מה ולמה משלמים בושת, כדי לשלול פרשנות קראית לסוגיית הוולדות, ייתכן שחוסר הדיוק כאן לא יוצר השלכה על פסיקת הלכה למעשה. בובר, מבוא, עמ' 34, ציין שרבי טוביה "לא נשמר מלסמוך על זכרונו אשר לפעמים הכזיבו... לפעמים לא דקדק המחבר בהעתקותיו, יען כי העתיק מזכרונו ובא לידי טעות", ראו גם, רייזל, שם, עמ' 373, הערה 13. מסתבר אם כן, ששיבושים מעין אלו אירעו גם במובאות מתוך התלמוד.

199. בדרכו של רבנו חננאל, ביאר גם הרמב"ם: "וכמה הוא משלם... קבץ אצבעותיו כמו אוגד אגודה והכהו בידו כשהיא אגודה משלם שלשה עשר סלעים" (הלכות חובל ומזיק, פ"ג ה"ט).

200. ראו לעיל הערה 188.

201. גם בובר, שם, עמ' 25, רומז שפרשנותו של רבי טוביה כאן היא פרשנות מקורית. "לא חדל גם כן לפרש לפעמים הלכות חמורות לפי **שקול דעתו**, מפרש מאמרם לבעיטה שלש לרכובה חמש לסנקרת י"ג".

סיכום

במהלך העיון בלקח טוב מצאנו שברוב המקרים רבי טוביה מסתפק בהבאת דברי התלמוד הבבלי, לעיתים בלשונם הארמית ולעיתים בתרגום לעברית, מבלי להוסיף עליהם דברי פרשנות. במקרים מעטים מוסיף רבי טוביה דברי ביאור לסוגיה התלמודית, אך לרוב מדובר בביאורים פשוטים, שאינם שונים במהותם מפירוש רש"י. מתוך המקרים המועטים שבהם רבי טוביה מפרש את דברי התלמוד, מצאנו כמה דוגמאות לפרשנות יצירתית, שלא מצאנו לה מקבילות במקורות אחרים.

אין ביכולתנו לקבוע, האם אוסף קטעי הפרשנות היצירתית של רבי טוביה, לקוחים ממסורת פרשנות ביזנטית שרבי טוביה חושף לפנינו, או שמא קטעי פרשנות אלו הם יצירה עצמית של רבי טוביה. הדעת נוטה שלפנינו פרשנות יצירתית מקורית,[202] שכן לא מצאתי עקבות לפרשנות זו אצל שום פרשן שחי בסביבת זמן ומקום לרבי טוביה. אך תחום זה של חשיפת בתי המדרש הביזנטיים נמצא רק בתחילתו, ייתכן שבהמשך יעמדו לרשותנו מקורות נוספים.

202. דוגמה נוספת לפרשנות של רבי טוביה ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני פרה אדומה. שם לאחר ציטוט מהתלמוד הבבלי הפותח במילים: "ואמרינן במסכת יומא..." כותב רבי טוביה: "פירוש אתקפתא דרבי יוסי..." (לקח טוב, במדבר יט, ג). כאן ניכר בבירור שמגמתו של רבי טוביה לסייע ללומד להבין את דברי התלמוד.

4. מדרש האגדה בלקח טוב

מקומו של המדרש בלקח טוב

רבי טוביה עשה שימוש נרחב בספרות מדרשי האגדה לגווניה השונים. מגמתו של רבי טוביה להנגיש לקהל קוראיו את תורת חז״ל בצמוד למקראות, הצריכה אותו לדלות מתוך אוצר המדרש את הדברים הקצרים והברורים ביותר שלדעתו ייתנו מענה פרשני למקרא. בפרשנות למקראות שעסקו בסוגיות הלכתיות, השתמש רבי טוביה בספרות מדרשי התנאים, המשנה והתלמוד הבבלי כפי שראינו לעיל. אך בחלק הסיפורי נזקק רבי טוביה לדברי חז״ל העוסקים באגדה. וכך מתאר מלאכה זו בובר:

> לא לבד שתמך יסודתו במדרש ההלכה, כי אם **גם מדרש האגדה שם לאבן פנתו בספרו**, ופירש הכתובים על פי שטת בעלי מדרש האגדה הקדמונים, הכל בסדר יפה ובתכלית הקצור. ... ועל פי דרך זה ישים לפנינו קובץ מאמרי בעלי המדרש הנוגעים בכל כתוב וכתוב, עד כי הקורא ימצא על נקלה מבוקשו, פירוש הכתוב על פי הדרש מתואר באופן שיכנסו הדברים ללב כאלו הם הפשט הברור. (מבוא, עמ׳ 22).

מקומה המרכזי של ספרות האגדה בכלל, ומקומה בחיבור לקח טוב בפרט, אינם רק מטעמי נוחות פרשנית, כדי לבאר מקראות. ספרות המדרש באה גם למלא חלל שנפער בקהילות ישראל, כאשר בשל נסיבות חברתיות וכלכליות התמעט העיסוק בלימוד מעמיק של החלק ההלכתי בתורה שבעל פה.[203] נראה שרבי טוביה חש את הדברים בקהילתו בביזנטיון, ומציאות זו הייתה ככל הנראה אחד הגורמים לכך שמדרשי חז״ל תפסו חלק נכבד מחיבורו. רבי טוביה התייחס לעניין במפורש בביאורו לשיר השירים:

> כשם שהחולה אין מאכילין אותו אלא פת חמה ומיני רכוכין, כן **הדור הזה אינו מבקש** מסכתות ולא קלים וחמורים אלא טעמי אגדות ושיחת חכמים. כל שכן בדורנו העלוב הזה, שהרי אם חכמים דברו כך בדורם אנו מה נאמר. אמר ר׳ יצחק בראשונה היו מבקשים לשמוע דברי משנה ודברי תלמוד, ועכשיו הם מבקשים לשמוע דברי מקרא ודברי אגדה. אמר ר׳ לוי כשהיתה הפרוטה מצויה היו מבקשים לשמוע משנה ותלמוד, ועכשיו שאין הפרוטה מצויה וביותר שהם חולים מן השעבוד הם מבקשים לשמוע דברי אגדות וניחומין. (לקח טוב, שיר השירים ב, ה)

---

203. עוד על כך ראו: ישעיהו גפני, ׳היצירה הרוחנית-ספרותית׳, בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי: היסטוריה מדינית חברתית ותרבותי, בעריכת צבי ברס, שמואל ספראי, יורם צפריר ומנחם שטרן, ירושלים תשמ״ב, עמ׳ 491-494; אביגדור שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל-אביב תשמ״ז, עמ׳ 18-19.

שימושו של רבי טוביה במדרשי האמוראים

מקורם של מדרשי האגדה של חז״ל ששימשו את רבי טוביה, על פי רוב, הם מספרות מדרש האגדה ומן התלמוד הבבלי. מתוך מדרשי רבה, השתמש רבי טוביה בבראשית רבה, ויקרא רבה ובמדרשי המגילות.[204] ההסבר לכך ברור, רק שלושת מדרשי אגדה אלו הם מדרשי אמוראים, שאר מדרשי רבה נערכו זמן רב אחר כך.[205]

כדרכו בהבאת מדרשי תנאים ומאמרי אמוראים, נוהג רבי טוביה גם בתחום המדרש לערוך ולקצר את דברי חז״ל כך שיתאימו להשתבץ בפרשנותו.[206] החופש העריכתי שנטל רבי טוביה לידיו, כלל לעיתים ערבוב של מקורות מתוך ספרות האגדה עם מקורות מתוך התלמוד, עד שנדמה שמדרש חדש לפנינו ממקור עלום. רק עיון זהיר יגלה שרבי טוביה הרכיב חלקי מדרש אלה עם אלה.[207] דוגמה לדבר ניתן לראות בקטע הפרשני על שילוח העורב על ידי נח:

> וישלח את העורב. אמרו רבותינו אמר לו עורב לנח רבך שנאני, ואתה שנאתני, רבך שנאני, שנא׳ מן הבהמה הטהורה שבעה שבעה ומן הבהמה הטמאה שנים שנים, ואתה שנאתני שאם פוגע בי הצינה לא נמצאתי מת והעולם חסר בריה אחת.
>
> א״ל נח מה צורך לעולם בך, לא לאכילה ולא לקרבן, א״ל הקדוש ברוך הוא קבלהו עד יבושת המים עתיד צדיק אחד לעמוד ולייבש העולם ואני מצריכו אליו, הה״ד והעורבים מביאים לו לחם ובשר וגו׳,
>
> אמר רב מבי טבחא דאחאב, היינו דכתיב ויצא יצוא ושוב בתשובתו.
>
> (לקח טוב, בראשית ח, ז)

---

204. בובר, במבואו המקיף, הקדיש פרק שלם למקורות מהם לקח רבי טוביה, שם בעמ׳ 37-38, ציין שלמול רבי טוביה עמדו רק מדרשים אלו. עוד כתב שם: ״את מדרש שמות רבה, במדבר רבה ודברים רבה לא ראה רבינו טוביה כי הם ממדרשים מאוחרים״.

205. לזמנו של בראשית רבה ראו: תמר קדרי, ׳מדרשי האגדה האמוראיים׳, בתוך: ספרות חז״ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע״ח, עמ׳ 299; רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 107-108; לזמנו של ויקרא רבה ראו קדרי, שם, עמ׳ 307; רייזל, שם, עמ׳ 127. מדרשי רבה למגילות נערכו ככל הנראה בסוף תקופת האמוראים, למעט איכה רבה שנערך בתחילת תקופה זו. על כך ראו: קדרי, שם, עמ׳ 316, 319-320, 325, 328, 332; רייזל, שם, עמ׳ 155, 170-171, 183-184, 197-198, 209; בלברג, פתח לספרות חז״ל, עמ׳ 253-254.

206. בובר, שם, עמ׳ 25: ״מה שמפריד ופעמים מאמר אחד מתוך חבור מאמרי מדרש ארוך ומעתיקו מפני שרק הוא צריך לו״.

207. בובר, שם, עמ׳ 25: ״מטעם הקצור עשה את המדרשים טבעות טבעות והרכיב דברי אגדה הנמצאים בתלמוד עם דברים שנמצאים במדרשים, ועשה מהם מדרש אחד, עד שיראה לעינינו כאלו יצאו מטופס אחד״.

במבט ראשון הקטע הנ״ל נראה כמו מדרש חז״ל, אך עיון במקורות מראה שרבי טוביה יצר דרשה זו משלושה מקורות שונים ששילבם יחד בצורה כה מוצלחת עד שנראה שהדברים היו כך במקורם.[208] את תחילת דבריו[209] לקח רבי טוביה מאגדה מתוך התלמוד הבבלי:

> וישלח את הערב, אמר ריש לקיש: תשובה ניצחת השיבו עורב לנח, אמר לו: רבך שונאני ואתה שנאתני. רבך שונאני - מן הטהורין שבעה, מן הטמאים שנים. ואתה שנאתני - (שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים),[210] אם פוגע בי שר חמה או שר צנה לא נמצא עולם חסר בריה אחת. (מסכת סנהדרין, דף קח ע״ב)

את המשך דבריו לקח רבי טוביה מתוך מדרש האגדה בראשית רבה:

> אמר לו מה צורך לעולם לך, לאכילה לקרבן, ר׳ ברכיה בשם ר׳ אבא אמר לו הקדוש ברוך הוא קיבלו שעתיד העולם ליצרך לו, אמר לו אימתי, אמר לו עד יבשת המים מעל הארץ עתיד צדיק אחד לעמוד וליבש העולם ואני מצריכו להן ה״ד והעורבים מביאים לו לחם ובשר וגו׳. (לג, ז, עמ׳ 309)

את סוף דבריו לקח רבי טוביה מדברי אגדה מתוך התלמוד הבבלי:

> והעורבים מביאים לו לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב, ואמר רב יהודה אמר רב: מבי טבחי דאחאב. (מסכת חולין, דף ה ע״א)

עיון במקורות שציינו לעיל, מראה שכל אחד מהם נותן מענה שלם לקורא. אך רבי טוביה סבר שהניסוח של דברי חז״ל בתחילת הקטע הלקוחים מהגמרא במסכת סנהדרין, בנויים ומעוצבים בצורה הטובה ביותר. אך המשך דברי חז״ל שם לא נראו לרבי טוביה כמענה המתאים ביותר. לכן, בשלב זה הוא עבר לדרשת מדרש רבה, ולקח משם את חלקו השני של המדרש. לבסוף הוא לקח

---

208. בובר, שם, עמ׳ 21, הביע את התפעלותו מרבי טוביה: ״לבו רחב להשכיל, בקיאות נפלאה היא סמכתהו״. ובעמ׳ 22, שם הוסיף: ״בבקיאות נפלאה קבץ על יד כל הפירושים המפוזרים בתלמוד ומכילתא ובספרא וספרי ומדרשים״. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 282, התייחס אף לכישרונו זה של רבי טוביה: ״מפליאה עד מאוד בקיאותו של ר׳ טוביה בכל חדרי ההלכה והאגדה, בתלמוד הבבלי ובמדרשי ההלכה והאגדה לכל פינותיהם״.

209. לקטע זה בלקח טוב ישנם שני עדי נוסח: האחד כת״י ה - ירושלים (שהוא נוסח הבסיס למהדורת בובר), השני כת״י י - ניו יורק 949. בכת״י י, חסר החלק שנלקח מהגמרא בסנהדרין ויש בו רק את המשך הדברים שנלקחו מבראשית רבה. נראה שגרסת בובר על פי כת״י ה, היא הנכונה משום שגרסת כת״י י אינה מביאה את דברי העורב כלל. חיסרון זה מקשה על הבנת רציפות הדברים.

210. מילים אלו נמצאות רק בגרסאות הדפוס: ברקו (רנ״ח-רנ״ט); ונציה (רפ״-רפ״ג); ודפוס וילנא. בשאר שלושת עדי הנוסח: פירנצה 8-9; יד הרב הרצוג; מינכן 95, מילים אלו חסרות. נראה שגרסת כתבי היד היא הגרסה שהייתה מונחת לפני רבי טוביה, שכן היא תואמת יותר לדבריו.

דרשה מתוך הגמרא בחולין, כדי לקשר את כל העניין לאליהו הנביא. מלאכת מחשבת זו, היא אומנתו של רבי טוביה לאורך כל החיבור.[211]

נדגים זאת גם בעיון במקטע הלכתי העוסק בדיני גיד הנשה ואיסור אכילת חלב. רבי טוביה מצטט מקורות הלכתיים העוסקים בעניין, וכדרכו הוא פותח בציטוט ממשנה, ולאחריה הוא מביא דינים שהוציא מספרות התלמוד:

תנן התם גיד הנשה נוהג בארץ, ובחוצה לארץ, בין בפני הבית, בין שלא בפני הבית,[212] בבהמה ובחיה, בירך של ימין ובירך של שמאל, ואינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף, והתורה אמרה אשר על כף הירך,

א״ר הונא[213] הדא פקוקלתא,[214] הוא בכף עצמה, שריא, וישראל הכשרים אסרו אותה עליהם. (לקח טוב, בראשית לב, לג)

תחילת דבריו של רבי טוביה הם ציטוט די מדויק של לשון המשנה במסכת חולין. לאחר דברי התנאים, מוסיף רבי טוביה מילות ביאור: ״התורה אמרה אשר על כף הירך״, שמקורם מהתלמוד

---

211. דוגמה נוספת לעריכת פירוש מדרשי הלקוח מתוך ספרות המדרש ומתוך התלמוד הבבלי ניתן לראות בתיאורו של רבי טוביה אודות השיח בין יעקב למלאך: ״ויאמר שלחני כי עלה השחר, אמר לו יעקב אבינו וכי גנב אתה או קוביוסטוס, שאתה מתיירא מן השחר שלא יראוך בני אדם, אמר לו לא, אלא שהגיע קילוסי לקלס, אמר לו יקלסו חבירך, אמר לו איני יכול למחר אני בא לקלס והם אומרים לי כשם שלא קלסת אתמול, כך אינך מקלס היום״ (לקח טוב, בראשית לב, כז). המקור לתחילת הדברים הוא מהתלמוד הבבלי: ״ויאמר שלחני כי עלה השחר, אמר לו: גנב אתה, או קוביוסטוס אתה, שמתיירא מן השחר? אמר לו: מלאך אני, ומיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד עכשיו״ (מסכת חולין, דף צא ע״ב). המשך הדברים לקוח ממדרש האגדה: ״ויאמר שלחני כי עלה השחר כי הגיע זמן קילוסים לקלס, אמר לו יקלסו חבריך, אמר לו איני יכול למחר אבוא לקלס ואי לי כשם שלא קילסתה אתמול כך לא תקלס היום״ (בראשית רבה עח, לב, עמ׳ 918). עיון בשני המקורות הנ״ל מראה שבשניהם רעיון דומה, אך בהחלט ניתן להתרשם מניסוח דברי הפתיחה בתלמוד, כאשר התשובה שניתנה שם נראית פחות מרשימה מזו שהוצעה במדרש האגדה. כאן נכנס רבי טוביה ובכישרונו הספרותי מייצר סינטזה בין המדרשים ומציע את הדברים לאחר עריכה. וכך כתב שם בובר, אות סב: ״נראה שחסר בב״ר התחלת המאמר כמו שהביא רבינו. או יש לומר כי רבינו הרכיב מאמרים מחולין שם עם מאמר המדרש יחד״. לדוגמאות נוספות להרכבת דברי אגדה מן התלמוד ומספרות האגדה ראו בובר, מבוא, עמ׳ 25.

212. בנוסח המשנה, בין אלו שמקורן ארץ ישראלי (ספר משניות), ובין אלו שמקורן בבלי (עדי הנוסח לתלמוד), מופיעות כאן עוד שתי מילים: ״בחולין ובמקודשין״. נראה שרבי טוביה בחר להשמיט מילים אלו בכוונת מכוון, משום שאין בהן תרומה משמעותית להבנת הלכות גיד הנשה, ליהודי ביזנטיון החיים בגולה. הנה לפנינו מקרה נדיר יחסית, שרבי טוביה עורך אף את לשון המשנה, דבר שאינו מצוי אצלו. על דרכו של רבי טוביה בהבאת משניות ראו לעיל, עמ׳ 76-74.

213. לקטע ישנם ארבעה עדי נוסח: כת״י א - פירנצה וכת״י ו - פטרסבורג 245, גרסו שבעל המימרה הוא רב הונא וכך גם הגרסה בבראשית רבה. בובר בנוסח הדפוס כתב שבעל המימרה הוא רב חנניא על פי כת״י ה - ירושלים (שהיה הבסיס למהדורתו של בובר). כת״י י - ניו יורק 949, לא הזכיר מיהו בעל המימרה כלל. מסתבר אם כן, שגרסת ״רב הונא״, היא הנכונה על פי עדי הנוסח ועל פי נוסח בראשית רבה.

214. כך הוא הנוסח בכל עדי הנוסח למעט כת״י א - פירנצה, שגרס ״קופלתא״.

הבבלי: "אמר שמואל: לא אסרה תורה אלא שעל הכף בלבד, שנאמר: על כף הירך".[215] בהמשך הדברים מביא רבי טוביה את דברי ר' חנניא המלמד על מקומו של המדויק של החלק האסור בגיד, ועל חלקים נוספים בהם נהגו איסור. הדברים נראים כאילו דברי ר' הונא הם המשך ישיר לנאמר לעיל, אך עיון במקורות מראה שדברים אלו לא מופיעים בתלמוד כלל, אלא במדרש האגדה האמוראי: "ר' הונא אמר הדא פקוקלתה דגידה שרייה וישראל קדושים נהגו בו איסור".[216]

שימוש במדרש אגדה כמקור לפסיקה

ככלל הימצאותם של דרשות הלכתיות בספרות מדרש האגדה היא נדירה ביותר.[217] מתוך שלל מדרשי האגדה דווקא בבראשית רבה תופעה זו מצויה יותר.[218] נראה שההסבר לכך הוא היעדר ספרות של מדרשי התנאים (מדרשי הלכה) לחומש זה.[219] כאשר רבי טוביה ניגש לאיסוף החומר ההלכתי וליצירת מקטעי ההלכה, הוא ראה מולו את כל מקורות ההלכה של חז"ל (משנה, מדרשי תנאים ותלמוד). לעיתים בחר רבי טוביה לשלב במקטע הלכתי מקור להלכה מדברי חז"ל דווקא מתוך מדרש האגדה ולא משאר המקורות המקובלים.

נדגים זאת מתוך עיון במקטע ההלכתי של דיני מילה ששובץ בספר בראשית. רבי טוביה פותח את המקטע בהבאת דברי המקרא: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִּשְׁמֹר" (בראשית יז, ט). שעליהם הוסיף את דברי חז"ל: "א"ר יוחנן אמר רב מיכן למוהל שיהא מהול מי שהוא בן ברית,

---

215. מסכת חולין, דף צו ע"א. אין הבדלים בין עדי הנוסח בקטע זה.

216. דוגמה נוספת לשילוב מדרשי האמוראים בדברי התלמוד בלקח טוב ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק באיסור ביאה: "אמר רבי אחי בר יאשיה אל תסתכל בנשים שלא תבוא לידי עבירה. רבי מיאשא בנו של ר' יהושע בן לוי אמר כל הרואה דבר ערוה ומעלים עינו ממנה זוכה ומקביל פני שכינה" (במדבר כה, טו). המשפט הראשון לקוח מהתלמוד הבבלי: "רבי אחא ברבי יאשיה אומר: כל הצופה בנשים - סופו בא לידי עבירה" (מסכת נדרים, דף כ ע"א). המשפט השני בקטע לעיל מקורו ממדרש האגדה ויקרא רבה: "ר' מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אמ' מצינו שכל מי שהוא רואה דבר ערוה ואינו זן עיניו ממנה זוכה להקביל פני שכינה" (מהדורת מרגליות, כג, יג). ראשית, פתח רבי טוביה בהבאת דברי התלמוד, אשר גם אותם ערך להוראה מחייבת ולא לעונש על עבריין. אחר כך, ראה לנכון רבי טוביה להמשיך את דברי החיזוק לשמירת הצניעות על ידי שיבוץ דברי מדרש האמוראיים, ביחס לשכר לו זוכה אדם השומר על ראיית עיניו.

217. קדרי, מדרשי האגדה, עמ' 297.

218. תא-שמע, לקח טוב, עמ' 269, עמד על עניין זה כמקור השראה לרבי טוביה. "שילוב גושי הלכה בהיקפים שונים בתוך מדרש אגדה איננו, כמובן, חידושו של בעל "לקח טוב", וכבר מצאנו כך ממש במדרש "בראשית רבה", ראש וראשון לכל מדרשי האגדה".

219. קדרי, שם, עמ' 300 ; חננאל מאק, מדרש האגדה, עמ' 60-61.

פרט למי[220] שאינו מהול" (לקח טוב, שם). נראה, שרבי טוביה מוצא לנכון ללמד את ההלכה שהמוהל חייב להיות יהודי מהול. דין זה מובא בסוגיית הבבלי:

> תניא, רבי יהודה הנשיא אומר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? ת"ל: ואתה את בריתי תשמור. אמר רב חסדא: מאי טעמא דרבי יהודה? דכתיב: להי המול. איתמר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? דרו בר פפא משמיה דרב אמר: ואתה את בריתי תשמור; ורבי יוחנן: המול ימול. (מסכת עבודה זרה, דף כז ע"א)[221]

אך עיון בבראשית רבה יראה שדווקא משם לקח רבי טוביה, את ניסוח הדברים. וכך מובא במדרש:

> ואתה את בריתי תשמר ר' הונא אמר רב ור' יוחנן רב אמר ואתה אתה מיכן למהול שיהא מוהל, ר' יוחנן אמר המל ימול מיכן למוהל שיהא מהול. (מו, ט, עמ' 467)

למרות שעדיפותו של מקור תנאי כברייתא היא ברורה, ולמרות שהתלמוד הבבלי הוא המקור המרכזי לפסיקת הלכה, העדיף במקרה זה רבי טוביה את דברי מדרש האגדה. נראה שהסבר העניין הוא, שכאשר התוצאה הסופית היא זהה, ואין כל מחלוקת על ההלכה עצמה, נותר לרבי טוביה מרחב תמרון די רחב בשאלה מהו המקור הטוב ביותר שאת לשונו ראוי לשבץ בביאור על התורה. במקרה כאן, לשונו של מדרש האגדה יפה יותר, דבריו מוסבים ישירות על הפסוק בו פתח רבי טוביה, ולכן הוא נבחר כמקור למובאה הלכתית.

אולם, כאשר ישנו מקור מדרשי שיש לו מקבילה בתלמוד, ואין הבדל משמעותי בין המקורות, כאן יעדיף רבי טוביה את המקור מתוך התלמוד הבבלי על פני המקור המדרשי. נראה כדוגמה את המעשה הבא:

מסכת גיטין, דף לה ע"א[222]	**ויקרא רבה ו, ג**
מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה, והניחתו בכד של קמח, ואפאתו בפת ונתנתו לעני,	עובדא הוה בחדא דעלת למילש גבי מגירתא והוו מציירין בשושיפא תלתא דינרין. סבתינון ויהבתינון קמה ומן דיתיבא וערכה איתערבון בעיגלא, בעיתנון ולא אשכחתנון.

220. כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, פרט למילה "למי" שבכת"י י - ניו יורק 949, נכתב במקומה "לגוי". לא נראה שהבדל זה יוצר משמעות אחרת, מכל מקום, מסתבר שגרסת רוב עדי הנוסח היא הנכונה, שכן מילים אלו הן היסק מתוך חלק המשפט שקדם לו, ושם המילה גוי או יהודי אינה מוזכרת.

221. סוגיה זו מופיעה בשלמותה גם במסכת מנחות, דף מב ע"א.

222. אין הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח של התלמוד הבבלי כאן. עיקר ענייננו להראות את העדפתו של רבי טוביה לגרסת הבבלי הקצרה.

לימים בא בעל הדינר ואמר לה: הבי לי דינרי, אמרה ליה: יהנה סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום! אמרו: לא היו ימים מועטין עד שמת אחד מבניה,	אמרת למגירתא אשכחת תלתא דינרין, הוה להיא מגירתא תלתא בני, אמרת לה קברת ברה דין אם אשכחתנון. וקברתיה. זמן אוחרן אמרת לה אשכחת תלתא דינריא, אמרת לה קברת ברה תינייא דא דאשכחתנון, וקברתיה. זמן אוחרן אמרת לה אשכחת תלתא דינריא, אמרת לה קברת בנה תליתאה דאשכחתנון וקברתיה.
וכששמעו חכמים בדבר אמרו: מה מי שנשבע באמת כך, הנשבע על שקר, על אחת כמה וכמה.	אמרת לית אנא אזיל ומנחמא הדא מגירתי. נסיבת חד עיגול ויתיבת, כיון דקצעתיה נפלון תלתה דינרייה. והדין דברייתא אמרין בין זכאי בין חייב למומי לא תיעול.

במקרה זה, מתברר שרבי טוביה העדיף את המקור התלמודי על פני מדרש האגדה,[223] לא רק מפני חשיבותו, אלא גם מפני ששפתו עברית, ושהמעשה מעובד בצורה יותר בהירה. כך הביא רבי טוביה את המעשה:

> וחומר בשבועות מכל איסורין שבתורה שאפילו על השוגג מתחייב.
>
> מעשה באשה אחת שהפקיד לה עני אחד בשני בצורת דינר ונתנתו בכד הקמח ושכחה ולשה אותו ונתנתו לעני אחר ונשבעה לו שלא נהנית ממנו ולפי שנהנת דבר מועט כמלוא דינר בצק שאלמלא הדינר היה בצק נכנס במקומו בשעה שנתנה לעני ונתחייבת ומת בנה וכן מפורש במסכת שבועות. (לקח טוב, ויקרא, טיכוס חיבור השבועה, פרק שביעי)[224]

223. נציין שלמעשה זה מקבילה נוספת בתלמוד הירושלמי, מסכת שבועות, פ״ו ה״ה, עמ׳ 1363. מקבילה זו קרובה בלשונה לנוסח ויקרא רבה, ויש בכך היגיון משום שמקורו של מדרש ויקרא רבה הוא בסמיכות מקום וסמיכות זמן לעריכת התלמוד הירושלמי. מכל מקום, אין כל עניין בהבאת מקבילה זו, מפני שהראינו לעיל שרבי טוביה לא היה חשוף לתלמוד הירושלמי. לדיון במקבילות מעשה האישה וכד הקמח ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים חלק ב, עמ׳ 836, הערה 10; הלבני, מקורות ומסורות, גיטין, עמ׳ תקלו-תקלח; בלברג, פתח לספרות חז״ל, עמ׳ 129-132.

224. לקטע זה מדפוס פאדווה (שהינו העתק של דפוס ונציה ש״ו), שני עדי נוסח: כת״י ד - סינסינטי וכת״י ז - ניו יורק 950. ההבדלים בין עדי הנוסח בקטע זה זניחים. בכל אופן, ישנם כמה הבדלים בין שלושת עדי הנוסח לבין גרסת התלמוד. נראה שהבדלים אלה הם פרי עריכה של רבי טוביה שהפך את הסיפור לבהיר יותר וברור יותר.

שימוש במדרשי אגדה כפרשנות למשנה

ראינו לעיל שהבאת משניות כמקור ראשוני היא האפשרות המועדפת על רבי טוביה. מתוך כך ניתן לראות שיבוץ של משניות תוך כדי הפירוש ובצורה מובהקת יותר בתחילתם של מקטעי הלכה. כאשר ראה רבי טוביה צורך לבאר משנה, נטה על פי רוב להשתמש בדברי האמוראים בתלמוד הבבלי כמקור לפרשנות זו. עתה נראה שלעיתים נדירות מצא רבי טוביה ביאור למשנה גם במדרשי האגדה.

בלקח טוב, בספר בראשית, ישנו מקטע הלכתי קצר העוסק בדיני מורדת ומורד. וכך לשונו:

> הלכות המורדות והמורד: תנן התם המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, **כנגד** שבעה מלאכות שהאשה חייבת לעשות לבעלה. טוחנת, אופה, מכבסת, מבשלת, מניקה את בנה, מוצעת המטה, ועושה בצמר, **וכן** המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה שלשה דינרים בשבת, **למה** שלשה, כנגד שארה, כסותה, ועונתה. (כ, טז)

מקטע הלכתי קצר זה סובב סביב לשון המשנה במסכת כתובות:

> **המורדת** על בעלה - פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת,
>
> ר' יהודה אומר: שבעה טרפעיקין. עד מתי הוא פוחת? עד כנגד כתובתה, ר' יוסי אומר: לעולם הוא פוחת והולך, עד שאם תפול לה ירושה ממקום אחר גובה הימנה.
>
> וכן **המורד** על אשתו - מוסיפין על כתובתה שלשה דינרין בשבת,
>
> ר' יהודה אומר: שלשה טרפעיקין. (דף סג ע"א)[225]

ניתן לראות שהמובאה בלקח טוב, לעיל, מכילה רק את דברי חכמים על דין המורדת והמורד. כאשר לאחר אזכור דין המשנה הראשון המובאה מוסיפה מילות ביאור: "כנגד ...", "למה ...". היה ניתן לחשוב במבט ראשוני שמלאכת חלוקת המשנה וביאורה היא פרי עריכתו של רבי טוביה, אך עיון בדברי מדרש האגדה יראה ששם מקור הדברים:

> דתנן המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, למה שבעה דינרין מפני שהיא מתחייבת לו שבע מלאכות טוחנת ואופה ומכבסת ומבשלת ומיניקה את בנה ומצעת את המיטה ועושה בצמר לפיכך שבעה וכן המורד על אשתו מוסיפין לה על כתובתה ג' דינרין בשבת, למה ג' דינרין מפני שהוא חייב לה שארה כסותה ועונתה.
>
> (בראשית רבה נב, טז, עמ' 552)

---

225. כפי שהראינו לעיל, קרוב לוודאי, שנוסח המשנה ששימש את רבי טוביה היה זה המובא בתלמוד הבבלי. ראו לעיל עמ' 69-73.

אם כך, נראה שרבי טוביה שהיה בקיא גם בספרות מדרשי האגדה, ראה את המובאה הנ״ל במדרש, והחליט לקחת את הדברים בשלמותם, ולשלבם כמעט מילה במילה בתוך הפרשנות תחת הכותרת: ״הלכות המורדות והמורד״. מבחינת רבי טוביה מרכז הקטע הוא בוודאי דברי המשנה, אך לקיחת הפרשנות מתוך ספרות האגדה, מעידה שבעיניו כעורך יש כאן מעשה פרשנות בהיר ופשוט.[226]

פרשנות של רבי טוביה למדרש האגדה

עדות להימצאותן של פרשנויות לטקסט מסוים, מעידה ללא ספק על חשיבותו של הטקסט ליוצרי הפרשנות ולקהל לומדיו. לא נתברר, האם עד ימי רבי טוביה הייתה פרשנות ביזנטית לתלמוד, אך ברור שלומדי התלמוד נעזרו בפרשנויות שונות, ביניהם גם פירוש רבנו חננאל.[227] שונה המצב ביחס למדרשים, כמות הפרשנות שנוצרה במהלך הדורות לספרות המדרש קטנה באופן ניכר מכמות הפרשנות לתלמוד.[228] גם בתוך עולם המדרש, ישנו פער בין מדרשי התנאים שזכו לפרשנות,[229] לבין מדרשי האגדה שכמעט לא נמצאו להם פרשנים בימי הראשונים. נראה שיהדות ביזנטיון הייתה החלוצה בתחום זה הן בפרשנות מדרשי התנאים,[230] והן בפרשנות למדרש האגדה.[231] העדויות הללו להימצאות פירוש לספרות המדרש בביזנטיון, הן מאוחרות לימיו של רבי טוביה, אך לא מן הנמנע, שחשיפת פרשנות זו מלמדת על מגמה לפרש גם את מדרשי האגדה.

---

226. בובר, על הלקח טוב, שם, הערה מ, העיר שמקור הדברים הוא מדרש האגדה. אולם בחירת דברי פרשנות זו לא לגמרי פשוטה, שכן התלמוד הבבלי שאל: ״מה בין מורד למורדת? אמר ליה: צא ולמד משוק של זונות, מי שוכר את מי? דבר אחר: זה יצרו מבחוץ, וזו יצרה מבפנים״ (מסכת כתובות, דף סד ע״ב). והתוספות שם, ד״ה ״פוחתין להּ״, העיר שיש מחלוקת בין גישת הבבלי הנ״ל לבין זו שהמקור הארץ ישראלי הציע: ״בירושלמי מפרש כנגד שבע מלאכות שהאשה עושה לבעלה וגבי המורד דמוסיפין שלשה דינרין מפרש כנגד שארה כסותה ועונתה והש״ס שלנו אין סובר כן דהא בעי בגמרא מה בין מורד למורדת ומפרש טעמא אחרינא״. מכל מקום, ייתכן שרבי טוביה לא מקבל את הנחתם של בעלי התוספות שיש בהכרח מחלוקת בין התלמודים בעניין זה. או שרבי טוביה ידע על מחלוקת זו, אך העדיף פרשנות ארץ ישראלית בהירה ופשוטה על פני פרשנות בבלית מסורבלת. לדיון על היחס בין הספרות הלמודית כאן לבין מדרש האגדה ראו הלבני, מקורות ומסורות, כתובות, עמ׳ רז.

227. ראו לעיל הערה 188.

228. על מרכזיותו של התלמוד וכפועל יוצא הדרישה לפרשנותו ראו תא-שמע, הספרות הפרשנית, חלק א, עמ׳ 13-14.

229. לצורך דוגמה על הספרי לבדו מנה כהנא, אקדמות, עמ׳ 58-91, תשעה פרשנים שונים.

230. דוגמה לכך ניתן לראות במפעלו הפרשני של רבנו הלל בן אליקים לכמה ממדרשי התנאים. ראו לעיל עמ׳ 18 הערה 82.

231. ראו: תא-שמע, ׳פירוש אשכנזי-צרפתי קדום בכתב יד׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 100-104, אודות פרשנות קדומה למדרשי האגדה שייתכן שמקורה במרחב הביזנטי.

אם כך, אין בידינו ראיות שלמול רבי טוביה היה מונח פירוש למדרש אגדה, אך תרבות לימוד הרואה בטקסט הזה דבר הראוי לפירוש יש גם יש. עתה נראה מספר דוגמאות מתוך הלקח טוב בהן רבי טוביה מוצא לנכון לפרש את דברי חז״ל במדרש האגדה.[232]

נעיין בפרשיה בה אברהם לוקח את הגר לאישה. תחילה הכתוב מציג את הגר: ״וְשָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ וְלָהּ שִׁפְחָה מִצְרִית וּשְׁמָהּ הָגָר״ (בראשית טז, א). המידע אודות שמה של השפחה נראה מעט מיותר, ואכן חז״ל מצאו מקום לדרשה: ״אמר ר׳ שמעון בן יוחי הגר בת פרעה היתה, כיון שראה פרעה מעשים שנעשו לשרה בביתו נטל בתו ונתן לה, אמר מוטב תהא בתי שפחה בבית זה ולא מטרונה בבית אחר הה״ד ולה שפחת מצרית ושמה הגר אמר הא אגריך״ (בראשית רבה מה, א, עמ׳ 448). רבי טוביה עיין בדרשת חז״ל זו, ובחר להשמיט את הנסיבות בהן נשלחה בת פרעה להיות שפחה, אך את דרשת שמה בחר להביא: ״ושמה הגר. מבית פרעה נתנוה לה, הגר הא אגריך, **כלומר** הנה שכרך על צניעותיך״ (לקח טוב, בראשית טז, א). ניתן לראות שרבי טוביה ציטט קטע מן המדרש והוסיף לו מילות ביאור שבאו אחר הביטוי ׳כלומר׳.[233]

בהמשך הפרשיה מתאר הכתוב מה אירע לאחר שהגר הרתה: ״וַיָּבֹא אֶל הָגָר וַתַּהַר וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה **וַתֵּקַל** גְּבִרְתָּהּ בְּעֵינֶיהָ״ (בראשית טז, ד). חז״ל בפרשנותם, תיארו מה היו המעשים שהביעו את היחס המזלזל של הגר לגבירתה: ״ובאות מטרונות לשאול בשלומה, ושרה אומרת להן צאו ושאלו בשלום עלובה זו, והיתה הגר אומרת להן שרי גברתי אין סתרה כגלויה, נראת צדקת ואינה, אלו היתה צדקת ראו כמה שנים לא עיברה, ואני בלילה אחד עיברתי, **והיתה שרה אומרת** עם דא אנה משגחא מיסב ומיתן, הלווי עם מרה״ (בראשית רבה מה, ד, עמ׳ 451). קטע זה די ברור עד תגובת שרה, ואכן רבי טוביה מביא את הדברים כמעט מילה במילה. אלא שתגובת שרה לא ממש ברורה, ויש צורך לבאר אותה. וכך כותב רבי טוביה:

> ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה. כיצד היו מטרוניות באות לשאול בשלומה של שרה, והיתה הגר אומרת להם, שרי גבירתי אין סתרה כגלויה, נראית צדיקת ואינה צדיקת, אילו היתה צדיקת ראו כמה שנים לא עיברה ואני לילה אחת עיברתי, **והיתה שרה** אומרת עם דא אנא מיסב ומיתן, הלואי ניסב וניתן עם מרה, **כלומר** אל תען כסיל כאולתו פן תשוה לו גם אתה. (לקח טוב, בראשית טז, ד)

---

232. בובר, מבוא, עמ׳ 26: ״כמנהגו לפרש מאמרי הקדמונים בהלכה במקום שצריכים פירוש כן נהג במאמרי מדרש האגדה אשר העתיק מן התלמוד או מן המדרשים״.

233. כך גם העיר בובר, שם, הערה ג: ״המלות כלומר וכו׳ הן דברי רבינו לפרש דברי הב״ר״.

לפי המדרש, שרה שמעה את דברי הגנאי שהגר דיברה עליה, והגיבה בשאלה רטורית: "עם זו אני אשא ואתן?", אח"כ הוסיפה שהכתובת האמיתית לטענותיה היא אברהם: "הלואי ואשא ואתן עם האדון שלה". רבי טוביה נתקשה בעומק העניין, מה באו חז"ל לומר בסיפור זה? הרי הגר הלכה והוציאה שם רע לשרי, כיצד היא התמודדה עם עניין זה? על כך השיב רבי טוביה מתוך פרשנות לדברי חז"ל: "כלומר אל תען כסיל כאולתו". מילים אלו לא נמצאות בדרשת בראשית רבה, הן תוספת פרשנות של רבי טוביה. רבי טוביה ביאר שחז"ל רצו ללמד שתגובתה של שרי לא להגיב להשמצות, היא התגובה הראויה.[234]

ראינו, אם כן, שרבי טוביה רואה בטקסט של מדרש האגדה, דברים בעלי ערך שיש להביאים בחיבורו לקח טוב ומעת לעת אף להוסיף פרשנות כך שיהיו מובנים לקהל קוראיו.[235]

234. כך גם ביאר בובר, שם, הערה יט: "עם דא אנא מיסב ומיתן. פי' וכי עם זאת אני נושא ונותן להתקוטט עמה". אח"כ הוסיף שם, בהערה כ: "הלואי ניסב וניתן עם מרה. ר"ל הלואי אחשוב דברים לישא וליתן בהן עם אברהם. והסיום כלומר אל תען. **הם דברי רבינו** ששרה אומרת שהיא לא תשוה להגר לענותה כאולתה".

235. לדוגמאות נוספות לפרשנות של מדרשי אגדה בידי רבי טוביה, ראו בובר, מבוא, עמ' 26.

ד. השפעת ספרות הגאונים על רבי טוביה

1. גאוני בבל

מבוא

בין ביזנטיון לבבל

הראינו לעיל בפרקי המבוא,[1] שיהדות ביזנטיון הייתה בקשר רציף עם ישיבות בבל, ושחכמי ביזנטיון היו חשופים לספרות שהייתה קיימת בישיבות בבל תקופת הגאונים. ישנן עדויות על רבנים וראשי קהל מערי ביזנטיון, שלמדו בצעירותם בישיבות בבל.[2]

לקראת סוף המאה התשיעית הלכה ונתגברה השפעתה של בבל על המרחב כולו ובכלל זה גם על קהילות ביזנטיון, עד שלבסוף דחקה המסורת הבבלית כמעט לחלוטין את המנהגים והמסורות הארץ ישראליות שנהגו עד אז.[3] תהליך זה כבר הסתיים שנים רבות לפני תקופתו של רבי טוביה, וספרו לקח טוב הוא עדות לשלטונה המוחלט של בבל בתחום ההלכה.

ספרות הגאונים

בתחילת המאה האחת עשרה החלה לרדת קרנה של ספרות הגאונים,[4] ואת מקומה תפסו תוך זמן קצר ספריהם של ראשוני צפון אפריקה, ספרד ואירופה.[5] אך לא נוכל להתעלם מכך שעד לאותו זמן, המקור הראשי והכמעט בלעדי להוראה ופסיקה היה ספרות גאוני בבל.[6]

---

1. לעיל עמ' 11-13.

2. ראו לעיל עמ' 11 הערה 44.

3. ראו לעיל עמ' 10-11 ובהערה 46.

4. תא-שמע, פרשנות הגאונים, עמ' 10-11.

5. על הרקע לצמיחת הספרות הפרשנית לתלמוד על אדמת אירופה וצפון אפריקה ראו תא-שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 26-31. דוגמה לדבר ניתן לראות בהתנתקותו של בית המדרש של קירואן מסמכותם של הגאונים, ועמידתו העצמאית עם פרסום חיבוריהם של רבנו חננאל וממשיכו רבנו ניסים. על כך ראו: מנחם בן ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן, 800-1057, ירושלים תשנ"ו, עמ' 231-228; תא-שמע, שם, עמ' 118-145.

6. אסף, תקופת הגאונים, עמ' ט, כותב שבתקופת הגאונים "מלאה בבל, כידוע, את התפקיד הגדול ביותר בחיי העם היהודי שהיה כבר אז מפוזר בכל קצוי ארץ. המרכז הבבלי השפיע על כל תפוצות הגולה השפעה כבירה וממושכה, שלא פסקה עד ימינו". ברודי, ציון, עמ' 1 כותב שראשי ישיבות הגאונים "השפיעו רבות על העולם היהודי כולו... סמכותם המוסרית הגיעה עד קצה העולם היהודי". גם לאחר שקיעת קרנה של ספרות גאוני בבל, לא ניתן להתעלם מהשפעתם על ספרות הראשונים. תא-שמע, פרשנות הגאונים, עמ' 10, מביא כדוגמה את הרי"ף "המשיג הגדול על תורת הגאונים, ותלמידיו אחריו, הם שהציבו את תורת הגאונים כתשתית העיקרית להוראת ההלכה בישראל,

ספרות הגאונים ששימשה את רבי טוביה

חלקו המרכזי של החיבור לקח טוב עוסק בפרשנות המקרא, ובעיקר פרשנות על דרך הדרש. מקורם של הדרשות למקרא הוא מספרות המדרש הארץ ישראלית ומהתלמוד הבבלי.

במקטעי ההלכה שבחיבור זה מתמקד רבי טוביה במקורות הלכתיים. כפי שראינו לעיל, רבי טוביה עשה שימוש נרחב בספרות התנאית (בעיקר במשנה) ובספרות האמוראית (בעיקר בתלמוד הבבלי). כאשר מעיינים במקטעי ההלכה ניתן להבחין שרובם המכריע הם עיבוד למקורות תנאיים ואמוראיים, ורק חלק קטן ממקטעים אלו מכיל מובאות מספרות הגאונים. אולם בדיקה מדוקדקת של המקטעים ההלכתיים מראה שספרות הגאונים היוותה השראה לרבי טוביה כבר בדרך עריכת המקטעים ובקביעה אילו מקורות יש להביא בכל מקטע.

נבחן להלן את השימוש בספרות הגאונים הן כמקור ישיר, והן כמקור השראה לעריכה וסגנון. מתוך בחינה זו נוכל להעריך אילו מספרי גאוני בבל היו נפוצים במרכזים הלמדניים בביזנטיון, או לכל הפחות בבית מדרשו של רבי טוביה.

ספר השאילתות

ספר השאילתות הוא הספר הראשון בספרות הרבנית שלאחר התלמוד.[7] ספר זה נכתב בידי רב אחאי משבחא, ככל הנראה, לאחר שעזב את בבל בשנת 750 כשלא נתמנה להיות גאון.[8] ספר זה הוא חריג וייחודי בספרות הרבנית, יש בו שילוב של הלכה ואגדה המעובדים למבנה של שאילתא,[9] מתוך

למרות אותם עשרות מקומות - הבטלים ברוב - שבהם חלקו על דבריהם. בספרייהם של חכמי ספרד במאה הי״א משתקף היטב המאמץ לרכז חומר גאוני רב ככל האפשר כדי לחזק באמצעותו את הכרעת ההלכה״.

7. יש הסוברים שחיבור השאילתות הועלה על הכתב אף לפני התלמוד הבבלי. על כך ראו: עזרא שבט, ׳הדרשות לשאילתות פרשת וארא ונוסח התלמוד שבהן׳, נטועים י (תשס״ג), עמ׳ 27; יעקב זוסמן, ״תורה שבעל פה״ פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו״ד, ירושלים תשע״ט, עמ׳ 120-122, והערה 31 שם; פנחס רוט, שרידי שאילתות מרווינה, עמ׳ 248, הערה 15.

8. אגרת רש״ג, עמ׳ 142; מירסקי, מבוא לשאילתות, עמ׳ 16-19; אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קנד-קנה; ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, ניו יורק ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 13; הנ״ל, ציון, עמ׳ 208; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ׳ 199-197, והערה 23; Rogoff, The Compositional Art of the She'iltot, pp. 4-7.

9. על מבנה השאילתא וקדמותה ראו: בנימין מנשה לוין, ׳לחקר השאילתות רב אחאי גאון׳, חיפה תרפ״ט; מירסקי, שם, עמ׳ 19-22; אסף, שם, עמ׳ קנח-קנט; שמואל מורל, ׳היחס בין השאילתות ובין ספר הלכות פסוקות׳, *Hebrew Union College Annual* 43 (1972), pp. 253-254; ברודי, ציון, עמ׳ 203-208; אהרן שויקה, ׳ספר שאילתות דרב

מקורות התלמוד הבבלי.[10] החדשנות בספר זה באה לידי ביטוי בשלושה מאפיינים: א. הוצאת לימוד התורה מהישיבות אל כלל הציבור, ב. סידור עולם ההלכה לפי פרשות השבוע, ג. הוספת דברי מדרש לתוך עולם לימוד התורה.[11]

שימושו של רבי טוביה בספר השאילתות

נראה, שסגנון עריכת ספר השאילתות היווה מקור השראה מרכזי לרבי טוביה, בעת שעסק בכתיבת המקטעים ההלכתיים בספרו 'לקח טוב'. את הרעיון לחבר סוגיות הלכתיות לפרשות השבוע, ניתן למצוא כבר בבראשית רבה ובמדרשי תנחומא ילמדנו,[12] אך הבחירה בנושאים מסוימים לפי פרשה זו או אחרת נלקחה, ככל הנראה, מספר השאילתות.[13] בנוסף לכך, אין כל אזכור של התלמוד הירושלמי בשאילתות,[14] וגם בעניין זה נהג רבי טוביה באופן דומה והתעלם לחלוטין מתלמוד זה.[15]

אחאי והדרשה הבבלית הקדומה', סידרא לב (תשע"ז), עמ' 145-202. על המורכבות בהגדרת ספר השאילתות כאגדה או הלכה ראו: אסף, שם, עמ' קנה; רוט, שם, עמ' 253-254.

10. מירסקי, שם, עמ' 19; אסף, שם, עמ' קנה; דנציג, שם, עמ' 14-16; ברודי, שם, עמ' 210-212; תא-שמע, לקח טוב, עמ' 286.

11. על שלושה מאפיינים אלו שמעתי בהרצאתו של ד"ר אהרן שויקה, "ספרות ההלכות מתקופת הגאונים: הקודקסים ההלכתיים הראשונים?", הרצאה במסגרת סדנת המחקר "קודיפיקציות בהלכה", הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן, 29.05.2024.

12. תא-שמע, שם, עמ' 269.

13. אסף, שם, עמ' קנז, סבור "שלא היתה מגמת רב אחא לחבר ספר של פסקי הלכות, דוגמת ההלכות הפסוקות של בן דורו רב יהודאי. כי אם ספר שיש בו גם פסקי הלכות, אבל עיקר מטרתו היא למודית, **להפיץ את דעת התורה בין העם ולשפר את מעשיו ומדותיו**". מתוך כך ניתן לשער שרבי טוביה רואה בספר זה דגם שנכון להשתמש בו על מנת להגיע לקהל רחב. דברים ברוח דומה כתב תא-שמע, שם, עמ' 286-287: "ספר ה"שאילתות" עצמו הוא ספר דרשות באגדה ובהלכה שנאמרו, נאספו ונערכו בבבל, והוא מיוסד על התלמוד הבבלי ומסורת חז"ל. מבחינות רבות הוא מעין **אב טיפוס** למדרש "לקח טוב": שניהם מבקשים להקנות למאזיני הדרשות ולמעיינים בספר הדרשות השכלה רבנית כללית, באגדה **ובהלכה** גם יחד, תוך ניצול התוכן האגדי - והמסגרת - כדי למשוך את לב השומעים אל **ענייני ההלכה** המשולבים בהם". ברודי, שם, עמ' 110, אף טוען: "השאילתא ככלי דרשני-פדגוגי **שנועד בעיקרו לציבור הרחב,** לא שאף ליצירתיות רבה. היעדר החדשנות בולט במיוחד בחלק הדרשה שהושמט בידי המעתיקים המאוחרים, אבל בדרך כלל יש בשאילתא כולה מעט מאוד חידוש אם בכלל מבחינת התוכן". דברים אלו של ברודי מסבירים את התעלמות הגאונים בדורות שאחרי ספר השאילתות מחיבור זה. אך לענייננו, זה בדיוק מה שרבי טוביה מחפש - חומר מתוך התלמוד הבבלי, מעובד בצורה נעימה לקהל קוראיו.

14. לדיון בעניין זה ראו: פוזננסקי, ענינים שונים, עמ' 12-16; אהרן קמינקא, 'על דבר השאילתות דר' אחאי ויחוסן לירושלמי', הקדם ב (תרס"ח), עמ' 20-23; מירסקי, שם עמ' 19; אפרים יצחקי, 'על שימושו של בעל השאילתות בירושלמי', מורשת יעקב ה (תשנ"א), עמ' 128-132; ברודי, שם עמ' 211-212.

15. על התעלמותו של רבי טוביה מהתלמוד הירושלמי ראו לעיל עמ' 55.

מעבר להשראה שקיבל רבי טוביה מספר השאילתות ביחס למבנה הספר לקח טוב, הוא גם מצטט ממנו בתוך המקטעים ההלכתיים.[16] תא-שמע העריך שרבי טוביה "היה מן הראשונים שהשתמש בספר ה"שאילתות" ובלע לתוכו **למעלה משליש** מהיקפו של הספר".[17] נראה שתא-שמע הפריז במידת השימוש שעשה רבי טוביה בשאילתות, שכן כפי שנראה בהמשך רוב המובאות מהספרות ההלכתית של הגאונים לקוחות מספר הלכות גדולות.[18] מכל מקום, ספר השאילתות ודאי היה מונח על שולחנו של רבי טוביה,[19] וניתן לראות התאמה רבה בין הנושאים ההלכתיים שרבי טוביה בוחר לשלב בכל פרשה, לבין סדר הנושאים של ספר השאילתות.[20]

16. ביחס לשאלה האם השתמש רבי טוביה בספר השאילתות כתב בובר, מבוא ללקח טוב, עמ' 45: "את שם הספר לא הזכיר ר' טוביה בשום מקום, אבל דבר ברור הוא כי היה שוקד על דבריו והשתמש בהם". לקביעה זו הסכימו אסף, שם, עמ' קנז; תא-שמע, שם, עמ' 285-287; ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ' 117.

17. תא-שמע, שם, עמ' 285.

18. ברודי, שם, עמ' 117, סבור אף הוא, שהיקף השימוש של רבי טוביה בספר השאילתות אינו כה נרחב. ומתוך כך בחר להתעלם ממובאות אלו בבואו לבחון את נוסח השאילתות במדרשים. ברודי, שם, בהערה 2 כותב: "מתוך המבוא של בובר למדרש זה, וההפניות של מירסקי במהדורתו, הגעתי למקומות ספורים שבהם מובאים כמה משפטים מהשאילתות". רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 373, הערה 12, הביאה את הערכתו של תא-שמע, אך כאמור לעיל נראה שהערכה זו מוטעית.

19. ספר השאילתות, שלימודו היה נפוץ בתקופת הראשונים, היה חביב במיוחד אצל לומדי התורה באיטליה וביזנטיון. תא-שמע, שם, עמ' 286, מציין: "שבעה מתוך תשעת כתבי היד הגדולים של ה"שאילתות" נכתבו בביזנטיון ובאיטליה של המאה הי"ג. ... ואף כך רובם של עשרות קטעי הגניזה הקהירית". לפירוט על כתבי יד אלו ראו: ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ' 194; אהרן שויקה, 'טופס שאילתות בכתיבת יד הרב אפרים בן שמריה והמסורת הארץ ישראלית של ספר השאילתות', גנזי קדם טז (תש"ף), עמ' 179-180. ברודי, מפירוש ר' יוחנן מאוכרידא, עמ' 252, גם מציין: "הספר היה חביב במיוחד על אנשי איטליה וביזנטיון, ומבין הפירושים לספר השאילתות שנתחברו בתקופת הראשונים שרדו פירוש איטלקי [מן המאה הי"ג] ופירוש ביזנטי". עוד על חכם זה ראו: תא-שמע, 'לתולדות הספרות הרבנית ביוון במאה הי"ד', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 202-208; הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ב, עמ' 187-188; עמנואל, שברי לוחות, עמ' 77, הערה 123. מתוך כך נראה שסגנון זה של התאמת תכנים הלכתיים לפרשת השבוע היה מוכר ליהודי ביזנטיון, גורם שהשפיע מן הסתם על שיקוליו של רבי טוביה בהחלטתו לעצב את ספר לקח טוב כפי שבחר. בדומה לכך כתב תא-שמע, לקח טוב, עמ' 286, על שיקוליו של רבי טוביה: "נקט סגנון דומה, אך עשיר הרבה יותר, המתאים לספר כתוב המופץ בהעתקות מרובות בקהל נרחב".

20. נראה שרבי טוביה אף הושפע מספר השאילתות בבחירת המקום בו שיבץ כל מקטע הלכתי. שלושים וחמישה מתוך חמישים מקטעי הלכה שזיהינו בספר לקח טוב, שובצו באותן פרשיות בהם נושא זה נידון בספר השאילתות. עוד על כך לעיל, עמ' 59-60, והערה 285 שם. ביחס לשאלה מדוע בחר עורך ספר השאילתות לשבץ נושא מסוים ואחר הושמט אין לנו ידיעה ברורה. אך טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, ניו יורק תש"ו, חלק א, עמ' 64-65, סבור שעיון כולל ברשימת הנושאים שעורך השאילתות בחר להכניס לחיבורו, מלמד שלנגד עיניו עמד הרצון לחזק את האמון בחז"ל וממילא להילחם בקראות (שעוד לא הייתה גורם בעל משמעות בזמן כתיבת השאילתות). אם כנים הדברים, הרי לנו סיבה נוספת שרבי טוביה ישתמש בספר השאילתות, שכן אף הוא נלחם מלחמת חורמה בקראים שחיו בביזנטיון.

בדיקת המובאות במקטעים ההלכתיים של הלקח טוב העלתה שבאחד עשר מתוך חמישים מקטעים נעשה שימוש בספר השאילתות.[21] כאשר רק בשלושה מקרים נעשה שימוש מלא בספר, כלומר ציטוט שלם של מספר משפטים.[22] בארבעה מקומות נוספים השימוש הוא חלקי, כלומר הבאת תמצית דברי השאילתות תוך עיבודם וקיצורם.[23] ובארבעה מקרים נוספים נראה שהשימוש נעשה בספר הלכות גדולות שהוא ציטט את השאילתות.[24] מתוך כך, אין לנו יכולת לנתח את דרכו של רבי טוביה בהבאת מובאות מתוך ספר השאילתות, כפי שנעשה להלן בדיון על השימוש בספר הלכות גדולות.

ספר הלכות גדולות

ספר הלכות גדולות שנכתב על ידי רבי שמעון קיירא בסוף המאה התשיעית בבבל,[25] נערך על פי מתכונתו של ספר הלכות פסוקות שקדם לו.[26] הלכות פסוקות נכתב ככל הנראה זמן קצר אחר ספר השאילתות,[27] והיווה נדבך נוסף במאמץ הנגשת ההלכה אל מחוץ לכותלי ישיבות בבל.[28]

21. מחצית מהמקרים הללו, הם במקטעי ההלכה שבספר בראשית. לא מצאתי הסבר לתופעה זו, ייתכן שבתחילת כתיבתו החשיב רבי טוביה יותר את ספר השאילתות ובחלוף הזמן העדיף את ספר הלכות גדולות כמקור בלעדי.

22. המקטעים בלקח טוב הם: בראשית כב, יג - דיני ראש השנה; בראשית כד, ג - דיני קידושין; דברים ג, כג - דיני תפילה.

23. המקטעים בלקח טוב הם: בראשית יז, יג - דיני מילה; בראשית כז, ג - דיני שחיטה; שמות טז, ה - דיני עירובי חצרות; ויקרא כג, א - דיני עיבור השנה.

24. המקטעים בלקח טוב הם: בראשית כג, ג - דיני אבלות וקבורה; ויקרא ג, טז - דיני דם וחלב; ויקרא יח, כג - דיני עריות; ויקרא יט, לה - דיני מידה ומשקל.

25. עפשטיין, מאמר על ספר הלכות גדולות, עמ' שעט-שפב; אסף, שם, עמ' קסט; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 175-186; ברודי, מחקר ספרות ההלכות, עמ' 149, הנ"ל, ציון, עמ' 229-230; שויקה, עיונים בספר הלכות גדולות, עמ' 3-4.

26. עפשטיין, שם, עמ' שפו-שפז; אסף, שם, עמ' קסח-קע; דנציג, שם, עמ' 193-242 (מסקנתו בעמ' 242); ברודי, מחקר ספרות ההלכות, עמ' 149, הנ"ל, ציון, עמ' 130-231; קצוף, המקורות התנאיים, עמ' 199.

27. מירסקי, מבוא לשאילתות, עמ' 12 והערה 2; דנציג, שם, עמ' 111; קצוף, שם. זהות מחברו של ספר הלכות פסוקות נתונה במחלוקת בין החוקרים. אסף, שם, עמ' קסז-קסח, סבור שאחד מתלמידי רב יהודאי גאון כתב את הספר מפי רבו שהיה סגי נהור, וכך סבור גם דנציג, שם, עמ' 31, 109-113. ברודי, מחקר ספרות ההלכות, עמ' 143-147, סבור שלא ניתן לייחס חיבור זה לרב יהודאי גאון, לדעתו החיבור נכתב על ידי תלמידים או תלמידים לשעבר בישיבות הגאונים, מחוץ לבבל על פי מקורות בבליים. עוד על כך ראו ברודי, ציון, עמ' 219-222.

28. לעיל הערה 11.

ספר הלכות גדולות בנוי לפי חלוקה לנושאים,[29] כאשר בכל נושא הוא דן בפרטיו השונים. תוכני הספר, רובם ככולם, לקוחים מן התלמוד הבבלי,[30] ספר השאילתות,[31] וספר הלכות פסוקות.[32]

מקומו של ספר הלכות גדולות בביזנטיון

מוסכם על הכול שספר השאילתות וספר הלכות גדולות שימשו כמקור מרכזי לעבודתו של רבי טוביה בעריכת המקטעים ההלכתיים בלקח טוב.[33] אך כפי שציינו לעיל, עיון במקטעים אלו מראה שברוב מוחלט של המקרים המובאות הן מתוך ספר הלכות גדולות, ולא מתוך ספר השאילתות. נראה, שאף שדרך עריכתו של השאילתות עמדה לנגד עיניו של רבי טוביה, הוא ראה בספר הלכות גדולות מקור מועדף להבאת מסורת פסיקה הלכתית. ניתן להציע שספר הלכות גדולות הוא מפורט יותר, ומחברו עשה שימוש בשאילתות ובספר הלכות פסוקות,[34] דבר המעניק למחברו עדיפות של "הלכתא כבתראי". היקפו של ספר זה יכול להסביר מדוע הוא נבחר כמקור מועדף, אך אין בכך כדי להסביר את מעמדו של ספר הלכות גדולות כפוסק מוסכם של ההלכה.[35]

---

29. סדר העניינים בספר הלכות גדולות קרוב לסדר המסכתות של התלמוד. גם בכך עוקב ספר הלכות גדולות אחר ספר הלכות פסוקות, אך הלכות פסוקות מכיל פחות נושאים. עוד על כך ראו: טשרנוביץ, שם, עמ' 74-76; דנציג, שם, עמ' 171-173; ברודי, שם, עמ' 218-219.

30. אסף, שם, עמ' קע, מתאר את הספר: "הוא בעצם קצור הלכי של התלמוד. בירושלמי לא השתמש או כמעט שלא השתמש הושקע בו הרבה מדברי הסבוראים והגאונים הראשונים באופן אנונימי". עוד על כך ראו: דנציג, שם, עמ' 193; ברודי, שם, עמ' 228.

31. את הסתמכותו של הלכות גדולות על השאילתות כבר ציין רב האיי, תשובות הגאונים, הרכבי, סימן שעו. עוד על הקשר בין הלכות פסוקות והלכות גדולות לספר השאילתות ראו: דנציג, שם, עמ' 197-203; ברודי, שם, עמ' 227.

32. דנציג, שם, עמ' 193; ברודי, שם, עמ' 225-227. אסף, שם, עמ' קע. עוד הוסיף שם: "ספר ה"ג בדומה לספר ה"פ הוא בעצם קצור הלכי של התלמוד. בירושלמי לא השתמש או כמעט שלא השתמש הושקע בו הרבה מדברי הסבוראים והגאונים הראשונים באופן אנונימי". עוד על מקורותיו של ספר הלכות גדולות ראו: דנציג, שם, עמ' 203-211; ברודי, שם, עמ' 228-229.

33. בובר, מבוא, עמ' 45, כתב: "את הספר הזה (הלכות גדולות) לא הזכיר ר"ט בשמו, אבל ברור הוא כי שאב ממנו כמה דברים". תא-שמע, לקח טוב, עמ' 285, כתב: "אף שלא הזכירם בשמם אפילו פעם אחת, שימוש ניכר עשה רבנו טוביה בספר 'השאילתות' ובספר 'הלכות גדולות' ".

34. ראו לעיל הערה 26.

35. לדרך קליטתו של ספר הלכות גדולות בקהילות אשכנז, ראו: אברהם (רמי) ריינר, 'להתקבלותו של ספר "הלכות גדולות" באשכנז', לימוד ודעת במחשבת יהודית, בעריכת חיים קרייסל, באר שבע תשס"ו, עמ' 95-121.

נראה שספר הלכות גדולות זכה ל"מעמד-על" כבר בתחילת ימי הראשונים, בפרט בקהילות אשכנז הקדומות.[36] תופעה זו, שחיבור יחיד מכל ספרות הגאונים זוכה למעמד כזה, אין לה אח ורע. תא-שמע הציע שיהודי ביזנטיון היו מהראשונים שייחסו לספר זה מעמד כה מרכזי, לראיה הוא מביא את יצירת הספר "הלכות קצובות" בביזנטיון.[37]

נרחיב מעט על השתלשלות העניין לפי העולה ממחקר יהדות ביזנטיון. כפי שציינו במבוא, המרחב הביזנטי בראשיתו היה תחת השפעה ארץ ישראלית.[38] אולם מן המאה העשירית החל תהליך בבליזציה של יהדות ביזנטיון, שבא לידי ביטוי בהשלטת הפסיקה של גאוני בבל.[39] נראה שקבלת המרות הבבלית הקדימה את חדירת התלמוד הבבלי כחומר לימודי בביזנטיון. שפת הלימוד, ככל הנראה, הייתה עברית וכך עסקו במקרא, פרשנות ובלימוד משנה. תלמידי החכמים בביזנטיון היו צריכים לתווך את ספרות ההלכה של גאוני בבל לקהל היהודי בביזנטיון. כך נוצר הצורך במפעל

36. עדות לחשיבותו של ספר הלכות גדולות ניתן לראות כבר בדברי ר' יהודה החסיד, ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, פרנקפורט תרפ"ד, סימן תשמה: "אפילו אינו מחדש בה אלא מסדרה כגון מור יהודאי גאון כיון שראה שהלבבות מתמעטות עשה 'הלכות גדולות' בקוצר". מעמדו השליט של ספר הלכות גדולות בתחילת ימי הראשונים עשה רושם רב על חוקרי הספר. הילדסהיימר, מבוא, עמ' יא, כתב: "הספר הלכות גדולות לר' שמעון קיירא, היצירה החשובה ביותר בספרות ההלכה של הגאונים, זכה לעיון מרובה בתקופת הגאונים והראשונים. ... לא רק תלמידי חכמים עיינו בספר, כי אם גם רבים שלא היתה תורתם אומנתם. ... ה"ג נחשב גם כמעין תחליף לתלמוד. ... הספר שימש כמקור הלכה ראשון במעלה לציבור הרחב במשך תקופה ארוכה". תא-שמע, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ' 33, כתב: "לכבוד מיוחד במינו זכה במאה הי"א ספר 'הלכות גדולות', שחכמי אשכנז בני המאה הי"א השתדלו לכוון את ההלכה כמותו בכל". הנ"ל, 'קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח ו"הלכות גדולות" בצרפת ובאשכנז במאות הי"א-י"ב', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 53-54: "קליטתו המלאה באשכנז ובצרפת היא ללא השוואה עם כל ספר אחר של הגאונים. כבר במאה הי"א הייתה שם סמכותו של ספר זה מכרעת. ... כבר בראשית המאה הי"א נמנה ספר 'הלכות גדולות' עם ספרי היסוד המקובלים בצרפת. ... חכמי אותה מאה כולם, בצרפת ובאשכנז, הרבו להשתמש בספר 'הלכות גדולות'. ... וכולם כאחד התייחסו אליו בכבוד מיוחד - הרבה יותר מאשר אל פסקי גאונים אחרים שהיו בידיהם - והשתדלו לכוון הלכה כמותו בכל מקום". ריינר, שם, עמ' 95, כתב: "ספר הלכות גדולות הוא אחד מספרי ההלכה החשובים שנתחברו בתקופת הגאונים, והוא החיבור הגאוני המצוטט ביותר בספרות הראשונים", ובעמ' 121, שם: "באשכנז ובצרפת הוא נהנה ממעמד מיוחד ללא תחרות". שויקה, עיונים בספר הלכות גדולות, עמ' 1, כתב: "ספר הלכות גדולות הוא אחד מספרי ההלכה החשובים שנתחברו בתקופת הגאונים, והוא החיבור הגאוני המצוטט ביותר בספרות הראשונים. הספר זכה לתפוצה רחבה, במזרח, בצפון אפריקה, בספרד, באיטליה, בצרפת ובאשכנז. ... באשכנז ובצרפת הוא נהנה ממעמד מיוחד ללא תחרות".

37. תא-שמע כתב הסבר זה בקיצור נמרץ בסוף מאמרו 'קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח ו"הלכות גדולות" בצרפת ובאשכנז', עמ' 59. אברהם גרוסמן, 'מאנדלוסיה לאירופה: יחסם של חכמי אשכנז וצרפת במאות הי"ב-הי"ג אל ספרי ההלכה של הרי"ף והרמב"ם', פעמים 80 (תשנ"ט), עמ' 24, הציע מבט אחר. על דברים אלו הגיב תא-שמע בסוף מאמרו הנ"ל, שנערך מחדש, עמ' 60-61. דברי תא-שמע נראים משכנעים ביותר, כפי שהראיתי בגוף העבודה.

38. ראו לעיל עמ' 8-10.

39. ראו שם.

התרגומים הביזנטי לספרות הגאונים שחלקה היה בערבית וחלקה בארמית.[40] אחד החיבורים המרכזיים שתורגמו בביזנטיון הוא הלכות קצובות, שהוא עיבוד עברי להלכות פסוקות הארמי.[41]

אני משער שכעבור כמה דורות התלמוד הבבלי החל להיקלט כחומר לימודי בביזנטיון. כתוצאה מכך השפה הארמית נעשתה מובנת יותר, ובכך התאפשר לתלמידי הישיבות בביזנטיון ללמוד את ספרות הגאונים שכתובה בארמית ובעברית. מתוך כך הספר המתאים לייצג את תורת הגאונים כממשיכה של התלמוד הוא ספר הלכות גדולות. אם כך, נוכל לשער שתחילת דרכו של ספר הלכות גדולות כספר הלכתי שאין עליו עוררין, היה דווקא בביזנטיון.[42] בשלב שני דרך קהילות איטליה הדרומית (הביזנטית), עברה מסורת זו לצפון איטליה ומשם לכל קהילות אשכנז.

מידת שימושו של רבי טוביה בספר הלכות גדולות

עיון במקטעי ההלכה של לקח טוב מראה שרבי טוביה עשה שימוש נרחב בספר הלכות גדולות.[43] אולם, בשל מנהגו של רבי טוביה לערוך את מקורותיו ולתרגם קטעים מארמית לעברית,[44] ישנו קושי לקבוע בבירור האם דברי הלכות גדולות היו רק מקור לסידור דברי חז״ל עבור רבי טוביה או

40. על מפעל התרגומים של חכמי ביזנטיון ראו לעיל עמ׳ 20-21 והערה 88, שם.

41. על הלכות קצובות ומקורו הביזנטי ראו לעיל עמ׳ 9 והערה 35.

42. לספר הלכות גדולות עדי נוסח רבים, ישנם חמישה כתבי יד המכילים חלקים נרחבים מהחיבור שאחד מהם מוצאו מהאזור האיטלקי מהמאה הארבע עשרה. אך בגניזה נתגלו מעל 400 קטעים של ספר הלכות גדולות, שמהם צורפו 306 קטעים ל-40 טפסים שונים. אהרן שויקה, בעבודת הדוקטורט שלו ׳עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה׳, עמ׳ 30-51, עסק בתיאור טפסים אלו. מתוך אותם 40 טפסים, זיהה שויקה בעזרתה של עדנה אנגל, 24 טפסים. 17 טפסים זוהו ככתיבה מזרחית, רובם מהמאה האחת עשרה. דבר זה לא מפתיע, שכן מקור יצירת ספר הלכות גדולות הוא בבל. שאר שבעת הטפסים שתוארכו למאה יא-יב מחולקים כך: אחד אשכנזי, אחד צפון אפריקאי, אחד ספרדי וארבעה איטלקיים. נראה שהעתקותיו של ספר הלכות גדולות מחוץ למרחב הבבלי היו תחילה באזור האיטלקי ביזנטי.

43. בובר, מבוא, עמ׳ 45, תיאר את מידת שימושו של רבי טוביה בצורה יותר מסויגת: ״את הספר הזה [הלכות גדולות] לא הזכיר ר״ט בשמו, אבל ברור הוא כי שאב ממנו **כמה דברים**״. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 285, נוקט לשון מרחיבה: ״אף שלא הזכירם בשמם אפילו פעם אחת, **שימוש ניכר** עשה רבנו טוביה בספר ה׳שאילתות׳ ובספר ׳הלכות גדולות׳״. הראינו לעיל, שהשימוש בספר השאילתות התרכז בעיקר בבחירת הנושאים של המקטעים ההלכתיים ובמיקום המקטעים בתוך החיבור. אם כך, נראה, שאת הביטוי ״שימוש ניכר״ של תא-שמע יש לקבל בעיקר ביחס לספר הלכות גדולות.

44. בובר, שם, עמ׳ 45: ״רבי טוביה לקחם משם [ספר הלכות גדולות], והעתיקם ללשון עברי״. תא-שמע, שם, עמ׳ 285: ״כדרך שנהג במקורות התלמודיים כך נהג במובאות מספר ׳הלכות גדולות׳, שאותן תרגם בדקדוק רב לשפה עברית תקינה ומצוחצחת״.

שמא דברי הלכות גדולות הם המקור עצמו.[45] על אף הקושי הנ"ל ניתן להציג את אופי השימוש בספר בשלוש צורות כלליות. בכמחצית מהמקטעים ההלכתיים ישנו שימוש בספר הלכות גדולות, באחד עשר מקרים מתוכם ישנו שימוש מלא,[46] בשמונה מקרים אחרים ישנו שימוש חלקי בקטע מסוים,[47] ובשאר המקרים נראה שרבי טוביה השתמש רק בהצעת מבנה סדר הדברים.[48]

45. בובר, שם, עמ' 45, לאחר דיון בדברי הלקח טוב מביע אף הוא קושי זה: "ואם נתבונן בהן היטב נמצא כי כתב על פי הבה"ג כי אף שרוב הדברים הן מן התלמוד, בכל זאת נראה שם מקצת מאמרים אשר לא נאמרו בגמרא, ורק בעל הלכות גדולות שנה אותם, ורבי טוביה לקחם משם, והעתיקם ללשון עברי". נראה שגם תא-שמע, שם, עמ' 269, רמז למורכבות זו: "במדרש "לקח טוב" מיוסדים הדברים תמיד על סוגיות התלמוד הבבלי, ובהסתמך על ספרי 'הלכות גדולות' ו'שאילתות' ".

46. שימוש מלא משמעו שקטע שלם מתוך ספר הלכות גדולות הועתק לתוך הלקח טוב, כאשר השינוי היחיד מהמקור הוא תרגום מילים לעברית וקיצור משפטים ארוכים. המקטעים הם: בראשית כג, ג - דיני אבלות וקבורה; שמות טז, ה - דיני עירובי חצרות; ויקרא ג, טז - דיני דם וחלב; ויקרא יא, ח - דיני טרפות; ויקרא טו, כד - דיני נדה וזבה; ויקרא יז, יג - דיני כיסוי הדם; ויקרא יח, כג - דיני עריות; במדבר כה, טו - דיני איסורי ביאה; דברים ח, י - דיני ברכות; דברים כד, א - דיני גיטין; דברים כה, י - דיני חליצה.

47. שימוש חלקי משמעו שרבי טוביה שיבץ משפט או שניים בתוך מקטע הלכתי שסידורו ועריכתו הם עבודה מקורית של רבי טוביה. המקטעים הם: בראשית יז, יג - דיני מילה; בראשית כז, ג - דיני שחיטה; ויקרא טז, ל - דיני יום הכיפורים; במדבר טו, מא - דיני ציצית; במדבר כ, א - דיני אבלות; דברים ב, ו - דיני בישולי גויים; דברים ו, ט - דיני מזוזה; דברים כא, יז - דיני ירושה.

48. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני סוכה (לקח טוב, ויקרא כג, מב). כך לשון הלקח טוב: "**בסכות תשבו**. מכאן אמרו בסוכות ולא בסוכה שתחת הבית ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שעל גבי סוכה. **תשבו**. אין תשבו אלא כעין תדורו. מכאן אמרו אוכל ושותה בסוכה וישן בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כלים נאים בסוכה וקורא [ושונה] בסוכה. שבעת ימים. ... מכאן אמרו ארבע עשר **סעודות** צריך אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה **וצריך לברך** לישב בסוכה בכל פעם ופעם". קטע זה נידון לעיל, עמ' 87-91. שם הראינו שתחילת הדברים נלקחו ממדרש התנאים ספרא (אמור, פרשה יב), המשך הדברים ביחס למספר הסעודות הם ציטוט של משנה (מסכת סוכה, דף כז ע"א), סופם של הדברים ביחס לחובה לברך בסוכה הוצא כנראה מברייתא במסכת סוכה (דף מו ע"א). ניתן היה לחשוב שעריכת המקטע היא פרי תכנונו של רבי טוביה, אך עיון בדברי ספר הלכות גדולות, מלמד שייתכן שהוא היה מקור השראה לתכנון סדר הדברים. "תנו רבנן **בסוכות תשבו**, ולא סוכה שבתוך הבית ולא סוכה שתחת הסוכה ולא סוכה שתחת האילן, תנו רבנן בסוכות **תשבו**, אין תשבו אלא כעין תדורו, אמרה, תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, מכאן אמרו היו לו כלים נאין מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה בסוכה ומשנן בסוכה ומטייל בסוכה. רבי אליעזר אומר ארבע עשרה **סעודות** חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה, והלכתא כרבנן. נכנס לישב בה **אומר ברוך** אשר קדשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה" (סימן יד - הלכות סוכה).
מחקר זה מתמקד בחיבור לקח טוב על התורה, שכן אין בלקח טוב על חמש מגילות מקטעים הלכתיים. ישנו חריג אחד לדבר, והוא מקטע הלכתי המובא בסוף הביאור על מגילת איכה. מקטע זה מורכב ממובאות מספרות חז"ל מסוף מסכת תענית. אך שימת לב לשאלה אילו מובאות נבחרו ומה סדר הדברים, מראה שגם כאן לקח רבי טוביה את תכנון סדר הדברים מספר הלכות גדולות (סימן יח - הלכות תשעה באב).

דרכי השימוש בספר הלכות גדולות

כפי שציינו לעיל, רבי טוביה נוהג לעבד ולתרגם לעברית את המקורות עליהם הוא מסתמך בחיבורו.[49] במקרים בהם ספר הלכות גדולות מביא דברי חז״ל בעברית, העתיק רבי טוביה את הדברים כמעט בשלמותם.[50] לעיתים מתרגם רבי טוביה קטע בשלמותו ללא השמטות,[51] ולעיתים מתווסף לתרגום גם עיבוד וקיצור לשונו של המקור.[52] דבר זה מקשה לפעמים להכריע האם מקורו של דין מסוים הוא מספר השאילתות או מספר הלכות גדולות.[53] כאשר המקטע ההלכתי עוסק

---

49. ראו לעיל עמ׳ 27 הערה 111.

50. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני קבורה (לקח טוב, בראשית כג, ג). כך לשון הלקח טוב: ״והספידא משום יקרא דשכבי הוא. ותניא ר׳ נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, **אלמא** הספדא יקרא דשכבא הוא״. דברים אלו נלקחו מספר הלכות גדולות: ״דהספידא יקרא דשיכבי הוא, דתניא רבי נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתתו, מת לא נספד ולא נקבר או שהיתה חיה גוררתו או שהיו גשמים מזלפין על מיטתו זה הוא סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, **אלמא** כיון דאימעיט יקריה הויא ליה כפרה ש״מ יקרא דשיכבי הוא״ (סימן עו - הלכות הספד). גם המשך דברי הלקח טוב לקוחים מדברי הלכות גדולות, אך היות שמקור הדברים בספר הלכות גדולות היה בארמית, הדברים עברו תרגום קל ועיבוד. לשון הלקח טוב, שם: ״ואי אמר לא תספדו להההוא גברא רשותא דידיה הוא״. לשון הלכות גדולות, שם: ״והיכא דמפקיד דלא למספד ליה, יקרא דיליה הוא וקא מחיל על יקריה״. על דברים אלו העיר בובר, שם, הערה טז: ״ואי אמר לא תספדו להאי גברא. זה לקח רבינו מבה״ג הלכות הספד״.

51. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני שחיטה (לקח טוב, בראשית כז, ג). כך לשון הלקח טוב: ״וכיצד הוא שהיה, שאם בא הטבח לשחוט, ונתמרמרה הבהמה או החיה או העוף, ונפלה המאכלת מיד הטבח, או שנפל לו כנף בגדו על ידו, או הגביה את צוארה משעה שהתחיל לשחוט, ונתאנס השוחט בכל ענין אונס שבעולם, **ושהה** כדי שחיטה דקה לדקה, וגסה לגסה, וכן שהה שיעור שחיטת עוף לעוף, ואח״כ גמר את השחיטה, זו היא שהיה״. דברים אלו הם תרגום עם עיבוד מועט של דברי ספר הלכות גדולות: ״שהייה היכי דמי כגון דאתחיל בשחיטה ואתא אונסא ואנסיה ודלי ידיה מצואר בהמה, אי נמי בעתיה שליטא ונפל סכינא מן ידיה, אי נמי אתא זיבורא ויתיב ליה על ידיה, אי נמי נפל סכינא מן ידיה ושקלה, אם שחט **ושהה** כשיעור מישחט חדא חיותא, דקה לדקה וגסה לגסה, והדר גמרה לשחיטה אסיר למיכל מההיא חיותא״ (סימן ס - הלכות שחיטת חולין). גם בובר, שם, הערה כו, מסיק: ״וכיצד היא שהייה. לקוח מבה״ג ה׳ שחיטת חולין״.

52. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני ברכות (לקח טוב, דברים ח, י). רצף העניינים במקטע זה עוקב בצורה מוחלטת אחר סדר העניינים בסימן א של ספר הלכות גדולות העוסק בהלכות ברכות. לשון הלקח טוב שם: ״השותה **שמן זית** לבדו לא כלום מברך. תבשיל של **שלק** ושל לפתות בורא פרי האדמה. **קמח** אף על פי שיש בו חלב ודבש ושמן בורא מיני מזונות. ומיני **קטניות** בורא פרי האדמה. ולחם הבא **בכיסנין** כגון לחמניות בורא מיני מזונות, ואם **קבע סעודתו** עליהן מברך המוציא לחם מן הארץ. וכן **לחם המחבת.** האוכל פת והוצרך **לנקביו** והלך וחזר מברך המוציא״. מקור דבריו של רבי טוביה הם מספר הלכות גדולות שם: ״שתי **למשחא דזיתא** בעיניה לא מברך עליה ולא כלום. תבשילא בין **דסילקא** ובין דליפתא בורא פרי האדמה. וכל מיא **דקימחא** וארדלג אף על גב דאית בהון חלבא ומישחא ודובשא, קמחא עקר ומברך עליהון בורא מיני מזונות. כל מיני **קטניות** כגון חמצי וטלפחי ובקילי ומגי כד רטיבי בורא פרי האדמה. פת הבאה **בכיסנין** ומברך עליה בורא מיני מזונות, ואי קבע סעודותיה עלוהי המוציא לחם מן הארץ. **וכובא דארעא** מברכין עליה בורא מיני מזונות. והיכא דקאכיל לחמא **ואיצטריך לאיפנויי** ואזל איפני והדר אתא שארי המוציא ברישא והדר אכיל״.

53. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני מילה (לקח טוב, בראשית יז, יג). רצף העניינים במקטע זה עוקב בצורה מוחלטת אחר סדר העניינים בסימן ח של ספר הלכות גדולות העוסק בהלכות מילה. אך בתחילתו של המקטע מובא דין שייתכן שמקורו מהשאילתות. כך לשון הלקח טוב: ״המול ימול. להוציא ערל מהול וגבעוני מהול

בריטואל דתי או בכתיבת שטר כדוגמת גט, נוטה רבי טוביה להיצמד יותר ללשון ספר הלכות גדולות,[54] גם כאשר הטקסט המקורי בארמית.[55]

שאינו כשר למול, ואשה כשרה למול, דקיי״ל כר׳ יוחנן דאמר אשה מהלה, וכן **הלכה** רב ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן״. קטע זה מקביל לתחילת דברי ספר הלכות גדולות, שם: ״וגוי אסיר למימהל, ורבי יוחנן אמר המול ימול קרי ביה המל ימול. לר׳ יוחנן דאמר המל ימול כיון דישראל אפילו ערלים כי מולים דאמו, אשה נמי בכלל ישראל ומהלא. [פסק] היכא דליכא גברא יהודאה דידע למימהל ואיכא איתתא דידעא למימהל, מהלא איתתא ושפיר דמי, **והלכתא** כרבי יוחנן דקיימא לן רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן״. אולם, נראה שספר הלכות גדולות לקח את הדברים מתוך ספר השאילתות: ״וגוי לממהל בר ישראל פסול דכתיב המול ימול ואף על גב דמהול ערל הוא. ור׳ יוחנן אמ׳ המול ימול ואמרינן מאי בינייהו אשה למאן דאמ׳ המול ימול איכא ולמאן דאמר ואתה את ברית תשמר ליכא דהא לא מפקדא אמילה ורב ורבי יוחנן **הלכה** כרבי יוחנן״ (וירא, שאילתא י; שמות שאילתא לז). הקביעה שדברי רבי טוביה מקורם מספרות הגאונים ולא עריכה עצמית מתוך מקורות חז״ל, נשענת על סידור העניינים ועל תוספת מילות הפסיקה: ״קיימא לן כר׳ יוחנן״. כך גם העיר כאן בובר, הערה יב: ״וכן הלכה רב ור״י הלכה כר״י. הוא סיום המחבר לדינא לקוח משאלתות דרב אחאי גאון פ׳ וירא אות י״ט. וכן ריש שמות אות ל״ז. וגם הבה״ג כתב דאשה כשרה למול״. מתוך דברי בובר נראה שאף הוא נמנע מלהכריע כאן מה היה המקור לדברי רבי טוביה, האם ספר השאילתות או ספר הלכות גדולות. דוגמה נוספת לכך ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק באיסור דם וחלב (לקח טוב, ויקרא ג, טז), שם ניתן לזהות בוודאות שמקור הדברים הוא או מספר השאילתות (שאילתא סח, פרשת ויקרא) או מספר הלכות גדולות (סימן סה - הלכות דם).

54. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני חליצה (לקח טוב, דברים כה, י). בתחילת המקטע מביא רבי טוביה הלכות שמקורן בספרות חז״ל. אחר כך עובר רבי טוביה לבאר את טקס סידור חליצה: ״**ברישא** צריך למיקבע בית דין דוכתא ביממא ועבדין סנדלא דאית ליה עקב ושנאצי ודלא תפיר בכיתנא ומשוו ליה ברגלא דימינא. **ומקרו ליבמה** מאן יבמי וגו׳ בלשון הקדש ומקרו ליבם לא חפצתי לקחתה. וצריך יבם לרחוסי רגליה בארעא ואתיא יבמה ושריא שנאצי דסנדלא ושלפא ליה מרגליה. ושדיא רוקה מפומה. ובתר הכי **מקרו לה** ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל. **וכל דיתבין** תמן ענו בתריה חלוץ הנעל שלשה זימני״. דברים אלו לקוחים מספר הלכות גדולות, סימן לג - סדורא דחליצה: ״**ברישא** צריכין למיתב בההוא דינא חמשא ומסיים להההוא שליח בית דין סנדלא ברגליה. **ומקרי לה ליבמה** מאן יבמי ומקרי ליה ליבם לא חפצתי לקחתה ואתיא יבמה ושריא לה לסנדלא ושלפא ליה מכרעיה ושדיא רוקא נפישא על ארעא קמי יבם, וצריכין דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומה דיבמה, **ומקרין ליבמה** ככה יעשה לאיש וגו׳ ונקרא שמו בישראל **וכל דיתבי** תמן ענו בתרה חלוץ הנעל חלוץ הנעל״. בהמשך המקטע ההלכתי הנ״ל מביא רבי טוביה נוסח ״גט חליצה״. גם קטע זה לקוח מספר הלכות גדולות (סימן לד - גט חליצה). עיון בקטעים הנ״ל מלמד שרבי טוביה עשה מאמץ לשמר נוסח קדום, ולכן הוא אינו מתרגמו. אך ניתן להבחין בהבדלים רבים בין מקור הדברים בספר הלכות גדולות לבין נוסחו של רבי טוביה. אולי פתרון העניין הוא שהייתה לרבי טוביה גרסה אחרת של ספר הלכות גדולות. כך מציע בובר, מבוא, עמ׳ 46: ״אם נעריך העתקתו לעמת הדברים שבהלכות גדולות אשר הם מקורו, נמצא כמה שינויים בגירסתו, אשר היתה לו בהלכות גדולות, ומהם נלמד בכמה מקומות אשר האחרונים נסתפקו בכוונת בעל הלכות גדולות, מפני שהיתה גירסתם משובשת״.

55. נראה שהסבר העניין הוא שכאשר טקסט ארמי הופך לחלק מטקס, אז יש קדושה מסוימת לטקסט ואין לשנות את מטבע הלשון, אף אם הוא בשפה לא מובנת. דוגמה לכך, ניתן לראות בנוסח הכתובה שנותר בשפה הארמית, גם כאשר שפה זו חדלה מלהיות שפה מדוברת. על הפיכת שטר הכתובה מחוזה כלכלי לריטואל דתי ראו: יצחק פייגלין, התפתחות העקרונות המשפטיים בנוגע לכתובה בקהילות אשכנז בימי הביניים בתקופת הראשונים (המאות העשירית עד השש עשרה), עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, תשע״ה, עמ׳ 56-57, 65-69.

במקטעים הלכתיים שנבנו מתוך מקורות חז״ל, מוסיף מדי פעם רבי טוביה מילות הסבר וביאור.[56] לעיתים מקורם של דברי הביאור והתוספת הם מתוך ספר הלכות גדולות. דוגמה לכך ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני טרפות (לקח טוב, ויקרא יא, ח), שם יש שילוב של מובאות מן התלמוד בתוספת משפטי ביאור מספר הלכות גדולות (סימן סא - הלכות טרפות).[57] פעמים שרבי טוביה מוסיף לדברי חז״ל דברי ביאור או הסתייגות שיוצרים הלכה חדשה.[58] במקרה זה יש חשיבות למציאת מקור הדברים, האם מסורת גאונים לפנינו או פסיקה מקורית המייצגת את יהודי ביזנטיון. לעיל[59] בפרק על שימושו של רבי טוביה בתלמוד הבבלי, עמדנו על כך שלעיתים ניתן ללמוד מתוך

56. על ביאוריו למשנה ראו לעיל עמ׳ 76 ובהערה 49. על ביאוריו לתלמוד ראו לעיל עמ׳ 157-158.

57. לדוגמה לשונו של הלקח טוב: ״נקובת הושט במשהו בין בצפורן בין במחט בין בקוץ טרפה. אמר רבא שתי עורות יש לו לושט החיצון אדום והפנימי לבן ניקב זה בלא זה כשר והלכה זו בקרקבן של עוף לפי שהוא מונח ואינו נמתח אבל בושט הכרס שבצואר הואיל ונמתח חיישינן שמא יתחברו שני הנקבים ויהיה הנקב מפולש וטרפה״. לשונו של ספר הלכות גדולות: ״נקובת הוושט במשהו ובכל שהו בין בצפורן ובין בקוץ ובין במחט טריפה. אמר רבה שני עורות יש לו לוושט חיצון אדום ופנימי לבן, ניקב זה בלא זה כשר, ודכוותה בקורקבן דעוף וושט כיון דמתחא ליה וגמדא ליה זימנין דקיימין נוקבי להדי הדדי אימא לך דפסול אבל קורקבן כיון דנייח וקאים אימא לך כשר״. בדיקת המקורות של שני הקטעים הללו מלמדת שהמשפט הראשון ״נקובת הושט במשהו...״ מקורו מספר הלכות גדולות, שאר הקטע מקורו מהתלמוד הבבלי מסכת חולין דף מג ע״א. בובר, מבוא, עמ׳ 45-46, כתב על כך שבלקח טוב ״מביא קבוצת הלכות מדיני טרפות, ואם נתבונן בהן היטב נמצא כי כתב על פי הבה״ג כי אף שרוב הדברים הן **מן התלמוד**, בכל זאת נראה שם מקצת מאמרים אשר לא נאמרו בגמרא, ורק בעל הלכות גדולות שנה אותם, ורבי טוביה לקחם משם, והעתיקם ללשון עברי״.

58. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני שחיטה (לקח טוב, בראשית כז, ג). ביחס לשחיטה בלילה כתב רבי טוביה: ״השוחט בלילה שחיטתו כשרה, **וצריך** השוחט לבקר את שחיטתו אחר השחיטה אם שחט בטוב״. מקור ההיתר לשחוט בלילה הוא מהמשנה: ״השוחט בלילה, וכן הסומא ששחט - שחיטתו כשרה״ (מסכת חולין, דף יג ע״ב). אך לא ברור מאין לקח רבי טוביה את המשך דבריו שכשרות שחיטה זו מותנית בבדיקה שתיעשה למחרת באור יום. בובר, שם, הערה נד, הציע שמקור דינו של רבי טוביה הוא מהתלמוד הבבלי: ״אמר רב יהודה אמר שמואל: הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה״ (מסכת חולין, דף ט ע״א). דין זה שצריך לבדוק את מקום השחיטה (סימנים) אינו קשור לשחיטה בלילה, הוא נאמר ביחס לכל שחיטה בכל זמן. נראה שכאן לא דייק בובר בהפנייתו, והיה עליו לציין בהערה שמקור חובת הבדיקה לאחר שחיטה בלילה הוא מדברי ספר הלכות גדולות: ״השוחט בלילה וכן סומא ששחט שחיטתו כשירה. חיותא דשחטין לה בליליא אי נמי שחטה סגיא נהורא, אי בדקינן לה ושחטה שפיר כשירה״ (סימן ס - הלכות שחיטת חולין). **דוגמה נוספת** באותו מקטע ניתן לראות ביחס לחובת הברכה לפני השחיטה. ״צריך לברך קודם השחיטה בא״י אמ״ה אקב״ו על השחיטה. בין לבהמה בין לחיה בין לעוף, **ואם שכח** ולא בירך ושחט שחיטתו כשרה אלא שחיסר מצוה״ (לקח טוב, שם). מקור ברכה זו מובא בתלמוד הבבלי: ״ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה״ (מסכת פסחים, דף ז ע״ב). גם כאן לא ברור מאין לקח רבי טוביה את המשך דבריו שאם לא בירך, השחיטה כשרה. כאן דייק בובר, שם, הערה נט, בהפנייתו לספר הלכות גדולות. ״ומן קמי דשחיט צריך לברוכי על השחיטה והדר מישחט. וטבחא דלא בריך **ואישתלי** ושחט שרי למיכל מההיא חיותא דשחט, ואי במזיד עביד, טבחא קאים באיסורא ובישרא שרי באכילה״ (סימן ס - הלכות שחיטת חולין). בובר, אף הביא דוגמה זו במבואו, עמ׳ 45, כדי להדגים את שימושו של רבי טוביה בספר הלכות גדולות.

59. עמ׳ 144-146.

דברי הלקח טוב מה הייתה גרסת התלמוד שהייתה בידו. במקרים אלו יש לבדוק האם מקור השינוי הוא מסורת של הגאונים, או שמא מסורת ביזנטית לפנינו.[60]

ספר הלכות גדולות כשמו כן הוא, ספר העוסק בהלכה. על כן, סביר להניח שלא נמצא בחלק הפרשני של הלקח טוב מובאות מספר זה. חריג אחד יש לכך, כאשר רבי טוביה מפרש את הפסוק: "שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי נֹחַ וּמֵאֵלֶּה נָפְצָה כָל הָאָרֶץ" (בראשית ט, יט). בביאור הוא מפרט את חלוקת שבעים האומות לפי ילדיו של נח, מקור הדברים הוא מספר הלכות גדולות (סימן עה - הלכות סופרים).[61]

נחזור לדברי תא-שמע, שכתב "שימוש ניכר עשה רבנו טוביה בספר ה'שאילתות' ובספר 'הלכות גדולות', שהיה מן הראשונים שהשתמש בספר ה'שאילתות' ובלע לתוכו למעלה משליש מהיקפו של הספר". הראינו לעיל שהשימוש בספר השאילתות היה בעיקר כהשראה לגבי בחירת נושאי המקטעים ומיקומם בביאור. עתה, נראה שגם ביחס לשימוש בספר הלכות גדולות יש כאן הפרזה. ברור לחלוטין שספר השאילתות וספר הלכות גדולות היו על שולחנו של רבי טוביה וקרוב לוודאי גם היו מקובלים במרכזי הלימוד בביזנטיון. אך לא ניתן לומר שרבי טוביה "בלע לתוך" חיבורו קטעים שלמים מספרות זו, שכן רוב המובאות במקטעים ההלכתיים מקורן מהתלמוד עם דגש על מקורות תנאיים. לכן, נכון יותר לומר שספרות הגאונים שימשה את רבי טוביה כמורה דרך בבניין מקטעי ההלכה, אותם ערך וחיבר ביצירתיות ובכישרון רב.

---

60. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני עירובי חצרות (לקח טוב, שמות טז, ה). ביחס להתנהלות עם המאכלים שהונחו כ"עירוב רשויות" כתב רבי טוביה: "א"ר יהודה אמר שמואל: **החולק** את ערובו ונותנו בשני כלים אינו עירוב. **עירוב שמו** לא שיחלוק". מקור הדברים הוא מהתלמוד הבבלי: "אמר רב יהודה אמר שמואל: המקפיד על עירובו - אין עירובו עירוב. מה שמו - **עירוב שמו**. אמר רב יהודה אמר שמואל: **החולק** את עירובו אינו עירוב" (מסכת עירובין, דף מט ע"א). על פניו נראה, שרבי טוביה ציטט את הדין השני של רב יהודה בשם שמואל ביחס לחלוקת העירוב, וצירף אליו נימוק שלקח מהדין הראשון של רב יהודה בשם שמואל. אולם עיון בדברים מראה שרבי טוביה הוסיף לדין השני את המילים "ונותנו בשני כלים". מילים אלו לא נאמרו בתלמוד, ויש להן משמעות הלכתית, שכן לפי רבי טוביה רק הפרדה לשני כלים אסורה, ואילו הפרדה באותו כלי תהיה מותרת. אין זה מסתבר שתוספת מילים זו היא פרשנות של רבי טוביה, שכן יש כאן שינוי והחמרה ממה שניתן להבין ללא מילים אלו. לכן נראה שזהו הנוסח שעמד מול רבי טוביה. ומכאן ניתן היה לחשוב שכך הייתה הגרסה בתלמוד שהיה לרבי טוביה. אך עיון בספרות הגאונים מלמד ששם המקור לדין זה. וכך נכתב בספר השאילתות: "והיכא דפלגיה לעירוביה **ואחתיה בתרתי מני** לא הווי עירוב, דאמר רב יהודה אמר רב שמואל החולק עירובו אין עירובו עירוב מאי טעמא עירוב שמיה דמערב ולא דמפליג" (פרשת בשלח, שאילתא מט). לשון זו הובאה גם בספר הלכות גדולות: "והיכא דפלגיה לעירוביה ואחתיה בתרין מאני לא הוי עירוב, דאמר רב יהודה אמר שמואל החולק את עירובו ונתנו בשני כלים אינו עירוב, מאי טעמא, עירוב שמיה דמערב ולא דמפלג" (סימן י - הלכות עירובין). בובר, שם, הערה כג, ציין לגמרא במסכת עירובין והוסיף: "פירש"י החולק את ערובו בשני כלים. ודברי רבינו נובעים מבה"ג... והבה"ג לקח זה מהשאילתות והמלות "ונתנו בשני כלים" הוא הוספת הבה"ג".

61. כך העיר שם בובר, הערה כו: "וכן בבה"ג ה' סופרים סי' ע"ה". וכן הזכיר עניין זה במבוא, עמ' 45.

ספר והזהיר

ספר והזהיר[62] הינו לקט של פרשנות חז״לית לפי סדר המקרא,[63] כאשר פסוקים הלכתיים מקבלים דגש רב יותר.[64] הספר מכיל מקטעי הלכה גדולים, שמעובדים על פי רוב מתוך השאילתות וספר הלכות גדולות.[65] המחבר עשה שימוש במדרשי חז״ל, התלמוד הבבלי וספרות הגאונים שקדמה לו.[66] אם כך, ספר זה דומה לספר לקח טוב, בו אנו עוסקים. שני המחברים בחרו לערוך את חיבוריהם לפי סדר הפרשות, שניהם שילבו פרשנות אגדה של חז״ל עם מקטעי הלכה ושניהם ערכו את מקורותיהם תוך תרגומם לעברית.[67] הבדל ניכר בין החיבורים הוא ביחס הכמותי בין החלק ההלכתי לחלק הפרשני. מקטעי ההלכה של ספר והזהיר תופסים יותר ממחצית החיבור, בעוד שבלקח טוב מדובר בפחות מעשירית מן החיבור.

---

62. אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קסא, מבאר ש״שמו של הספר בא לו על שם ההתחלה שבה הוא מתחיל את דרשתו בכל פרשה ופרשה: והזהיר הקב״ה את ישראל על השבת וכו׳. ואולם יש קצת קדמונים מביאים אותו בשם אחר: מדרש השכם. וזה על שם התחלתו, כי היה מתחיל בס׳ שמות בפ׳ וארא בדרוש על הפסוק בשמות ח׳ ט״ז: ויאמר ה׳ אל משה השכם בבקר והתיצב לפני פרעה״.

63. המהדורה הקיימת מבוססת על כתב יד יחיד וחלקי (מינכן, Cod.hebr 205) שהגיע לידי ישראל מאיר פריימן, שהוציאו לאור במהדורה מוערת (חלק א על ספר שמות בלייפציג תרל״ג, חלק ב על ספר ויקרא ותחילת במדבר בורשה תר״ם). עוד על כך ראו: ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ׳ 111. נראה שהחיבור במקורו היה על כל חמשת חומשי המקרא. כתב היד הקיים מתחיל באמצע פרשת בא (חסר בפרשת בא את דברי הפתיחה המפורסמים ״והזהיר הקב״ה...״ בהם המחבר פותח כל פרשה, ומשם מקור השם ״והזהיר״) ומסתיים בסוף פרשת נשא. לפי אסף, שם, עמ׳ קסא, השם ״מדרש השכם״ נלקח מהמילים הראשונות בהן המדרש פותח. אם אכן המובאות בספרי הראשונים מספר ״השכם״ מקורם מספר והזהיר, ניתן ללמוד מכאן שכתב היד החלקי הקיים היום הוא המקור הבלעדי שהיה קיים גם לפני הראשונים שכינוהו מדרש השכם. עניין זה דורש בירור וחקירה יסודיים, שכן יש מהחוקרים הסבורים שמדרש השכם הוא ספר אחר שטרם נתגלה. מכל מקום, לפנינו פחות ממחצית מהיקף החיבור המקורי. כך העריך גם שמחה עמנואל, מגנזי אירופה, חלק ב, עמ׳ 72.

64. יש מעט פירוש פשט, שמקורו ככל הנראה ממחבר המדרש. קטעי פרשנות פשט באים בדרך כלל לבאר הלכה למעשה כיצד ליישם את ההלכה הנובעת מהמקרא.

65. אסף, שם, עמ׳ קסג. בדיקה של תוכני הספר מעלה שיש בו כ-30 מקטעים הלכתיים. בחלק הספר הקיים לפנינו ישנן 21 פרשות (מתוך 54), אם כך סביר שבחיבור המקורי היו כ-70 מקטעי הלכה. ברודי, ציון, עמ׳ 214, תיאר את מבנה הספר כך: ״כל חטיבה של הספר, המיוחדת לפרשה מסוימת בתורה, מורכבת מפתיחה, משלוש שאלות, מאוסף מגוון של מקורות שניתן להשוותו לחלק הדרשה של השאילתא, ומן הפתרונות של שלוש השאלות״.

66. ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ׳ 112; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ׳ 65-64, הערה 128, מפרט את מקורות ספר והזהיר: ״מדרשי הלכה ואגדה רבים, התלמוד הבבלי, שאילתות הלכות גדולות והלכות פסוקות״.

67. אסף, שם, עמ׳ קסג, מתאר את מלאכת כתיבתו של ספר והזהיר כך: ״הוא מתרגם לעברית גם את מאמרי התלמוד שנאמרו ארמית ומרצה את המו״מ של סוגיות שלמות **בהרצאה עברית חיה**״. ברודי, שם, עמ׳ 112, הוסיף: ״במידה רבה ניתן לאפיין אותו כנסיון למסור את תורת בבל בלבוש עברי״.

זהות מחבר הספר, זמנו ומקומו טרם נתבררו.[68] אך מוסכם שזמנו של הספר אינו מאוחר יותר מהמאה העשירית. נראה אם כן, שלפנינו ניסיון ראשון ליצור חיבור עממי המכיל שילוב של דברי חז״ל על המקרא עם טקסטים הלכתיים. בשלב זה מקצוע פרשנות המקרא עוד לא היה נפוץ כפי שהיה בימיו של רבי טוביה. כאשר ניגש רבי טוביה למלאכת עריכת ספרו, הוא בחר לתת משקל רב יותר לפרשנות המקרא (אם כי הוא שמר על העדפת הדרש על פני הפשט), כדי להתאים את ספרו לקהל יהודי ביזנטיון. מכל מקום, אין ספק שספר והזהיר[69] שימש מקור השראה לרבי טוביה בנוסף לספר השאילתות[70] שהוזכר לעיל.

68. פריימן, במבוא למהדורתו, סעיף ד-ח, האריך בהוכחות שמחבר ספר והזהיר הוא רב חפץ אלוף. עוד על כך ראו בהשלמות של אלבק לספר הדרשות בישראל, עמ׳ 429; מירסקי, מבוא לשאילתות, עמ׳ 6-7, הערה 51. אסף, שם, עמ׳ קסג, סבור ש״אין לדעת מי הוא מחברו אך יש לקבוע את מקומו באי״י, כי יש בו השפעה ארץ ישראלית חזקה, ואף סגנונו מורה על זה וזמנו הוא כנראה במאה העשירית וכך גם דעת גינצבורג״. כך סבור גם דנציג, שם, עמ׳ 64-65 הערה 128, שהוסיף ״קשה לקבוע מסמרות לגבי מקום חיבורו״. אולם בהמשך שם כתב: ״מעניין, שהחיבור נודע בעיקר אצל הראשונים שחיו באירופה החל מן ׳בני המכירי׳, ואפשר שלא חובר אלא באחת מארצות אירופה בתקופה של פריחת היצירה המדרשית שם (**אולי בביזאנטיון**?)״. ניומן, המעשים לבני ארץ ישראל, עמ׳ 117, הערה 4, סבור: שהדעה הרווחת היא ״שספר והזהיר נתחבר בארץ ישראל״. ברודי, שם, עמ׳ 111, מסכם את הדיון: ״ספר חשוב זה... הוא עדיין תעלומה ספרותית. מחברו, זמנו המדויק, ומקום חיבות אינם ידועים. ברור שהוא נתחבר בין השנים 850-1000 לספירה, ובאופן כללי ניתן להגיד שהוא נמצא על הגבול התרבותי בין בבל ובין ארץ ישראל״.

69. עוד יש לציין שזוסמן, מסורת לימוד, עמ׳ 20, סבור: ש״ספר והזהיר שייך לתחום התרבותי המיוחד הבבלי-הארצישראלי״. כך גם כתב ברודי, ציון, עמ׳ 214: ״יצירה זו מסוף תקופת הגאונים שנתחברה במקום החשוף הן להשפעה בבלית הן להשפעה ארץ ישראלית״. אפיון זה מזכיר את המרחב הביזנטי שאף הוא היה חשוף להשפעה ארץ ישראלית, כפי שהראינו בהקדמה.

70. מירסקי, שם, עמ׳ 6-7. גם אסף, שם, עמ׳ קסא, סבור ש״ספר השאילתות עורר בתקופתו עוד מחברים אחדים שילכו בדרכו ויעשו כמעשהו. בין אלה נמנה ספר והזהיר שאינו אלא חקוי לספר השאילתות״. כך סבור גם ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ׳ 112, ״שהספר מחקה את השאילתות במבנהו״. וכן הנ״ל, ציון, עמ׳ 214, מתאר את ספר והזהיר כ״תלויה בספר השאילתות בשתי דרכים: ראשית, משוקעים בה רצפים ארוכים מספר השאילתות בתרגום עברי; שנית, מבנה הספר מחקה את המבנה הבסיסי של השאילתות״. גם תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 286, סבור שספר והזהיר ״עשה שימוש רב בשאילתות״. כפי שציינו לעיל הערה 65, יש בחלק שלפנינו בספר והזהיר 30 מקטעי הלכה ארוכים. ב-20 מתוך 30 המקטעים יש התאמה לספר השאילתות במיקום המקטע ובתכניו.
אם כך, טבעי הדבר ששני הספרים גם יחד ישמשו מודל לחיקוי עבור רבי טוביה. כאשר השאילתות שקדם לרבי טוביה בכ-400 שנה רובו ככולו הלכה, ספר והזהיר שנתחבר כ-200 שנים לפני הלקח טוב, חציו הלכה וחציו אגדה. לקח טוב, רק מיעוטו הלכה, ורובו פרשנות מקרא.

שימושו של רבי טוביה בספר והזהיר

כפי שראינו לעיל, ברור שספר והזהיר שימש לרבי טוביה מקור השראה לעריכת ספרו הלקח טוב.[71] לגבי השאלה האם ספר והזהיר שימש גם כמקור ממנו לקח רבי טוביה חומר אגדי או חומר הלכתי, התשובה מורכבת. במקומות רבים ישנו דמיון ניכר, אך היות שהמקור הקדום לשני הספרים הוא מדרשי חז״ל, ייתכן שכל אחד מהם לקח את הדברים ממקורם.[72] גם במקטעי ההלכה המצב דומה, במקומות רבים בהם ניכר דמיון בין דברי רבי טוביה לדברי ספר והזהיר מתברר ששניהם עיבדו את דברי קודמיהם: ספר הלכות גדולות, ספר השאילתות והתלמוד הבבלי.[73]

מכל מקום, כבר הראינו לעיל[74] שבלקח טוב בפרשת כי תשא הביא רבי טוביה מספר מובאות מהתלמוד הירושלמי שמקורן מספר והזהיר.[75] נראה שגם בשאר חלקי הפירוש ניתן למצוא דברים

---

71. רבי טוביה, בניגוד לספר והזהיר, לא כבל עצמו לשילוב הלכה בכל פרשה ופרשה. כפי שציינו לעיל, עמ׳ 59-60, בחלק מהפרשות שיבץ רבי טוביה מקטעי הלכה ובחלק מהפרשות לא שיבץ מקטעי הלכה כלל. בפרשות בהן יש חפיפה בין הספרים (פרשות בא - נשא), יש בלקח טוב 24 מקטעים, ובספר והזהיר כאמור לעיל יש 30 מקטעים. ב-13 מקרים יש התאמה מלאה בין נושא המקטע ומיקומו בחיבור לקח טוב לבין מיקומו בספר והזהיר. בחמישה מקרים נוספים יש התאמה בין נושא המקטע ההלכתי בלקח טוב לבין מקטע הלכתי מקביל בספר והזהיר, אך מיקום המקטע בחיבור שונה. סך הכול ב-18 מתוך 24 מקטעי הלכה, נמצאה השפעה אפשרית של ספר והזהיר.

72. בובר, שהוציא מהדורה מוערת רק לחומשים בראשית שמות, ציין בהערותיו ללקח טוב על ספר שמות מעל 200 הפניות לספר והזהיר. אולם בדיקת הפניות אלו מלמדת שרובן המוחלט הן תוספת מקורות על ההפניה למקורות חז״ל שקדמו לספר והזהיר. עוד נראה, שבובר התפעל ממפעלו של מאיר פריימן, שהוציא את ספר והזהיר שעד אז לא היה מוכר. התפעלות זו תרמה לאזכור עודף של ספר זה, הרבה מעבר לחשיבותו בתוך שלל המקורות ששימשו את רבי טוביה.

73. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני יולדת: ״שהיולדת זכר אסורה לבעלה ז׳ ימים, ויום שביעי לערב שהוא אור יום שמיני טובלת ומותרת לבעלה. ואף על פי שראתה דם בכל אלו ז׳ ימים אינה קובעת בזיבה שתהא צריכה שבעה נקיים״ (לקח טוב, ויקרא יב, ב). המקטע כולו נראה כלקוח מתוך ספר השאילתות, והנה הקטע המקביל שם: ״איתתא דילדה בן זכר שבעה יומי קמאי אסירה לגברה, שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים. ובאורתא דשבעה נוגהי תמניא איברי לה עלמ׳ טבלא ומשתריא לגברא. ואף על גב דחזיא דם בכל הני שבעה לא מיקבעה בזבה ולא צריכה שבעה נקיים״ (פרשת תזריע, שאילתא פה). הראינו לעיל, שדרכו של רבי טוביה הייתה לתרגם ולקצר מקורות שנכתבו בארמית. לכן היה ניתן בקלות להסיק שמקור דבריו של רבי טוביה היה ספר השאילתות. עתה נעיין בספר והזהיר על עניין זה: ״והיולדת בן זכר אסורה לבעלה שבעה ימים, שנאמר וטמאה שבעת ימים. ויום שביעי לערב, שהוא אור ליום השמיני טובלת ומותרת לבעלה. ואע״פ שראת דם בכל אלו שבעת ימים, אינה קובעת בזיבה, ואין צריכה שבעה נקיים״ (פרשת תזריע). קטע זה דומה כמעט לחלוטין ללשונו של הלקח טוב שהובאה לעיל. ניתן כמובן לומר, שגם בעל ספר והזהיר וגם רבי טוביה, כל אחד בנפרד תרגמו ועיבדו את לשון ספר השאילתות. אך עיון מדוקדק יראה שהנוסח של הלקח טוב ושל ספר והזהיר כה קרובים, עד שלא ניתן לייחס זאת ליד המקרה. על כורחנו, במקרה זה מקור דבריו של רבי טוביה הוא ספר והזהיר.

74. עמ׳ 135-137.

75. כך הכריע זוסמן, מסורת לימוד, עמ׳ 20: ״בעל ספר לקח טוב אינו מעתיק מן הירושלמי כלל אלא מספר והזהיר״. עוד כתב שם בהערה 48: ״כידוע השתמש בעל לקח טוב בספר והזהיר (׳ספר השכם׳) ומעתיק ממנו. וברור, שבריש פרשת כי תשא הוא פותח בו את הפרשה: ׳... שהזהיר הקב״ה את ישראל לשקול את שקליהם׳ וכו׳, כלשון והזהיר בראש הפרשה. ואמנם כל קטעי הירושלמי שבספר לקח טוב שם מצויים בספר והזהיר שם, אלא שפה ושם קיטע,

שאין להם מקור אחר, אלא בספר והזהיר.[76] בובר במבואו ובהערותיו[77] מפנה מעת לעת לעיין בספר והזהיר, כהצעה למקור דברי הלקח טוב.[78]

בחינת המקטעים ההלכתיים של הלקח טוב העוסקים בנושאים שנידונו בספר והזהיר, מראה שלעיתים יש דמיון בסדר הדברים ובתוכן ההלכות, אך על פי רוב לא ניכר קשר בין הספרים.[79] גם כאשר ישנו דמיון מסוים בין הספרים, סביר יותר שרבי טוביה לקח את הדברים ממקורותיהם הראשוניים (מדרשי התנאים, התלמוד הבבלי וספרות הגאונים הקדומה), ולא ממקור מאוחר כמו ספר והזהיר. בובר, שהפנה פעמים רבות בהערותיו על הלקח טוב לספר והזהיר, כמעט שאינו מפנה לספר זה בהערותיו על המקטעים ההלכתיים.

ניסח וחיבר כדרכו של ר׳ טוביה בכל מקום ובכל מקורותיו״. בהמשך דבריו הראה זוסמן, שבמקום בו יש חילופי גרסאות בין נוסחי הירושלמי בכל הפעמים, גרסת הלקח טוב, תואמת את גרסת ספר והזהיר. גם תא-שמע, שם, עמ׳ 286, סבור ש״קטעי הירושלמי המעטים הנמצאים ב״לקח טוב״, ריש פרשת כי תשא, נמצאים כולם בספר ״והזהיר״ ומשם נלקחו״.

76. דוגמה לדבר: המקרא מתאר את מכת הברד: ״וַתִּתְלַכַּד אֵשׁ אָרְצָה וַיַּמְטֵר ה׳ בָּרָד עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם״ (שמות ט, כג). רבי טוביה מבאר את העניין על ידי הבאת דברי חז״ל: ״א״ר יוסי בר חנינא צלוחית מלאה אש ומאחריה ברד. ר׳ יוחנן אמר שלשה טפחים [התחתונים ברד, ושלשה טפחים] העליונים אש, מצרי יושב נכוה בברד, עומד נכוה באש״ (לקח טוב, שם). דרשת חז״ל בצורתה זו לא נמצאת בספרות המדרש הידועה לנו. דרשה בסגנון דומה ניתן למצוא במדרש תנחומא: ״ויהי ברד ואש מתלקחת, ר׳ יוסי בר׳ חנינא אמר צלוחית מליאה אש ומאחריה ברד״ (פרשת וארא, סימן כב). ישנם עוד מקרים בהם נראה שרבי טוביה מביא דברי חז״ל, ואין בידינו למצוא את מקורם. לרוב, ההנחה היא שלפני רבי טוביה עמדה ספרות מדרשית שחלקה אבד מאיתנו. כך היינו מציעים גם כאן, אלמלא נגלה לנו ספר והזהיר. כך לשונו של ספר והזהיר לפרשת בא: ״ויהי ברד וגו׳, ר׳ יוסי ב״ר חנינה אומר, צלוחית מלאה אש ומאחריה ברד. רבי יוחנן אומר, שלשה טפחים התחתונות ברד ושלשה טפחים העליונות אש, יושב מצרי, נכוה בברד עומד, נכוה באש״. נקל להבחין שספר זה עמד לפני רבי טוביה, והוא היה מקור לדברי חז״ל שהובאו לעיל. כך גם העיר כאן בובר, הערה יט, שם: ״מה שהביא רבינו בשם ר׳ יוסי בר חנינא ור׳ יוחנן לא מצאתי במדרשים רק בס׳ והזהיר. ובודאי הוציאו הדרש ממדרש ילמדנו או ממדרש השכם אשר הביא רבינו למעלה וגם בעל ס׳ והזהיר לקח ממנו״.

77. על התייחסותו של בובר לספר והזהיר, ראו לעיל הערה 72.

78. בובר, מבוא, עמ׳ 42-43, עסק בשימושו של רבי טוביה בספר והזהיר, שם טען שספר השכם הוא כינוי לספר והזהיר (ראו לעיל הערה 62). מתוך כך הסיק בובר: ״את המדרש הזה הזכיר רבינו טוביה בשמו. בפ׳ (וארא ח, טז) פ׳ הנה יוצא המימה דרשו רבותינו **בספר השכם** כי יוצא המימה לנקביו. ... מלבד זה לא הזכירו המחבר, אבל ברור הדבר כי כמה מדרשות במקומות מפוזרים לקח רבי טוביה ממדרש הזה, אף שאינו מזכיר מקורו״. גם תא-שמע, שם, עמ׳ 286, סבור ש״אין ספק כי ר׳ טוביה אכן השתמש ישירות בספר ״והזהיר״, הנקרא אצלו ספר ״השכם״״.

79. מקטעי ההלכה בספר לקח טוב נועדו להיות קצרים ותכליתיים, בעוד שמקטעי ההלכה בספר והזהיר, הם ארוכים ואינם חוסכים בציטוטים ובחזרות על דברים שנאמרו. מתוך חוסר התאמה זה, נראה שלקיחת קטעים שלמים מספר והזהיר, על אף סגנונו העברי הנוח, לא הייתה משרתת את מגמתו של רבי טוביה, להנגיש את ההלכה לקהל הרחב.

מכל מקום, נמצאו חמישה מקטעים הלכתיים[80] שניתן לזהות בהם[81] מובאות שנלקחו מספר והזהיר.[82] נדגים את השימוש בספר והזהיר מתוך עיון בקטע הפתיחה של המקטע ההלכתי העוסק בדיני דם, חלב וניקור. תוך כדי עיון ניתן לעמוד גם על השימוש שעשו גאונים מאוחרים בספרות הגאונים שקדמה להם, ואף נוהג זה, ככל הנראה, היווה השראה לרבי טוביה.

לקח טוב **ויקרא ג, טז**	**שאילתות** **ויקרא, שאילתא סח**	**הלכות גדולות** **סימן סה - הלכות דם**	**ספר והזהיר** **פרשת ויקרא**
והזהיר הקדוש ברוך			והזהיר הקדוש ברוך
הוא את ישראל על	דאסיר להון לדבית	דאסיר	הוא את ישראל על
(החלב ועל)[83] הדם	ישראל למיכל דמא	למיכל כל דמא	הדם ועל החלב[84]

80. המקטעים הם: שמות ל, יב-יג - דיני מחצית השקל (נידון לעיל, ליד הערה 74); ויקרא ג, טז - דיני דם, חלב וניקור (ידון להלן); ויקרא יב, ב - דיני יולדת (נידון לעיל, הערה 73); ויקרא טו, כד - דיני נדה וזבה; ויקרא כה, לו - דיני ריבית.

81. בשניים מתוך חמשת המקטעים הנ"ל משתמש רבי טוביה במטבע הלשון "והזהיר הקב"ה את ישראל...". המקטע הראשון בו הביא רבי טוביה ביטוי זה עוסק בדיני מחצית השקל, שם ספר והזהיר שימש מקור בלעדי לתלמוד הירושלמי מסכת שקלים. המקטע השני בו עשה רבי טוביה שימוש בביטוי "והזהיר", עוסק בדיני דם, חלב וניקור. מקטע זה הוא היחידי שכמעט כולו מועתק מתוך ספר והזהיר. על שימושו של רבי טוביה במטבע הלשון "והזהיר הקב"ה...", רמז זוסמן, שם, הערה 48: "בריש פרשת כי תשא הוא פותח בו את הפרשה: '... שהזהיר הקב"ה את ישראל לשקול את שקליהם' וכו', כלשון והזהיר בראש הפרשה".

82. הראינו לעיל, הערה 71, שבלקח טוב יש 24 מקטעי הלכה בחלקים בהם יש חפיפה בין הלקח טוב לספר והזהיר שהגיע לידינו, אולם רק 18 מקטעים עוסקים בעניינים שנידונו בספר והזהיר. בפועל ניתן לזהות שימוש ישיר בספר והזהיר רק בחמישה מקטעים, שמתוכם רק מקטע אחד העוסק בדיני דם, חלב וניקור (ויקרא ג, טז) הוא העתקה מלאה ורציפה מספר והזהיר (כך העיר פריימן, שם, ויקרא, הערה א: "פסיקתא זוטרתא פ' ויקרא שהעתיק מן והזהיר עד לקמן מלקות בשעורה", וכן במבוא לכרך א, הערה כג: "דינים אילו נמצאו ג"כ בספר לקח טוב דף ה'. ומן והזהיר הקב"ה על החלב עד לעברו בלא מלקות כבשעורה שהביא המחבר לקח טוב נמצא בתבניתו בספר והזהיר"). בובר במבואו, עמ' 42-43, מציין כדוגמה לשימוש ישיר בספר והזהיר את המקטע היחיד הנ"ל. אך כאמור מעבר למקטע זה, בשאר המקרים מדובר במובאה אחת בתוך מקטע המורכב ממובאות ממקורות שונים.

83. פאדווה בחר להשמיט את המילים שבסוגריים. בהערה קצג, שם ביאר: "ועל החלב ט"ס כי חלב של חיה ועוף מותר לאכלו והקרא מביא רק מאיסור דם והוא לקמן בפ' צו". נראה שדבריו של פאדווה הם דברי טעם, ועיון בספר השאילתות וספר הלכות גדולות בטבלה, יאשר את מסקנתו. אך לו היה יודע פאדווה, שמקור דברי רבי טוביה הוא ספר והזהיר, שם הנוסח הוא "על הדם ועל החלב" לא היה מקום לשלוח יד בטקסט של הלקח טוב. יתרה מכך, עיון בשני עדי הנוסח ששרדו לקטע זה בלקח טוב (כת"י א - פירנצה, כת"י ז - ניו יורק 950) מראה ששניהם גרסו "על החלב ועל הדם", בדיוק כפי נוסח דפוס ונציה ש"ו. נראה שספר והזהיר ואחריו רבי טוביה כתבו את דבריהם ככותרת לכל המקטע ההלכתי שבתחילתו עוסק באיסור דם, ובסופו עוסק באיסור חלב, ובכך סרה קושייתו של פאדווה, וממילא תיקון הגרסה שהציע הוא מיותר ולא נכון (עוד על תיקוני נוסח של פאדווה, ראו לעיל עמ' 52 הערה 257).

84. פריימן, במהדורתו, הערה א, סבור שיש לגרוס כאן: "על החלב ועל הדם" ולא: "על הדם ועל החלב". נימוקו הוא: "וכן הוא בפסיקתא זוטרתא פ' ויקרא שהעתיק מן והזהיר". גם בהמשך הדברים, מציע פריימן תיקונים לנוסח ספר והזהיר מתוך עיון בלקח טוב (פסיקתא זוטרתא בלשונו). נראה שפריימן רואה בספר לקח טוב עד נוסח, לספר

לקח טוב ויקרא ג, טז	שאילתות ויקרא, שאילתא סח	הלכות גדולות סימן סה - הלכות דם	ספר והזהיר פרשת ויקרא
בין של בהמה בין של חיה ובין של עוף אסור שנאמר וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה וחיה בכלל בהמה.[85]	בין דבעירא בין דחיותא בין דעופא דכתי׳ וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה וחיה בכלל בהמה	בין דבעירא ובין דחיה ובין דעופא, דכתיב וכל דם לא תאכלו וגו׳ וחיה בכלל בהמה.	בין של בהמה ובין חיה ובין של עוף אסור, שנא׳ וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה וחיה בכלל בהמה.

עיון בטבלה לעיל, מראה בבירור שהמקור לדברי רבי טוביה בלקח טוב היה ספר והזהיר. אך ניתן ללמוד מכאן גם על דרכי העברת המסורת ההלכתית של התלמוד הבבלי. בדיקה של כל המקטע העוסק בדם, חלב וניקור מראה שניתן למצוא את מקורותיו בתלמוד הבבלי, הן בדברי התנאים והן בדברי האמוראים. ככל הנראה סוגיות אלו עמדו לפני רב אחאי משבחא כשערך את השאילתות, רבי שמעון קיירא עשה שימוש הן בתלמוד הבבלי והן בספר השאילתות,[86] כפי שניתן לראות בטבלה לעיל. בעל ספר והזהיר ככל הנראה עשה שימוש בעיקר בספר הלכות גדולות וספר השאילתות, עיבד את לשונם לעברית והוסיף מילות הסבר.[87]

נראה שרבי טוביה היה מודע היטב לשימור מסורות זה, ולעיתים מטעמי נוחות בחר להעתיק ישירות מתוך ספר והזהיר. בכך ניתן להסביר את מיעוט השימוש הישיר של רבי טוביה בספר זה. היות שהוא ראה לנגד את עיניו את שרשרת המסירה, כשהיה יכול הוא לקח את מקורותיו ישירות מהתלמוד הבבלי (בדגש על דברי התנאים). ואם לא מצא את מבוקשו בתלמוד, לקח רבי טוביה מספרות הגאונים המקובלת - ספר השאילתות וספר הלכות גדולות. רק כאשר הקטע שבו היה

והזהיר. לא ברור מדוע דפוס ונציה ש״ו של לקח טוב, שעמד לפני פריימן, הוא מדויק יותר מכתב היד היחידי של ספר והזהיר. עוד על דברים אלו ראו: אברהם נפתלי צבי רות, 'קטע ממדרש והזהיר', תלפיות ז, עמ' 98 והערה 68.

85. בהמשך הדברים מובא בלקח טוב, דפוס ונציה ש״ו: ״דכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים וגו׳ וכתיב איל וצבי ויחמור וגו׳ ״. אולם, בשני עדי הנוסח ששרדו (כת״י א - פירנצה, כת״י ז - ניו יורק 950) תוספת זו לא קיימת, והיא אף אינה נמצאת בספר והזהיר. מכאן אני מסיק שזו תוספת של מעתיק מאוחר שהושפע ממקור הדברים כפי שהם בתלמוד הבבלי: ״חיה בכלל בהמה, כענין שנאמר: זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים איל וצבי וגו׳ ״ (מסכת זבחים, דף לד ע״א; מסכת חולין, דף עא ע״א).

86. ראו לעיל הערה 31.

87. ראו לעיל הערה 66.

מעוניין מספרות הגאונים היה ארוך ומסורבל, בחר לעיתים להשתמש בעיבודיו של ספר והזהיר ומשם העתיק.[88]

היעדרם של ספר הלכות פסוקות, הלכות ראו והלכות קצובות

הדעה הרווחת בימינו היא שספר הלכות פסוקות נכתב זמן קצר לאחר ספר השאילתות, וקדם בכמאה שנים למפעלו של ר׳ שמעון קיירא בעל ספר הלכות גדולות.[89] נראה שספר הלכות גדולות תפס אט אט את מקומו של ספר הלכות פסוקות, עד שבכל תפוצות ישראל הכירו רק את ספר הלכות גדולות,[90] וספר הלכות פסוקות במקורו הארמי אבד למשך שנים רבות.[91]

88. ישנם כמה מקומות בלקח טוב בהם יש הכרעות הלכתיות שניתן למצוא את מקורן בספר והזהיר. אך עיון מדוקדק יראה שבכל המקרים הללו חידוש זה כבר הובא בספרות הגאונים הקדומה. דוגמה מפורסמת הובאה במבואו של בובר למהדורתו, שם בעמ׳ 43, כתב: ״ובהעיטור ה׳ תפילין כ״ז ע״א, וכן בהרא״ש ה׳ תפילין אות י״ד הביאו שניהם ענין אחד המובא בספר השכם ובלקח טוב״. כוונתו להכרעתו ההלכתית של רבי טוביה: ״על של יד מברך בא״י אמ״ה אקב״ו להניח תפילין, ועל של ראש מברך על מצוות תפילין״ (לקח טוב, שמות יג, ט). נראה שרבי טוביה הכריע כדעה שתמיד יש לברך על תפילין שתי ברכות, ולא כדעה שסברה שרק אם מפסיקים בדיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש צריך ברכה נוספת (אמנם בכת״י ב - אוקספורד נוספו המילים ״בד״א בשהסיח בין תפלין לתפלה״. אך די ברור שיש כאן תוספת של המעתיק, שכן שאר ששת עדי הנוסח הקיימים לקטע זה תומכים בנוסח הדפוס. בנוסף לכך, האזכורים של דברי הלקח טוב בספרות הפסק האשכנזית, תומכים אף הם בנוסח זה). הכרעה זו הובאה בדברי הראשונים כמו העיטור, והרא״ש כדין שמקורו בספר והשכם וספר לקח טוב. אמנם, דין זה אכן נמצא בספר והזהיר, פרשת בא: ״מצוה להניח תפילין של יד תחילה, ויברך להניח תפילין, ונותן של ראש ומברך על מצות תפילין״. אך עיון בספרות הגאונים שקדמה לספר והזהיר מראה שפסיקה זו היא קדומה לספר והזהיר. כך מובא במדרש תנחומא, מהדורת ורשה, פרשת בא, סימן יד; בספר הלכות גדולות, סימן כה; בסדר רב עמרם גאון, עמ׳ ה. עוד על מקור דין זה ראו בהערתו של פריימן, ספר והזהיר, שם, הערה סו; בובר, לקח טוב, שמות, יג, הערה מ. דיון מפורט בעניין זה יובא להלן, עמ׳ 254, בפרק העוסק בפסיקותיו של רבי טוביה.

89. עפשטיין, מאמר על ספר הלכות גדולות, עמ׳ שפו-שפז; אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קסז-קסח; מורל, מחקר על ספר הלכות ראו, עמ׳ 3; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ׳ 109-113; קצוף, המקורות התנאיים, עמ׳ 199; יוחנן ברויאר, מבוא לספר הלכות ראו, ירושלים תשפ״א, עמ׳ יט, סברו שהלכות פסוקות נתחבר במאה השמינית (קרוב לוודאי על ידי תלמידי רב יהודאי גאון). ברודי, מחקר ספרות ההלכות, עמ׳ 143-147, האריך להוכיח שלא ניתן לייחס את ספר הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון. אם כך לשיטתו יש לאחר מעט את זמן חיבורו של הלכות פסוקות. לכן כתב בספרו ציון, עמ׳ 230: ״כל מה שנוכל להגיד בביטחון הוא שהלכות גדולות הוא יצירה שנכתבה במאה התשיעית, אם כי לאור המהדורות שנוצרו עד סוף אותה המאה, נראה סביר לקבוע שהחיבור נכתב באמצע המאה לערך״.

90. כך מתאר זאת ברויאר, שם, עמ׳ יט: ״הספר [הלכות פסוקות] היה נפוץ בתקופת הגאונים. לאחר חיבור ספר הלכות גדולות, שהיה מקיף וכולל יותר, ירדה תפוצתו עד שנעלם, ושנים רבות היה ידוע רק מציטוטיו בספרות הגאונים והראשונים״. על התקבלותו ותפוצתו של ספר הלכות גדולות ראו לעיל עמ׳ 180-181.

91. אסף, שם, עמ׳ קסח: ״גוף ההלכות פסוקות במקורו הארמי לא היה ידוע עד הזמן האחרון״. כך כתב גם ברודי, ציון, עמ׳ 218: ״בניגוד להלכות גדולות, שנלמד באופן רציף לאורך ימי הביניים והעת החדשה, הלכות פסוקות נעלם לתקופה של מאות שנים, שבמהלכן קיומו היה ידוע רק על פי מובאות בספרות הראשונים״.

ספר "הלכות ראו",[92] שנתחבר בשלהי תקופת הגאונים, קרוב לוודאי בארץ ישראל,[93] מהווה תרגום מילולי של ספר הלכות פסוקות.[94] נראה שחיבור זה נועד עבור קהל דוברי עברית, שהתקשה בהבנת ספר הלכות פסוקות הכתוב בארמית.

בדיקת מקטעי ההלכה בלקח טוב הראתה שרבי טוביה ככל הנראה לא השתמש בספר הלכות פסוקות, ולא בתרגומו העברי ספר הלכות ראו. ביחס לספר הלכות פסוקות, ממצא זה אינו מפתיע, שכן ספר זה נעלם בכל תפוצות ישראל. אך היעדרו של ספר הלכות ראו מעט יותר מפתיע, שכן הקהילה היהודית בביזנטיון אמורה להיות קהל היעד הקרוב ביותר לבבל לאחר קהילות ארץ ישראל. וכשם שספר והזהיר שמנגיש את תורתם של גאוני בבל בעברית, היה מוכר בביזנטיון, היה מקום לצפות שאף ספר הלכות ראו יוכר בקהילות אלו.

ייתכן שעמדת הבכורה של ספר הלכות גדולות, שהייתה כה ברורה, דחקה לקרן זווית את ספר הלכות פסוקות. קרוב הדבר שידעו שספר הלכות ראו הוא תרגום של הלכות פסוקות, ומתוך כך נדחה גם הוא על אף היותו כתוב עברית רהוטה.[95] ספר והזהיר לעומת זאת, חציו אגדה ארץ

---

92. הספר נקרא כך לפי אסף, שם, עמ' קעח, על שם "התחלת הספר ראו כי ה' נתן לכם את יום השבת, כי הספר התחיל בהלכות ערובין". אמנם הספר חסר בתחילתו אך אסף, שם, עמ' קסח, סבור: "הלכות ראו חסרות בראשן ובסופן, ואין ספק שהן התחילו בהלכות עירובין, ובפסוק: 'ראו כי ה' נתן לכם את השבת על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי', שכן בפסוק זה מתחילות הלכות עירובין גם בהלכות גדולות". כך סבורים גם מורל, שם, עמ' 8-9; ודנציג, שם, עמ' 53, לאחר ששלל בהערה 68, שם, הסברים אחרים.

93. עפשטיין, שם, עמ' שצו, כתב שהלכות ראו נכתבו בארץ יוון. מורל, שם, עמ' 7-8, שלל דעה זו וטען שהתרגום נעשה בארץ ישראל. אסף, שם, עסק בספר "הלכות ראו", בעיקר בפרק 'ספרות ההלכה בארץ ישראל בתקופת הגאונים'. וכתב שם, בעמ' קעז-קעח: "פעולה ספרותית שנעשתה באי"י בתקופת הגאונים, היא: תרגום ספרים שנכתבו ארמית - לעברית. כך תורגם ספר הלכות פסוקות של רב יהודאי גאון לעברית. ... התרגום נעשה בארץ ישראל כמו שהסיקו כבר פוזננסקי ואפשטיין, ויש הוכחות רבות על כך". דנציג, שם, עמ' 64-65, מסתייג מקביעה נחרצת זו וכותב: "רוב החוקרים שדנו בתרגום הלכות פסוקות לעברית סברו שהוא נעשה דווקא בארץ ישראל - ולמרות שלדעתי אין זה ודאי. ... אולם, כפי שידוע לנו היום, גם יהודי איטליה וצפון אפריקה במאה העשירית כתבו את חיבוריהם בעברית". ברודי, שם, עמ' 117, סבור: "העיבוד של ספר הלכות פסוקות המכונה הלכות ראו, יש סימנים לכך שמקום מושבו של המתרגם היה בארץ ישראל **עצמה**", וכך סבור גם ברויאר, שם, עמ' כא-כד.

94. אסף, שם, עמ' קסח, קעז-קעח; מורל, שם, עמ' 9; דנציג, שם, עמ' 58-61; ברודי, שם; ברויאר, שם, עמ' כ. לתמצית הדיון בין החוקרים ביחס בין הלכות ראו לספר הלכות פסוקות, ראו שויקה, עיונים בספר הלכות גדולות, עמ' 4.

95. אסף, שם, עמ' קסח "הלכות ראו אלו הן הן הלכות פסוקות של רב יהודאי, שנכתבו על ידי תלמידיו אלא שנתרגמו מארמית לעברית **טהורה**".

ישראלית וחציו הלכות שמקורן לרוב מספר הלכות גדולות. אם כן, לא ייפלא שספר זה היה מקובל יותר בביזנטיון.[96]

ספר הלכות קצובות הינו חיבור הלכתי מקורי, שנכתב ככל הנראה בדרום איטליה הביזנטית במאה התשיעית.[97] מרגליות, במבואו למהדורתו הלכות קצובות, סוקר את מקורותיו של הספר, ומסקנתו היא שרובו יצירה מקורית, ורק חלק ממנו מועתק ממקורות ארץ ישראליים וממקורות בבליים.[98] אך למרבה הפלא, לא נמצא כל שימוש של רבי טוביה בספר הלכות קצובות.[99]

ניתן להסביר התעלמות זו של רבי טוביה, כהמשך להצעתנו לעיל, שברגע שהספרות הבבלית המקורית קנתה שביתה בביזנטיון, מעמדם של היצירות המעובדות שתפקידם היה "לתווך" את תורת בבל[100] הלך ופחת עד שהם נעלמו מבתי המדרש. יתרה מכך, אם ספר הלכות קצובות נותן משקל יתר להלכה ולמנהג הארץ ישראלי, כדברי תא-שמע,[101] ייתכן שבימי רבי טוביה שחי ופעל כמאתיים שנה אחר כתיבת ספר הלכות קצובות, השליטה הבבלית על המרחב הביזנטי כבר הייתה עובדה מוגמרת. וממילא ספר שהכיל מסורות ארץ ישראליות נדחה על ידי רבי טוביה, מלשמש מקור למקטעים ההלכתיים בחיבורו.[102]

96. לפי אסף, שם, עמ' קעח, גם ספר הלכות ראו וגם ספר והזהיר מקורם בארץ ישראל. לכן לא ניתן לתלות את חוסר הפצתו של ספר הלכות ראו במוצאו הארץ ישראלי.

97. תא-שמע, הלכות קצובות, עמ' 238-239.

98. מרגליות, שם, עמ' 32. עוד על הלכות קצובות ראו: מרגליות, מבוא להלכות קצובות; אסף, שם, עמ' קע; דנציג, שם, עמ' 261-269; תא-שמע, שם; הנ"ל, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ' 33.

99. גם בובר במבואו ללקח טוב וגם תא-שמע בסקירתו על מקורות הלקח טוב, לא הזכירו את ספר הלכות קצובות.

100. תא-שמע, קליטתם של ספרי, עמ' 59, מבאר שספר הלכות קצובות ביסודו מבוסס על ספר הלכות פסוקות הבבלי, אך עורכו עשה שינויים והתאמות כך שיתאים למנהג הביזנטי. עוד על כך ראו דנציג, שם, עמ' 267-268.

101. הלכות קצובות, עמ' 238.

102. להלן, הערה 116, נדון במקרה בו ניתן לחשוב שהמקור שעמד בפני רבי טוביה הוא ספר הלכות קצובות, אך מסקנתנו שם, שדבר זה אינו סביר.

סדר רב עמרם גאון

רב עמרם בר ששנא גאון פעל בעיר סורא בערך בשנים 858-870.[103] רב עמרם גאון השיב תשובות רבות לשואליו,[104] אך תשובה אחת התפרסמה יותר מכל האחרות, והיא התשובה שבה כתב[105] את נוסח הסידור לבקשת אנשי ברצלונה.[106]

---

103. שנים אלו נכתבו על פי שיטת אסף, שם, עמ' קפ, שסבור שחלק משמונה עשר שנות 'מלכותו' של רב עמרם (על פי איגרת רש"ג), היו בחיי רב נטרונאי. השתמשתי במונח פעל בעיר סורא, משום שברודי, 'רב עמרם בר ששנא - גאון סורא?', תרביץ נו (תשמ"ז) עמ' 327-345, סבור שרב עמרם אמנם זכה לתואר גאון, אך מחמת המחלוקת שפרצה בינו לבין רב נטרונאי גאון, הוא מעולם לא עמד בראש ישיבת סורא. לפי ברודי, שם, הוא הקים בסורא ישיבה אחרת, שככל הנראה, נסגרה כמה שנים לאחר מותו. עוד על כך ראו, הנ"ל, ציון, 42, שם כתב: "רב עמרם בר ששנא נחלק על הגאון או הגאונים 'הרשמיים' של סורא, הוכרז כגאון וכתב תשובות רבות וביניהן את סידור התפילה המפורסם שלו. ספק רב אם זכה אי פעם להכרה כללית כראש ישיבת סורא כפי שסבר רב שרירא". ושם, בעמ' 191, סיכם זאת כך: "רב עמרם בר ששנא עמד בראש פלג בישיבת סורא שהכיר בו כראש הישיבה במקומו של הגאון 'הרשמי' רב נטרונאי בר הילאי, באמצע המאה התשיעית. אין זה ברור אם לאחר מכן ירש את מקומו של רב נטרונאי כפי שסבר רב שרירא". עוד על כך, הנ"ל, שם, עמ' 341-348, בנספח השני, "הכרונולוגיה של הגאונים", שם תחם את שנות פעילותו של רב עמרם גאון 857-875 לערך.

104. אסף, שם, מתאר את מפעלו הספרותי של רב עמרם גאון: "מספר התשובות שהגיע אלינו ממנו הוא די הגון, יותר **ממאתים**, ועל פיהן אפשר לנו לצייר את דמותו הרוחנית". כך כתב גם ברודי, שם, עמ' 191: "רב עמרם כתב תשובות **רבות** כיאה לגאון".

105. בעלותו של רב עמרם גאון על הסידור עלתה לראשונה בדברי החיד"א, שם הגדולים, מערכת ספרים, אות ס, סעיף יז, עמ' שיג: "סדר רב עמרם... הוא רב עמרם בר ששנא ריש מתיבתא דמתא מחסיא, כ"כ בסדר רב עמרם כ"י. ומצאתי כתוב **שתלמידיו חברוהו** ונתיחס לרבם". יעקב נחום אפשטיין, הקדיש לבירור עניין זה את המאמר 'סדר רב עמרם, סידורו ומסדריו', ציונים לזכר יעקב נפתלי שמחוני, ברלין תרפ"ט, עמ' 122-144. אפשטיין הגיע למסקנה שמחבר הספר הוא רב צמח אב בית הדין בישיבתו של רב עמרם בסורא. לוי גינצבורג, הגיב לדברים במאמר 'על סידור רב סעדיה', בתוך: על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 175-177. גינצבורג סבור שרב עמרם עצמו כתב את הסדר, כפי שעולה מפתיחת האיגרת, ולימים נשתמר עותק מסדר זה בישיבת סורא, ואז נוספו כמה תשובות של רב צמח. דניאל גולדשמידט, במבוא למהדורתו, ירושלים תשל"ב, עמ' 7-8, מקבל את עמדתו של גינצבורג, והוסיף מספר ראיות שסדר רב עמרם על שלל עדי הנוסח שלו מלא בהוספות, ואין לפנינו את נוסח המקור שנשלח כתשובה. על אף מסקנות אלו, דנציג, שם, עמ' 184, סבור "סדר התפילות שנודע על שם רב עמרם בעייתי מאד, ועדיין הוא לוט בערפל, על אף נסיונות החוקרים לזהות את זמנו, מקומו ומסדרו של הסידור". ברודי, במאמרו 'לחידת עריכתו של סדר רב עמרם גאון', בתוך: כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מחקרים מוגשת לעזרא פליישר, בעריכת שלומית אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 21-34, מקבל את ביקורתו של גינצבורג, אך לדעתו יש להציע פתרון שונה. ברודי, שם, עמ' 30, סבור שמחבר הסידור הוא רב עמרם גאון, שהוציא מתחת ידו דבר מתוקן ללא סתירות וללא חזרות ודילוגים (שנמצאים בשפע בנוסח הקיים). בעמ' 32, שם, מציע ברודי את פתרונו שחכמי צפון אפריקה, ערכו ועיבדו את סדר רב עמרם והוסיפו לו מתוך תשובות הגאונים. הנ"ל, ציון, עמ' 192, סיכם זאת כך: "גרסה זו שנערכה כנראה בסביבות שנת 900, שינתה כליל את הגרסה המקורית של החיבור משום כך היא גרמה **לבלבול ניכר** בספרות המחקר ומנעה מאתנו להעריך כיאות את תרומתו החלוצית של רב עמרם או להסתמך על סידורו בבטחה בבואנו לחקור את תולדות התפילה".

106. בראש סדר רב עמרם גאון ישנה איגרת, מהדורת גולדשמידט, עמ' א, בה מסופר: "עמרם בר ששנא ריש מתיבתא דמתא מחסיא לרבנא יצחק בריה דרבנא שמעון חביב ויקיר ונכבד עלינו ועל ישיבה כלה". אסף, שם, עמ' סח, ציין ש"חכם ברצלונה ר' יצחק בר שמעון, שבקש מרב עמרם שישלח לו 'סדר תפילות של שנה כולה' ". אח"כ בעמ' קפ, ביאר: "סדור התפילה נשלח לבני ברצלונה, ומשם נתפשט בכל ספרד, אף בספרד הערבית, ומשם ליתר הארצות".

חלוציותו של מפעל עריכת הסידור,[107] הביאה ככל הנראה להתפשטותו בכל קהילות ישראל.[108] נראה שהיחס למקור גאוני זה, היה קרוב ליחס לו זכה ספר הלכות גדולות בימי הראשונים.[109] וכך כתב רבנו תם:

כך כתב גם ברודי, שם: "בין תשובותיו תופס מקום מיוחד סידור התפילה, הידוע בכינוי סדר רב עמרם, שנכתב לבקשת תושב ברצלונה שבספרד בשם יצחק בן שמעון, שביקש 'סדר תפילות וברכות של כל השנה' ".

107. אסף, שם, עמ' קפא, כתב: "סדורו של רב עמרם הוא סדור התפילה היותר עתיק, הסדור הראשון בכתב". כך גם כתב ברודי, שם: "עד כמה שידוע לנו, זה היה הניסיון הראשון - ובוודאי הניסיון הראשון של גורם מוסמך ומוכר - לחבר סידור תפילה מקיף". בהערה 35, שם, ציין ברודי שכמה חוקרים, "התייחסו לתשובת רב נטרונאי על מאה הברכות שיש לברך בכל יום, כתקדים לסדר רב עמרם, אולם שאיפותיה של תשובה זו צנועות בהרבה". עוד הזכיר ברודי, שם, שנמצאו בגניזה שרידים מסידורי תפילה קדומים, שייתכן שכמה מהם קדמו לחיבור של סדר רב עמרם, אך סידור שלם טרם התגלה.

108. גולדשמידט, שם, עמ' 8, כתב ש"בכל מקום הפך סרע"ג לסמכות עליונה והשפיע השפעה עצומה". יש לסייג מעט קביעה זו משום שבתקופת הגניזה, בעיקר במזרח, נראה שסידורו של רס"ג תפס את הבכורה, בעיקר בגלל חלקיו ההלכתיים שהיו כתובים בערבית-יהודית. עוד על כך ראו: אורי ארליך, תפילת העמידה של ימות החול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית - שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים תשע"ג, עמ' 7-8; ברודי, ציון, עמ' 192, הערה 36. אסף, שם, עמ' קפג, סבור ש"סדור רב עמרם מוסר לנו את התפילה לפי מנהג בבל". אח"כ חילק אסף את נוסחי התפילה "בעיקר לשתי קבוצות: אלה הנמשכים אחר מנהג א"י, כגון מנהג אשכנז, פולין, איטליא, רומניא ועוד, ואלה הנמשכים אחר מנהג בבל, כגון מנהג ספרד". וסיים דבריו: "סדור רב עמרם הונח, איפוא, ליסוד לכמה סדורים הנהוגים בארצות שעמדו תחת השפעת המרכז הבבלי". אולם, נראה שדבריו אינם מדויקים. נכון הדבר שמנהג אשכנז הושפע רבות ממסורות ארץ ישראליות, אך כל המעיין בסידור נוסח אשכנז, יראה מיד את הדמיון לסדר רב עמרם גאון. לכן נראה שסדר רב עמרם השפיע על כל קהילות ישראל אליהם הגיע. תא-שמע, 'ספרייתם של חכמי אשכנז וצרפת', עמ' 31 התייחס לסוגיה זו: " 'סדר רב עמרם גאון' שכל נוסחאות כתבי היד הידועים שלו טבועים בחותם אשכנזי צרפתי מובהק, עד ששוב אין לדעת מה הייתה צורתם המקורית של הדברים. קליטתו של סידור זה ניכרת ביותר בין חכמי אשכנז, **והם עיבדוהו הרבה על פי דרכם והתאימוהו לצורכיהם באופן עמוק ומהותי**". נראה, אם כך, שתמונת המצב מורכבת יותר, סדר רב עמרם גאון השפיע תחילה על קהילות המזרח, אח"כ התפשט לספרד וצפון אפריקה. עם חדירת התלמוד הבבלי לקהילות אשכנז, נקלטו גם חלק מספרי ההלכה של הגאונים (הלכות גדולות, סדר רב עמרם ועוד). אך דרכם של חכמי אשכנז הראשונים, בעת שימושם בספרים היה בעל "אופי אקטיבי". לפי תא-שמע, שם, עמ' 22, חכמי אשכנז בהעתיקם ספרים עשו "מניפולציות של נוסחי הספרים כדי להתאימם, על ידי הגהתם ביד חזקה, אל המסורת האשכנזית הרווחת ביניהם, בעל פה או בכתב, בכל התחומים". גולדשמידט, שם, רמז לתהליך זה: "באיטליה הוא גרם לביטול כמעט גמור של נוסח א"י עקבות השפעתו ניכרים ביותר בקהילות אשכנז וצרפת רוב המובאות של הראשונים שבידינו הן מספרי הפוסקים של אשכנז וצרפת ובכל כתבי היד של סדר רע"ג ששרדו ניכרת השפעה צרפתית". אסף, שם, עמ' קפד, זיהה אף הוא תופעה זו, אך לא ייחס אותה דווקא לקהילות אשכנז: "נכנסו לסדור הרבה הוספות ותיקונים מצד אחד ונשמטו ממנו דברים הרבה מצד אחר. ובספרות הגאונים אין לך ספר שנשתמשו בו כל כך הרבה, ועל ידי כך נתנסח ונשתנה בהרבה כמו סדור רע"ג". ברודי, לחידת עריכתו, עמ' 22, כותב ש"המעתיקים ראו לנכון להתאים את הסידור הבבלי לנוסחי התפילה ולמנהגים שהיו מקובלים במקומותיהם". הנ"ל, ציון, עמ' 192, תיאר זאת: "למרבה הצער סבל חיבור זה באופן קשה במיוחד מהתערבותם של מעתיקים ושל משתמשים מאוחרים, ומסתבר שנוסחו משובש יותר מזה של כל יצירה אחרת בספרות הגאונים. סידורו של רב עמרם זכה לפופולריות רבה בעיקר באירופה, אבל המעתיקים האירופים **הרשו לעצמם** לשנות את נוסחו כדי **להתאימו למנהגי מקומותיהם**".

109. אסף, שם, עמ' קפא סבור ש"כתיבת הסדור הוא מפעל גדול, מפעל שהיתה לו השפעה רבה בעתיד". תא-שמע, קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח והלכות גדולות, עמ' 57-59, דן בקליטתו של סדר רב עמרם גאון בהשוואה לקליטת ספר הלכות גדולות. לדעת תא-שמע, שם, בכל מקרה של ניגוד בין דברי ספר הלכות גדולות לבין דברי סדר רב עמרם,

> וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס׳ סופרים ובפרקי דר׳ אליעזר ובדרבה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישין תלמוד שלנו אלא שמוסיפין. והרבה מנהגים בידנו על פיהם.[110] (ספר הישר, חלק התשובות, סימן מה)

סדר רב עמרם מביא תחילה את תפילות ימי החול ואחר כך את תפילות השבת, החגים ושאר המועדים המיוחדים.[111] הסידור כולל הנחיות ומבואות הלכתיות קצרות, המשולבות בתוך התפילה. בכך מהווה סדר רב עמרם גאון אב טיפוס לכל הסידורים עד ימינו.[112]

שימושו של רבי טוביה בסדר רב עמרם גאון

בובר, במבואו המקיף ללקח טוב, הקדיש פרק נכבד לסקירת מקורותיו של רבי טוביה. בפרק זה הזכיר בובר את ספר השאילתות, הלכות גדולות, והזהיר, את רב סעדיה גאון ואת רב האיי גאון. משום מה, בחר בובר להתעלם מסדר רב עמרם כמקור שהיה לפני רבי טוביה.[113] להלן נראה שספר זה, ככל הנראה, היה נפוץ בביזנטיון כשם שהיה נפוץ בקהילות אשכנז.[114]

בדיקת המקטעים ההלכתיים בלקח טוב העלתה שיש מספר מקרים, בהם ניתן לראות שימוש מובהק בסדר רב עמרם גאון. ככלל, לא אמורות להימצא מובאות רבות מסדר רב עמרם, משום

הכריעו ראשוני אשכנז כדעת סדר רב עמרם. עוד כתב תא-שמע, על כמה ענייני מחזור ויטרי, עמ׳ 72: ״המעיין בנוסח ׳מחזור ויטרי׳ המקורי יבחין בנקל כי חלק ניכר מתוכנו לקוח במישרין מתוך ׳סדר רב עמרם גאון׳, ואפשר שיותר ממחצית הספר המקורי לקוחה משם, מילה במילה״.

110. ראו פרשנותו של תא-שמע לדברים אלו, שם, עמ׳ 55.

111. ברודי, שם, עמ׳ 192.

112. תא-שמע, על כמה ענייני מחזור ויטרי, עמ׳ 72.

113. הפליאה על התעלמותו של בובר מסדר רב עמרם גאון במבוא, מתחזקת כאשר מעיינים בהערותיו על הלקח טוב, בראשית-שמות, שם ציין לסדר רב עמרם כמקור לדברי הלקח טוב במספר פעמים (ראו בלקח טוב: בראשית פרק כב, הערה סו; שם, הערה סט; בראשית פרק כד, הערה לו-לז; שם, הערה לט; שמות פרק טז, הערה ל; שם, הערה קטז). אף שבובר לא הוציא את חומשים ויקרא-דברים במהדורה מוערת, הוא מביא מחלקים אלו ראיות לשלל טיעוניו במבוא שלו. וגם כאן התעלם בובר במבואו ממקומות בלקח טוב ויקרא-דברים בהם ניכר שימוש בסדר רב עמרם. גם תא-שמע, במאמרו ׳לקח טוב׳, הזכיר את השימוש שעשה רבי טוביה בספר השאילתות, ספר הלכות גדולות, ספר והזהיר, בדברי רב סעדיה גאון ובדברי רב האיי גאון, אך התעלם לחלוטין מסדר רב עמרם גאון.

114. יש לסייג מעט את המסקנות העולות מהשוואת קטעים של סדר רב עמרם לטקסט המובא בלקח טוב, משום שנוסח סדר רב עמרם עבר עיבודים ושינויים בידי מעתיקים כפי שהראינו לעיל בהערה 108. מכל מקום, כאשר סדר רב עמרם מביא טקסט ערוך וסדור שאין לו מקבילות בספרות הגאונים, יש להניח שהדברים הם אכן פרי עטו של רב עמרם ולא עיבוד מאוחר.

שחיבור זה עוסק בתפילות ואמירות המלוות את חיי היהודי, אין החיבור מתיימר להיות ספר הלכה כולל. אם כך די לנו בדוגמאות ספורות כדי להראות שימוש זה.

להלן כמה דוגמאות לשימוש מובהק בסדר רב עמרם גאון. במקטעים ההלכתיים העוסקים בעירובי חצרות ובעירובי תבשילין, ישנו טקסט שצריך להיאמר לאחר ברכת המצווה במקביל לאקט של הנחת העירוב. בשני המקרים המקור הקדום ביותר הקיים לטקסט זה הוא סדר רב עמרם גאון. השוואת דברי הלקח טוב לדברי רב עמרם, מלמדת שרבי טוביה ככל הנראה קיצר את דברי רב עמרם.[115] לא נמצא כל מקור קדום לפני סדר רב עמרם לטקסט זה, פרט לספר הלכות קצובות.[116]

---

115. נוסח **עירוב חצרות** בסדר רב עמרם: "ואומר בדין יהא לן שרי לטלטולי ולאפוקי ולעיולי מבית לבית ומחצר לחצר. מבית לחצר ומחצר לבית. מבית לבור ומבור לבית, מעילית לתחתית ומתחתית לעילית, ומזוית לזוית, מרשות לרשות. משבת זו לשבת אחרת. לנו ולכל ישראל שבמדינה הזאת" (סדר עירובין, עמ' קעט). בלקח טוב נוסח הדברים הוא: "בדין יהא שרא לנו לאפוקי ולעיולי מבית לחצר ומחצר לבית ומבית לבית ומחצר לחצר ומגג לחצר ומחצר לגג לנו ולכל דדיירין בהני בתי" (שמות טז, ה). בובר, שם הערה ל, כותב על דברי הלקח טוב: "ברכת עירוב גם הנוסח בדין יהא שרא לנו ליתא בגמרא, ומובא בסדור רב עמרם גאון דף נ"ב ע"א ושם סיים עוד מבית לבור ומבור לבית מעילית לתחתית ומתחתית לעילית ומזוית לזוית מרשות לרשות. לנו ולכל ישראל שבמדינה הזאת". אמנם ניתן למצוא עדות לטקסט הנ"ל בתשובות הגאונים (שערי תשובה, סימן קכה), אך הלשון שם מקוצרת והיא מניחה שהקורא מכיר את הטקסט: "בהדין עירובא משתרי לן לטלטל מביתא לדרתא ומדרתא לביתא וכו' ". נוסף לכך בנוסח דפוס לייפציג תרי"ח; ליוורנו תרכ"ט ובמהדורת לייטר, ניו יורק ש"ו, מובא שתשובה זו היא מפי רב האיי והוא בוודאי מאוחר לרב עמרם, וככל הנראה הוא לקח את דבריו מסדר רב עמרם.
רב עמרם מביא את נוסח **עירוב תבשילין** בהמשך סדר ערובין, שם: "בדין יהא לן שרי למיפא ולבשולי ולתיקוני ולמיעבד כל צרכנא מיומא טבא לשבתא, לנו ולכל ישראל שבמדינה הזאת". בלקח טוב במקרה זה נוסח הדברים דומה מאוד: "בדין יהא שרא לנא לאפוי ולבשולי ולאטמנא מיומא טבא ולשבתא לנא ולכל קהלנא" (שמות טז, כג). גם כאן בובר, בהערה קטז מעיר: "וכן מובא הנוסח בדין יהא שרא לן בסדר ר' עמרם גאון דף נ"ב ע"א". גם במקרה זה ניתן למצוא עדות לטקסט הנ"ל בתשובות הגאונים (שערי תשובה, סימן מב; סימן קכד). גם כאן הנוסח הוא קצר: "בהדין עירובא יהא שרא לן למיפא ולבשולי מיומא טבא לשבתא", וגם במקרה זה התשובה מיוחסת לרב האיי, וככל הנראה הוא לקח את דבריו מסדר רב עמרם.

116. ספר הלכות קצובות, חיבור הלכתי מתקופת הגאונים שנכתב ככל הנראה בביזנטיון, מתוך שילוב של מקורות בבליים וארץ ישראליים, אמור להיות מוכר גם בימי רבי טוביה כמאתיים שנה אחר כתיבתו. אם כך, לכאורה מסתבר יותר שרבי טוביה היושב בביזנטיון ישתמש בספר זה כמקור, ולא בסדר רב עמרם הבבלי. אולם השוואת נוסח האמירה בעירובי חצרות ובעירובי תבשילין, מראה שבספר הלכות קצובות נוסח האמירה הוא בעברית. כך הלשון של נוסח עירובי חצרות שם: "ובזה העירוב יהא לנו מותר ולכל הדרים בחצירות אילו להוציא ולהכניס כל השנה כולה וכל שבתות שבה מבית זה לבית זה ומחצר של פלוני לבית של פלוני ומבית של פלוני לחצר של פלוני" (הלכות עירובין אות י). וכך הלשון של נוסח עירוב תבשילין שם: "ובזה העירוב יהיה לנו מותר ולכל ישראל הדרים במקום הזה לאופות ולבשל מיום טוב זה לשבת זו הבאה לישראל כל צורך תבשילנו" (הלכות עירובין אות יא). לו היה משתמש רבי טוביה בספר הלכות קצובות כמקור לפסקיו, מדוע שיתרגם נוסח עברי לנוסח ארמי? על כורחנו מקור דבריו של רבי טוביה היה ארמי - סדר רב עמרם גאון. עוד יש להוסיף, שלא מצאנו כל שימוש של רבי טוביה בספר הלכות קצובות. אם כך אין זה מסתבר שבעניין אחד, נוסח טקסט העירוב, ישתמש רבי טוביה בספר שהוא לא עשה בו שום שימוש בתחומים אחרים. ייתכן שהימנעותו של רבי טוביה משימוש בספר הלכות קצובות בכלל, ומשימוש בנוסחי ברכות ותפילה בספר זה בפרט, נבעה מהשפעות ארץ ישראליות שנמצאו בספר הלכות קצובות.

בדוגמה לעיל, ראינו שסדר רב עמרם היה מקור עבור רבי טוביה לטקסט שצריך לומר בעת ביצוע מצווה. כפי שציינו לעיל, המקטעים ההלכתיים של הלקח טוב מהווים מיעוט מנפח החיבור שרובו פרשנות למקרא. המקטעים מנוסחים בדייקנות ובקיצור הכרחי מתוך הבנה שתפקיד חלקי ההלכה לתת מענה קצר ומהיר. לכן, אין בלקח טוב נוסחים של תפילה ויש בו מעט נוסחים של ברכות כשהם חלק מסוגיה הלכתית. סדר רב עמרם, כשמו כן הוא - סידור תפילה, אך בנוסף לכך טרח רב עמרם וכתב הנחיות שהן בעצם פסקי הלכה. רובם המוחלט של פסקים אלו הם דברים שאין בהם חידוש, ומקורם בתלמוד הבבלי. אף הלכות שהתחדשו בימי הגאונים ומובאים בסדר רב עמרם, רובן המוחלט כבר נכתב בספרות הגאונים שקדמה לרב עמרם. אף על פי כן, ניתן היה למצוא מספר מועט של מקומות בהם דברי רב עמרם הם לכאורה חידוש ופסיקה עצמאית שלו, ועקבותיהם נמצאו בלקח טוב.

במקטע ההלכתי העוסק בדיני ראש השנה פוסק רבי טוביה: "וצריך לברוכי עליה לשמוע **בקול שופר**, ושהחיינו" (לקח טוב, בראשית כב, יג). המקור לכך שיש ברכה על מצוות תקיעת שופר מובא בדברי האמוראים,[117] אך נוסח ברכה זו לא נזכר במקורות התלמודיים. המקור הקדום ממנו ניתן ללמוד מהו נוסח ברכה זו הוא ספר השאילתות: "ומברך באי"י אמ"ה אקב"ו **לתקוע** בשופר, ואשר החיינו" (פרשת וזאת הברכה, שאילתא קעא). דעה אחרת מובאת בשם רב נטרונאי: "והלכתא בראש השנה כשתוקעין לברך **לשמוע קול** שופר, וכן מנהג כל בני ישיבה" (תשובות רב נטרונאי גאון, מהדורת ברודי, או"ח, סימן קפ). רב עמרם, שהביא דברים רבים בשם רב נטרונאי, פסק בסידורו: "אוחז ש"ץ שופר בידו ומברך באי"י אמ"ה אקב"ו **לשמוע קול** שופר. וברוך שהחינו" (סדר ראש השנה, עמ' קלט). ברור שבדברי רבי טוביה יש הכרעה הלכתית שהנוסח הנכון הוא "לשמוע בקול שופר", כשיטת רב נטרונאי ורב עמרם.[118]

---

117. בתלמוד הבבלי מובא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. ... בי רב אמרי: חוץ מן הטבילה **ושופר**" (מסכת פסחים, דף ז ע"ב). ובלשון דומה גם בתלמוד הירושלמי: "מצות אימת מברך עליהן? רבי יוחנן אומר: עובר לעשייתן. רב הונא אומר: בשעת עשייתן. אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי ר' בון בשם שמואל: כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה" (מסכת ברכות, פרק ט הלכה ג, עמ' 73).

118. נראה שלקראת סוף תקופת הגאונים כבר נהגו בכל מקום לומר את הנוסח "לשמוע בקול שופר". כך עולה מאוסף תשובות הגאונים החדשות, מהדורת עמנואל, סימן קעח: "שאינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לתקוע אלא **לשמוע קול** שופר". וכן מדברי רב האיי שהובאו באוסף שערי תשובה, סימן עט: "ותקיעת שופר מעומד ומברך לשמוע **קול שופר** והלכה רווחת היא בכל ישראל ואין לזוז מינה. ואינה בב' ישיבות לומר **לתקוע** בקול שופר אלא לשמוע". עוד על סוגיית נוסח ברכת השופר ראו: ישראל שציפנסקי, התקנות בישראל: חיבור מקיף על התקנות שנתקנו בישראל על-ידי נביאים, סופרים, נשיאים, סנהדראות, תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים ואחרונים, ירושלים תשס"ד, חלק ג, עמ' קלז-קלח; אברהם וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 124, הערה 95; הנ"ל, 'המשנה באספקלריה אינטרטקסטואלית: עיון בשלוש משניות לאור סוגיות אגדיות בספרות התנאים והאמוראים', בתוך:

אמנם, בנוסח הברכה של רבי טוביה נוספה האות ב׳, אך נראה שאין בה כדי לשנות את ההכרעה ההלכתית העקרונית שהברכה היא על השמיעה ולא על התקיעה. נראה שזו לא הכרעה של רבי טוביה עצמו, אלא הוא חושף בפנינו את המסורת הביזנטית שנהגה באזורו. מכל מקום, ראינו לעיל שאת ספר השאילתות הכיר רבי טוביה ואף עשה בו שימוש, ואם הנוסח שבחר רבי טוביה להביא בחיבורו שונה מדברי השאילתות, אז כנראה הוא היה מודע למחלוקת בעניין זה. מתוך הדברים עולה שבקהילות ביזנטיון נהגה מסורת הברכה המובאת בדברי רב נטרונאי ובסדר רב עמרם, שכאמור לעיל היה ידוע במרחב הביזנטי.[119] עוד יש לציין שלשונו של רבי טוביה תואמת למדי את לשון סדר רב עמרם, שניהם כתבו את נוסח הברכה, ומיד אחר כך כתבו שיש לברך שהחיינו.[120]

ישנם מקרים בהם ניתן לראות דמיון מלא בין נוסח הדברים בספר לקח טוב לבין נוסח הדברים בסדר רב עמרם. דוגמה לכך ניתן לראות בנוסח ברכות הנישואין. השוואת דברי הלקח טוב[121] לספר השאילתות,[122] לספר הלכות גדולות[123] ולסדר רב עמרם,[124] תראה שהשניים הראשונים קיצרו מאוד בלשונם, ואילו הלקח טוב ניסח את הדברים באריכות בדיוק כפי שהם מובאים בסדר רב עמרם.[125] אולם בדיקה מדוקדקת תראה שנוסח הדברים גם בסדר רב עמרם וגם בלקח טוב תואמת למדי

על דרך האבות: שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג, קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, בעריכת אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ, אלון שבות תשס״א, עמ׳ 244-245, הערה 31; יהודה זולדן, חגי יהודה וישראל: מצוות והלכות בארץ, במדינה ובמקדש, שבי דרום תש״ף, עמ׳ 52-62.

119. בובר, שם, הערה סו, רומז אף להיות סדר רב עמרם גאון מקור לדברי הלקח טוב כאן: ״וצריך לברוכי עליה לשמוע בקול שופר. וכן הביא ר״ע גאון בסדרו דף מ״ה ע״ב״.

120. גם לכך רמז בובר, שם, הערה סח: ״ושהחיינו. וכ״ה בסדר רע״ג שם״.

121. במקטע ההלכתי העוסק בדיני נישואין - לקח טוב, בראשית כד, ג.

122. פרשת חיי שרה, שאילתא טז.

123. הלכות גדולות, סימן לו.

124. סדר אירוסין ונישואים, עמ׳ קפא.

125. נדגים זאת בברכת ״אשר יצר את האדם״. כך הוא הנוסח בספר השאילתות: ״ברוך אשר יצר את האדם בצלמו וכו׳ ״, ובספר הלכות גדולות הנוסח הוא: ״אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות״. ואילו בסדר רב עמרם הנוסח הוא: ״בא״י אמ״ה אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד, בא״י יוצר האדם״. ובסגנון דומה כתב רבי טוביה: ״ברוך אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנה בנין עדי עד, ברוך יוצר האדם״. בובר, שם, הערה לז, ציין אף למגוון המקורות האפשרי לדברי רבי טוביה: ״ברוך אשר יצר את האדם. כ״ה בשאילתות. ועי׳ בגמרא שם דף ח׳ ע״א. וכן בסדר רב עמרם גאון צד נ״ג״. (ההבדלים בין עדי הנוסח של הלקח טוב בקטע זה לא משמעותיים. בשניים מתוך שלושת כתבי היד מובא רק ״בצלמו״ ולא ״בצלמו, בצלם״, ונראה שזו השמטת סופר, כי הנוסח הקצר נשמע צורם ולא ברור. בשניים מתוך כתבי היד כתוב ״התקין ממנו״ ולא ״התקין לו ממנו״, גם כאן נראה שזו השמטת סופר משום שהנוסח הארוך נותן משמעות יותר ברורה למשפט. כמו כן, השוואה לנוסח המקור התלמודי, המובא בהערה הבאה, תומכת בגרסה הארוכה).

לנוסח המקור בתלמוד הבבלי.[126] לכן, אף שיש דמיון בין דברי הלקח טוב לדברי סדר רב עמרם, לא ניתן להוכיח שרבי טוביה השתמש בדברי רב עמרם.[127] אך כפי שראינו לעיל ישנם מקומות בהם המובאה בלקח טוב, נמצאת רק בסדר רב עמרם וברור מעל לכל ספק שהוא היה המקור לרבי טוביה. מתוך כך נוכל להסיק שגם במקומות בהם יש לשניהם מקור קדום משותף, ייתכן שגם בהם נעשה שימוש בסדר רב עמרם.[128]

ישנם עוד מספר מקומות בלקח טוב, שדברי רבי טוביה קרובים לנאמר בסדר רב עמרם גאון ופחות מתאימים למובא בשאר ספרי הגאונים.[129] מתוך כל האמור לעיל ניתן להסיק שרבי טוביה השתמש

---

126. מסכת כתובות, דף ז ע"ב. נביא מתוך הדברים את נוסח ברכת "אשר יצר את האדם", כך נוכל להשוות זאת למובא בהערה לעיל: "ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם". ההבדל היחידי בין דברי התלמוד לדברי רב עמרם ורבי טוביה הוא נוסח הפתיחה "בא"י", שאינו קיים בדפוס וילנא, דפוס ונציה (ר"פ-רפ"ג) ובכת"י מינכן 95, אך בשלושה עדי נוסח אחרים הפתיחה "ברוך..." כן מופיעה (כת"י וטיקן 112, כת"י וטיקן 130 ובדף גניזה Wien, N: H 137). ייתכן שמילים אלו הושמטו מחמת הדומות.

127. ישנה תוספת אחת בדברי רב עמרם על המקור התלמודי, והיא שיש להקדים לברכות הנישואין את ברכת הגפן. לדבר זה אין כל אזכור במקורות התלמודיים, גם בובר על הלקח טוב, שם, הערה לו, העיר זאת: "בורא פרי הגפן. זה ליתא בגמרא שם. שמברך ברכת הגפן. רק כן הוא בשאילתות פ' חיי אות ט"ז. וכן בבה"ג ריש ה' כתובות. וכן הביאה **רב עמרם גאון בסידורו** צד נ"ג". אולם, כפי שכתב בובר, תוספת זו אינה חידושו של רב עמרם, הוא לקחה מספר השאילתות או מספר הלכות גדולות שצוינו לעיל.

128. דוגמה נוספת למקרה שבעיון ראשוני נראה כשימוש בסדר רב עמרם, הוא נוסח ברכת העומדים בברית מילה. "כשם שנכנס לברית, כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים". בלקח טוב במקטע ההלכתי העוסק בדיני מילה, הנוסח הוא: "כשם שהכנסתו לברית, כן תכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים" (בראשית יז, יג), וגם בסדר רב עמרם, סדר מילה, עמ' קפ, מצוי נוסח זה. אולם בדיקת עדי הנוסח של מקור הברכה בברייתא שבתלמוד הבבלי, מסכת שבת, דף קלז ע"ב, מראה שנוסח הברכה המוכר לנו הוא גרסת: דפוס וילנא; דפוס ונציה (ר"פ-רפ"ג); ודפוס איטליה (רמ"ט-רנ"ח), אולם גרסת כתבי היד: מינכן 95; אוקספורד 366; וטיקן 108, היא כנוסח המובא בלקח טוב. אם כך, ייתכן שרבי טוביה עשה שימוש בסדר רב עמרם, אך במקרה זה יותר סביר שרבי טוביה לקח את דבריו ישר מהמקור התלמודי, אך השתמש בכתב יד שגרסתו שונה מזו המובאת בדפוס וילנא. בובר, שם, הערה נו, העיר למקור דברי רבי טוביה בצורה שלא ניתן להכריע ממנה מה דעתו בעניין מקור דבריו של רבי טוביה: "והעומדים שם. כך הביא רב עמרם גאון צד נ"ב. וכ"ה גי' הרי"ף. ובגמרא שבת שם הגי' העומדין אומרין כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה וכו' ".

129. דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני תפילין: "למועדה, יש מועד שמניח תפילין. ויש מועד שאינו מניח, יצא שבתות וימים טובים שאינן צריכין אות בתוך אות: מימים ימימה. יצאו לילות שאינן זמן תפילין" (לקח טוב, שמות יג, י). בקטע זה עושה רבי טוביה עיבוד לדברי התנאים במכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, פרשה יז. אולם שאלת זמן החיוב של הנחת תפילין נמצא במחלוקת תנאים ובמחלוקת אמוראים במספר מקומות בתלמוד הבבלי (ראו: מסכת ערובין, דף צו ע"א; מסכת מנחות, דף לו ע"א ועוד). אין זה מסתבר שרבי טוביה לא ידע על מחלוקת זו, בפרט שהדברים נכתבו בתוך מקטע הלכתי ולא בחלק הפרשני. בנוסף לכך ספר הלכות גדולות, ממנו לקח רבי טוביה חומר רב, עוסק בנושא זה ופסק: "תניא רבי עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים, ת"ל והיה לאות על ידכה מי שצריך אות יצאו אילו שהן גופן אות. והלכתא לילה זמן תפילין, ואין מורין כן" (סימן כה - הלכות תפילין). ניתן לומר שרבי טוביה לא דקדק את לשונו, ובכך שהכריע שלילה ושבת אינן זמן תפילין מסכים הוא בפועל להכרעת ספר הלכות גדולות שסבר שלילה זמן תפילין אבל אין מורין כן. אך לאחר עיון בדברי סדר רב עמרם גאון: "מצות תפילין אינה בלילה ולא בשבתות ולא בימים טובים" (סדר ברכות השחר, עמ' ה. יש

בסדר רב עמרם גאון, ושספר זה, ככל הנראה, היה מוכר ליהודי ביזנטיון. אולם, יש לסייג מעט מסקנה זו משום שאין אזכור מפורש בשום מקום לאורך החיבור, לא לשמו של רב עמרם ולא לחיבורו. אמנם, גם ספר השאילתות וספר הלכות גדולות לא הוזכרו בשמם, אך בעיוננו לעיל הראינו שימוש מובהק בקטעים שלמים מתוך הספרים הללו. אך בנוגע לשימוש בסדר רב עמרם, הראיות מעטות יותר ולא מראות תמיד על שימוש מובהק בספר.[130] מכל מקום, מסקנתנו היא שסדר רב עמרם היה מוכר וידוע בקהילות ביזנטיון, וככל הנראה רבי טוביה עשה בו שימוש בכתיבת ספרו הלקח טוב.[131]

רב סעדיה גאון

רב סעדיה גאון שימש כראש ישיבת סורא בתחילת המאה העשירית.[132] לקורא בן ימינו רב סעדיה גאון הוא הדמות המוכרת ביותר מתקופת הגאונים.[133] פרסומו של רס״ג בא לו בעקבות כתיבתו הענפה הפורייה והמקורית.[134] אולם נראה, שבשלהי תקופת הגאונים ובתחילת ימי הראשונים, נודע

לציין שמילים אלו לא נמצאו בכתבי היד שמהם לקח גולדשמידט את נוסח הסידור. מילים אלו נוספו מתוך מובאה מתוך הראבי״ה וספר המנהיג), נראה שכשם שנחלקו תנאים ואמוראים בסוגיה זו כך נחלקו הגאונים. אם כך, נראה שרבי טוביה הכריע כשיטת רב עמרם שלילה ושבת אינן זמן תפילין מעיקר הדין. עוד על סוגיה זו ראו טור ושו״ע או״ח, סימן ל, סעיף ב, ונושאי כלים שם.

130. בכל המקומות בהם הראינו שימוש מובהק בסדר רב עמרם, הדברים נמצאו גם בתשובות הגאונים, כפי שהראינו לעיל. מסתבר אמנם, שתשובות אלו נשלחו ברוב המקרים לצפון אפריקה וספרד (קהילות תחת שלטון מוסלמי), ורק מעט מהתשובות הללו הגיעו למרחב הביזנטי. מתוך כך מסתבר שספר סדור כמו 'סדר רב עמרם', היה נפוץ יותר מאשר תשובות אקראיות של גאונים. לכן מסתבר יותר שסדר רב עמרם גאון שימש כמקור לכל אותן מובאות שנמצאו גם בסדר רב עמרם וגם בתשובות הגאונים.

131. מיעוט המקומות בהם ניתן לראות טקסטים ונוסחים של תפילות בספר לקח טוב, מקשה על בדיקה שיטתית של נוסח הסידור של יהודי ביזנטיון. מתוך כך נראה שדברי תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס״ד, עמ' 5: ״אין אנו יודעים דבר על התפתחות התפילה היהודית בביזנטיון״, נותרו על כנם.

132. שי״ר, לתולדות, עמ' 133-134; אסף, תקופת הגאונים, עמ' קפה; ברודי, רב סעדיה גאון, עמ' 38-39; הנ״ל, ציון, עמ' 240-239; חגי בן שמאי, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס״ג, ירושלים תשע״ה, עמ' 11-10; דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 109, הערה 2.

133. ״יחיד ומיוחד היה רב סעדיה בן יוסף בנוף היהודי של תקופת הגאונים, ולא בכדי זכה בכינוי המפורסם שהעניק לו רבי אברהם אבן עזרא: ״ראש המדברים בכל מקום״ (ברודי, רב סעדיה גאון, עמ' 35). ״גדול החכמים והמנהיגים היהודיים בתקופת הגאונים המאוחרת״ (חגי בן שמאי, מפעלו של מנהיג, עמ' 10).

134. ברודי, שם, עמ' 40-42; בן שמאי, שם, עמ' 11; דנציג, שם; רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב תשמ״ח, עמ' 158-178.

רס״ג בעיקר בקהילות דוברות ערבית[135] - השפה בה רוב יצירותיו של רס״ג נכתבו.[136] אכן, בניגוד לספר הלכות גדולות, וסדר רב עמרם גאון[137] שחדרו לקהילות אשכנז, כמעט ולא נמצא שימוש בספרי רס״ג בארצות אלו.[138]

ביזנטיון אינה שייכת למרחב השליטה המוסלמי, אך גם אינה חלק מהמרחב האשכנזי הקלאסי. בהיותה יושבת בתווך בין ארץ ישראל שהייתה חלק מהאימפריה הביזנטית עד לכיבוש הערבי, לבין שאר מדינות אירופה, היוותה ביזנטיון גשר להמשך מעבר המסורות הארץ ישראליות.

---

135. היהודים בכל רחבי האימפריה המוסלמית דיברו ערבית. כך שמבבל במזרח דרך ארץ ישראל, מצרים, צפון אפריקה עד דרום ספרד, שפת היום יום הייתה ערבית. לכן לא ייפלא, שבכל מרחב זה נפוצו כתביו של רס״ג וזכו לפופלריות רבה. על כך ראו: אסף, מבוא לסידור רב סעדיה גאון, ירושלים תש״א, עמ׳ 33; ברודי, שם, עמ׳ 47; הנ״ל, ציון, עמ׳ 188.

136. אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קפח; בן שמאי, שם, עמ׳ 11-14; ברודי, שם, עמ׳ 35, 253.

137. אסף, מבוא לסידור רס״ג, עמ׳ 23, כותב: ״סדורו של רב סעדיה עולה בערכו הספרותי על סדור רב עמרם. גדול הוא ממנו גם בכמות וגם באיכות. ובכל זאת לא זכה לאותה השפעה עצומה ולא הגיע לאותה תפוצה שהגיע אליה סדור רב עמרם. חכמי צרפת ואשכנז שהרבו להשתמש בסדור רב עמרם ממעטים להביא את סדור רבינו, ומה שהם מביאים הם מביאים בדרך כלל מכלי שני ושלישי. ודאי גרם לזה מה שחלק ההלכה שבו כתוב **ערבית**״. בהמשך דבריו מביא אסף נימוק נוסף להעדפת סדר רב עמרם, והוא סגנון כתיבתו התקיפה והידיעה שמאחורי סידור זה עומדים כל גאוני סורא. אולם, כפי שהראינו לעיל הערה 105, נראה יותר שרב עמרם עצמו כתב את סידורו, כפי שהראה שם ברודי. אם כך נותר ההסבר הראשון של אסף, והוא מחסום השפה, כפי שכתבנו לארצות שאינן דוברות ערבית חיבורי רס״ג לא הגיעו. בהמשך שם, בעמ׳ 33, דן אסף במידת התפשטותו של סידור רס״ג, וכתב שם: ״סדור רב סעדיה נתפשט בכל הארצות שבהן היתה הלשון הערבית מדוברת בין היהודים: בבל וסוריא, א״י ומצרים, ספרד ואפריקה הצפונית, תימן ועוד, וזכה לתפוצה מרובה. ... נראה שחכמי איטליא, צרפת הצפונית ואשכנז לא השתמשו בו במקורו - **הלשון הערבית גרמה לכך** - וכל מה שהם מביאים ממנו לקוח מכלי שני או שלישי״. דן גרינברג, סידור רס״ג: עיונים בנוסח, מבנה והוראות, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע״ג, עמ׳ 8-9, מסכים לקביעה הנ״ל ואף הוסיף: ״ניכר שהיה חיבור נפוץ למדי בארצות הדוברות ערבית לפחות עד המאה הארבע עשרה. לאחר המאה הארבע עשרה, בעקבות הירידה בשימוש **בספרות הכתובה בערבית**, אין אנו שומעים מאומה מחיבור זה, ולמעשה הוא נעלם לכמה מאות שנים עד אמצע המאה התשע עשרה״. עוד על מחסום השפה בהעברת מסורות של גאונים ראו ברודי, ציון, עמ׳ 233-234.

138. אסף, במבוא לסידור רס״ג, עמ׳ 33-41, מפרט את חכמי ישראל שהשתמשו בסידור רס״ג. במאתיים שנים הראשונות מאז כתיבתו בתחילת המאה העשירית הסידור נפוץ בבבל, מצרים צפון אפריקה וספרד (המוסלמית). מהמאה השתים עשרה והלאה הוא נפוץ גם בספרד הנוצרית ובפרובנס הסמוכה לה, אך עיקר תפוצתו הייתה במצרים וספרד (על תרגומם ותפוצתם של חיבורים בערבית בפרובנס ראו בהערה הבאה). אסף שם ציין לשני אזכורים אצל חכמי אשכנז: רבנו תם ור׳ יצחק בן משה (אור זרוע), ולשני אזכורים אצל חכמי איטליה: ר׳ צדקיה הרופא (שבלי הלקט), ר׳ יחיאל בן יקותיאל (תניא רבתי). אך כאמור אזכורים בודדים אלה (שנעשו מכלי שני) שהינם יוצאים מן הכלל, מעידים על הכלל שהוא התעלמות מחיבור זה במרחב האשכנזי.

אם כך, יש לבחון האם יצירותיו של רס״ג עברו מקהילות תחת שלטון מוסלמי, אל קהילות ביזנטיון כשם שספרות המדרש המאוחר עברה. אמנם היצירה הארץ ישראלית נכתבה עברית, דבר שהקל על הפצתה, אך יש לבחון מה אירע ליצירות שנכתבו ערבית.[139]

שימושו של רבי טוביה בכתבי רס״ג

נראה שאין חולק על כך שרבי טוביה הכיר את דמותו של רס״ג ושהוא הביא משמו דברים בחיבורו לקח טוב. בובר, בפרק העוסק במקורותיו של רבי טוביה הקדיש סעיף קצר להראות שרבי טוביה ״מזכיר פירושו של רב סעדיה גאון לתורה״.[140] גם גינצבורג,[141] תא-שמע[142] ועוד חוקרים[143] הסכימו לקביעה זו. אולם מעבר לשתי ההפניות המפורשות שציין בובר,[144] לא מצאתי בדברי הלקח טוב פרשנות או פסיקה שנלקחה בצורה ברורה ומובהקת מתוך כתבי רס״ג. וכפי שנראה להלן, ייתכן שאף שתי ההפניות המדוברות לא נעשו מתוך עיון באחד מחיבוריו של רס״ג, אלא הן אזכור של פרשנות שככל הנראה הגיעה לביזנטיון מכלי שני או שלישי.

---

139. מתוך ספרותו הענפה של רס״ג, זכה ספר ״האמונות ודעות״, להיכלל במפעל התרגומים של משפחת אבן תיבון. ספר זה היה האחרון בסדרת התרגומים של אבי המשפחה ר׳ יהודה אבן תיבון, הוא תורגם בשנת 1186, אחרי זמנו של רבי טוביה. עוד על כך ראו: תא-שמע, ׳קיצור ספר ״חובות הלבבות״ לר׳ אשר ב״ר שלמיה מלוניל׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד: ארצות המזרח, פרובנס ומאסף, ירושלים תש״ע, עמ׳ 133. אמנם נודע באשכנז, ספר שהוא מעין פרפרזה (תרגום מעובד וערוך) לספר ״אמונות ודעות״, שלא ידוע מי מחברו. תא-שמע, הקשרים התרבותיים, עמ׳ 179, מעלה אפשרות שספר זה נתחבר במאה האחת עשרה בדרום איטליה הביזנטית ומשם עבר לאשכנז. אולם נראה שספר זה לא הספיק להיות נפוץ בימי רבי טוביה בערי ביזנטיון, שכן ראשוני המשתמשים בספר חיו במאה השתים עשרה. על כך ראו תא-שמע, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ׳ 34; Ronald C. Kiener, 'The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's' Kitab al-Amanat Wa'l-I'tiqadat' ', *AJS Review*, vol. 11, no. 1 (1986), pp. 1–25.

140. מבוא, עמ׳ 46.

141. ״וכבר נדע שהרבה השתמש בעל לקח טוב בפרושי הגאון״ גנזי שכטר, ספר א: קטעי מדרש והגדה מן הגניזה שבמצרים, עמ׳ 9.

142. תא-שמע, לקח טוב. עמ׳ 280-279, עומד על הפולמוס בין רבי טוביה לבין רעיונות מבית מדרשו של רב סעדיה גאון. בהערה 54, שם, כתב: ״רב סעדיה גאון נזכר פעמים בשמו ב״לקח טוב״, כנרשם במבואו של בובר״, בהמשך הפנה גם לגינצבורג.

143. ראו לדוגמה: הרב רצון ערוסי, ׳ברכת הדלקת נר של יום טוב: בירור מנהג יהודי תימן׳, סיני פה (תשל״ט), עמ׳ פז; נחם אילן, לקח טוב, עמ׳ 184.

144. לקח טוב, בראשית א, כו; לקח טוב, במדבר לג, ג.

נעשה אדם

המקום הראשון שרבי טוביה מזכיר את רס״ג הוא בבואו לפרש את דברי המקרא: ״וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ״ (בראשית א, כו).[145] לאחר כמה הצעות פרשניות כותב רבי טוביה, בפירושו:

> וי״א כי רב סעדיה פירש, נעשה אדם לכל הדורות וכי ויאמר אלהים כמו ציווי לנו שנעשה אדם בצלמנו כדמותנו שאנחנו בעולם בצלמו שהוא עתה האדם. (לקח טוב, שם)[146]

לפני שניגש למצוא את מקור הדברים בכתבי רס״ג, יש לזכור שפרשנותו של רס״ג נכתבה בשפה הערבית,[147] וספק רב אם רבי טוביה ידע ערבית, והאם בכלל ראה את פרשנות רס״ג במקורה. עדות לכך ניתן לראות במילים ״ויש אומרים כי ר׳ סעדיה פירש״, אם לשונו של רס״ג הייתה מונחת מול רבי טוביה, מדוע שיתבטא כך? מתוך כך אני מסיק שגדולתו ועוצמתו של רס״ג גרמו לפירושיו המפורסמים לעבור ממקום למקום ע״י מסורת אורלית, שאינה תלויות שפה, וחלק מהם הגיע לקהילות ביזנטיון.

בבואנו למצוא בדברי רס״ג פרשנות למילים ״נעשה אדם בצלמנו״, יש לבדוק הן את הפירוש הארוך, המכונה ׳השרח׳ שנכתב בערבית ורק חלקים ממנו נתגלו,[148] והן את הפירוש הקצר המכונה ׳תפסיר׳,

---

145. מילים אלו עוררו מספר קשיים: מדוע יש כאן לשון רבים? האם היו שותפים ביצירה גורמים נוספים? וכן מה משמעות הדבר שאדם גשמי הוא בצלמו של אלוקים, כיצד תיתכן מציאות כזו? רבי טוביה, בפירושו שם, הביא מספר פרשנויות שפותרות בדרך זו אחרת קשיים אלו. ״ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו. **בלשון רבים**, על כי האדם חשוב מן הכל, והוא היה עתיד למשול על הבריות שנוצרו לפניו אמר בלשון רבוי, ולא כי הוצרך לדעת בריותיו, אלא נמלך בכבודו ובעצמו... וכדי שלא יפקרו המינין לומר ששתי רשויות הן, חזר הפסוק האחר ואמר בלשון יחיד ויברא אלהים את האדם. ... **דבר אחר** אל״ף ונו״ן במקרא נלמד זה תחת זה, כמו משכני אחריך נרוצה כמו ארוצה, כי אותיות איתי״ן מתחלפים זה תחת זה: **דבר אחר** לשעבר אדם נברא מאדמה וחוה מאדם מיכן ואילך בצלמנו כדמותינו, לא אשה בלא איש ולא איש בלא אשה, ולא שניהם בלא שכינה כך השיב ר׳ שמלאי לתלמידיו. **וי״א כי ר׳ סעדיה פירש**, נעשה אדם לכל הדורות וכי ויאמר אלהים כמו ציווי לנו שנעשה אדם בצלמנו כדמותנו שאנחנו בעולם בצלמו שהוא עתה האדם: **דבר אחר** בצלמנו כדמותנו. מה בין צלם לדמות, אלא שהצלם הוא על תואר מראית הדבר, והדמות הוא תיקון הפנים. ... ואמרו בלשון רבים כלומר צלם ודמות הנאה לנו לשמשנו, כי ברא הקדוש ברוך הוא את האדם בצלמו נאה לשמש לבוראו כדמות המלאכים להלוך בקומה זקופה״.

146. לקטע זה ישנם שני עדי נוסח, גרסת הדפוס תואמת לכת״י ה - ירושלים (שהיה הבסיס למהדורת בובר). בכת״י י - ניו יורק 949, ישנם שינויים מעטים שאינם משנים את משמעות הדברים.

147. אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ קמו; בן שמאי, שם, עמ׳ 12; ברודי, רב סעדיה גאון, עמ׳ 75-76; הנ״ל, ציון, עמ׳ 301.

148. לפי שעה יש בידינו רק את הפירוש למחצית הראשונה של ספר בראשית, שמות, ישעיהו, איוב, משלי, תהלים, דניאל, איכה ואסתר. גם בחלק הפירוש הקיים ששוחזר מחלקי גניזה רבים, חסרים חלקים רבים מהפירוש. עוד על כך ראו: בן שמאי, שם; ברודי, רב סעדיה גאון, עמ׳ 71; הנ״ל, ציון, עמ׳ 302-305. על ההבדל בין שרח לתפסיר ראו יוסף טובי, ׳בין תפסיר לשרח: תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן׳, בתוך: מחקרים בתולדות יהודי

שאף הוא כתוב ערבית והוא התרגום שהתקבל בקהילות תימן.[149] בפירוש הארוך על ספר בראשית ישנה התייחסות ארוכה למילים "נעשה אדם בצלמנו",[150] אך לא נמצא שם את הדברים שרבי טוביה הביא בשם רס"ג. משה צוקר, במהדורתו לפירוש הארוך הזכיר את דברי רבי טוביה והעיר: "ואין זה הפירוש של רס"ג".[151] בפירוש הקצר של רס"ג מובא: "בצלמנו כדמותנו, בצלמנו כדמותנו שליט".[152] דברים אלו די סתומים ולא ברור למה התכוון רס"ג ואיך במילה "שליט" פתר את הקשיים דלעיל.[153] נראה שרבי טוביה הבין את דברי רס"ג כפרשנות למושג 'צלם אלוקים', ופתרונו שסדר ציבורי וממשל תקין הם הביטוי למותר האדם מן הבהמה, והם הדברים שמבטאים את היות האדם האנושי נברא בצם אלוקים. ולכן כתב שאנו 'עושים אדם' לדורות, כלומר ממנים עלינו שלטון. אך כאמור הקשר בין דברי רבי טוביה לדברי רס"ג, נראה רופף למדי. נראה שגם לבובר לא היה ברור מה מקור דברי רבי טוביה. תחילה הוא הפנה לדברי האב"ע שהעתיק את לשון התפסיר,[154] אך מיד אחר כך הוסיף בובר: "כי מלבד תרגומו על התורה בלשון ערבי. חבר ג"כ פירוש על התורה". נראה שבובר לא ראה כל קשר בין דברי רבי טוביה בשם רס"ג לבין דברי רס"ג בפירושו הקצר. לכן העריך בובר שהדברים צריכים להימצא בפירוש הארוך, שבימיו לא היו ידועים, אך כאמור עד עתה הם לא נמצאו שם, כדברי צוקר לעיל. לסיכום, לא ברור מהו המקור שאליו התכוון רבי טוביה ולכן לא ניתן להסיק מכאן על היכרותו עם כתבי רס"ג.

עיראק ובתרבותם 6 (תשנ"א), עמ' 127-131; יהודה זייבלד, 'הקדמה לפירוש מגילת איכה בתרגום קדום עם קטעים מתוך הפירוש למגילת איכה החסרים בקטעי הגניזה', קובץ בית אהרן וישראל שנה לד, גליון ו (תשע"ט), עמ' ה.

149. על תרגום התפסיר ראו: בן שמאי, שם; יהושע בלאו, עיונים בתרגום רב סעדיה גאון לתורה, ירושלים תשע"ט, עמ' טו-טז; ברודי, רב סעדיה גאון, שם; אליעזר שלוסברג, 'לקראת מהדורה ביקורתית של תרגום רב סעדיה גאון לתורה', טללי אורות יג (תשס"ז), עמ' 88-90.

150. פרשנותו של רס"ג בפירוש הארוך לביטוי "נעשה אדם בצלמנו", מכילה בתוכו גם יסודות תאולוגיים פולמוסיים. נראה שפרשנות זו הייתה מהחלקים היותר מפורסמים בפירושו הארוך של רס"ג. עוד על קטע זה ראו: משה צוקר, על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון, ניו יורק תשי"ט, עמ' 141, והערה 574; ברודי, רב סעדיה גאון, עמ' 85; הנ"ל, ציון, עמ' 312. דיון נוסף על דברי המקרא כאן ישנו במספר מקומות בספר האמונות ודעות של רס"ג (ראו בעיקר מאמר ב, פרק ו, מהדורת קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' צג-צד), אולם אין בדברים שם כל אזכור לפרשנות שרבי טוביה ייחס לרס"ג.

151. פירושי רב סעדיה גאון לבראשית: בצירוף מבוא תרגום והערות, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 258, הערה 286*.

152. פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' יז.

153. הרב קאפח במהדורתו, הערה 20, ויהושע בלאו, שם, עמ' 6, הערה 11, מפנים לעיין באב"ע, שם, שכתב: "ויאמר הגאון כי פירוש בצלמנו כדמותנו בממשלה". גם בובר בהערותיו על דברי הלקח טוב, שם, הערה קנג*, הפנה לדברי האב"ע הנ"ל, אך לא ברור כיצד ראה בובר בדברי האב"ע פתרון למציאת מקור דברי רס"ג מהם לקח רבי טוביה.

154. כך לשונו של בובר: "וי"א כי רב סעדיה פי'. עי' הראב"ע. שהביא ויאמר הגאון כו' ע"ש. כוון ג"כ לפי' רבינו סעדיה גאון ז"ל" (לקח טוב, בראשית, שם, הערה קנג*).

ממחרת הפסח

המקום השני בו מזכיר רבי טוביה שמקור דבריו הוא מרס״ג, הוא בבואו לבאר את הפסוק: ״וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן **בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ** הָרִאשׁוֹן **מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח** יָצְאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם״ (במדבר לג, ג). תחילה מסביר רבי טוביה ש״הפסח״ הוא בי״ד ניסן, היום בו עוסקים בשחיטת הפסח, ולא בט״ו ניסן שהוא זמן אכילת הפסח. וכך מתבאר הפסוק שעם ישראל יצא ממצרים ממחרת הפסח בט״ו בניסן. אולם, בספר יהושע מובא: ״וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ **מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח** מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה״ (יהושע ה, יא),[155] ומכאן משמע ש״ממחרת הפסח״ הוא ט״ז ניסן.[156] פתרונו של רבי טוביה לקושי זה הוא:

> ואף על פי שנאמר ביהושע ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי. אין למדין **דברי תורה מדברי קבלה** שאומר ממחרת הפסח שאכלו ישראל מעבור הארץ מצות וקלוי שהיו בששה עשר בניסן אחר הקרבת העומר. וזה משמע ממחרת הפסח בחמשה עשר בניסן **ואין דומין זה לזה**. (לקח טוב, במדבר לג, ג)

רבי טוביה מקבל את הנחות המוצא שהראינו לעיל, שבתורה ממחרת הפסח הוא ט״ו ניסן, ובנביא משמעו ט״ז ניסן. פתרונו של רבי טוביה הוא שאין הכרח שמונחים דומים שנמצאים בתורה ובספרי הנביאים יהיו בעלי משמעות זהה. ״אין למדין דברי תורה מדברי קבלה... ואין דומין זה לזה״.[157]

---

155. הביטוי ״ממחרת הפסח״ מוזכר פעמיים בכל המקרא, כאן בספר במדבר ופעם שנייה בספר יהושע. עובדה זו מעצימה את הקושי איתו מתמודד רבי טוביה בפירושו כאן. קושי זה נזכר לראשונה בספרות חז״ל בתלמוד הירושלמי, שם ישנו דיון סביב השאלה האם התחייבו ישראל במצוות חדש מיד עם כניסתם לארץ או לאחר כיבוש וחלוקה. וכך מובא שם: ״התיב רבי בון בר כהנא: והכת׳ ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח׳, לא בששה עשר? התיב ר׳ לעזר ביר׳ יוסי קומי ר׳ יוסי: והכת׳ ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים׳, לא בחמשה עשר?״ (מסכת חלה, פ״ב ה״א, עמ׳ 318). עוד על דברי הירושלמי הללו ראו: רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך יב, חלק מד, הערה כג, עמ׳ 169-170.

156. פרשנות זו מוכרחת משום שבספר ויקרא כג, יא-יד, מבואר שמותר לאכול מהתבואה החדשה רק ״ממחרת השבת״. בין לשיטה הקראית ובין לשיטה הרבנית לא הותר לאכול בט״ו בניסן מהתבואה החדשה. וכך ביאר רש״י: ״ממחרת הפסח - יום הנפת העומר״ (יהושע ה, יא), וכן כתבו: רלב״ג, שם; מצודת דוד, שם; מלבי״ם, שם. כך גם עולה מדברי התלמוד הבבלי: ״דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח. ממחרת הפסח - אכול, מעיקרא - לא אכול, דאקריבו עומר והדר אכלי״ (מסכת ראש השנה, דף יג ע״א; בלשון דומה במסכת קידושין, דף לז ע״ב) ומדברי הרמב״ם: ״נאמר בתורה ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, ונאמר ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי״ (משנה תורה, הל׳ תמידין ומוספין, פ״ז הי״א). אולם, היו מן הפרשנים שסברו שיש לפרש את המקרא בספר יהושע לפי המקובל, שמחרת הפסח הוא יום למחרת הקרבת הפסח ט״ו ניסן. כך סבר אב״ע שהתדיין על נושא זה עם רבנו תם, כפי המתועד בתוספות (מסכת ראש השנה, דף יג ע״א, ד״ה ״דאקריבו״; מסכת קידושין, דף לז ע״ב, ד״ה ״ממחרת״). וכך פירש גם הרד״ק, שם: ״ממחרת הפסח - הוא ליל חמשה עשר בניסן ויומו כי הפסח קרב בארבעה עשר ומחרתו הוא יום חמשה עשר וכן בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל״.

157. דברים דומים כתב ר״י מבעלי התוספות על מסכת קידושין, דף לז ע״א, ד״ה ״ממחרת״: ״נהי דבעלמא ממחרת הפסח הוי ט״ו הכא ר״ל ט״ז **ולשון התורה לחוד ולשון נביאים** לחוד ולשון חכמים לחוד ועל כרחך צ״ל כן דאם לא

נראה שדעתו של רבי טוביה לא הייתה נוחה עם הטענה שאותו מונח במקרא יהיה בעל משמעויות שונות, ולכן הוא מציע פרשנות אחרת - בשם רס״ג:

> ומשום **רבינו סעדיה בן יוסף** זצ״ל אמרו ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח הוא ששה עשר בניסן ודורש הפסוק ככה. ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש וממחרת הפסח הוא יום ששה עשר. יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים. עד שנקבצו בני ישראל מכל ערי ארץ מצרים בערב ויום אחד ונקרא יום ששה עשר ממחרת הפסח כענין שנא׳ ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם ויקרא יום שני ממחרת ללילי יום ראשון. שאכילת הפסח היתה בלילה של ט״ו יום ויום ט״ז נקרא מחרת הפסח כדרך שנאמר ביהושע ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי אחר הקרבת העומר.[158]

הסברו של רס״ג מציע פרשנות אחידה למונח ״ממחרת הפסח״ שהוא יום ט״ז ניסן, כפי שמתחייב מהבנת הפסוק בספר יהושע על פי חז״ל שאסרו אכילת חדש לפני תאריך זה. החידוש בדברי רס״ג שמבחינה ראלית ניתן להכיל פרשנות זו גם בתיאור יציאת מצרים כפי שמובא בפסוק בספר במדבר. כלומר, אף שקורבן הפסח נשחט בי״ד ניסן, והוא ״פסח״ המקראי, מכל מקום הפסח נמשך ליום ט״ו בניסן, והביטוי ״מחרת״ אם כך כולל גם את היום שאחרי ואף הוא בגדר ״מחרת״. אין ספק שגם בפרשנות זו יש מעט קושי,[159] אך נראה שרבי טוביה בחר להיתלות באילן גדול - רס״ג, כדי להציע פרשנות שבזכותה ניתן לפתור סתירה בין ספרי המקרא.[160]

כן אמאי איצטריך למימר מעיקרא לא אכול הא אין לחלק בין ט״ו לקודם ט״ו כיון דאכתי לא איקרב עומר אלא פשיטא דר״ל ט״ז דהיינו ממחרת אכילת הפסח וההיא דפ׳ מסעי ר״ל ממחרת שחיטת הפסח כדפירשתי״.

158. קטע זה נידון במאמרו של נחם אילן, לקח טוב, עמ׳ 182, כראיה לשימוש שעשה רבי טוביה בדברי רס״ג.

159. על הקושי בדעה זו ראו: עדן הכהן, קדושתאותיו של רבי שלמה סולימן אלסנג׳ארי למועדי השנה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס״ד, עמ׳ 195. עוד על סוגיה זו ראו: יצחק גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ״ב, עמ׳ 133-134.

160. יש לציין שרבי טוביה במקומות נוספים בחיבורו מתייחס לאותה סתירה בין הכתוב בספר במדבר לבין הפסוק בספר יהושע, ובכל הפעמים הוא מציע את הפתרון שאצלנו הוא מובא בשם רס״ג כפתרון היחיד האפשרי ללא אזכור שמו של רס״ג. לדוגמה בלקח טוב, שמות טז, לה מובא: ״ואם תאמר הלא מחרת הפסח הוא חמשה עשר בניסן, שהרי הפסח בארבע עשר הוא נשחט, דע כי ממחרת **נקרא אפי׳ ליום שני**, כגון הפסח נאכל בלילי ט״ו ובוקרו של י״ו הוא מחרתו של לילי ט״ו לכך נקרא יום ששה עשר ממחרת הפסח,... ואם תאמר והא **כתוב בפרשת אלה מסעי** ממחרת הפסח יצאו בני ישראל, והוא בחמשה עשר, הבן כי עיקר הכתוב מה כתוב ויסעו מרעמסס בחודש הראשון בחמשה עשר יום לחודש הראשון, וממחרתו שהוא ששה עשר יצאו כולן ולא נשאר שם אחד מישראל, עד שנתקבצו מאליהם מרעמסס ומגושן ומכל ערי פרעה, עבר כל יום ט״ו וממחרתו יצאו ביד רמה. **ללמדך שהתורה צריכה דקדוק ועיון להשוות הפסוקים**,... הנה לך כי לילי ט״ו נקרא פסח, ומחרתו הוא יום מחרת ליום אחד הוא י״ו, לפי שלא הספיקו כולן לצאת עד יום י״ו״ (נוסח הדפוס כאן תואם לשני עדי הנוסח: כת״י ג - פטרסבורג 331; ולכת״י ה -

גם קטע פרשנות זה בשם רס״ג לא נמצא באף אחד מכתבי רס״ג הידועים לנו כיום. בביאור הקצר - התפסיר, אין כל התייחסות לעניין,[161] ונכון להיום לא ידוע לנו על ביאור ארוך לספר במדבר.[162] פרשנותו זו של רס״ג נכתבה ככל הנראה, על פרשיית המועדות בביאורו הארוך לספר ויקרא.[163] עדות לכך נמצא בפרשנותו של רבנו חננאל בר שמואל, תלמיד הרמב״ם, בשם רבנו סעדיה:

> מה שאמר ״ממחרת הפסח יצאו בני ישראל״ הוא ט״ו ולא אחר, ואכן הביאו ראיה ממה שאמר ״ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום [לחודש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל]״ וגו׳. אך כבר מצאנו בחלק מהזמנים [שני זמנים] בלי וא״ו ביניהם, כמו שנאמר ״שבעת ימים תקריבו אשה לה׳ ביום השמיני [מקרא קודש יהיה לכם והקרבתם אשה לה׳ עצרת היא]״ וגו׳, ומשמעותו היא ״וביום השמיני״. ייתכן אם כן שמה שאמר ״ממחרת הפסח יצאו״ וגו׳ פירושו ״וממחרת הפסח״, שהוא יום י״ו. וכך במה שאמר ״ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח״ פירושו יום י״ו. ואם כן, מה שסברו שהוא הכרחי נעשה אפשרי, ובטלה טענתם. ועוד, אף אם היה נכון שט״ו נקרא ״ממחרת הפסח״, לא היה בכך כדי לבטל את יום י״ו מלהיקרא ״מחרת פסח״.[164]

ירושלים, אולם בשאר עדי הנוסח: כת״י א - פירנצה; כת״י ח - ניו יורק 952; כת״י ט - ניו יורק 537; כת״י י - ניו יורק 949, נוספו דברי הסבר וראיות נוספות). וכן בקצרה במקטע ההלכתי העוסק בהבאת העומר כותב רבי טוביה: ״ואל תתמה על מחרתו של פסח שלפי שהפסח נאכל ליל ט״ו נקרא יום ט״ז מחרתו לפי שיש מחרת יום השני לו והוא מחרת ללילה ויום״ (לקח טוב, ויקרא כג, טז). כאמור, בכל המקרים בהם רבי טוביה עוסק בביטוי ״ממחרת״, הוא חוזר על העיקרון הפרשני שבספר במדבר הובא בשם רס״ג, ללא אזכור שמו של רס״ג. ייתכן שבעת כתיבת הפירוש על ספר שמות טרם נודע לו שכך סובר רס״ג. אפשרות אחרת היא שרבי טוביה הוציא את חיבורו בשתי מהדורות, ופרשנות רס״ג נוספה בשלב מאוחר יותר (על האפשרות שרבי טוביה עשה כמה מהדורות ללקח טוב, ראו לעיל עמ׳ 42-44.

161. לשונו של התפסיר על פסוק זה ״ודיאלך מן ג׳ד אלפסח ג׳רגו בני אסראיל״ (מהדורת פתיחי, עמ׳ תו) שמשמעו תרגום מילולי של מילות הפסוק: ״מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״. כלומר, אין כאן כל התייחסות לנידון בו אנו עוסקים.

162. עוד יש לציין שכל המובאות של דברי רס״ג הנ״ל בספרות המאוחרת ובספרות המחקר, הן תמיד ציטוט מתוך ספר לקח טוב ואף מחבר לא הראה את מקור הדברים באחד מספרי רס״ג. ראו לדוגמה: רמ״מ כשר, תורה שלמה, שם; עדן הכהן, שם.

163. הרב יהודה זייבלד עמל בימים אלו על הוצאת פירושו הארוך של רס״ג לספר ויקרא. קטע הפרשנות העוסק בביטוי ״ממחרת הפסח״, לא נמצא נכון להיום באף שריד גניזה הידוע לנו. לכן המקור היחידי לשחזור דברי רס״ג כאן, הוא עדותו של רבנו חננאל בר שמואל. ראו גם זייבלד, ׳פירוש רבינו חננאל בר שמואל לפרשת המועדות: ״שור או כשב״׳, מוריה לח, גליון י-יב, (תשפ״ב), עמ׳ כא-ל. אני מודה לרב זייבלד על מידע זה ועל שהעמיד לרשותי את דברי רס״ג מתוך מהדורתו טרם פרסומם.

164. על פי מהדורת זייבלד שטרם פורסמה. ראו גם הנ״ל, פירוש רבינו חננאל בר שמואל לפרשת המועדות, עמ׳ כט. על קיומו של פירוש זה של רס״ג ניתן גם ללמוד מתוך דברי האבן עזרא בפירושו על ספר ויקרא: ״**הגאון** אמר, ששני פסחים הם, פסח ה׳ ופסח ישראל. ופסח ה׳ בליל חמשה עשר. והנה ממחרת הפסח ביהושע יום ט״ז. ויהיה פי׳ ממחרת

יעקוב אלקרקסאני מביא בספרו 'כתאב אלאנואר ואלמראקב' דבריו של רבני שטוען דברים דומים למה שראינו בדברי הלקח טוב בשם רס"ג, תוך כדי דיון על הוויכוח המפורסם על הביטוי "ממחרת השבת".[165] משה צוקר הוכיח שהרבני שעליו מדבר אלקרקסאני, הוא רב סעדיה גאון.[166] אמנם זה לא מקור ישיר לדברים, אך יש בכך עדות לכך שדברי רס"ג בעניין "ממחרת הפסח" היו ידועים ומפורסמים. ראייתו של צוקר שכך היא דעתו של רס"ג, לקוחה מציטוט דברי הלקח טוב, שאנו עוסקים בהם.[167] אם כך, נראה שאף בין החוקרים ישנה הסכמה שרס"ג הוא בעל הדברים, אך פרסומם היחיד נמצא ככל הנראה אך ורק בדברי רבי טוביה בלקח טוב.[168] מתוך כך מתחזקת השערתנו, שרבי טוביה לא ראה כל מקור כתוב מחיבוריו של רס"ג, אלא נחשף לאמירות של רס"ג שהיו מפורסמות בקרב קהילות יהודיות.

נר שבת

רבי טוביה עומד על חשיבות מצוות הדלקת נר שבת בכמה מקומות בלקח טוב.[169] נראה שהמשקל הרב שרבי טוביה נותן למצווה זו, קשור באופן ישיר לפולמוס שהקראים ניהלו נגד הרבניים בנושא

הפסח הכתוב בתורה ממחרת זבח הפסח, ולא אמר כלום". דברי האב"ע הללו נידונו אצל: רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך ג, חלק יא, מילואים סימן מג, עמ' 276; הרב שלמה זוין, המועדים בהלכה, תל אביב תשט"ז, עמ' שכ; הנ"ל, 'חג הפסח: פסח בתורת שם חג', מחניים לב (תשי"ז), עמ' 16.

165. על מאבקיהם של רס"ג ואלקרקסאני, ראו: אבירם רביצקי, 'רב סעדיה גאון ויעקב אלקרקסאני על המבנה הלוגי של המצוות השכליות והשמעיות: לוגיקה וכלאם בוויכוח הקראי-רבני', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 159-193.

166. משה צוקר, 'חלקו של ר' סעדיה גאון בפולמוס ממחרת השבת', PAAJR 20 (1951), עמ' ה-ז, הביא את דברי אלקרקסאני הקשורים לענייננו מתוך מהדורת לאון נמוי, ניו יורק, 1939-1943. בהמשך שם, עמ' ח-יא, מוכיח צוקר את טענתו שהרבני המדובר הוא רב סעדיה גאון.

167. צוקר, שם, עמ' י: "המקבילה הסעדינית לפרוש מפתיע זה אנו מוצאים בפסיקתא זוטרתא לבמדבר". עוד על כך ראו עדן הכהן, קדושתאותיו של רבי שלמה, עמ' 234-236.

168. עוד טוען הכהן, שם, עמ' 236, הערה 54: "נראה שגם הגאון עצמו לא השמיע טיעונים אלה אלא במסגרת ההתפלסמות עם הקראים ולא שהעלה על דעתו כי כך הם פשטי המקראות ראיה לדבר היא העובדה שבתרגומו לתורה שב רס"ג לבאר את הביטוי מ'מחרת הפסח' כפשוטו יום ט"ו בניסן". כך סבור גם צוקר, שם, עמ' י, הערה 27. דברים אלו תואמים את טענתנו שדברי רס"ג המובאים בלקח טוב, לא כתובים בספר פרשנות כזה או אחר של רס"ג.

169. שמות טז, ח: "מי שאוכלין בלילי שבתות בלא הנר בחשך ידמו, כי אין אוכלין לשבוע נפשם. לפיכך אמרו רז"ל הדלקת נר בשבת מצוה, שיתענג בשבת במאכל ובמשתה"; שמות לה, ג: "קבלה היתה לישראל מימי משה רבינו להדליק הנר. חכמים אומרים מצוה להדליק מפני שלום ביתו"; ויקרא כד, ד: "נסמכה פרשת הנרות למועדים ללמדך דברי רבותינו שאמרו הדלקת הנר בשבת מצוה".

זה.[170] בשנת תשי״ד נחשף חיבור שלם של רס״ג העוסק בחשיבות הדלקת נר השבת ובמאבק נגד הקראים בעניין זה.[171] רבי טוביה לא מזכיר את שמו של רס״ג בדבריו על נר השבת, וגם לא מצאנו ביטויים או מובאות שלמות שלקח רבי טוביה מאיגרת זו. אולם, הענקת משקל כה רב למצווה זו, תוך כדי התייחסות מפורשת למאבק בקראים, לא נמצאה באף מקור קדום לרבי טוביה פרט לזה שבאיגרתו של רס״ג.[172] יתרה מכך דברי רבי טוביה: ״קבלה היתה לישראל מימי משה רבינו להדליק הנר״, ממנה משתמע שמצווה זו קדומה ואולי היא מהתורה,[173] אין לה מקור ברור מדברי חז״ל

170. עוד על עניין זה ראו: בובר, מבוא, עמ׳ 33; בנימין מנשה לוין, לתולדות נר של שבת, ניו יורק תרצ״ח, עמ׳ ה, ז; אנקורי, קראים, עמ׳ 265-269; ערוסי, ברכת הדלקת נר של יום טוב, עמ׳ עו; תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 273; רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 375.

171. קיומו של החיבור ידוע זה מכבר מתוך דברי האב״ע: ״הגאון רב סעדיה חבר ספר נכבד תשובות על החולקים על קדמונינו על נר שבת״ (הפירוש הארוך, שמות לה, ג). ״והשם יכפיל שכר הגאון שהשיב תשובות גמורות על הצדוקים האוסרים נר בשבת״ (הפירוש הקצר, שמות לה, ג). בנימין מנחם קלאר, מחקרים ועיונים, תל אביב תשי״ד, עמ׳ 251-242, מביא את השתלשלות גילוי האיגרת מתוך: כתבי הקראים המתפלמסים עמו, שאר כתבי רס״ג ומתוך קטעי גניזה חדשים שנתגלו לאחרונה. אח״כ בעמ׳ 252-258, מרכיב קלאר את האיגרת מתוך ממצאיו בתרגום לעברית. רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך ו, חלק כג, עמ׳ 125-129, דן באיגרת זו ומוסיף עוד קטעים נוספים.

172. רמז קל ביותר למאבק על נר השבת שניהלו הפרושים מול הצדוקים ניתן לראות מלשון מדרש התנאים: ״לא תבערו אש וגו׳. למה נאמר, לפי שהוא אומר בחריש ובקציר תשבות, שבות מחריש בשעת הקציר, שבות מערב שביעית לשביעית; אין לי אלא שהוא שובת מערב שביעית לשביעית, **יכול כן ישבות מערב שבת לשבת**, ועוד קל וחומר, ומה שביעית שאין חייבין עליה לא כרת ולא מיתת בית דין, דין הוא שישבות מערב שביעית לשביעית, שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין, דין הוא שישבות מערב שבת לשבת; **ולא יהיה רשאי להדליק לו נר**, או להטמין לו את החמין או לעשות לו מדורה, ת״ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, **ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת**״ (מכילתא דרבי ישמעאל, ויקהל, מסכתא דשבתא, פרשה א). רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך ו, חלק כג, אות כט, עמ׳ 12, העיר ״שדרש זה בא להוציא מדעת השומרונים והקראים שפירשו לא תבערו אש וכו׳ שאסור להיות אש דולקת בשבת״. עוד על כך ראו: הנ״ל, שם, כרך ד, חלק יד, מילואים, עמ׳ 320; שם, כרך ו, חלק כג, מילואים סימן ג, עמ׳ 125. גם הרב רצון ערוסי, שם, עמ׳ עו-פ, עסק בעניין ומסקנתו: ״כיון שגם הצדוקים וגם השומרונים אינם מדליקים נר של שבת, נראה שלפחות בענין זה שאבו הקראים את דבריהם מדברי הצדוקים, ואלה מן השומרונים. אם כך סביר מאוד להניח... שלא באה המכילתא אלא לשלול את דעת הכופרים בתושבע״פ, אשר לפיהם אין להדליק נר בע״ש״.

173. רבי אברהם אבן דאוד, בעל ספר הקבלה, שחי ופעל במאה השתים עשרה בספרד, כותב דברים דומים: ״לא נחלקו אם מדליקין נר שבת אם לא, על מה נחלקו במה מדליקין ובמה אין מדליקין. וכן, אם חייבין אנו לקרוא קריית שמע ערבית ושחרית אם לא, על מה נחלקו מאימתי קורין את שמע בערבין ומאימתי קורין את שמע בשחרין. וכן בכל דבריהם״ (הקדמה לספר הקבלה, מהדורת גרשון דוד כהן, פילדלפיה תשכ״ז, עמ׳ 1). נראה, שהשוואת מצוות הדלקת נר שבת למצוות קריאת שמע, באה לרמז על מקורם הקדום מסיני, בניגוד ל״תקנות שתקנו בהסכמת כלם כדי לעשות סייג לתורה״ (שם). עוד על שיטת רבי אברהם אבן דאוד ראו: לוין, לתולדות נר של שבת, עמ׳ א; משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב״ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 23-25.

מהם עולה בבירור שזו תקנת חכמים.[174] מקור השראה היחיד לטיעון זה בדבר קדמותה של מצוות הדלקת נר שבת,[175] ניתן למצוא בדברי רס״ג על חשיבות מצווה זו.[176]

י״ג מידות

לעיל[177] עמדנו על כך שרבי טוביה מצא לנכון להקדיש מקום בחיבורו לביאור הברייתא של ״י״ג מידות״ מתוך הספרא. ייתכן, שמעבר לסיבות שצוינו לעיל בדבר חשיבות ברייתא זו, הלך רבי טוביה בעקבות רס״ג, שפירש ברייתא זו במסגרת פירושו לספר ויקרא.[178]

ר׳ סעדיה בפירוש לקח טוב על איכה

ישנן שתי מובאות בפירושו של הלקח טוב למגילת איכה, שרבי טוביה מביא מר׳ משה בשם רבנו סעדיה.[179] עיון במובאות אלו מלמד שהן עוסקות באותו עניין וחלוקתן לשני פסוקים נעשתה

---

174. דברי האמוראים בתלמוד הבבלי, מסכת שבת דף כג ע״ב, ודף כה ע״א, מלאים דברי שבח על המקפיד בנר שבת, העולה מכל הסוגיות האלו בפשטות שזו תקנת חכמים. לו היה למצווה זו מקור מהכתובים לא היו נמנעים האמוראים מלומר זאת, ובוודאי זה היה מייתר את כל הדרשות על חשיבות המצווה, שכן היא מהתורה. כך הכריע הרמב״ם: ״המצות שהן מדברי סופרים... כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת״ (משנה תורה, הל׳ ברכות, פי״א ה״ג. וכן גם בהלכות שבת, פ״ה ה״א). מכל מקום, נמצאו מבין הראשונים שטענו שיש מקור קדום למצווה זו. ראו לדוגמה דברי ספר מצוות גדול: ״ועיקר ציוויה מפי הנביאים שציוו לכבד את השבת, והדלקת נר נאה הוא עיקר הכבוד״ (מצוות העשה, סימן ל).

175. בשנת תשל״ו פרסם מירון ביאליק לרנר קטע פרשנות מתקופת הגאונים לשיר השירים, שבו ישנה רמיזה שחובת הדלקת נר שבת היא מהתורה: ״תמן מצטויין בתפקידין דילך בנידה וחלה והדלקת הנר״. ׳פירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים׳, קבץ על יד, סדרה חדשה יח (תשל״ו), עמ׳ 145.

176. קלאר, שם, מביא את דברי רס״ג המראים כיצד הכתובים המשמשים את הקראים לביסוס עמדתם שקיום אש בשבת הוא אסור, בעצם מוכיחים את ההפך - קיום נר דולק בשבת הוא קיום מצוות המנוחה בשבת. ברודי, ציון, עמ׳ 100, כותב: ״שרב סעדיה היה מוכן להרחיק לכת מאוד בניסיונותיו להציג את המסורת הרבנית כאחידה ועתיקה ביותר הוא ייחס להלכות שונות תאריך מוקדם הרבה יותר מזה שנמסר או נרמז בספרות חז״ל״. עוד על גישתו של רס״ג בדבר קדמות מצוות שהן לכאורה מדרבנן ראו: הנ״ל, רב סעדיה גאון, עמ׳ 45-44; הנ״ל, ציון, עמ׳ 247-248.

177. עמ׳ 96.

178. על פירוש זה ראו לעיל עמ׳ 96 הערה 132. עוד על כך ראו: כהנא, ׳קווים לתולדות התפתחותה, עמ׳ 173-174, הערה 2; ברודי, רב סעדיה גאון, עמ׳ 135; הנ״ל, ציון, עמ׳ 279-280; רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית, עמ׳ 26-49.

179. שתי המובאות נמצאות בפרק ד, פסוק אחר פסוק (ו-ז). תחילה מבאר רבי טוביה את הפסוק: ״וַיִּגְדַּל עֲוֹן בַּת עַמִּי מֵחַטַּאת סְדֹם הַהֲפוּכָה״, וכך לשונו: ״כלומר יותר היתה נקמתך מנקמת סדום, דאילו סדום לא נמסרה ביד אויב שישמחו בה אלא הקדוש ברוך הוא בעצמו נפרע ממנה, אבל בת עמי חלו בה ידי האויבים ששו ברעתה, וזו היא קשה מסדום. וכן שמעתי **מפי ר׳ משה שאמר מפי רבינו סעדיה** ז״ל״ (לקח טוב, איכה ד, ו). אחר כך מבאר רבי טוביה את הפסוק הבא: ״זַכּוּ נְזִירֶיהָ מִשֶּׁלֶג צָחוּ מֵחָלָב״, וכך לשונו: ״צחו מחלב. דאילו סדום לא נמסרה ביד אויב שישמחו

משיקולי עריכה.[180] במבט ראשון ניתן לחשוב שר׳ משה המדובר מוסר דברים בשם רס״ג. אולם מסתבר שרבי סעדיה זה הוא מראשוני חכמי צרפת ואינו רב סעדיה גאון. תא-שמע מזהה את ר׳ משה שהובא בלקח טוב עם ר׳ משה ב״ר סעדיה[181] שמוזכר בפירוש אשכנזי צרפתי קדום למדרש בראשית רבה.[182] גם מדברי בובר בהקדמתו נראה שהוא סבר שר׳ סעדיה זה אינו רס״ג אלא דמות רבנית אחרת.[183]

סיכום

ראינו עד כה שני מקומות בהם מזכיר רבי טוביה שמקור דבריו הוא מרב סעדיה גאון, אולם את מקור הדברים בכתבי רס״ג הידועים לנו לא הצלחנו למצוא. בנוסף לכך בשתי סוגיות מרכזיות: הדלקת נר שבת, ומידות שהתורה נדרשת בהן, ראינו שרבי טוביה צועד בעקבות רס״ג, ונותן חשיבות רבה לנושאים אלו. מתוך כך אני מסיק שפרסומו הרב של רס״ג הן בפרשנותו למקרא והן במאבקיו כנגד הקראים, הגיע לקהילות יהודיות רבות אף מעבר למרחב הדובר ערבית.[184] אולם, כתביו של רס״ג הכתובים ערבית, ככל הנראה לא היו מצויים בספריותיהם של חכמי ביזנטיון.

בה אלא השם בעצמו פרע ממנה, אבל בת עמי חלו בה ידים ידי האויבים ששו ברעתם, וזו היא קשה מסדום, וכן שמעתי **מפי ר׳ משה שאמר מפי ר׳ סעדיה ז״ל** זכו נזיריה משלג, אלו שהיו מי השלג״.

180. בהערה לעיל ניתן לראות שרבי טוביה השתמש ברעיון ששמע מפי ר׳ משה כדי לבאר את שני הפסוקים ברצף. לכן קרוב הדבר שאע״פ שרבי טוביה ציין את שמו של ר׳ משה פעמיים, מקור הדברים הוא אחד.

181. לקח טוב, עמ׳ 262: ״בפירוש אשכנזי צרפתי קדום למדרש בראשית רבה, שנתחבר במחצית הראשונה של המאה הי״ב... נזכר ׳פי׳ ר׳ משה ב״ר סעדיה הביאו מארץ ישראל, פלישתים בלשונם קורין לעוף טיראר׳ה׳. ... בין כך ובין אחרת, יש להניח כי הוא הוא ׳ר׳ משה שאמר מפי רבינו סעדיה׳, אשר מפיו שמע ר׳ טוביה פירוש והביאו בשמו בפירושו לספר איכה״. יהודה זייבלד, במבואו לספר המידות לרב סעדיה גאון: פירוש מגילת איכה, ירושלים תשע״ח, עמ׳ 21, סבור שרבי סעדיה כאן הוא אכן רס״ג, אך ככל הנראה הנוסחאות של דבריו ״התגלגלו מכלי לכלי עד ששונתה צורתם״. ראייתו של זייבלד מסתמכת על נוסח ביניים שנמצא בפירושו של ר״י קרא (נוסח ראשון) לאיכה, שם.

182. עוד על חכם זה ראו תא-שמע, פירוש אשכנזי-צרפתי קדום בכתב יד, עמ׳ 101-100.

183. במבוא ללקח טוב, עמ׳ 49, כותב בובר: ״בפירושו לאיכה בפסוק זכו נזיריה משלג כתב: ׳אלו שהיו שותין השלג צחו מחלב וכו׳ וכן שמעתי מפי ר׳ משה שאמר מפי רבינו סעדיה׳. ועל כן אולי ר׳ משה הזה, ששמע מפיו היה רבו״. מכל מקום, לו סבר בובר שר׳ סעדיה זה הוא רס״ג ודאי היה מזכיר פסוקים אלו כאשר עסק בשימושו של רבי טוביה בדברי רס״ג, בעמ׳ 46, במבואו.

184. מסקנה זו עולה יפה עם תיאורי החוקרים אודות דמותו המופלאה ויוצאת הדופן של רס״ג. לדעתם של החוקרים, עוצמתו, חוכמתו ורב גוניותו של תורת רס״ג זיכתה אותו בפרסום מעל ומעבר לכל הגאונים שקדמו לו, וככל הנראה גם יותר מאלו שבאו אחריו שהתמקדו בעיקר בענייני הלכה. ראו לעיל הערה 133, ובספרות המחקר: אסף, תקופת הגאונים, עמ׳ מט, קפה-קפט; בן שמאי, מפעלו של מנהיג, עמ׳ 12-11; ברודי, רב סעדיה גאון, עמ׳ 35, 40-42, 175-174; הנ״ל, ציון, עמ׳ 242-246.

רב האיי גאון

רב האיי גאון היה ראש ישיבת פומבדיתא בשלהי תקופת הגאונים. משנת 986 שימש רב האיי אב בית דין בצד רב שרירא אביו, ומשנת 1005 שימש כגאון לאחר מות אביו עד פטירתו בשנת 1038.[185] רב האיי גאון היה ככל הנראה המפורסם והחשוב מכל הגאונים, בפרט בתחום סמכות הפסיקה ההלכתית - תחום שיש בו השפעה על חיי היום יום של יהודים בכל העולם.[186] ר' אברהם אבן דאוד, כותב על רב האיי: "הוא רבץ תורה בישראל יתר מכל הגאונים ולאורו הלכו דורשי התורה ממזרח שמש ועד מבואו. ... וכמוהו לא היה לפניו בגאונים".[187] ואכן מאמר שגור הוא: 'רב האי גאון אחרון הגאונים בזמן[188] וראשם בחשיבות'.[189]

דברי רב האיי גאון בלקח טוב

לאור עיוננו לעיל עולה שספרות גאוני בבל המפורסמת בעברית או בארמית, ככל הנראה, קנתה שביתה בקהילות ביזנטיון כבר מהמאה האחת עשרה וייתכן שאף לפני כן. כמו כן, ידיעות על פועלם

185. לתולדות רב האיי גאון ראו: שי"ר, תולדות, עמ' 165-166; ישראל אפרת, 'רב האי גאון', השילוח ל (תרע"ד), עמ' 50-55; מירסקי, רב האי גאון, עמ' 295-299; אסף, שם, עמ' קצח-קצט; צבי גרונר, רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ב, עמ' 8-9.

186. בניגוד לרב סעדיה גאון שאף שמו התפרסם בכל רחבי העולם היהודי, עיסוקו של רב האיי הצטמצם להוראת הלכה. כפי שהראינו לעיל רס"ג עסק בכל תחומי היצירה, אך דווקא משום כך תורתו נפוצה בין דוברי הערבית שיכלו לקרוא וללמוד את כתביו. מה שאין כן אצל רב האיי גאון, שאף הוא חיבר ספרות ענפה של ספרי הלכה (מונוגרפיות) בערבית, אך עיקר פרסומו בא לו מהיקפן העצום של התשובות שהשיב לשואליו בהלכה. וכך תיאר זאת המאירי במבוא שלו לביאורו למסכת אבות: "שהרבה בתשובות שאלות מאד ורוב הנמצא ממנו מחיבוריו ומתשובותיו הם דברים הראוים לסמוך עליהם". על היקף תשובותיו ראו: בנימין מנשה לוין, 'תשובות שאלות רב האי גאון', סיני ב (תרצ"ח), עמ' תקז-תקיא; מירסקי, שם, עמ' 303-304; אסף, שם, עמ' נה, ר-רא; צבי גרונר, 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר יג (תשמ"ו), עמ' 7-90; ברודי, שם, עמ' 61. על ספריו של רב האיי ראו: מירסקי, שם, עמ' 308-307, 316-317; אסף, שם, עמ' ר-רב; ברודי, ציון, עמ' 265-268. על פרשנותו לתלמוד ראו: שי"ר, שם, עמ' 166-167; מירסקי, שם, 301-302; אסף, שם, עמ' קלט-קמו; ברודי, שם, עמ' 273-276. על עיסוקו של רב האיי בתחומים אחרים ראו: מירסקי, שם 316-314; ברודי, שם, עמ' 330-333.

187. ספר הקבלה, עמ' 43. תיאור דומה כותב המאירי במבוא שלו לביאורו למסכת אבות: "ר' האיי ז"ל יושב על כסאו ועיניו רואות גדולתו והוסיף והרביץ תורה על כל אשר היה לפניו".

188. ביחס לשאלה האם מותו של רב האיי גאון חותם את ימי הגאונים ראו: המאירי, שם; אסף, שם, עמ' קכה-קל; ברודי, ציון, עמ' 9-17; שלמה זלמן הבלין, מסורת התורה שבעל פה, ירושלים תשע"ב, חלק א, עמ' 352-353.

189. על מקורה ומהימנותה של אמרה זו ראו: טוביה פרשל, 'אחרון הגאונים בזמן ראשם בחשיבות: גלגולה של מליצה', סיני קלד (תשס"ד), עמ' קצו-קצז; הבלין, שם, עמ' 352, הערה 33.

ותורתם של גדולי גאוני בבל (כדוגמת רס״ג) הגיעו למרכזי הלימוד של ביזנטיון. אם כך, היינו מצפים למצוא מובאות מדבריו של רב האיי גאון שהיה מהפוריים ביותר מבין הגאונים, בכתבי רבי טוביה. אולם, לא נמצאו מובאות בלקח טוב מתוך תשובותיו הרבות של רב האיי גאון. ייתכן שפער הזמנים המצומצם - חמישים שנה לערך,[190] בין ימיו של רב האיי לבין ימי רבי טוביה, גרם לכך שתשובותיו טרם נפוצו. גם חיבוריו ההלכתיים של רב האיי, שנכתבו בערבית,[191] נפוצו בעיקר באזורים דוברי ערבית. וכאמור לעיל, יצירות בשפה הערבית ככל הנראה לא הגיעו לביזנטיון, בגלל מחסום השפה.[192]

למרות האמור לעיל, ישנה מובאה מפורשת בלקח טוב בשם רב האיי בסוף המקטע ההלכתי העוסק בדיני שבועות. תיארנו לעיל את מבנה מקטע זה בלקח טוב,[193] ועמדנו על כך שמקטע זה נראה כחיבור עצמאי, שמסיבה לא ברורה בחר רבי טוביה לשלבה בביאורו לתורה ולא לפרסמה כספר נפרד. המקטע מורכב ברובו המוחלט ממובאות מתוך ספרות התנאים - משנה מסכת שבועות, ומהתלמוד הבבלי על משניות אלו. ספר השאילתות לא עוסק בתחום זה, אך ספר הלכות גדולות עסק בעניין השבועות בהרחבה.[194] כפי שהראינו לעיל, רבי טוביה עשה שימוש נרחב בספר הלכות גדולות, אולם בחלק מהמקרים השימוש הוא עקיף - השראה מסדר הדברים.[195] כך נראים הדברים במקטע בו אנו עוסקים, אין שימוש במובאות מתוך ספרות הגאונים. מכל מקום, שיקול הדעת של רבי טוביה באילו סוגיות לדון ועל אילו סוגיות לדלג, הושפע ככל הנראה מסדר העניינים בספר הלכות גדולות.

הפרק השביעי בטיכוס חיבור השבועות עוסק בתחילתו בעניינים הקשורים לכתובה ויורשים, בהקשר של גבייה ושבועה. מתוך כך מצא לנכון רבי טוביה להוסיף את המובאה הבאה:

190. בכרונולוגיה של הגאונים, אצל ברודי, שם, עמ׳ 347, מובא שרב האיי נפטר בשנת 1038 (אין מחלוקת בעניין זה בין המקורות העוסקים בעניין). רבי טוביה פעל בסוף המאה האחת עשרה, לפי תאריכים שהוזכרו בלקח טוב.

191. אסף, שם, עמ׳ ר-רא; ברודי, שם, עמ׳ 265-267.

192. ראו לעיל הערה 137.

193. עמ׳ 61-62.

194. בעיקר בסימן נב - הלכות שבועה, ומעט בסימנים: לו - הלכות כתובות; נ - הלכות הדייניו; נא - הלכות עדות.

195. לעיל, עמ׳ 181-182, מצאנו שבמחצית ממקטעי ההלכה בלקח טוב ניכרת השפעתו של ספר הלכות גדולות. בחלק מהמקרים ישנו שימוש מלא ומובהק במובאה מהספר, בחלק מהמקרים יש שימוש חלקי במובאה ובחלק אחר ניכר שרבי טוביה בנה את המקטע בהשראת סדר העניינים שבהלכות גדולות.

ופירש רב האי גאון ז״ל שיעור שתי כסף שתות וחצי מן הכסף של ערביים והם הנקראים תמונית[196] והם כל שמונה כספים בכסף אחד. ובזה סמכנו במאתים כסף מוהר בתולה שהם כ״ה[197] כספים ולאלמנה י״ב כספים וחצי.[198]

מקור הדברים הוא מתוך ספרו של רב האיי גאון - ׳משפטי השבועות׳[199] וכך לשונו לפי תרגומו של שרגא אברמסון:

ושיעור שתי כסף שני שקלים[200] מן הכספים הערביים, והם הנקראין דיאנק, והם כספים שמניינם כל שמנה מהם כסף אחד. ועל כן נסבור מאתים כסף מהר בתולה כ״ה כסף ומהם[201] י״ב כסף וחצי. (המקור הערבי בעמ׳ 18, התרגום בעמ׳ 19).

ישנם הבדלים רבים בין המובאה של רבי טוביה, ובין התרגום המילולי של אברמסון, עד שניתן להטיל ספק האם אכן לקח רבי טוביה את דבריו מספרו של רב האיי. אולם, בכתבי יד של ספר משפטי השבועות בעברית, נמצא נוסח דומה לזה של רבי טוביה.[202] בנוסף לכך ייתכן שהיו לספר

196. זהו נוסח דפוס פאדווה, שמסתמך על דפוס ונציה ש״ו. לקטע זה ישנם שני עדי נוסח נוספים: כת״י ד - סינסינטי גורס כאן ״והם הנקראים מבעיים״, וכת״י ז - ניו יורק 950 גורס כאן ״והן הנקראין רבעים״.

197. בנוסח פאדווה רשום כאן כ״ח, אך כת״י ד - סינסינטי וכת״י ז - ניו יורק 950, גורסים כ״ה. וזו הגרסה הנכונה, גם על פי המקור הערבי, וגם מעיון בדפוס ונציה ש״ו שם ניתן לראות שהדפוס מטושטש, אך היה כתוב שם כ״ה.

198. ישנם עוד כמה הבדלים שאינם משמעותיים בין עדי הנוסח כגון: ערבייא במקום ערביים.

199. על הספר ״משפטי השבועות״ לרב האיי גאון ראו: שי״ר, תולדות, עמ׳ 167; מירסקי, שם, עמ׳ 317; אסף, לחקר ספריו ההלכיים, עמ׳ 277-278; הנ״ל, תקופת הגאונים, עמ׳ רא; ליבזון, שבועת אין לי, עמ׳ 284-286; ברודי, ציון, עמ׳ 265; הנ״ל, בכמה מהדורות, עמ׳ 41-56. ביקורת על מהדורתו של אברמסון ראו: ישראל ברוך סולוביצייק, ׳על המהדורה החדשה של ספר ״משפטי שבועות״ לרב האיי גאון׳, המעין 205 (תשע״ג), עמ׳ 78-85. לאחרונה אף ברודי עצמו, בכמה מהדורות, עמ׳ 44, הסביר מעט מה גרם לבעיות במהדורת אברמסון.

200. אברמסון, שם, הערה 8, מעיר שבעד נוסח אחר הגרסה היא: ״שתות וחצי״.

201. אברמסון, שם, הערה 11, מעיר שבעד נוסח אחר הגרסה היא ״ומנה״ ולא ״ומהם״. ועל כך כתב אברמסון: ״והוא טעות סופר במקום: ואלמנה״. ונראה שדברי רבי טוביה בשם רב האיי מחזקים דעה זו.

202. לספר משפטי השבועות ישנם מספר עדי נוסח בכתב יד, ולצידם כמה דפוסים ישנים. עיון בעדי הנוסח הללו מעלה שני ענפים שניתן לכנותם ענף כתבי היד וענף נוסח הדפוסים. דוב דומב הוציא בשנת תשס״ב מהדורה של משפטי השבועות, הבנויה משני מדורים מקבילים. מדור ׳כתב יד׳, בו הוא מביא נוסח אקלקטי שהרכיב מתוך כת״י ורשה וכת״י אוקספורד, ומדור ׳נוסח ישן׳, בו הוא מביא נוסח אקלקטי שהרכיב מדפוסים ישנים. נמצא שנוסח כתבי היד כפי שהציע דומב, עמ׳ ז, שם, זהה לזה שמובא בלקח טוב. הקטע בו אנו עוסקים נמצא בכת״י מהמאה האחת עשרה ברלין, Ms. Or. Qu. 685. נוסח הדפוסים שהציע דומב בעמ׳ ז, שם, זהה לזה שמובא אצל אברמסון. ברודי, ציון, עמ׳ 265, מבאר שישנם ״שני תרגומים לעברית בלתי תלויים זה בזה אחד התרגומים יצא לאור כבר במאה השש עשרה והתרגום השני יחד עם שרידי המקור הערבי פורסם רק לאחרונה״.

משפטי השבועות כמה מהדורות ומכך נובעים ההבדלים.[203] לעיל שיערנו שרבי טוביה לא ידע ערבית, ושספרות יהודית בשפה הערבית לא הגיעה לביזנטיון. אם כנים הדברים, נראה שדברי רב האיי תורגמו שנים מועטות אחר כתיבתם, ונפוצו בקהילות ישראל.[204] מכל מקום, מוסכם שרבי טוביה ראה גרסה כלשהי של דברי רב האיי.[205] מתוך כך נראה, שכבר בשלב קדום ביותר הסתובב ברחבי אירופה נוסח עברי של ספר משפטי השבועות. ייתכן שאחד העותקים הראשונים היה בספריית יהודי ביזנטיון.

שימוש אפשרי בדברי רב האיי גאון

עיקר פועלו של רב האיי גאון, היה התשובות הרבות שהשיב לשואליו בכל רחבי העולם.[206] אחת התשובות המפורסמות[207] עסקה בחלקה בטענה המטילה דופי במסורת ישראל בדבר המנהג הנכון בתקיעות השופר של ראש השנה. כך לשון התשובה:

---

203. הצעה זו נידונה במאמרו של ברודי, בכמה מהדורות פרסם רב האיי את 'ספר השבועות'?, שם מציע ברודי להבחין בין שתי מהדורות שרב האיי עצמו כתב.

204. ישנה עדות שספר משפטי השבועות היה נפוץ עוד בחיי רב האיי בקירואן. ראו אסף, לחקר ספריו ההלכיים, עמ' 278. אולם, אין ללמוד מעדות זו מקירואן, שם הקהילה היהודית דיברה ערבית, על תפוצת החיבור בארצות אירופה שאינן דוברות ערבית. ספרו המפורסם של רב האיי גאון 'ספר המקח והממכר' תורגם כבר בשנת 1078, ארבעים שנה לאחר פטירת רב האיי - בתחילת ימי חייו של רבי טוביה. מתוך כך מסיק אברמסון, במבוא למהדורתו, עמ' כו, שקרוב לוודאי שגם ספר משפטי השבועות תורגם בשנים אלו. ראייתו של ברודי היא מכך שרבי טוביה ראה ככל הנראה, תרגום עברי של ספר משפטי השבועות. בהערה 40, שם, מביא ברודי מתוך פתק שרשם אברמסון ובו הוא מעלה תהייה "כלום תרגם בעל הלקח טוב בעצמו והלך בדרך של מתרגם?". נראה שהתשובה לשאלה זו, שרבי טוביה לא ידע ערבית, ושספרים בערבית לא היו מונחים תדיר בספריית יהודי ביזנטיון.

205. כך סוברים: שי"ר, שם, עמ' 180: "מובא רב האי בפירוש בפסיקתא זו סוף פ' ויקרא"; בובר, מבוא, עמ' 47, שכתב שרבי טוביה הביא את דברי רב האיי, והכיח זאת מהמובאה בה אנו עוסקים; אברמסון, שם, הערה 9, שהביא את דברי הלקח טוב כעד נוסף נוסף. תא-שמע, לקח טוב, עמ' 287, סבור אף הוא שניתן ללמוד מהמובאה שציינו שרבי טוביה הכיר את כתבי רב האיי גאון. והוסיף שם, תא-שמע: "ויש להעיר כי בסוף הדיון (שם), כמה שורות לאחר הזכרת שם רב האיי, נאמר כך: 'ויתר דברי ערכי שבועות על ספר דברי הדינים שלם, כל אחת ואחת במסכתא נחצבה ונקצבה, בעזרת דגול מרבבה'. וצריך עיון מהו 'ספר דברי הדינים' הנזכר כאן, ושמא אינו אלא ספר 'הדינין' האבוד של רב האיי גאון". על ספר זה ראו: אסף, 'כתאב אדב אלקצא (=ספר מוסר הדיינין) לרב האי', תרביץ ז (תרצ"ו), עמ' 217-218; ברודי, ציון, עמ' 267.

206. ראו על כך לעיל בהערה 186.

207. השאלה הגיעה ממר רב בהלול מקירואן (בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים, כרך ה, ירושלים תרצ"ג, מסכת ראש השנה, חלק התשובות, סימן קיז, עמ' 60, הערה ה). בתשובה רב האיי מספר שבעניין זה שנשאל עליו היה לו ויכוח עם "חכמי אדום", שהם ככל הנראה, יהודים שחיים באיטליה (לוין, שם, הערה ח). תשובה זו נידונה אצל רבים מהראשונים בחידושיהם למסכת ראש השנה, דף לד ע"א. ראו: רז"ה, בעל המאור, דף יא ע"א, מדפי הרי"ף, ד"ה

מקודם ר׳ אבהו מה היו עושין, והיא החובה של כל שנה ושנה, ולא כן יתכן מימות נביאים הראשונים ועד ימות ר׳ אבהו שהניחו שנה א׳ בלא תקיעה, ואם החובה ידועה אצלם - מה תקן להם רבי אבהו, והתיקון לא יהא אלא על דבר שנסתפק ונתערבב.

ואנו אומרים שלא יתכן להיות האמת בשני דרכים, אלא אם התרועה היא האמת - הג׳ שברים אינם חשובים, ואם הג׳ שברים הם העקר - התרועה לאו כלום היא. ואם אמרנו אין אנו צריכים כסדרן, הלא בתקענו בזכרונות תש״ת ובשופרות תר״ת אחת מהם טפל ואחת מהם עיקר, הלא חסר המנין.[208]

השואל תמה איך ייתכן שישנה מצווה מהתורה - תקיעת שופר בראש השנה, שחכמי ישראל לא יודעים כיצד לקיימה.[209] מתוך כך, מרמז השואל שמא אין כלל מסורת על עניין זה. לא נכתב בשאלה שמקור הביקורת היא מראשי הקראים. אך ישנה תחושה ששאלות מתריסות מעין אלו מקורן מהקראים, ומתוך כך ניתן להבין מדוע מצא לנכון רב האיי גאון להאריך מאוד בתשובתו ולעסוק בעיקרי העברת המסורת היהודית.

תשובה. כך ראינו, כי זה הטורח הגדול בדבר זה אין אתם צריכים כי הדבר שאנו יוצאין מידי חובותינו ועושין בה רצון יוצרנו נכון הוא וברור בידינו ירושה משולשת מועתקה ומקובלת **בקבלה מאבות לבנים דורות רצופים בישראל מימי הנביאים ועד עכשו.**

בהמשך הדברים מתייחס רב האיי ספציפית לשאלת התקיעות, ומציע פתרון לשאלה על איזה צורך בא לענות תקנתו של רבי אבהו.[210] אולם לענייננו חשוב לעיין בסגנון התקיף נגד הבאים לקנתר את המסורת הרבנית. וכך דברי רב האיי בהמשך התשובה:

״ונשתנו״; רמב״ן, מלחמות ה׳, דף יא ע״א, מדפי הרי״ף, ד״ה ״ועוד כתב״; רא״ש, שם, פרק ד, סימן י; רשב״א, שם, ד״ה ״ודלמא״; ריטב״א, שם, ד״ה ״ונשאל״; ר״ן, שם, ד״ה ״אתקין״ (וכן בדף י ע״א, מדפי הרי״ף).

208. שאלה זו ותשובתו של רב האיי גאון הובאו בתמים דעים, דפוס ורשה תרנ״ז, סימן קיט. ראו גם אוצר הגאונים, כרך ה, מסכת ראש השנה, חלק התשובות, עמ׳ 60-68, סימן קיז.

209. השואל מכוון לדברי רבי אבהו בתלמוד הבבלי: ״אתקין רבי אבהו בקסרי: תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה. - מה נפשך? אי ילולי יליל - לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנוחי גנח - לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה! - מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל״ (מסכת ראש השנה, דף לד ע״א).

210. תורף תשובתו היא שהיו כמה דרכים לקיים את המצווה. מציאות זו שבה כל קהילה בוחרת לה את הדרך שלה לא הייתה נוחה לרבי אבהו, שרצה ליצור אחידות בקהילות ישראל. כך לשון התשובה: ״כבר פרישנא דספקא לא אתיליד היכי עבדינ׳ מיהו הוה עיירות בארץ ישראל דנהיג למעבד תרועת׳ שברים יקירי ושארא עבדינן תרועתם שברים קלולי. ובעא ר׳ אבהו לאשויי מנהגיהון״. עוד על תשובת רב האיי ראו: רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך ז, חלק מג, בנספח עמ׳ 255; תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות, עמ׳ 72-73; שציפנסקי, התקנות בישראל, חלק א, עמ׳ תלט-תמג. על מאבקו של רב האיי בקראים בהקשר של מצוות תקיעת שופר ראו: בנימין מנשה לוין, ׳קהלת קירואן בתקופת הגאונים׳, סיני יב (תש״ג), עמ׳ שמ-שמא (הודפס גם בתוך: ספר היובל לרב משה אביגדור עמיאל, ירושלים

וסר מה **שהכבדתם** והרחבתם דברים ושניתי ושלשתם ובניתם **בנינים שלא על יסוד**. ואמרתם במלכיות׳ תשר״ת או התש״ת או התר״ת הם עיקר הלא תמצא שלא תקענו במלכיות כלל וכן בזכרונות וכן בשופרות והכבדתם ואמרתם נמצאו ב׳ ברכות בלא תקיעה. ומשום דהדרינ׳ ועבדינן אמרתם מה יועיל כל אחד מה שנעשה בחברו כל אלו **דברי קנתרין ותואנות**.

דברים ברוח דומה כותב רבי טוביה בסוף מקטע הלכתי העוסק בדיני ראש השנה:

ומה שנהגו לתקוע בלחש מפני היוצאין על אלה המצות ועל כיוצא בהם. ועל כאלה שלא בתורה שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. שהם **קבלה בישראל דור אחר דור היאך היו ישראל נוהגין בתקיעות השופר** ובנענוע הלולב ובשחיטה ובבדיקה ובניקוי הבשר ובתיקון שטרות ובחליצה ויבומין וגטין וציצית ומזוזות ותפלין ותפלה. ועל עופות שלא כתובין שמן בתורה ואנחנו אוכלין אותן כל אלה קבלה הן בישראל שלא נחלקו **חכמי ישראל** עליהן ומי שאינו חס על כבוד קונו ורוצה לדבר תהפוכות הרי הוא **חומס נפשו** ועליו נאמר עוכר ביתו ינחל רוח. (לקח טוב, ויקרא כג, כד)

אמנם, רבי טוביה לא מתייחס בדיוק לאותה סוגיה בה עסק רב האיי. אך שניהם עוסקים בטענות על המסורת ביחס למנהג בתקיעת שופר. יהיה זה צירוף מקרים שאינו מסתבר, שרבי טוביה יהדוף ביקורת כנגד המסורת הרבנית בדיוק באותו עניין שעסק בו רב האיי, וישתמש במונחים דומים. הראשון להראות קשר זה היה שי״ר, במאמרו על רב האיי גאון.[211] בובר במבואו הפנה לדבריו של שי״ר, מתוך כך נראה שאף הוא סבור שיש קשר בין דברי רבי טוביה לדברי רב האיי גאון.[212]

תש״ג, עמ׳ רח-רט); מאיר בר אילן, ׳תקנת ר׳ אבהו בקיסרי׳, סיני צו (תשמ״ה), עמ׳ נח-סא; דניאל שפרבר, ׳דברי רב האי גאון על תקיעת שופר והפולמוס הקראי׳, בתוך: בהיותו קרוב: אסופת מאמרים לימים הנוראים לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי״ד, מרכז שפירא תש״ס, עמ׳ 246-254; הנ״ל, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, חלק ז, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ ריט-רלח.

211. תולדות רב האי גאון, עמ׳ 178-179, הערה 16. לאחר שהביא את דברי הלקח טוב, העיר עליהם שי״ר: ״והם ממש דברי רב האי נגד מבקשי תואנה בדבר התקיעות״. כדי לבסס את טענתו שייתכן שרבי טוביה ראה את תשובת רב האיי, מוסיף שי״ר את המשפט: ״וכבר מובא רב האי בפירוש בפסיקתא זו סוף פ׳ ויקרא״. כלומר, על סמך המובאה מספר משפטי השבועות שעסקנו בה לעיל מוכיח שיש על מה להתבסס בטענה שרבי טוביה הכיר את כתבי רב האיי.

212. מבוא ללקח טוב, עמ׳ 47. תא-שמע, שם, עמ׳ 72, הערה 99, סבור ״שאף שאין ראיה ישירה, כי הכירו האשכנזים תשובה זו, הדעת נותנת כן, כי רבי טוביה ב״ר אליעזר, בעל ספר לקח טוב, אכן הכיר תשובה זו, וכפי שהעיר שי״ר בתולדות רה״ג שלו״. נראה שאף לתא-שמע פשוט הדבר שרבי טוביה הכיר את תשובת רב האיי המדוברת.

נסיים בעיון בחידוש כביכול של רבי טוביה ביחס לחובה לעמוד בעת ברכה על קיום מצוות. רבי טוביה חזר כמה פעמים על חובה זו בהקשרים שונים כאשר המקור לכך הוא מדרש הכתובים בספירת העומר. בספר ויקרא נאמר: "וּסְפַרְתֶּם **לָכֶם** מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (כג, טו), בספר דברים נאמר: "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ **בַּקָּמָה** תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת" (טז, ט). הדרשן מזהה שתי מילים לכאורה מיותרות במצוות ספירת העומר - 'לכם' ו'בקמה'. מתוך כך יוצר הדרשן את ההלכה הבא:

> לכם. בעמידה שנאמר מהחל חרמש בקמה כלומר בקומה, וממנו אנו למדין על כל מצוה שנאמר בה לכם כגון מילה וציצית. המול **לכם** כל זכר. והיה **לכם** לציצית שכולם מצותם בקומה זקופה וזה **מדרש** וזה **הלכה**. (לקח טוב, ויקרא כג, טז)[213]

לא היה צורך להתעכב על דרשה זו, אילו היה נמצא מקורה בספרות התנאית או אפילו בספרות המדרשית המאוחרת. אך היות שלא נמצא כל מקור לדרשה זו, ייחסו ראשונים שונים[214] את הדרשה

---

213. עניין זה מוזכר גם במקטע ההלכתי העוסק בדיני מילה: "מצות מילה לברך מעומד, **דילפינן ברכת העומר** מן בקמה, וכתיב בעומר וספרתם לכם, למדנו כל מצוה שנאמר בה לכם, מצותה בקומה, דומיא דברכת העומר, וכתיב במילה המול לכם, וכן בציצית והיו לכם לציצית, וכן בלולב ולקחתם לכם ביום הראשון" (לקח טוב, בראשית יז, יג). וכן במקטע ההלכתי העוסק בדיני ציצית: "ויש אומרים צריך לברך מעומד דכתיב והיה לכם לציצית. ויליף לכם. לכם מן **וספרתם לכם** מה ספירה מעומד אף עטיפה מעומד והתם מנא לן. דכתיב מהחל חרמש בקמה. וכן מילה דכתיב המול לכם כל זכר" (לקח טוב, במדבר טו, מ).

214. ראו: ספר העיטור, מהדורת כנסת ירושלים תשע"ט, שער שישי, עמ' קפד: "**וכתב ר' טוביה** דצריך לברך מעומד דכתיב והיה לכם לציצת דיליף לכם לכם. דכתיב וספרתם לכם מה ספירה מעומד עטיפה נמי מעומד והתם מנ"ל דכתיב בקמה וכן במילה דכתיב המול לכם ואלו ג' מצות צריכות מעומד"; ספר שבלי הלקט, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע"ב, הלכות מילה, סימן ד, עמ' תר, מביא את דברי העיטור הנ"ל: "צריך לברך על המילה מעומד... **וכן כתב רבינו טוביה** ז"ל דילפינן מספירת העומר שהוא מעומד דילפינן מבקמה ובספירת העומר כתיב לכם וספרתם לכם וכן במילה כתיב המול לכם"; שם, סדר חג הסוכות, סימן שסו, עמ' תקלג: "ומנהג שמברכין על הלולב בעמידה... **ובלקח טוב** מפרש דילפינן לכם לכם מספירת העומר כתיב הכא ולקחתם לכם וכתיב התם וספרתם לכם וספירת העומר בעמידה דכתיב מהחל חרמש בקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה"; תניא רבתי, מהדורת בראון, ירושלים תשע"א, סימן פה, עמ' שסא: "ומנהג לברך על הלולב בעמידה. ... **ובלקח טוב מפרש** דילפינן לכם לכם מספירת העומר, כתיב הכא ולקחתם לכם, וכתיב התם וספרתם לכם, וספירת העומר בעמידה. דכתיב והחל חרמש בקמה, אל תקרי בקמה אלא בקומה", שם, סימן צד, עמ' שפד: "עוד כתב (העיטור), צריך לברך על המילה מעומד... וכן כתב **רבינו טוביה,** דילפינן מספירת העומר שהיא מעומד דילפינן מבקמה, ובספירת העומר כתיב לכם - וספרתם לכם, וכן במילה כתיב לכם". לבסוף יש לציין את ספר הפרדס לרש"י, מהדורת חיים יהודה ארנרייך, בודפסט תרפ"ד, עמ' ריט: "ואיכא איניש דגמרי לכם לכם מגזירה שוה מעומר. וכן כל מצוה שכת[וב] בה לכם מצותה בעמידה". ועל כך העיר בובר, מבוא לקח טוב, עמ' 54, הערה לה, שהוא משער שהכוונה במילים "איכא איניש" לרבי טוביה. אמנם במדרש תנאים לדברים טז, ט, עמ' 93 מובא: "בקמה תחל לספור, אל תקרא בקמה אלא בקומה, מיכן שאין מברכין על ספירת העומר אלא מעומד". אך הנשקה, לבקש תפילה, עמ' 122, הערה 360, הראה בצורה ברורה שמקור הדברים הוא מדרש הגדול מימי הגאונים. עוד על כך ראו: ליברמן, תשלום תוספתא, ירושלים תש"ל, עמ' 53; הנשקה, שם, עמ' 355, הערה 684; הנ"ל, 'מנין לספירת העומר מן התורה?', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 446, הערה 97.

לרבי טוביה עצמו.[215] ראיה לכך ניתן להביא מהסיומת: "זה מדרש וזה הלכה", שלא נמצא דוגמתה בספרות חז"ל.[216] עוד יש להעיר, שביטוי זה מופיע רק מדפוס ונציה ש"ו, ואילו בשלושה עדי נוסח אחרים הנוסח הוא: "זה מדרש **ולא** הלכה".[217]

תשובותיו של רב האיי גאון החלו להתפרסם עוד בימי חייו.[218] אולם תשובות רבות נשארו עלומות, עד לזמן שיצאו לאור בדפוס מאות שנים אחר כתיבתן. אחד מאוספי התשובות[219] בהם יש ריכוז גדול של תשובות רב האיי הוא ספר 'שערי תשובה' שיצא לאור בשנת תקס"ב.[220] בספר זה מובאת התשובה הבאה בשם רב האיי גאון:

> וששאלתם אם מצינו אסמכתא לכל הברכות שהן מעומד. ודאי כך הוא, דכתיב ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל. וכך הוא מקדמונינו ז"ל דאסמכתא לכל הברכות שיהיו מעומד דכתיב ויעמוד ויברך. וספירת העומר כמו כן בעמידה, דכתיב מהחל חרמש בקמה. מה ת"ל בקמה, ללמדך שבקימה ובעמידה תספור. ותקיעת שופר מעומד.
>
> (מהדורת לייטר, ניו יורק תש"ו, סימן עט)[221]

---

215. יכלו אותם ראשונים לומר, שככל הנראה מצא רבי טוביה דרשה עלומה והביאה בפנינו (כפי שכתב הרמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך א, חלק ג, אות סו, עמ' 704: "נראה דהיה לפניהם דרש זה באיזה מדרש חז"ל". אולם, הרמ"מ כבר ידע שמקור הדרשה הוא מספרות הגאונים). הקביעה ההחלטית שרבי טוביה יצר דרשה זו בעצמו די מפתיעה. כפי שהעיד בובר, שם, "וזה פלא שרבי טוביה יעשה נגד הכלל, אין אדם דן ג"ש מעצמו, והם תופסין כן להלכה?". נראה שלא היה סביר בעיני אותם ראשונים שדרשה כה חשובה בעלת השלכה מעשית תיעלם מעיני כל המחברים, ורק רבי טוביה יכירה. עוד ניתן ללמוד מכאן מה רבה ההערכה לדמותו של רבי טוביה, שמייחסים לו כתיבה מדרשית בעלת אופי הלכתי, דבר שאין לו אח ורע בימי הראשונים. גם שמואל קלמן מירסקי, 'מקורות ההלכה במדרשים', תלפיות א (תש"ד), עמ' 49, סבור: ש"ברור שהגז"ש הנזכרת במדרש לקח טוב מקורה קדום ולא נתחדשה בבית מדרשם של הגאונים שאין זה מדרכם לחדש לימודי גז"ש בלא קבלה והוא היסוד לדין הנידון".

216. הרמ"מ כשר, שם, ביאר זאת כך: " 'וזה מדרש' כוונתו דבספירת העומר הדרש אל תקרא כו' הוא מדרש. ... ומה שאמרו ללמוד מזה גם לציצית ולולב 'זה הלכה' ". עוד על ביטוי זה בלקח טוב ראו מירסקי, שם, עמ' 48-49.

217. כך הוא הנוסח: בבכת"י ד - סינסינטי, בכת"י ו - פטרסבורג 245, ובכת"י ז - ניו יורק 950. עוד על כך ראו תא-שמע, לקח טוב, עמ' 291.

218. מירסקי, שם, עמ' 303-304.

219. על אוספי התשובות ראו: אסף, תקופת הגאונים, ריח-רכ; ברודי, ציון, עמ' 355-369.

220. על ספר זה ראו: יוסף תבורי, 'מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים "שערי תשובה" ', עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 5-19; אסף, שם, עמ' ריט; ברודי, שם, עמ' 359-360.

221. מובא באוצר הגאונים, כרך ה, מסכת ראש השנה, חלק התשובות, סימן קיא, עמ' 59. עוד על תשובה זו ראו רמ"מ כשר, שם.

תשובה זו[222] הייתה ידועה לראשוני ספרד, וכנראה גם לראשוני פרובנס.[223] הרי״ץ גיאות מביא את לשון התשובה הנ״ל מילה במילה.[224] גם בובר משער שייתכן שדרשה זו הגיע לרבי טוביה מתוך תשובת רב האיי גאון.[225]

בסיכום העניין, אף שרבי טוביה הזכיר את שמו של רב האיי גאון רק פעם אחת במפורש כמקור לדבריו, ניתן להניח שהיו עוד אמירות ופסקים של רב האיי גאון שנודעו לרבי טוביה, והוא שילבם בספרו לקח טוב.[226]

---

222. יש המייחסים תשובה זו לחותנו של רב האיי, רב שמואל בן חפני גאון, ראש ישיבת סורא. כך מובא ברי״ץ גיאת, שערי שמחה, חלק ב, מהדורת במברגר, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ שמ. עוד על כך ראו יוסף מרדכי דובאוויק, ׳מתורת רב שמואל בן חפני הכהן גאון: עמידה בעת אמירת ברכות׳, מוריה ט-יב (תשע״ד), עמ׳ ח-יג. מרגליות, החילוקים בין בני מזרח ומערב, עמ׳ 93, הערה 19, סבור שייתכן שגאוני בבל שהזכירו דרשה זו לראשונה, למדוה ממקורות ארץ ישראליים. לראיה מציין מרגליות את הבאת העניין בספר לקח טוב. יש להעיר שבספר האשכול, מהדורת אוירבך, הלברשטט תרכ״ח, הלכות ברכות ההודאה, עמ׳ 51, הוזכר שמקור החיוב לעמוד בברכות המצוות הוא מהירושלמי. גם ארחות חיים, מהדורת יוסף שטיצברג, ירושלים תשט״ז, הלכות ציצית, עמ׳ ז, כתב שחובה זו מהירושלמי. דרשה זו, אינה קיימת בתלמוד הירושלמי שלפנינו. ייתכן שכוונתם הייתה שזו מסורת ארץ ישראלית. סמך מסוים לכיוון זה, נראה מדרכם של חכמי ארץ ישראל בסוף תקופת הגאונים, לבסס את פסקיהם על אסמכתאות מן המקרא. דרך זו אין לה אח ורע בפסיקה הבבלית של תקופה זו. על כך ראו גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ׳ 180-181.

223. ספר האשכול, מהדורת אוירבך, הלכות ברכות ההודאה, סעיף כג, עמ׳ 50.

224. שערי שמחה, חלק ב, עמ׳ שמ-שמב.

225. מבוא ללקח טוב, עמ׳ 54, הערה לה: ״הך דרשה דבקמה נמצאת בתשובת רב האי גאון״. אולם בהמשך הדברים שם כתב בובר: ״אבל האמת הוא שרבי טוביה לא דרש כן מעצמו, אלא מצא כן באחד מן המדרשים הקדמונים שאבדו״. אם כך, נראים הדברים שלא רב האיי ולא רבי טוביה יצרו דרשת גזרה שווה בעצמם, וככל הנראה זו דרשה קדומה. אם כך, קרוב הדבר שרבי טוביה נחשף לדרשה זו מתוך תשובת רב האיי.

226. דוגמה נוספת לאפשרות שרבי טוביה הושפע מפסיקת רב האיי גאון, ניתן לראות בפסיקה הלכתית של רבי טוביה ביחס לתענית בימי מועד: ״בעזרא אומר אכלו משמנים ושתו ממתקים למדנו שאסור בתענית שהרי זה הפסוק על אחד בחדש השביעי נאמר ומכאן את למד לכל המועדים **שאסורין בתענית**״ (לקח טוב, ויקרא כג, לו). לא מצאנו בדברי חז״ל מקור לדין זה, והיה מקום לחשוב שזהו דין מחודש. אולם, גם כאן ניתן למצוא את מקור הדין בתשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן סד: ״וששאלתם אם להתענות בב׳ י״ט דראש השנה כך אנו רואים יפה שלא להתענות שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל בראש השנה ועתה לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו׳ וסופא דכתיב כי חדות ה׳ היא מעוזכם״. תשובה זו אף היא מהתשובות המיוחסות לרב האיי גאון, שם. יש לציין שבספר אור זרוע, חלק ב, הלכות ראש השנה, סימן רנז, מובא דין זה בשם הלקח טוב, ושם נכתב שהלקח טוב לקחו או מרב יהודאי גאון או מרב האיי גאון. עוד על כך ראו בובר, מבוא, עמ׳ 55, ובהערה לו. בספר שבלי הלקט, סדר ראש השנה, סימן רפד, כתב שדין זה נמסר גם משמו של רב סעדיה גאון. לאור ההבדל הגדול בין לשון תשובת הגאונים לבין דברי רבי טוביה, נראה שנוסח תשובת רב האיי גאון לא היה מונח לפני רבי טוביה. לכל היותר ניתן לומר שמסורת איסור התענית בראש השנה הגיעה לביזנטיון מגאוני בבל. לראיה, תשובת הגאונים אוסרת להתענות בראש השנה, רבי טוביה הרחיב איסור זה לכלל המועדים. סוגיה זו של תענית בראש השנה עמדה במוקד מחלוקת בין גאוני ארץ ישראל וגאוני בבל. לענייננו ניתן לראות שמסורת הפסיקה והמנהג שרבי טוביה מייצג היא בבלית. עוד על עניין זה ראו: שור, דבר בעתו, עמ׳ 37; אביגדור אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש״א, עמ׳ 77; אסף, שם, עמ׳ צו; יעקב גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 74-109; עדיאל קדרי, עיוני תשובה: הלכה, הגות ומחשבה חינוכית בהלכות תשובה לרמב״ם, באר שבע תש״ע, עמ׳ 67-68.

השפעת גאוני בבל על רבי טוביה - סיכום

ניתן לחלק את ספרות הגאונים לשתי קבוצות עיקריות. הראשונה, ספרי היסוד שעוסקים בכל תחומי ההלכה - ספר השאילתות, הלכות פסוקות הלכות גדולות וספר והזהיר. השנייה, כתביהם של הגאונים המפורסמים מימי רב עמרם גאון והלאה ששמם יצא במרחבי קהילות ישראל.

רבי טוביה עשה שימוש נרחב ומשמעותי בספר השאילתות, בספר הלכות גדולות ובספר והזהיר. אמנם, יש הפרזה מסוימת בתיאור של תא-שמע ביחס לשימושו בספר השאילתות, שטען שרבי טוביה "בלע לתוכו **למעלה משליש** מהיקפו של הספר".[227] אך ללא ספק ניתן להבחין בשימוש ניכר בספרות גאונים זו גם כהשראה לבחירת נושאים לדיון, וגם בדרך הפרשנות של מקורות חז"ל.[228] מכאן יש להסיק במידה רבה של ביטחון שספרות הגאונים הקדומה, הייתה מוכרת בבתי המדרש בביזנטיון, ואולי אף הייתה חלק מחומר הלימודים המקובל בישיבות אלה.

עקבותיה של ספרות הגאונים המאוחרת, מימי רב עמרם גאון והלאה, ניכרים פחות בלקח טוב, אך די ברור שמובאות מספרות זו היו לנגד עיניו של רבי טוביה, כפי שהראינו לעיל. ניתן להעריך שמובאות מספרות הגאונים המאוחרת, לא מעידות בהכרח על קיומה של ספרות זו במרכזי הלימוד של ביזנטיון. וייתכן שרק ציטוטים ומובאות מפורסמות הגיעו לביזנטיון. הערכה זו בוודאי נכונה למובאות מתוך ספרות הגאונים שהייתה כתובה בערבית, שכן יהודי ביזנטיון לא דיברו שפה זו.

עוד יש לציין שלא מצאנו בלקח טוב מובאה שניתן לזהותה בוודאות כציטוט ישיר מתוך תשובה של אחד הגאונים. אמנם, כפי שראינו לעיל, בכמה מקומות ישנם דברים הדומים לנאמר בתשובותיו של רב האיי גאון, אך אין בידינו לקבוע אם רבי טוביה הכיר את התשובות עצמן, או שמא הגיעו אליו מסורות אלו באמצעות מקורות אחרים, ואולי אף במסירה בעל פה. ייתכן שההסבר למיעוט השימוש בתשובות הגאונים הוא שנמעניהן המקוריים היו על פי רוב קהילות צפון אפריקה וספרד המוסלמית, ותפוצתן במרחב הביזנטי הייתה מצומצמת בימיו של רבי טוביה.

מתוך דברים אלו ניתן לבסס את הטיעון, שבמאה האחת עשרה בביזנטיון, ההלכה הבבלית קנתה שביתה מוחלטת בקהילות ישראל במרחב זה. ואולי הקדימה ביזנטיון את קהילות אשכנז באימוץ הפסיקה הבבלית בשנות דור. במקרים מסוימים ניתן להציע, לראות בדברי רבי טוביה בלקח טוב עדות למסורת הגאונים, ולהשתמש בספרו כמעין עד נוסח נוסף לבירור דברי הגאונים.[229]

---

227. לקח טוב, עמ' 285.

228. בובר, שם, עמ' 45-46, כותב על שימושו של רבי טוביה בספרים אלו: "שוקד על דבריהם ומשתמש בם". עוד על כך ראו: אסף, שם, עמ' קנז; תא-שמע, לקח טוב, עמ' 284.

229. מעין ראיה לכיוון זה אציע לראות בהחלטתו של חיים צבי טויבש (ממשיך מפעלו של בנימין מנשה לוין), להביא בספרו אוצר הגאונים, כרך יד, מסכת סנהדרין, עמ' שסא, שסג, מובאות מתוך הלקח טוב. נראה שטויביש ראה

2. גאוני ארץ ישראל

מבוא

בין ביזנטיון לארץ ישראל

עד לכיבוש ארץ ישראל בידי הערבים היו ארץ ישראל וביזנטיון מרחב מדיני אחד תחת שלטון האימפריה הביזנטית. אך לאחר הכיבוש הערבי החל להיווצר נתק בין ארץ ישראל ששפתה הפכה לערבית,[230] לבין קהילות ביזנטיון ששפתם הייתה יוונית. אך גם זמן רב לאחר יצירת נתק זה, נשמרו קשרים מסוימים, שדרכם המשיכו לעבור מסורות ארץ ישראליות צפונה אל קהילות ביזנטיון.[231] מתוך כך הסיק זוסמן: "יותר ויותר מתברר שיסודה הראשון של המסורת התרבותית והספרותית של יהדות ביזנטיון מעוגנת בתורתה של ארץ ישראל ובמנהגיה".[232]

הראינו לעיל בפרקי המבוא,[233] שיהדות ביזנטיון שמרה על קשרים עם ישיבת ארץ ישראל, בקבלת שליחים (אחימעץ), בשליחת תרומות ובמכתבים.[234] אולם, החל מסוף המאה התשיעית הלכה ונתגברה השפעתה של בבל על המרחב כולו ובכלל זה גם על קהילות ביזנטיון,[235] עד שלבסוף דחקה המסורת הבבלית כמעט לחלוטין את המנהגים והמסורות הארץ ישראליות שנהגו עד אז.[236] בפרק זה ננסה לברר האם ניתן למצוא עדויות למסורות ארץ ישראליות מתקופת הגאונים, שעדיין נהגו ונלמדו בקהילות ביזנטיון, במקביל לקבלת המרות ההלכתית של גאוני בבל.[237]

בדברים שהביא בספרו מעין עדות לדברי הגאונים. גם הרב אליהו רחמים זייני, אוצר הגאונים: מסכת עבודה זרה, חיפה תשע"ו, עמ' 7, 103, מפנה ללקח טוב כעד נוסח לגרסאות בדברי הגאונים.

230. על התעקשותם של חכמי ארץ ישראל בתקופה הערבית לכתוב את יצירותיהם בעברית ובארמית, למרות ששפת היום יום הייתה ערבית, ראו גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ' 193.

231. מרגליות, מבוא להלכות קצובות, עמ' 2. אסף, שם, עמ' קג, מבאר: "אמנם גם זמן רב אחרי זה ניזונו ארצות ביצנץ ואיטליא בעיקר במזון הרוחני הבא מארץ ישראל, אבל לאט לאט התחילו להגיע עדיהן זרמים בבליים שהציפו אותן יותר ויותר". כך סבור גם גרוסמן, שם, עמ' 194-195, שכותב על הזיקה בין ארץ ישראל לביזנטיון: "מן התקופות הקודמות - הרומית והביזאנטית, שבהן היו ארץ שראל ואיטליה תחת שלטון מדיני אחד, עקבותיה של זיקה זו ניכרים בבירור גם בתקופת הגאונים, משנותק הקשר המדיני ביניהן, עם כיבושה של ארץ ישראל על ידי הערבים". עוד על כך ראו: תא-שמע, על לימוד התורה, עמ' 232; פרי, מסורת ושינוי, עמ' 43; ניומן, The cultural and academic ties, p. 641.

232. זוסמן, כתבי יד, עמ' 235, הערה 88. נראה שקביעה זו מוסכמת על חוקרים רבים, ראו ההפניות שבהערה לעיל.

233. לעיל עמ' 8-11.

234. ראו לעיל עמ' 9 הערות 30-31.

235. אסף, שם, עמ' קג-קד; גרוסמן, שם, עמ' 194-197; עמנואל, מגנזי אירופה, חלק ב, עמ' 74-75, 78.

236. ראו לעיל עמ' 10-11 ובהערה 46.

237. סקירה תמציתית וקצרה על הספרות הארץ ישראלית ששימשה את ראשוני אשכנז ראו תא-שמע, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ' 34-37.

הספרות שנוצרה בארץ ישראל בימי הגאונים

היבול הספרותי המגוון שנוצר בארץ ישראל בתקופה זו כלל עיסוק בשפה העברית,[238] פרשנות מקרא, פיוטים, מדרש ואגדה.[239] במחקר זה עיקר עניינו הוא לחשוף את מקורות ההלכה והמנהג בביזנטיון, דרך עיון ביצירתו של רבי טוביה. אם כך עלינו לשים דגש על יצירתם ההלכתית של חכמי ארץ ישראל בתקופת הגאונים. מתברר ש"כוחה של ארץ ישראל בתקופת הגאונים היה גדול בכמה מקצועות של היצירה העברית, אבל לא בזה של ההלכה".[240] לידינו הגיעו מעט תשובות בהלכה,[241] ספר המעשים,[242] מסכתות קטנות,[243] וספר החילוקים שבין אנשי המזרח ובני ארץ ישראל.[244]

---

238. על עיסוקם של חכמי ארץ ישראל בתחום זה ראו: אסף, שם, עמ' פח-פט, קעב; הנ"ל, 'לתולדות היהודים בטבריה', סיני מ, ספר היובל (תשי"ח), עמ' קמד; נחמיה אלוני, הבלשנות העברית בטבריה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 9-10, 121; ברודי, ציון, עמ' 109; אהרן דותן, עיונים בלשון המקרא ובמסורה, ירושלים תשפ"א, עמ' 107-120; הנ"ל, אוצר קונטרסי המסורה, ירושלים תשפ"א, עמ' 3-6; יוסף עופר, המסורה למקרא ודרכיה: פרקי מבוא, ירושלים תשפ"ב, עמ' 8-15, 150-153. Eve Krakowski, 'Byzantine Judaism in Early Islamic Palestine: Rethinking the Gaonic Model', in: *Worlds of Byzantium: Religion, Culture, and Empire in the Medieval Near East*, edited by Elizabeth S. Bolman, Cambridge 2024, p. 519, 529. גרוסמן, שם, עמ' 180, הערה 3, מסתפק האם תחום זה היה חלק מיצירתם הספרותית של הישיבה הארץ ישראלית, או שמא פרי יצירתם של חכמים בודדים בחוגי משפחת בן אשר ובן נפתלי.

239. על יצירה זו ראו: מרגליות, שם, עמ' 3; אסף, שם, עמ' קעב; גרוסמן, שם, עמ' 179-193; ברודי, שם, עמ' 16-108. קרקובסקי, שם, עמ' 516-517.

240. אסף, שם, עמ' קעב. בעמ' קעג, העיר אסף: "הספרות הארץ ישראלית בהלכה היא דלה מאד". גרוסמן, שם, עמ' 183, כתב על כך: "שרידי ספרות ההלכה של בני ארץ ישראל מתקופת הגאונים מעטים יותר מקטעי ספרות האגדה והפיוטים ששרדו מאותם ימים". ברודי, שם, עמ' 110, כתב: "בתחום ההלכה, שעמד במרכז עולמם של גאוני בבל, החומר הארץ ישראלי העומד לרשותנו דליל". ראיה למצב זה מוצא ברודי, שם, עמ' 117, בתופעה של תרגום "של יצירות מספרות הגאונים הבבלית לעברית, שפת הכתיבה ההלכתית בארץ ישראל בתקופה זו".

241. על אף דלות זו התאמץ אסף, שם, עמ' קעג-קעד, לסקור את הידוע לנו מתוך תשובות הלכתיות שהגיעו מארץ ישראל. עוד על כך ראו: הנ"ל, 'שרידי תשובות ארצישראליות', בתוך: מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 97-90; הנ"ל, תשובות הגאונים: מכתבי-יד שבגנזי קמברידג' עם מבואות והערות, ירושלים תש"ב, עמ' 116-127; מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, עמ' 11-13; גרוסמן, שם, עמ' 186-189; ברודי, שם, עמ' 110. קרקובסקי, שם, עמ' 512-513, והערה 31 שם.

242. על ספר המעשים ראו: אסף, שם, עמ' קעד-קעז; גרוסמן, שם, עמ' 184; ניומן, המעשים לבני ארץ ישראל, עמ' 68-13; תא-שמע, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ' 35-36; ברודי, שם, עמ' 110-111; דוד לוין ועוזיאל פוקס, ההלכה בספרות חז"ל, עמ' 508. קרקובסקי, שם, עמ' 517-518.

243. על מסכתות אלו ראו: אסף, שם, עמ' קעד; גרוסמן, שם, עמ' 183; ברודי, שם, עמ' 110. גרוסמן, שם, מעיר על מסכתות אלו: "שרובו הגדול של החומר ההלכתי והאגדי המצוי בהן הוא מספרות התנאים והאמוראים ורק מיעוטו מאפיין את תקופת כינוס הדברים".

244. חיבור זה נוצר ככל הנראה במאה השמינית בארץ ישראל. החיבור יצא לאור לראשונה בידי יואל מילר בוינה בשנת תרל"ח. אחר כך עסק בחיבור זה בנימין מנשה לוין ופרסם את מהדורתו בסיני ז-יג (תרצ"ח) עמ' קט-קטו, רנא-רנו, תכג-תכט. בשנת תש"ב יצאה מהדורתו כספר בפני עצמו. במקביל מרדכי מרגליות הוציא אף הוא מהדורה,

היכרות של רבי טוביה עם ענייני מסורה ודקדוק

בפרשנותו של רבי טוביה למקרא בלקח טוב, נמצא פעמים רבות התייחסויות לענייני לשון ודקדוק,[245] דבר המלמד על שליטה טובה בשפה העברית כלליה ודקדוקיה. עיון בדברי רבי טוביה מראה שהיה מודע גם לפועלם של בעלי המסורה הטבריינים, ומתייחס אל עבודתם בחיבורו. על דברי המקרא: "תְּהֹמֹת יְכַסְיֻמוּ יָרְדוּ בְמְצוֹלֹת כְּמוֹ אָבֶן" (שמות טו, ה) כותב רבי טוביה:

> תהומות יכסיומו. ויש קורין יכסיימו, והוא מחלופי **בן אשר ובן נפתלי הנקדנים**, והוא לשון אחד, כמו וגם לא תעבורי מזה. (לקח טוב, שמות טו, ה)

מתוך דברים אלו ניכר שרבי טוביה הכיר את פועלם של אהרן בן אשר הארץ ישראלי, ושל יעקב בן נפתלי הבבלי.[246] ניכר, אם כן, שענייני הלשון העברית והמסורה שהתפתחו בארץ ישראל בתקופת הגאונים, הגיעו לקהילות ביזנטיון והיו מוכרים לרבי טוביה.[247]

בירושלים שנת תרצ"ח. לסקירת ההבדלים בין המהדורות ראו: זאב אלקין, 'הנוסח הקראי של "ספר החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל" ', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 102-108. עוד על ספר זה ראו: מרגליות, הלכות ארץ ישראל, עמ' 2-11; אסף, שם, עמ' קעט; ברודי, שם, עמ' 112-113.

245. על עיסוקו של רבי טוביה בענייני לשון ודקדוק עמד בובר, מבוא לקח טוב, עמ' 26-28. בובר, שם, עמ' 26, תיאר את עבודתו של רבי טוביה: "נמצא בספרו פירושים רבים אשר יסודתם **בדקדוק לשון הקדש**. המחבר ידע מן הדבורים התוכניים של בעלי דקדוק הקדמונים ומשתמש בהם". גם פאדווה, מבוא לקח טוב, עמ' 1, מתאר את עבודת הפרשנות של רבי טוביה: "בביאורי הכתובים לקרבם אל הפשט **וחוקי הדקדוק** אשר בזה נצטיין המחבר מאד". ארצה להקדיש בעתיד אי"ה מחקר נפרד לשיטתו של רבי טוביה בדקדוק העברי. כעת אפנה רק לדוגמאות הרבות ולמגוון הנושאים הדקדוקיים בהם עסק רבי טוביה בחיבורו לקח טוב. זמני הפועל - שמות כג, כב; במדבר כא, כב. לשון יחיד ורבים - שמות יז, יב; דברים כט, ד. מבנה השורשים בשפה העברית - בראשית מד, טז; שמות י, כא; שמות לב, כ; ויקרא כד, טז. הבחנה בין זכר לנקבה - בראשית ב, ח; בראשית ב, טו; בראשית ב, כג; בראשית ח, יא; בראשית כז, טו; בראשית כח, יא; בראשית לב, ט; שמות ב, יז; שמות יא, ו; שמות יב, יט; שמות טז, לד; שמות כא, לז; שמות ל, לה; ויקרא כג, טז; דברים כט, כ; שיר השירים א, יא. התייחסות לדגש - שמות א, ט; שמות טו, א; שמות טו, יא; שמות טו, יז; במדבר יג, לא; במדבר לב, מב; רות ב, יד. ענייני ניקוד - בראשית ו, ט; שמות יב, יט; שמות טו, ה.

246. בובר, שם, עמ' 48: "ר' אהרן בן משה בן אשר חי בטבריה (בערך ד"א תר"ס - תש"כ 960 - 900), ור' משה בן דוד בן נפתלי שחי בבבל - אשר כל עסקם בעניני הנקודות והטעמים והמסורה, ונחלקו בעניני המסורה, והדברים שנחלקו בהם, נקראו חלופי בן אשר ובן נפתלי. ורבי טוביה מזכירם בשמם". עוד על אישים אלו ראו לעיל הערה 238.

247. עדות למחלוקות סביב ענייני המסורה ניתן לראות בדברי הרמב"ם: "ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם,... וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה **בירושלים** מכמה שנים להגיה ממנו הספרים **ועליו היו הכל סומכין** לפי שהגיהו **בן אשר** ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו" (משנה תורה, הל' תפילין ומזוזה וספר תורה, פ"ח ה"ד). רבי ידידיה שלמה רפאל מנורצי (בעל ה'מנחת שי') מתאר את העניין: "בן אשר ובן נפתלי... האנשים האלה היו שני ראשי ישיבות במסורת, שם האחד יעקב בן נפתלי, ושם השני אהרן בן אשר. ... ואנחנו סומכי' על קריאת בן אשר, וכן סמך עליו הרמב"ם" (מנחת שי, מהדורת צבי בצר, ירושלים תשס"ה, בראשית א, ג). עוד על כך ראו בובר, לקח טוב, שמות טו, הערה נג.

מסורות ארץ ישראליות בלקח טוב

פרשיית עריות

במקטע ההלכתי העוסק בדיני עריות[248] פותח רבי טוביה בציטוט הבא:

> **תנן התם** במסכת עריות המקדש את האשה הרי זה אסור בז' עריות הקרובות לאשתו. אמה ואם אמה ואם אביה. בתה ובת בתה ובת בנה[249] ואחותה כל זמן שהיא קיימת. ואם בא על אחת מאלו אשתו לא נפסלה לו. הנבעלת באונס מותרת לחזור לו. ברצון אסורה ככל האסורות.[250] איסור ערוה שבא עליהן אינן צריכות הימנו גט חוץ מאחות אשתו ואשת אחיו ואשת איש שצריכות גט הימנו לפי שיש להן היתר לאחר זמן. (ויקרא יח, כג)

כל הקטע הנ"ל נמצא במסכתות הקטנות בסוף מסכת דרך ארץ, בחלק הנקרא "פרק עריות"[251] (הלכה א-ג, עמ' 29). כיום מקובל בין החוקרים שמסכתות אלו נערכו בארץ ישראל בתקופה הבתר תלמודית.[252] אמנם עיקר תוכנן של מסכתות אלו הוא חומר תנאי ואמוראי, אך לענייננו חשוב לברר האם מסכתות אלו הגיעו למרכזי הלימוד של קהילות ביזנטיון.[253] הקטע שבחר רבי טוביה מתוך מסכת עריות נמצא בצורה מדויקת גם בספר הלכות גדולות הבבלי.[254] השוואת דברי הלקח טוב למקורות הנ"ל מראה שהוא ציטט במדויק חלק מהטקסט, וחלק הוא קיצר וערך אותו בלשונו. לא

---

248. לקח טוב, ויקרא יח, כג.

249. יש מעדי הנוסח שגרסו כאן רק "בת בנה", ויש שגרסו כאן רק "בת בתה". נראה שהנוסח המדויק הוא כפי הצעת הדפוס "בת בתה ובת בנה", שכן כך הוא הנוסח במסכת עריות הארץ ישראלית ובספר הלכות גדולות שיוזכר להלן.

250. בנוסח הדפוס המילים "כל האסורות" מובאות כסיום למשפט הקודם, ועניינו מתחיל מהמילים "איסור ערוה שבא...". אולם כל עדי הנוסח לקטע זה: כת"י ד - סינסינטי, כת"י ו - פטרסבורג 245 וכת"י ז - ניו יורק 950, גורסים שמילים אלו הן תחילת המשפט שציטטנו. גם הנוסח במסכת עריות ובספר הלכות גדולות מאשר גרסה זו (שייכותם של חיבורים אלו לענייננו תתבהר להלן).

251. "פרק עריות" או "מסכת עריות", נמצא בכתב יד קויפמן של המשנה בסוף סדר נשים. היגר, בהערות למהדורתו, עמ' 143, העיר על כך והוסיף שסופר כתב יד קויפמן, סיכם בסוף כל סדר את שמות המסכתות ואת מספר פרקיהם. סיכום זה לא כולל את "מסכת עריות", מכאן מסיק היגר "שמסכת זו אינה אלא כעין הוספה למשניות סדר נשים".

252. על זמנו ומקום יצירתו של מסכת זו ראו: היגר, מבוא למהדורתו, עמ' 21-22; מרגליות, מבוא להלכות ארץ ישראל מן הגניזה, עמ' ס-סב; גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ' 185.

253. לעיל בעמ' 129 הערה 83, עסקנו במסכת עריות, שהועתקה על ידי סופר כתב יד קויפמן בסוף סדר נשים. לענייננו, נתון זה מחזק את ההשערה שמסכת זו הייתה ידועה במרכזי הלימוד של ביזנטיון, שכן כיום מקובל שכתב יד קויפמן נכתב בדרום איטליה לכל המוקדם במאה האחת עשרה. עוד על כך ראו ההפניות בעמ' 65 הערה 14.

254. סימן כט - הלכות עריות. ככל הנראה, ספר הלכות גדולות שנתחבר במאה התשיעית בבבל, לקח את דבריו ממסכת עריות שזמן חיבורו אינו ברור, אך מקובל לייחס את זמן כתיבתו לסוף התקופה הביזנטית בארץ ישראל. היגר, בהערות על מהדורתו, עמ' 143, דן בשימושם של בעל ספר הלכות גדולות ושל רבי טוביה במסכת זו.

ניתן להכריע מתוך הטקסט האם רבי טוביה לקח את הדברים מספר הלכות גדולות, כדרכו במקומות רבים אחרים בחיבורו, או שמא הוא ראה את מקור הדברים בחיבור הארץ ישראלי.[255] לשון הפתיחה של רבי טוביה "תנן התם במסכת עריות",[256] מחזקת את הכיוון שהמקור שעמד בפני רבי טוביה היה מסכת עריות ולא ספר הלכות גדולות, שכן הפתיח הזה נעדר מספר זה.[257] בהמשך המקטע בלקח טוב מובאת פסקה שכותרתה "ואלו הן השניות", ואז מונה רבי טוביה את איסורי העריות מדרבנן. גם כאן ניתן למצוא את מקור הדברים במספר מקומות: בברייתא מהתלמוד הבבלי,[258] במסכת עריות ובספר הלכות גדולות.[259] בדיקה מדוקדקת מראה שנוסח הדברים במסכת עריות הארץ ישראלית היא הקרובה ביותר לנוסח הדברים בלקח טוב.[260]

מקרה נוסף של הלכה ארץ ישראלית במקטע זה של הלקח טוב העוסק בדיני עריות, דן בנישואי אחים חורגים: "וחורגו מותר. אבל אמרו חכמים בת הגדלה בין האחים אסורה מפני **מראית העין**".[261] דין זה בניגוד לרוב המקטע לא נמצא ב"מסכת עריות", וגם לא בספר הלכות גדולות.

255. לעיל, עמ' 128-130, בדיון על השאלה האם עשה רבי טוביה שימוש בתלמוד הירושלמי, הבאנו מחלוקת בין התלמודים בשאלה האם אשת איש שזינתה צריכה גט מהאדם שאיתו זינתה. מסקנתנו שם הייתה, שאמנם רבי טוביה הכריע לטובת המסורת הארץ ישראלית, אך אין כל ראיה שעשה זאת מתוך עיון בתלמוד הירושלמי, משום שסגנון דבריו העיד שמקורם ממסכת עריות, או מתוך ספר הלכות גדולות, כפי שאנו רואים כאן.

256. לקטע זה בלקח טוב ישנם חמישה עדי נוסח. בכת"י א - פירנצה, חסר התחלת המקטע. בדפוס ונציה ש"ו; כת"י ו - פטרסבורג 245; כת"י ז - ניו יורק 950, מובא הנוסח: "תנן התם במסכת עריות". בעד נוסח אחד כת"י ד - סינסינטי, רשום רק "תנן התם". נראים הדברים שכל עדי הנוסח מאשרים את הסברה שהמקור הוא ארץ ישראלי, שכן גם הפתיח "תנן התם", אינו סביר שהרי גלוי וידוע שאין משנה כזו בשום מקום. לכן מסתבר שהמעתיק השמיט את המילים "מס' עריות", משום שלא היה ידוע לו על מסכת זו.

257. גם תא-שמע, לקח טוב, עמ' 277, סבור שמקור דבריו של רבי טוביה, הם ממסכת עריות הארץ ישראלית.

258. מסכת יבמות, דף כא ע"א.

259. סימן כט - הלכות עריות.

260. די ברור שהברייתא לא הייתה המקור ששימש את רבי טוביה, שכן יש בה דינים נוספים שאינם אצל רבי טוביה וחסר בה חלק מהדברים שרבי טוביה ציין. לא מסתבר שרבי טוביה ישנה כך את לשון הברייתא, זה הרבה מעבר לעריכה או קיצור לשון. לשונו של ספר הלכות גדולות כמעט זהה לזה של מסכת עריות, ונראה שגם כאן לקח ספר זה מתוך המקור הארץ ישראלי.

261. לקח טוב, ויקרא יח, כג.

לעיל[262] הצענו שייתכן שמקורו של דין זה מספר "הלכות ארץ ישראל מן הגניזה", שם יש התייחסות מפורשת לאיסור נישואי אחים חורגים.[263]

נוסח תפילת שמונה עשרה

במקטע הלכתי בלקח טוב העוסק בדיני תפילה מובא המדרש:

> וחכמי ישראל אמרו מצאנו בתפלת חנה מעין י"ח: רמה קרני. מגן אברהם. ממית ומחיה. מחיה המתים. אין קדוש כה'. האל הקדוש. כי אל דעות ה'. חונן הדעת. ונכשלים אזרו חיל. הרוצה בתשובה. מוריד שאול ויעל. מרבה לסלוח. כי שמחתי בישועתיך. גואל ישראל. מקים מעפר דל. רופא חולי עמו ישראל. שבעים בלחם נשכרו. מברך השנים. רגלי חסידיו ישמור. מקבץ נדחי עמו ישראל. ידין אפסי ארץ. אוהב צדקה ומשפט. ורשעים בחשך ידמו. מכניע זדים. קשת גבורים חתים. מבטח לצדיקים. וירם קרן משיחו. בונה ירושלים. אין צור כאלהינו. שומע תפלה. אל תרבו תדברו גבוהה גבוהה יצא עתק מפיכם. זו הודאה. ויתן עוז למלכו. זה שים שלום. (דברים ג, כג).

דרשה זה לא מובאת בספרות המדרש הידועה לנו. עיון בתוכן המדרש יראה שהוא מסדר את ברכות תפילת העמידה לפי נוסח ארץ ישראל, בו יש שמונה עשרה ברכות (ברכת "צמח דוד" כלולה בברכת "בונה ירושלים"),[264] ולא לפי המנהג הבבלי בו יש תשע עשרה ברכות (ברכת "צמח דוד" כברכה

---

262. עמ' 130-133.

263. "ברם אין עבדת איתתא תינייתא בנין מן אבוי דחורגה דין חורן הוא דמשתכח חורגא דנסיב אחתה דלאחתיה או דלאחוי מן האם **ואסור**". הלכות עריות של בני ארץ ישראל, שם, עמ' סו. נראה שתהליך דומה קרה גם לאיסור נשיאת אשת חמיו. גם איסור זה נזכר רק בירושלמי, מסכת עריות ובספרות הגאונים הארץ ישראלית והבבלית. וגם כאן רבי טוביה הכריע: "אשת חמיו ואשת חורגו אסורה מפני מראית העין".

264. נוסח התפילה הארץ ישראלי, הוא ככל הנראה הנוסח הקדום, שכן בספרות התנאית תפילה זו מכונה "שמנה עשרה". ראו: מסכת ברכות, פרק ד, משנה ג; מסכת תענית, פרק ב, משנה ב; תוספתא, מסכת ברכות, פרק ב, הלכה ט; שם, פרק ג, הלכה י, כה; שם, פרק ו, הלכה כד; מסכת תענית, פרק א, הלכה ט. בתלמוד הירושלמי, מסכת ברכות, פ"ב ה"ג, עמ' 18, דנים על סדר הברכות ועל ההיגיון העומד ביסוד מבנה זה של התפילה. בסוגיה זו נזכרו כאמור שמונה עשר ברכות בלבד. בירושלמי, מסכת ראש השנה, פ"ד ה"ה, עמ' 678, מובא הנוסח המאחד את ברכת בונה ירושלים וצמח דוד: "בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים". דיון מפורט על מספר הברכות מובא בתלמוד הירושלמי, מסכת ברכות, פ"ד ה"ג, עמ' 37, ובמסכת תענית, פ"ב ה"ב, עמ' 713-715. עוד על נוסח זה ראו: יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב עמ' 31-32; יוסף הייניימן, התפלה בתקופת התנאים והאמוראים טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 141-143; גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, חלק ג, עמ' 277-285; שציפנסקי, התקנות בישראל, כרך א, עמ' שסט-שעא, ובהערה 9, שם; יחזקאל לוגר, תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א, עמ' 15-16; ארליך, תפילת העמידה של ימות החול, עמ' 19-20; הנשקה, לבקש תפילה, עמ' 936-944.

עצמאית).[265] מדרש זה מציין שלאחר הברכה השלוש עשרה, ברכת "מבטח לצדיקים", באה ברכת "בונה ירושלים", ולאחריה ברכת "שומע תפילה". בנוסח הבבלי לאחר ברכת "בונה ירושלים" מובאת ברכת "צמח דוד", ורק לאחריה ברכת "שומע תפלה". עיון בנוסח הירושלמי מראה שמבחינת תוכני הברכה לא חסר דבר, עניינו של צמח דוד שולב בברכת "בונה ירושלים".[266] מתוך כך מסתבר השחזור ההיסטורי, המקובל כיום, שתחילה שתי הברכות היו נפרדות, אחר כך נוספה ברכת המינים,[267] וכך נוצרו תשע עשרה ברכות. המסורת הארץ ישראלית העדיפה לאחד ברכות עם תוכן דומה כדי לשמר את המספר שמונה עשרה, ואילו המסורת הבבלית העדיפה להשאיר את הברכות על צורתן המקורית. קטע המדרש שרבי טוביה מביא משלב בברכה הארבע עשר, גם את עניין המשיח וגם את עניין ירושלים "וירם קרן משיחו. בונה ירושלים". סגנון זה ללא ספק משמר את המסורת הארץ ישראלית של ברכת "בונה ירושלים", כפי שמתועד בגניזה הקהירית.[268]

---

265. בתלמוד הבבלי, מסכת מגילה, דף יז ע"ב - יח ע"א, שהיא הסוגיה המקבילה לסוגיית הירושלמי שצוינה בהערה לעיל, עדכנו הדרשנים את הדרשה כך שיש הסבר לתשע עשרה ברכות. על היחס בין סוגיית הבבלי במגילה לבין הנוסח הארץ ישראלי של ברייתא זו ראו הלבני, מקורות ומסורות, מגילה, עמ' תפח-תפט. בבבלי, מסכת ברכות דף כח ע"ב, מובאות כמה דרשות הבאות לענות על השאלה: "הני שמונה עשרה כנגד מי? ". לאחר דרשות אלו שואלת הגמרא, שם: "הני תמני סרי, תשסרי הוויין". לא ניכנס כאן לדיון מה הייתה הברכה הנוספת, לענייננו די בקביעה שהמסורת הבבלית הייתה שיש בפועל תשע עשרה ברכות. עוד על נוסח זה ראו: אלבוגן, שם; גינצבורג, שם, שציפנסקי, שם, עמ' רעא, הערה 10; לוגר, שם; ארליך, שם, עמ' 20-21; הנשקה, שם.

266. על ברכת "בונה ירושלים" ונוסחה הארץ ישראלי והבבלי ראו: לוגר, שם, עמ' 150-158; ארליך שם, עמ' 189-200. על ברכת "צמח דוד" הקיים רק בנוסח הבבלי ראו: לוגר, שם, עמ' 159-165; ארליך, שם, עמ' 201-206; הנשקה, שם, עמ' 937, 939-940.

267. כך עולה מהתוספתא: "שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמנה עשרה אזכרות שבהבו לה' בני אלים כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בבונה ירושלם אם אמר אלו לעצמן ואילו לעצמן יצא (מסכת ברכות, פרק ג, הלכה כה, עמ' 17-18). לשון דומה מובאת במקבילות לתוספתא זו בתלמוד הירושלמי: מסכת ברכות, פ"ב ה"ג, עמ' 18; שם, פ"ד ה"ג, עמ' 37. הסבר זה מובא בדברי ר' ישעיה די טראני: "שהיו כוללים של דוד בבונה ירושלים. וכך אתה מוצא בקרובות שנתקנו על ח"י ברכות בפורים וביום הושענא וביו"ז בתמוז וביו' בטבת הוא כולל של דוד בבונה ירושלים. ... אבל התלמוד שלנו מוכיח שאנו מברכים של דוד בפני עצמו ושל בונה ירושלים בפני עצמו" (תוספות ריי"ד, מסכת תענית, דף יג ע"א). על תהליך זה ראו: שי"ר, תולדות הקליר, עמ' 123, הערה 33; אלבוגן, שם, עמ' 29-30; שמחה אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', בתוך: ספר דינבורג, ירושלים תשס"ט, עמ' 118, והערה 5; עזרא פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 436-437, והערה 101; לוגר, שם, עמ' 160-162; ארליך, שם, עמ' 203-204. גישה שונה ביחס לתיקון ברכת המינים מביא הנשקה, שם, עמ' 984-999.

268. ארליך, שם, עמ' 197-198; הנ"ל, 'התפילה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 375.

אורי ארליך בספרו 'תפילת העמידה של ימות החול', מביא את דרשתו של רבי טוביה כחיזוק לטענתו שכך הייתה נראית המסורת הארץ ישראלית.[269] אולם מנקודת המבט שלנו יש להפוך את הדברים, מתוך שידוע לנו שנוסח ארץ ישראל מאחד את ברכת "צמח דוד" עם ברכת "בונה ירושלים", ומשום שרבי טוביה בחר לשבץ מדרש המאחד ברכות אלו ולערוך אותו בלשונו, נראה שהמסורת הביזנטית בימי רבי טוביה הייתה כנוסח ארץ ישראל.[270]

אולם, יש לסייג מעט את הקביעה שהבאת מבנה ארץ ישראלי של תפילת עמידה מעידה בהכרח על נוסח התפילה שהיה נהוג בביזנטיון. משום שמדרש זה בשינויים קלים הובא בספר הלכות גדולות הבבלי. וכך לשונו של המדרש שם:

אמרין במערבא דאשכחן בתפלת חנה מעין שמונה עשרה, ... מבטח לצדיקים קשת גבורים חתים, אלהי דוד ובונה וירם קרן משיחו, שומע תפלה ואין צור כאלקינו. (סימן א)

אין חולק על כך שמדרש זה מייצג את נוסח ארץ ישראל, כך כתוב במפורש בדברי ספר הלכות גדולות: "אמרין במערבא". אך עצם אזכור מדרש זה בספר הלכות בבלי שללא ספק היה למול עיני רבי טוביה, מעלה אפשרות שהבחירה לשבץ מדרש זה בפרשנותו למקרא אינה משום שזה היה הנוסח המקובל בביזנטיון, אלא משום שיש לפנינו יצירה מדרשית מרהיבה.[271] וזו בדיוק הסיבה שרבי שמעון קיירא בעל ספר הלכות גדולות בחר להביא מדרש זה, שכן ברור שבבבל נהג המנהג הבבלי ולא זה הארץ ישראלי.[272] אם כך, לא נוכל להסיק בוודאות שנוסח התפילה של יהודי ביזנטיון

---

269. בעמ' 204, הערה 12, כתב: "נראה אפוא שמלכתחילה נקשרה ברכת 'בונה ירושלים' לפסוק 'וירם קרן למשיחו', שהתאים לברכה המזכירה את דוד, ו'ברכת דוד' לא הייתה במניין הברכות, כמקובל בנוסח ארץ ישראל. ואכן כך הוא במדרש לקח טוב".

270. יש לציין שכבר בראשית ימי מחקר הספרות היהודית (תק"ץ), הפנה שי"ר, תולדות הקליר, שם, את תשומת הלב ש"בפסיקתא דר' טוביה כתוב... וירם קרן משיחו בונה ירושלים", ואז העיר: "ואין ענין קרן משיחו לבונה ירושלים, רק אם נאמר שברכת את צמח דוד היה כלול אצלו בבונה ירושלים". בהמשך הדברים כתב שי"ר: "עתה יהיה גם נוסחאתו בתפלת הש"ע לראיה קצת על זה, שהוא כנוסחת בני ארץ ישראל". מכאן הסיק שי"ר שרבי טוביה היה אשכנזי, שהיגר לארץ ישראל ולמד שם ואחר כך שב לאשכנז ושם כתב את חיבורו בזמן פרעות תתנ"ו. בובר, מבוא ללקח טוב, עמ' 11-13, סתר את כל ראיותיו של שי"ר בדבר מוצאו האשכנזי. אולם הבחנתו של שי"ר שנוסח תפילת העמידה בלקח טוב, הוא נוסח ארץ ישראלי שרירה וקיימת, ועל זה אין חולק. דברים ברוח זו כתב תא-שמע, לקח טוב, עמ' 262, הערה 14: "השגותיו של בובר, במבואו למדרש, על דברי שי"ר, נועדו לפרוך את השערת מוצאו הארץ ישראלי של ר' טוביה, ובזה כמובן הצדק עמו, אם כי שלילתו את תקפות ההוכחות עצמן חסרת ערך".

271. לראיה ניתן לראות שמדרש זה הובא גם בספר האשכול, מהדורת אלבק, הלכות תפילה, דף יב ע"א. שם הדברים נפתחים בלשון: "ואמור בירושלמי דאשכחן בתפלת חנה י"ח ברכות...". והעיר על כך בובר, שם, עמ' 12: "ולא נמצא לפנינו בירושלמי, רק יען כי ראה בבה"ג ושם נאמר אמרין במערבא וחשב שהוא בירושלמי". גם ספר הרוקח, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע"ט, הלכות תפילה, סימן שכו, הביא מדרש זה, אך טען שמקורו הוא "מדרש ויכולו".

272. דברים מעין אלו כתב בובר, שם, עמ' 12, כנגד דעתו של שי"ר שניתן להסיק מדברי רבי טוביה שהוא התפלל כנוסח ארץ ישראל: "הראיה האחרונה ממה שהביא בפ' ואתחנן וחכמי ישראל אמרו מצאנו בתפלת חנה מעין י"ח וכו', היא

היה כנוסח ארץ ישראל, בפרט שידוע שמהמאה האחת עשרה והלאה, רווח הנוסח הבבלי ברוב קהילות ישראל, שבהשראת ישיבות הגאונים הפך להיות המנהג השליט כמעט בכל מקום.[273]

אולם, קרוב הדבר, שבחירתו של רבי טוביה לשבץ מדרש זה בביאורו למקרא, מעידה שנוסח ארץ ישראל אכן היה מקובל בתחילה ביהדות ביזנטיון. לראיה, כאשר רבי טוביה מתייחס למבנה שירת הים הוא כותב: "שירת משה רבינו שמונה עשר פסוקים, וכנגדן תקנו רבותינו **שמונה עשר** ברכות של תפלה".[274] רבי טוביה בפרשנות יצירתית,[275] משווה בין מבנה שירת הים למבנה תפילת העמידה. מתוך כך נראה, שהיה פשוט לרבי טוביה שהקורא יודע שבתפילת העמידה יש שמונה עשרה ברכות,[276] כפי המסורת הארץ ישראלית.[277] אם כך, ייתכן שנוסח ארץ ישראל היה מקובל בתחילה ביהדות ביזנטיון, אך אין בראיות אלו כדי להוכיח שכך היה הנוסח שנהג בפועל בימי רבי טוביה.

מעוררת תמיה על תמיה. ונעלם ממנו כי דברי רבינו טוביה נובעים מבה"ג הל' ברכות פ"ה, ושם נאמר: אמרין במערבא דאשכחן בתפלת חנה מעין שמונה עשר וכו'. ור"ט כדרכו להעתיק מאמרים ארמיים בלשה"ק, כתב אמרו חכמי ארץ ישראל מצאנו בתפלת חנה כו'. ... ועל כן מה ענין שמיטה אצל הר סיני, לאמר יען שר"ט מזכיר הרמז בתפלת חנה לי"ח ברכות אשר לקח מבה"ג... על כן נוסחת ר"ט בש"ע כנוסחת ארץ ישראל אשר גר שם, ובאמת הראיה הזאת כשגגה שיצאה מפי השליט". בהמשך המבוא, בעמ' 46, כאשר בובר עוסק בשימושו של רבי טוביה בספר הלכות גדולות למרות שלא מזכירו בשמו, מביא בובר את הראיה הבאה: "בפ' ואתחנן כתב ר"ט בזה הלשון וחכמי ישראל [צ"ל ארץ ישראל] אמרו מצינו בתפלת חנה מעין י"ח וכו', וזה לקוח מבה"ג ה' ברכות פ"ה, אמרין במערבא דאשכחן בתפלת חנה מעין י"ח".

273. עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 215-216; ארליך, תפילת העמידה, עמ' 5. דוגמה לדבר מחזור רומניא, שהוא הנוסח הקרוב ביותר לנוסח ארץ ישראל העולה מן הגניזה, נוסח תפילת העמידה הוא כפי הנוסח הבבלי. ראו על כך דניאל גולדשמידט, 'על מחזור רומניא ומנהגו', ספונות ח (תשכ"ד), עמ' רטז [נדפס מחדש בספר מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ם, עמ' 133]. גם בסידור בני רומא, שאף הוא קרוב לנוסח ארץ ישראל, נוסח תפילת העמידה הוא כפי הנוסח הבבלי. ראו מחזור מנהג רומא לכל השנה, אוסף הספרייה הלאומית, Ms. Heb. 4450=8, צילום מס' 20. כתב היד מתוארך למאה החמישה עשר. במבוא למחזור בני רומא, כותב דניאל גולדשמידט, בעמ' 79 [נדפס מחדש במחקרי תפילה, עמ' 153]: "אמנם, אומר אלבוגן, נוסח בני רומא הוא הסניף הראשון שיצא ממנהג ארץ ישראל הקדום, אך כיום, לאחר שיש בידינו גילויים רבים על התפילה בארץ ישראל מתוך קטעי הגניזה, אפשר לקבוע שגם במנהג רומא, כבשאר המנהגים, נשארו שרידים מעטים ממנהג ארץ ישראל, והתלמוד הבבלי קבע גם כאן את עיקרי הנוסח". עוד על מחזור זה ראו: אברהם דוד, 'מהדורה חדשה של המחזור כמנהג בני רומה', המעין נה (תשע"ה), עמ' 84-88.

274. לקח טוב, שמות טו, יח.

275. בובר, שם, הערה קמ, מעיר: "שירת משה רבינו. הוספת המחבר".

276. בהערה קמא, שם, העיר: "עיין בפסיקתא זוטרתא. ואתחנן ס"ו ע"ג וחכמי ישראל אמרו מצאנו בתפלת חנה מעין י"ח רמה קרני מגן אברהם, ממית ומחיה מחיה המתים כו'. **לפי נוסחת הבבלי הם י"ט** ברכות ונוסחת הירושלמי הם רק י"ח ברכות, והוא ע"פ הכנסת את צמח בבונה ירושלים וכן בבה"ג הל' ברכות פ"ה הביא אמרין במערבא דאשכחן בתפלת חנה מעין שמונה עשר".

277. יש להעיר שגם ראיה זו אינה מוחלטת, שכן בכל קהילות ישראל שנוהגים כמנהג הבבלי מכונה תפילת העמידה - 'תפילת שמונה עשרה', אף שגלוי וידוע שבתפילה זו יש תשע עשרה ברכות.

היכרות עם הנעשה בארץ ישראל

ישיבת ארץ ישראל

במקטע ההלכתי בלקח טוב העוסק בלוח העברי מובאת הדרשה הבאה:

ראשון הוא לכם. כיוצא בכם, מה אתם בית דין אף לדורות בבית דין שלא תהא השנה מתעברת אלא עפ"י בית דין, כך עושין בארץ ישראל לפני **ראש הישיבה**. (שמות יב, ב)

דברי רבי טוביה הם עיבוד של מדרש התנאים:

רבי יאשיה אומר מנין שאין מעברים את השנה אלא בבית דין הגדול שבירושלם ת"ל ראשון הוא לכם דברו אל כל עדת ישראל וגו'. (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, אות ב)

במקרה זה עיבודו של רבי טוביה כל כך ברור עד שנראה שלפניו היה מקור מדרשי אחר, או ששילב בדרשתו מסורות ממקורות שונים.[278] עיון מדוקדק בלשונו של הלקח טוב יראה שסוף דבריו "כך עושין בארץ ישראל לפני ראש הישיבה",[279] אינם נמצאים בדרשה המקורית שבמכילתא. ניתן לומר שדברי הסיום של רבי טוביה הם עיבוד לדברי מדרש התנאים: "אלא בבית דין הגדול שבירושלם". אולם, המונח "ראש הישיבה" מופיע גם בפרקי דרבי אליעזר, בתיאור עיבור השנה, שם נאמר: "וראש ישיבה מזכיר את השם".[280] ייתכן אפוא שרבי טוביה הכיר מסורת מדרשית זו, ושילב אותה בדברי המכילתא.

מכל מקום, יש לשים לב שרבי טוביה אינו מסתפק בהזכרת ראש הישיבה, אלא מוסיף: "כך עושין בארץ ישראל". דברים אלו עשויים להתפרש כתיאור של הישיבה הארץ ישראלית, שפעלה בארץ ישראל במקביל לישיבות הגאונים בבבל.[281] אולם, לא ניתן לשלול את האפשרות שרבי טוביה משמר

278. לראיה, ממשיך דרכו של רבי טוביה, רבי מנחם בן שלמה בעל השכל טוב, מבאר פסוק זה גם הוא בהבאת דברי המדרש הנ"ל, אך סגננו של השכל טוב, קרוב יותר ללשון מדרש התנאים. "ר' יאשי' אומר מניין אתה אומר שאין מעברין את השנה אלא בבית דין, שנאמר ראשון הוא לכם, כיוצא בכם מה אתם ב"ד אף לדורות בב"ד" (שמות יב, ב). סוף דברי השכל טוב תואמים את דברי הלקח טוב. ייתכן ששניהם ראו מקור מדרשי נוסף, אך יותר מסתבר שרבי מנחם אימץ חלקית את העריכה היצירתית של רבי טוביה.

279. לקטע זה ישנם שישה עדי נוסח. בשניים מתוכם (כת"י - א פירנצה וכת"י ט - ניו יורק 537), תוספת מילים זו אינה קיימת. אולם בארבעה עדי נוסח הנותרים (כת"י ב - אוקספורד; כת"י ג - פטרסבורג 331; כת"י ה - ירושלים; כת"י ח - ניו יורק 952), מילים אלו קיימות, חלק גורסים: "לפני ראש הישיבה" וחלק גורסים "לפני הישיבה" (לפי כל ארבעת עדי הנוסח הללו יש כאן התייחסות לישיבת ארץ ישראל). סביר בעיניי שזו הגרסה הנכונה והיא נשמטה משני כתבי יד או מפני שהם מייצגים מהדורה קמא, או מפני שהמעתיקים חשבו שזו תוספת מיותרת.

280. פרקי דרבי אליעזר, מהדורת היגר, פרק ז (פרק ח בנוסח הדפוס). במדרש מתואר טקס עיבור השנה, ובמהלכו "ראש ישיבה מזכיר את השם". יש לציין שגם רבי מנחם בן שלמה, בעל שכל טוב, הביא את מדרש התנאים בעניין עיבור השנה (שמות יב, ב), אך לא הזכיר את ראש הישיבה או את הנעשה בארץ ישראל.

281. פרטים רבים על ישיבת ארץ ישראל נאספו מתוך מחקר הגניזה הקהירית. אך עיקר הידע שלנו על ישיבת ארץ ישראל והתנהלותה הוא מאמצע המאה התשיעית ועד לחורבן הישיבה בסוף המאה האחת עשרה. לגבי מאות השנים

כאן מסורת מדרשית קדומה, ולא מתאר את המציאות שהייתה מוכרת לו. לפיכך אין בדברים ראיה ברורה לקשרים שהיו בין המרכז הארץ ישראלי ובין קהילות ביזנטיון, אך ייתכן שיש בהם הד להיכרות עם מוסדות ההנהגה של ארץ ישראל בתקופה שקדמה לו.

שחלפו מחתימת התלמוד הירושלמי ועד למאה התשיעית רבו ההשערות. גרוסמן, במאמרו המקיף 'ישיבת ארץ ישראל: יצירתה הרוחנית והזיקה אליה', עמ' 179-193, מנסה לשרטט קווים לישיבה זו, אך רוב דבריו נשענים על תובנות מתוך עיון ביצירתם של חכמי ארץ ישראל, ולא מתוך עדויות ישירות. עוד על ישיבת ארץ ישראל ראו: פראוור, ההיסטוריה של ארץ ישראל, עמ' 130-134; משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית, עמ' 409-414. לאחרונה פרסמה איב קרקובסקי מבט חדש על תקופה זו במאמרה 'Byzantine Judaism in Early Islamic Palestine: Rethinking the Gaonic Model'. לדעתה הרבנות וההנהגה הרוחנית בתחילת התקופה הערבית, היו יותר מרוככות ופחות רשמיות ממה שמקובל לחשוב. מבנה ישיבת ארץ ישראל ומוסדותיה החוקתיים המוכרים לנו, נבנו לדעתה, בחיקוי לנעשה בישיבות בבל. תהליך זה אירע רק בסוף תקופת הגאונים, כאשר השפעת גאוני בבל חדרה לארץ ישראל. מסקנתה מובאת בעמ' 543-550. לעניינו, בתקופה שקדמה לרבי טוביה אכן התקיימה ישיבה בארץ ישראל, ולכן אפשר שרבי טוביה התייחס בדבריו למוסד שהיה מוכר לו או למסורת על אודותיו. אולם, לאור המקבילה בפרקי דרבי אליעזר, אין בידינו לקבוע אם תיאורו של רבי טוביה משקף היכרות עם מציאות היסטורית זו, או שהוא מבוסס על מסורת מדרשית שעמדה לפניו.

בביאור הלקח טוב על הפסוק: "וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֵת אֶחָיו וַיֵּט עַד אִישׁ עֲדֻלָּמִי וּשְׁמוֹ חִירָה" (בראשית לח, א), מוצא לנכון רבי טוביה להביא התייחסות מדרשית למילה 'ויט'. וכך דבריו:

ויט. מכן סמכו **אנשי ארץ ישראל** לכתוב כתובות אשה כ"ה סלעים מנין וי"ט.[282]

במשפט קצר זה מוסר לנו רבי טוביה מה היה מנהג אנשי ארץ ישראל, ומוצא לו רמז בגימטרייה[283] של המילה "ויט". בובר, בהערותיו ללקח טוב, מפנה כאן לספר החילוקים שבין אנשי מזרח (בני בבל) לבין בני ארץ ישראל.[284] החילוק השביעי בין בני בבל לבני ארץ ישראל עוסק בדיוק בעניין זה, סכום הכתובה. "אנשי מזרח כתובה שלהם כ"ה כספים, ובני ארץ ישראל אומרים כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה הרי זו בעילת זנות".[285] פשט דברי רבי טוביה נראים הפוכים מהמקובל, הן כפי שמשתקף בספר החילוקים והן ממה שעולה מספרות הגאונים. לוין הציע שכ"ה סלעים הם מאה זוז (מנה), וכוונת רבי טוביה כאן למצוא רמז לכתובת אלמנה, כי תמר הייתה

282. ההבדלים בין עדי הנוסח לקטע זה הם זניחים, ואין בהם כדי לשנות את משמעות הדברים.

283. על נטייתו של רבי טוביה לייחס לגימטרייה משמעות פרשנית, עמדנו לעיל, עמ' 24 הערה 102. שם הראינו שכמעט כל המקומות בהם עסק רבי טוביה בפרשנות על דרך הגימטרייה, דברים אלו היו פרשנות יצירתית של רבי טוביה, ולא נמצאו להם מקורות קדומים. מתוך כך, נראים הדברים שגם כאן בחר רבי טוביה, על דעת עצמו לצרף לפירושו למקרא אמירה היסטורית הלכתית, על הנהוג בארץ ישראל.

284. בובר, שם, הערה ט, הכיר רק את נוסח החילוקים שמובא בספר ים של שלמה, בסוף מסכת בבא קמא. כך לשון החילוק השביעי: "בני ארץ ישראל כתובה שלהם (כ"ד) [כ"ה] כספים בני בבל אומרים כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה הרי זו בעילת זנות" (מהדורת פרידמן, לייקווד תש"פ, עמ' תב). מתוך כך מסיק בובר שרבי טוביה ראה גרסה מסוימת של ספר החילוקים שאינה תואמת את המקובל בספרות הגאונים.

285. מהדורת מרגליות, עמ' 77. לוין, במהדורתו מציע מספר רב של גרסאות לקטע זה. רק אחד מהם תומך באפשרות שכתובת ארץ ישראל היא כ"ה. ביסוד ההבדל בין בבל לארץ ישראל נמצאת מחלוקת עתיקה מימי התנאים האם כתובה היא מדאורייתא או מדרבנן. מרגליות, שם, עמ' 101-107, סקר את המחלוקת הנ"ל והראה כיצד הדבר משתקף בסכומי הכתובה. עוד על כך ראו: אברהם ביכלר, 'הכתובה אצל יהודי צפון אפריקה בתקופת הגאונים, ויחסי קהילות אפריקה עם יהדות בבל וארץ ישראל', במקור נכתב בגרמנית בכתב העת .R.E.J, תורגם והודפס מחדש בשנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 55-83; ספרו המקיף של מרדכי עקיבא פרידמן, Jewish Marrriage in Palestine: A Cairo Geniza Study, Tel Aviv & New York 1980-1981, pp 244-257; הנ"ל, 'הכתובות הארץ ישראליות מתקופת הגאונים', תעודה א - חקרי גניזת קהיר (תש"ם), עמ' 72-74; הנ"ל, 'כתובת אשה מדברי תורה או מדברי סופרים', שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 94-96; פייגלין, התפתחות העקרונות המשפטיים, עמ' 13-17.

בעולה.[286] ראיית לוין היא מחמישים כסף של תורה שהם מאתיים זוז, אם כך עשרים וחמש כסף הם מנה.[287]

לענייננו, חשוב למקד את המבט על הביטוי "סמכו אנשי ארץ ישראל", המלמד על מודעות לנורמות המקובלות בארץ ישראל בימי רבי טוביה ואף מעט לפני כן.

קבורת רחל

ביחס לזיהוי מקום קבורת רחל המקראי, נחלקו הדעות בין חוקרי המקרא וארץ ישראל.[288] המקורות התומכים בזיהוי מקום הקבר עם הזיהוי המקובל כיום בעיר בית לחם, הם עתיקים וראשיתם ממקורות נוצריים מראשית התקופה הביזנטית.[289] המקור היהודי הקדום ביותר הידוע לנו, שמתאר את הציון על הקבר, הוא ספר לקח טוב של רבי טוביה.[290]

---

286. לוין, במהדורתו אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, ירושלים תש"ב, עמ' 19, הערה ב.

287. שם, הערה ג. דברים אלו עולים מתוך דברי רבי טוביה בפרשת משפטים: "כסף ישקול. לא שמעינן כמה, הרי אתה דן, נאמר כאן כסף, ונאמר להלן כסף, מה להלן חמשים כסף, אף מהר הבתולות חמשים כסף, וכן במסכת כתובות, שיהא זה כמהר הבתולות, ומהר הבתולות כזה, פירושו וכאן למדנו כמוהר הבתולות, שנא' כמהר הבתולות כסף ישקול, למדנו שהם שקלים הם סלעים, אף נאמר כסף שקלים, ומהר הבתולות כזה חמשים כסף, שהרי במהר הבתולות כתיב כסף ישקול, ולא ידענו כמה, אבל למדנו שהם חמשים שהסלע ארבעה דינרים, הרי מאתן זוזי **לכתובה דאורייתא**, שהזוז הוא הדינר, ויש מפרשים כמהר, כמה ר', שהן מאתן זוזי דכסף" (לקח טוב, שמות כב, טז). עוד יש להעיר שדברי רבי טוביה "כתובה דאורייתא", בוודאי תואמים את המסורת הארץ ישראלית, ולא את המסורת הבבלית. דבר זה מעורר תמיהה, שכן כמעט בכל תחום אחר קיבלו בני ביזנטיון בימיו של רבי טוביה את המרות הבבלית, ואלו עשו כל מאמץ למחוק את הביטוי "דחזי ליכי מדאורייתא" מתוך טפסי הכתובות. על השתרשות נוסח זה בכתובות, גם לאחר קבלת מרות ההלכה הבבלית, ראו פייגלין, שם, עמ' 18-25.

288. נגה הראובני, אור חדש על ספר ירמיהו, תל אביב תשט"ו, עמ' 143-151; עקיבא שלזינגר, 'קבורת רחל', בתוך: כתבי החברה לחקר המקרא: ספר נייגר, ירושלים תשי"ט, עמ' 19-26; אהרן דמסקי, 'רחל, קבורת רחל', אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 360-363; יואל אליצור, 'קול ברמה נשמע ושאלת קבורת רחל', שמעתין 59 (תש"מ), עמ' 16-21; הנ"ל, 'פשר אותות: שאול ובעית קבורת רחל', בתוך: לפני אפרים ובנימין ומנשה, בעריכת זאב חנוך ארליך, ירושלים תשמ"ה, עמ' 55-64.

289. ראו: אוונגליון, מתי ב, טז-יח; ספר האונומאסטיקון לאבסביוס, תרגום עזרא ציון מלמד, ירושלים תש"י, עמ' 39, סעיף 401; שמואל קליין, 'ספר המסע Itinerarium Burdigalense על ארץ ישראל', ציון 6 (תרצ"ג), עמ' לה, מביא את תיאורי הנוסע מבורדו; אורה לימור, מסעות ארץ הקודש, ירושלים תשנ"ח, עמ' 176-178, מביאה את תיאורו של הנוסע בדה ונרביליס מהמאה השביעית. עוד על תיאורי המקום מעדויות קדומות ראו: זאב וילנאי, מצבות קודש בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' צט.

290. הרמב"ן התייחס לעניין מקום קבורתה, בתחילה פירש: "ברמה שהיא עיר בארץ בנימין ושם נקברה" (בראשית לה, טז). אולם לאחר שעלה הרמב"ן לארץ ישראל, ביקר בבית לחם, ותיקן את פירושו: "זה כתבתי תחילה, ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלם, שבח לאל הטוב והמטיב, ראיתי בעיני שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפילו מיל. ... וכן ראיתי שאין קבורה ברמה ולא קרוב לה, אבל הרמה אשר לבנימן רחוק ממנה כארבע פרסאות" (בראשית מח,

ויצב יעקב מצבה על קבורתה. מלמד שכל אחד מהבנים שמו אבן על האבנים ההם, על שם אחד עשר שבטים: הוא מצבת קבורת רחל. האבן של יעקב הוא על כולן כי שמו י״ב אבנים זו למעלה מזו, לכך נאמר מצבת קבורת רחל, כי לשון צב הוא כיפה, כמו שש עגלות צב. (בראשית לה, כ)

ניתן לראות בדברי רבי טוביה כאן הערה פרשנית מדרשית, על הדרך בה יעקב חלק כבוד לרחל בהציבו מצבה מרשימה על קברה. אך התיאור המפורט של האבנים, שחוזר על עצמו פעמיים, שלא נמצא לו כל מקור מדרשי קדום, מעיד על פרשנות מקורית של רבי טוביה. כשנוסיף לכך את הידוע מתוך תיאורי נוסעים, שציון קברה של רחל נראה כמו גל אבנים מרשים,[291] מגיעים אנו למסקנה שדברי רבי טוביה כאן לקוחים מעדויות של אנשים שהיו בארץ ישראל ומכירים את מראה הציון על קברה של רחל. אם כך, לפנינו העדות היהודית הראשונה למראה קברה של רחל.[292] עדות המלמדת על ידיעה והיכרות עם הנעשה בארץ ישראל.[293]

ז). רבים מציינים את דברי הרמב״ן הללו, כעדות יהודית ראשונה לציונה של קבר רחל בבית לחם. אך כאמור דברים אלו נכתבו לאחר עליית הרמב״ן לארץ ישראל בשנת 1267, כמאה וחמישים שנה לאחר כתיבת ספר הלקח טוב.

291. עדות על אבנים על ציון קברה של רחל ניתן למצוא בדברי ר׳ בנימין מטודלה: ״וקרוב לבית לחם כחצי מיל מצבת קבורת רחל על אם הדרך. והמצבה עשויה **מאחת עשרה אבנים** למניין בני יעקב. ועליה **כפה** בנויה על ארבעה עמודים. וכל היהודים העוברים חותמים שמם על אבני המצבה״ (מסעות ר׳ בנימין, עמ׳ כו).

292. עד לאחרונה בכל המחקרים העוסקים בקבר רחל, נהוג היה לטעון שהרמב״ן הוא המקור היהודי הראשון שתיאר את קברה של רחל. יש אמת בטענה זו, כי הרמב״ן הוא הראשון שמוסר עדות ראייה על ציונה של קבר רחל. אך עדות זו של רבי טוביה מפי השמועה, מעידה גם היא על מראה ציון קברה של רחל, ודבריו קדמו לדברי הרמב״ן. נדב שרגאי, שפרסם לאחרונה את ספרו, על אם הדרך: סיפורו של קבר רחל, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 24-25, סוקר את המקורות המתארים את קבר רחל וכותב: ״המקור היהודי הקדום ביותר המאשר את דברי התורה, שמקום קבורת רחל הוא בדרך בית לחם, הוא מדרש ׳לקח טוב׳, שחיבר ר׳ טוביה בן אליעזר. ר׳ טוביה... לא ביקר בארץ, אך המדרש שהביא בחיבורו תואם תיאורים רבים של צורת הקבר. אולם Susan Starr Sered קדמה לו, במאמרה: 'Rachel's Tomb: The Development of a Cult', *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 2, No. 2 (1995), pp. 103-148. שם, בעמ׳ 107 כתבה: "In Midrash Lekach Tov we find the first description of the appearance of her Tomb and the manner in which it was built."

293. ישנו מקום נוסף בו נזכרים בלקח טוב אנשי ארץ ישראל, בפרשת וישב ביחס להסכמת אנשי שכם למול עצמם. ״וישמעו אל חמור וגו׳ וימולו כל זכר. **אנשי ארץ ישראל** היה להם משל, שכם נסיב מבוגיי גזר, לפי שבשעה שהיו מלים אנשי שכם בא אחד מן השדה ליכנס בשער, א״ל שב ונמול אותך, א״ל ולמה, א״ל כדי שיקח שכם את בת יעקב, אמר להם שכם נסיב ומבוגיי גזר, כלומר שכם יקח את האשה ובעל השדה ימול, בתמיה״ (בראשית לד, כד). אך כבר העיר בובר, שם, הערה טז: ״מה שהביא רבינו שאנשי א״י היה להם המשל הזה. ע״פ מאמרם מכות י״א ע״א הכא (בבבל) אמרינן טוביה חטא וזיגוד מנגיד. התם (בא״י) שכם נסיב ומבגאי גזר. ופירש״י שם הכא בבבל אומרין משל זה. התם בא״י אומרין משל זה שכם בן חמור לקח את דינה בת יעקב וההנאה שלו ושאר בני העיר שלא נהנו. מלו עצמן ונצטערו מבגאי שם איש מבני העיר״. כלומר רבי טוביה השתמש בכינוי ״אנשי ארץ ישראל״ כתחליף פרשני למונח ״התם״ בתלמוד הבבלי, שמשמעו תורת אנשי ארץ ישראל. אם כך, דברי רבי טוביה כאן הם עריכה של דברי התלמוד הבבלי, ולא תיעוד של דברים הנוהגים בארץ ישראל.

3. המדרשים המאוחרים

השימוש במדרשים המאוחרים בלקח טוב

חלקו המרכזי של החיבור לקח טוב עוסק בפרשנות המקרא, ובעיקר פרשנות על דרך הדרש.[294] מקורם של הדרשות למקרא הוא מספרות המדרש הארץ ישראלית ומהתלמוד הבבלי. בתחום המדרש ניכרת השפעה ארץ ישראלית רבה, שכן רוב ככל מדרשי האגדה נוצרו בארץ ישראל,[295] אך כמה מהמדרשים המאוחרים נוצרו, ככל הנראה, בביזנטיון.[296] תחום עיסוק זה מעיד על השפעה שהגיעה מארץ ישראל.[297] מדרשי אגדה שנוצרו בתקופת הגאונים בארץ ישראל, שימשו מקור חשוב עבור רבי טוביה[298] בבואו לשבץ פרשנות מדרשית בחיבורו הלקח טוב.

---

294. לעיל בחלק העוסק במקורות התלמודיים, הקדשנו פרק לסקירת שימושו של רבי טוביה בספרות מדרש האגדה. לעיל, עמ' 163, ביארנו מה היו הסיבות לשימוש הרב בספרות האגדה, בחיבור שבא לבאר את לשון המקרא. אמנם עיקר הדיון שם עסק במדרשי האגדה מתקופת התלמוד, וכאן נעסוק במדרשי האגדה המאוחרים, אך הרקע והרצון לשבץ מדרשים אלו במלאכת הפרשנות זהים בשני המקרים. יתרה מכך רובו של החומר המדרשי המובא בספרות המדרש המאוחר הוא עריכה לחומר מדרשי קדום. לכן, מבחינת רבי טוביה אין כל הבחנה בין מדרש מאוחר למוקדם, פרשנות חז"ל מכל מקור מדרשי מבחינתו היא מקור ראוי לביאור לשון המקרא. עוד על כך ראו: בובר, מבוא, עמ' 22; תא שמע, שם, עמ' 284. על מאפייני המדרשים המאוחרים ראו: דרורי, ראשית המגעים, עמ' 65-68.

295. כך כותב אסף, תקופת הגאונים, עמ' קעג: "עשירה היא הספרות המדרשית הא"י של אותו הזמן. תשעה קבין של אגדה ומדרשים נטלה **א"י** ואחד כל העולם כולו עם **בבל** בכלל. מדרשים רבים נתחברו בא"י **בתקופת הגאונים**, כגון פרקי דר' אליעזר שנתחבר כבר אחרי הכבוש הערבי, וכמה ממדרשי הרבות ומדרשים אחרים קבלו את עריכתם וסדורם האחרון בתקופת **הגאונים**". עוד על כך ראו: גרוסמן, ישיבת ארץ ישראל, עמ' 181; ברודי, ציון, עמ' 108-109, הערה 29; קרקובסקי, שם, עמ' 516-517.

296. רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 455, מציינת את 'אגדת בראשית', 'מדרש אבכיר', 'מדרש אספה' ו'דברים זוטא' כיצירות איטלקיות. בתקופה הנדונה נראה שהאזור היה בהשפעה ביזנטית. ראו הרחבה על כך לעיל עמ' 17 הערה 73.

297. מרגליות, מבוא להלכות קצובות, עמ' 2-3; פליישר, שירת הקודש, עמ' 425; גרוסמן, שם, עמ' 195.

298. תא-שמע, לקח טוב, עמ' 280: "המסורת הארץ ישראלית משתקפת במדרשנו (לקח טוב - י. פ) בתחום האגדה, והיא, בסופו של דבר, רובו הכמותי והאיכותי של הספר. אוסף מדרשי האגדה במדרשנו הוא אוסף שלם, המקיף את כל ספרות האגדה הקלסית, שמוצאה בארץ ישראל, וכן לקט נרחב ממקורות אגדה מאוחרים לתקופת חז"ל, מלוקטים ממקורות שונים שנדחקו מן המדרשים הקלסיים הנזכרים. מדרשים אלה, שלא הגיעו לידינו אלא בשמותיהם ובשרידי מובאות, אנו רגילים לכנותם המדרשים "הקטנים", והם לא היו ידועים כלל בתחום התרבות הספרדי; רק חכמים אשכנזים וביזנטים ידעום והשתמשו בהם".

המדרשים בהם השתמש רבי טוביה הם: מדרשי התנחומא[299] ילמדנו,[300] פרקי דרבי אליעזר[301] ומדרשים קטנים, שקצתם לא הגיעו לידינו אלא בשרידים מקוטעים, כמדרשי אבכיר והשכם.[302] מדרשי רבה המאוחרים (שמות רבה, במדבר רבה ודברים רבה), ככל הנראה, לא היו מוכרים לרבי טוביה.[303]

אופי שימושו של רבי טוביה במדרשים המאוחרים אינו שונה מדרכי השימוש בכל שאר מדרשי חז"ל. עסקנו בעניין זה לעיל, בחלק העוסק בשימושו של רבי טוביה בספרות התלמודית.[304] רבי טוביה לא הבחין בין מדרש אגדה קדום למדרש אגדה מאוחר, נראה שמבחינתו כל דרשות חז"ל הינן בעלי אותה חשיבות. על כן מסקנותינו לעיל יהיו נכונות גם בתיאור מאפייני השימוש של רבי טוביה במדרשים המאוחרים. אך היות שעיקר עניינו הוא לבחון את מקטעי ההלכה בלקח טוב, שבהם מטבע הדברים עיקר המבט של רבי טוביה הופנה לספרות ההלכה ולא לספרות האגדה. מכל

299. בובר, שם, עמ' 39: "תנחומא. הרבה פעמים הביא מאמרים בשמו. ... ואין מספר לכל המאמרים אשר לקח מהתנחומא אף שלא נקרא שמו עליהם". בהערותיו ללקח טוב בספרים בראשית שמות, מפנה בובר מעל שש מאות פעם למדרש תנחומא. אם כך יש לשער שבכל החיבור כולו יש מעל אלף מובאות ממדרש זה. נראה שחביבותו של מדרש תנחומא ידועה, שפתו עברית נעימה וקולחת, ורוב דבריו בנויים על מדרשים קדומים. מאפיינים אלו בוודאי תואמים את מגמתו של רבי טוביה, להציג לקורא את דברי חז"ל כפשט ברור ופשוט. עוד על מאפייני התנחומא ראו: יעקב אלבוים, 'בין עריכה לשיכתוב: לאופיה של הספרות המדרשית המאוחרת', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות (תשמ"ה), חטיבה ג, עמ' 56-62; ברגמן, ספרות התנחומא ילמדנו, עמ' 173-188; רייזל, שם, עמ' 240-237. ארנון עצמון ורונית ניקולסקי ערכו את הקובץ *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Leiden: Brill 2022, העוסק במכלול תחומי המחקר של מדרשי התנחומא ילמדנו.

300. בובר, שם, עמ' 39: "ילמדנו. המדרש הזה היה ביד הראשונים ונשאר בכתובים וקראוהו גם בשם תנחומא, ואיננו התנחומא הנדפס שלפנינו, והוא היה גם למראה עיני ר' טוביה, והעלה על ספרו כמה מדרשים ממנו". ספרות התנחומא ילמדנו, הינו תחום שלא נתברר עד תומו במחקר. מכל מקום ברור שלסוג מדרשים זה היו עוד כתבים שלא כולם ידועים לנו היום. על עניין זה ראו: ברגמן, שם; רייזל, שם, עמ' 234-237.

301. בובר, שם, עמ' 39-40: "פרקי דר"א. אף שלא הזכיר את המדרש בשמו, ברור הוא כי שאב ממנו כמה דברים כי מצאתי בו מדרשים אשר לא ידעתי מקור להם, בלתי אם בפרקי דר"א".

302. תא שמע, שם, עמ' 284. ייתכן שגם מדרש תנא דבי אליהו היה מוכר לרבי טוביה. בתנא דבי אליהו רבה, מהדורת איש שלום, פרשה ח, נדרשת המילה "צפרדע" כמי "שיש בו דיעה", ומתואר כיצד הצפרדע קוראת לעופות לבוא ולשתות מים. בלקח טוב (שמות ז, כט) מובאת דרשה דומה, שלפיה הצפרדעים באו בעקבות קריאתה של ציפור בעלת דעה. הדמיון בין הדרשות עשוי ללמד על קיומה של מסורת מדרשית משותפת, אך אין בו כדי להוכיח שרבי טוביה השתמש ישירות בסדר אליהו. ראו גם שכל טוב, שמות ח, ג, המביא דרשה זו במפורש בשם רבי טוביה.

303. בובר, שם, עמ' 38: "את מדרש שמות רבה, במדבר רבה ודברים רבה לא ראה רבינו טוביה כי הם ממדרשים מאוחרים".

304. ראו לעיל עמ' 164-167.

מקום, כשם שמצאנו שהיו מקרים בהם מצא רבי טוביה מענה ספרותי איכותי לתכנים הלכתיים במדרשי האגדה הקדומים, יש לבדוק האם תופעה זו קיימת גם בספרות המדרשית המאוחרת.

שימוש במדרשים המאוחרים במקטעי הלכה

להלן נציג כמה דוגמאות לשימושו של רבי טוביה במדרשים המאוחרים. המשותף לכל הדוגמאות הוא, שיש במובאות אלו מעין חיזוק לגוף הדברים בהם עוסק רבי טוביה בכל מקטע.

לוח עברי

בלקח טוב ישנו מקטע הלכתי ארוך העוסק בענייני הלוח העברי. בתחילת המקטע ישנן כמה מובאות מתוך מדרש התנאים מכילתא דרבי ישמעאל, בשילוב מעט מובאות מתוך התלמוד הבבלי. בחלקו השני של המקטע ישנו קטע ארוך במיוחד של הדרכות והסברים בדבר קביעת הלוח העברי. לקטע זה לא נמצא כל מקור בספרות חז״ל או בספרות הגאונים (ייתכן שהדברים הם כתיבה מקורית של רבי טוביה). הקטע עוסק בדרך הנכונה לפי השיטה הרבנית לקבוע את הלוח.[305] ללא ספק, ברקע אריכות הדברים כאן, עומד מאבק מול הקראים שלהם הייתה דרך אחרת בקביעת הלוח.[306]

במרכז המקטע, אחר הבאת דברי חז״ל, ולפני פירוט השיטה הרבנית שלא ברור מה מקורה, מביא רבי טוביה את הדרשה הבאה:

> החודש הזה לכם ראש חדשים. לכם הוא מסור, ולא אתם מסורין בידו שאם לא נראה בזמנו מקדשים אותו ישראל על החשבון. (לקח טוב, שמות יב, ב)[307]

---

305. קביעת הלוח העברי הוא אחד היסודות המרכזיים בחיי היום יום של הקהילה היהודית. בתקופת הגאונים מחלוקת סביב קביעת הלוח הביאה לפילוג בעם היהודי ולמאבק בין גאוני בבל ובין גאוני ארץ ישראל. המאבק הוכרע לאחר שנים ספורות בניצחון גאוני בבל. מכל מקום, ניתן ללמוד מכאן את חשיבות סוגיה זו בהנהגה הרבנית היהודית. עוד על כך ראו: חיים יחיאל בורנשטיין, 'מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר', בתוך: ספר היובל לנחום סוקולוב, ורשה תרס״ד, עמ' 19-189; אסף, תקופת הגאונים, עמ' קפו; רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך ד, חלק יג, עמ' 122-124; רחמים שר שלום, 'מחלוקת רס״ג ובן מאיר', סיני קיא (תשנ״ג), עמ' צז-קכד; ברודי, ציון, עמ' 118-120; Sacha Stern, *The Jewish Calendar Controversy of 921/2 CE*, Leiden: Brill 2019; עלי מרצבך וערן רביב, הלוח העברי הקבוע: תולדות ומבנה, ירושלים תשפ״א, עמ' 68-75.

306. על המאבק בקראים בענייני הלוח העברי ראו: אסף, שם, עמ' קיח, קכב; ברודי, שם, עמ' 95-96; ארדר, אבלי ציון, עמ' 124-135; שור, תולדות הקראים, עמ' 61-64.

307. דברים ברוח דומה כתב רבי טוביה במקטע ההלכתי העוסק בעיבור השנה בחומש ויקרא: ״ולא יהיו ישראל כצאן אשר אין להם רועה זה עושה פסח בחדש זה וזה עושה פסח בחדש זה. אלא אמר הכתוב אשר תקראו אותם מקראי קדש בכם הדבר תלוי לקרוא מועדי ה' ״ (ויקרא כג, א).

מקור הדברים הוא מדרש תנחומא:

> החדש הזה, אמר הקדוש ברוך הוא משעה שבראתי את עולמי הייתי נושא משאוי לחשב חשבונות של חדשים, מכאן ואילך הוא מסור לכם, לכם הוא מסור, ואין אתם מסורין בידו. (פרשת בא, סימן ח)

נראה שרבי טוביה חיפש לעגן ולחזק את השיטה הרבנית ליצירת הלוח העברי, בפסוקי המקרא. דרך זו בה רבי טוביה מעגן את המסורת הרבנית בדברי המקרא, הייתה אחת הדרכים המרכזיות במאבק על דעת הקהילה היהודית. מקורות בסגנון זה שתפקידם לחזק את המסורת הרבנית נמצאים בשפע במדרשי האגדה המאוחרים. במקרה בו אנו עוסקים הדרשה מראה שהקב"ה ציווה לחכמים לקחת לידיהם את הסמכות ואת שיקול הדעת בהכרעות שונות בבואם ליצור את הלוח העברי.

בהמשך הדברים מצטט רבי טוביה את דברי שמואל בר אבא:

> כל חודש שהוא נולד קודם שש שעות יש כח לעין לראות, משש שעות ולמעלה אין בו כח העין לראות, ואותו חודש נולד אחר חצות ואין מקדשין אותו, לפיכך הראהו הקדוש ברוך הוא למשה החדש הזה. (לקח טוב, שם)

דברים דומים לאלו נמצאים גם במקורות חז"ל הקדומים,[308] אך רבי טוביה בחר דווקא במובאה הנ"ל שלקוחה ממדרש תנחומא.

> ר' שמואל בר אבא אמר כל חודש שהוא נולד משש שעות ולמטה, יש כח בעין לראות, משש שעות ולמעלה, אין כח בעין לראותו, ואותו החודש שאמר הקדוש ברוך הוא למשה נולד משש שעות ולמעלה, ולא היה כח בעין לראותו, והראהו לו הקדוש ברוך הוא באצבע, ואמר לו **החדש הזה**. (פרשת בא, סימן י).

---

308. תלמוד ירושלמי, מסכת ראש השנה, פ"ב ה"ח, עמ' 672: "א"ר שמלאי טעמיה דר"י בן נורי כל חדש שנולד קודם לשש שעות אין כח בעין לראות את הישן"; תלמוד בבלי, מסכת ראש השנה דף כ ע"ב: "אמר אבא אבוה דרבי שמלאי; מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות - בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות - בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה"; פסיקתא דרב כהנא, פיסקא ה - החדש הזה: "ר' שמלאי ותני לה בשם ר' שמואל כל החדש שלא נולד קודם לשש שעות אין כוח בעין לראותו מבערב". המקרה המתואר כאן מכונה "מולד זקן". מולד זקן הוא כאשר הירח מתחיל להתמלאות מחדש החל מחצות היום או אחריו. במקרים שיש מולד כזה הדבר עשוי לגרום לדחייה של ראש חודש תשרי ביום אחד. נחלקו הדעות מהו פירושו המדויק של מושג זה, וזה היה גם שורש מחלוקתם של רס"ג ובן מאיר בפולמוס הלוח. עוד על כך ראו: רמ"מ כשר, שם, עמ' 114-115; עלי מרצבך, שם, עמ' 128-130.

במקורות חז״ל הקדומים, מובא המידע האסטרונומי הנ״ל, שסייע לחכמים לדעת האם עדי החודש דוברים אמת. אך בתקופת המדרש המאוחר, הסתמכו על חשבונות ועל לוח שנקבע מראש. כאן נוצר צורך רוחני לעגן את חוכמת האסטרונומיה של חז״ל, כהמשך למסורת שניתנה למשה, כדברי הדרשן בסוף דבריו. ברור אם כן שרבי טוביה העדיף את דברי חז״ל המאוחרים, כדי שיסייעו בידו להגן על השיטה הרבנית בקביעת הלוח העברי. לאמור, אנו אוחזים במסורת אבותינו, ואין יצירה מקורית כפי שעשו הקראים.

יום הכיפורים

במקטע ההלכתי העוסק בדיני יום הכיפורים, מבאר רבי טוביה את הדברים האסורים ביום הכיפורים, תוך כדי הבאת דברי חז״ל המבארים מהי משמעות הביטוי המקראי ״וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם״ (ויקרא כג, כז). המוטיב המרכזי של הסוגיה התלמודית,[309] הוא מציאת הביטוי ״עינוי״ בפסוקי המקרא בהקשר למניעת כל אחד מהדברים שהמשנה מונה כאסורים: אכילה, שתיה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה.[310]

לאחר הבאת הדברים הנ״ל, מעורר רבי טוביה קושי: ״יש עוד ענויים במקרא״? (לקח טוב, ויקרא כג, לב). שאלתו היא מדוע הסתפקו חז״ל רק בדברים שאסרו, הרי יש עוד דברים שמכונים עינוי. ראיית רבי טוביה היא: ״כגון ענה בדרך כחי קצר ימי וכגון ענו בכבל רגלו״ (שם). לו רצה רבי טוביה למצוא מקומות נוספים במקרא בהם הפועל ׳ענה׳ נמצא, ניתן למצוא עוד רבים כאלו. מדוע בחר רבי טוביה דווקא את שתי הדוגמאות הנ״ל?

נראה, שמקור דבריו של רבי טוביה הם ממדרש פרקי דרבי אליעזר העוסק בענייני מילה, ואגב אורחא דן במושג עינוי: ״שלשה ענויין הן ענוי הצום וענוי בית האסורים וענוי הדרך, ענוי הצום מניין שנ׳ עניתי בצום נפשי, ענוי בית האסורים מניין שנ׳ ענו בכבל רגלו, ענוי הדרך מניין שנ׳ ענה בדרך כחי״ (מהדורת היגר, פרק כח). כלומר, מדרש האגדה המאוחר, משמש את רבי טוביה כמקור עזר או כהשלמה לטיעוניו בעריכתו את המקטעים ההלכתיים.

---

309. כך לשון הברייתא, בבבלי, מסכת יומא, דף עד ע״ב: ״תנו רבנן: תענו את נפשתיכם, יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו. מה מלאכה - שב ואל תעשה, אף ענוי נפש - שב ואל תעשה. ... דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי, מה להלן ענוי רעבון - אף כאן ענוי רעבון״. בהמשך שם בדף עז ע״א הבבלי ממשיך ל״רחיצה וסיכה מנא לן דאיקרי עינוי? דכתיב... תשמיש המטה דאיקרי ענוי מנא לן? דכתיב...״.

310. ״יוֹם הַכִּפּוּרִים אָסוּר בַּאֲכִילָה, וּבִשְׁתִיָּה, וּבִרְחִיצָה, וּבְסִיכָה, וּבִנְעִילַת הַסַּנְדָּל, וּבְתַשְׁמִישׁ הַמִּטָּה״ (מסכת יומא, פרק ח, משנה א).

ציצית

במקטע ההלכתי העוסק בדיני ציצית פותח רבי טוביה, כדרכו, בהבאת הלכות מתוך מדרש התנאים ספרי. לאחר מכן, כותב רבי טוביה מקבץ הלכות שמקורן בעיקר מהספרות התלמודית, אך גם מתוך ספרות הגאונים. בין החלק הראשון של מקטע זה לחלקו השני כותב רבי טוביה את הדברים הבאים:

> מנין ציצית שש מאות וי״ג. ציצית. שש מאות. ושמונה חוטין וחמשה קשרים שבהן הרי שש מאות ושלש עשרה מנין תור״ה עם אנכי ולא יהיה לך וכן ברי״ת מנינו עם המילה.
>
> (במדבר טו, לט)

מקורה של דרשת חז״ל הוא מדרש תנחומא: ״ציצית ת״ר ח׳ גרורין וה׳ קשורין הרי תרי״ג״ (מהדורת ורשא, פרשת קרח, סימן יב).[311] מטרתו של רבי טוביה בהבאת דברי חז״ל אלו בתוך המקטע ההלכתי אחר הבאת דברי התנאים ולפני פירוט יתר ההלכות, הוא כדי לחזק את ערכה של המצווה בפני הלומד. מתוך דברים אלו ניתן ללמוד על אופיו של רבי טוביה, הרואה עמו אחראי לחיזוק קיום התורה והמצוות של בני קהילתו.[312] וכן ניתן ללמוד על דרך השימוש שעושה רבי בטוביה במדרשים המאוחרים, כמחזקים את ההוראות שחז״ל הוציאו מתוך המקרא.[313]

311. הדברים מובאים גם במדרש במדבר רבה, מהדורת וילנא, יח, כא. אולם מדרש זה נערך ככל הנראה בתקופה מאוחרת יותר ממדרש תנחומא, וחלקו אף לקוח ממדרש תנחומא. על כך ראו רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 136-140.

312. על אופיו ותכונותיו של רבי טוביה, ראו לעיל במבוא, עמ׳ 30.

313. דברים דומים לאלו שכתב רבי טוביה ניתן למצוא גם בספר הלכות קצובות: ״ציצית זהו טעמו ופירושו שש מאות ושלש עשרה מצות תלויין בו צ״י מאה צ״י אחר מאה הרי מאתים, ת׳ ארבע מאות הרי שש מאות ושמונה חוטין של ציצית וה׳ קשרים שבהן והיאך הם שנים למעלה ושלשה למטה הרי שש מאות ושלש עשרה מצות״ (הלכות ציצית, אות א). לעיל, עמ׳ 195, הראינו שרבי טוביה בחר לא להשתמש בספר זה, ככל הנראה, משום שהעדיף את ספרות המקור של ההלכה הבבלית - הלכות גדולות, על פני עיבודים ביזנטיים לאותה ספרות. מכל מקום, מרגליות במבואו לספר, עמ׳ 32, סבור שחלק ממקורותיו של ספר הלכות קצובות הם ארץ ישראליים. נראה שהקטע שהבאנו מהלכות ציצית, שאב השראה ממדרש תנחומא הארץ ישראלי. עוד על חיבור זה ראו הפניות לעיל בהערה 98.

סיכום

ראינו לעיל, שעל אף שארץ ישראל נכבשה בידי הערבים, ונוצר נתק מסוים בין ארץ ישראל לביזנטיון, עדיין המשיכו קהילות ביזנטיון לשמור על קשר עם חכמי ארץ ישראל. עיון במקורותיו של רבי טוביה בלקח טוב, מלמד על היכרות עם ספרות גאוני ארץ ישראל והיכרות עם הנעשה בארץ ישראל.[314] עיון במקטעים ההלכתיים של הלקח טוב, מראה שרבי טוביה כמעט שאינו מסתמך על מקורות ארץ ישראליים בפסיקותיו. במקרים הנדירים בהם נראה שרבי טוביה הכריע לפי מסורת ארץ ישראלית, לרוב מתברר שמסורת זו הייתה גם מסורת בבלית. ספרות מדרש האגדה שתופסת מקום מרכזי בלקח טוב, היא בוודאי ארץ ישראלית, שכן רק שם נוצרו חיבורים מסוג זה. אולם השפעת ספרות זו על פסקי הלכות ומנהגים היא זניחה, ובאה בעיקר לחיזוק פסיקותיו של רבי טוביה. (שרובן המוחלט הן על פי מסורת גאוני בבל).

על אף כל הנאמר לעיל, נראה שהמקום שאליו הגיעו הכי הרבה מסורות, עדויות, מדרשים ופרשנויות, היה ביזנטיון. אולם לאחר קבלת הסמכות הבבלית, נותר זרם ההשפעה הארץ ישראלי בעיקר בתחומי הפרשנות, המדרש, הפיוט והתפילה.[315]

---

314. ניתן אף להוסיף להיכרות עם ארץ ישראל גם חיבה רבה לארץ ישראל וכמיהה ממשית לגאולה. כך לדוגמה בדברי הסיום לפירוש מגילת רות כותב רבי טוביה: "נשלם ספר רות. בכל יום יש לי בטחון, לקבל פני אדון, ונשוב בישיבת חברון, ובירושלם וגם ציון. חזק נא ידי עבדך, ואל יבוש במשענך, וברכהו בברכת הורים, והצליחהו בנכסים. עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ" (לקח טוב, רות ד, כב). ניתן לחבר דברים אלו גם להתעוררות המשיחית שהייתה בביזנטיון עקב מסע הצלב הראשון שיצר תחושות של שינוי סדרי עולם. על כך ראו לעיל, עמ' 23 והערות 97, 98 שם.

315. ברודי, ציון, עמ' 120: "לקראת סוף תקופת הגאונים, ברור שהמסורת ההלכתית הארץ ישראלית הייתה בנסיגה, אם כי היא המשיכה להשפיע בעניינים מסוימים בימי הביניים ואף לאחר מכן. **בארצות הסמוכות** לארץ ישראל ניכרה השפעה זו בייחוד בתחום הליטורגי.

ה. ההלכה והמנהג בלקח טוב

1. הכרעות הלכתיות ופסיקת הלכה

מבוא

מגמתו של רבי טוביה בחיבור הלקח טוב הייתה ליצור חיבור פרשני לתורה, בשילוב עם מקטעי הלכה שנועדו לתת לקהל הרחב תקציר הלכתי במגוון תחומים.[1] אולם, הלקח טוב אינו יצירה חדשה - יש מאין, אלא היא מלאכת מחשבת של שיבוץ ועריכה של דברי חז״ל וספרות הגאונים. בחלק הפרשני שימשו את רבי טוביה מדרשי חז״ל, שאותם ערך בלשונו ומעת לעת אף הוסיף פרשנות מקורית משלו. מקטעי ההלכה שמטבעם אינם דברי אגדה, לוקטו מתוך ספרות חז״ל והגאונים ונשזרו ונערכו בידיו של רבי טוביה. כפי שהראינו בחלק הפרשני, שישנם דברים שהם פרי יצירתו של רבי טוביה,[2] כך גם בחלק ההלכתי, ניתן למצוא אמירות והכרעות הלכתיות של רבי טוביה. פסקים אלו, לרוב משולבים ובלועים ברצף של הטקסט ההלכתי וקשה להבחין בהם. אולם השוואת המסקנותיו ההלכתיתיות של רבי טוביה לפסקים המקובלים והידועים בספרות חז״ל ובספרי הפסק, מעלה שלל מקומות בהם ישנה פסיקה חדשה ומקורית.

סיגנונו של רבי טוביה מעורר קושי, האם מסקנותיו הם תוצאה של הכרעה הלכתית אישית שלו, כפי שמצוי בספרות ההלכה, בה הכותב דן בסוגיה מסוימת ובסוף דבריו כותב את דעתו.[3] או שמא מביא בפנינו רבי טוביה את ההלכה כפי שהוא למד מרבותיו או כפי שהיה מקובל בקהילות ביזנטיון. בובר במבואו הכריע כאפשרות הראשונה שרבי טוביה היה פוסק הלכות שלא חשש מלהכריע במחלוקות הלכתיות.

> בחלק ההלכות לא חדל גם כן לפרש לפעמים הלכות חמורות לפי **שקול דעתו**. ... בחלק ההלכות שהוא חותך הדין להלכה ומוסיף לפעמים **הלכות מדעת עצמו**. ... ואין צורך להרבות דוגמאות על דבר **חתוך ההלכה**, אחרי שבהרבה מקומות בספרו נמצא כענין הזה.[4] (מבוא, עמ׳ 24-25)

---

1. ראו על כך לעיל עמ׳ 27-29.

2. לעיל עמ׳ 24-27, ובהערה 102 שם, הובאו כמה דוגמאות לכך.

3. מתוך לשונו של רבי מנחם בן שלמה, ממשיך דרכו של רבי טוביה, בספרו שכל טוב, ניתן לדייק שהוא ראה ברבי טוביה פוסק שמכריע הלכות. לדוגמה: ״... ואליבא דר׳ יודא, וכן **פסק ר׳ טוביה בחיבורו**״ (בראשית לב, לג).

4. עוד כתב שם בובר, בעמ׳ 24: ״ומאהבת הקצור היה מנהגו כשיש במדרש מחלוקת התנאים או האמוראים. אינו מעתיק המחלוקת בשלמות כי אם מעתיק רק את דברי החכם אשר **דעת המחבר מכרעת כמותו**״. ובעמ׳ 29, שם:

מתוך עיון בספר לקח טוב לא ניתן להכריע בשאלה, האם רבי טוביה היה פוסק או מעביר מסורות.[5] אך ניתן בהחלט ללמוד מתוך ההכרעות ההלכתיות[6] בספר לקח טוב, מה הייתה ההלכה הרווחת לפחות בחלק מקהילות ביזנטיון בימיו של רבי טוביה. מתוך הבנת מעמדו של רבי טוביה כמנהיג רוחני לקהילתו, ניתן גם לשער שעדויותיו ההלכתיות משקפות במידה רבה של נאמנות את ההלכה בתחום הביזנטי.[7] גם אם נתייחס לרבי טוביה רק כמעביר מסורת ולא כמכריע וכפוסק, הרי די לנו בכך כדי ללמוד מתוך חיבורו מה הייתה המסורת של יהודי ביזנטיון.[8]

"גם **להלכה** הניח לפעמים מדרש חז"ל והלך **דרך לעצמו בדרשה חדשה**". ובעמ' 31, שם: "כבר אמרנו **שדרכו לחתוך הדין** לאמר ההלכה כפלוני או והלכתא כך וכך". עם דברים אלו הסכים וייס, מדרש לקח טוב, עמ' 189.

5. מחד, סגנון הכתיבה של הלקח טוב דומה יותר לספר המעיד על מסורת הלכתית ולא לספר שבא לפסוק ולהכריע. מאידך במספר מקרים ישנן אמירות הלכתיות של פסיקה. לדוגמה, בעניין קרשי המשכן מביא רבי טוביה את מחלוקת התנאים בין רבי יהודה לרבי נחמיה שעוסקת בעוביים של הקרשים. התלמוד הבבלי, מסכת שבת, דף צח ע"ב, מביא את דברי התנאים ודן בהם ואינו מכריע כמי הלכה. רבי טוביה בלקח טוב, לאחר הבאת הדברים הללו מוסיף: "**ומסתברא מילתיה** דר' נחמי' דכתיב על צדי המשכן, שהרי הקרשים קרויין משכן ולא האדנים" (שמות כו, טז). גם בובר, שם, הערה טז, העיר: "ומסתברא מילתיה דר' נחמי' **הוספת רבינו**". כמו כן, מוסיף רבי טוביה מפעם לפעם לאחר הבאת דברי התנאים או האמוראים ביטויים כגון: "וכן הלכה", "והלכה...", "מסקנא דהלכתא", "והלכתא...". אמירות אלו לא נכתבו כסיום לדיון הלכתי שכתב רבי טוביה, אלא לרוב נכתבו כפתיח למימרה הלכתית שרבי טוביה הביא ממקור קדום. סגנון דברים זה, לא מאפשר קביעה חד משמעית האם רבי טוביה פוסק הלכות או מעביר מסורת הלכתית.

6. חשוב לציין שהכרעות הלכתיות לא תמיד מובאות תוך כדי אמירה "הלכה כך" או סגנון של הנחיה מעשית. לעיתים מתוך פרשנות של דברים ניתן להסיק מה פוסק אותו מפרש (כפי שמקובל להסיק מתוך דברי רש"י לתלמוד הבבלי). דוגמה לדבר ניתן לראות במקטע ההלכתי העוסק בדיני צדקה, שם מבאר רבי טוביה מהו שיעור 'פרס': "וכל לוג ג' בצים, הרי שנים עשר בצים הוא הסעודה לעובר ממקום למקום, וחצי ככר זהו פרס" (לקח טוב, בראשית כ, א). על דברים אלו העיר בובר, שם, הערה ה*: "**רבינו ס"ל כשיטת** האומר שפרס הוא ג' ביצים וכמסקנת הרמב"ם י"ז מכלים ונגעים שם". בעניין שיעור גודל ה"פרס", שהוא חצי כיכר לחם, נחלקו רבי יוחנן בן ברוקה ורבי שמעון במסכת עירובין, פרק ח, משנה ב. רש"י הכריע כרבי שמעון (מסכת עירובין, דף ד ע"א, ד"ה "פרס"; פסחים, דף מד ע"א, ד"ה "פרס"; כריתות דף יב ע"ב, ד"ה "פרס", ועוד), הרמב"ם הכריע כרבי יוחנן בן ברוקה (הלכות עירובין, פ"א ה"ט; הלכות שביתת עשור, פ"ב ה"ד; הלכות מאכלות אסורות, פי"ד ה"ח, ועוד). ככל הידוע, לא נמצאה מסורת פסיקה של הגאונים בעניין זה, דבר ההופך את פסיקת רבי טוביה לעדות מעניינת וחשובה, שכן רבי טוביה חי בימי רש"י וקדם לרמב"ם שנות דור. פסיקה זו מעידה על מסורת הלכתית שונה מזו של רש"י האשכנזי.

7. תא-שמע, במאמרו המקיף 'לקח טוב', סקר את החיבור ומאפייניו, אך משום מה בחר להתעלם מהשאלה האם ניתן לראות בלקח טוב מייצג של ההלכה הביזנטית. אולם, הוא רמז לעניין במשפט קצר תוך כדי תיאור מאבקו של רבי טוביה בעדת הקראים: "הפולמוס עם הקראים ממלא את כל חללו של הספר, ולא רק **בפרטי מנהג והלכה מעשיים**, שבהם משתקפת חרדתו לשמור על **אחדות עדתו** לבל תושפע מהליכות שכניה אלא, מדי פעם בפעם, גם בנקודות עקרוניות, חסרות השלכה מעשית, שנועדו לפגוע בבסיס הגישה הקראית" (שם, עמ' 269).

8. שור, לקח טוב, עמ' 75, שמבקר בחריפות את דברי בובר במבואו, בא בטענות על כך שבובר "לא העיר כלל על דרכו של רבי טוביה לנטות לפעמים מבבלי בענין הלכה". בהמשך שם מסיק שור שניתן להסיק מדברי הלקח טוב מה היה מנהגם של חכמי יוון. עיקר עניינו של שור במאמרו הוא להמעיט בחשיבותו של רבי טוביה, ולכן הוא יוצא נגד בובר שהאדיר מאוד את פועלו של רבי טוביה. אך מוסכם גם על שור שניתן לראות בלקח טוב מייצג נאמן של "חכמי יוון", המייצגים את יהדות ביזנטיון.

פסיקה חדשנית של רבי טוביה

דיני ציצית

בלקח טוב על במדבר, סוף פרשת שלח, ישנו מקטע הלכתי גדול העוסק בדיני ציצית. חציו הראשון של המקטע (על פסוקים לח-מ) הוא עיבוד של דרשות חז״ל בעיקר ממדרש התנאים ספרי. חציו השני של המקטע (על פסוק מא) הוא לקט הלכות שעובדו מתוך מקורות תלמודיים ומספרות הגאונים. אולם בחלק זה ישנם כמה פסקים והכרעות הלכתיות שמקורן אינו ברור, ונראה שהם פסיקה מקורית של רבי טוביה.

הקביעה שמצוות ציצית לא חלה בלילה,[9] היא הלכה פסוקה מימי התנאים,[10] ואין על כך עוררין.[11]

---

9. הקביעה ש״לילה לאו זמן ציצית״, מקורו בפסוק: ״וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת **וּרְאִיתֶם אֹתוֹ** וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה׳ ״ (במדבר טו, לט). כך היא דרשת הספרי: ״אשר תכסה בה שומע אני אף כסות לילה במשמע ת״ל וראיתם אותו ביום ולא בלילה״ (פרשת קרח, פיסקא קטו).

10. אמנם נראה שבדורות הראשונים של התנאים, סברו חכמים שציצית זמנה אף בלילה, ואילו רבי שמעון כדעת יחיד סבר שאין חובת ציצית בלילה. ״תנו רבנן: הכל חייבין בציצית, כהנים, לוים וישראלים, גרים, נשים ועבדים; רבי שמעון פוטר בנשים, מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ... מאי **טעמא דרבי שמעון**? דתניא: וראיתם אותו - פרט לכסות לילה. ... ורבנן האי וראיתם אותו... מיבעי להו לכדתניא: וראיתם אותו וזכרתם - ראה מצווה זו וזכור מצווה אחרת התלויה בו, ואיזו זו? זו קרית שמע״ (מסכת מנחות, דף מג ע״א). הדרשה המשמשת מקור לרבי שמעון ״וראיתם אותו - פרט לכסות לילה״, הובאה במקומות נוספים בתלמוד הבבלי תוך כדי דיון בעניינים שונים (מסכת זבחים, דף יח ע״ב; מסכת שבת, דף כז ע״ב). מתוך כך ניתן להסיק שבדור שאחרי רבי שמעון, ככל הנראה התקבלה דעתו של רבי שמעון שלילה לאו זמן ציצית. הד לתהליך הנ״ל ניתן לראות בעיבוד של דברי התנאים ביחס לדוגמאות של מצוות עשה שהזמן גרמן. בתוספתא מובא: ״אי זו היא מצות עשה שהזמן גרמא כגון סוכה לולב ותפלין. אי זו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא כגון אבידה ושלוח הקן מעקה **וציצית**. **ר׳ שמעון פוטר את הנשים** מן הציצית מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא״ (מסכת קידושין, פרק א, הלכה י, עמ׳ 279). דברים אלו הובאו בירושלמי כאשר נוספו ללשון התוספתא המילים הבאות: ״אמ׳ להן ר׳ שמעון: אין אתם מודין לי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. שהרי כסות לילה פטור מן הציצית״ (מסכת קידושין, פ״א ה״ז, עמ׳ 1157). סוף התהליך הוא בעיבודו של הבבלי לאותה תוספתא וכך לשונה: ״תנו רבנן: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, **וציצית**, ותפילין. ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן״ (מסכת קידושין, דף לג ע״ב). נוסח הבבלי עבר עריכה משמעותית שבה דעת רבי שמעון על ציצית הופכת להיות מוסכמת לכולי עלמא ללא כל מחלוקת. עוד על כך ראו: הלבני, מקורות ומסורות, מנחות, עמ׳ 216-217; משה בנוביץ, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 622-623; דוד הנשקה, ׳ ״עשה דוחה לא תעשה״: למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו׳, תרביץ עח (תשס״ט), עמ׳ 302-311; הנ״ל, לבקש תפילה, עמ׳ 247, הערה 241, עמ׳ 360-361; פייגלין, ׳פרשת ציצית בלילה - בין ארץ ישראל לבבל׳, שבילין 9 (תש״פ), עמ׳ 49-45.

11. בתלמוד הבבלי, ישנן שתי סוגיות שמסקנתן שאסור לשים ציציות על בגדים מסוימים, ״גזירה משום כסות לילה״ (מסכת שבת, דף כה ע״ב; מסכת מנחות, דף מ ע״ב). כלומר, מוסכם על הכול שלילה אינו זמן ציצית, ויש לתקן תקנות שמא יבואו לטעות ולחשוב שלילה הוא זמן ציצית. בספרות הגאונים מובאות הסוגיות בהן מוזכר ״גזרה משום כסות לילה״ (ראו: שאילתות, פרשת בראשית, שאילתא א; בה״ג, סימן כז.), מכאן נוכל לדייק שפסקו כרבי שמעון. בסדר רב עמרם גאון, סדר ברכות השחר הדברים מפורשים. כך פסקו: הרי״ף, הלכות ציצית, דף י״א ע״ב; הרמב״ם, הלכות ציצית, פ״ג ה״ז והי״ט; הרא״ש, הלכות ציצית, סימן א, ועוד. עוד על כך ראו פייגלין, שם, עמ׳ 53-49.

מתוך קביעה זו נפסק ש"כסות לילה" פטורה מציצית.[12] לא נתברר האם הכוונה לסוג מסוים של בגד, ואז הוא יהיה פטור גם בשעות היום כי הוא נקרא "כסות לילה".[13] או שמא הכוונה לזמן הלבישה, ואז כל הבגדים יהיו פטורים בלילה, וביום יהיו חייבים.[14] סוגיה זו לא הוכרעה בימי הראשונים, עד שאפילו ר' יוסף קארו בשולחנו הערוך השאיר את העניין במחלוקת:

> לילה לאו זמן ציצית הוא, דאמעיט מוראיתם אותו **להרמב"ם,** כל מה שלובש בלילה פטור אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום חייב, אפילו מיוחד ללילה.
>
> **ולהרא"ש,** כסות המיוחד ללילה, פטור, אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחד ליום או ליום וללילה, חייב, אפילו לובשו בלילה. (או"ח, סימן יח, סעיף א).[15]

בנושא זה אין מסורת פסיקה של הגאונים, לכן התייחסותו של רבי טוביה לעניין יכולה לשפוך אור על דרך פסיקת יהודי ביזנטיון. וכך מובא בעניין זה בלקח טוב:

> והלכה סומא חייב בציצית והלילה פטור מן הציצית. והלובש טליתו בלילה אינו מברך וכשיאיר היום מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. (במדבר טו, לט)

כך הוא נוסח הדברים בדפוס ונציה ש"ו. אולם בכת"י ז - ניו יורק 950, הגרסה היא: "והלכ' סומה חייב בציצית וכסות לילה פטורה מן הציצית". פאדווה, שככל הנראה, לא ראה עדי נוסח בנוסף לדפוס ונציה ש"ו, הוסיף במהדורתו סוגריים סביב המילה "והלילה". ובתחתית העמוד העיר: "והלילה ט"ס. וצ"ל וכסות לילה פטור מן הציצית" (שם, הערה קיד). נראה שפאדווה רצה לקרב את דברי רבי טוביה לפשט דברי חז"ל שכסות לילה פטור מן הציצית. הגר"י פערלא העיר על תיקון

---

12. ראו את הספרי שצוין לעיל בהערה 9, ואת הברייתא במסכת מנחות שצוינה לעיל בהערה 10. הדברים הובאו בספר הלכות גדולות, סימן כז; ברי"ף, שם; ובשאר ספרי הפסק.

13. כך נראה מדברי רבינו תם: "ואומר ר"ת אף על גב דכסות יום חייב אפי' בלילה **וכסות לילה פטור אפי' ביום** מכל מקום מיקרי שפיר זמן גרמא שהיום גורם לחייב המלבוש" (תוספות, מסכת מנחות, דף מ ע"ב, ד"ה "משום כסות"). דברי ר"ת הובאו גם ברא"ש, הלכות ציצית, סימן א.

14. כך נראה מדברי הרמב"ם: "כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת אלא עושין הלבן בלבד של חוטי פשתן, לא מפני שהציצית נדחית מפני השעטנז אלא גזירה מדבריהם **שמא יתכסה בה בלילה** שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצות עשה, שחובת הציצית **ביום ולא בלילה** שנאמר וראיתם אותו בשעת ראייה" (משנה תורה, הל' הלכות ציצית, פ"ג ה"ז).

15. כך סיכם את העניין בעל ערוך השולחן: "כבר נתבאר דלילה לאו זמן ציצת אך בזה יש פלוגתא דרבוותא דלהרמב"ם תלוי **בהזמן** ולא בהכסות ולהרא"ש תלוי ב**הכסות** ולא בהזמן. כלומר דלהרמב"ם אפילו כסות המיוחד ליום פטורה בלילה וכסות המיוחד ללילה חייבת ביום ולהרא"ש הוה להיפך דכסות המיוחד ליום חייבת אפילו בלילה וכסות המיוחדת ללילה פטורה אפילו ביום" (או"ח, סימן יח, סעיף א).

זה: "לחינם שלח יד שלא כהוגן להגיה[16] דהדבר פשוט דדעת **הפסיקתא** כדעת רש"י **והרמב"ם** דאפי' כסות יום בלילה פטור, ולכן סתם וכתב דהלילה פטור מן הציצית, ורצה לומר בכל הבגדים בין דיום ובין דלילה משום דלילה לאו זמן ציצית הוא כלל". נראה, אם כן, שרבי טוביה פסק כדעה שכסות לילה מתאר את זמן הפטור ולא את סוג הבגד, כפי שסבר הרמב"ם.

במקטע הלכתי זה של הלקח טוב העוסק בדיני ציצית ישנו חידוש הלכתי נוסף, והוא שיש **לברך על עשיית הציצית**. ברכה זו היא אינה הברכה הידועה שכל המתעטף בציצית חייב בה, אלה היא מיועדת לזה שמכין את הציצית:

> ומודד כמלא זרת וחוזר וכופל כמותו זרת אחד עד שיהו שמונה חוטין באורך זרת. והחוט השמיני מניחו ארוך כחצי זרת שבו קושר את החוליות עד שישוה החוט לשאר החוטין **ומתחיל ומברך** אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות ציצית. (במדבר טו, לח)

נראה שהמקור לתקנה לברך על עשיית ציצית הגיע מארץ ישראל. ברכה זו נזכרת בברייתא בתלמוד הירושלמי:

> העושה סוכה לעצמו אומר: ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה. לאחרים - לעשות לו סוכה לשמו. נכנס לישב בה אומר: ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה. ... העושה מזוזה לעצמו אומר: לעשות מזוזה. לאחר - לעשות מזוזה לשמו. כשהוא קובעה אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על מצות מזוזה. העושה תפילין לעצמו וכו' לאחר וכו'. כשהוא לובש אומר: על מצות תפילין. **העושה ציצית לעצמו** וכו' לאחר וכו' נתעטף וכו'. (מסכת ברכות, פ"ט ה"ג, עמ' 73)

מקורה של ברייתא זו אינו ברור, נוסח זה לא נמצא בשום מקום בספרות התנאית. על כן נראה שהייתה בארץ ישראל מסורת בע"פ, שיש לברך על עשיית מצוות ולא רק על קיומן, ולימים הלבישו את הדברים למבנה של הברייתא הנ"ל.[17] עדות לקיומה של מסורת לברך על עשיית מצוות ניתן ללמוד מתוך סוגיית הבבלי:

---

16. על אף שלעיתים נראה שהגהותיו ותיקוניו של פאדווה אינם מדויקים, כפי שהראינו לעיל עמ' 52 הערה 257, נראה שכאן דווקא צדק פאדווה. שכן התיקון שהציע פאדווה, מתאים לעד הנוסח היחיד ששרד בנוסף לדפוס ונציה ש"ו. מכל מקום מסקנתו של הגר"י פערלא במקומה עומדת.

17. מעין ראיה ניתן להציע מתוך עיון בלשונה של התוספתא בפרק ו במסכת ברכות העוסקת בברכות על מצוות. "העושה כל המצות מברך עליהן. העושה סוכה לעצמו או' ברוך שהגיענו לזמן הזה. נכנס לישב בה, או' ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. משברך עליה יום ראשון שוב אינו צריך לברך. העושה לולב לעצמו, או' ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. כשהוא נוטלו, או' ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. וצריך לברך עליו כל שבעה. העושה ציצית לעצמו, או' ברוך שהחיינו. כשהוא מתעטף, או' ברוך אשר קדש' במצ' וצו' להתעטף בציצית.

רב נחמן אשכחיה לרב אדא בר אהבה רמי חוטי וקא מברך לעשות ציצית, א״ל: מאי ציצי שמענא? הכי אמר רב: **ציצית אין צריכה ברכה**. (מסכת מנחות, דף מב ע״א).

בציצית בהא קמיפלגי, מר סבר חובת טלית הוא, ומר סבר חובת גברא הוא.[18] (שם ע״ב)

הבבלי מתאר מעשה שאירע בימיו של רב נחמן, שם נשמע רב אדא בר אהבה מברך על עשיית הציצית. רב נחמן גוער ברב אדא, ומזכיר את פסיקתו של רב, שאין לברך על עשיית ציצית.[19] מתוך סוגיה זו ניתן ללמוד כמה דברים: ראשית, שרב שהגיע מארץ ישראל לבבל הכיר את המנהג לברך על עשיית ציצית אך התנגד למנהג זה. שנית שגם כמה דורות אחר כך, בימי רב נחמן, עוד נהגו יחידים על פי מסורת זו. מכל מקום הכרעת הבבלי היא שאין לברך על עשיית ציצית.[20] וכך מסכמים את העניין התוספות שם:

וצריך לברך עליהן בכל יום. העושה תפלין לעצמו, אומ׳ ברוך שהחיינו. כשהוא מניחן, ברוך אשר קד׳ במצ׳ וצו׳ להניח תפלין״ (הלכה ט-י). ברור לכל שלפי תוספתא זו אין כל ברכה על עשיית מצוות, התוספתא עסקה בחיוב לברך ״ברכת שהחיינו״ על עשיית מצוות. אך הדמיון המפתיע בין לשון הברייתא בירושלמי לזה של התוספתא, מרמז שאחד מהמקורות היווה מקור לעיבוד של השני. ומסתבר שנוסח התוספתא קדום יותר. ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ׳ 112, מראה ממספר מקורות שגרסת התוספתא כפי שהביא בגוף החיבור מקוימת גם על ידי מספר מקורות מספרות הראשונים. אך הוא מפנה לראבי״ה, סימן רפט, חלק א, עמ׳ 359; לרוקח, סימן רכ; לאגודה, סוכה, סימן לג, שמשמע שלפניהם הייתה בתוספתא גרסה כעין גרסת הירושלמי. אפטוביצר, על דברי הראבי״ה הנ״ל, הערה 15, סבור שגרסת התוספתא כפי שהיא לפנינו היא המדויקת ומה שנתכוון הראבי״ה להביא ממקורות אלו הוא רק את ההבדל בין העושה לעצמו לעושה לאחרים. וייתכן שהרוקח והאגודה העתיקו מהראבי״ה. עוד על כך ראו צבי גרונר, ברכות שנשתקעו, ירושלים תשס״ד, עמ׳ סא, הערה 20. מכל מקום, גם ליברמן וגם אפטוביצר, לא הציעו מקור לברייתא הירושלמית, או ביאור כיצד נוצרה. הלבני, מקורות ומסורות, מנחות, עמ׳ 217, כותב: ״שהתנאים, מוסרי המסורות, הרשו לעצמם לשנות, לקצר ולהוסיף בברייתות יותר מאשר במשנה, ואפילו יותר מאשר בדברי האמוראים. כנראה, שמסורת הברייתות היתה פחות קבועה, פחות מאורגנת וחלו בה ידיים״. מתוך כך, ייתכן ההסבר שחכמי ארץ ישראל בסוף תקופת התנאים, ״התאימו״ את לשון הברייתא שבתוספתא לשיטתם שיש לברך על עשיית מצוות.

18. ליברמן, תשלום תוספתא, ירושלים תש״ל, עמ׳ 33-34, מציע הסבר מחודש ביסוד המחלוקת בין בני ארץ ישראל לבבל, סביב הדרישה שעשיית כלי המצוה יהיו ל״שמן״. אך כאמור לפי תפיסת עורכי הבבלי, הם צמצמו את המבט למצוות ציצית, והציעו הסבר מקומי האם ציצית היא חובת גברא או חובת חפצא. מתוך כך נראה, שהמסורת הארץ ישראלית לברך על מצוות לא נשתמרה במלואה בבל, וכל מה שנותר ממנה היה ברכה על עשיית הציצית.

19. אמנם בסוגיה נאמר: ״אמר רב: ציצית אין צריכה ברכה״, ואין בדברים אלו התייחסות ספציפית לברכה על העשייה, מכל מקום מתוך הקשר העניין, ברור שרב עסק בברכה על עשיית הציצית. וכך ביאר שם רש״י: ״אין צריכה ברכה - בשעת עשייה״.

20. ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, מניח שלשון התוספתא המקורית היא יסוד שיטת הבבלי. ״וזו היא שיטת הבבלי שהביאו שם את התוספתא בנוסח שלנו כאן. אבל בירושלמי חולק על התוספתא ועל הבבלי, שהרי בבלי אמרו בפירוש שאין מברכין על העשייה״. הנ״ל, תשלום תוספתא, עמ׳ 33, מפנה לדברי התוספות: ״ופ׳ הרואה **ירושלמי** מצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין... **וחולק על הש״ס שלנו ובתוספתא** דברכות (פ״ו) תני העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו״. גרונר, שם, עמ׳ סא, כותב בנחרצות: ״לעומת הירושלמי, לא הכיר הבבלי ברכה על עשיית ההפץ שמקיימים בו מצוה, ולא היתה לו מסורת כזאת, או גירסא כזאת, במקור קדום. ברכה על עשיית חפץ המצוה מצאנו בבבלי במפורש רק לגבי ציצית בפי אמורא אחד״.

ואלו לעשות תפילין לא מברך - ויודע היה ששאלו כל עינייני ברכות **ופרק הרואה ירושלמי מצריך לברך** אעשיית ציצית סוכה ותפילין ובערוך הביאו בערך ציץ **וחולק על התלמוד שלנו.** (מסכת מנחות, דף מב ע״ב, דפוס ונציה רפ״ב)

ספרות ההלכה מימי הגאונים[21] ועד השולחן ערוך, ככלל, לא הזכירו ברכה על עשיית הציצית.[22] היחיד מבין הראשונים שהזכיר ברכה זו הוא ר׳ יצחק ב״ר אבא מארי, בעל ספר העיטור:

וכללא דברכות, כל מצוה שעשייתה גמר מצוה צריך לברך וכל שעשייתה אין גמר מצוה א״צ לברך כר׳ חסדא. ולההוא כללא **קי״ל חובת טלית היא וצריך לברך בשעת עשייתה**... **וכן פסקו הגאונים קמאי ובתראי, ורבי טוביה** אמר נמי צריך לברך לעשות.

אולם גם ר׳ יצחק בעל העיטור, סבור שהלכה למעשה אין לברך על עשיית ציצית, כפי המקובל:

---

21. בספר השאילתות, שאילתא קכז, העוסק בדיני ציצית אין כל עיסוק בעניין הברכה. בספר הלכות גדולות, סימן א, העוסק בדיני ברכות הבוקר, מוזכרת רק ברכת ההתעטפות. בסימן כז, העוסק בהלכות ציצית, בה״ג פוסק שציצית חובת גברא הוא. בפסיקה זו מכוון המחבר למסקנת הבבלי שאין ברכה על עשיית הציצית. כך הסיק הרא״ש: ״והלכתא כרב דאמר חובת גברא היא. דהא אנן לא מברכין לעשות ציצית. הילכך הא דאמר שמואל כלי קופסא חייבין בציצית ליתא. והכי כתב בה״ג״ (הלכות ציצית, סימן ט). אמנם אצל חלק מראשוני אשכנז הייתה מסורת שבה״ג פסק אחרת, לדוגמה המרדכי: ״פסק **בה״ג** שיש לברך לעשות ציצית בשעת עשייה ועל פי הירושלמי פי׳ כן דסבר ציצית חובת טלית הוא. וליתא דסמי הירושלמי מיקמי דידן וקי״ל כרב נחמן משמיה דרב דאמר לקמן דחובת גברא הוא וכמו שפירש׳ לעיל משם ה״ג **ונראה טעות סופר** מה שפי׳ שבה״ג מצריך לברך לעשות ציצית דא״כ קשה דידיה אדידיה דאיהו גופיה הוכיח מדמברכינן להתעטף דחובת גברא הוי ושמא מה שמצריך לברך לא מטעמא דס״ל חובת טלית אלא טעמא אחרינא איכא״ (הלכות קטנות למרדכי, רמז תתקמט). כפי הנראה, גם מתוך דברי המרדכי הנ״ל, ייחוס פסיקה המחייבת ברכה על עשיית ציצית לבה״ג היא טעות. דברים דומים כתב האגור, סימן כב; מחזור ויטרי, סימן תקי. [לענ״ד מקור הטעות הוא שהדברים הובאו בירושלמי בהלכה ג, שהם ראשי תיבות ה״ג, וזה התגלגל לבה״ג]. בסדר רב עמרם גאון, מוזכרת רק ברכת ההתעטפות. החריג היחידי בו מצאנו רמז לברכה על עשיית ציצית בימי הגאונים מובא בנוסח שאלה שנשאל רב האיי גאון: ״ומצאתי טעם אחד מענין הברכות לגאון רב האיי ז״ל ורציתי לכתבו לך כדי שתועיל בו וזה הוא. ואשר שאלת ואמרת ראינו מצות שאין להם ברכה לפניהם כגון בדיקת בהמה למציאת הטריפה והוצאת הגידים ומליחת הבשר לנקוי הדם, **למה לא יברך עליהם** העושה אותם **כאשר יברך העושה מזוזה וציצית** ושופר ושאר הדברים שאנו מברכין על עשיתם״ (תשובות הגאונים החדשות, מהדורת עמנואל, סימן לא).

22. כך הכריע הרי״ף: ״והלכתא כרב דאמר חובת גברא היא דהא אנן לא מברכינן לעשות ציצית״ (הלכות ציצית, דף יב ע״א). וכך משתמע מלשון הרמב״ם בדיני ציצית: ״היאך חיוב מצות הציצית, כל אדם שחייב לעשות מצוה זו אם יתכסה בכסות הראוי לציצית יטיל לה ציצית ואח״כ יתכסה בה... שאינה חובת הטלית אלא חובת האיש שיש לו טלית״ (הלכות ציצית, פ״ג ה״י). בדיני ברכות פסק הרמב״ם במפורש: ״העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה **אינו מברך** בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו צווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה״ (הלכות ברכות, פי״א ה״ח). גרונר, שם, עמ׳ סה, סיכם את העניין: ״מכל הברכות על חפצי המצוה של הירושלמי, נשארה רק הברכה לציצית, לפי הפוסקים שהיא חובת טלית. אך רוב הפוסקים עד הטור והשולחן ערוך הסכימו שחובת גברא היא ואין מברכין על עשיית הציצית״. נראה שהיה מקום להוסיף לדיונו של גרונר את דברי רבי טוביה כאן.

ואית לן **סברא אחרינא**, דאיכא למימר כללא היא דכל מצוה שפסולה באי"י בישראל א"צ לברך כר' חסדא. ... הלכך איכא תרי לישני. כמימרא בתרא ציצת בגוי כשרה. וכיון דכשרה בגוי בישראל אין צריך לברך לעשות, וכמימרא קמא ציצת בגוי פסולה וצריך לברך. **ורב עמרם ורבינו אלפסי פסקו** כלישנא קמא דפסולה בגוי, **ולא בריר לן טעמייהו**.

והלכתא סוכה ולולב וציצת כשרין בגוי **ואין צריך לברך** והיינו **מנהגא דלא מברכין**, וקי"ל בברכות פוק **חזי מה עמא דבר**. ואף על גב דגרסינן בירושלמי העושה ציצית לעצמו מברך לעשות, לא אזלא אליבא דגמרא דילן וליכא למסמך, דהא בסוכה מברך לעשות, ובגמרא דילן לא מברך; הילכך ליכא למסמך ואזלינן כגמרא דילן.[23]

(הלכות ציצית, שער שלישי, חלק שני, עמ' קפב-קפג)

דיון הלכתי זה מלמד שר' יצחק בעל העיטור[24] סבר שעמדת הפוסקים שיש לברך על עשיית ציצית היא הנכונה, אך בסופו של דבר "מנהג מבטל הלכה",[25] ומכריע ר' יצחק שאין לברך, כי כך היא

23. נוסח דברי העיטור כאן הוא כפי הצעת המגיהים של מהדורת כנסת, ירושלים תשע"ט. בקטע זה נעשו תיקוני נוסח רבים, אך אין בהם כדי לשנות את משמעות הדברים, על כן לא צוינו כאן השינויים. עוד על דברי העיטור ראו גרונר, שם, עמ' סג.

24. ספר העיטור שימש מקור חשוב עבור ספרי הפסק המסכמים את ספרות הראשונים. ר' יעקב בן אשר מזכיר את ספר העיטור בשמו מעל מאה פעמים בספרו ארבעה טורים. ר' יוסף קארו שעשה את חיבורו על בסיס דברי הטור, מזכיר את ספר העיטור ביותר משש מאות פעמים. על דמותו ופועלו של ר' יצחק ב"ר אבא מארי ראו: מרדכי גלצר, עטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי פרקי מבוא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 1-6; פנחס רוט, חכמי פרובנס המאוחרים - הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1215-1348, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ב, עמ' 295-297; מבוא למהדורת כנסת, ירושלים תשע"ט, עמ' 3-6.

25. על תופעה זו, ויסודותיה האשכנזיים ראו בהרחבה: תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 13-105.

הפסיקה המקובלת.[26] מכל מקום, ר׳ יצחק בעל העיטור מזכיר כמקור לפסיקתו ׳גאונים קמאי׳, שלא נתברר מיהם, ואת רבי טוביה.[27]

מתוך הדברים נראה שמסורת הפסיקה לברך על עשיית ציצית, שמקורה בארץ ישראל, נשתמרה גם בביזנטיון, וייתכן שאליה התכוון בעל העיטור בדבריו על ׳גאונים קמאי׳. ניסוח ההלכה בלקח טוב אינו מעיד על דיון הלכתי, אלא על מסירת מסורת, שכן דין הברכה על העשייה נכנס בלקח טוב תוך כדי תיאור מפורט על דרך קשירת הציצית. נראה אם כך, שדברי רבי טוביה המעידים לפי תומם על ברכה בעת עשיית הציצית, יש בהם חידוש בעולם ההלכה, שכן לא מצאנו עדות ברורה לכך שברכה זו נהגה בקהילות אחרות באותה תקופה.[28]

דיני תפילין

שאלה ידועה היא, האם צריך לברך בהנחת תפילין ברכה אחת או שתי ברכות. הברייתא במסכת ברכות המפרטת את שלל ברכות הבוקר כותבת בפשטות: ״כי מנח תפילין אדרעיה, לימא: ברוך

26. הצעה דומה ניתן לומר גם בדברי הכלבו, שחי ופעל למעלה ממאה שנה אחרי בעל העיטור בפרובנס. ״והעושה ציצית לעצמו **מברך** אקב״ו על מצות ציצית ושהחיינו, **והרמב״ם ז״ל** כתב שאין מברכין על הציצית בשעת עשייה לפי שאין המצוה אלא להתעטף בו״ (סימן כב). לא ניתן לומר שהכלבו פסק שיש לברך על עשיית ציצית, כי סיים בהבאת דברי הרמב״ם ששולל זאת. אך מאידך הזכיר את העמדה ההלכתית שלכאורה נראית בעיניו, שיש לברך על עשיית ציצית. לראיה בהלכות ברכות כותב הכלבו: ״העושה ציצית לעצמו מברך אקב״ו לעשות ציצית ואחר כך מברך שהחיינו וכשהוא מתעטף מברך להתעטף בציצית, והעושה ציצית לאחרים מברך על עשיית ציצית... ומפרש אחד מהמפרשים כתב בעניין סוכה שכל זה אינו אלא על דעת הירושלמי אבל התלמוד שלנו אינו נוטה לזה כלל״ (סימן פז). דברים דומים מובאים בארחות חיים, חלק א, אות כב: ״והעושה ציצית לעצמו מברך על מצות ציצית ושהחיינו והרמב״ם ז״ל כתב שאין מברכים על הציצית בשעת עשייה לפי שאין מצוה אלא להתעטף בו. ובהלכות ברכות בדין כלל לכל הברכות אכתוב דעת הפוסקים בה״. דברים אלו מחזקים את טענתו של שלמה זלמן הבלין, מבוא לארחות חיים, מהדורת אור עציון, עמ׳ מא-מו, שספר הכלבו הוא אחת המהדורות של ספר ארחות חיים של ר׳ אהרן הכהן (מלוניל).

27. ישנם כמה מראשוני אשכנז, שהזכירו פסקים של רבי טוביה, ראו על כך במבואו של בובר, עמ׳ 49-57. אולם נראה שבספר העיטור של ר׳ יצחק ב״ר אבא מארי, ישנו המספר הגדול ביותר של פסקים של רבי טוביה (בובר, שם, עמ׳ 53-54, הקדיש לכך התייחסות מפורטת וציין את כל המקומות הללו). לעיל, עמ׳ 15 הערה 63, עמדנו על קשר אפשרי בין פרובנס לביזנטיון בימי ר׳ משה הדרשן, ואולי ריבוי אזכורים של רבי טוביה בספר העיטור יכול לחזק השערה זו.

28. לעיל, בפרק העוסק במקורות התלמודיים, הראינו שככל הנראה התלמוד הירושלמי לא היה לנגד עיניו של רבי טוביה. את הימצאותן של מסורות ארץ ישראליות בלקח טוב שנמצא להן מקור בתלמוד הירושלמי, הסברנו באחת משתי הדרכים: או שהיה להן מקור ארץ ישראלי אחר כמו מדרשי תנאים (הלכה), מדרשי אגדה וכדומה, או שהמסורת הארץ ישראלית יכלה להגיע דרך צינור העברה של ספרות הגאונים הארץ ישראלי או אפילו פירושי רבנו חננאל. במקרה דנן, אף שמסורת הברכה על עשיית ציצית מתועדת בירושלמי, ואף נזכרת בסוגיית הבבלי, לא מצאנו מקור ספרותי אחר שניתן להצביע עליו כמקור שממנו שאב רבי טוביה את ההלכה. דרך הגעתה של מסורת זו לביזנטיון נותרה בעיניי תעלומה. דברי רבי טוביה כאן בלקח טוב, אינם יכולים להעיד שהוא ראה את הברייתא הירושלמית, אדרבה הדברים נראים כמסורת ידועה שרבי טוביה לא טורח לציין את מקורה.

אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. אריסיה, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין" (דף ס ע"ב).[29] אולם במסכת מנחות מובאת מימרה של רב חסדא: "אמר רב חסדא: סח בין תפילה לתפילה - חוזר ומברך. סח אין, לא סח לא" (דף לו ע"א).[30] דברים אלו נראו תמוהים, שהרי היה ידוע שתיקנו שתי ברכות, אחת לתפילין של יד ואחת לתפילין של ראש.[31] השיבו על כך, שם, אביי ורבא: "לא סח - מברך אחת, סח - מברך שתים". ניתן לפרש תשובה זו לפי פשט הדברים, שבעיקר התקנה הייתה ברכה אחת, והברכה השנייה תוקנה רק לאדם ששח בין בתי התפילין.[32] דרך זו עולה יפה בפשט הדברים, אבל יש בה קושי רעיוני, היכן מצאנו שתיקנו ברכה נוספת כאשר אדם מפסיק תוך כדי עשיית מצווה? קושי זה[33] הוביל לפרשנות אחרת והיא שמלכתחילה תוקנו שתי ברכות, ועל כך לא חלק איש, חידושו של רב חסדא היה שאם סח חוזר ומברך גם את הברכה הראשונה וגם את הברכה השנייה.[34] תוצאת מחלוקת זו הייתה שהמחזיקים בפרשנות הראשונה

---

29. השתמשתי במונח ברייתא, בגלל מאפייניי הקטע. אך לא נוכל להתעלם מהמילים הרבות בארמית שיש שם. הנשקה, לבקש תפילה, עמ' 13, והערה 31, העיר שאין כל מקור הקדום לתלמוד הבבלי לברכות אלו. מכל מקום, היגר, אוצר הברייתות, חלק ה, ניו יורק תש"ב, עמ' 33, סבור שזו ברייתא. בעמ' 98, שם, שיער היגר שהדברים שהובאו בדף ס ע"ב, הם המשך הברייתא מהעמוד הקודם "תנו רבנן הנכנס...". מכל מקום, גם היגר שיבץ ברייתא זו תחת הכותרת: "הברייתא ליתא בספרי התנאים". הנשקה, שם, עמ' 140, סבור שהתוספתא, ברכות, פרק ו, המפרטת ברכות שונות של מצוות, דוגלת בשיטה שיש על תפילין רק ברכה אחת, משום שתוספתא זו הזכירה רק את ברכת "להניח תפילין". לפרשנויות אחרות בתוספתא זו ראו, הנשקה, שם, הערה 449.

30. המקרה המדובר לפי רש"י, שם: "בין תפילה לתפילה - בין של יד לשל ראש דסיפר קודם שיניח אותן על הראש". הנשקה, שם, סבור ששיטתו של רב חסדא בבסיסה היא שיש רק ברכה אחת. ראו שם, הערה 450.

31. הסוגיה במסכת מנחות העדיפה להביא כראיה את המימרה של רבי יוחנן: "על תפילה של יד, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין", מאשר אזכור הברייתא במסכת ברכות שעברה עריכה תלמודית מאוחרת. דברים דומים הובאו גם בירושלמי, מסכת ברכות, פ"ב, ה"ב, עמ' 15. על היחס בין המקורות הנ"ל, ראו: תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב תשס"א, עמ' 79, עמ' 141, הערה 172; דוד רוזנטל, 'על ברכות התפילין בארץ ישראל ובבבל', תרביץ עט (תש"ע), עמ' 63-86; הנשקה, שם, עמ' 140-141, והערות 451-452.

32. כך ביאר רש"י שם: "לא סח - אין מברך אלא על של **יד בלבד**". וכן הבינו בעלי התוספות כאן, את דבריו: "**פירש בקונטרס** לא סח מברך אחת בין של יד בין של ראש, סח מברך שתים להניח תפילין בשל יד ועל מצות תפילין בשל ראש" (שם, ד"ה "לא סח"), וכן כתבו התוספות במסכת ברכות: "**פ"ה** דעל שתי התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא סח בינתים" (דף ס ע"ב, ד"ה "אשר"). ראו גם הלבני, מקורות ומסורות, מנחות, עמ' 207-208.

33. כך כתבו התוספות במסכת ברכות, שם: "ודוחק לומר דלא הוצרכו שתי ברכות דלהניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה". הרשב"א, על הסוגיה במנחות, ד"ה "סח", מביא טיעונים נוספים המצדיקים את שיטת רבנו תם.

34. כך פירש רבנו תם, שם: "לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים ושי"ן מברך על מצות אבל סח **חוזר ומברך שתים** על של ראש". וכן בתוספות, מסכת מנחות, שם: "ור"ת פירש לא סח מברך אחת לשל ראש מברך על מצות תפילין שזו היא ברכתו סח מברך ב' לשל ראש להניח ועל מצות". בשני המקומות ציינו בעלי התוספות שמקור פרשנות זו הוא בספר "**שימושא רבא דתפילין**".

הורו למעשה לברך לכתחילה ברכה אחת בעת הנחת התפילין,[35] ואלו שסברו כדרך השנייה הורו לברך לכתחילה שתי ברכות בעת הנחת התפילין.[36]

נראה, שבעניין זה לא הייתה מסורת ברורה ומוסכמת, לא בימי הגאונים וגם לא לאחריה בשאר תפוצות ישראל. לקראת סוף תקופת הראשונים נראה שבקהילות ספרד וצפון אפריקה נהגו לברך ברכה אחת, ובאשכנז נהגו לברך שתי ברכות.[37]

לאור דברים אלו, יש לבחון את דברי רבי טוביה במקטע ההלכתי שלו על תפילין. תחילה, כדרכו, פתח במובאה מתוך מדרש התנאים,[38] אחר כך הביא כמה מימרות מהתלמוד הבבלי, וכך לשונו:

> על של יד מברך באי"י אמ"ה אקב"ו להניח תפילין, ועל של ראש מברך על מצוות תפילין. (לקח טוב, שמות יג, ט)

מקור דברי רבי טוביה כאן הוא, קרוב לוודאי, המימרה של רבי יוחנן בסוגיה במנחות: "על תפילה של יד, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין".[39] מכך שרבי טוביה לא עוסק בהמשך הסוגיה, יש מקום להבין שהוא פסק שצריך לכתחילה שתי ברכות. הבנה זו הובאה כבר בדברי הראשונים, כך כותב ר' יצחק ב"ר אבא מארי, בעל ספר העיטור:

> ואנן תמהין טובא אהא דרבינו אלפסי, דהא כולהו רבוותא כאביי ורבא סבירא להו, כדכתב איהו. ופירושא הכי אזלא. לא שח מברך אחת על של ראש כרב הונא דאמר על של ראש אומר במצות תפלין, שח מברך שתים על של ראש חוזר ומברך להניח, לפי

---

35. כך הכריע **הרי"ף** בשם ה**שאילתות ורב האיי**: "לא שח מברך אחת שח מברך שתים. וכן הלכתא וה"נ אשכחן בירושלמי כשהוא לובשן מברך אקב"ו להניח תפילין וש"מ דאינו מברך על שתיהן אלא א' וה"נ כתב רב **האי גאון** וה"נ כתב רב **אחא משבחא** ז"ל. וחזינא בהלכות גדולות בהא מילתא טעותא **והלכתא כדכתבינן** דלא מברך שתים אלא היכא דשח אבל לא שח אינו מברך אלא אחת" (הלכות תפילין לרי"ף, דף ח ע"א). וכך פסק הרמב"ם: "אם הניח שתיהן מברך ברכה אחת והיא להניח תפילין. ... מי שבירך להניח תפילין וקשר תפילין של יד אסור לו לספר ואפילו להשיב שלום לרבו עד שיניח של ראש, ואם שח הרי זו עבירה וצריך לברך ברכה שנייה על מצות תפילין ואחר כך מניח של ראש" (משנה תורה, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, פרק ד, הלכה ה-ו).

36. כך הכריע בעל ספר **הלכות גדולות**, סימן כה: "על תפילה של יד מברך להניח תפילין על תפילה של ראש אומר אשר קדשנו במצותיו וצוונו במצות תפילין. אמר רבה בר רב שילא שח בין תפילה של יד לתפילה של ראש, חוזר ומברך שתים". כך מובא גם בספר **והזהיר**, עמ' יג; מדרש **תנחומא**, דפוס ורשא, פרשת בא, אות יד; **ובסדר רב עמרם גאון**.

37. לסקירת השתלשלות מחלוקת זו ראו: דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 480-483; תא-שמע, שם, עמ' 73-79; הנשקה, שם, עמ' 140-142.

38. מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, אות יז.

39. אולם ייתכן שלשונו הקצרה יותר של רבי טוביה, מעידה שאת הדברים הוא לקח דווקא מספר והזהיר, פרשת בא: "ומצוה להניח תפילין של יד תחילה, ויברך להניח תפילין, ונותן של ראש ומברך על מצות תפילין".

שבתפלין של ראש צריך לברך שתים. ואם לא שח עולה לו על של ראש, אבל שח הפסיק וחוזר ומברך להניח ובמצות תפלין. והוא הדין אם אין לו תפלין של יד ויש לו תפילין של ראש, מברך שתים להניח ובמצות תפלין.

ובהלכות ראו: המספר בין תפלין של די לתפלין של ראש, חוזר ומברך שתים; **וכן לרב עמרם ריש מתיבתא:** כשאין לו אלא אחת מברך שתים, להניח ובמצות תפלין; **וכן בהשכם ובלקח טוב וכן בכל הגאונים,** על של יד מברך להניח ועל של ראש מברך במצות תפלין. (הלכות תפילין, שער ראשון, חלק שמיני, עמ' קמג)

בקטע זה טוען בעל העיטור שצריך לפסוק כפי שפסקו הגאונים: הלכות ראו (שכתוב של הלכות פסוקות בעברית), רב עמרם גאון, ספר השכם,[40] ספר **לקח טוב** וכל שאר הגאונים.[41] מתוך דברים אלו ניתן להסיק שמסורת הפסיקה בפרובנס הייתה זהה לזו של רבי טוביה, באופן שדומה קצת לעניין הברכה על עשיית הציצית שהוזכר לעיל.[42] מעל מאה שנה אחר כך הובאו דברים אלו בפסקי הרא"ש[43] כמעט באופן זהה, דבר המעיד שככל הנראה מקור הדברים בספר העיטור. "וכן כתב בה"ג[44] וכן כתב רב עמרם ז"ל בסידור ברכות שלו. וכן בספר השכ' וכן בלקח טוב".[45]

המשך דברי הרא"ש, שם, מלמדים פרק מרתק בהשתלשלות הלכה זו באשכנז:

> אבל הרי"ף כתב כפירוש רש"י וכן רב האי גאון וכן רב אחא משבחא. **ורוב הגאונים** הסכימו על שתי הברכות. **ואני הייתי** מברך ברכה אחת בילדותי כי כן שמעתי ממורי אחי שאמר משום (רבו) ה"ר שמואל מאיברא דכיון דפליגי ביה רבוותא טוב יותר שלא

---

40. שהוא ככל הנראה ספר והזהיר, ראו על כך לעיל, עמ' 187 הערה 62. על מקורותיה הקדומים של סוגיה זו בספרות המדרש ראו מירסקי, מקורות ההלכה במדרשים, תלפיות א, עמ' 57-59.

41. רמ"מ כשר, 'צרור הערות על המאירי', תלפיות ד, עמ' 106, מבאר ש"לקח טוב שבעל העיטור מביאו בכמה מקומות בספרו, מביאו קודם הגאונים וז"ל: ובלקח טוב וכן בכל הגאונים, הגם שהיה מאוחר להגאונים, משום שדבריו רובם מחז"ל". מפליא שתא-שמע, שם, עמ' 75, מזכיר את דברי השכל טוב בגוף מאמרו, ורק בהערה 185, שם, מזכיר: "הברכה הזו מצויה, כמובן, גם בלקח טוב על אתר".

42. ככלל, נראה שמעבר לקהילות ביזנטיון שם חי ופעל רבי טוביה, הוא זוכה למעמד של מקור גאוני רק בפרובנס בימיו של בעל העיטור. בובר, על הלקח טוב, שם, הערה מ, הפנה אף הוא לדברי העיטור הנ"ל. ראו בובר, מבוא, עמ' 53; ולעיל, הערה 27.

43. הלכות קטנות לרא"ש, מסכת מנחות, הלכות תפילין, סימן יד.

44. כך הוא הנוסח בדפוסי הרא"ש, אולם בעיטור כתוב "ובהלכ' ראו", כך גם הנוסח בכת"י וטיקן 143 (על נוסחו של קטע זה ראו ברויאר, מבוא להלכות ראו, עמ' יח-יט). נראה שהמעתיק מתוך העיטור פענח הלכות כספר הבה"ג. מכל מקום בשני המקורות נפסק לברך שתי ברכות.

45. בובר, בהערתו הנ"ל, על דברי רבי טוביה, הפנה גם הוא לעיין בדברי הרא"ש הללו. דברי בעל העיטור הנ"ל הובאו גם בספר כלבו (סימן פז), שחי מעט אחרי הרא"ש אך היה גם הוא בפרובנס, כפי שהערנו, לעיל הערה 26.

יברך דברכות אין מעכבות ממה שיברך ברכה לבטלה. **עד שלמדתי** מנחות ונראה לי לפום ריהטא דגמרא שיש לברך **שתי ברכות** וכן היה נוהג **מהר"ם מרוטנבור"ג**.

נחזור לדברי רבי טוביה בעניין: "על של יד מברך בא"י אמ"ה אקב"ו להניח תפילין, ועל של ראש מברך על מצוות תפילין". נוסח זה הוא על פי דפוס בובר וכך הם הדברים בשינויים קלים בחמישה מתוך שבעה עדי הנוסח הקיימים לקטע זה. אך בכת"י ב - אוקספורד, נוספו המילים "בד"א בשהסיח בין תפלין לתפלה". נראה שמילים אלו הן תוספת של המעתיק, שנועדו להפוך את פסקו של רבי טוביה לתואם להלכה שהמעתיק מכיר שלכתחילה יש צורך רק בברכה אחת. אך כאמור מרב עדי הנוסח, וכן עדות הראשונים (העיטור, הרא"ש ועוד) תומכים בנוסח הדפוס. חריג אחר בעדי הנוסח הוא כת"י ח - ניו יורק 952, שם שינה המעתיק לחלוטין את הדברים ובמקומם כתב: "ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפלין". שינוי זה משאר עדי הנוסח, נראה כשינוי מכוון של המעתיק שניסה להתאים את הטקסט להלכה כפי שאותו מעתיק סבר.

לקביעתנו שרבי טוביה פסק שלכתחילה יש לברך שתי ברכות, ישנה ראיה נוספת מתוך פירושו לפסוקי פרשיית המלחמה בספר דברים:

> אמרו רבותינו ז"ל שח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה. פירוש שח בין תפלה לתפלה שדיבר בין **ברכה של תפלה** של יד **לברכה של תפלה** שמניחין בראש. הואיל וצריך לחזור ולברך על התפלה של ראש גורם ברכה שאינה צריכה ואסור משום (שמות כ) לא תשא את שם ה'. (לקח טוב, דברים כ, ח)

לו היה סבור רבי טוביה שלכתחילה יש לברך רק ברכה אחת, ורק אם הפסיק בין בתי התפילין מברך שתי ברכות, היה עליו לנסח את הדברים כך: "שדיבר בין **תפלה** של יד **לתפלה** שמניחין בראש". אך מאחר שכתב: "שדיבר בין **ברכה של תפלה** של יד **לברכה של תפלה** שמניחין בראש", ברור שלדעתו מלכתחילה יש לברך שתי ברכות.[46]

46. לראיה זו רמז בובר, מבוא, עמ' 53.

מכל מקום, ניתן ללמוד מדברים אלו שמסורת הפסיקה בביזנטיון הייתה לברך שתי ברכות על התפילין,[47] וככל הנראה המקור המשמעותי שהיה לפני רבי טוביה בעניין זה היה ספר והזהיר.[48] עניין נוסף בדיני תפילין בו מצאנו הכרעה הלכתית של רבי טוביה, הוא במקרה שרצועות התפילין נקרעו. מקור העניין הוא בסוגיית הבבלי:

> אביי הוה יתיב קמיה דרב יוסף, איפסיק ליה רצועה דתפילי.
>
> א"ל: מהו **למיקטריה**? א"ל: וקשרתם כתיב, שתהא קשירה תמה.
>
> א"ל רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: מהו **למיתפריה** ועייליה לתפירה לגאו?
>
> אמר: פוק חזי מה עמא דבר. (מסכת מנחות, דף לה ע"ב)

בסוגיה כאן דן התלמוד בתפילין שנפסלו מחמת כך שרצועות התפילין נקרעו.[49] תחילה אביי שואל את רב יוסף האם ניתן לחבר רצועת תפילין שנקרעה על ידי קשר. רב יוסף דורש את המילה "וקשרתם", שקשירת התפילין לגוף צריכה להיות בעזרת רצועות שלמות - ללא קשרים (מעבר לקשר הבסיסי שמחבר את הבית לראש או ליד).[50] לאחר מכן עורך הסוגיה שיבץ שאלה נוספת: האם ניתן לתפור רצועת תפילין שנקרעה, כך שכלפי חוץ התפר לא ייראה.[51] תשובת רב אשי לשאלה זו הייתה: "פוק חזי מה עמא דבר". מטבע לשון זה משמש להורות שיש לפסוק כפי שמקובל

---

47. מסורת זו השתמרה גם בנוסח תפילת בני ביזנטיון, בסדור תפילות השנה למנהג קהלות רומניא, ונציה רפ"ג, דף ב ע"ב, ובמחזור רומא, בולוניא ש"א, במקבץ ההלכות שבסוף הסידור, מוזכר שיש לברך שתי ברכות על תפילין. אולם, כבר במאה החמש עשרה ניכרת השפעתה של חדירת המסורת הבבלית, ובמחזור רומא של שד"ל, כבר נפסק לברך ברכה אחת. עוד על כך ראו: תא-שמע, שם, עמ' 75-76; הלל משה סרמוניטה ואנג'לו מרדכי פיאטילי, סדר תפלות כמנהג בני רומה, ירושלים תשע"ד, עמ' ז בהקדמה. בשולי הדברים נזכיר שראשוני אשכנז עוד נהגו לברך בעת חליצת התפילין את ברכת "לשמור חוקיו" שמקורה מארץ ישראל. לא מצאנו בלקח טוב כל אזכור לברכה זו, דבר המעיד על היעדר נקודת מוצא משותפת למסורת ביזנטיון ולמסורת אשכנז הקדומה. על ברכה זו ראו: גרוסמן, זיקתה של יהדות אשכנז, עמ' 79-81; עזריאל הילדסהיימר, 'ברכה בחליצת תפילין', סיני קט (תשנ"ב), עמ' קעט-קפג; גרונר, ברכות שנשתקעו, עמ' נד-ס; רוזנטל, על ברכות התפילין, עמ' 63, הערה 1; הנשקה, שם, עמ' 170-174.

48. ראו לעיל הערה 39. כך סבור בובר, מבוא, עמ' 43: "בהעיטור ה' תפילין כ"ז ע"א, וכן בהרא"ש ה' תפילין אות י"ד הביאו שניהם ענין אחד המובא בספר השכם ובלקח טוב, ואחרי שראינו שהלקח טוב העתיק דברים מס' השכם, אין כל ספק שגם הענין הזה לקח ר"ט משם". על שימושו של רבי טוביה בספר והזהיר בדין זה ראו לעיל עמ' 193 הערה 88.

49. נראה שפשוט לתנאים ולאמוראים שתפילין ללא רצועות אינן כשרות. ככל הנראה, הדבר נלמד מלשון המקרא: "וּ**קְשַׁרְתָּם** לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ" (דברים ו, ח); "וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם **וּקְשַׁרְתֶּם** אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם" (שם, יא, יח). כדוגמה המשנה: "**רְצוּעוֹת** תְּפִלִּין עִם הַתְּפִלִּין, מְטַמְּאוֹת אֶת הַיָּדַיִם. רְבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר: רְצוּעוֹת תְּפִלִּין אֵינָן מְטַמְּאוֹת הַיָּדַיִם" (מסכת ידים, פרק ג, משנה ג), מניחה כידע מוקדם שתפילין נקשרות לגוף באמצעות רצועות. אין כל מקור תלמודי שמבאר דרישה זו, משום פשטות העניין.

50. כך ביאר רש"י, שם: "קשירה תמה - שתהא הקשירה נאה ואם יש קשר אחר ברצועה לבד מקשר שקושרין בראש תו לא הויא קשירה יפה לשון אחר קשירה תמה רצועה שלימה ולא קשורה".

51. על פי רש"י שם: "ועייליה לתפירה לגאו - שלא יראה ויהא כשלימה".

בציבור.[52] ככל הנראה, עורכי הסוגיה סברו שדי בכך כדי שהתשובה תהיה ברורה. אולם כבר בתחילת ימי הראשונים[53] נפלה מחלוקת בפירוש העניין. רש"י, שם, כתב: "מה עמא דבר - וכיון דאין נוהגין כן **לא תעשה**",[54] ואילו "רבנו תם מפרש **להקל**".[55]

רבי טוביה במקטע ההלכתי העוסק בדיני תפילין כותב:

ורצועות שנפסקו וקשרן או **תפרן** אינן כשרין לתפילין. (לקח טוב, שמות יג, ט)[56]

מתוך הדברים נראה ש"עמא דבר" בביזנטיון היה כהבנת רש"י ורמב"ם שתפירת חלקי הרצועות יחד אסורה.[57] ייתכן שרבי טוביה מצטט מסורת קדומה שנהגה בביזנטיון או שמא הדברים הם פרי הבנתו הפשוטה בסוגיה.

---

52. על כך ראו: יצחק זאב כהנא, 'היחס בין ההלכה והמנהג', בתוך: מזכרת: קובץ תורני לזכר הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, בעריכת שלמה יוסף זווין וזרח ורהפטיג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 554-564; אלון, המשפט העברי, עמ' 714, 728, 732 והערה 23 שם; תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 67, הערה 87.

53. בספרות הגאונים לא נמצאה התייחסות לעניין פרט לכך שאסור לקשור רצועות שנקרעו. "הכי אמ' **רב נחשון** ריש מתיבתא רצועות של תפילין שנפסקו אסור לקשרן אם יש בהן שיעור בנותר מותר" (תשובות הגאונים החדשות, מהדורת עמנואל, סימן קצו). יש שרצו לדייק משתיקת המקורות המקבילים, בהם לא נמצא דיון בתפירת רצועות התפילין שהדבר מותר. כך סבר הרא"ש: "בירושלמי דפ"ק דמגילה רבי ירמיה איפסיק ליה רצועה של תפילין שאל לרבי אבא בר ממל א"ל וקשרתם קשירה תמה ולא הזכיר שם תפירה" (הלכות תפילין, סימן יא).

54. כך פסק גם הרמב"ם: "רצועה שנפסקה אין קושרין אותה ואין תופרין אותה אלא מוציאה וגונזה ועושין אחרת" (משנה תורה, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, פ"ג הי"ט).

55. כך מובא: בתוספות, שם; בהלכות קטנות לרא"ש, שם. עוד על מחלוקת זו ראו: בית יוסף, או"ח, סימן לג; שו"ע, שם, סימן לג, סעיף ה.

56. גרסה זו מקוימת בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, מהם עולה שגם קשירה וגם תפירה אינן יכולות להכשיר רצועות תפילין שנקרעו.

57. כך העיר בובר, שם, הערה מו: "ורצועות שנפסקו. עיין מנחות ל"ו ע"ב וברש"י ובתוס' שם ד"ה פוק ובהרא"ש הל' קטנות הל' תפילין סי' יא... **ורבינו פסק ג'כ להחמיר**". כפי שהראינו לעיל עמ' 246, בובר נוקט בקו שרבי טוביה הוא פוסק ולא רק מעביר מסורות.

משומד ובעל מום בנשיאת כפים

במקטע ההלכתי העוסק בדיני ברכת כהנים בלקח טוב, מובא הדין הבא:

> כהן **בעל מום** לא ישא את כפיו. וכן כהן **שנשתמד**.[58] ואם היו ידיו צבועות ורוב אנשי העיר אומנותם בכך מותר לישא את כפיו,[59] ואם לאו אסור, מפני[60] העם מסתכלין בו.
>
> (במדבר ו, כג)

לא ברור למה התכוון רבי טוביה בביטוי "בעל מום", האם הכוונה לכל מום הפוסל כהן לשירות במקדש, או שמא לפגם חיצוני שמושך את מבטי העם המסתכלים בו. ברור, שרבי טוביה אוסר מומים חיצוניים המושכים תשומת לב, מתוך דברי המשנה:

> כֹּהֵן שֶׁיֶּשׁ בְּיָדָיו מוּמִים, לֹא יִשָּׂא אֶת כַּפָּיו. רִבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר: אַף מִי שֶׁהָיוּ יָדָיו צְבוּעוֹת אֶסְטֶס, לֹא יִשָּׂא אֶת כַּפָּיו, מִפְּנֵי שֶׁהָעָם מִסְתַּכְּלִים בּוֹ. (פרק ד, משנה ז)

כפי שהראינו לעיל,[61] נהג רבי טוביה לצטט משניות באופן חלקי, ולשלב בתוכן דברי הסבר שלרוב נלקחו מהסוגיה התלמודית. אם כך, קרוב הדבר שדברי רבי טוביה "כהן בעל מום לא ישא את כפיו", מכוונים לדברי המשנה: "כהן שיש בידיו מומים לא ישא את כפיו". ואז מתברר שרבי טוביה אסר רק לכוהן עם מום חיצוני הנראה לעין, לשאת את כפיו. לראיה המשך דברי רבי טוביה הם ממש פרפרזה להמשך דברי המשנה. "ואם היו ידיו צבועות... אסור מפני העם מסתכלין בו".

אך דיוק בדברי רבי טוביה דווקא מוביל למסקנה ההפוכה. ראשית, הניסוח "בעל מום" הוא שונה מלשון המשנה: "שיש בידיו מומים", ולא בכדי. שנית, רבי טוביה מצרף לדין בעל מום גם את דינו של כהן שנשתמד. אמנם, אלו שני סוגים שונים של פסול, אך ייתכן שצירופם מלמד שרבי טוביה אינו עוסק רק במומים חיצוניים המושכים את תשומת לב הציבור, אלא בפסולים רחבים יותר לנשיאת כפיים. מתוך כך נראה שרבי טוביה מתכוון לחלוק על מסקנת הסוגיה במסכת מגילה,

---

58. כך הוא הנוסח בדפוש ונציה ש"ו. אך בכת"י ז - ניו יורק 950, לאחר המילים "כהן שנשתמד" נוספו המילים: "וחזר וכן כהן שנצטרע". ביחס לתוספת "חזר", אין בכך שינוי משמעות, שכן ברור שלאחר שהכהן השתמד הוא חזר בתשובה, אחרת מה לו לחפש בנשיאת כפיים בבית הכנסת. המילה "שנצטרע", אינה רלוונטית לימינו, מכל מקום יש בתוספת זו לרמוז, על הדברים שנכתוב להלן, שלפי רבי טוביה מה שפוסל בשירות במקדש פוסל לנשיאת כפיים.

59. המילים "את כפיו" נמצאות בדפוס ונציה ש"ו, בכת"י ז - ניו יורק 950, מילים אלו חסרות. אין בכך שינוי משמעותי.

60. בדפוס ונציה ש"ו נוספה כאן המילה "רוב", שאינה בכתב היד. זה נראה כטעות סופר מפני הדומות, שהעתיק שוב את המילה "רוב" מתחילת המשפט. מכל מקום אין בתוספת זו כדי לשנות את משמעות העניין.

61. ראו לעיל עמ' 74.

הפוסלת רק מומים חיצוניים, ולדעתו יש לאסור כל מום בכהן, כדין בעלי מומים הפסולים לשרת במקדש.[62]

אם אכן סבור רבי טוביה שיש לפסול כל בעל מום מלשאת את כפיו, הדברים נראים כסותרים את המשנה במסכת מגילה, וכן את מסקנת התלמוד הבבלי במסכת תענית, בסוגיה המבררת את איסור נשיאת הכפיים בשכרות.

> שכור אסור בנשיאת כפים, מנהני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר? לומר: מה נזיר אסור ביין - אף כהן מברך אסור ביין. מתקיף לה אבוה דרבי זירא, ואמרי לה אושעיא בר זבדא: אי מה נזיר אסור בחרצן! - אף כהן מברך אסור בחרצן? אמר רבי יצחק אמר קרא לשרתו ולברך בשמו מה משרת מותר בחרצן אף כהן מברך מותר בחרצן. אי מה משרת בעל מום לא. אף **כהן מברך בעל מום לא!** - הא איתקש לנזיר. - ומאי חזית דמקשת לקולא, אקיש לחומרא! - אסמכתא נינהו מדרבנן, ולקולא. (דף כו ע"ב - כז ע"א)

מסקנת התלמוד הבבלי ברורה, כהן בעל מום יכול לשאת את כפיו. הדברים עד כדי כך נחרצים, שעורך הסוגיה מנסח את הדברים כקושיה רטורית, שהרי ברור שבעל מום יכול לשאת את כפיו.[63]

ככל הנראה סבר רבי טוביה, על בסיס מסורת שקיבל, שבעניין פסול בעלי מומים לנשיאת כפיים אין הלכה כפי המשתמע מהבבלי. אלא יש להכריע על פי מקורות אחרים, הסבורים שבעל מום פסול

---

62. מומים אלו פורטו במקרא, בספר ויקרא, פרק כא, יז-כג: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ **מוּם לֹא יִקְרַב** לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו: כִּי כָל אִישׁ **אֲשֶׁר בּוֹ מוּם** לֹא יִקְרָב... כָּל אִישׁ אֲשֶׁר **בּוֹ מוּם** מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה' מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב:... אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי **מוּם בּוֹ** וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁם". ראו רמב"ם, משנה תורה, הל' ביאת מקדש, פרקים ו-ח.

63. כך ביארו בעלי התוספות שם: "אי מה משרת בעל מום לא אף מברך בעל מום לא - פי' כיון דילפינן גזרה שוה ממשרת נימא כמו משרת, דמשרת בעל מום לא אף מברך וכו' **ומשני** הא איתקש לנזיר וכו' מכאן נראה **דבעל מום מברך ברכת כהנים** מדקא חזינן דהש"ס רוצה ללמוד מברך ממשרת ולבעל מום ודחינן ליה. אם כן נראה דלעניין **נשיאת כפים כהן בעל מום נושא כפיו**" (דף כז ע"א). המשך דברי התוספות מחזקים את הבנתנו בשיטת רבי טוביה. מי שמשווה נשיאת כפיים לשירות במקדש לא יכול לאשר למשתמד שחזר לשאת את כפיו. אם כך שיטת התוספות היא: "ומכאן יש להוכיח **דכהן שהמיר דתו נושא כפיו** וכשר לישא כפיו ולקרות בתורה כמו שלא המיר". עוד יש להעיר שגם התלמוד הירושלמי הכריע שאין איסור לבעלי מומים לשאת את כפיהם. "ומאן דיליף לה מן השירות. אי מה השירות אסור בבעלי מומין אף נשיאות כפים אסור בבעלי מומין? והא תני אם היה דש בעירו מותר. כהדא ר' נפתלי הוות אצבעתיה עקומה, אתא שאל לר' מנא, אמ' ליה: מכיון שאתה דורש בעירך מותר. ... אמ' ר' יוסה: זאת אומרת שאסור להסתכל בכהנים בשעה שהן מברכין. אמ' ר' חגיי: כלום אמרו אין מסתכלין לא מפני הסיע דעת, משה דאנא מסתכלנא ולא מסעה דעתי" (מסכת תענית, פ"ד ה"א, עמ' 724).

לנשיאת כפים כדין שירות במקדש. המקור לשיטה זו יוצא מדרשת הפסוקים המשווים את ברכת הכהנים לשירות הכהנים.[64]

בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה׳ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה׳ לַעֲמֹד לִפְנֵי ה׳ **לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ** בְּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. (דברים י, ח)

וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ **לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ** בְּשֵׁם ה׳. (דברים כא, ה)

וכך דורש מדרש התנאים, ספרי:

כי בם בחר ה׳ אלהיך [לשרתו ולברך בשמו] מגיד **שאין ברכת כהנים** כשירה בבעלי מומים.[65] לשרתו ולברך בשם ה׳, מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה.[66] (פרשת שופטים, פיסקא רח, עמ׳ 243).

עיון בדברי רבי טוביה בלקח טוב על הפסוקים הנוספים העוסקים בברכת הכהנים יראה שהוא מביא את דברי הספרי הנ״ל, ומשם לקח ככל הנראה שיטתו.

לשרתו ולברך בשמו. מקיש ברכה לשירות. מה שירות בכשרים ותמימים אף ברכת כהנים בכשרים ותמימים. **מיכן אמרו חכמים** כל כהן שיש בו מומין אינו עולה לדוכן.[67]

(לקח טוב, דברים י, ח)

---

64. הנשקה, לבקש תפילה, עמ׳ 59, סבור שישנן שלוש פרשיות בתורה, המהוות מקור למצוות ברכת כהנים: הציווי בבמדבר פרק ו, ושני הפסוקים שציינו כאן. שם, בעמ׳ 65, עמד הנשקה על קדמות הזיקה בין עבודת הכהן לברכתו.

65. כך הוא נוסח מהדורת פינקלשטיין, וכת״י ברלין. אך בכת״י וטיקן 32 ובכת״י לונדון 341, הנוסח הוא ״מגיד ברכת כהנים כשירה בבעלי מומין״. ככל הנראה נוסח הספרי שעמד לפני רבי טוביה היה כמו מהדורת הדפוס כפי שנראה להלן. פינקלשטיין, שם, עמ׳ 243, האריך בהוכחות לקיום גרסתו, לטענתו בנוסחה השנייה נשמטה בטעות המילה ״שאין״. הרב נחום אליעזר רבינוביץ, יד פשוטה, ספר אהבה, כרך א, ירושלים תשס״א, עמ׳ תקי, סבור שיש לקיים הנוסח שאותו שלל פינקלשטיין משום ש״אין לחדש על יסוד רעוע זה מחלוקת בין התלמודים לספרי״. לדעתי הרב רבינוביץ לא הביא בחשבון את דברי הלקח טוב, המחזקים את גישתו של פינקלשטיין.

66. יש להעיר שהסיפא של מדרש התנאים דווקא התקבל על ידי התלמוד הבבלי: ״הרי הוא אומר: לשרתו ולברך בשמו, מה משרת בעמידה, אף מברך בעמידה. ומשרת גופיה מנלן? דכתיב: לעמוד לשרת״ (מסכת סוטה, דף לח ע״א). ככל הנראה עורך התלמוד הבבלי העדיף את מדרש התנאים של ספרי במדבר, שם אין אזכור לפסול בעלי מומים. ״כה תברכו את בני ישראל, בעמידה אתה אומר בעמידה או אינו אלא בעמידה ושלא בעמידה ת״ל ואלה יעמדו לברך את העם, נאמר כאן ברכה ונאמר להלן ברכה מה ברכה האמורה להלן בעמידה אף ברכה האמורה כאן בעמידה ר׳ נתן אומר אינו צריך שכבר נאמר ונגשו הכהנים בני לוי כי בם בחר ה׳ לשרתו ולברך בשם ה׳ מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה״ (פרשת נשא, פיסקא לט).

67. פאדווה העיר על דברים אלו: ״דברי המחבר צ״ע כי אם נלמד מקרא דהכא לפסול בברכת כהנים בעלי מומים להקיש לשירות היה לנו לפסול אף מומין שבסתר. ובאמת פסולי מומין בברכת כהנים הוא רק במום שבגלוי (מגילה כ״ד) כל כהן שיש בו מום אינו עולה לדוכן מפני שהעם מסתכלין בו וכן מסיים בגמ׳ מומין שאמרו דווקא בפניו ידיו ורגליו״ (שם, הערה לח). כפי שציינו לעיל, עמ׳ 52 הערה 257, פאדווה מיעט להעיר במהדורתו, וגם כשהעיר, פעמים רבות דבריו אינם מדויקים או אינם נכונים. גם כאן, ברור למעיין ששיטת רבי טוביה שונה ממסקנת הבבלי, כפי שהראינו, ולחינם כתב פאדווה על דברי הלקח טוב ״דברי המחבר צ״ע״, כאילו טעה רבי טוביה.

ונגשו הכהנים בני לוי כי בם בחר ה׳ אלהיך לשרתו ולברך בשמו. מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה. ומה שירות בכשרין אף ברכה בכשרין. ומה שירות בתמימים אף **ברכה בתמימים**. (לקח טוב, דברים כא, ה)

מתברר, שהיו שתי מסורות פסיקה: האחת של התלמוד הבבלי שבעל מום יכול לשאת את כפיו,[68] והשנייה של מדרש התנאים בספרי שבעל מום פסול.[69] רבי טוביה בפסיקותיו ופרשנותו מייצג את העמדה שברכת כהנים הוקשה לשירות, וכל בעל מום פסול לשאת את כפיו.

68. על ההיגיון בשיטה זו, שתחומים מסוימים נלמדים מהיקש שירות לברכה כמו חובת העמידה, ותחומים אחרים לא נלמדים מהיקש זה כמו פסול בעל מום, עמד ר׳ דוד הלוי בעל הט״ז. ״ותימה לי אמאי לא יהיה פסול משום דאיתקש לעבודה... ונראה לתרץ דמדכתיב בברכת כהנים דבר אל אהרן ואל בניו משמע אף בעלי מומין כמ״ש רש״י בפ׳ אמור בני אהרן אף בעלי מומין במשמע ויש כאן ב׳ פסולים: הא׳ מצד שינוי הבריאה שהוא בעל מום וזה אתרבי במלת בניו. ופסול שני מחמת מעשה האדם וזה לא שייך למלת בניו דקאי על התולדה דמ״מ הוא בניו של אהרן בתולדה. ולא בא ההיקש דברכה לשירות אלא בדבר שהוא ביד האדם לתקן כגון יושב שהרי יכול לעמוד ובשתוי יין יש לו להזהר שלא לשתות משא״כ מומין שאין בידו לתקן שבקיה לה אמשמעות דבני אהרן כנ״ל בזה ודבר חידוש הוא אשר לא מצאנו קושי׳ זו ופירוק׳ בשום מפרש קדמון ולא בתראי״ (ט״ז, או״ח, סימן קכח, ס״ק כז). דברים דומים כתב המלבי״ם: ״יש הבדל בין כשאמר בני אהרן הכהנים שאז ממעט בעל מום, וכשאמר הכהנים בני אהרן מרבה בעל מום... וצריך לזה מפני שכתוב כי בם בחר ה׳ לשרתו ומשמע רק כהנים המוכנים לעבודה לכן אמר הכהנים בני לוי וידעינן שמה שכתב לשרתו היינו ברכת כהנים שלשירות זה כשר בעל מום, והיה די שיאמר כי בם בחר לברך בשם ה׳ והוסיף לשרתו ללמד שברכת כהנים דינה כשירות שצריך עמידה״ (דברים כא, ה). עוד על כך ראו מירסקי, מקורות ההלכה במדרשים, תלפיות ב, עמ׳ 370-372.

69. מירסקי, שם, עמ׳ 373, מציע שמחלוקת זו היא מחלוקת רבי יהודה ותנא קמא במשנה במסכת מגילה. מירסקי מסתמך על גרסת המשנה המובאת במדרש תנחומא, פרשת נשא, סימן יד, ועל כך שסוגיית הבבלי חילקה את דיונה לשני חלקים ורק על דברי רבי יהודה נאמר הטעם מפני שמסתכלין בו. אולם הדברים נראים דחוקים, ראשית קשה להלום הסבר זה עם לשון המשנה, שנית, אין כל ראיה שהסוגיה הבבלית נחלקת לשניים. מסקנת הדברים היא כפי שכתב אמיר דוד חי כהן, אמור להם, בית שמש תשע״ה, עמ׳ רעט: ״שיש שיטה שהיא דלא כשיטת הבבלי דההיקש לעבודה אינו אלא אסמכתא, אלא הלימוד משירות לברכה הוא לימוד גמור, גם לגבי בעלי מומים. לכן בעלי מומים פסולים לשאת כפיהם, אפילו במקרים שאין היסח הדעת, אלא כמו שנפסלים לעבודת המקדש כך נפסלים לברכת כהנים״. גם ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים תרצ״ז, חלק שני, סוטה פרק ז, עמ׳ 63, הגיע למסקנה דומה: ״שיש לפנינו מקורות חלוקים״.

פועל יוצא של השקפה זו הוא שאדם שעבד עבודה זרה (משתמד) שחזר בתשובה, יהיה פסול לשאת את כפיו.[70] וכך בדיוק כתב רבי טוביה: "כהן בעל מום לא ישא את כפיו. וכן כהן **שנשתמד**".[71]

מעמדה של תפילת ערבית

את המקטע ההלכתי הקצר העוסק בדיני תפילה[72] בספר בראשית, פותח רבי טוביה בהבאת דברי חז"ל על כך שהאבות תיקנו תפילות.[73] בחלקו השני של המקטע מתייחס רבי טוביה למעמדה של תפילת ערבית תוך שילוב דברי חז"ל עם דברי עצמו:

---

70. דין פסול משומד לשירות מובא במשנה: "הַכֹּהֲנִים שֶׁשִּׁמְּשׁוּ בְּבֵית נְחוּנְיוֹן, לֹא יְשַׁמְּשׁוּ בַּמִּקְדָּשׁ בִּירוּשָׁלַיִם. וְאֵין צָרֵךְ לוֹמַר לְדָבָר אַחֵר, שֶׁנֶּאֱמַר: "אַךְ לֹא יַעֲלוּ כֹהֲנֵי הַבָּמוֹת אֶל מִזְבַּח ה' בִּירוּשָׁלָיִם, כִּי אִם אָכְלוּ מַצּוֹת בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם, הֲרֵי הֵם בְּבַעֲלֵי מוּמִים. חוֹלְקִים וְאוֹכְלִים, אֲבָל לֹא מַקְרִיבִים" (מסכת מנחות, פרק יג, משנה יא). התוספות, במסכת מנחות, דף קט ע"א, מביא מחלוקת בין ספר והזהיר האוסר לכהן שנשתמד לישא את כפיו לבין הפסיקה מבית מדרשו של רש"י המתיר זאת: "**בספר הזהיר** כתוב כהן **שהמיר דתו לא ישא** את כפיו ולא יקרא ראשון דכתיב וקדשתו והוא אחליה לקדושתיה ועבדו ליה רבנן מעלה מפני דרכי שלום והאי כיון דאידחי אידחי כדתנן הכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש שבירושלים. **ורש"י פירש דכשר** וזה לשונו הרי אלו כבעלי מומין כו' מהכא נפקא לן דכהן שהמיר דתו וחזר בתשובה כשר לדוכן שהרי **לא מצינו כהן בעל מום שיהא פסול** לדוכן אלא אם היה לו מום בידיו כדאמרינן במגילה (דף כד:) מפני שהעם מסתכלין בו". הנה מתברר, שרבי טוביה המשיך ככל הנראה מסורת פסיקה שמקורה בספר והזהיר, שכפי שהראינו לעיל, לקח ממנו קטעים רבים. מחלוקת זו בין רש"י וספר והזהיר נידונה בהרחבה אצל מיכה פרי, מסורות ושינוי, עמ' 135-137. מקורה של העמדה הסוברת שכהן שהשתמד אינו יכול לשאת את כפיו הוא בתשובות הגאונים המיוחסת לרב נטרונאי (פרי, שם, עמ' 118-126). ייתכן שמסורת הגאונים האוסרת על כהן שהשתמד לשאת את כפיו, הייתה מקור השראה לפסיקתו של רבי טוביה האוסר לכל בעל מום לשאת את כפיו. פרי, שם, עמ' 140, משער שתשובת רב נטרונאי עברה עיבוד ותרגום לעברית בארץ ישראל ומשם הוכנסה לספר והזהיר, ומשם מסורת זו עברה לאירופה. בהערה 63, שם, מציין פרי: "את הדעה המובעת בתשובה אפשר למצוא אף בשאילתות ובלקח טוב הביזנטי. ייתכן ששתי הופעות אלו קשורות למסלול ההפצה-עיבוד דברי גאוני בבל בארץ ישראל והגעתם כך לאשכנז".

71. בכת"י ז - ניו יורק 950, לאחר המילים "כהן שנשתמד" נוספו המילים: "וחזר וכן כהן שנצטרע". פסול כהן שנצטרע, יכול להיות מובן רק אם נניח שלפי רבי טוביה, הוקשה הברכה לשירות. כשם שכהן מצורע לא יכול לשרת במקדש, כך לפי רבי טוביה אינו יכול לשאת את כפיו.

72. את עיקר הלכות תפילה, כתב רבי טוביה במקטע ארוך בספר דברים, בתחילת פרשת ואתחנן (ג, כג).

73. דברים אלו נמצאים בברייתא שבתלמוד הבבלי, מסכת ברכות, דף כו ע"ב, ובלשון דומה במדרש בראשית רבה סח, יא, עמ' 780-788 (בובר, שם, הערה כג, מפנה לשני מקורות אלו). דברי רבי טוביה נלקחו, ככל הנראה, מבראשית רבה ולא מהתלמוד הבבלי. מסקנה זו עולה הן מתוך קרבת הנוסח בין דברי הלקח טוב לבין דברי בראשית רבה, והן משום שבלקח טוב המדרש מובא בשם ר' יהושע בן לוי, כפי גרסת המדרש, ולא בשם רבי יוסי ברבי חנינא כפי גרסת התלמוד וספר השאילתות (פרשת לך לך, אות ח). בנוסף לכך, דברי הפרשנות של הלקח טוב לפני המקטע ההלכתי לקוחים אף הם מבראשית רבה, כך שנראה שהוא לקח ממדרש זה יחידה שלמה הכוללת דרשות אגדה ודברי הלכה. עם כל זה נראה, שגם כאשר רבי טוביה לוקח מקור ממדרש אגדה, ולא מהתלמוד הבבלי, הוא מודע להימצאות המקור המקביל בתלמוד. לראיה, בלקח טוב כאן, הוסיף רבי טוביה לתוך לשון המדרש מובאה מפסוק שנמצאת רק בנוסח הבבלי, ולא בנוסח בראשית רבה (רמז לכך בובר, שם, הערה כה: "וכה"א אשפוך לפניו שיחי. ולפני ה' ישפוך שיחו. פסוק ראשון מובא בב"ר. ופסוק שני בברכות שם"). על נטייתו של רבי טוביה לראות בבראשית רבה גם מקור לדרשות הלכתיות, בנוסף להיותו מקור לפרשנות, ראו לעיל עמ' 55, 118, ובעיקר עמ' 167-168. על מדרש זה כמקור

תפלת הערב אין לה קבע, ואמרינן במס׳ ברכות מאי אין לה קבע, אינה קבע. ואעפ״כ הוא לנו קבע, שלא לבטל קריאת שמע של ערבית, וכדי שיהא סומך גאולה לתפלה. וכנגד מי, כנגד אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב מתעכלים כל הלילה, שנאמר הוא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר. (לקח טוב, בראשית כח, יא).

בתחילת דבריו הביא רבי טוביה את תמצית דברי התלמוד הבבלי:

תפלת הערב אין לה קבע. מאי אין לה קבע? אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא - ליתני תפלת הערב כל הלילה! אלא מאי אין לה קבע? [אינה קבע][74] כמאן דאמר: תפלת ערבית רשות. (מסכת ברכות, דף כז ע״ב)

נראה שהמילים ״אינה קבע״, באות לבטא שמעמדה של התפילה ולא רק זמנה, אינם קבועים.[75] חיזוק להבנה זו ניתן לראות מהמשך הדברים של רבי טוביה העוסקים בהפיכת תפילת ערבית מרשות לחובה, ללמדנו שבימי התלמוד אינה קבע משמעו שהתפילה היא רשות. וכך עולה מפשט לשון דברי הבבלי שהבאנו לעיל, אותם קיצר רבי טוביה.

מעמדה החריג של תפילת ערבית עורר ויכוחים החל מימי התנאים בוויכוח המפורסם בין רבן גמליאל ורבי יהושע,[76] והמשיך ככל הנראה לימי האמוראים. לפי דברי הבבלי שהבאנו לעיל, נוסח המשנה בתחילת פרק רביעי של מסכת ברכות, מציג לפנינו את עמדתו של רבי יהודה הנשיא,

---

לתקנת התפילות ראו: גינצבורג, פירושים וחידושים, כרך ג, עמ׳ 25, הערה 30; הנשקה, שם, עמ׳ 805, הערה 602, עמ׳ 1090, הערה 701.

74. נוסח התלמוד דפוס וילנא חסר מילים אלו, וכך גם בדפוסים: שונצינו (רמ״ד-רמ״ט), ונציה (ר״פ-רפ״ג). אולם ברוב עדי הנוסח גרסת הסוגיה היא עם המילים ״אינה קבע״ (כך בכתבי היד: פירנצה 7; מינכן 95; פריס 671; ובקטע גניזה NLI:4*1057), רק בכת״י אוקספורד 366, חסרות גם מילים אלו. ככל הנראה מעתיק כת״י אוקספורד השמיט מילים אלו ״מחמת הדומות״, כך סבור הנשקה, שם, עמ׳ 731, הערה 291. לראיה כך היא גרסת ספר הלכות גדולת (סימן א), רב שרירא גאון (תשובות הגאונים - גאוני מזרח ומערב סימן קמא); רי״ף (מסכת ברכות, דף יח ע״ב), מחזור ויטרי (סימן עו); אור זרוע (הלכות תפילה סימן פז), ועוד ראשונים.

75. כך ביאר רבנו יונה: ״בלשון אין לה קבע נכללים שני דברים האחד שאינה חובה כמו תפלת שחרית ומנחה אלא רשות והאחר שאין לה זמן קבוע אלא זמנה כל הלילה״ (מסכת ברכות, דפי הרי״ף, דף יט ע״א). עוד על כך ראו הנשקה, שם, עמ׳ 731-734.

76. המעשה מובא בברייתא בתלמוד הבבלי, מסכת ברכות, דף כז ע״ב-כח ע״א; ובתלמוד הירושלמי, מסכת ברכות, פ״א, ה״א, עמ׳ 35; מסכת תענית, פ״ד ה״א, עמ׳ 726. עוד על ברייתא זו ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ׳ 891-892; הנשקה, שם, עמ׳ 815, והערה 642.

שהכריע כרבי יהושע שתפילת ערבית רשות.[77] אך מספר לא מבוטל של מקורות מהתלמוד,[78] ואף מן המשנה,[79] מראים שתפילת ערבית הייתה נוהגת כדבר שבשגרה.

לאור עיון במקורות הנ"ל הציעו הגאונים והראשונים, הגדרות שונות למעמדה של תפילת ערבית.[80] ספר הלכות גדולות הציע את ההבחנה הבאה:

> וכי קאמרינן דתפלת ערבית רשות הני מילי היכא דלא קבעי לצלויי כלל אבל אי **צלי** או **קבלה עליה** שויה עליה כחובה. (סימן א - הלכות ברכות)

הצעה זו מניחה, שאכן תפילה זו היא רשות, אך אם אדם החליט להתפלל או קיבל על עצמו להתפלל תפילה זו באופן קבוע, תיקנו חז"ל כללים למתפלל.[81] ר"י הזקן סבר שהגדרה זו לא נותנת הסבר מספק לכל הדינים והחובות שישנם בהקשר של תפילת ערבית. לכן הוא הגדיר רשות כך:

---

77. ראיה לכך שזו עמדתו של רבי, ניתן לראות בדברי הירושלמי: "רבי מפקד לאבדן אמוריה, אכריז קומי ציבורא: **מאן דמצלי** יצלי דרמשא עד יומא קאים" (מסכת ברכות, שם; מסכת תענית, שם). הכרזה זו של רבי מיועדת למי שמתפלל, משמע שאין חובה על כולם להתפלל. עוד על כך ראו: גינצבורג, שם, עמ' 150; הנשקה, שם, עמ' 733, 834. על הרקע העיוני שמאחורי הדעה שתפילת ערבית רשות, ראו: יעקב כ"ץ, 'מעריב בזמנו ושלא בזמנו: דוגמא לזיקה בין מנהג הלכה וחברה', ציון לה (תש"ל), עמ' 36; הנשקה, שם, עמ' 843-850.

78. הנה כמה דוגמאות: "אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתים, שחרית - מתפלל במנחה שתים" (מסכת ברכות, דף כו ע"א). אם אין כל חובה להתפלל ערבית, מדוע שיתקנו לאדם שהחסיר תפילה זו תפילת תשלומים, כפי שתיקנו לשחרית ומנחה? וכן במקרה שהמתפלל שכח להוסיף אזכור של מאורע: "אמר רב ענן אמר רב: טעה ולא הזכיר של ראש חדש ערבית - אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום" (שם, דף ל ע"ב). אם אין חובה להתפלל ערבית, מדוע עלה על דעתם שהמתפלל צריך לחזור על תפילתו? וביחס לחובת האדם להפסיק מעיסוקיו כדי להתפלל, "אמר אביי: הני חברין בבלאי, למאן דאמר תפלת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה - לא מטרחינן ליה" (מסכת שבת, דף ט ע"ב). דברי אביי מניחים שלפי הדעה שתפילת ערבית חובה היה על אדם להתלבש לכבוד התפילה, אך מאחר שהתפילה היא רשות לא הטריחו אותו עד כדי כך. אך מתוך דבריו ניתן להבין שאם עדיין לא הסיר את לבושו המיוחד, מטריחים גם מטריחים אדם להתפלל, תפילה שהיא רשות. מקורות אלו ועוד נידונו בהרחבה בדברי הראשונים שעסקו בסוגיה זו. לעיון במקורות אלו ראו הנשקה, שם, עמ' 816-843.

79. לדוגמה: "מַזְכִּירִין גְּבוּרוֹת גְּשָׁמִים בִּתְחַיַּת הַמֵּתִים, וְשׁוֹאֲלִים גְּשָׁמִים בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים, **וְהַבְדָּלָה** בְּחוֹנֵן הַדַּעַת. רַבִּי עֲקִיבָה אוֹמֵר: אוֹמְרָהּ בְּרָכָה רְבִיעִית לְעַצְמָהּ. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: בַּהוֹדָיָה" (מסכת ברכות, פרק ה, משנה ב). מדוע שיטריחו עצמם התנאים בוויכוח על מקומה של הבדלה בתפילת ערבית, אם הציבור לא נוהג לאומרה? על ראיה זו ראו, הנשקה, שם, עמ' 814. ניתן אף להביא ראיה לקיומה של תפילת ערבית מהברייתא: "תניא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע **ואתפלל**. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע **ומתפלל**, ואוכל פתו ומברך; וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" (מסכת ברכות, דף ד ע"ב). על ברייתא זו ראו הנ"ל, שם, עמ' 815, הערה 641.

80. תא-שמע, התפילה האשכנזית, עמ' 115, מתאר את הסוגיה כך: "מעמדה ההלכתי והליטורגי של תפילת ערבית מעורפל מאוד במקורות חז"ל, וגם חכמים ראשונים נתלבטו בהגדרתו".

81. דברים מעין אלו הובאו ברי"ף: "רבא אמר הלכה כדברי האומר רשות וקיימא לן דהלכה כרבא מיהו הני מילי היכי דלא צלי ליה כלל אבל היכא דצלי ליה לתפלת ערבית כבר שוייה עליה חובה" (מסכת ברכות, דף יט ע"א), ובמחזור ויטרי: "והא דקאמרי' תפילת ערבית רשות או חובה. הני מילי היכא דלא קבעו כלל לצלויי. אבל [אי] צלי או קבליה

הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לבטלה. (תוספות, ד״ה ״טעה״, ברכות, דף כו ע״א)

לפי שיטת ר״י,[82] תפילת ערבית מעולם לא הייתה רשות, כפי מובנה הפשוט של המילה. אלא שכוונת חז״ל בביטוי רשות הוא: ״שהחובה בתפילה זו מופחתת, וכשיש סיבה לדבר ניתן לבטלה״.[83]

מכל מקום, מתוך המקורות הנ״ל עולה התמונה, שתפילת ערבית נתקבעה כחובה במהלך הדורות. מציאות זו עולה מתוך שאלה שנשאל רב שרירא גאון בעניין זה:

שאלה זו מר׳ שרירא גאון. ודשאלתין... ואי הלכתא כר׳ יהושע מה טעם **כל קהלות ישראל בכל בתי כנסיות מצלו תפלת ערבית**? אילימא מנהג בעלמא הוא, כל מילתא דפליגי בה תנאי ופסיקא הלכתא כחד מנהון עבדינן מנהגא כאידך דלית הלכתא כוותיה? (תשובות גאוני מזרח ומערב, סימן קמא)[84]

רב שרירא עונה לשואל תשובה מפורטת ובתוכה שילב הגדרה נוספת למושג רשות, שזוהי מצווה שאין עוון בביטולה.[85] מתוך דברים אלו מתאר רב שרירא, שם, את המציאות הרווחת בימיו:

כיון דמצוה ניהי וביותר במה **דיתבין בני אדם בכנישתא** ושפיר טובא למיעבדא, ומאן דלא עביד לה מאבד טובה הרבה. **נהגו בה ישראל** שלא לאבד שכר שיכולין לקנותו. ... אע״ג דתפלת ערבית רשות כיון דאית בה שכר גדול **נהגו בה ישראל כולהון** מימי קדם.[86]

עליה חובה. ... אלא ש״מ כי קאמרי תפילת ערבית רשות, הני מילי היכא דלא קבעי לצלויי כלל, אבל היכא דקבעי לצלויי, שוויה עליה כחובה״ (סימן עו).

82. שיטה זו הובאה גם בתוספות מסכת יומא, דף פז ע״ב, ד״ה ״והאמר״; מסכת שבת, דף ט ע״ב, ד״ה ״למ״ד״; מסכת חגיגה, דף ט ע״ב, ד״ה ״או״; ספר אור זרוע, חלק א, הלכות תפילה, סימן פז; רבנו יונה, מסכת ברכות, דף יח ע״א מדפי הרי״ף, ד״ה ״טעה״. נראה שגם הרי״ף, שם, רמז לאפשרות זו: ״ואפילו למאן דאמר רשות חובה היא דליתא אבל **מצוה** איתא״.

83. הנשקה, שם, עמ׳ 815. על הוראת המילה ״רשות״ כדבר שיש בו מידה של חובה, ראו שם, עמ׳ 816, הערה 644.

84. הובא גם באוצר הגאונים, ברכות, עמ׳ 67-70. תשובה זו יוחסה בספר המנהיג, דיני תפילה, עמ׳ קכ, לרב האיי.

85. ״תפלת ערבית לכוליה עלמא מצוה ניהו, ודאמר חובה היא הכי אמר דמאן דלא עביד לה קאים בעון ולהכי קרי לה חובה שחייבין עליה עון, ומאן דאמר רשות הכי קאמר מצוה שהרשות בה לאדם אי ניחא ליה בשכר עביד ליה וקני לה ואם לאו אבד שכר ואין עליו עון״. תא-שמע, שם, עמ׳ 121-122, סבר שדברי רב שרירא כאן זהים לשיטת ר״י הזקן. אולם, הנשקה, שם, עמ׳ 821, הערה 666, הראה שיש הבדל בין השיטות. כ״י, שם, עמ׳ 36, כתב שהגאון המציא ״קטגוריה שלישית כדי ליישב את הסתירה בין ההלכה והמעשה״. אולם, כפי שהראינו אין כאן סתירה בין הלכה למעשה, אלא יש כאן מתח בין מקורות שונים שככל הנראה היה קיים כבר מימי התנאים.

86. דיון בתשובה זו ראו: תא-שמע, שם, עמ׳ 121-122; הנשקה, שם.

נמצאנו למדים, שבפועל נהגה תפילת ערבית כחובה,[87] אך לא נתברר האם בדור מן הדורות יצא מעין פסק הקובע שתפילת ערבית הפכה לחובה.[88] דברי הרמב"ם קרובים לניסוח הלכה מחייב:

> אין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה, ואף ע"פ כן **נהגו כל ישראל** בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית **וקבלוה עליהם כתפלת חובה**.[89]

(משנה תורה, הל' תפילה ונשיאת כפים, פ"א ה"ו)

נשוב עתה לדברי רבי טוביה, שקדם לרמב"ם, שפוסק בצורה נחרצת: "אין לה קבע, אינה קבע. ואעפ"כ הוא **לנו קבע**". נראה, שרבי טוביה מביא לידי ביטוי בדבריו את הנוהג להתפלל ערבית, ומוסיף שבקהילות ביזנטיון נוהג זה הוא קבע, כלומר חובה. רבי טוביה מנמק פסק זה בשני טעמים:

> שלא לבטל קריאת שמע של ערבית, וכדי שיהא סומך גאולה לתפלה. (לקח טוב, שם)

לא מצאנו נימוקים אלו במקורות שקדמו לרבי טוביה. מכאן אני מסיק, שמעבר לדיווח על המנהג הרווח בביזנטיון, מוצא לנכון רבי טוביה לנמק הכרעה זו מתוך הישענות על הלכות ידועות אחרות. אין כל חידוש בכך שצריך לקרוא קריאת שמע של ערבית ושצריך לסמוך גאולה לתפילה. נראה שרבי טוביה מפעיל כאן שיקול דעת מתוך אחריות לקהילתו, והוא מניח שאם לא תהיה חובה להתפלל ערבית, יש חשש שלא הכול יקראו קריאת שמע של ערבית. עוד מוסיף רבי טוביה שלא ניתן לקיים את חובת סמיכת גאולה (הברכה שלאחר קריאת שמע) לתפילה, אם לא יתפללו ערבית.

---

87. כך לשונו של כ"ץ, שם, עמ' 37: "ניתן לומר כי בתודעה הדתית של הדורות המאוחרים לא נותר מן הנחיתות המקורית של תפילת מעריב כמעט ולא כלום". תא-שמע, שם, עמ' 124-126, מציע שהייתה מסורת ארץ ישראלית שהשתמרה אצל ראשוני אשכנז שתפילת ערבית של שבת וחג היו חובה, ואילו בשאר השבוע נשמרה הפסיקה שהתפילה רשות. דבריו של תא-שמע נסמכים על דיוק מדברי הראב"ן המצטט את "ספר ירושלמי". שיטה זו לא מסתברת, שכן לא נמצאו עדויות אחרות למסורת זו, לא במסורות ארץ ישראליות ולא בקדמוני אשכנז. הנשקה, שם, עמ' 832-834, דחה מכול וכול את דבריו של תא-שמע, וכתב עליהם: "דברים מופלגים אלה אין דרך להולמם". עוד על כך ראו: אהרן קלרמן, פרקי תפילה וברכה במבט היסטורי, חיפה תשע"ז, עמ' 82-84.

88. ניתן לראות בדברי רב שרירא, בסוף התשובה שהובאה לעיל, מעין ניסיון לקבע הלכה זו: "ואיתוספא לתפלת ערבית חזוק כיון דכל ישראל נהיגי בה, ורוביהון לא ידעין דרשות ניהי **ומאן דלא מצלי לה כפורץ גדר דמי**".

89. ניתן לראות בסיום דברי הרי"ף שצוינו לעיל: "והאידנא **נהוג עלמא** לשוייה כחובה", כמקור השראה לרמב"ם. יעקב בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 48-52, עוסק בשיטתו של הרמב"ם ביחס לתפילת ערבית. בלידשטיין הראה שלמרות הניסוח התקיף "קבלוה עליהם כתפילת חובה", במקומות אחרים בהלכות תפילה שב ומזכיר הרמב"ם את היות תפילת ערבית רשות. לכן מציע בלידשטיין שייתכן שהרמב"ם "לא הכיר בנוהג הקיים כבעל משמעות הלכתית מיוחדת". עוד הוא טוען שהרמב"ם ככל הנראה הכיר את דברי בה"ג, רש"ג והרי"ף שצוינו לעיל, ולדעתו הרמב"ם לא מקבל את ההנחה שהפרט יכול לשנות את אופייה של תפילת ערבית מרשות לחובה לפי דעתו.

מצוות אכילה בסוכה

במקטע ההלכתי העוסק בדיני החגים, בפרשת אמור, מפרט רבי טוביה חלק מדיני הסוכה והישיבה בסוכה. רוב המובאות במקטע זה הן עיבוד של מדרש התנאים ספרא.[90] אולם תוך כדי הבאת הדינים מהמדרש משלב רבי טוביה את הדברים הבאים:

> בסכות תשבו. ... מכאן אמרו ארבע עשר סעודות צריך אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. (לקח טוב, ויקרא כג, מב)

דברים אלו נלקחו מתוך המשנה:

> רְבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדוֹת חַיָּב אָדָם לֶאֱכֹל בַּסֻּכָּה, אַחַת בַּיּוֹם וְאַחַת בַּלַּיְלָה, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים: אֵין לַדָּבָר קְצָבָה, חוּץ מִלֵּילֵי יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן בִּלְבַד.
>
> (מסכת סוכה, פרק ב, משנה ו)

הבאת דברי רבי אליעזר, והתעלמות מדברי חכמים נראית תמוהה למדי. בפרט שהתלמוד הבבלי שדן במחלוקת זו הסיק: "אמר בירא אמר רב אמי: חזר בו רבי אליעזר" (מסכת סוכה, דף כז ע"א). יתרה מכך ספר הלכות גדולות ששימש מקור רב משמעות הן בתכניו והן בסדר הבאת הדברים, כתב בעניין זה כך:

> רבי אליעזר אומר (סוכה כז א) ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב הראשון בלבד. ... **והלכתא** כרבנן. (סימן יד - הלכות סוכה).

נראה שרבי טוביה מתעלם מהפסיקה הבבלית, ומספרות הפסיקה של הגאונים בעניין זה. יעקב ישראל סטל מציע שהמנהג הרווח בביזנטיון היה לפי שיטת רבי אליעזר,[91] ולראיה הוא מפנה לפיוט קדום של רבי אלעזר בירבי קליר, מארץ ישראל - שבעתא לסוכות 'הללויה אומרה מטביעה':

> חַשְׁתִּי לְוַועֵידָה / קָהָל וְעֵדָה
>
> **אַרְבַּע עֶשְׂרֵה** סְעוּדָה / לֶאֱרוֹח בַּסֻּכָּה.[92]

גם בפיוט שבעתא לשבת של סוכות 'וישמחו כל אסיפת אמונים', מובא עיקרון דומה:

> לְעוֹלָם יְרַנְּנוּ / עַם עֵדָה
>
> בְּסַעַד **אַרְבַּע עֶשְׂרֵה** סְעוּדָה.[93]

---

90. קטע זה בלקח טוב שימש אותנו לעיל, עמ' 88, כדי להדגים את אופן השימוש של רבי טוביה במדרשי התנאים.

91. יעקב ישראל סטל, 'אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה: הלכה ארצישראלית נשכחת?', סגולה 17 (תשפ"א), עמ' 9. סטל מבאר שם, בעמ' 17, שאמנם פסיקת הבבלי היא שרבי אליעזר חזר בו משיטתו הראשונה, אך לדעת התלמוד הירושלמי נשאר רבי אליעזר בעמדתו הראשונית "שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה שלא בתורת חיוב גמור אלא כ'מצוה' ".

92. נדפס אצל: עזרא פליישר, 'מבנים סטרופיים מעין־אזוריים בפיוט הקדום', הספרות, ב (תש"ל), עמ' 209.

93. סטל, שם, עמ' 3, מתוך: רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים לחג הסוכות, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד (בהכנה).

סטל מביא פיוטים נוספים שנכתבו בארץ ישראל, שאף בהם מובא המוטיב של 'ארבע עשרה סעודות בסוכות'.[94] סטל משער שבני ארץ ישראל אכלו ארבע עשרה סעודות בסוכה מכוח 'מנהג', שהושפע מהלכה קדומה שנהגה בזמן בית המקדש.[95] השלב הבא היה מעבר של מנהגי ארץ ישראל לקהילות ביזנטיון, וכך נמצא שבני ביזנטיון נהגו בפועל להקפיד על ארבע עשרה סעודות בסוכה. וכך מובא בפיוט שנמצא במחזור בני רומא:

דְּפָנוֹת שלֹשׁ וּסְכָכוֹת, הִזְהִירַנִי בלִי תְּכָכוֹת

וְצִיוַּנִי אַרבע עֶשׂרֵה עֲרוּכוֹת, כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכּוֹת.[96]

אם כך, יש לשער שבחירתו של רבי טוביה לצטט בפני קוראיו רק את דעת רבי אליעזר מן המשנה, לא באה כדי לחלוק על הפסיקה הבבלית שהלכה כחכמים, אלא באה כתמיכה או אזכור למנהג שככל הנראה רווח בביזנטיון, להקפיד על ארבע עשרה סעודות בסוכה.[97] ייתכן שמנהג זה לא נתפס כחיוב הלכתי גמור, אלא כהידור מצווה שהתפתח בעקבות מסורת ארץ ישראלית קדומה, כפי שהציע סטל. אולם, לשונו של רבי טוביה, "צריך אדם לאכול בסוכה", עשויה ללמד שהוא ראה בכך חובה הלכתית, גם אם הדבר אינו תואם את הכרעת הבבלי. אין בידינו לקבוע אם רבי טוביה ביקש במודע לחלוק על פסיקת הבבלי, או שהביא מסורת הלכתית שהייתה מקובלת בקהילתו.

דיני כשרות

במקטע ההלכתי העוסק בסימני הטהרה של החיות המותרות לאכילה, מתייחס רבי טוביה לסימני הדגים: "כֹּל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם" (ויקרא יא, יב).

וכל אשר אין לו סנפיר. אף על פי שעתיד לגדל לאחר זמן הואיל ועכשיו אין לו **אסורין**.

אבל היו לו והוא משירן בשעה שעולה מן המים **מותרין** כגון אקונס ואתונס.

(לקח טוב, ויקרא יא, י)

---

94. סטל, שם, עמ' 3-6.

95. הם סברו שחכמים לא אסרו אכילת ארבע עשרה סעודות, אלא רק לא חייבום. מתוך כך נוצר המנהג של אכילת ארבע עשרה סעודות, כדי להדר במצוות סוכה. מכאן מנהג זה הפך לנורמה בקהילה הארץ ישראלית.

96. מחזור מנהג רומה, כת"י רומא, ספריית אנג'ליקה 78 (כת"י: F11720), דף 202א.

97. סטל, שם, עמ' 9: "כיצד הוא התעלם לחלוטין מדעתם של חכמים? הן לכאורה הלכה כמותם! אין זאת אלא שמחבר 'לקח טוב' לא ראה את עצמו מחויב להביא גם את דעת חכמים, כי במקומו ובזמנו נהגו כדעת רבי אליעזר והקפידו לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה". עוד הוסיף סטל שם, בדבר ערכו של הלקח טוב כמקור להלכה הרווחת בביזנטיון: "מאחר שמדרש 'לקח טוב' רחוק מלרדוף אחר פשטות המקראות - הרי לנו **חיבור הלכתי מובהק**, שנתחבר בידי אחד מחכמי רומא".

ניסוח הדברים ומטבעות הלשון בקטע זה מעידים, שמקורן מהברייתא שבתלמוד הבבלי:

> תנו רבנן: אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הסולתנית והעפיאן - ה"ז **מותר**, יש לו עכשיו ועתיד להשירן בשעה שעולה מן המים, כגון אקונס ואפונס כספתיאס ואכספטיאס ואטונס - ה"ז **מותר**.[98] (מסכת חולין, דף סו ע"א; עבודה זרה, דף לט ע"א)

השוואת דברי רבי טוביה ללשון הברייתא, מראה שהברייתא הייתה ככל הנראה לפניו, והוא בחר לעבד ולקצר את לשונה.[99] אך אם אכן ברייתא זו הייתה המקור לדברי רבי טוביה, היה עליו לכתוב ברישא של דבריו שדג שאין לו סנפיר וקשקשת והוא עתיד לגדל לאחר זמן הוא מותר באכילה,[100] ולא כפי שכתב שדג זה אסור. כך הקשה החיד"א:

> בריתא זו דעתיד לגדל אחר זמן אסורין, לא ראיתי כעת לא בספרא[101] ולא בספרי. וקשה על רבינו טוביהו דהש"ס בחולין וע"ז מביא בריתא סתמית להתיר עתיד לגדל לאחר זמן והן לו יהי דרבינו טוביהו אשכח בריתא זו מ"מ הו"ל למנקט בריתא דמייתי הש"ס בפשיטות בלי חולק להתרא.[102] (מחזיק ברכה, יו"ד, סימן פג, ס"ק ז).

לקטע זה בלקח טוב שרדו חמישה עדי נוסח, רק באחד מהם נשמטה המילה "אסורין" ובמקומה לא נכתב דבר.[103] מתוך כך, נראה, שלפני רבי טוביה עמד נוסח אחר בתלמוד הבבלי, נוסח שאינו

---

98. כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח לתלמוד הבבלי בקטע זה, גם במסכת חולין וגם במסכת עבודה זרה. וכך מובאים הדברים בספר בה"ג, סימן סב; ברי"ף, מסכת חולין, דף כג ע"א; ובמסכת עבודה זרה, דף טז ע"א.

99. על דרכו של רבי טוביה לעבד מקורות ולקצר את לשונן ראו לעיל, עמ' 92 הערה 118.

100. בתוספות מובא בשם ר"י הזקן, מסורת שיש לדין זה אסמכתא בכתובים: "אין לו עכשיו ועתיד ליגדל לאחר זמן - אומר ר"י דדריש אין לו עיין לו כלומר עיין עליו אם יש לו עכשיו או עתיד ליגדל לאחר זמן והכי דרשינן ביבמות ובן אין לו עיין לו" (מסכת עבודה זרה, דף לט ע"א). דברים אלו הובאו גם ברשב"א, מסכת חולין, שם, ובר"ן על הרי"ף, מסכת חולין, דף כג ע"א, ד"ה "אין לו". עוד על כך ראו רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך ז, חלק כח, עמ' 82.

101. הרמ"מ כשר, שם, ציין שבמדרש התנאים ספרא יש אזכור לדין המובא ברישא של הברייתא. "כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים מה ת"ל שיכול אין לי אלא המעלה סימני טהרה שלו ליבשה השירו במים מנין ת"ל במים" (שמיני, פרשה ג, פרק ד, אות יא, דף נ ע"א).

102. גם הגר"י פערלא, בהערותיו ללקח טוב, סבור שדברי רבי טוביה קשים, והפנה לדברי החיד"א שהזכרנו. "תמוה ועי' במחזיק ברכה ס"א פ"ג חלק יו"ד שעמד בזה ועי"ש".

103. נוסח הדפוס זהה לגרסת דפוס ונציה ש"ו; כת"י א - פירנצה; כת"י ד - סינסינטי; כת"י ז - ניו יורק 950. בכת"י ו - פטרסבורג 245, נשמטה המילה "אסורין". אילו סופר כת"י ו רצה לשנות את דברי רבי טוביה ולהתאימם למקור התלמודי, היה עליו להוסיף את המילה "מותרין", כדי להנגיד בין הרישא לסיפא. אולם השמטת המילה "אסורין" בלבד יכולה להתפרש כקיצור לשון, שכן גם הרישא וגם הסיפא לפי הלקח טוב, הם מקרים האסורים באכילה.

לפנינו.[104] אין זה מסתבר שהוא מצטט כאן מקור אנונימי שאינו ידוע לנו, בלשון קרובה לזו של הברייתא אך עם פסק שונה.

אם כך, לפנינו הלכה המחמירה יותר מן המקובל, שדג שעתה אין לו סנפירים אך ידוע שהם עתידים לגדול, הוא אסור באכילה. בעוד שהפסיקה המקובלת בעניין זה הייתה:

> אין לו עכשיו וכשיגדיל יהיה לו **או** שיש לו קשקשת כשהוא בים וכשיעלה ישיר קשקשיו הרי זה **מותר**. (רמב"ם, משנה תורה, הל' מאכלות אסורות, פ"א הכ"ד)[105]

יצחק במברגר, במבואו ללקח טוב על מגילת רות,[106] הקשה אף הוא על פסקו זה של רבי טוביה:

> וזה תמוה לכאורה הוא נגד ש"ס ערוך פ' אלו טרפות סו. אין לו עכשיו ועתיד לגדול וכו' הרי מותר וכן פסקו כל הפוסקים.

במברגר מפנה להערת ר' יום טוב ליפמן, בחיבורו מעדני יום טוב על הרא"ש, שם הוא מעיר על הרישא של הברייתא: "אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון **הסולתנית** והעפיאן - ה"ז מותר", שדין זה היה בתחילה, אך לימים באו חכמים ואסרו דג שאין לו עכשיו סנפיר וקשקשת. לראיה מפנה הר' יום טוב לדברי הבבלי שהובאו בתלמוד במסכת עבודה זרה לפני הברייתא המדוברת, שם הגמרא מבארת מהו דג "החילק" שנאמר עליו במשנה שהוא האסור באכילה: "אמר רב נחמן בר אבא אמר רב: זו **סולתנית**, ומפני מה אסורה? מפני שערבונה עולה עמה".[107] איסור זה הוא הסבר לדין המשנה האוסר לקחת מגויים דגים מסוימים, מחשש שמעורב בהם דבר טמא.[108]

---

104. קרוב הדבר שמדובר בטעות או של מעתיקי התלמוד בספרים שעמדו לפני רבי טוביה או של רבי טוביה עצמו, שכן לא נמצא אף עד נוסח התומך בגרסת הלקח טוב. כמו כן, מקור הברייתא שבתלמודים הוא מהתוספתא: "אין לו עכשיו אבל עתיד לגדל לאחר זמן, כגון הסולתנית ואנפיא - כשר. יש לו עכשיו אבל עתיד להשירה בשעה שעולה מן הים, כגון הקולייס והפולמוס כספתיאס אכנס ואנתיניס - כשר", (מסכת חולין, מהדורת צוקרמנדל, פרק ג, הלכה כז, עמ' 506). מכל מקום, כבר הראינו לעיל, עמ' 107-108, שלרבי טוביה לא היה את ספר תוספתא. עוד יש לציין שרש"י על הברייתא במסכת עבודה זרה כותב: "הרי זה מותר - גרסינן". משמע שרש"י ידע על גרסאות אחרות לרישא של הברייתא ושלל אותן. ייתכן שגרסאות אלו היו קיימות בביזנטיון.

105. השו"ע, יו"ד, סימן פג, סעיף א, העתיק את לשונו של הרמב"ם, ובבית יוסף, שם, הביא דין זה כמוסכם על הכול.

106. נדפס תחילה במגנצא תרמ"ז, עתה במהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשס"ז, בעמ' נג.

107. הדברים הובאו בקיצור במעדני יום טוב, מסכת חולין, פרק ג, סימן סז, אות ג. ובהרחבה בדברי חמודות, שם אות שנו, שם ביאר: "כגון הסולתנית כו' מותר. פירוש מן התורה אבל **חכמים** אסרוה והוא החלוק המוזכר במשנה בפ"ב דמסכת עבודת כוכבים ומשום דגים טמאים הדומים לו והמתערבים עמו".

108. כך מבאר זאת רש"י, שם, על המשנה: "חילק - מין דגים טהורים וסולתנית שמן כדמפרש לקמן בפרקין ובקטנותו אין לו סנפיר וקשקשת ועתיד לגדל לאחר זמן. ואמרינן לקמן חילק של עובדי כוכבים אסור אותו מין דגים קטנים ומוכר הרבה ביחד ומפני מה אסורה מפני שעירבונה עולה עמה דגים טמאים דומין לה ועולין עמה" (מסכת עבודה זרה, דף לד ע"ב).

הצעתו של במברגר היא, שרבי טוביה היה מודע היטב ללשונה של הברייתא, אך מאחר שלדעתו במקרה שאין סנפיר וקשקשת בתחילה יש לאסור זאת מדרבנן, שינה רבי טוביה את נוסח הברייתא כך שתתאים להלכה לדעתו.[109]

אם כך, יש מקום לשער שרבי טוביה רצה לתת הנחיות פשוטות וברורות, לקהל קוראיו. ייתכן שהוא לא רצה לחלק בין דג שעתיד לגדל סנפיר וקשקשת שנמכר על ידי גויים לבין דג זה שנמכר על ידי יהודים.[110] מתוך כך אולי הוא שינה את לשון הברייתא במודע, ואסר את הדין המובא בתחילתה העוסק בדגים שעכשיו אין עליהם סימני כשרות.

109. במברגר, שם, מפנה לעיין גם בתוספות ד"ה "עופות", במסכת חולין, דף סג ע"ב, שם מובא: "שהרוצה לאכול דג בלא קשקשת אף על פי שאין בקי אם עתיד לגדל אחר זמן או משירן בשעה שעולה מן המים אם לאו, אם מכיר ז' מאות מיני דגים טמאים ויודע שאין זה מהם יכול להתירו כי אין בטמאים יותר מז' מאות מינין". מכאן נראה, שבעלי התוספות סברו שההלכה שאין לו עכשיו ועתיד לגדול אחר כך, נועדה רק לבקיאים. ממילא פסק ההלכה לרבים צריך להיות שדג זה אסור באכילה.

110. ההלכה המקובלת היא שדג שאין לו עתה סנפיר וקשקשת אסור, רק כאשר הוא נקנה מגויים, ולא כאשר יהודי דג אותו (שו"ע, יו"ד, סימן קיד, סעיף י). אולם, יש מהפוסקים שסוברים שלמעשה דג זה אסור בכל מקרה, כך פסק ר' מרדכי יפה, תלמיד הרמ"א: "אם אין לו עתה ועתיד לגדלם לאחר זמן מותר מהאי טעמא, אלא **שהחכמים אסרו** מין דג קטן ונקרא סולתנינא שאין לו סנפיר וקשקשת ועתיד לגדלן" (לבוש, יו"ד, סימן פג, סעיף א).

עניין נוסף בסימני הטהרה של דגים, בו לרבי טוביה יש פסיקה השונה מהמקובל, הוא המאפיינים של זנב הדג הכשר לאכילה. כך לשונו של רבי טוביה:

> וסימן אחר עוד בדגים, כל **שאין זנבו שוה** אלא צד אחד ארוך וצד אחד קצר - אסור עד שיהא שוה בשוה. (לקח טוב, ויקרא יא, י)[111]

סימן זה אינו מובא במקורות תלמודיים ואף לא בספרות הגאונים הידועה לנו. פאדווה במהדורתו העיר על דברי רבי טוביה אלו: "זה דבר חדש שלא הביאו כל המחברים ופלא הוא להגיד מדעתו סימן שלא נמצא בגמרא ובשארי דברי הגאונים" (שם, הערה לז).[112]

גם בספרות ההלכה המאוחרת לרבי טוביה, אין אזכור לסימן זה למעט מחבר אחד - רבי ישעיה דטרני,[113] שבמהלך חייו סבב בעיירות ביזנטיון.[114]

> כתוב בלקח טוב סימן מובהק בדגים כל שהזנב שלו שוין שני הפיצולין שלו, ואין האחד ארוך יותר מחבירו, הוא דג טהור. אבל אם הפיצול האחד ארוך יותר מחבירו הוא דג טמא. (פסקי ריי"ד, מסכת חולין, מהדורה בתרא, דף סו ע"ב)[115]

---

111. כך הוא בכל עדי הנוסח של הלקח טוב, למעט כת"י ד - סינסינטי, בו חסרות כמה מילים אבל עיקרי הדברים נמצאים גם בכת"י זה.

112. גם תא-שמע, לקח טוב, עמ' 291, העיר על דברים אלו: "סימן זה אינו נזכר בשום מקור אחר". פאדווה בהמשך דבריו שם, ניסה להציע שאולי טעה המעתיק ובמקום 'זנבו' אולי יש לומר 'גבו'. אולם כל עדי הנוסח מקיימים את גרסת הדפוס, וגם המילים "צד אחד ארוך וצד אחד קצר" לא מתיישבות עם תיאור של גב הדג.

113. דברים אלו הובאו גם בספר פסקי ריא"ז, לרבי ישעיה דיטראני אחרון, שהיה נכדו של הריי"ד, בשם סבו: "סימן מובהק עוד בדגים, כל דג שזנבו מפוצל, אם היו הפיצולים שווים, בידוע שיש לו קשקשת, ואף על פי שאין לו עכשיו עתיד לגדל לאחר זמן ואם ראשי הפיצולים האחד ארוך מחבירו, בידוע שאין לו קשקשת, כמו **שכתב מורי זקיני בשם לקח טוב**. אבל בדג שאין זנבו מפוצל דומה זנב הטמא לטהור ברוב דגים" (פסקים, מהדורת התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשע"ב, חולין פרק ג). גם ר' יהושע בועז, בחיבורו שלטי הגבורים, מסכת חולין, דף כג ע"א מדפי הריי"ף, אות ב, הביא את דברי ריא"ז בשם הלקח טוב.

114. על הריי"ד וקשריו לביזנטיון ראו: תא-שמע, 'רבי ישעיה די טראני וקשריו עם ביזנטיון וארץ ישראל', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 9-19; הנ"ל, הספרות הפרשנית, חלק ב, עמ' 174-175; יוסף סלוטניק, פרשנות התלמוד של רבי ישעיה דיטרני הזקן: לפי תוספותיו ופסקיו למסכת עבודה זרה ושאר כתביו ההלכתיים, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז, עמ' 7-8.

115. הדברים הללו הובאו רק במהדורא בתרא של פסקי הריי"ד, במהדורא קמא בחלק העוסק בכשרות הדגים הטקסט כולו זהה למעט המובאה מהלקח טוב. ניתן לשער שהריי"ד נחשף לדברי הלקח טוב לאחר כתיבת המהדורה הראשונה כששב מביקורו בקושטא. על ספר הפסקים ומהדורותיו של הריי"ד ראו: עזריאל רוזנפלד, 'פסקי הרב ישעיה דטראני', סיני נד (תשכ"ד), עמ' רצ-שא; תא-שמע, 'רבי ישעיה די טראני וספרו "תוספות ריי"ד" ', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 24-25; הנ"ל, הספרות הפרשנית, חלק ב, עמ' 184-185; סלוטניק, שם, עמ' 14-15.

בשיח ההלכתי של המאות האחרונות, דברי הרי״ד לא היו ידועים,[116] ואף פסקי נכדו הריא״ז[117] נודעו בעיקר מתוך הבאתם בשלטי גיבורים. בספרות התשובות החל מהמאה השמונה עשרה, החלו לדון בדברי רבי טוביה מתוך המובאה בשלטי גיבורים. לרוב, אזכור הדברים נעשה תוך כדי דיון בכשרותו של מין דגים מסוים שלגביו נפל ספק. המשותף לכל המשיבים הוא, שהם שללו את חידושו של רבי טוביה מכול וכול.[118]

בהמשך הפרק העוסק בתיאור בעלי החיים הכשרים לאכילה, מתייחס רבי טוביה לעופות הכשרים לאכילה:

ועוף טהור נאכל במסורת דור אחר דור כגון האווז ואווז בר ותרנגולת.[119]

(לקח טוב, ויקרא יא, יט)[120]

ככלל המקרא אסר רק מינים מסוימים לאכילה, והתיר את שאר העופות.[121] חז״ל במסכת חולין מתארים דיונים על זיהוי מינים אלו ואחרים של עופות,[122] ובתוך כך התלמוד מספר על מינים נוספים שנאסרו באכילה מחמת הספק.[123] במקביל לתהליך הבירור בתקופת חז״ל, אילו עופות

---

116. תא שמע, רבי ישעיה וספרו, שם; הנ״ל, הספרות הפרשנית, שם.

117. על הריא״ז וספר הפסקים שלו ראו תא-שמע, שם, עמ׳ 188-189.

118. דוגמה לכך, הרב שמואל לנדאו (בנו של הרב יחזקאל לנדאו - הנודע ביהודה) פרסם תשובה בעניין: ״ומה שחשש מעלתו לדברי השלטי גבורים בפ׳ אלו טריפות דאם אין הפיצולים שוים אז הוא דג טמא. בזה לא אכריע אבל לדעתי **אין לסמוך על סימן זה כלל** שהוא דבר שלא נמצא בפוסקים ראשונים ואחרונים. ... אבל סימן שלא נזכר בגמרא ולא בגאונים שהיו דורות הסמוכים לתלמוד **קשה לסמוך על סימן זה**. ונראה **שגם ריא״ז לא כתב סימן זה אלא רק לבני מדינתו** והקרובים אליו שאלה הדגים הנמצאים במקומו לא היה לטהורין עוקצים שאינן שוים״ (שו״ת נודע ביהודה, מכון ירושלים, תשס״ד, מהדורא תניינא, יו״ד, סימן ל). דברים ברוח דומה כתב גם: ר׳ שלום מרדכי שבדרון, שו״ת מהרש״ם, חלק ד, סימן צד; ר׳ משולם ראטה, שו״ת קול מבשר, חלק ב, סימן יט. וכך מסכם זאת בעל ערוך השולחן: ״ויש מי שכתב בלשון זה על שם ריא״ז סימן מובהק בדגים כל דג שזנבו מפוצל אם היו הפיצולין שוין בידוע שיש לו קשקשת ואם ראשי הפיצולין האחד ארוך מחבירו בידוע שאין לו קשקשת אבל שאין זנבו מפוצל דומה זנב הטהור לטמא ברוב דגים [שלטי גבורים]. ורובי הפוסקים לא הזכירו מזה כלל״ (יו״ד, סימן פג, סעיף כג).

119. כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח ללקח טוב בקטע זה.

120. פרשיית כשרות בעלי החיים במקרא, מובאת פעם נוספת בספר דברים, פרשת ראה. גם שם רבי טוביה אומר דברים דומים: ״ועוף טהור נאכל במסורת כגון אווז ואווז הבר והתרנגולין״ (לקח טוב, דברים יד, טז).

121. ראו בספר ויקרא, פרק יא, פסוקים יג-יט ובספר דברים, פרק יד, פסוקים יב-יח.

122. ראו למשל מסכת חולין, דף סב ע״א, שם דנים במינים הנקראים: תסיל, אציפי, תורין של רחבה; שם, דף סב ע״ב, דנים בכופשייני צוציני, צרדא, ברדא, תרנגולתא דאגמא, שבור אנדרפטא, פירוז אנדרפטא, ועוד.

123. שם, דף סב ע״ב: ״אמר רב אסי, שמונה ספיקות הן: חובא, חוגא, סוגא והרנוגא, תושלמי, ומרדא, כוחילנא, ובר נפחא. ... אמר אביי: תרנגולא דאגמא חד משמונה ספיקות הוא, והיינו מרדו״.

מותרים ואילו אסורים, גיבשו חכמים רשימת סימנים לעופות טהורים.[124] נראה, שבסופו של דבר רוב קהילות ישראל נהגו לאכול עופות מסוימים על פי מסורת.[125] גם רבי טוביה אוחז, ככל הנראה, במסקנה זו: "עוף טהור נאכל במסורת דור אחר דור".

המשך דברי רבי טוביה "כגון האווז ואווז בר ותרנגולת", מעוררים קושי. האווז והתרנגולת הם אכן מין שידוע במסורת כמין טהור, אך כשרותו של אווז הבר אינה דבר פשוט כלל ועיקר. עם השינויים באזורי יישוב היהודים, ומפגש עם זנים חדשים של עופות, החלו דיונים בין פוסקי ההלכה לגבי כשרותו של עוף שעד אז לא הייתה לגביו מסורת. יש לציין שלא ניתן לזהות עוף מסוים רק על סמך כינויו בספרות חז"ל, אך ניתן לעקוב אחר מסורת הלכתית שקשורה בכינוי זה. דיונים אלו מצויים לרוב בספרות התשובות המאוחרת. המפתיע בכל העניין הוא שלא מצאנו דיון על כשרות אווז הבר עד המאה השש עשרה,[126] עת נשאל על העניין ר' מנחם קורוכמל על עוף זה. הרב קרוכמל השיב

---

124. תחילה הובאו הדברים במשנה: "סִימָנֵי בְהֵמָה וְחַיָּה נֶאֱמְרוּ מִן הַתּוֹרָה, וְסִימָנֵי הָעוֹף לֹא נֶאֱמְרוּ. אָמְרוּ חֲכָמִים: כָּל עוֹף הַדּוֹרֵס, טָמֵא. כָּל שֶׁיֵּשׁ לוֹ אֶצְבַּע יְתֵרָה, וְזָפָק וְקָרְקֶבָן נִקְלָף, טָהוֹר. רְבִּי אֶלְעָזָר בַּר צָדוֹק אוֹמֵר: כָּל עוֹף חוֹלֵק אֶת רַגְלָיו, טָמֵא" (מסכת חולין, פרק ג, משנה ו). לדעת רס"ג (פירוש רס"ג על התורה, מהדורת קאפח, עמ' קכב-קכג) סימנים אלו הועברו במסורת, בעוד לדעת הרמב"ם (ספר המצוות, מהדורת קאפח, עמ' קלג) החכמים הם אלו שגיבשו את רשימת הסימנים. עוד על כך ראו: ישראל מאיר לוינגר, מזון כשר מן החי, ירושלים תשל"ח, עמ' 26-36.

125. התפתחות ההלכה עד למצב בו לא סומכים יותר על סימני טהרה שנמסרו על ידי חז"ל, נגרמה ככל הנראה, מכך שקהילות מסוימות סברו שעוף מסוים הוא טהור, בעוד שבקהילות אחרות אסרו עוף זה. עדות למצב זה ניתן לראות בדברי אמימר, במסכת חולין, דף סג ע"א: "אמר אמימר: לקני ובטני - שריין, שקנאי ובטנאי; **מקום שנהגו** לאכול - אוכלין, **מקום שנהגו שלא לאכול** - אין אוכלין". בהמשך הדברים שם רואים שעורך הסוגיה התקשה עם ההנחה שדיני כשרות העופות יהו תלויים במנהג המקום. "**אטו במנהגא תליא מילתא?** אין, ולא קשיא: הא - באתרא דשכיחי פרס ועזניה, הא באתרא דלא שכיחי פרס ועזניה".
עורך התלמוד, שיבץ לאחר כל הדינים על כשרות העופות, מימרה שמהווה מעין סיכום וסוף דבר. "א"ר יצחק: עוף טהור **נאכל במסורת**; נאמן הצייד לומר: עוף זה טהור מסר לי רבי. א"ר יוחנן: והוא שבקי בהן ובשמותיהן" (שם, דף סג ע"ב). נראה, שזה המסר שעורכי התלמוד רצו שהלומד יצא איתו בסופו של דבר. אם יש ספק או אי בהירות לגבי כשרותו של עוף מסוים, יש לבדוק האם יש מסורת לגבי מין זה. השולחן ערוך פסק: "כל מי שהוא בקי באותם מינים ובשמותיהם, הרי זה אוכל כל עוף שאינו מהם, ואינו צריך בדיקה. ועוף טהור נאכל במסורת, והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שזה עוף טהור... מי שאינו מכירם ואינו יודע שמותיהם, בודק בסימנים" (יו"ד, סימן פב, סעיף ב). מתוך דבריו נראה, שבמקביל למסורת יכלו חכמי הדור להכריע גם בסימני כשרות. אך הרמ"א הכריע: "ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור, וכן נוהגין ואין לשנות" (שם, סעיף ג). וכך פסק ר' מרדכי יפה: "אין לסמוך ולאכול שום עוף בזמן הזה אלא אם כן יש לנו מסורת בידינו מאבותינו שהוא טהור, ונוהגין בו בפשיטות באותו מקום שהוא טהור, ואם לאו אין לאוכלו" (לבוש, יו"ד, סימן פב, סעיף ב). עוד על כך ראו: לוינגר, שם, עמ' 37-42; זהר עמר, מסורת העוף: קובץ מאמרים, תל אביב תשס"ד, עמ' 9-10, 20-23.

126. אמנם יש בתלמוד דיון על ההבדל בין אווז רגיל לבין אווז בר: "אמר שמואל: אווז ואווז הבר - כלאים זה בזה" (מסכת בבא קמא, דף נה ע"א; מסכת בכורות, דף ח ע"א. ובלשון דומה: בתלמוד ירושלמי מסכת כלאים, פ"ח ה"ו, עמ' 171), אך דיון זה נסוב על דיני כלאיים. מסקנת הגמרא אמנם שאלו מינים שונים, אך אין כאן ראיה שהכלאה זו נעשתה לצורכי אכילה, שכן בסוגיה שם דנים גם על הכלאת מינים טמאים. עוד יש להעיר שהחיה 'בר אווזא' בתלמוד אינה אווז בר, אלא החיה שאנו מכנים 'ברווז'. עוד על כך ראו לוינגר, שם, עמ' 66-69.

תשובה ארוכה,[127] בה הביא ראיות רבות להתיר את אווז הבר,[128] אך בסוף דבריו הכריע לאסור מחמת ספקות שונים. וכך סיכם: "ודאי דאין לאוכלן בשום מקום שאין להם מסורת".[129] משלב זה והלאה נחלקו הפוסקים באווז הבר, כאשר נקודת המוצא של המשיבים הייתה דברי הרב קרוכמל.[130]

אך לאחר עיון בלקח טוב, עולה תמונה אחרת. נראה שבקהילות ביזנטיון הכירו מין זה הקרוי "אווז הבר", ידעו לזהות אותו, וסברו שהוא כשר לאכילה.[131] מסורת זו ככל הנראה לא הגיעה לארצות אשכנז, ונעלמה יחד עם מסורות רבות אחרות שהיו בימי רבי טוביה.[132]

---

127. שו"ת צמח צדק (הקדמון), ירושלים תשמ"ב, סימן כט.

128. למשל התיאור הבא, שם: "והנה החכם השלם המושלם מהר"ר שמואל וילנא הגיד לי בשם רבו הרב הגדול המופלא ומופלג מהר"ר משה וילנא שיש להתיר אווזות הבר מהא דאיתא סוף פרק הפרה דף נ"ה. אמר שמואל אווז ואווז הבר כלאי' זה בזה ופריך מאי טעמא אילימא משום דהאי אריך קועיה והאי זוטר קועיה".

129. עוד כתב שם: "והנה נשאתי ונתתי בדבר עם הלומדים שבעיר ואמרתי שיש למחות על בני העיר שלא יהיו נוהגים עוד היתר באלו בר אווזו' שאינן בני תרבות אחר שנודע לנו ע"י החקיר' **שאין לבני העיר שום קבלה ומסורת** שהן ממין טהורים אלא שלא למדו שיש לחלק בין בר אווזות שהן בני תרבות לשאינן בני תרבו' ואנו למדנו שיש לחלק ביניהם".

130. ר' חזקיה די סילוה, פרי חדש, יו"ד, סימן פו, ס"ק ו, הביא את דברי הצמח צדק מבלי להכריע. ר' יהונתן אייבשיץ, כרתי ופלתי, סימן פב, ס"ק ב, מתיר. ר' יוסף תאומים, פרי מגדים, יו"ד, שפתי דעת, סימן פב, ס"ק ח, אוסר (ומתיר בהפסד מרובה). ר' שמואל קלן, מחצית השקל, יו"ד, סימן פב, ס"ק ט, לא הכריע. חיד"א, מחזיק ברכה, יו"ד, סימן פב, ס"ק ד, מתיר. ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, חלק ב, (יו"ד) סימן עד, אוסר. סיכום הדעות הובא בפתחי תשובה, שם, ס"ק א ובדרכי תשובה, שם ס"ק כז. ר' יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השולחן, הכריע: "אין להתירם כי אם ע"פ מסורת" (יו"ד, סימן פב, סעיף כט).

131. מעין ראיה לכך שהייתה מסורת לאכול אווז בר בביזנטיון, ניתן לראות בדברי ר' יהודה ליב העניך, שהיה רב בפולין במאה השבע עשרה (בימי הרב קרוכמל), שנשאל: "אם בר האווזות הבר שקורין ווילד"י ענ"ד בלשון אשכנז אם הם עוף טהור או לא". והשיב: "דבר זה אין להכריע ע"פ סברות הפוסקים או גמרא אלא זאת לדעת **דהעידו לפני אנשים רבים שאוכלים אותן באטליא**. וגם באשכנז ראו במקצת מקומות אוכלין אותם, ושגם הם אכלו מהם. גם מצאתי בכתבי הגאון מוהר"ר געטשלק זצ"ל שהיה אב"ד במדינת שוואבן שהעידו עליו שהיא עוף טהור" (שו"ת חינוך בית יהודא, סימן לב). הרי לפנינו עדות המאוחרת מאות שנים לימי רבי טוביה שבאיטליה אכלו אווז בר. עוד על מסורת בני איטליה ראו עמר, שם, עמ' 44-58.

132. הראשון שציין את מסורת ביזנטיון מתוך הלקח טוב הוא ר' דוד צבי זעהמאן, בשנת תרצ"ד, בחיבורו "מנחת סולת" על ספר החינוך, מצווה קנז, שם דן בעניין וסיים: "ועיין בפסיקתא דרב טוביה פרשת שמיני שכתב שעוף נאכל במסורת, וחשיב אווז הבר ותרנגולת ע"ש. א"כ **מוכח כדעת המתירין זה כי הוא קדמון מאוד כידוע**".

בספר דברים ישנו מקטע הלכתי העוסק בדינים של האיסור לאכול מאכל שנוכרי בישל. לפי מסקנת התלמוד הבבלי, איסור זה אינו מהתורה,[133] אלא זו גזרה שחכמים גזרו כדי למנוע קרבה יתרה בין גויים ליהודים.[134]

בסוגיה הבבלית מובאות שתי דעות ביחס להגדרת התבשילים שנאסרו בגזרה זו. לפי חכמי סורא מאכל שיכול להיאכל חי, אין איסור לאוכלו מבושל. לפי חכמי פומבדיתא רק מאכל מכובד ש׳עולה על שולחן מלכים׳, נאסר בגזרה זו. אחר כך קובעת הגמרא ש׳דגים קטנים׳ לפי חכמי סורא יהיו אסורים, ולפי חכמי פומבדיתא יהיו מותרים.[135] לאחר קביעה זו מובאת בסוגיה המימרה הבאה: ״אמר רב אסי אמר רב: דגים קטנים מלוחים - אין בהן משום בישולי עובדי כוכבים״.[136] נראה, שיש הבדל בין ׳דגים קטנים׳ ל׳דגים קטנים מלוחים׳, הדגים הקטנים על אף היותם קטנים עדיין צריכים הכנה בבישול, דגים מלוחים נאכלים כמות שהם.[137] לאור הדברים הללו דברי רבי טוביה בעניין זה תמוהים למדי:

ודגים קטנים מלוחים של אינו יהודי אסורין, מפני שמלוח כמבושל דמי.[138]

(לקח טוב, דברים ב, ו)

רבי טוביה פסק שדג קטן מלוח אסור, ונימק זאת בטענה שמליחה דינה כבישול. ברור שלפי רבי טוביה במקרה זה ללא המליחה לא היה ניתן לאכול את הדגים, שכן כמה שורות לפני כן הוא כתב: ״דגים קטנים שמלחם ישראל אם נאכלין בלא בישול ובלא צלייה מחמת שהן מלוחין ונאכלין כמות

---

133. מקורו של האיסור לאכול מאכלים שבושלו על ידי גויים הוא מהמשנה: ״אֵלּוּ דְבָרִין שֶׁעַכּוּ״ם אֲסוּרִין, וְאֵין אִסּוּרָן אִסּוּר הֲנָיָה:... חָלָב שֶׁחָלְבוֹ גּוֹי וְאֵין יִשְׂרָאֵל רוֹאֵהוּ, וְהַפַּת, וְהַשֶּׁמֶן שֶׁלָּהֶן, וְהַשְּׁלָקוֹת״ (מסכת עבודה זרה, פרק ב, משנה ו). התלמוד הבבלי, מנסה לאתר מקור לאיסור, כאשר הסוגיה דנה בפסוק המתאר את רצונם של בני ישראל לעבור בשטח סיחון ולרכוש אוכל ומים: ״אׇכֶל בַּכֶּסֶף תַּשְׁבְּרֵנִי וְאָכַלְתִּי וּמַיִם בַּכֶּסֶף תִּתֶּן לִי וְשָׁתִיתִי רַק אֶעְבְּרָה בְרַגְלָי״ (דברים ב, כח). התלמוד מעמת בין הלימוד האפשרי מהפסוק, לבין דינים ידועים מתוך ברייתות המתירות מאכלים שונים שגויים בישלו. לבסוף מסיק עורך הסוגיה: ״אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא״ (מסכת עבודה זרה, דף לח ע״א).

134. רש״י, שם, על המשנה ביאר שחכמים אסרו לאכול מבישולי הגויים ״משום חתנות״, ועל הסוגיה בתלמוד, שם, כתב: ״שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא״. הרמב״ם, משנה תורה. הל׳ מאכלות אסורות, פי״ז ה״ט, כתב על כך: ״יש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים ואע״פ שאין לאיסורן עיקר מן התורה גזרו עליהן כדי להתרחק מן העכו״ם עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות״. סיכום הדברים הובא בערוך השולחן, יו״ד, סימן קיג, סעיף ב.

135. הגמרא, שם, הסיקה: ״מאי בינייהו? איכא בינייהו: דגים קטנים״. מבאר רש״י: ״דגים קטנים - אין נאכלין חיין ואין עולין על שולחן מלכים ללישנא קמא יש בהן משום בישולי עובדי כוכבים ללישנא בתרא שרו״.

136. מימרה זאת מובאת ללא כל חולק במסכת ביצה, דף טז ע״א.

137. כך ביאר רש״י, שם: ״מלוחין - נאכלין כמות שהן מחמת מלחן״.

138. לקטע זה לא שרדו עדי נוסח נוספים.

שהם חיים וצלאן אינו יהודי מותר לישראל לאכלן שלא נעשה בהן בישול או צלייה על ידי אינו יהודי״. אך בכל זאת יש חידוש בדברי רבי טוביה, שהכשרת מאכל לאכילה על ידי מליחה דינה כהכשרת מאכל על ידי בישול. מעין הכלל: ״מליח כרותח״,[139] שחל בדיני איסור והיתר.[140] היות שדיני איסור מאכלי גויים הם גזרה מדרבנן, אין הכרח שגדרי איסור זה יהיו זהים לגדרי איסורי מאכל אחרים בתורה. ואכן מסקנת הפוסקים היא שגוי שמלח מאכל מסוים, אינו אוסר אותו ליהודי באכילה.[141] ככל הנראה, לרבי טוביה הייתה מסורת אחרת של פסיקה בסוגיה זו. ייתכן שהוא סבר שיש להשוות את כללי איסור בישול של איסור מאכלי גויים לכל שאר איסורי האכילה.[142]

בלקח טוב אין נימוקים לפסיקת הלכה, ואין לנו דרך לדעת מה הוביל את רבי טוביה למסקנתו ההלכתית. ייתכן שהוא מבטא מסורת עתיקה יותר שאינה ידועה לנו,[143] וייתכן שזו מסקנתו האישית מתוך עיון בסוגיה. במקרה דנן מצאנו בתשובה של רב האיי גאון תיאור למסורת זו של חכמי רומי:

---

139. משמעות הביטוי היא שאם מאכל מותר בא במגע עם מאכל אסור, המאכל המותר ייאסר אם הוא בלע מטעמו של האסור. חז״ל קובעים, שחום של בישול וצלייה מעבירים טעם. בנוסף לכך בכלל הנ״ל, קבעו חז״ל שמגע בין מאכלים קרים שיש בהם מלח, יכול גם כן להעביר טעמים. ראו: מסכת פסחים, דף עו ע״א; מסכת חולין, דף צז ע״ב; שם, דף קיא ע״ב.

140. ״מליח שאינו נאכל מחמת מלחו, דינו כרותח ומפליט לאסור כדי קליפה״ (שו״ע, יו״ד, סימן קה, סעיף ט).

141. נראה שכבר בימי הגאונים הייתה זו הלכה מקובלת, כך מובא בשם רב האיי גאון: ״הכין חזינן דדגים מלוחין לא חזי לנא ברבואתא מאן דאסר. אלא מעשים בכל יום אנחנא ומאן דהוו קדמנא שקילננא דגים מלוחין מן הגוים וצולין אותם ישראל ואוכלין אותם ולא חזי לנא מאן דחש להא מילתי אלא התירא פשיטי הוא במעשים בכל יום״ (תשובות הגאונים החדשות, מהדורת עמנואל, ירושלים תשנ״ה, סימן קכו. הובא גם באוצר הגאונים, מסכת עבודה זרה, עמ׳ 194-195). תשובה זו הוזכרה בריי״ף, מסכת עבודה זרה, דף טו ע״ב, שם פסק שאין איסור בדג שנמלח על ידי גוי (עמנואל, שם, הערה 35). כך גם פסק הרמב״ם: ״דג שמלחו עכו״ם ופירות שעישנן עד שהכשירן לאכילה הרי אלו מותרין, מליח אינו כרותח בגזירה זו״ (משנה תורה, הל׳ מאכלות אסורות, פי״ז הי״ז), וכן בתשובות מהר״ם מרוטנבורג וחבריו, עמנואל, סימן קלד. השו״ע, יו״ד, סימן קיג, סעיף יג, העתיק את לשון הרמב״ם הנ״ל.

142. ר׳ יהודה אריה ליב אלתר, שפת אמת, ירושלים תשנ״ו, מסכת ביצה, דף טז ע״א, התייחס לקושי בדברי רבי טוביה: ״ראיתי בפסיקתא זוטרתי (פ׳ מטות) כ׳ בפי׳ במליחת דגים ע״י עכו״ם הוי בישול עכו״ם ע״ש וספר הנ״ל הוא מקדמון ע״כ נראה דלגי׳ הרי״ף א״ש שיטת הפסיקתא דכל ההיתר הכא בקטנים הוא משום דאין עולין עש״מ אבל גדולים אפי׳ מליחה חשוב כבישול. ... וצ״ע לדינא אם יש להחמיר במליחה מה שמפורש בכל הפוס׳ להתיר וגם העולם מקילין בדגים מלוחין הבאין ממקומות עכו״ם״.

143. מעין ראיה שפסיקה זו היא מסורת, נוכל להביא מספר ״פסקי שכל טוב״, שהינו אוסף פסקים מכת״י אוקספורד, Ms. Opp. Add. fol. 14 (1101 בקטלוג נויבאר), שהובא לדפוס על ידי משה יהודה בלוי, בתוך ספר שיטת הקדמונים, ניו יורק תשנ״ב. שם, בסימן ה, עמ׳ תא, כותב רבי מנחם בן שלמה: ״דגים קטנים מלוחים של גוים אסורים מפני שמלוח דמי כמבושל״.

אתו קצת תלמידי חכמים **מרומי** ואסרו דגים מלוחין דמלוחונון גוים מדשמואל דאמ׳ שמואל מלוח הרי הוא כרותח. (תשובות הגאונים החדשות, עמנואל, סימן קכו).[144]

מכאן נראה ששיטת רבי טוביה באיסור מאכל שמלחו גוי, היא תיאור מסורת הפסיקה של יהודי ביזנטיון.[145]

אישה מוהלת

בספר בראשית ישנו מקטע הלכתי גדול בו עוסק רבי טוביה בדיני ברית המילה. גם מקטע זה מורכב מלקט מובאות ממקורות מגוונים בספרות חז״ל: משנה, בראשית רבה, ברייתות וסוגיות תלמודיות. ביחס לשאלה מי כשר לערוך את המילה כותב רבי טוביה:

המול ימול. להוציא ערל מהול וגבעוני מהול שאינו כשר למול, **ואשה כשרה למול**, דקיי״ל כר׳ יוחנן דאמר אשה מהלה, וכן הלכה רב ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן.[146]

(לקח טוב, בראשית יז, יג)

בקטע זה תמצת רבי טוביה את הסוגיה הבבלית, בה נחלקו רבי יוחנן ורב במקור הפסול במילה שעושה גוי:

איתמר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? דרו בר פפא משמיה דרב אמר: ואתה את בריתי תשמור; ורבי יוחנן: המול ימול.[147] (מסכת עבודה זרה, דף כז ע״א)[148]

עורך הסוגיה מנסה לברר מה ההבדל למעשה בין שני ההסברים הללו בעזרת השאלה ״מאי בינייהו״. הגמרא מציעה כמה מקרים שעל פניהם עשוי להיות בהם מחלוקת בין רבי יוחנן לרב. לבסוף מסקנת הגמרא היא שהמקרה בו יהיה הבדל בין האמוראים הוא:

144. על ייחוס התשובה לרב האיי, ראו שם, הערה 22, 31.

145. כך גם עולה מדברי שמחה עמנואל בהערותיו לתשובה זו, שם, הערה 32, על דברי רב האיי שכך נהגו ברומי: ״וכן כתב במדרש לקח טוב: ׳ודגים קטנים מלוחים של גוים אסורין מפני שמלוח כמבושל דמי׳ (דברים ב, ו. ומשם גם במדרש שכל טוב הובא בשיטת הקדמונים, שם)״.

146. כך הגרסה בכל עדי הנוסח של הלקח טוב. הבדל אחר יש בין נוסח כת״י ה - ירושלים (שהוא הבסיס לדפוס בובר), לבין שני עדי הנוסח האחרים (כת״י א - פירנצה, כת״י י - ניו יורק 949), שבהם קטע זה שובץ בסוף הפרשנות לפסוק ט, שגם פסוק זה נדרש לעניין המותרים לבצע את המילה.

147. כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח למעט המילה ״עובד כוכבים״ ששונתה בדפוס במקום המילה ״גוי״.

148. מחלוקת רבי יוחנן ורב מוזכרת גם במסכת מנחות, דף מב ע״א, אך ללא המשך הסוגיה המבררת ״מאי בינייהו״.

אלא איכא בינייהו: אשה, למ״ד ואתה את בריתי תשמור - ליכא, דאשה לאו בת מילה היא, ולמ״ד המול ימול - איכא, דאשה כמאן דמהילא דמיא.

נשוב לדברי רבי טוביה. ראשית, הוא מביא את דברי התלמוד[149] כביאור למילים מפסוק יג ״הִמּוֹל יִמּוֹל״.[150] שנית, הוא מכריע שהלכה כרבי יוחנן, ומנמק את הכרעתו באמצעות הכלל ״רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן״.[151] לכאורה אין כל חידוש בדברי רבי טוביה, דבריו הם תמצית דברי ספר השאילתות:

מנין למילה בגוי שהיא פסולה? דרא בר פפא אמ׳ משמיה דרב ואתה את בריתי תשמור, ור׳ יוחנן אמ׳ המול ימול. ואמרינן מאי בינייהו אשה למאן דאמ׳ המול ימול איכא ולמאן דאמר ואתה את בריתי תשמר ליכא דהא לא מפקדא אמילה. ורב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. (פרשת וירא, שאילתא י)

דברים דומים, עם מעט הרחבות, הובאו גם בספר הלכות גדולות. בתוספת המשפט הבא:

היכא דליכא גברא יהודאה דידע למימהל ואיכא איתתא דידעא למימהל, מהלא איתתא ושפיר דמי. (סימן ח - הלכות מילה).

הרי״ף[152] והרא״ש[153] העתיקו את דברי ספר הלכות גדולות, עם ההערה שאישה כשרה למול רק כאשר אין איש שיודע למול.[154] שיטה זו הפכה למסורת פסיקה מקובלת. כך לשונו של הרמב״ם:

הכל כשרין למול ואפילו ערל ועבד ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש, אבל עכו״ם לא ימול כלל. (משנה תורה, הל׳ מילה, פ״ב ה״א)

---

149. גם בובר, שם, הערה מ, מציין שמקור דברי רבי טוביה הוא מהתלמוד הבבלי במסכת עבודה זרה.

150. לעיל בהערה הקודמת, הזכרנו שבעדי הנוסח כת״י א - פירנצה וכת״י י - ניו יורק 949, הדברים שולבו דווקא על פסוק ט, שם מתייחס רבי טוביה למילים ״וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִּשְׁמֹר״. מכל מקום, גם לפי גרסה זו דברי רבי טוביה על כשרות האישה למול, מובאים כהלכה נפרדת מתחילת דבריו בפסוק זה. עוד נוסיף שאמירתו הברורה של רבי טוביה שהלכה כרבי יוחנן, מחזקת את הדעה שגרסת כת״י ה - ירושלים היא הגרסה הנכונה.

151. מסכת ביצה, דף ד ע״ב. עוד על כלל זה ראו: אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, עמ׳ 8-9; אפרים בצלאל הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ״ט, עמ׳ 99-100; יהודה ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 81.

152 מסכת שבת, דף נו ע״א.

153 מסכת שבת, פרק יט, סימן יא.

154. הערה זו שאישה תמול רק כאשר אין איש שיודע, לא מוזכרת בלקח טוב. עמדנו על כך, שרבי טוביה השתמש גם בספר השאילתות וגם בספר הלכות גדולות (ראו לעיל, עמ׳ 224). במקרה דנן נראה שרבי טוביה לקח את דבריו רק מספר השאילתות, ובחר להתעלם מספר הלכות גדולות.

מאידך, חלק מפוסקי אשכנז סברו שאין להכריע על פי הכלל "רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן", משום שניתן להכריע מתוך הסוגיה עצמה כיצד לפסוק הלכה. בסוגייתנו מובאת ברייתא בשם רבי יהודה הנשיא, האוסר מילה על ידי גוי מתוך דרשת המילים "וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִּשְׁמֹר".[155] דברים אלו תואמים את שיטת רב שצוין לעיל, ממילא ניתן יהיה להסיק שגם רבי יהודה הנשיא סבור שאישה אינה כשרה למול.[156] מכאן הכריעו חלק מפוסקי אשכנז שאישה לא תעשה את המילה.[157]

אם כך, ניתן היה לחשוב שרבי טוביה בסך הכול העתיק כאן את דברי הגאונים (השאילתות או בה"ג). אך עיון בדברי רבי טוביה מראה על ניסוח מקורי ועיבוד פסק הלכה מתוך דברי התלמוד עצמו. כלומר דברי רבי טוביה כאן מעידים על הכרעה עצמית שלו בסוגיה. כך סבר בובר: "ועוד זאת לו בחלק ההלכות שהוא חותך הדין להלכה ומוסיף לפעמים הלכות מדעת עצמו. כמו ואשה כשרה למילה דקי"ל כר' יוחנן דאמר אשה מהלה, וכן הלכה רב ור"י הלכה כר"י".[158] יתרה מכך, כאשר רבי טוביה מגיע לפסוקים בספר שמות המתארים את ציפורה המלה את בנה, הוא מתייחס שוב לסוגייתנו: "ותכרות את ערלת בנה.[159] מיכן שהמילה כשרה בנשים".[160]

---

155. לשון הברייתא: "תניא, רבי יהודה הנשיא אומר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? ת"ל: ואתה את בריתי תשמור" (מסכת עבודה זרה, שם). הריטב"א, שם, אף תמה כיצד אמוראים נחלקו בדבר שפשוט בברייתא.

156. זו לשון התוספות: "יש לפסוק כרב ואין אשה כשרה למול. דאף על גב דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. בהא הלכה כרב דברייתא דרבי יהודה הנשיא קיימא כוותיה" (מסכת עבודה זרה, שם, ד"ה "אשה"). דברים דומים כתבו תוספות ר"ש משאנ"ץ, שיטת הקדמונים על מסכת עבודה זרה, שם, מהדורת משה יהודה בלוי, ניו יורק תשכ"ט; תוספות רבנו אלחנן בן יצחק מדמפיר, על מסכת עבודה זרה, שם, מהדורת אהרן קרויזר, בני ברק תשס"ג.

157. במרדכי, מסכת שבת, רמז תסח, בשם הסמ"ק נפסק: "אין אשה כשרה למול", ובספר כלבו, סימן עג, בשם ר"י הזקן נפסק: "ואשה וגוי אין מלין". סקירה מפורטת של שיטות הפוסקים ראו אצל יוסי זיו, 'מילה בידי אישה בספרות חז"ל ובמנהג יהודי אתיופיה', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 43-46.

158. מבוא ללקח טוב, עמ' 25-26.

159. יש לציין שרבי יוחנן ורב שנחלקו האם אישה כשרה למול, התייחסו אף הם לפסוק זה, בסוגיה, שם: "ומי איכא למאן דאמר אשה לא? והכתיב: ותקח צפורה צר; קרי ביה ותקח. והכתיב: ותכרות; קרי ביה ותכרת, דאמרה לאיניש אחרינא ועבד. ואיבעית אימא: אתיא איהי ואתחלה, ואתא משה ואגמרה". כלומר לשיטת רבי יוחנן פסוק זה מתפרש כפשוטו בדיוק כפי שעשה זאת רבי טוביה. רב האוסר על נשים למול, נזקק לדרשנות שראינו לעיל.

160. לקח טוב, שמות ד, כה. בובר, שם, הערה מ, מפנה את המעיין לסוגיה במסכת עבודה זרה, ולפסיקת בה"ג שאישה כשרה למול. עוד על נשים מוהלות ראו: שפרבר, מנהגי ישראל, כרך א, עמ' סו הערה 18; שם, כרך ד, עמ' ח-ט; יעקב שמואל שפיגל, 'האשה כמוהלת - ההלכה וגלגוליה בסמ"ג', סידרא ה, (תשמ"ט), עמ' 149-157; ניסן רובין, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל, תל אביב תשנ"ה, עמ' 91; אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 331-332; יוסי זיו, שם, עמ' 39-54; אלישבע באומגרטן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה, עמ' 104-106.

דיני שטר הגט

בספר דברים ישנו מקטע הלכתי גדול בו עוסק רבי טוביה בדיני גיטין. המקטע מורכב מאוסף מובאות ממקורות מגוונים בספרות חז"ל: משנה, מדרשי תנאים, ברייתות וסוגיות תלמודיות. עיון במקטע זה מעלה שישנן כמה וכמה הלכות שלא נמצא להן כל מקור קדום, גם לא בספרות הגאונים:

> ספר. מלמד שצריך שרטוט כספר. ... שיעור מגלת הגט זרת וגודל.
>
> והכותב אל יערב אות באות. ואל ימחוק בו אות ובין שיטה לשיטה כמלא שיטה.

(לקח טוב, דברים כד, א)

שלוש ההלכות הללו: שגט צריך שרטוט כמו בספר תורה, שיש גודל מינימלי לשטר הגט, ושיש לגט כללי כתיבה כמו בדיני כתיבת סת"ם, הם חידוש של רבי טוביה. נראה, שהמשותף להלכות אלו זו הגישה ששטר הגט יש לו חשיבות כמו כתבים של תשמישי קדושה: ספר תורה, מזוזה וכו'. נבדוק בקצרה כל אחד מהדינים הללו, וננסה לבחון את יחס פוסקי ההלכה לעניינים אלו.

דין שרטוט בספרי הקודש מוזכר במקורות תלמודיים,[161] ונפסק שהוא חובה.[162] אולם בדיני גיטין לא נזכרה חובת שרטוט.[163] המנהג לחייב גט בשרטוט מוזכר לראשונה בדברי ספר התרומה שיחס

---

161. התלמוד הבבלי, מסכת גיטין, דף ו ע"א, דן במספר המילים המינימלי המחייב שרטוט. מתוך כך פשוט שספר תורה שלם חייב שרטוט. וכך מובא בתלמוד הירושלמי: "הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות וכותבין בדיו ומסרגלין בקנה" (מסכת מגילה, פ"א ה"ט, עמ' 750). ביחס לחובת שרטוט בתפילין ומזוזות מובא בתלמוד הבבלי: "והילכתא: תפילין לא בעי שרטוט, ומזוזה בעיא שירטוט" (מסכת מנחות, דף לב ע"ב; מסכת מגילה, דף יח ע"ב). ביחס למגילה נאמר: "מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה" (מסכת מגילה, דף טז ע"ב). עוד על סוגיה זו ראו: נחמן דנציג, 'שרטוט ספרי קודש: מקורה של הלכה והשלכותיה', בתוך: עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית: לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 283-359.

162. כך פסק הרמב"ם: "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט" (משנה תורה, הל' תפילין ומזוזה וספר תורה, פ"א הי"ב).

163. יש לציין שבגט חליצה, מובא בתלמוד שצריך שרטוט. "אמר אביי: האי מאן דכתב גיטא דחליצתא, ליכתוב הכי: אקרינוה לדידה מן מאן יבמי עד אבה יבמי, ואקרינוהו לדידיה מן לא עד לקחתה, ואקרינוה לדידה מן ככה ועד חלוץ הנעל. מר זוטרא משרטט וכתיב לכולא פרשה. מתקיף לה מר בר אידי: והא לא ניתן ליכתב! והלכתא כוותיה דמר זוטרא" (מסכת יבמות, דף קו ע"ב). דברים אלו הובאו בספר הלכות גדולות, סימן לג, ובפסקי הרי"ף, יבמות, דף לה ע"ב. ייתכן שפסיקה זו היוותה השראה לחכמי ביזנטיון להכיל את חובת השרטוט על גט רגיל. מכל מקום כתב הרשב"א במפורש: "וסרגול (שרטוט) אינו צריך דלא הצריכו סרגול אלא בספרי הקדש ואי נמי בכותב ג' תיבות או ארבע מן הכתובים הא בעלמא לא. דבגט חליצה שכותבין בו מאן יבמי ולא חפצתי לקחת' הוא שמסרגלין **הא בשאר גיטי נשים לא**" (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן אלף קצא).

מסורת זו לרס״ג.[164] ראשונים נוספים כמו הסמ״ג,[165] הרשב״א[166] והרא״ש[167] הזכירו גם הם מנהג זה.[168] נראה שהראשון שהזכיר את חובת השרטוט בגט הוא רבי טוביה.[169]

בספרות הפסק של האחרונים, ציינו רבים שיש חובה לשרטט גט, וראייתם הייתה מתוך דברי הלקח טוב.[170] יש מהפוסקים שסוברים שאין חובה מעיקר הדין לשרטט גט, וראייתם היא שחובה זו לא נזכרה בתלמוד, ודברי רבי טוביה לשיטתם, זו דעת יחיד.[171]

---

164. ״הכותב את הגט צריך לשרטטו ושלא יהיה לא פחות ולא יותר מי״ב שיטין. וכן המנהג וגט בגימ׳ י״ב **ורב סעדיה** כתב משום דכתיב ספר כריתות כמנין שיטין שבכריתות ס״ת״ (ספר התרומה, מהדורת מכון ירושלים, תשפ״א, הלכות גיטין, סימן קיב).

165. ר׳ משה מקוצי, חלק העשין, סימן נ, העתיק את לשון ספר התרומה.

166. ״שאלת גט מה טעם צריך שרטוט ושלא יהיו האותיות דבוקות זו בזו. דע כי הטעם הוא משום דכתב ספר כריתות. ... ואף על גב **דדברים אלו אין להם עיקר** מדין הגמרא ואדרבה יש בזה מן הקושיות. ... כיון שתקנו כן המחברים **להם שומעין** ולכתחלה אף על פי שאין הענין הזה מעכב״ (שו״ת הרשב״א, שם, סימן אלף רכ).

167. ״משום שנקרא ספר נהגו לשרטט השורות ומשום **רב האי גאון ורב סעדיה** אמרו משום דכתיב ספר כריתות״ (מסכת גיטין, פרק א, סימן ב). נראה שהרא״ש לקח את דבריו מספר התרומה, אך בדבריו נוסף שמסורת זו הועברה גם מרב האיי גאון. דבריו אלו הובאו בטור, אה״ע, סימן קכה.

168. לסקירה על ספרות הראשונים המחייבים שרטוט בגט ראו דנציג, שם, עמ׳ 317-318. פלא שהתעלם מדברי רבי טוביה כאן בלקח טוב, שקדם לכל הראשונים הנ״ל.

169. יש שרצו לראות בדברי רש״י (בן דורו של רבי טוביה), על הסוגיה התלמודית המחייבת שרטוט במזוזה, מקור לחיוב שרטוט בגט. ״כתבה איגרת - בלא שרטוט ולא דקדק בחסרות ויתרות כאיגרת בעלמא. כתיבה כתיבה - וכתבתם על מזוזות וכתב **לה ספר כריתות**״ (מסכת מנחות, דף לב ע״ב). דברים ברוח זו כתב ר׳ שמואל פייבוש, בית שמואל, על שולחן ערוך: ״נוהגים לשרטטו. משום דגט נקרא ספר אף על גב דספירת דברים אתא מ״מ עושים כעין ספר **ועיין ברש״י** מנחות דף ל״ב כתב דצריך שרטוט מדאורייתא״ (סימן קכה, ס״ק ה). אך כאמור הדברים כאן אינם מפורשים דיים, כדי שנוכל לראות בהם מקור לחיוב שרטוט בגט.

170. חלק מהפוסקים ראו בדברי הלקח טוב עדות לחובה לשרטט כתקנה מחייבת משום חשיבותו של רבי טוביה. חלק מהפוסקים טעו לחשוב שהלקח טוב הוא מדרש וייחסו לדברי רבי טוביה מעמד מדרשי (ב״ש שצוין לעיל). לדוגמה ראו ר׳ יצחק בכר דוד, דברי אמת, מהדורת אברהם קליין, ירושלים תשע״ט, עמ׳ קיג: ״מה שתמהו התוספות עליו במנחות דלא אשכחן בשום מקום שירטוט בגט וגם הרשב״א ז״ל. זיכני ה׳ **ומצאתי הדבר מפורש בפסיקתא** פרשת כי תצא וזה לשונה וכתב לה לשמה מכאן אמרו כל גט שנכתב שלא לשם אשה פסול ספר מלמד שצריך שירטוט כספר כריתות ספר כורתה מבעלה ואין שאר דבר כורתה״.

171. לדוגמה ראו: ר׳ ארז זבולון, ׳בענין שרטוט בגט׳, אור תורה תיב (תשס״ב), עמ׳ שסא: ״והנה באמת לא מצאנו מקור לשרטוט הגט ונראה שהוא מנהג בעלמא ולכן אם לא שרטט אינו מעכב״. בהמשך שם, בעמ׳ שסב, העיר על דברי ר׳ יצחק בכר שהוכיח מלקח טוב שיש חובה לשרטט וכתב: ״במחילת כבוד תורתו לא ידעתי מה מציאה מצא, ולשמחה מה זו עושה, שאילו מצא הדבר בפסיקתא דרב כהנא החרשתי דבודאי הוא מקור לדין מאת חכם מחכמי התלמוד, אבל באמת מצא כן בפסיקתא זוטרתא לרבנו טוביה ב״ר אליעזר שהיה מראשוני הראשונים (ונקרא בשם לקח טוב) ומלקט מדברי התלמוד והמדרשים ואף מדברי הגאונים שקדמוהו, ומהם גם רב האי גאון ורבנו סעדיה. וא״כ מה זו מציאה, שהרי בודאי מנהג השרטוט היה עוד מזמן הגאונים״.

באשר לדינים הנוספים שכתב רבי טוביה: שגודל הגט זרת וגודל,[172] שלא יערב אות באות,[173] ושישאיר בין שיטה לשיטה כמלא שיטה,[174] נמצא תופעה דומה. הלכות אלו לא נזכרו בספרות שקדמה לרבי טוביה. גם כאן התעוררה מחלוקת בין הפוסקים האחרונים, עד כמה דברי רבי טוביה מחייבים להלכה.

לענייננו, מצאנו כמה דינים מחודשים העוסקים באופן כתיבת הגט. מתוך לשונו של רבי טוביה, נראה שדינים אלו לא נבעו מתוך הבנתו בסוגיות, אלא הם ידועים מתוך מסורת ברורה. אם כן, לפנינו עדות נוספת למסורת ההלכתית שנהגה ככל הנראה בביזנטיון בשנים שקדמו לרבי טוביה.

---

172. באנציקלופדיה תלמודית, כרך ה, עמ' תריג, הערה 723, בערך "גט", נכתב: "ועי' פסיקתא זוטרתא פ' תצא שאורך הגט זרת וגודל ורחבו חצי זה השעור, ולא הובא בפוסקים". דין זה נזכר לראשונה בספרות הפסיקה החל מהמאה השמונה עשרה, כאשר המקור לכולם הוא דברי הלקח טוב. ראו: ר' יצחק בכר דוד, דברי אמת, שם; חיד"א, עין זוכר, ירושלים תשכ"ב, מערכת ז, אות יז; ר' משה ישראל, שו"ת משה ידבר, מהדורת מכון שלמה אומן, שעלבים תש"ע, סימן ט; ר' חיים חזקיה מדיני, שדי חמד, מהדורת קה"ת, ניו יורק תש"י, מערכת גט, סימן טז, אות מז; ר' מלכיאל צבי טננבוים, שו"ת דברי מלכיאל, וילנא תרנ"א, חלק ג, סימן קלג. דין גודל הגט "זרת וגודל", הובא ב'ספר הקנה' על המצוות, ללא אזכור מקור. זהות מחבר הספר, מקומו וזמנו לוט בערפל. תא-שמע, 'היכן נתחברו ספרי "הקנה" ו"הפלאה"?', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 221-228, הקדיש מאמר שלם להוכחת מוצאו הביזנטי של חיבור זה. לאור דברינו כאן, ניתן להוסיף ראיה נוספת לקביעה זו. ביחס לזמן חיבור הספר, ראו: מיכל קושניר אורון, ה'פליאה' ו'הקנה' - יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, ירושלים תש"ם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם, עמ' 1-19.

173. ביחס להלכות כתיבת ספר תורה קובע התלמוד: "ובין תיבה לתיבה - כמלא אות קטנה, ובין אות לאות - כמלא חוט השערה" (מסכת מנחות, דף ל ע"א). אולם לא מצאנו כל חיוב כזה ביחס לכתיבת גט. וכך פסק הראבי"ה, חלק ד, סימן תתצד: "הכותב את הגט צריך שלא יערב אות באות, מיהו בדיעבד לא פסול ביעורוב, כך השיב ר"ת, דלא מצינו שהקפידו חכמים בזה אלא בתפילין ומזוזה". דברים דומים כתבו: סדר גט לר"י הזקן, (בתוך: מחדושי בעלי התוספות למסכת גיטין, טורונטו תשמ"ט) אות טז, עמ' קכט; ספר התרומה, הלכות גיטין, סימן קיג; רא"ש, בשם הריב"ם, מסכת גיטין, פרק ב, סימן יט; מרדכי. מסכת גיטין, רמז שמה. בסופו של דבר זו הפסיקה המקובלת על פי השו"ע: "**נהגו להחמיר** שיהיו האותיות מוקפות גויל" (אה"ע, סימן קכה, סעיף ו). עד למאה השמונה עשרה, אין כל אזכור לפסיקת הלקח טוב שחייבים להקפיד על הפרדה בין האותיות. מכאן ואילך יש מהפוסקים שהזכירו את דברי רבי טוביה (ראו בהערה לעיל).

174. גם דין זה מקורו מהלכות כתיבת ספר תורה: "בין שיטה לשיטה - כמלא שיטה" (מסכת מנחות, שם). אולם לא מצאנו כל חיוב כזה ביחס לכתיבת גט. חיוב השארת רווח שורה בגט, מופיע בספרות ההלכה רק בדורות האחרונים. ראו לדוגמה: ר' אריה ליב צינץ, גט מקושר וטיב גיטין, מהדורת ווייס, אשדוד תשע"ד, כרך א, עמ' תתפו: "לכתחילה דהא קיי"ל בס"ת תפילין מזוזות דצריך שיהא לכתחילה בין שיטה לשיטה כמלא שיטה ולכתחילה ראוי לעשות כן בגט כיון דנקרא ספר וביותר היה ראוי לעשות כן בגט כדי שלא יהא שטר הראוי להזדייף בין שיטה לשיטה".

חובת קבורה

בספר בראשית ישנו מקטע הלכתי העוסק בדיני קבורה. המקטע מורכב מאוסף מובאות ממקורות מגוונים בספרות חז״ל: משנה, ברייתות וסוגיות תלמודיות, ומספר הלכות גדולות ושאילתות. במקטע זה, לאחר מובאה ארוכה מספר הלכות גדולות,[175] כותב רבי טוביה:

> וקבורא דנהוג עלמא ודאי דאורייתא הוא, ואף על גב דאסמוכוהו רבנן מכי קבור תקברנו, מדכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ואומר וישוב העפר אל הארץ כשהיה, מכלל דצריך קבורה משום בזיוני דאינשי.[176] (בראשית כג, ג)

בתחילה מסכם רבי טוביה את מצוות הקבורה וקובע שזו מצווה מדאורייתא.[177] המשך דבריו הוא היסק מתוך הקביעה שזו מצווה דאורייתא: ״קבורה משום בזיוני דאינשי״. במילים אלו רבי טוביה מכריע ספק הלכתי שמובא בתלמוד הבבלי:

> איבעיא להו: קבורה משום בזיונא[178] הוא, או משום כפרה[179] הוא? למאי נפקא מינה? דאמר: לא בעינא דליקברוה להוא גברא. אי אמרת משום בזיונא הוא - לא כל כמיניה.[180] ואי אמרת משום כפרה הוא - הא אמר לא בעינא כפרה. (מסכת סנהדרין, דף מו ע״ב)

בהמשך הסוגיה, מציע התלמוד שלושה ניסיונות להוכיח שחובת הקבורה היא שלא יהיה ביזיון. אך כל שלושת הניסיונות נדחו, על ידי כך שניתן להסביר כל אחד מהמקרים שהובאו מהטעם של כפרה. מכל מקום, אין בסוגייתנו כל הכרעה בעניין. גם בספרות הגאונים[181] לא נמצאה כל התייחסות לשאלה זו. מבין פוסקי ההלכה הראשון שהתייחס לעניין הוא הראב״ן:

> וקבורה משום ביזיונא הוא ואם אמר לא תקברוה לאו כל כמיניה. (סנהדרין, סימן תעט)

---

175. תחילת המובאה מסימן א (ברכות, פרק שלישי), מקור דברי הבה״ג הוא מספר השאילתות (פרשת חיי שרה, שאילתא יד; פרשת ויחי, שאילתא לד), המשך המובאה מסימן עו (הלכות הספד) וגם קטע זה מקורו מהשאילתות (שם).

176. לקטע זה ישנם שלושה עדי נוסח. ישנם הבדלים שאינם משמעותיים בכת״י א - פירנצה במילים העוסקות במקור חיוב הקבורה. במסקנת הקטע ״מכלל דצריך קבורה משום בזיוני דאינשי״, אין שום הבדל בין עדי הנוסח.

177. להלן, עמ׳ 328, נדון בנטייתו של רבי טוביה ״לחזק״ את תוקפם של מצוות על ידי הקביעה שהן ״מן התורה״.

178. מבאר רש״י, שם: ״שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע״. תוספות, שם ד״ה ״קבורה״, סבורים שהכוונה ״בזיונא דמשפחתו״.

179. מבאר רש״י, שם: ״כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות״.

180. מבאר רש״י, שם: ״לא כל כמיניה - דבזיון הוא לקרוביו״.

181. הן השאילתות והן הבה״ג מתייחסים לשאלה אחרת המופיעה בצמוד לשאלתנו בסוגיית הבבלי, והיא האם חובת ההספד היא משום כבוד לנפטר או משום כבוד למשפחה. לא ברור מדוע התעלמו הגאונים מהשאלה האם יכול אדם לצוות שלא יקברו אותו לאחר מותו. התייחסות חלקית ישנה בביאור רבנו חננאל לסוגיה, שם כתב: ״איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה... וסוגיא סלקא **דמשום כפרה**״.

וכך פסק הרמב״ם:

אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו.

(משנה תורה, הל׳ אבל, פי״ב ה״א)

הרמב״ם אמנם לא הזכיר את הנימוק משום ״ביזיון״, אך ברור שהוא פסק כאפשרות שאדם לא יכול לצוות שלא יקברוהו לאחר מותו.[182]

לענייננו, נראה שיש הסכמה בין העוסקים בסוגיה, שהקבורה היא חובה שלא ניתן לוותר עליה. אך כל מי שמצאנו שפסק כך חי אחרי ימיו של רבי טוביה.[183] אם כך, הרי לפנינו פסיקה הלכתית של

182. הרדב״ז, שם, ביאר את הטעם לפסיקתו זו של הרמב״ם: ״אף על גב דלא נפשטה, כיון דקבורה מצוה מהתורה דא״ר יוחנן משום רשב״י רמז לקבורה מה״ת מנין ת״ל כי קבור תקברנו. והא דלא פשיט תלמודא מהאי קרא משום דאיכא למימר דקרא איירי בסתם בנ״א אבל באומר אל תקברוהו להוא גברא מספקא לן וכיון דהוי ספיקא באיסורא דאורייתא אזלינא לחומרא וקברינן ליה״. נראה שהרדב״ז הושפע מדברי הרמב״ן, בספרו תורת האדם: ״איבעיא להו קבורה משום בזיוני הוא או משום כפרה הוא. ... ולא איפשטא הילכך קוברין אותו דספק איסורא הוא״ (כתבי רמב״ן, מהדורת דוב שעוול, ירושלים תשכ״ג, כרך ב, עמ׳ רמ). וכך כתב במפורש הכסף משנה, שם: ״בעיא ולא איפשיטא וכתב הרמב״ן הילכך קוברין אותו דספק איסורא הוא״. ישנה פרשנות אחרת בדברי הרמב״ם, שכל הספק של הגמרא הוא לפי הדעה שקבורה היא תקנת חכמים. אך מאחר שהרמב״ם בתחילת דבריו הכריע שקבורה היא מצווה דאורייתא, ברור לו שאין האדם יכול לצוות שלא יקברוהו. ראו לחם משנה, שם. מכל מקום, מבחינת המסקנה ההלכתית התוצאה זהה. בדומה לכך פסק גם ר׳ יצחק בן משה, אור זרוע, סימן תכב.

183. הראב״ן היה צעיר לימים בזמן פרסום הלקח טוב, וברור שרבי טוביה לא ראה את חיבורו (על הראב״ן ראו: שלום אלבק, במבוא למהדורתו אבן העזר, ורשה תרס״ה, עמ׳ 7-17; אפטוביצר, מבוא הראב״ה, עמ׳ 49-57; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ׳ 64-65). אולם מסתבר שהראב״ן ראה את דברי הלקח טוב. בובר, במבואו ללקח טוב, עמ׳ 56, הראה שהראב״ן הזכיר את דברי הלקח טוב בפירושו לפיוט. ראשונים אחרים מאשכנז, בני דורו של הראב״ן הזכירו את דברי הלקח טוב (בובר, שם, עמ׳ 50-57).

הרמב״ם חי אחרי ימיו של רבי טוביה (הרמב״ם נולד ב-1138 וספרו של רבי טוביה נכתב בתחילת מאה זו). ביחס לשאלה האם הרמב״ם ראה את הספר לקח טוב, נחלקו החוקרים. הראשון שהזכיר את האפשרות שהרמב״ם ראה בלקח טוב מקור לפסיקתו, הוא ר׳ משה זכות, בחיבורו קול הרמ״ז למשנה, מסכת כתובות, פרק ב, משנה ח: ״מצאתי מאמר בפסיקתא פרשת כי תצא וז״ל, והיה הבכור אשר תלד ואם אינה יולדת מהו אשר תלד, אלא הבכור זה היבם וכו׳ עד הבכור אשר תלד אם מת זה היבם הגדול שבאחים. וזהו מקור דברי הרמב״ם״. החיד״א, ברכי יוסף, או״ח, סימן ח, סעיף א, העיר: ״וכמה דינים מהרמב״ם הורה גבר מרן בכ״מ דמקורן הוא מהפסיקתא. והמחבר הפסיקתא רבינו טוביהו היה קרוב לזמן הגאונים״. בובר, במבואו ללקח טוב, עמ׳ 69-70, הביא את דברי החיד״א והעיר: ״אין דבריו אלא דברי תימה, כי בשום מקום לא מצאתי בכסף משנה שמראה מקום על הפסיקתא זוטרתא להוכיח שהרמב״ם לקח ממנה איזה דין מן הדינים״. אולם, בובר, שם, סבור שהרמב״ם אכן ראה את הלקח טוב, ועל פי רוב הסתייג ממנו. ״והנה יצא לנו מכל זה שודאי היתה זאת הפסיקתא למראה עיני הרמב״ם ז״ל, וזה המאמר בהלכות דעות מאשר ישר בעיניו לקחו משם, אבל אין זה עוד ראיה שהרמב״ם ז״ל עשה את הפסיקתא למקור בהוצאת דינים ממנה, ואינו רחוק שבגנותו את הדרשנים היונים שכלל גם את ר׳ טוביה עמהם״. הגר״י פערלא, בהערותיו על בובר, שם, סבור שדברי הכסף משנה על שימושו של הרמב״ם בלקח טוב הם נכונים ומדויקים. תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 264, הערה 20, סבור: ״אין ספק כי הרמב״ם הכיר את המדרש, אבל שאלה היא אם השתמש בו כמקור לפסקיו״. בהמשך דבריו, הביא תא-שמע את עמדת הגר״י פערלא מבלי לערער עליה. הרמ״מ כשר, הרמב״ם והמכילתא דרשב״י, ירושלים תש״ם, עמ׳ רלג, הערה 1, חלק על מסקנת הר״י פערלא, והקדיש לכך מספר עמודים בספרו. מסקנתו: ״נראה כהצד האומר שהרמב״ם לא השתמש בהלקח טוב, לפי מה שנתבאר לעיל נספח על מקורי הרמב״ם שהזכיר בתשובותיו אין זכר לספר זה״. דוד הנשקה, במספר מקומות בדק בשיטתיות האם במקומות בהם נראה שהרמב״ם השתמש בלקח טוב, אכן כך הוא הדבר. מסקנתו של הנשקה היא שאין שום ראיה שהרמב״ם ראה את

רבי טוביה או רבותיו, בתחום שלא עסקו בו לפניהם. ייתכן שלרבי טוביה ולרמב״ם הייתה מסורת מימי הגאונים, אך הן לשונו של רבי טוביה והן לשונו של הרמב״ם מעידים על היסק אישי שלהם.[184]

הספר לקח טוב, במקומות בהם שני המחברים הגיעו למסקנות דומות, קרוב לוודאי שלמול שניהם היה מקור קדום שנעלם מאיתנו. ראו: הנ״ל, 'לאופייה של פרשנות הרמב״ם לפרשיות הלכה שבתורה: בין נאמנות לתלמוד לבין צורך ההגנה עליו', *Maimonidean Studies*, 5 (2008), חלק עברי, עמ' ט-י העי 28, 30, ובנספח שם, עמ' יז-כא, דוגמה נוספת לשיטתו; הנ״ל, 'מצוות האבות ומצוות סיני: פרשת גיד הנשה כפרק בתפיסת ההלכה של הרמב״ם', בתוך: מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב״ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, מעלה אדומים תשע״ב, כרך ב, עמ' 640. מנחם בן ששון, ' ״ספריות״ בית הרמב״ם בין קאהיר לחלב', בתוך: אר״ץ ומלואה: מחקרים בתולדות קהילת ארם צובה (חלב) ותרבותה, בעריכת ירון הראל, יום טוב עסיס ומרים פרנקל, כרך א, ירושלם תשס״ט, עמ' 58, מביא דף נייר מאוסף פירקוביץ שבו מפורטת רשימה של ספרים שהיו בספריית הרמב״ם. ברשימה זו כתוב: ״לקח טוב, בראשית, אלה שמות״, בהערה 22, שם, טוען בן שושן שהכוונה לחיבור של רבי טוביה בן אליעזר איש קסטוריה. הנשקה, מצוות האבות, עמ' 21, הערה 88, התייחס לרשימה זו: ״אמנם, בידינו רשימת ספרים המצויה בדף נייר שצורף לעותק 'אמונות ודעות' של רס״ג, שיש בה שרידי כתובת בעלות שיוחסה לרמב״ם, ומתוך כך ייתכן שהיא רשימה מספריית הרמב״ם, ומופיע בה ״לקח טוב בראשית אלה שמות״,... אך אפילו נקבל שהדברים אכן כרוכים בבית הרמב״ם, אפשר כמובן שמדובר בספרייה כפי שהייתה בידי צאצאיו״.

184. יש להעיר שבנוסף לסברה, שהוזכרה לעיל בהערה 182, שהשיקול בפסיקה לחומרא כאן נבע מכך שחובת הקבורה היא מהתורה, מהלך הסוגיה בתלמוד הבבלי, כלל שלושה ניסיונות לפשוט את הבעיה שהקבורה היא משום 'בזיון'. אם כך לא רחוק שרבי טוביה מתוך עיונו הסיק, שאף שאין הכרעה מפורשת בתלמוד, הרי שרוח הדברים של עורך הסוגיה בוודאי נוטה לעמדה המחייבת קבורה משום 'בזיון'. וזאת בניגוד לפרשנות רבנו חננאל, שהוזכרה לעיל: ״סוגיא סלקא דמשום כפרה״. התייחסות נרחבת לסוגיית הבבלי כאן ולנטיית הפוסקים להכריע לחומרא ראו: מנחם כהנא, ' ״רמז לקבורה מן התורה״: עיצוב סוגיה בבבלי סנהדרין לאור התמודדות עם תפיסות זורואסטריות', מכילתא ה (תשפ״ד) עמ' 5-22.

פסיקת הלכה לפי נימוק חדש או נימוק שנדחה

עד כה ראינו מקומות בהם ישנן הכרעות הלכתיות מחודשות, שמהן ניתן ללמוד על המסורת ההלכתית שהייתה בידי רבי טוביה. עתה נפנה את המבט למאפיין נוסף בדרך פסיקת ההלכה של רבי טוביה, והוא הנימוקים שהוא מביא להכרעותיו ההלכתיות. להלן נראה שגם כאשר ישנה מסורת ברורה מתוך סוגיות התלמוד להכרעה הלכתית מסוימת, אין זה מחייב את רבי טוביה כאשר הוא מנמק את ההלכה התלמודית. פעמים שהוא יבחר להביא נימוק שנדחה, ופעמים נימוק שאין לו מקור בתלמוד.

תקיעת שופר

בלקח טוב ישנם שני מקטעי הלכה ארוכים העוסקים בדיני ראש השנה בכלל, ובדיני תקיעת שופר בפרט. מקטע אחד בספר בראשית משולב בתוך הפרק על עקדת יצחק, מקטע שני בספר ויקרא בפרק העוסק במועדות. בשני המקטעים מוסיף רבי טוביה דברי הסבר למצוות תקיעה בשופר, שמטרתם לעורר את קוראיו לעשות תשובה לקראת יום הכיפורים. במקטע בספר בראשית מובא:

> וכן הוא אומר תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו, איזה חג שמתכסה בו החודש, הוי אומר זה ראש השנה, לפיכך נקרא יום הזכרון, שמתוך שתוקעין **זוכר את יום הכפורים**, והוא שבעשרת הימים האלה כדי שיהא לו מחילה וכפרה ביום הכפורים, וזה נדרושהו על עניין פרשת יום הכפורים. כי לא הוצרכנו לזה, אלא כדי להודיע כי תקיעת ר״ה בשופר של איל.[185] (לקח טוב, בראשית כב, יג)

במקטע בספר ויקרא מובא:

> והואיל וכתיב והעברת שופר תרועה בעניין היובל בחדש השביעי ביום הכפורים. אנו למדין כל תרועות של חודש השביעי שיהו בשופר וילמד סתום ממפורש והוא **יסוד לזכרון על יום הכפורים** להחזיר את ישראל בתשובה י׳ ימים קודם יום הכפורים.[186]

(לקח טוב, ויקרא כג, כד)

185. לקטע זה ישנם שלושה עדי נוסח: כת״י א - פירנצה; כת״י ה - ירושלים; כת״י י - ניו יורק 949. ההבדלים בין עדי הנוסח זניחים ואין בהם כדי לשנות את משמעות הדברים.

186. לקטע זה ישנם ארבעה עדי נוסח: דפוס ונציה ש״ו; כת״י ד - סינסינטי; כת״י ו - פטרסבורג 245; כת״י ז - ניו יורק 950. גם כאן אין הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח.

רבי טוביה מחדש, ככל הנראה מדעתו, שמטרת תקיעת השופר היא להזכיר את יום הכיפורים, ולעורר את העם לעשות תשובה מבעוד מועד.[187] ישנם מדרשים רבים מהם ניתן לראות שמטרתו של השופר לעורר את האדם לתשובה,[188] שכן בראש השנה האדם נדון.[189] אך לא מצאנו כל מקור שמטרת השופר בראש השנה היא לעורר את האדם לקראת החג הבא - יום הכיפורים.[190] דברים אלו מעידים על החופש המסוים שלקח לעצמו רבי טוביה, בבואו להסביר את הטעם של דין שאין עליו עוררין.[191]

עניין נוסף המופיע במקטע ההלכתי בספר בראשית, עוסק בקביעת זמנה של מצוות תקיעת שופר במהלך התפילה בראש השנה. רבי טוביה כותב כך:

העובר לפני התבה השני מתקיע, משום ברב עם הדרת מלך. (לקח טוב, בראשית כב, יג)

---

187. ישנם מדרשים שרומזים לקשר בין ראש השנה ליום הכיפורים, כגון: "אמר ר' אחא כי עמך הסליחה, מראש השנה הסליחה ממתנת לך. כל כך למה, למען תורא, בשביל ליתן אימתך על בריותך" (ויקרא רבה ל, ז). ובמדרש המאוחר יותר, מדרש תהלים, הדברים מפורשים: "כי עמך הסליחה. אמר רבי אבא הסליחה מופקדת אצלך מראש השנה, וכל כך למה, למען תורא, בשביל ליתן אימתך על בריותיך ביום הכפורים" (שוחר טוב, מהדורת בובר, מזמור קל). אך מדרשים אלו לא עסקו בטעמה של מצוות תקיעת שופר.

188. ראו לדוגמה: בתלמוד הירושלמי על דין המשנה שהשופר צריך להיות של יעל פשוט, נאמר: "אמר ר' יונה כדי שיפשטו לבם בתשובה" (מסכת ראש השנה, פ"א ה"ב, עמ' 665-666); בויקרא רבה מובא: "כיון שישראל נוטלין שופרותיהן ותוקעין מיד ה' בקול שופר, מה הקדוש ברוך הוא עושה עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים" (פרשה כט, סימן ג), ובהמשך שם: "שופר, שפרו מעשיכם. אמר להן הקדוש ברוך הוא בניי אם שפרתם מעשיכם אני עושה לכם כשופר שמכניס בזו ומוציא בזו. אימתי בראש השנה, בחדש השביעי באחד לחדש" (שם, סימן ו); פסיקתא רבתי, פיסקא מ: "שכך התקנתי לכם שתהיו תוקעים בשופר בראש השנה כדי שתהיו חרדים מתקיעת השופר להתקין עצמיכם לתשובה". רעיון זה הוזכר גם בדברי רס"ג שהובאו בספר אבודרהם, מהדורת שלמה ורנר, ירושלים תשע"ה, חלק ב, הלכות ראש השנה, עמ' 411, ובדברי הרמב"ם, משנה תורה, הל' תשובה פ"ג ה"ד. עוד על כך ראו: יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס, עמ' 254-254; דב הרמן, מעגל מועדי ישראל: על התפתחותם ההיסטורית ועיצובם בהלכה, במנהגים ובפולקלור, ירושלים תשפ"א, עמ' 388.

189. כך מובא במשנה: "בְּאַרְבָּעָה פָּרָקִים הָעוֹלָם נִדּוֹן,... וּבְרֹאשׁ הַשָּׁנָה, כָּל בָּאֵי הָעוֹלָם עוֹבְרִים לְפָנָיו כִּבְנֵי מָרוֹן" (מסכת ראש השנה, פרק א משנה ב). התלמוד הבבלי (דף טז ע"ב - יח ע"א) והתלמוד הירושלמי (פ"א ה"ג) הביאו מדרשים רבים על משנה זו, בהם הם מבארים את משמעות הדין בראש השנה.

190. עוד על שיטתו של רבי טוביה ביחס בין ראש השנה ליום הכיפורים, ראו: בנימין אפרתי, 'טעמי מצות שופר', מוריה ח, ד-ה (תשל"ח), עמ' עט; נחום מאיר ברונזניק, 'החטא כנזק והחוטא כמזיק', אור המזרח לב (תשמ"ד), עמ' 13-14.

191. דברים דומים לרעיון זה כתב הרמב"ם, בספרו מורה נבוכים: "ראש השנה יום אחד שפן הוא יום תשובה והערת האנשים מהיסח-הדעת שלהם. לכן תוקעים בו בשופר, כמו שביארנו במשנה תורה. הוא כאילו הכנה ופתיחה ליום הצום" (מהדורת מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג, חלק ג, פרק מג). וכן הרמב"ן בדרשה לראש השנה: "מפני שקראו הכתוב יום זכרון ומפני שהוא בחדשו של יום הכיפורים בראש השנה, ירמוז שבו יהיה דין לפני הקדוש ברוך הוא כי בם ידין עמים, בראש השנה יזכור יצוריו וישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו ויכפר על השבים" (כתבי רמב"ן, כרך א, עמ' רכ). אולם, כאמור לעיל, רבי טוביה קדם לשני חכמים אלה.

תחילת דברי רבי טוביה הם קיצור לשון המשנה: "הָעוֹבֵר לִפְנֵי הַתֵּבָה בְּיוֹם טוֹב שֶׁלְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, הַשֵּׁנִי מַתְקִיעַ" (מסכת ראש השנה, פרק ד, משנה ז). אך המשך דבריו המנמק את דין המשנה צריך עיון, שכן הנימוק "משום ברב עם", נדחה על ידי התלמוד הבבלי:

> מאי שנא שני מתקיע - משום דברב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך! אלא: מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון, משום דזריזין מקדימין למצות! אמר רבי יוחנן: בשעת השמד שנו. (מסכת ראש השנה, דף לב ע"ב)

מתוך סוגיית הבבלי עולה, שהנימוק "משום ברב עם" הועלה כאפשרות להסבר העברת תקיעת השופר מתפילת שחרית שבה היה ראוי לבצע מצווה זו משום "זריזין מקדימין למצוות", אל תפילת מוסף המאוחרת יותר. ככל הנראה היה ידוע שהציבור שיהיה בשעת תפילת מוסף יהיה גדול יותר. התלמוד דוחה הסבר זה משום, שלפי היגיון זה היה צריך להעביר אף את אמירת ההלל לתפילת מוסף, אך מתקני ההלל בחרו לשבצו בתפילת שחרית, מכאן שהערך של "זריזין" גובר על הערך של "ברב עם".[192] לכן התלמוד נותן הסבר מקומי לשיבוץ תקיעת השופר בתפילת מוסף, משום שאכן היה ראוי שמצווה זו תהיה בתפילת שחרית כדי לקיימה בזריזות. ההסבר המוצע הוא שהייתה גזרת שמד שכוונה באופן ממוקד לשעות הבוקר כנגד תקיעת שופר,[193] וכדי להקטין את החיכוך והסכנה איחרו את קיום המצווה לזמן תפילת מוסף.

---

192. ההלל המדובר כאן, הוא ההלל שאומרים בחגים. בראש השנה, כאמור, לא תיקנו לומר הלל. האמוראים בסוגיה הבבלית דייקו זאת מכך שבמשנה, שם, נאמר: "**וּבְשָׁעַת** הַהַלֵּל, הָרִאשׁוֹן מַקְרֵא אֶת הַהַלֵּל". כך לשון הסוגיה: "מדקאמר בשעת הלל - מכלל דבראש השנה ליכא הלל, מאי טעמא? - אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה? " (מסכת ראש השנה, דף לב ע"ב).

193. על פי רש"י, שם: "בשעת השמד שנו - אויבים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, לכך העבירוה לתקוע במוספין". יש להעיר שבתלמוד הירושלמי, מסכת ראש השנה, פ"ד ה"ח, עמ' 679, מובא פירוט של הגזרה: "ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מפני מעשה שאירע פעם אחת תקעו בראשונה והיו השונאים סבורין שמא עליהם הם הולכין ועמדו עליהן והרגום. מיגו דאינון חמי לון קראיי שמע ומצליין וקוראין באורייתא מצליי ותקעין אינון אמרין בנימוסין אינון עסיקין". עוד יש להעיר שבסוגיה זו, המקבילה לתלמוד הבבלי, סדר העניינים הוא שונה. תחילה קבע עורך הסוגיה שהטעם לקביעת תקיעת שופר במוסף הוא משום החשש מהרומאים. אח"כ שאל עורך הסוגיה מדוע לא קיים חשש כזה גם באמירת ההלל, והשיב שבשחרית יש מעט אנשים ואין חשש שיראו בכך התכנסות ללחימה. מתוך כך מקשה עורך הסוגיה שאם יש מעט אנשים בשחרית ואין בזה סכנה, אז שיתקנו את תקיעת השופר בשחרית. לכן מסיק הירושלמי שיש לתלות את תקנת תקיעת השופר במוסף, בעקרונות רוחניים שנלמדו מדרשות מהם נראה שתפילת המוסף היא המקום הראוי לתקוע בו בשופר. אך כאמור לעיל, בפרק ג, רבי טוביה לא ראה את התלמוד הירושלמי וממילא לא היה חשוף לכל הדיון הנ"ל. עוד על הטעם לקביעת תקיעת השופר בתפילת המוסף ראו: גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק א, תל אביב תשי"ז, עמ' 108; מרדכי פוגלמן, "למה תוקעין בתפילת מוסף", תורה שבעל פה ז (תשכ"ה) עמ' מ-מו; שפרבר, מנהגי ישראל, כרך ב, עמ' רלג, הערה

נחזור לדברי רבי טוביה, שבחר לנמק את דין המשנה משום "ברב עם", ולא הזכיר את עניין גזרת השמד.[194] אני משער שלנגד עיני רבי טוביה עמד האדם הלומד את ספרו, שחש אי נוחות מכך שבגלל אירוע היסטורי שחלף מהעולם, תיקבע הלכה לדורות.[195] מתוך אחריות לעולם האמונה של קהל קוראיו ומתוך רצון לבצר את מעמדם של חז"ל, לקח לעצמו רבי טוביה את החופש לנמק את דין המשנה בנימוק השונה מזה המובא בתלמוד.[196] ובמקרה דנן אף בנימוק שנדחה על ידי התלמוד.[197]

11; תבורי, שם, עמ' 247-248; ספראי, משנת ארץ ישראל, מסכת ראש השנה, פרק ד, משנה ז, עמ' 430; אפרים יצחקי, למועדה מימים ימימה: תולדות המנהגים במועדי ישראל, רחובות תשע"א, עמ' 36-39; יהודה זולדן, חגי יהודה וישראל, עמ' 26-31.

194. קושי זה בדברי רבי טוביה הועלה על ידי הגר"י פערלא, בהגהותיו ללקח טוב: "תמוה דהא בגמרא אידחי דליכא למימר טעמא דמתני' משום ברב עם הדרת מלך דא"כ הלל נמי נימא בשני משום ברב עם הדרת מלך... ומסקינן אלא משום גזירת המלכות שנו".
לשם השוואה, רבנו חננאל בביאורו לסוגיית הבבלי הביא את לשון המשנה כמו רבי טוביה, אך בדברי הביאור הביא את מסקנת הסוגיה: "העובר לפני התיבה ביום טוב של ר"ה השני מתקיע כלומר במוסף שהוא יורד שליח צבור שנית. אמר ר' יוחנן בשעת גזרה שנו". יש לציין שרבנו חננאל ככל הנראה חש שהסבר זה לא נותן מענה שלם, ולכן מצא לנכון להביא הסברים נוספים מתוך התלמוד הירושלמי, שהוזכר בהערה לעיל. על דרכו של רבנו חננאל לשלב מובאות מהתלמוד הירושלמי ראו לעיל, עמ' 127 הערה 73. גם בספרי הפסק בני דורו של רבי טוביה מאזור אשכנז, (מחזור ויטרי, סימן שיז; שו"ת הראב"ן, סימן סא) נכתבה הלכה זו שצריך לתקוע בשופר בתפילת מוסף כפי שניסח זאת רבנו חננאל. וכן הוסיפו גם הם את דברי האגדה שהובאו בירושלמי (ככל הנראה מתוך דברי רבנו חננאל).

195. אי הנוחות הזו תורגמה אצל בעלי התוספות, שם, לקביעה הבאה: "בשעת גזרת המלכות שנו - ואף על פי שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא, אף על גב דזריזין מקדימין למצות, דחיישינן שמא יחזור דבר לקלקולו". בהמשך דברי התוספות, שם, מבואר שלשיטת הירושלמי (הובא בהערה לעיל) "ניחא טפי דמפרש שם שדמו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום". דברים דומים כתב הרשב"א, שם, ד"ה "א"ר יוחנן" הריטב"א, ד"ה "הראשון מקרא"; הרא"ש, שם, פרק ד, סימן ד.

196. מעבר לכך שרבי טוביה התעלם ממסקנת הסוגיה, הבאת הנימוק "משום ברב עם" יוצרת סתירה פנימית בתוך דבריו, כפי שהעיר, שם, הגר"י פערלא: "הרי דבמקום זריזות לא משהינן מצוה משום טעמא דברוב עם הדרת מלך וגם דבריו אלו סותרין למש"כ לקמן בהלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצות וא"כ מבואר דס"ל דזריזות עדיפא מטעמא דברב עם הדרת מלך וצ"ע". בסוף דבריו, שם, מציע הרב פערלא לתרץ את דברי רבי טוביה על פי הצעת הספר ארחות חיים, תקיעת שופר, אות יז, עמ' ריט: "ואע"פ שהגזרה נתבטלה, התקנה לא זזה ממקומה והטעם משום דאיכא **ברוב עם** וכתיב ברוב עם הדרת מלך". נראה שבעל הארחות חיים, חש אף הוא אי נוחות מכך שהטעם לתקנת תקיעת שופר הוא משום חשש שכבר לא קיים יותר. לכן הוא מציע שצירוף הערך ש"תקנה לא זזה ממקומה" עם הערך של "ברוב עם", הוא הסיבה לכך שבסופו של דבר התירו את מצוות תקיעת שופר בתפילת המוסף.

197. נראה שהאתגרים החינוכיים והמנהיגותיים שעמדו מול רבי טוביה בביזנטיון, היו שונים מאלו שהיו למנהיגי יהדות אשכנז באותן שנים. מטרת חכמי אשכנז הייתה להביא בפסקיהם את המסקנה המדויקת ביותר העולה מתוך התלמוד. בעוד שרבי טוביה ראה לנגד עיניו כערך עליון לחזק את המחויבות לקיום ההלכה, ולהילחם בקראים שזלזלו בדברי חז"ל. מתוך כך בחר לפעמים רבי טוביה "לוותר" על הדיוק התלמודי, לטובת הערך החינוכי. ראיה להסבר זה ניתן להביא מכך שרבי מנחם בן שלמה, ממשיך דרכו של רבי טוביה, בספרו שכל טוב, שנוהג להביא את דברי הלקח טוב בדייקנות, בחר לכתוב במקטע ההלכתי שלו: "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה, השני מתקיע, ובשעת הלל, כלומר ביום שאומרין בו הלל, כגון פסח ועצרת וסוכות, הראשון מקרא הלל, בתפילת יוצר, משום זריזין מקדימין למצות, וכך היו מקדימין לתקוע בשופר ביוצר בר"ה בראשונה, אלא בשעת השמד שינו הדבר

פסיקה שיוחסה בטעות לרבי טוביה

לעיל בפרק העוסק בשימושו של רבי טוביה בספרות הגאונים, עסקנו בקביעתו של רבי טוביה שיש לעמוד כאשר מברכים על מצוות.[198] קביעה זו מובאת בשלושה מקומות בלקח טוב, בסגנון של מדרש הלכה.[199] היות שלא נמצא כל מקור לדרשה זו, ייחסו ראשונים שונים את הדרשה לרבי טוביה עצמו.[200] אולם, מסתבר שרבי טוביה נחשף לתשובות ופסקים של רב האיי שלא היו ידועים במרחב האשכנזי.[201]

דוגמה זו מלמדת, שפוסקי אשכנז שציטטו את דברי רבי טוביה בעניין זה, רואים בו מקור סמכות הלכתי. דבר המחזק את ההשערה שרבי טוביה מעבר להיותו מעביר מסורות, היה גם פוסק שזכה להכרה מבני דורו, הן מביזנטיון והן מחוצה לה.[202]

ואיחרו התקיעות לעשותן במוסף. **מפני מעשה שהיה**״ (שכל טוב, בראשית כב, יח). נראה שרבי מנחם היה מודע לשינוי שעשה רבי טוביה ובחר לתקן את הדברים ולכתוב את מסקנת התלמוד המדויקת. דבר זה עולה בקנה אחד, עם מגמתו של רבי מנחם להשמיט מספרו את כל החלקים הפולמוסיים כנגד הקראים, שככל הנראה לא חיו באזור מגוריו בדרום איטליה.

198. עמ׳ 221-223.

199. לקח טוב, בראשית יז, יג - דיני מילה; ויקרא כג, טז - דיני ספירת העומר; במדבר, טו, מ - דיני ציצית.

200. ראו פירוט לעיל, עמ׳ 221 הערה 214.

201. תשובה זו הייתה ידועה לראשוני ספרד, וכנראה גם לראשוני פרובנס (ראו ספר האשכול, הלכות ברכות ההודאה, סעיף כג, עמ׳ 50). הרי״ץ גיאות מביא את לשון התשובה הנ״ל מילה במילה. גם בובר, מבוא ללקח טוב, עמ׳ 54, הערה לה, משער שייתכן שדרשה זו הגיע לרבי טוביה מתוך תשובת רב האיי גאון.

202. בובר, שם, עמ׳ 25, שאוחז בדעה שרבי טוביה היה פוסק: ״בחלק ההלכות שהוא חותך הדין להלכה ומוסיף לפעמים הלכות מדעת עצמו״, מוכיח את עמדתו גם מסוגיה זו ש״צריך לברך מעומד מה ספירה מעומד אף עטיפה מעומד״. יש לסייג את קביעתנו שחכמי אשכנז ידעו מיהו רבי טוביה, משום שייתכן שעל אף פער השנים המצומצם בין ימי רבי טוביה לזמנם של חכמי אשכנז, הם סברו בטעות שהספר ׳לקח טוב׳ הוא מעין מדרש.

סיכום

רבי טוביה סקר סוגיות הלכתיות רבות, כדי להגיש לקורא את תמצית הידע ההלכתי הנדרש. מתוך גישה זו שמטרתה לא להעמיס על הלומד, בחר רבי טוביה במקרים רבים להשמיט חלק מפרטי ההלכות, ולעיתים אף בחר שלא להתייחס לתחומי הלכה שהיה נראה לו שהם ידועים לכול.[203]

לעיל הסתפקנו האם פסקי הלכה מקוריים וחדשניים בלקח טוב, מלמדים על מסורת פסיקה ביזנטית או על דרכי פסיקתו של רבי טוביה עצמו. חלק מהמקומות שעסקנו בהם נוטים לצד אחד וחלק לצד השני. אולם, משראינו שרבי טוביה מנמק הלכות ידועות מתוך מקוריות וללא מחויבות לנימוק המסורתי, הדעת נוטה שגם בחלק ההלכתי עיקר חידושי ההלכה הם של רבי טוביה עצמו.[204] במקומות בהם רבי טוביה מכריע בסוגיות הלכתיות ללא כל הסבר, קרוב לוודאי, שפסיקות אלו משקפות מסורת יהודית ביזנטית.

ניתן לומר שכחלק מתודעת המחבר כרב וכמנהיג קהילה, רבי טוביה רואה עצמו לא רק כממשיך המסורת ומעביר ידע, אלא גם כפוסק המכריע עבור קהלו את הדרך בה ילכו. נראה, שמעבר לתודעתו של רבי טוביה עצמו כפוסק, אף הדורות הבאים אחריו שקיבלו את ספרו, ראו בו כפוסק שניתן להביאו בספרי ההלכה שהם כותבים.[205]

---

203. להלן כמה דוגמאות בהן מפנה רבי טוביה את הקורא להמשך לימוד במקורות חז"ל. הכשרת כלים לפסח - "חוץ מכלי חרש שאינו יוצא מידי דפיו לעולם, לפיכך ישברו, וכן מאני דקוניא אסירי לענין חמץ, וסכין טעון ליבון וגיעול, וכולהו כדמפורש במס' פסחים" (לקח טוב, שמות יב, טו); דיני עירובין - "הלכות עירובין מרובות הן, וכולן במס' עירובין, בלוש ותשכח" (לקח טוב, שמות טז, ה); רשויות ותחומי שבת - "וכולהו הלכות במס' שבת, בלוש ותשכח. ... וכל עירובי תחומין מפורשין במס' עירובין" (לקח טוב, שמות טז, כט); דיני ריבית - "כללא דרביתא כל אגר נטר ליה אסור, וכולהו מתפרשי בב"מ בפרק איזהו נשך" (לקח טוב, שמות כב, כד). דיני שבועות - "ויתר דברי השבועות מפורשים במסכת שבועות ובתורת כהנים" (לקח טוב, ויקרא ה, כו - 'טיכוס חורי השבועה'); בעלי חיים כשרים לאכילה - "כולן מבוארין במסכת ע"א ובשחיטת חולין" (לקח טוב, ויקרא יא, י); נחלות וירושות - "ויתר משפטי בכור ופשוט בפרק יש נוחלין בבבא בתרא" (לקח טוב, דברים כא, יז).

204. יש מקום להשוות עניין זה לדרכו של הרמב"ם בספר משנה תורה שלו. הרמב"ם ודאי היה פוסק עצמאי, שלא ביטל עצמו למסורות שקדמו לו. וגם אצל הרמב"ם נמצא לעיתים שהוא מביא הלכה ידועה מהתלמוד, אך מנמק אותה בנימוק אחר מזה שהובא במסקנת הסוגיה. על כך ראו: יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על המיתודה של משנה תורה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 92-116; בנימין זאב בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מהתלמוד, ירושלים (תשמ"ה), עמ' מז-סח; דוד סייקס, "'סטיותיו' של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה', דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ח), עמ' קיג-קנא; דוד הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', Maimonidean Studies, 4 (2000), עמ' מה-פ; שגיא מזוז, סטיותיו של הרמב"ם במשנה תורה מהתלמוד הבבלי: קיומן וגבולותיהן, לאור פסיקותיו בספר נשים, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ף.

205. כך סבור בובר, מבוא, עמ' 50: "כבר בדור הראשון אשר עמד אחר ר' טוביה עשה לו ספרו **שם בכל הארץ**, והתפשט בארצות אשכנז צרפת וספרד, **וגדולי המחברים** אשר בארצות האלה הזכירוהו בחבוריהם ועשוהו **לפעמים יסוד לפירושיהם**, ונמשכו אחריו בפסקי הלכותיהם, **כאחרי אחד הגדולים בארץ**". כך גם כתבה רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 376: "כבר במאה ה-12, זמן קצר לאחר חיבור הילקוט, הוא הגיע לארצות אשכנז, לצרפת ולאיטליה, וחכמים

2. מנהגי ביזנטיון מתוך הלקח טוב

מקומו של המנהג בלקח טוב

תא-שמע הקדיש מחקרים רבים לחקר המנהג והתפתחותו. עיקר טענתו הוא שרעיון המנהג נבע מנורמות התנהלות יהודיות שהיו קיימות לפני כניסת התלמוד הבבלי למרחב האשכנזי. נורמות אלו נוצרו מתוך היעדר הנחיה מטקסט כתוב למעט המשנה שממנה ניתן היה לדלות רק מעט מאוד.[206] תא-שמע טוען שמנהגים אלו, שחלקם נותרו קיימים גם לאחר חדירת התלמוד הבבלי, מקורם ככל הנראה במסורת ארץ ישראל-ביזנטיון.[207]

הראינו במחקר זה שבימיו של רבי טוביה, סוף המאה האחת עשרה ותחילת המאה השתים עשרה, כבר שלטה הפסיקה הבבלית שלטון מוחלט בקהילות ביזנטיון. אם כך, יש להניח שאותה תופעה שאירעה באשכנז - התנגשות המסורת הקיימת עם ההלכה הבבלית - אירעה גם בביזנטיון, וככל הנראה אף כמה דורות לפני כן.[208] כדי לבסס טענה זו נבחן את התייחסותו של רבי טוביה למנהגים באופן כללי. במקטע ההלכתי העוסק בדיני ראש השנה כותב רבי טוביה:

> ומה **שנהגו** לתקוע בלחש על אלה המצות ועל כיוצא בהם. ועל כאלה **שלא בתורה** שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. שהם קבלה בישראל דור אחר דור היאך היו **ישראל נוהגין** בתקיעות השופר ובנענוע הלולב ובשחיטה ובבדיקה ובניקוי הבשר ובתיקון שטרות ובחליצה ויבומין וגטין וציצית ומזוזות ותפלין ותפלה. (לקח טוב, ויקרא כג, כד)

רבים **עשו בו שימוש וציטטו ממנו**, בפרשנות המקרא **ובספרי הלכה**". ראיה לכך ניתן לראות בדרך בה מביאים את דברי רבי טוביה המחברים שחיו אחריו. מנחם בן שלמה: "... וכן פסק ר' טוביה בחיבורו" (שכל טוב, בראשית לב, לג); ר' יצחק ב"ר אבא מארי: "וכן פירש רב עמרם ריש מתיבתא והחכם רבי טוביה ז"ל והכי מסתברא" (שם, שער שני, עמ' קעח), "והחכם רבי טוביה אמר..." (שם, שער שני, חלק שלישי, עמ' קפ), "וכן פסקו הגאונים קמאי ובתראי, ורבי טוביה אמר..." (הלכות ציצית, שער שלישי, חלק שני, עמ' קפב).

206. מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 13-14.

207. שם, עמ' 85-88. יש לציין שחיים סולוביצ'יק במאמר ביקורת על שיטתו של תא-שמע, סבור שכל תיאוריו של תא-שמע על המציאות באשכנז לפני חדירת התלמוד הבבלי, הם השערות שאין להן ביסוס. מסקנתו של סולוביצ'יק היא שהליך הקליטה של התלמוד הבבלי באשכנז לא היה שונה ממה שאירע בכל קהילה אחרת. חידושה של אשכנז היה במפעל פרשנות התלמוד שצמח במהירות ובהיקף נרחב יותר מאשר בקהילות אחרות, ודווקא מתוך לימוד פורה וחדשנות מחשבתית צמח המושג מנהג במהלך כל ימי הראשונים באשכנז. עוד על כך ראו Haym Soloveichik, *Collected Essays*, Volume II, Oxford 2014, pp. 29-62.

208. תא-שמע, שם, עמ' 98-101, מניח כדבר ברור שתהליך חדירתו של התלמוד הבבלי לאיטליה הביא להמעטת תוקף ההלכה הארץ ישראלית. פועל יוצא מכך לדעתו הוא שחלק מסוים ממסורת ארץ ישראל המשיך את קיומו שם כ'מנהג'. לא מצאתי בדברי תא-שמע, כל מקור או ראיה לתהליך הנ"ל מתוך חיבורים שנכתבו במרחב הביזנטי. עניינו כאן לבדוק בספר לקח טוב, האם ניתן למצוא עקבות לתהליך שתיאר תא-שמע, ובכך לשפוך מעט אור על הנעשה במרחב הביזנטי שאמור להיות מקום המוצא לכל התהליכים הללו.

אמנם, עוצמת הדברים כאן נועדה לשרת את המשך דבריו, שם, המכוונים כנגד הקראים. אך ברור לחלוטין שרבי טוביה יכול היה לפתוח את דבריו בדוגמאות מתחום ההלכה הפסוקה בתלמוד, ובכל זאת הוא שילב מנהגים והלכות ביחד ואת הכול הוא מכנה "קבלה בישראל". ניסוח הקרוב לביטוי הנפוץ "מנהג ישראל תורה הוא", שהוזכר לראשונה אצל חכמי אשכנז הראשונים.[209] נראה שאכן צדק תא-שמע בטענתו שהיחס למנהג מגיע ככל הנראה מהאזור הביזנטי.[210] נעבור עתה לדון בכמה מהמנהגים המובאים בלקח טוב, ומתוך עיון זה נוכל לעמוד על מקורות מנהג ביזנטיון.[211]

---

209. המקור הקדום ביותר שמצאתי לביטויים מעין אלו נמצא בסידור רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא, (בן דורו המבוגר של רש"י), מהדורת משה הרשלר, ירושלים תשל"ב, סימן קכ, עמ' רצ. אחר כך ניתן למצוא ביטויים אלו: בספרות דבי רש"י (מחזור ויטרי, סימן רסה, שעח, תקג, תקו; ליקוטי הפרדס, ונציה רע"ט, ענין המילה, סימן ב; תשובות רש"י, מהדורת מכון אבוקה, חמ"ד תשע"ט, סימן נג, עמ' סג); בתוספות, מסכת מנחות, דף כ ע"ב, ד"ה "ונפסל"; בראב"ן, מסכת חולין, סימן י, סימן רעא. עוד על כך ראו: שרגא אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 284; נפתלי וידר, 'ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק"במה מדליקין" מתוך ה"גניזה" ', סיני פב (תשל"ח), עמ' ר, הערה 23; שפרבר, מנהגי ישראל, חלק א, עמ' רלה-רלז; תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 28-29, והערה 33; שמואל אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא, ירושלים תש"ס, עמ' 210-218.

210. תא-שמע עצמו לא בדק עניין זה די הצורך וכתב, שם, עמ' 14, הערה 1: "עד כמה שאני רואה, וגם אני לא בדקתי מספיק בכיוון זה, לא חורג ההבדל בין אשכנז לצרפת בהיקפו מן ההבדל הפנים-אשכנזי, או מזה **שבין מנהג אשכנז לבין מנהג רומי שבאיטליה מולדתו**". בהמשך מאמרו, שם, עמ' 61, קבע תא-שמע: "ניתן להבחין בשוני בין עמדת התלמוד הבבלי לבין מסורת ארץ-ישראל בשאלת היחס אל המנהג, ואפשר כי **קדמוני איטליה, וממשיכיהם באשכנז**, הושפעו מכך". לבסוף, שם, עמ' 101, תא-שמע קובע בצורה די נחרצת: "התלמוד הירושלמי ומסורת ההלכה הארץ-ישראלית, שבכתב ואף שבעל-פה, ידועים היו בקרב יהודי איטליה בטרם התפשט שמה התלמוד הבבלי, תהליך שעל-אודותיו אין אנו יודעים מאומה. חדירתו של התלמוד הבבלי וביצור עמדותיו, הביאו, בהדרגה, להמעטת תוקף ההלכה הארץ-ישראלית באיטליה לאחר שנתמעט כוחה גם בארץ-ישראל עצמה כבר במאה הי', אם לא קודם לכן, ולהתאמתה ההדרגתית אליו, אך חלק מסוים ממסורת ארץ-ישראל המשיך את קיומו שם כ'מנהג'". מכל מקום, אין בכל דבריו של תא-שמע, מובאה אחת מחכמי ביזנטיון. בדברים הבאים במחקר זה ננסה למלא חלל זה.

211. חשיבות העיון במקורות שהיו הבסיס לדברי רבי טוביה היא ברורה, נוכל להסיק האם הוא ממשיך מסורת, חולק עליה או משנה אותה. אולם לעיתים עיון במקורות שעמדו לפני רבי טוביה יכול למנוע טעות במחקר. דוגמה לדבר, תא-שמע, במאמרו המקיף על הלקח טוב, עמ' 291, מייחד פסקה לסקירת מנהגים שהובאו בלקח טוב. וכך כתב בתחילת דבריו: "מנהגים שונים נזכרים בספר זה: 'לפיכך נהגו לתקוע בשופר בראש חודש אלול...'" (שמות קג ע"ב; דברים יד ע"ב)' ". עיון בדברי הלקח טוב בשני המקומות שאליהם הפנה תא-שמע יראה שאין שם כל עדות למנהג הרווח בביזנטיון. דברי הלקח טוב, שמות לד, א, הם פרשנות מדרשית לדברי המקרא: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים". רבי טוביה עיבד את מדרשי חז"ל המאוחרים (מדרש תנחומא, כי תשא, סימן לא) וצירף להם את לשון מדרש פרקי דרבי אליעזר: "ובראש חודש אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה. והעבירו שופר בכל המחנה שהרי משה עולה להר, שלא יטעו עוד אחר העבודה זרה. והקב"ה נתעלה אותו היום באותו שופר, שנאמר: עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר. **ועל כן התקינו חכמים שיהיו תוקעין בשופר בראש חודש אלול** בכל שנה ושנה" (פרק מו). עתה אם נעיין בדברי רבי טוביה ניווכח שכל מעשהו כאן הוא הבאת דברי חז"ל בהם משולב עדות על מנהג שנוהג מקדמת דנא. "זה היה מעשה בראש חודש אלול, כי בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, וארבעים יום התנפל משה רבינו בתפלה על מחילת מעשה העגל, וארבעים יום עשה בקבלת לוחות האחרונות, מצינו שביום הכפורים ניתנו לוחות האחרונות, וקבעו הקדוש ב"ה יום מחילה וסליחה בכל שנה ושנה, **לפיכך נהגו לתקוע שופר בר"ח אלול**, על שם התחלת לוחות האחרונות". כך הוא גם בדברי הלקח טוב על הפסוק: "וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי ה' כָּרִאשֹׁנָה אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי" (דברים ט, יח). שם כתב רבי טוביה: "מ' הראשונים שנאמר כראשונה. ומ' יום שהתנפל ומ' בלוחות האחרונים. הראשונים השלמו בי"ז בתמוז. והאמצעיים

עדות על מנהגים בלקח טוב

מנהגים בציצית

במקטע ההלכתי העוסק בדיני ציצית, שהוזכר לעיל בהקשר לחידושים הלכתיים שיש בו,[212] מוזכרים כמה מנהגים בהקשר לעשיית הציצית וההתעטפות בה, שאינם ידועים ממקורות קדומים. תוך כדי עיסוקו של רבי טוביה בהלכות קשירת הציצית, נותן רבי טוביה את העצה הבאה:

> ותיקון הציצית הרוצה לתפור חתיכת יריעה של משי בקרנות שלא יקרעו הרשות בידו. (לקח טוב, במדבר טו, מא)

בספרות שקדמה לרבי טוביה לא מצאנו עדות להמלצה זו לחזק את קרנות בגד הציצית על ידי תפירת[213] יריעת משי.[214] עצה זו מוזכרת בספרות ההלכה והמנהג, החל מהמאה השלוש עשרה.

> טוב לעשות אימרא בטליתו כי בלא אמרא פעמים שחוטי הערב מתפזרין מן הטלית למטה. (הגהות רבינו פרץ לסמ״ק, מצווה לא, אות ב)[215]

השלמו בראש חודש אלול. והאחרונים ביום הכפורים. לפיכך **נהגו במקומות לתקוע בראש חודש אלול**״. במבט ראשון ניתן לראות עדות למנהג של קהילות ביזנטיון, אך עיון במקור דברי רבי טוביה יראה שאף כאן ציטט מדרש חז״ל. ״פסל לך. זה היה בראש חדש אלול כי בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, וארבעים יום התנפל משה רבינו ע״ה בתפלה על מחילת מעשה העגל, וארבעים יום עשה בקבלת לוחות האחרונות, מצינו שביום הכפורים [ניתנו לוחות האחרונות] וקבעו הקדוש ברוך הוא יום מחילה וסליחה בכל שנה ושנה, **לפיכך נהגו לתקוע שופר בראש חדש אלול**, על שם התחלת לוחות האחרונות, שהכריז משה רבינו כאשר עלה על הר סיני, שלא יחזרו ישראל לסיאורן כבתחלה״ (מדרש אגדה, מהדורת בובר, שמות לד, א). עיון זה הראה שהביטוי ׳לפיכך נהגו׳, לא תמיד מראה על עדות למנהג המאפיין את קהילתו של רבי טוביה, לעיתים ייתכן שזה עיבוד של טקסט מדרשי קדום יותר. מכל מקום, מסתבר שעל אף דברינו לעיל, אכן נהגו לתקוע בראש חודש אלול בשופר גם בביזנטיון. מנהג התקיעה בשופר בכל אחד מימי חודש אלול נוצר כנראה בשלב יותר מאוחר באשכנז, ומתועד לראשונה בספר המנהיג. ״מנהג צרפת להתחיל מר״ח אלול ואילך לתקוע בכל יום, ויש לי סמך לדבר בפרקי ר׳ אליעזר...״ (הלכות ראש השנה, עמ׳ שכח). עוד על כך ראו שפרבר, שם, חלק ב, עמ׳ רד-רט. שם, בעמ׳ רו כתב: ״נמצאנו למדים כי טעם התקיעה בר״ח אלול הוא זכר להעברת קול השופר בר״ח אלול. ואילו המנהג לתקוע אף ביתר הימים שבחודש אלול, שהוא מנהג **אשכנז וצרפת** טעמו כדי לערבב השטן. ולא יטעו בעבודה זרה״. בהמשך שם, עמ׳ רז, מציע שפרבר שכך נהגו גם בארץ ישראל.

212. לעיל עמ׳ 248.

213. ההתייחסות היחידה לעניין בספרות הגאונים, מובאת בשערי תשובה, סימן קנט, בשם רב שר שלום גאון: ״ולתפור בקרני סדינו מטלית של צמר גפנים כדי שיטול לו ציצית אסור, עד שיהו צידי סדין של צמר ארוגים עם סדין באריגה״. נראה מדבריו שכבר בימי הגאונים נעשו ניסיונות שונים לחזק את בגד הציצית, על ידי חיבור יריעות בד בקרני הבגד. הגאון כאן בתשובה פוסל חיבור חומר מסוג אחר בקרן הבגד במקום הצמר או הפשתן, אבל כתוספת מעל הבגד נראה שהוא מתיר זאת. על אף שהיתר זה נכתב כאן בצורה ברורה, עדיין לא ניתן לראות בדברים אלו של הגאון המלצה לשים יריעת משי. ממילא לא נראה שרבי טוביה לקח את דבריו מכאן.

214. על התפשטות המשי במרחב הביזנטי ראו: Moshe Gil, 'References to Silk in Geniza Documents of the Eleventh Century A.D.', *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002), pp. 32-33.

215. דברים דומים כתב המרדכי, מסכת מנחות, רמז תתקמח. הטור, או״ח, סימן יא, פסק זאת להלכה: ״טוב לעשות אמרא בשפת הבגד שלא ינתקו״. נראה שעדיין היה ספק האם יש בכך פסול, ונשאל על כך הר׳ ישראל איסרלן, שו״ת

פסיקה זו מופיעה מכאן ואילך בכל ספרי ההלכה העוסקים בעניין.[216] לענייננו, ראינו כאן מנהג שנפוץ בכל קהילות ישראל, ומקורו הראשון נמצא בספר לקח טוב. מכאן נראה שמקורו של המנהג הוא מקהילות ביזנטיון, שם תועד המנהג לראשונה. יש להניח שהדברים התגלגלו עם נדידת היהודים לכל רחבי אירופה, מבלי לציין מה מקור המנהג.

בהמשך הדברים שם, עוסק רבי טוביה בקשירת פתילות הציצית. תחלה מצטט רבי טוביה ברייתא:

שנו חכמים בברייתא: הפוחת לא יפחות משבעה חוליות כנגד שבעה רקיעים.

והמוסיף אל יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעים ושתה אוירים שביניהם.[217]

(לקח טוב, במדבר טו, מא)

דברי חז"ל בברייתא עוסקים ב'חוליות', שלא ברור מהן. הפרשנות המקובלת החל מימי רש"י הייתה שהחוליות הן הקשרים שיש בפתילות הציצית.[218] כלומר, חז"ל נתנו הנחיה לגבי מספר הקשרים שיש לעשות, אך התעלמו ממספר הכריכות שנהוג לעשות בין קשר לקשר.[219] בנוסף לכך התפשט

תרומת הדשן, סימן מו: "שאלה: רבים נהגו לתפור סביב הנקב שהציצית תחוב בו, בחוטי משי כדי שלא יתרחב הנקב וישמט הציצית ממקומו למעלה או למטה, יש קפידא בדבר או לאו? תשובה: יראה דאין קפידא בדבר". עדות לעניין ניתן לראות גם בדברי ר' יוסף אוסטרייכר, שתיעד בספרו לקט יושר, את הנעשה אצל הר' איסרלן, שכתב בחלק א, הלכות ציצית, אות יח: "תפירה, במשי אדום או ירוק סביב הנקב שבו הציצית לחזקו ובהא אנא מכשירנא משום דאין כאן בית מיחוש".

216. ראו: שו"ע או"ח, סימן יא, סעיף טו; רמ"א, שם, סעיף י; שולחן ערוך הרב, או"ח, סימן יא, סעיף יח; ערוך השולחן, או"ח, סימן יא, סעיף יד; המשנה ברורה, סימן יא, ס"ק עה, סיכם את העניין: "אין עושין כן אלא לחזק הבגד שלא יקרע ובטל הוא לגבי בגד ואפילו של עור מותר וכן **הסכימו הפוסקים**".

217. רבי טוביה כדרכו בהבאת דברי תנאים, נאמן לנוסח המקורי ומקצר את הלשון. נוסח הברייתא הוא: "הפוחת לא יפחות משבע, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה; הפוחת לא יפחות משבע - כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה - כנגד שבעה רקיעין ושתה אוירין שביניהם" (מסכת מנחות, דף לט ע"א). על דרכו של רבי טוביה בהבאת ברייתות, ראו לעיל עמ' 100.

218. מבנה הציצית המקובל, כפי שעולה מתוך סוגיות התלמוד במסכת מנחות, בתחילת פרק רביעי, הוא שמשחילים חוטים דרך נקב בכנף הבגד וקושרים את החוטים ואחר כך עושים כריכות וקשרים.

219. כך עולה מדברי: רש"י, שם ד"ה "מין כנף"; מדברי התוספות, שם, ד"ה "לא יפחות"; מדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות ציצית, פ"א ה"ז. שיטה זו הוזכרה בספר האשכול, הלכות ציצית, עמ' 205, בשם הגאונים.

המנהג שמספר הקשרים בכל ציצית יהיה חמש[220] ולא שבע.[221] במקביל, הייתה קיימת פרשנות אחרת לברייתא הנ"ל, והיא שהחוליות אלו הכריכות של הפתיל הארוך (השמש) בין קשר לקשר.[222]

נשוב לדברי רבי טוביה, בהמשך הדברים שהובאו לעיל, כתב:

וקושר קשר התחתון [שהו כלפי הטלית ואחר קשר התחתון] כורך **חוליות שבע**.

וקושר קשר השני שלו וכן עד **חמשה קשרים**. [כדי שיהו הכל] מנין תרי"ג.[223]

---

220. כך כתב רש"י, שם: "והאידנא דעבדינן חמשה קשרים היינו דאמרינן שקולה מצות ציצית ככל התורה כולה הלכך עבדינן שני קשרים מלמעלה ושלשה מלמטה". התוספות, שם, מביא את דברי רש"י הנ"ל, ומוסיף: "וכן נוהג רבינו תם לעשות אותן ה' קשרים ב' בסמוך לטלית וג' סמוך לפתיל משום מעלין בקדש ולא מורידין כדאמרינן שמסיים בלבן ועל כל קשר שני קשרים כדי שיהא קשר של קיימא". שיטה זו הוזכרה בספר האשכול, שם, בשם רב יהודאי גאון ורבנו חננאל, ובספר העיטור, הלכות ציצית, עמ' קסג, בשם רבנו חננאל. עוד על כך ראו: דוד הנשקה, 'פתיל תכלת וגדילי ציצית: בירורים בקיום מצות תכלת בציצית', אסיף ה (תשע"ח), עמ' 399-400, והערה 138.

221. מתוך הקשר הדברים, עולה שסוגיות התלמוד המתארות את הציצית עוסקות בציצית שיש בה פתיל תכלת. כנראה, בין סוף ימי האמוראים לתחילת ימי הגאונים, נעלמה התכלת לחלוטין, ובמקומה עשו ציציות רק בצבע לבן. הקשר בין הציצית לשבעה רקיעים שהובא בברייתא לעיל, מובן רק בהקשר של פתיל תכלת. "תניא, היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד" (מסכת מנחות, דף מג ע"ב). הרב שר שלום גאון כתב זאת במפורש: "והפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כך פי' כשהיה תכלת ביד ישראל" (תשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן קנט). מתוך כך כותב הרא"ש: "נראה דדוקא כשיש תכלת אז יש לדקדק במנין חוליות. שהתכלת ניכר בחוליות ודומה לרקיע והלבן דומה לאויר שבין רקיע לרקיע. אבל האידנא שאין לנו תכלת אין לדקדק במנין החוליות" (הלכות ציצית, סימן טו). התוספות מנסים להסביר כיצד התפתח מנהג שהוא לכאורה מנוגד לתלמוד שם נאמר שצריך לפחות שבעה קשרים. "מיהו לא מצינו שום סמך בהש"ס מפורש מה' קשרים. ויש לומר: דהא דאמרינן צריך לקשור על כל חוליא וחוליא היינו אחת של לבן ואחת של תכלת שהן שתים והשתא כשאין פוחת משבע עושה ה' קשרים סמוך לטלית קשר אחד ואחר כך שתי חוליות אחת של תכלת ואחת של לבן קשר אחד עד שמסיים שש חוליות הרי ארבעה קשרים ואחר כך עושה חוליא שביעית של לבן כדי שיהא מסיים בלבן ואחר כך קושר אחד הרי ה' קשרים" (שם, דף לט ע"א, ד"ה "לא יפחות"). הרמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך ו, חלק כד, עמ' 78, תמה איך לא הפנו הפרשנים לתרגום המיוחס ליונתן שכתב: "וַיַּעַבְדִין לְהוֹן צִיצָיְיתָא לָא מִן נִימַיָא וְלָא מִן סִיסַיָא וְלָא מִן גַּרְדַיָא אֱלָהֵן לְשׁוּמְהוֹן יַעַבְדוּנוּן וְיִפְסְקוּן רֵישֵׁי חוּטֵיהוֹן וְיִתְּלוּן **בַּחֲמֵשֶׁת קִיטְרִין**" (במדבר טו, לח). עוד על כך ראו הנשקה, שם, עמ' 398-399, והערה 131, 133, ובהמשך שם, עמ' 402 והערה 144.

222. פרשנות זו הוזכרה כבר בימי הגאונים ומובאת בתשובות רב נטרונאי גאון: "תנא דתנא הפוחת לא יפחות מז' על **הכריכות** קאי, שהן ג' מן התכלת וד' מן הלבן, מפני שמתחיל בלבן ומסיים בלבן. קושר תחלה סמוך לכנף קשר א' בחוט לבן ובחוט של תכלת והוא שנקרא קשר העליון, ואחר כך כורך שני חוטין - אחד של לבן ואי' של תכלת - עד שש כריכות, והשביעית לבן לבדו, וזהו שבע שאמרנו והן חוליא אחד" (מהדורת ברודי, או"ח, סימן ד). דעה זו הובאה גם בתוספות שהוזכר בהערה לעיל: "ויש מפרשים לא יפחות משבע כריכות בין כל קשר וקשר", ובדברי בעל העיטור, שם, ובספר פירושים ופסקים לרבנו אביגדור צרפתי, הררי קדם, ירושלים תשע"ג, פרשת שלח, פסק רעו.

223. לקטע זה שרדו שני עדי נוסח: דפוס ונציה ש"ו, וכת"י ז - ניו יורק 950. המילים שנוספו בסוגריים מרובעים מקורן מכת"י ז. כפי שניתן לראות אין כאן שינוי משמעותי, אך תוספת מילים אלו נראית הגיונית וסבירה כדי שמהלך הדברים יהיו נהיר וברור. ניתן לייחס תוספת זו למעתיק שרצה לבאר את הדברים, אך רצף הקריאה מראה שיותר מסתבר שמילים אלו נכתבו במקור, ודווקא נוסח ונציה ש"ו, קיצר ומחק. ראו גם הנשקה, שם, עמ' 400 והערה 139.

ראשית, נראה שרבי טוביה פירש את הברייתא לפי הדרך השנייה, שחוליות הן כריכות ולא קשרים. שנית, הוא מזכיר את המנהג לעשות חמישה קשרים, כפי שמובא ברש״י. הרי לפנינו גם הכרעה פרשנית של רבי טוביה שהברייתא עסקה בכריכות וגם עדות למנהג שהיה ידוע עד היום רק מתוך דברי רש״י. מתוך כך ניתן להסיק שמבנה הציצית המקובל, שיש בו חמישה קשרים ולפחות שבע כריכות בין קשר לקשר, הוא מסורת קדומה שלא ברור מה מקורה.[224] מסורת זו מתגלית לראשונה בשני מקומות במקביל: באשכנז בדברי רש״י, ובביזנטיון בדברי הלקח טוב.

לאחר הבאת דיני עשיית הציצית, עובר רבי טוביה לעסוק בדיני ההתעטפות בציצית. וכך כתב:

והמתעטף צריך **לעיין** בציציותיו ואחר כך יתעטף שמא נחתך מהם וצריך תקון.

(לקח טוב, שם)

לא נמצא כל מקור בדברי חז״ל או ספרות הגאונים לנוהג לבדוק את הציציות לפני ההתעטפות בהן. הראשון שציין נוהג זה הוא הרא״ש:

והחרד על דבר ה׳ יבדוק בציצית קודם עטיפה כדי שלא יברך ברכה לבטלה.

(הלכות ציצית, סימן כ)

דברים אלו של הרא״ש נכתבו כחומרא שאינה מעיקר הדין.[225] שכן בתשובה שענה כתב במפורש:

224. לעיל, בהערה 221, הבאנו את דברי התרגום המיוחס ליונתן, כמקור הקדום המזכיר מסורת זו. אולם, עד הרמ״מ כשר, אף פרשן לא ציין לדברים אלו כמקור למנהג המקובל.

225. כך הבין גם המהר״י אבוהב: ״לא אמר זה אלא על דרך החומרא, שהרי הרא״ש כתב בתשובת שאלה שמן הדין הוא שאין צריך לבדוק הציציות, שבחזקתן הן עומדין עד שיודע לך שנפסקו״ (או״ח, סימן ח).

והעולם לא נהגו כן לבדוק כל הציציות בכל שעה שמתעטף בטליתו[226] משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות עד שיודע לו שנפסלו. (שו״ת הרא״ש, כלל ב, סימן ט)[227]

בנו של הרא״ש - הטור, כתב את הוראת הבדיקה באופן יותר מחייב, הפונה לכול ולא רק לחרד לדבר ה׳. ״ויעיין הציצית קודם לכן שיהו שלימים שאם נתקלקל אחד מהם הוא ברכה לבטלה״ (או״ח, סימן ח).[228] מכל מקום, רבי טוביה, שקדם לטור בכמאתיים שנה, כבר כתב הנחיה זו לכול.[229]

---

226. לא ניתן לקבוע בוודאות איזה פסק מדברי הרא״ש קדם, אולם מסתבר שהתשובה נכתבה קודם, ולאחריה הוסיף הרא״ש שיש מקום לבדוק את הציציות כחומרא. כך ניתן לדייק מדברי הבית יוסף המביא את הדברים: ״אף על פי שכתב בתשובה כלל ב׳ סימן ט׳ שהעולם לא נהגו לבדוק כל הציציות בכל שעה שמתעטף משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות, כתב רבינו כדבריו בפסקים שהחרד אל דבר ה׳ יש לו לבדוק״ (או״ח, סימן ח). מתוך דברי הבית יוסף נראה שלדעתו הרא״ש סבר בתחילה שאין כל צורך לבדוק את הציציות, ואח״כ חזר בו וקבע שהחרד לדבר ה׳ יבדוק. אולם ר׳ יואל סירקיש סבור שמעולם לא הייתה סתירה בין הדברים. ״הרא״ש בסוף הלכות ציצית כתב דהחרד אל דבר ה׳ יבדוק הציצית קודם עטיפה כדי שלא יברך ברכה לבטלה. משמע מלשונו דמדינא אין צריך לבדוק בכל שעה שמתעטף דמוקמינן לה אחזקת כשרות עד שיודע לו שנפסלו. אלא מדת חסידות שיהא חרד פן יברך ברכה לבטלה. והכי משמע בתשובת הרא״ש, כלל ב׳, סימן ט׳, דכתב דהעולם לא נהגו לבדוק בכל שעה שמתעטף דמוקמינן להו בחזקת כשרות. ומסיק דאם רוצה להחמיר יבדקם כל שעה עיין שם. ודלא כדמשמע מדברי ב״י, דדברי הרא״ש בתשובה קא סתרי דבריו בפסקיו, דליתא אלא כדפרישית״ (שם, אות ח). עוד על סתירה זו ראו מירסקי, מקורות ההלכה במדרשים, עמ׳ 49-50. על תיארוך כתבי הרא״ש ראו: אברהם חיים פריימן, הרא״ש: רבנו אשר ב״ר יחיאל וצאצאיו, (במקור בגרמנית פרנקפורט 1918-1920, תורגם ונערך בעברית), ירושלים תשמ״ו, עמ׳ פט-צ, שקבע שחלק מהתשובות נכתבו לפני בואו של הרא״ש לספרד, ושם, בעמ׳ פה, קבע שאת פסקיו כתב רק לאחר הגיעו לספרד. עוד על כך ראו: אפרים אלימלך אורבך, ׳שאלות ותשובות הרא״ש בכתבי יד ובדפוסים׳, שנתון המשפט העברי ב (תשל״ה), עמ׳ 2-3; תא-שמע, ׳רבנו אשר ובנו ר׳ יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב: ספרד, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 168-170; הנ״ל, ׳מבוא לספרות השו״ת של ראשוני אשכנז וצרפת׳, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס״א, עמ׳ 121; יצחק שלמה יודלוב, מבוא למהדורת מכון ירושלים, תשנ״ד, עמ׳ 9-10.

227. מתוך עיון בשאלה שנשאל הרא״ש, נראה שהיו אנשים שסברו שמעיקר הדין אין לסמוך על כך שציצית היא כשרה ללא בדיקה. ״ומה שכתבת שאין לצאת בטלית מצוייצת לרשות הרבים דלמא אינה מצוייצת כהלכתה. אמת הוא שראיתי לקצת רבותי שהיו נוהגין כן שהיו פושטים טלית שלהם כשהיו יוצאים לר״ה״ (תשובות הרא״ש, שם). בהמשך התשובה מבאר הרא״ש: ״ואף אם נפסקו כולם ונשתייר בששה מהם כדי עניבה והשנים נפסקו לגמרי כשר. הלכך אינן נפסקין בקל ליפסל, והעולם רגילים לתקנן אף קודם שיגיעו לידי פסול. הילכך מוקמינן להו אחזקתייהו לענין ברכה וכן לענין לצאת לר״ה״.

228. כך העיר הר׳ יום טוב ליפמן, בדברי חמודות, על דברי הרא״ש הנ״ל, באות עה: ״ואף על גב דלעיל סעיף ח׳ כתבתי תשובה לרבינו שכתב בה שהעולם לא נהגו לבדוק כל הציציות בכל שעה שמתעטף משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות מ״מ הטור סי׳ ח׳ תפס עיקר כדבריו הללו דהכא ולא עוד אלא שסתם וכתב ויעיין וכו׳ **ולא תלה בחרד** על דבר ה׳ כו׳ ״.

229. אביא כדוגמה מאמר תורני של הרב שמואל דוד מונק, ׳בדין בדיקת הציציות׳, העמק י (תשל״ד), עמ׳ סט: ״כל הדברים הללו מתמיהין מאד שהרי **שום פוסק** מכל הראשונים לא הזכיר חיוב בדיקת הציצית והרא״ש בתשובתו העיד שמנהג העולם הוא שלא לבדוק ונתן טעם למנהג, ואף בפסקיו לא כתב אלא שהחרד אל דבר ה׳ יבדוק משום חשש ברכה לבטלה״.

אילו היינו מוצאים במצוות אחרות שיש לבדוק את שלמות הדבר בו נעשית המצווה, ניתן היה לומר שכשם שרבי טוביה פסק זאת בציצית, כך פסקו גם במקומות אחרים. אך דין זה הוא ייחודי לציצית, לכן יש לתת את הדעת למקורו של מנהג זה.[230] ניתן להציע שהייתה מסורת שנמסרה על פה, והיא הגיעה לקהילות ביזנטיון וגם לקהילות אשכנז.[231] או לחילופין שמנהג זה הוא מסורת ביזנטית,[232] והיא התפשטה דרך יהודים שנדדו מביזנטיון ולאחר כמה דורות נחשף אליה הרא״ש. מירסקי מציע דרך ביניים, לרא״ש הייתה מסורת שהבדיקה היא חומרא בעלמא, ולרבי טוביה הייתה מסורת שבדיקה זו היא חובה לכול. לדעת מירסקי, הטור והשו״ע נחשפו לדברי הלקח טוב ונקטו שהבדיקה היא חובה לכל.[233]

במקטע הנ״ל העוסק בדיני ציצית, מבאר רבי טוביה את דרך ההתעטפות בציצית:

מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. ועטיפתו כעטיפת ישמעאלים.

(לקח טוב, שם)

נוסח ברכת הציצית לקוח מדברי חז״ל בתלמוד הבבלי,[234] ואין בו כל חידוש. אולם, המשך דבריו של רבי טוביה שיש לעטות את הציצית לאחר הברכה כעטיפת הישמעאלים, הוא הלכה שאין לה

230. עיון מדוקדק בדברי רבי טוביה והרא״ש, יראה שיש ביניהם פער מסוים, והוא הטעם לבדיקה. לפי רבי טוביה הטעם הוא ״שמא נחתך מהם וצריך תקון״. משמעות העניין הוא שיש חשש שהאדם ילבש בגד של ארבע כנפות ללא ציצית כשרה, ובכך הוא מבטל מצוות עשה. לפי הרא״ש החשש הוא ״שלא יברך ברכה לבטלה״. נושאי הכלים של השולחן ערוך עסקו בשאלה מדוע לא חשש הרא״ש לביטול מצוות הציצית, מדוע רק הברכה היותה גורם לבדיקה. כך כותב המשנה ברורה: ״אף על גב דבלא״ה יש חשש איסור שילבש בגד של ד׳ כנפות בלי ציצית מ״מ מוקמי ליה אחזקתיה שהיה כשר רק משום חומר דלא תשא שיש על ברכה לבטלה החמירו לבדקו. ולפ״ז מי שלובש כמה בגדים של ציצית אין צריך לבדוק אלא אחד מהם כיון דברכה אחת לכולם. אבל האחרונים [המגן אברהם ואליה רבה בשם הלבוש וב״ח, וכן מוכח מהגר״א בביאורו - שער הציון, ס״ק כח] כתבו דצריך לבדוק כולם אחד דלא סמכינן אחזקה במקום דיכולין לבררו וגם דחזקה גרועה היא דעשויין החוטין ליפסק ולכן צריך לבדוק בכל יום בבוקר כשלובשן״ (שם, ס״ק כב). דברים דומים כתב גם ערוך השולחן, שם, סעיף יד. מכל מקום, נראה שגם רבי טוביה וגם הרא״ש המעידים על הנוהג לבדוק את הציצית, נחשפו קודם למנהג ואחר כך שיערו מדעתם את הסיבה למנהג זה. על כן אני סבור שיש למנהג זה מקור אחד קדום.

231. טענה זו צריכה עיון, שכן נוהג זה לא הוזכר בשום פוסק אשכנזי פרט לרא״ש. הרא״ש עצמו אמנם צמח באשכנז, אך חלק גדול מתורתו נכתב לאחר שעבר לספרד. אם כך, ייתכן שנחשף למסורת זו מחוץ לגבול אשכנז.

232. ניתן אף להציע, שרבי טוביה אינו רק מעיד על מסורת, אלא זה שיוצר אותה. ומנהג זה הינו פסיקה מקורית של רבי טוביה. אולם יותר מסתבר מתוך לשונו של רבי טוביה שהוא מעיד על מסורת.

233. שם, עמ׳ 50. אולם נראה שיש לדחות את הצעת מירסקי בדבר היותו של הלקח טוב מקור לטור ולשו״ע, בגלל ההבדל בטעם חובת הבדיקה. ראו על כך לעיל הערה 230.

234. בברייתא העוסקת בברכות שאדם מברך מלכתו לישון ועד קומו למחרת, שנידונה לעיל בהערה 29, במסכת ברכות, דף ס ע״ב מובא: ״כי מעטף בציצית, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית״. במסכת מנחות, דף מג ע״א, תוך כדי דיון בחובת נשים בציצית, מובא: ״מברך כל צפרא להתעטף בציצית״. נראה שהמקור הקדום

מקור בספרות חז״ל והגאונים. אמנם, המושג ׳עטיפת הישמעלים׳ כבר מובא בחז״ל, אך בהקשר אחר:

וכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים - אינה עטיפה. (מסכת מועד קטן, דף כד ע״א)

הדברים הללו הובאו כהסבר לדינו של שמואל, שבשבת אבל מחויב להסיר את כיסוי הראש המבטא אבלות, משום שאין אבלות בפרהסיה בשבת. הגמרא שאלה מדוע דין זה הוא חובה, הרי יש אנשים שהולכים בכיסוי ראש ומסירים אותו ללא קשר לאבלות. השיבה הגמרא שלאבל היה כיסוי מיוחד שנהגו בו רק אבלים - ׳עטיפה כעטיפת הישמעאלים׳.

נראה, שעשיית קשר בין ההתעטפות בציצית[235] לבין הסוגיה העוסקת בהתעטפות האבל היא הגיונית ומובנת. בפרט שחז״ל מלמדים מאיזה גיל ראוי לחנך למצוות ציצית: ״תנו רבנן: קטן היודע... להתעטף - חייב בציצית״.[236] ואכן התוספות, שם,[237] מציעים את הקשר הזה בין הסוגיות, ובהמשך דבריהם מתארים את מנהגו של ר׳ יוסף טוב עלם, חכם שפעל בצרפת בסוף המאה העשירית ובתחילת המאה האחת עשרה.[238]

היודע להתעטף - משום דאמר במ״ק כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה שמעטפין טליתם עד שפמם כדאיתא במדרש. ומצאתי בסילוק א׳ שעשה **הר׳ יוסף ט״ע** שנותן ציצית א׳ מלפניו ואחד מלאחריו מימין וכן לשמאל היודע להתעטף.

למטבע ברכה זו הוא בתוספתא: ״כשהוא מתעטף, או׳ ברוך אשר קדש׳ במצ׳ וצו׳ להתעטף בציצית״ (מסכת ברכות, פרק ו, הלכה י).

235. נראה שזה גם מקור הביטוי לאדם העומד להתפלל, שלוקח טלית ומתעטף בה. לדוגמה: ״נקדימון נכנס לבית המקדש כשהוא עצוב, **נתעטף** ועמד בתפלה״ (מסכת תענית, דף כ ע״א; אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ו); ״מלמד **שנתעטף** הקדוש ברוך הוא כשליח צבור״ (מסכת ראש השנה, דף יז ע״ב); ״בההיא שעתא **נתעטף** מרדכי וקם ליה לצלותא״ (מסכת מגילה, דף טז ע״א).

236. תלמוד בבלי, מסכת סוכה, דף מב ע״א; מסכת ערכין, דף ב ע״ב; תלמוד ירושלמי, מסכת סוכה, פ״ג הט״ו, עמ׳ 649; מסכת ציצית, פרק א, הלכה א. נראה שמקור הברייתא מהתוספתא, מסכת חגיגה, פרק א, הלכה ב וממדרש התנאים, ספרי זוטא, במדבר טו, לח.

237. מסכת ערכין, דף ב ע״ב, ד״ה ״היודע״. עמוס גאולה, מדרשי אגדה אבודים, עמ׳ 314, מציע שמקורו של מנהג זה להתעטף כדרך האבלים הוא ״באבלי ציון, שנהגו מנהגי אבלות שונים על חורבן הבית, ובתוך כך גם התעטפו כדרך האבלים. השערה זו עולה בקנה אחד עם השערתי לגבי מוצאם של מנגים ומקורות מעובדים אלה מאיטליה, שכן קבוצה בולטת של אבלי ציון הייתה פעילה באיטליה״.

238. על חכם זה ראו: אפטוביצר, מבוא לראבי״ה, עמ׳ 352-353; גרוסמן, חכמי צרפת, עמ׳ 46-81; אסתר מלחי, ׳ר׳ יוסף טוב-עלם - דמותו ויצירתו: פרסום שני פיוטי הושענות מתוך כתב יד׳, מכלול כו (תש״ע), עמ׳ 8-7.

הרי שמצאנו מקור מסוף המאה העשירית בפרובנס, המעיד על דרך עטיפת הציצית. עדות מעט מאוחרת יותר, אך בשם ה'גאונים' מובאת אצל בעל העיטור, אף הוא מפרובנס ראשית המאה השתים עשרה.

> ורבותינו **הגאונים** כתבו: ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה.
>
> ומסתברא לן דעטיפת ישמעאלים לא הוזכרו אלא גבי אבילות, דאמר שמואל: כל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע, וכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה. ...
>
> גבי ציצת נמי אף על גב דמברכין להתעטף בציצת לשון כיסוי הוא, כדכתיב אשר תכסה בה; כמנהג בני אדם המתכסין בכסותן והולכין ועוסקין בעסקיהן, פעמים בכסוי הראש פעמים בגלוי הראש. (הלכות ציצית, שער שני, חלק שלישי, עמ' קעט)

נמצאנו למדים, שר' יצחק בעל ספר העיטור, מעיד שראה ושמע על מנהג 'גאונים'[239] להתעטף כעטיפת הישמעאלים, אך הוא עצמו סבור שאין כל חובה כזו.[240] מכל מקום, לא נמצא כל מקור

---

239. ראינו לעיל, בהערה 42, שיש אפשרות שבעל העיטור יכנה את הלקח טוב ורבני דורו מביזנטיון כ'גאונים'. אם נכונים הדברים, אז יש כאן חיזוק משמעותי לדעה שמקור מנהג ההתעטפות בציצית כישמעלים הוא מביזנטיון. עמנואל מולקנדוב, תורת הקדמונים, פתח תקוה תשפ"ג, חלק א, עמ' פא-פב, סבור גם הוא: "גם מדברי שאר הגאונים נראה שא"צ לעטיפת הישמעאלים. וכונת העיטור שכתב 'ורבותינו הגאונים כתבו' היא **לדברי ר' טוביה** במדרש לקח טוב סוף פרשת שלח, שכתב שם פסקי הלכות ציצית וכתב 'ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים' עי"ש, והוא **כתב כן מדנפשיה**, אולם בדברי הגאונים לא נמצא כן".

240. כך מתאר זאת ר' אשר ב"ר חיים נביו, ספר הפרדס, שער המעשה: "והגאונים ז"ל כתבו שצריך עטיפה כעטיפת הישמעאלים שהם מקיפים כל הראש מסביב עד הזקן, כדמחוי רב נחמן עד גבי דדיקנא. והרב בעל העיטור ז"ל כתב, דאינו נכון. שלא מצינו עטיפת ישמעאלים בשום מקום אלא באבל ומצורע". וכן כתב ר' יעקב לנדא, בספר האגור, הלכות ציצית, סימן ה: "הגאונים כתבו שהטלית תהיה גדולה שיכול להתעטף דוגמת עטיפת ישמעאלים. ובעל העטור כתב שא"צ רק כדי לכסות קומת הראש".

הקדום לרבי טוביה[241] המצריך 'עטיפת ישמעאלים' בציצית.[242] יתרה מכך, נראה שישנן כמה מסורות בתחומי הפרשנות, המדרש וההלכה, בפרובנס וביזנטיון שלהן מקור משותף.[243]

למעשה, ההנחיה להתעטף כישמעאלים לא הובאה בספרות הפסק של הראשונים, כנראה שהם סברו שאין חובה כזו. לימים, הפוסקים המאוחרים שבו להמליץ על התעטפות זו כחומרא ראויה.[244] וקרוב הדבר שדברי רבי טוביה השפיעו על פוסקים אלו.[245]

---

241. אמנם בשו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תקעא, נאמר: "שאלת ממני אודיעך דעתי במה שנהגו מקצת בני אדם שמתעטפים כעטיפת האבילים ומשליכין שני הציציות לאחוריהם לצד שמאל ונמצא כל הד' ציציות לצד שמאל שתים לפניו ושתים לאחריו אם **יש להם על מה שיסמוכו** ואם יש בדבר צד איסור משום דמחזי כאבל בשבת? תשובה הם סומכין בזה על **לשון רבינו סעדיה** ז"ל בפרשת בא אל פרעה וז"ל בלשון ערב ובהאלקי אל ציצית אדא תעטף בהא אל אסרא לי פי ייג"ב אין תקע דאטרפא עלי אל גב"ב אל איסר לא יכון מנהא עלי אל ימין שאי לתקאום יצר הרע בק"ו ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ע"כ. והעתק הלשון הוא זה כשיתעטף הישראל בטלית צריך שישליך ד' הכנפות על צד השמאלי לא יהיה מהם כלום על צד הימין לתקן את יצר הרע דכתיב ולא תתורו". לכאורה נראה שרס"ג הוא מקור בספרות הגאונים לחייב עטיפה כישמעאלים. אך עיון בדברים מראה שרס"ג עסק רק בפרשנות של פסוק ולא בהוראת הלכה, ומעבר לכך לא הזכיר בדבריו את מנהג הישמעאלים. כך גם סבור מולקנדוב, שם: "אולם נראה שאין ראיה מדברי הרס"ג הנ"ל לעטיפת הישמעאלים, וגם מדברי שאר הגאונים נראה שא"צ לעטיפת הישמעאלים". והוסיף, שם, בעמ' פב, לבאר: "הנה הרס"ג הנ"ל שהעתיקו הרדב"ז - לא כתב כן בעצם המצוה, ושלולי כן לא קיים מצות עטיפת ציצית [כמו שהוא לפי דברי הגאונים שהביא העיטור], אלא כתב כן על צד הרמז ולענין קיום המצוה עם כוונתה לשמור מהיצה"ר, אבל ודאי שמי שלא עושה כן - קיים המצוה". ובעמ' פג, שם, סיכם: "וא"כ התבאר שבדברי הגאונים שלפנינו מבואר שאין צורך עטיפת הישמעאלים למצות ציצית. ובאמת שגם מדברי שאר ראשונים נראה כן, שהם לא הזכירו עטיפת הישמעאלים ואף לא הזכירו דעת הגאונים בזה ושיש מחלוקת בדבר. עוד על כך ראו גאולה, שם, עמ' 313. דברי משה רצאבי, עטיפת ציצית כהלכתה, בני ברק תשס"ה, עמ' כא, הערה כא, בסיכום העניין נראים מדויקים: "ועל כל פנים לא מצינו עוד **בכל ספרי הראשונים שהגיעו לידינו**, מי שכתב כן בשם הגאונים זולת העיטור. ואדרבה דעת רב האיי גאון שאין להגביה הטלית על הכתיפיים בתפילה".

242. מולקנדוב, שם, עמ' פד, מסכם זאת כך: "וא"כ התבאר שהמקור היחיד לעטיפת הישמעאלים בציצית הוא ר' טוביה בספרו **לקח טוב**, אולם הגאונים ושאר הראשונים לא ס"ל כלל חידוש זה אלא ס"ל דסגי בעטיפה רגילה".

243. על מקורות קדומים ששימשו הן את רבי משה הדרשן והן חכמים ביזנטיים ראו לעיל, עמ' 15 הערה 63. על כך שספר הלקח טוב מצוטט אצל חכמי פרובנס יותר מאשר חכמי אשכנז אחרים ראו לעיל הערה 27. מכאן נוכל להסיק שאף העדות על רבי יוסף טוב עלם שקדם לרבי טוביה, הייתה חלק מאותה מסורת משותפת, שלא ברור מה מקורה. יש מקום לעיין בעובדת התעלמות הפוסקים מדברי התוספות שצוינו לעיל, המעידים על ר' יוסף טוב עלם. מולקנדוב, שם, עמ' פד, הערה ג, דן בכך והעלה את האפשרות "שבתוס' בערכין דף ב' ע"ב יש דיבורים מאוחרים שאינם נמצאים בדפוס הראשון ונציה רפ"ב וגם השטמ"ק לא הגיהם,... והדיבור היודע להתעטף גם כן אינו ויש לעיין מה מקור התוס' הנ"ל אולם נראה שהם תוס' מאוחרים שלא היו גם לפני ר' בצלאל אשכנזי ולכן אין להחשיבם בתור עוד מקור קדום לצורך בעטיפת הישמעאלים ולכן גם הב"י לא הביא את התוס' בתור מקור לעטיפת הישמעאלים".

244. ראו לדוגמה שולחן ערוך הרב, או"ח, סימן ח, סעיף ו: "מכל מקום כדי לקיים מצות ציצית **מן המובחר** נכון הדבר להתעטף כעטיפת הישמעאלים בשעת ברכה".

245. הר' יצחק יוסף בהערותיו להלכות בילקוט יוסף, הלכות ציצית, סימן ח, הערה כו, כותב: "ומכל מקום מנהגינו דלא כדעת מרן הש"ע, ומתעטפים כעטיפת הישמעאלים גם בציצית, שכן נאמר **בפסיקתא זוטרתא** ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים".

בסוף המקטע העוסק בהלכות ציצית כותב רבי טוביה את ההנחיה הבאה:

> והציצית לרוחב הטלית והלבישה רחבה לקומת האיש ומחזיר שני הציצית לאחוריו והשנים לפניו, כדי שיהא מוקף במצות שני ציציות לפניו ושנים לאחריו ותפילין בשמאלו ובימינו תורה ועל קדקדו התפילין של ראש והברית של מילה. (לקח טוב, שם)

בקטע זה מובאת הנחיה מעשית לגבי דרך לבישת הטלית "רחבה לקומת איש". ניסוח ההנחיה כדבר הנלמד מתוך המדרש המובא בהמשך הדברים, נראה כמובאה מתוך דברי חז"ל. אך עיון במקורות חז"ל וספרות הגאונים מראה שלא נמצא דין כזה בשום מקום.[246] על כורחנו נראה מכאן שרבי טוביה הוא זה שיצר את הדין מתוך לימוד של המדרש:

> ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן. (מסכת מנחות, דף מג ע"ב)[247]

למרבה הפלא, דין זה של הלקח טוב לא הוזכר בספרי הפסיקה, בזמן שאת דברי העיטור שיובאו להלן מאזכרים בכל דיון הלכתי העוסק בעניין דרך לבישת הטלית.

> העטיפה רחבה לקומת האיש ומחזיר שתי ציצת לפניו ושתים לאחריו כדי שיהיה מוקף במצות. (העיטור, הלכות ציצית, שם)

ניתן כמובן לשער שגם רבי טוביה וגם ר' יצחק בעל העיטור השתמשו במקור קדום המשותף לשניהם והוא נעלם בצוק העיתים. אך במקרה זה היה מצופה שיהיו יותר הבדלים בין המקורות. עיון בדברי העיטור מראה על העתקה די ברורה מהנוסח של הלקח טוב. פלא הוא שבמקומות אחרים העיטור הזכיר את הלקח טוב בשמו, וכאן זה חסר. פלא עוד יותר גדול הוא שהחל מהטור המצטט את דברי בעל העיטור,[248] דברים אלה הובאו בכל חיבור הלכתי שעסק בנושא, ואף אחד מהם לא הזכיר את הלקח טוב כמקור לדברים.[249] מירסקי, במאמרו 'מקורות ההלכה במדרשים' כתב: "ובמדרש לקח טוב, המכונה פסיקתא זוטרתא, בסוף פרשת שלח, מצאתי כלשון הטור והשו"ע ממש" (עמ' 49).

---

246. ניתן לומר שרבי טוביה קיבל השראה מספר הלכות גדולות, סימן כז, שבחר אף הוא להביא מדרש זה בהלכות הציצית שלו. אך ההיסק ההלכתי מתוך המדרש בדבר אופן לבישת הטלית, לא נמצא בספר הלכות גדולות ולא באף מקור גאוני אחר.

247. כך מובא גם: בספרי דברים, פרשת ואתחנן, פיסקא לו, ובמדרש תנאים לדברים ו, ט.

248. טור, או"ח, סימן ח: "בעל העיטור כתב... דרך העטיפה רחבה לקומת האיש ומחזיר ב' ציציות לפניו וב' ציציות לאחריו שיהא מסובב במצות".

249. החל מפרשני הטור, שם: מהר"י אבוהב, בית יוסף, דרכי משה, פרישה, בית חדש, כנסת הגדולה ועוד. ואחר כך בשו"ע, או"ח, סימן ח, סעיף ג-ד: "טוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומתו ולהתעטף בו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות, ואח"כ ימשכנו מעל ראשו וילבישנו. מחזיר שתי ציציות לפניו, ושתים לאחריו, כדי שיהא מסובב

לסיום הדיון במנהגים שהזכיר רבי טוביה במקטע ההלכתי של דיני ציצית, נעיין בדברי הלקח טוב על המנהג להעביר את פתילות הציצית על העיניים בזמן אמירת קריאת שמע.

> כשמקבצין הציצית בשעת ק״ש ומעבירין על גבי עיניהם אף על פי שנראין הדברים שמשום חבובי מצוה מכל מקום לא נתחייבו ישראל בזה שאם כן היו ממשמשין גם בתפילין בשעה שקורא וקשרתם אלא **מנהג בעלמא** הוא ואין בדבר איסור והיתר. (שם)

לפני שנדון במקור המנהג והתפשטותו, יש לשים לב למודעות של רבי טוביה להבדל בין דין למנהג. המנהג אינו חובה, ואין בו איסור והיתר.[250] נראה שדברים אלו יכולים להיות תשתית להגדרתו של תא-שמע למנהג: ״כל עשייה דתית, אשר לה תוקף הלכתי או הלכתי-למחצה במקורות הרבניים ואין לה מקור בתלמוד״.[251]

נשוב לענייננו, רבי טוביה מעיד כאן בדבריו על מנהג להעביר את הציצית על העיניים בשעה שקוראים את שמע, ומן הסתם כוונתו למילים: ״וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה׳ ״, מתוך פרשת ציצית. כך ניתן להבין מדברי ר׳ יצחק בעל העיטור, שאף מצטט את דברי הלקח טוב:

> ואותן שמקבצין הציצת בשעת קרית שמע ומעבירין על גבי עיניהם, **אפשר** שנהגו משום דכתיב וראיתם אותו על שם שהיה עטיפתם תחת המלבוש. והחכם **רבי טוביה** אמר: מנהג הוא מפני חיבוב מצוה ולא נתחייבו ישראל בכך, א״כ בתפילן כשקורא וקשרתם ובמזוזה וכתבתם ילך לביתו ויקרא. **ואפשר שיש סמך בהגדה**. (שם, עמ׳ קפ)

במקרה זה רואים במפורש שמסורת ביזנטית הועברה דרך ספרו של רבי טוביה לחכמי פרובנס.[252] נראה שגם בעל העיטור עצמו התלבט מה מקורה של מסורת זו, וסיים דבריו: ״אפשר שיש סמך בהגדה״. לא ברור האם כוונתו שניתן למצוא רמז כלשהו לדברי רבי טוביה במדרשי חז״ל, או שמא כוונתו שרבי טוביה מצטט מדרש חז״ל שאבד ואינו ידוע לנו.

במצות״. מכאן והלאה כל פרשני השו״ע דנים בדברי בעל העיטור ויישומם על פי השו״ע, וכך בכל ספרי הפסק, ומאמרי המחקר שיצאו מאז. חיפוש ברחבי הרשת העלה מאמר תורני אחד, של הרב יצחק ברטלר, ׳בענין ברכת הטלית כשמשכימים להתפלל׳, בתוך: מילי דבי מדרשא: אסופת שיעורים שיחות וחידושי תורה שנמסרו בעירנו, מודיעין תשע״ט, שם, בעמ׳ נב, הזכיר את דברי בעל העיטור והוסיף בסוגריים ״וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (במדבר טו מא)״.

250. יש לשים לב להבחנה של רבי טוביה בין מנהג לבין איסור והיתר, שכוונתו לענייני ׳אורח חיים׳ ו׳יורה דעה׳, ולא למושג מנהג בהקשר של דיני ממונות. עוד על כך ראו תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ׳ 17, הערה 6.

251. שם, עמ׳ 21. בהמשך הדברים שם, מציין תא-שמע שמנהגים רבים אין להם מקור בספרות כלל, אלא במסורות שבעל-פה.

252. בובר, מבוא, עמ׳ 54, מביא את הדברים הללו, כדי לחזק את טענתו בדבר הקשר בין בעל העיטור לבין הלקח טוב. ראו לעיל הערה 27.

רעיון קרוב לדבריו של רבי טוביה בדבר המנהג לאחוז את הציציות בשעת אמירת קריאת שמע, אכן מובא כבר במקורות חז״ל. במדרש תהילים מובאת דרשה על הפסוק ״כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה ה׳ מִי כָמוֹךָ מַצִּיל עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ״ (תהלים לה, י), המבארת כיצד דוד מקיים את מצוות ה׳ בכל איבריו. המדרש מתחיל בראש ומשם עובר לשאר איברי האדם כלפי מטה, עד רגליו:

> כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי כמוך. אמר לו הקדוש ברוך הוא: דוד מה אתה עושה ליי? אמר לו: אני אשבחך בכל אברייי. בראשי - אני כופף וקודה בתפלתי, בשערות ראשי - אני מקיים לא תקיפו פאת ראשכם, ועוד אני מניח תפילין בראשי, בצוארי - אני מקיים מצות עטיפת **ציצית**, **בעיני** - אני מקיים וראיתם אותו, ... בחזה - שימת ציצית כנגד הלב כל זמן שאני קורא **את שמע**, שנאמר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, מאחריי ומלפנייי - השלכתי הטלית, שתי כנפות לאחור, ושתי כנפות לפנים, יד ימין - אני כותב ומראה בה טעמי תורה, יד שמאל - אני קושר בה תפילין של יד, **ובה אני אוחז ציציותי** בזמן **קריאת שמע**״. (מדרש תהלים, שוחר טוב, מזמור לה)[253]

הציצית ממלאת תפקיד מרכזי במדרש זה, והיא קשורה בכמה מאיברי האדם. גם הקשר בין ציצית לקריאת שמע מובא במדרש זה, עם תיאור מנהג אחיזת הציצית בזמן האמירה והמנהג להעבירו ליד הלב.[254] ניתן להציע שמדרש זה היה מקור השראה לרבי טוביה, והוא מתוך דעתו יצר דרשה חדשה, להעביר את הציציות על העיניים.[255] כך נראה מדברי בובר: ״ועוד זאת לו בחלק ההלכות שהוא חותך הדין להלכה ומוסיף לפעמים הלכות **מדעת עצמו**... כשמקבצין הציצית בשעת ק״ש ומעבירים על גבי עיניהם...״.[256] אך עיון בלשונו של רבי טוביה מרמז שדבריו יכולים להיות ציטוט מממקור קדום או עדות שלו למנהג רווח. אין כאן ניסוח שמלמד על היסק אישי של רבי טוביה. לכן מסתבר יותר שרבי טוביה מעיד על מסורת קיימת.[257]

---

253. מדרש זה הובא גם בילקוט שמעוני, תהילים, רמז תשכג; הגהות מיימוניות, הלכות ציצית, פ״ג הי״א, אות פ. לדיון על מדרש זה ואופן השפעתו על מנהגי עטיפת הציצית, ראו גאולה, מדרשי אגדה אבודים, עמ׳ 309-310.

254. יהונתן קוליץ, ׳אחיזת ציצית בקריאת שמע׳, מעליות כב, (תשס״א), עמ׳ 160, סבור שמדרש זה משקף כנראה את מנהגם של בני ארץ ישראל.

255. כך הציע אפטוביצר, ספר הראבי״ה, סימן תרפג, הערה 4: ״והאגדה שרמז אליה (בעל העיטור - י. פ) היא בשוח״ט תהלים הנ״ל״.

256. מבוא ללקח טוב, עמ׳ 25-26.

257. נראה שתא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 291, דייק יותר בניסוחו: ״מנהגים שונים **נזכרים** בספר זה:... ״וכשמקבצין הציצית בשעת קריאת שמע ומעבירין על גבי עיניהם...״. יצחק זימר, ׳תנוחות ותנועות הגוף בשעת קריאת שמע׳,

יש לציין שישנה מסורת של גאוני בבל שדווקא מתנגדת למנהג אחיזת הציציות בזמן קריאת שמע. רב נטרונאי התייחס לעניין זה:

> שאלתם כשיקרא אדם קריאת שמע צריך לאחוז ארבע ציציותיו או לא?
>
> דבר זה לא דרך חכמים ותלמידים הוא, זה דרך יתירות[258] הוא. וכי מאחר שהתבונן בציציותיו בשעת עטיפתן וברך עליהם, לאחר מכאן למה אוחזן בידו. אלא מעתה כשמגיע וקשרתם צריך נמי לאחוז בתפליו. ואם תאמר יאחוז, כשמגיע וכתבתם צריך לבא לביתו ולהניח ידו על מקום מזוזה. הלכך העושה כן צריך ללמדו ולהסבירו **שלא יעשה.**
>
> (תשובות רב נטרונאי גאון, או"ח, סימן ו)[259]

מתוך תשובה זו ניתן ללמוד שהייתה מסורת, ככל הנראה עממית, לאחוז את הציצית בזמן אמירת קריאת שמע.[260] נראה שרב נטרונאי עושה מאמץ לבטל מנהג זה בטענה שזה מנהג טעות.[261] כמאה חמישים שנה אחר כך, בשלהי תקופת הגאונים מגיב רב האיי על הדברים הללו:

אסופות ח (תשנ"ד), עמ' שנא, תיאר אף את דברי רבי טוביה בצורה דומה: "הערותיו מאלפות, משום שכנראה הן **משקפות מנהגי קהילות יוון**, שנטו לקבל את אחיזת הציצית כחלק מקיום מצות ק"ש".

258. כך הנוסח גם בקובץ התשובות גאוני מזרח ומערב, סימן לח, אך בשערי תשובה, סימן פח, הגרסה היא "יהירות".

259. תשובה זו הובאה גם בקובץ תשובות גאוני מזרח ומערב, סימן לח. בקובץ שערי תשובה, סימן פח, מובאת תשובה זו ללא שם אומרה, ובסופה תגובת רב האיי גאון, שתובא להלן. ראו גם: גנזי שכטר, חלק ב, עמ' 105, ודיון על התשובה, שם, עמ' 99; אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, עמ' 35-36; בובר, שם, עמ' 54, הערה לד, ציין שתשובה זו הובאה בספר כפתור ופרח סוף פרק שישים. עוד על תשובה זו ראו: מירסקי, מקורות ההלכה במדרשים, עמ' 50-51, 54-55; שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ב, עמ' פז, הערה 20; גאולה, שם, עמ' 314.

260. זימר, שם, עמ' שמט, סבור: "מלשונו ניתן לדייק שבכמה קהילות היו מעטים נוהגים לאחת בציציותיהם בשעה שקראו את שמע. לכך אומר הגאון שזו דרך יוהרה". לאור חוסר ההצלחה לבטל את המנהג, אינני בטח שרק מעטים נהגו בו.

261. על מנהג טעות בכלל, ועל מנהג זה בפרט ראו: שפרבר, שם, חלק א, עמ' לא-לח, ובהערה 12, שם; הנ"ל, שם, חלק ב, עמ' עו-קכה, ובפרט בעמ' פז-צ. נראה שכוונת הגאונים הייתה שמי שאוחז ציצית ומביט בה, מראה שהוא כביכול מקיים מצווה של "וראיתם אותם". אך הפרשנות של מילים אלו היא, שזמן קיום המצווה הוא ביום ואין צורך להעמיס עוד דרישות כדי לקיים את מצוות ציצית כתיקונה. אלבק, בהערותיו על דברי האשכול (להלן בהערה הבאה), הערה ט, כתב: "ולהמעיין שם בשום לב מתבאר דעת הגאונים לאסור לאחוז את הציצית בשעת ק"ש,... ולשונם שם מוכיח שכונתם בזה כדי להוציא מדעתם ודרכם של כתות הקראים שפרצו בימיהם בארצות המזרח". נראה שלדעת אלבק הקראים פירשו את הפסוק וראיתם אותו כפשוטו, ומכאן נבעה החובה להעביר את הציצית על העיניים. גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, עמ' 252, הערה 44, סבור שניתן לראות בדברי רבי טוביה: "אף על פי שנראין הדברים שמשום חבובי מצוה, מכל מקום **לא נתחייבו** ישראל בזה, שאם כן היו ממשמשין גם בתפילין בשעה שקורא וקשרתם", טענה כנגד הטוענים שהעברת הציצית על העיניים היא חובה. אמנם לא נמצא תיעוד של חובה כזו בספרות הקראית, אך ייתכן שהיה נוהג כזה אצל הקראים. הקושי בטענה זו הוא מכך שבמקומות בהם רבי טוביה מעוניין לשלול פרשנות קראית, הוא עושה זאת במפורש, וכאן לא הזכירם כלל. לכן נראה שההתנגדות של הגאונים למנהג הייתה, ככל הנראה, משום שהוא הגיע מחוץ לבבל, ומבחינתם רק המסורת הבבלית משמרת נאמנה את התורה שבע"פ. גאולה, שם, עמ' 315, סבור שהגאונים פסלו מנהג זה מתוך התנגדות שיטתית לחסידות מופרזת.

ואנן חזי לן התינח מזוזה דליתיה גביה, אלא **ציציות** אין מעיין בהו וממשמש בהו בעת ק״ש שיש שם מצותו **שפיר דמי**. ומה איכפת לן ואי אמרת דילמא טריד כיון דמצותה היא לא טריד בהו. אבל ודאי אי ידעי׳ דטריד במשמוש ידיו שפיר דמי למימנע יתיה שהרי אין לקרוץ ולא לרמוז ולא להורות באצבעותיו ותפלין אי ממשמש בו תדיר שפיר דמי וחובה למעבד הכי דחייב אדם למשמש בתפליו כל שעה קל וחומר מציץ.

(תשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן פח)

מדברי רב האיי ניתן להבין שהמאבק לביטול המנהג לאחוז את הציציות בקריאת שמע לא נחל הצלחה.[262] יתרה מכך, נראה שרב האיי עצמו לא שוכנע מטענותיו של רב נטרונאי שיש לבטל מנהג זה, וסבר שהמנהג הוא ראוי.[263]

מתוך מכלול המקורות, ניתן להסיק שהמנהג לאחוז את הציציות בזמן אמירת קריאת שמע, התחיל ככל הנראה בארץ ישראל,[264] מקום מושבו של עורך מדרש שוחר טוב.[265] משם התפשט המנהג לבבל

---

262. גינצבורג, גנזי שכטר, שם, סבור כפי שציינו שההסתייגות מדברי רב נטרונאי היא של רב האיי. אך אלבק, שם, סבור שרב האיי גאון הביא את דברי רב נטרונאי בשלמותם, והקטע ״ואנן חזי לן...״ הוא מדברי ר׳ יהודה הברצלוני. כך גם סבורים: זימר, שם, עמ׳ שנ; גאולה, שם, עמ׳ 3114-315. ברודי, הערה 1, על תשובת רב נטרונאי, שצוינה לעיל כתב: ״ברור שצדק אלבק, שהתגובה על תשובת הגאון הנכללת בש״ת שם הינה של ר״י הברצלוני״. אם כך, יש לייחס את חוסר היכולת לבטל את המנהג **לדור ראשוני ספרד**, שמחד קיבלו על עצמם את תורת גאוני בבל, ומאידך לא הצליחו לבטל מנהג שהיה כבר מושרש בציבור.

263. נראה שבהשפעת דיון זה בגאונים פסק ר׳ אברהם בן יצחק, בספר האשכול, הלכות קריאת שמע וברכותיה, דף ח ע״ב: ״והקורא את שמע אין צריך לאחוז בציציותיו, אבל המניח תפילין חייב למשמש בהן תדיר״. ניסוח הדברים שאין חיוב לאחוז את הציצית אך גם אין איסור בדבר, מעיד לפי זימר, שם, ש״הסתייגויות הגאונים לא נתקבלו באירופה״. בהמשך הדברים כותב זימר: ״כנראה שהמנהג פשט במקצת בקהילות פרובאנס וספרד״.

264. מנהג זה מוזכר בראבי״ה, חלק ב, סימן תרפג, בשם הירושלמי: ״גרסינן בירושלמי דפירקין: תני יודע לנענע - חייב בלולב, לא סוף דבר לנענע אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד כשורה ומנענע, יודע להתעטף בציצית - לוקח לו ציצית, לא סוף דבר להתעטף אלא להשליך שתי כנפות לאחוריו ושתי כנפות לפניו **ואוחז בציצית** כשורה **בשעת קריאת שמע**״. וכן הובא שם, בסימן תרצג; במרדכי, מסכת סוכה, רמז תשסג. כבר העירו החוקרים שבכל מקום שראשוני אשכנז מצטטים ירושלמי שאינו בתלמוד ירושלמי שלנו, מדובר ב״ספר ירושלמי״, שהיה קיים באשכנז ותכניו אינם זהים בכול לדברים הקיימים בתלמוד הירושלמי. עוד על כך ראו: זוסמן, ׳שרידי ירושלמי - כת״י אשכנזי: לקראת פתרון חידת ״ספר ירושלמי״ ׳, קבץ על יד יב (תשנ״ד), עמ׳ 3-120; הנ״ל, ׳ ״ירושלמי כתב-יד אשכנזי״ ו״ספר ירושלמי״ ׳, תרביץ סה (תשנ״ו), עמ׳ 37-63. ביחס לדברי הראבי״ה והמרדכי אצלנו כתב אפטוביצר, שם: ״ברור כשמש שהלשון שהביא רבינו כאן מן הירושלמי ולא נמצא שם לא היה מעולם בירושלמי. וההוספה היא מבעל ״ספר ירושלמי״ שהוסיף הדברים עפ״י הבבלי ועפ״י האגדה שבשוחר טוב תהלים. ועפ״י אגדה זו נהגו כן לענין ציצית גם בזמן הגאונים, ועל מנהג זה חלקו רב משה ורב נטרונאי, ודעת בעל ספר ירושלמי כדעת האגדה והמנהג הקדום״. דברים דומים כתבו שפרבר, שם, עמ׳ פט, הערה 25; גאולה, שם, עמ׳ 314. מכל מקום, שורשיו הארץ ישראליים של מנהג זה ניכרים משלל המקורות שהוזכרו לעיל. כך גם סבור זימר, שם: ״סבורני שגם מנהג זה הוא ארץ-ישראלי״.

265. זמנו ומקומו של עורך מדרש שוחר טוב נתון במחלוקת בין החוקרים. מקובל כיום שחלקו הראשון נערך בשלהי תקופת הגאונים בארץ ישראל. עוד על כך ראו: בובר, מבוא למדרש תהילים המכונה שוחר טוב, מהדורת זכרון

ולביזנטיון.[266] בבבל המנהג היה ידוע כבר במאה התשיעית, זמן פועלו של רב נטרונאי, ובביזנטיון נראה שהמנהג היה נפוץ לפחות מהמאה האחת עשרה, ימיו של רבי טוביה.[267]

הייחוד של דברי הלקח טוב הוא בזה שהמנהג אינו רק לאחוז את הציצית בזמן אמירת קריאת שמע, אלא לשיטתו יש להעביר את הציצית על העיניים בזמן האמירה. ככל הנראה זה התפתחות של המנהג הארץ ישראלי הקדום, שם הסתפקו באחיזה בלבד. ומכאן נפוץ מנהג העברת הציצית על העיניים לשאר קהילות ישראל,[268] עד שהדבר נכנס לספרי הפסיקה.[269] מכאן ואילך בדורות הבאים,

---

אהרן, חלק ב, עמ׳ 2-8; צונץ, הדרשות בישראל, עמ׳ 131-132; אלבק, השלמות לדרשות בישראל, עמ׳ 132; רייזל, מבוא למדרשים, עמ׳ 281-284.

266. זימר, שם: ״יחידים שהגיעו למקומות שבהם ניכרה השפעת גאוני בבל, לא חדלו ממנהגם ואולי ביקשו שהרוב ינהג כמותם״. גרטנר, שם, עמ׳ 250, מראה שמסורת ארץ ישראלית זו על אחיזת הציצית, הגיעה גם ליהודי חג׳אז. עוד על תהליך חדירת מנהג העברת הציצית על העיניים ראו אצל גאולה, שם, עמ׳ 314-315.

267. בנימין מנשה לוין, בהערותיו על תשובת רב נטרונאי, הערה ז, הביא את דברי רבי טוביה. אני מניח שרצונו להצביע על כך שעל אף התנגדות רב נטרונאי, המנהג היה קיים ואף מתועד מחוץ לגבולות בבל.

268. הראשון שהזכיר מנהג של הבטה בציצית **בספרד** היה רבנו יונה בספר היראה: ״כשיגיע לוראיתם אותו יעיין בציציתיו״ (מהדורת תלפיות, עמ׳ ה). יש להניח שלימודיו בימי נערותו בצרפת היוו אסמכתא מסוימת ללכת נגד ראשוני ספרד שקיבלו באופן חלקי את הסתייגות הגאונים ממנהג זה. על מקורותיו האשכנזיים של רבנו יונה ראו: תא-שמע, יחסידות אשכנז בספרד, עמ׳ 110-121; הנ״ל, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ב, עמ׳ 19-21. עדות להתנגשות בין המנהג על פי עדות רבנו יונה לבין עמדת הגאונים המתנגדת לו שהובאה בספרות הפסק הספרדית הקדומה, ניתן לראות בפנייה שהגיע לריב״ש: ״שאלת כי נהגת להסתכל בד׳ ציצית בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראיתם אותו, מפני שראית כן לרב רבי יונה ז״ל בס׳ היראה. ... ואמרת כי יש לועגים עליך בזה. ונסמכים ממה שמצאו תשוב׳ נטרונאי ז״ל שמלמדין למי שעושה כן שלא יעשה. שא״כ כשמגיע לוקשרתם, נאמר שיאחז תפליו. וכשמגיע לוכתבתם, נאמר שיהא צריך לבא לביתו ויניח ידו על מקום מזוזה״ (שו״ת הריב״ש, סימן תפו). ר׳ יצחק משיב לשואל, שאמנם אין מצווה להביט בציצית, ״אבל כיון שהראיה היא תכלית ראשון למצוה זו כדי שיבא לתכלית האחרון שהיא קיום המצוה, טוב וראוי להסתכל בציצית בשעת העטיפה כשמברך עליה. וכן אני נוהג. ואתה שנהגת להסתכל בה בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראיתם אותו, **אל תניח מנהגך כי מנהג יפה הוא. וחבובי מצוה הוא**. ... ולכן אחוז במנהגך אל תרף. והלועגים עליך בזה לא יפה הם עושים״. עוד על דברים אלו ראו: זימר, שם, עמ׳ שנ-שנא; קוליץ, אחיזת ציצית, עמ׳ 162.
הראשון שהזכיר את המנהג של העברת הציצית על העיניים **באשכנז** הוא המהר״ם מרוטנבורג: ״נתעטף בציצית מברך להתעטף בציצית, וכשמגיע לוראיתם אותו נותן הציצית **כנגד עיניו** לקיים וראיתם אותו״ (שו״ת מהר״ם מרוטנבורג, מהדורת מכון ירושלים, סימן שיט [ספר סיני, תתתקכ]). עוד על כך ראו זימר, שם.

269. הטור, או״ח, סימן כד, בחר להביא בספרו רק את דברי בעל העיטור שרואה בחיוב את המנהג: ״כתב בעל העיטור ואותם שמקבצים הציציות בשעת ק״ש ונותנין על העינים אפשר שנוהגין כן משום וראיתם אותו״.

מנהג אחיזת הציצית והעברתו על העיניים שהחל בדברי הלקח טוב, מוזכר בכל ספרי הפסק[270] והמנהג, כמנהג ראוי ללא כל עוררין.[271]

אופן נשיאת הכפיים בברכת כהנים

בפרשת נשא ישנו מקטע הלכתי ארוך העוסק בדיני ברכת כהנים. חלקו הראשון של המקטע מלוקט ממדרשי התנאים ומברייתות מהתלמוד הבבלי. חלקו השני, הינו מקבץ הלכות שלוקטו מתוך פרק שביעי במסכת סוטה מהתלמוד הבבלי, בהשראת ספר הלכות גדולות, סימן כג. תוך כדי הבאת דיני ברכת כהנים שמתוך התלמוד, שילב רבי טוביה את ההנחיה כיצד הכהן צריך לשאת כפיו:

מחלק כפיו לשש חלקים, שנאמר: 'שש כנפים שש כנפים לאחד'. (לקח טוב, במדבר ו, כג)

עיון בספרות חז"ל והגאונים מראה, שההנחיה היחידה הקיימת היא לשאת את הידיים,[272] שמשמעותה הפשוטה היא להניף את זרועות הידיים. אין במקורות הללו הנחיה לגבי פיסוק האצבעות.[273] במדרש ישנה התייחסות לאצבעות הכהן המברך:

משגיח מן החלונות, מבין כתפיהם של כהנים, מציץ מן החרכים, מבין **אצבעותיהם** של כהנים, ענה דודי ואמר לי מה אמר לי יברכך ה' וישמרך. (שיר השירים רבה ב, ט)[274]

---

270. ר' משה איסרליש, בדרכי משה, מעיר על הטור: "וראיתי נוהגים **לנשק הציצית** ולשום **על עיניו** בשעה שאומר וראיתם אותו וזכרתם והכל כדי לחבב המצוה". דברים אלו מביעים את השתרשות המנהג שהחל בלקח טוב, והתפשט לכל מרחבי אשכנז, ללא כל עוררין. זימר, שם, עמ' שנג, העיר "יהודי אירופה לא צייתו להוראת הגאונים ואימצו את אחיזת הציצית בשעת קריאת שמע וההסתכלות בהן בשעת אמירת 'וראיתם אותו' ".

271. ראו לדוגמה: שו"ע הרב, או"ח, סימן כד, סעיף ו; ערוך השולחן, או"ח, סימן כד, סעיף ג.

272. נשיאת הידיים בעת אמירת הברכה על ידי הכהנים היא דין ידוע, המובא בלשון המשנה במקומות רבים (ראו: מסכת ברכות, פרק ה, משנה ד; מסכת מגילה, פרק ד, משניות ג-ז; מסכת סוטה, פרק ז, משנה ו; מסכת תמיד, פרק ז, משנה ב). מקור העניין הוא בפסוק: "וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מֵעֲשֹׂת הַחַטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים" (ויקרא ט, כב). כך מובא במדרש התנאים ספרא: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם באותה שעה זכה במתנות כהונה וזכה **בנשיאות כפים** לו ולדורותיו עד שיחיו המתים" (פרשת שמיני, מכילתא דמילואים, אות יז). החובה לברך בצורה כזו את ברכת הכהנים הובאה במדרש התנאים ספרי: "כה תברכו את בני ישראל, בנשיאות כפים אתה אומר בנשיאות כפים או אינו אלא בנשיאות כפים ושלא בנשיאות כפים ת"ל וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, מה אהרן בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים" (פרשת נשא, פיסקא לט). דרשה זו הובאה כברייתא בסוגיית התלמוד במסכת סוטה, דף לח ע"א, תוך כדי דיון בדיני ברכת כהנים.

273. מתוך דברי האמוראים ניתן ללמוד שפרישת הידיים, משמעה אצבעות ישרות ולא כפופות. "אמר רב חסדא: אין הכהנים רשאים לכוף קישרי אצבעותיהן - עד שיחזרו פניהם מן הצבור" (מסכת סוטה, דף לט ע"ב). אולם אין בדברים אלו התייחסות לפשיטת אצבעות לצדדים או לפיסוק בין האצבעות.

274. לשון זהה לזו הובא גם בפסיקתא רבתי, פיסקא טו. דברים דומים הובאו גם במדרשים המאוחרים יותר: "אמר להם הקדוש ברוך הוא: אף על פי שאמרתי לכהנים שיהיו מברכין אתכם, אני עומד עמהם ומברך אתכם, לפיכך הכהנים פורסין כפיהם, לומר שהקב"ה עומד אחרינו, וכן הוא אומר הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות

אולם בדברי המדרש הללו, אין כל הנחיה לכהנים כיצד הם צריכים לפרוש את אצבעות ידיהם בעת הברכה.[275] נראה שהראשון שחושף בפנינו מסורת ברורה בדבר צורת פרישת האצבעות הוא רבי טוביה בלקח טוב. ראיה שמדובר במסורת ביזנטית נוכל להביא מפסקי שכל טוב של רבי מנחם בן שלמה, המובאים ב"ספר האסופות":

> מה שהכהנים מחלקין כפיהם כשנושאין ידיהם הכף אחת לג' חלקים וכן כף שנייה, משום שש כנפים שש כנפים לאחד.[276]

אמנם מצוי בידינו החיבור "שכל טוב" רק עד אמצע ספר שמות, אך מסתבר שלפני בעל ספר האסופות היה מונח החיבור כולו, ודברים אלו של רבי מנחם נכתבו ככל הנראה במקטע ההלכתי שלו על ברכת כהנים. מקור הקדום גם לרבי מנחם וגם לרבי טוביה, ממרכז איטליה, הוא ספר הערוך לרבי נתן:

> ראינו כהנים כשהן מברכין ובאין לברך **פותחין אצבעותיהם**, יש בהן ממש או מסורת? **לא מצינו בתלמוד** כל עיקר, אלא שאומרים בה בכהנים בכמה טעמים שהוא סימן שאימת שכינה עליהן, כאילו הן מתחלחלין והיא שם עוברת. (ערך חלון, עמ' 406)

מתוך מכלול העדויות שראינו לעיל, נראה שמנהג פיסוק אצבעות הכהן הנושא את כפיו מקורו בביזנטיון. מנהג זה מתועד תחילה ברומא, ומספר שנים אחר כך ביוון ולאחר מכן בדרום איטליה. ארצות אלו משקפות את מנהגי יהודי ביזנטיון בתקופה זו. מכאן ואילך תוך שנים מועטות ניתן למצוא תיעוד של המנהג בספרי חכמי אשכנז. עקבות ראשונים למעבר המסורת הביזנטית ניתן לראות במחזור ויטרי (סימן קל) מתלמידי רש"י, שהעתיק את דברי הערוך הנ"ל.[277] בהמשך מובא

מציץ מן החרכים, משגיח מן החלונות **מבין אצבעות של כהנים**, מציץ מן החרכים, בשעה שפושטין את כפיהם, לכך נאמר כה תברכו" (מדרש תנחומא, פרשת נשא, סימן טו). דברים אלו הובאו בסגנון דומה במדרש רבה יא, ב. עוד על מדרש זה ראו: רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך י, חלק לז, אות קצט, עמ' 89-90; הנ"ל, שם, שיר השירים, אות קטז, עמ' 120-121.

275. בסדר רב עמרם גאון ובסידור רס"ג, לא מוזכרת כלל חלוקת אצבעות אלא רק פשיטתם כמוזכר בהערה לעיל. וכתב הבית יוסף, או"ח, סימן קכח: "הרמב"ם לא הזכיר דבר זה כלל לפי שאינו בתלמוד".

276. לקט נרחב מתוך כתב יד זה הודפס במבואו של בובר, לשכל טוב. הקטע שהובא כאן נמצא בעמ' לה, שם.

277. אחר כך דברי הערוך הובאו בראבי"ה, סימן אלף קנה ובספר ערוגות הבושם לר' אברהם ב"ר עזריאל, חלק א, סימן כח. הדברים מובאים בספר מרדכי השלם, מהדורת יעקב פרבשטיין, מכון ירושלים תשס"ח, מסכת מגילה, רמז תתטז.

מנהג פיסוק האצבעות בשאר ראשוני אשכנז ללא אזכור מקור.[278] למעט ספר ערוגת הבושם לר׳ אברהם ב״ר עזריאל,[279] שהביא אף הוא את דברי הערוך אך בהמשך דבריו כתב:

ובלקח טוב ראיתי שצריכין הכהנים שש פיצולין בידיהם, נגד שש כנפים לאחד, והמבין יבין, כי לפי דעתו צריך להדביק גודל לאצבע ולא להפרידו. (חלק א, סימן כח)

בסיכומו של עניין, מנהג פיסוק אצבעותיו של הכהן המברך נפוץ בכל קהילות ישראל, הובאו בספרי הפסיקה, וניתנו לו טעמים שונים. מקור המנהג הוא ככל הנראה מהמרחב הביזנטי.[280]

278. ראו לדוגמה דברי הרא״ש: ״ומה שחולקין אצבעותיהן זהו לפי המדרש מציץ מן החרכים ששכינה למעלה מראשיהן ומציץ מבין חרכי אצבעותיהן. ומכוונים לעשות ה׳ אוירים בין שתי אצבעות לשתי אצבעות ובין אצבע לאגודל ובין גודל לגודל לקיים מציץ מן החרכים״ (מסכת מגילה, פרק ג, סימן כא). גם הראבי״ה שצוין לעיל, כמצטט את דברי הערוך, הביא תחילה את המנהג כמסתמך כביכול על המדרש שציין הרא״ש כאן.

279. ר׳ אברהם ב״ר עזריאל היה תלמידו של הרוקח ורבו של ר׳ יצחק מוינה בעל האור זרוע. הספר יצא על ידי אפרים אלימלך אורבך, ירושלים תרצ״ט. על ר׳ אברהם מחבר הספר ראו: שם, במבוא של אורבך, עמ׳ יב-יג; שמחה עמנואל, עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים, ירושלים תשפ״א, עמ׳ 81.

280. כך סיכם זאת אמיר דוד חי כהן, אמור להם, עמ׳ קסו: ״הרא״ש למד מן ׳החרכים׳ שיהיה ה׳ אוירים והלקח טוב למד שהאצבעות יהיו בשש קבוצות מן הפסוק שש כנפים׳, ולמעשה זו אותה צורה ורק הלימוד שונה. **וכנראה מנהג זה היה קדום** והחכמים פירשו אותו לפי רמזים שונים״. אפטוביצר, ׳דרשה לברכת כהנים׳, בתוך: וזאת ליהודה: קובץ מאמרים בחכמת ישראל ליובל השבעים ליהודה ליב לנדא, תל אביב תרצ״ז, עמ׳ 55, הערה 26, כתב: ״מנהג זה שמקורו באגדת ארץ ישראל הוא מנהג **ארץ ישראל**, ובבבל היה מנהג אחר״. אמנם המקור הארץ ישראלי הזכיר את אצבעות הכהנים, אך לא מובא שם דבר ביחס לפיסוק שיש לעשות בין האצבעות. מירסקי, מקורות ההלכה במדרשים, עמ׳ 365, סיכם זאת: ״נמצינו למדים מכל האמור שהלכה זו, המאוששת ומנומקת באגדה, **קדומה היא**, ויש בה ממש״. שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ו, עמ׳ כח, כתב: ״מכל האמור לעיל למדים אנו כי לא היתה מסורת קבועה ומוסכמת בענין פיסוק האצבעות, מאחר וענין זה אינו מוזכר בגמרא, אלא **שעל פי המדרשים נוצרו מנהגים** שונים בקהילות שונות״. בהערה 17, שם, כתב שפרבר על מקור המנהג: ״כנראה שהוא מתחיל להתפשט **מאשכנז** דרומה לצרפת פרובאנס וספרד״. שפרבר לקח את דבריו מתוך הערה של אברהם גרוסמן על דברי המרדכי בספר המרדכי השלם, שצוין לעיל: ״משם ה״ר יהודה כהן, שהיה נוהג לחלק אצבעות ידיו בנשיאות כפים, אגודל לבד, והארבע לשתים שתים, בכל ג׳ פסוקים״. גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ׳ 210, הערה 149, מעלה את האפשרות שר׳ יהודה כהן כאן הוא ר׳ יהודה הכהן בעל ספר הדינים בן דורו של רגמ״ה. אך עיון בדברי גרוסמן מראה שהוא עצמו הטיל ספק בזיהוי זה: ״אך עדיין ספק. אפשר, כי המדובר בר׳ יהודה בן משה הכהן מפריידברג״. יתרה מכך, מאיר אליהו רבינוביץ, המהדיר של המרדכי השלם, כתב שם, בהערה 299: ״כנראה ר׳ יהודה ב״ר משה הכהן רבם של הראבי״ה ומהר״ם, עיין אורבך בעלי התוספות חלק ב, עמ׳ 527״. אם כך, יש לדחות את דברי שפרבר על היות מנהג פיסוק האצבעות ממקור אשכנזי, שכן הוא מסתמך על זיהוי מסופק מתוך ספר המרדכי שחי במאה השלוש עשרה. עדיפים לדעתנו שלושה מקורות ביזנטיים-איטלקיים: הערוך, לקח טוב ושכל טוב, על פני מקור אפשרי שזיהויו אינו ודאי מאשכנז.

תקיעת שופר בתפילת לחש

ראינו לעיל, שהיה דיון בחז״ל לגבי זמנה של תקיעת שופר, האם הוא בתפילת שחרית או במוסף. מכל מקום, תוקנו תקיעות השופר להשתלב בנוסח תפילת העמידה המכילה תשע ברכות (שלוש ראשונות, מלכויות, זכרונות, שופרות ושלוש אחרונות). וכך לשון המשנה:

> סֵדֶר בְּרָכוֹת: אוֹמֵר אָבוֹת וּגְבוּרוֹת וּקְדֻשַּׁת הַשֵּׁם, וְכוֹלֵל מַלְכְיוֹת עִמָּם, וְאֵינוּ תוֹקֵעַ; קְדֻשַּׁת הַיּוֹם, וְתוֹקֵעַ; זִכְרוֹנוֹת, וְתוֹקֵעַ; שׁוֹפָרוֹת, וְתוֹקֵעַ; וְאוֹמֵר עֲבוֹדָה וְהוֹדָיָה וּבִרְכַּת כֹּהֲנִים. דִּבְרֵי רִבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי. אָמַר לוֹ רִבִּי עֲקִיבָה: ... אוֹמֵר אָבוֹת וּגְבוּרוֹת וּקְדֻשַּׁת הַשֵּׁם, וְכוֹלֵל מַלְכְיוֹת עִם קְדֻשַּׁת הַיּוֹם, וְתוֹקֵעַ; זִכְרוֹנוֹת, וְתוֹקֵעַ; שׁוֹפָרוֹת, וְתוֹקֵעַ; וְאוֹמֵר עֲבוֹדָה וְהוֹדָיָה וּבִרְכַּת כֹּהֲנִים. (מסכת ראש השנה, פרק ד, משנה ה)

לא נתברר מדברים אלו האם תקיעות השופר משתלבות בתפילת הלחש של היחיד, או שמא כוונת המשנה לתפילת הציבור המכונה - ׳חזרת הש״ץ׳. הרי״ף[281] ואח״כ הרמב״ם[282] מתארים את קיום מצוות שופר, כאשר יש ׳תקיעות דמיושב׳ ברצף לפני מוסף, ובתוך מוסף יש השלמה של עוד עשר קולות ׳תקיעות דמעומד׳. מתוך הדברים נראה שברוב קהילות ישראל קיימו את תקנת חז״ל לשלב בברכות המוסף את התקיעות בחזרת הש״ץ. כך משתמע מפסיקת השולחן ערוך וגם מדברי הרמ״א, שם,[283] שלא הזכירו תקיעות בתפילת הלחש.

מנהג התקיעות בתפילת לחש מוזכר לראשונה בספרות הפסיקה אצל הרב חיים בנבנשתי שפעל במאה השבע עשרה בטורקיה, אזור שלפני כן היה ביזנטיון.

> ומיהו מנהגינו עכשו בקצת קהלות, אפילו כשאנו **מתפללין ביחיד**, תוקעין על סדר הברכות. (כנסת הגדולה, הגהות טור, או״ח, סימן תקצב)

---

281. לשון הרי״ף: ״נמצא עכשיו שתוקעין תשר״ת ג׳ פעמים ותוקעין תש״ת ג׳ פעמים ותוקעין תר״ת ג׳ פעמים ונהגו העם **לתוקען כשהן יושבין** ומברכין עליהם ברכת התקיעה. ומפני שהצבור צריכין **לשמוע התקיעות על סדר הברכות** לפיכך חוזרין ותוקעין על סדר הברכות תשר״ת פעם אחת ותש״ת פעם אחת ותר״ת פעם אחת. ... וכן המנהג בכל העולם ובשתי ישיבות״ (מסכת ראש השנה, דף י ע״ב, מדפי הרי״ף). עוד על כך ראו גדליה אוברלנדר, מנהג אבותינו בידנו: ביאורים ובירורים במנהגי ישראל, מקורותיהם ושורשי טעמיהם, מועדים חלק ראשון, ניו יורק תשס״ו, עמ׳ מה-מו.

282. משנה תורה, הל׳ שופר וסוכה ולולב, פ״ג ה״ז.

283. ״**מחזיר שליח צבור התפלה, ותוקעין** על סדר הברכות למלכיות תשר״ת פעם אחת, ולזכרונות תש״ת, ולשופרות תר״ת; ועכשיו נוהגים לתקוע למלכיות תשר״ת שלשה פעמים, ולזכרונות תש״ת שלשה פעמים, ולשופרות תר״ת שלשה פעמים. **הגה:** ויש אומרים שתוקעים תשר״ת למלכיות פעם אחת, וכן לזכרונות, וכן לשופרות״ (או״ח, סימן תקצב, סעיף א).

נראה שמנהג התקיעה בתפילת לחש החל להתפשט בקהילות ישראל במקביל להתפשטות תורות האר״י.[284] שכן בכל מקום אליו הגיעו רעיונות קבליים, לימים נמצא שנהגו לתקוע בלחש.[285]

אולם, לאחר עיון בדברי רבי טוביה במקטע ההלכתי הראשון העוסק בדיני תקיעת שופר, ניתן לראות שמנהג התקיעה בתפילת הלחש היה רווח כבר במאה האחת עשרה בקהילות ביזנטיון.

ובזמן שהיחיד מתפלל תוקעין לו **בלחש כשהוא מתפלל**, ושומעין על הסדר, ועל סדר ברכות, בזמן ששליח צבור מתפלל, לפי שש״ץ מוציא את הרבים ידי חובתן.

(לקח טוב, בראשית כב, יג)

אמנם, ניתן לפרש את דברי רבי טוביה כאן, באדם שמתפלל ביחיד ולא בציבור, כפי שמשתמע מסוגיית התלמוד הבבלי, משם נלקחו הדברים.[286] אולם הביטוי ״היחיד מתפלל״, בהחלט יכול להתפרש כתפילת הלחש של היחיד גם כאשר הוא בציבור.[287] פרשנות זו מוכרחת לאור דברי רבי טוביה במקטע השני העוסק בדיני תקיעת שופר בספר ויקרא:

מה **שנהגו לתקוע בלחש** על אלה המצות ועל כיוצא בהם. ועל כאלה שלא בתורה שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. שהם קבלה בישראל דור אחר דור היאך היו ישראל נוהגין בתקיעות השופר ובנענוע הלולב... (לקח טוב, ויקרא כג, כד)

עיון במקורות אחרים העוסקים במנהג תקיעת מאה קולות, מראה שכולם ציטטו את דברי ר׳ נתן מרומי בעל ספר הערוך, וכך לשונו:

בעינן ל׳ בעמידה כמו שלשים בישיבה והני דמחמירין עבדי ל׳ בדיתבי ול׳ **בלחש** ול׳ על הסדר כנגד מאה פעיות דפעתא אימיה דסיסרא. (ערך ׳ערב׳, כרך ו, עמ׳ 259)

---

284. דעת האר״י בעניין הובאה בספר פרי עץ חיים: ״וג״פ תש״ת, וג״פ תר״ת, וג״פ תשר״ת, הם שלשים קולות דמיושב, תכוין שיש בהם ר״ע טורמיטין, ותכוין לבטל היצה״ר של עבודה זרה, הל׳ קולות במוסף **בלחש**, תכוין לבטל היצה״ר של גילוי עריות, ונ״ל דחזרת מוסף לבטל היצה״ר דשכיכות דמים״ (שער שופר, פרק ג). לשון כמעט זהה לכך מופיעה בספר שער הכוונות, ענין ראש השנה, דרוש ט.

285. ראו אוברלנדר, שם, עמ׳ נא-נה.

286. בתלמוד מובא המעשה: ״רב פפא בר שמואל קם לצלויי, אמר ליה לשמעיה: כי נהירנא לך - תקע לי. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא בחבר עיר״ (מסכת ראש השנה, דף לד ע״ב). משמעות מעשה זה היא שרק כאשר אדם נמצא לבד יכול לבקש שיתקעו לו תוך כדי תפילתו. אבל בחבר עיר, כלומר בציבור, לא יפסיק את תפילתו אלא ימתין לחזרת הש״ץ.

287. ראו לעיל את לשון הר׳ בנבנשתי: ״**כשאנו** מתפללין **ביחיד**, תוקעין על סדר הברכות״, כאשר ברור מתוך ההקשר שכוונתו לתפילת לחש. ניתן לפרש גם את דברי התלמוד שהובאו בהערה לעיל על רב פפא, שגם שם הכוונה לתפילת היחיד המתפלל בציבור - תפילת הלחש. ראו אוברלנדר, שם, עמ׳ מג-מד.

אמנם ר׳ נתן לא עוסק בתיאור מנהג התקיעה, אך בבואו להסביר איך מסדרים הנוהגים להחמיר את מאה התקיעות, הוא מציין שתקעו בתפילת הלחש.[288] דברים מעין אלו אף הובאו בדור לפני ר׳ נתן, בפירוש רבנו חננאל, שמוצאו הוא איטלקי:

> ומכאן אנו למדין דבעינן תלתין בעמידה כמו תלתין בישיבה והלין דמחמרין ועבדין תלתין כד יתבי ותלתין **בלחש** ותלתין על הסדר. בירושלמי כתב מאה פעיות פעתה אמיה דסיסרא ואלין עשר אינון כשגומרין כל התפלה. (מסכת ראש השנה, דף לה ע״א)[289]

מתוך הדברים, נוכל לסכם שעדותו של רבי טוביה על מנהג הקהילה בה חי, לתקוע בשופר בתפילת הלחש, הייתה ככל הנראה, מנהג עתיק במרחב הביזנטי איטלקי.[290] מתברר שמנהג בבל, כפי שמשתקף מפשט התלמוד, הרי״ף והרמב״ם, שלא לתקוע בתפילת הלחש דחק את המנהג הביזנטי והעלימו, עד לימיו של האר״י ששב וחידש מנהג זה.[291]

מנהגים במילה

בלקח טוב ישנו מקטע הלכתי ארוך בספר בראשית (יז, ג) העוסק בדיני מילה, ובספר ויקרא (יב, ג) ישנו מקטע הלכתי נוסף, קצר יותר. אולם, ביחס למה שנהוג לומר בברית המילה בנוסף לטקסט של הברכות מצאנו כמה התייחסויות במקומות שונים במהלך החיבור. בסוף המקטע בבראשית מובא:

> אלו הפסוקים שאומרים קודם החתימה, טעות הוא. שצריך לחתום עם אשר שם בבשרנו. (לקח טוב, בראשית יז, יג)

---

288. דברי הערוך צוטטו כמעט בכל אחד מספרי הפסק האשכנזיים בדורות שאחריו. ראו לדוגמה: תוספות, מסכת ראש השנה, דף לג ע״ב, ד״ה ״שיעור תרועה״; ראבי״ה, חלק ב, מסכת ראש השנה, סימן תקמא, עמ׳ קנו; ספר המנהיג, הלכות ראש השנה, עמ׳ שכב-שכג.

289. יש לתמוה מדוע כל ספרי הפסק הקדומים מצטטים את הערוך, ולא את רבנו חננאל שקדם לו. הנשקה, תפילות הקבע, עמ׳ 749, הערה 368, הראה שדברים אלו שיוחסו לרבנו חננאל, הם תוספת מאוחרת.

290. ייתכן שמקור המנהג הוא בארץ ישראל שכן רבנו חננאל, המבאר את מנהג מאה התקיעות, טען שמקור דבריו הוא מהתלמוד הירושלמי, וכן ר׳ נתן בעל הערוך ציין לירושלמי. אמנם לא מצאנו בתלמוד שלנו מדרש זה, אך ייתכן שזו מסורת ארץ ישראלית מאוחרת. על כך ראו: בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים, מסכת ראש השנה, עמ׳ 89-93; רמ״מ כשר, שם, כרך ב, חלק ד, עמ׳ 920-921; עזרא פליישר, ׳אזהרות לר׳ בנימין (בן שמואל) פייטן׳, קבץ על יד כא (תשמ״ה), עמ׳ 29-30; שפרבר, מנהגי ישראל, כרך ב, עמ׳ קפא-קפב; אפרים יצחקי, למועדה מימים ימימה, עמ׳ 47-46; הנשקה, שם; נריה גוטל, שלמי שמחה: עיוני מועדים וזמנים, ירושלים תשע״ו, עמ׳ 50-51.

291. על תהליך זה ראו אוברלנדר, שם, עמ׳ מז-נה.

לא נתברר למה בדיוק מכוון רבי טוביה, שכן לא מצאנו כל תיעוד במקומות אחרים לנוסח זה שאליו מתנגד רבי טוביה. מכל מקום, ניתן ללמוד מכאן שבביזנטיון היו נוסחים מורחבים יותר לטקסט של ברכות המילה,[292] ושנוסחים אלו הכילו פסוקים. נראה שמנהג זה לא היה נפוץ בכל הקהילות, ורבי טוביה סבר שזה 'מנהג טעות',[293] ושיש לבטלו.[294]

מנהג נוסף הקשור לדברים שנהגו לאומרם בטקס ברית המילה, מתועד בכמה מקומות בלקח טוב, הוא המנהג לומר:

יחי הילד לאביו ולאמו,[295] יהא אח לשבעה וגם לשמונה.[296]

(לקח טוב, בראשית כה, א; שם מח, כ; במדבר ז, עח)

בפעם הראשונה שרבי טוביה עוסק במשמעותה של ברכה זו, הוא מבאר שכוונתה לברך את הילד שיהיה כמו האבות: יצחק היה אח לשבעה (בני קטורה וישמעאל), אברהם היה אב לכל אלה - אב לשמונה.[297] אולם מציין רבי טוביה שקיים פירוש נוסף שברכה זו מרמזת על מנשה ואפרים, שהקריבו ביום השביעי וביום השמיני.[298] בשני המקומות האחרים ציין רבי טוביה רק את הפירוש השני. מקור דברי רבי טוביה הוא ככל הנראה מהמדרש הארץ ישראלי המאוחר, מדרש תהלים:

---

292. כך הסיק גם משה בונם פירוטינסקי, ספר הברית: על שולחן ערוך יורה דעה הלכות מילה, ניו יורק תשל"ח, עמ' רעא: "נראה שהיה מנהג להוסיף בזה עוד פסוקים".

293. על המושג 'מנהג טעות', ראו לעיל הערה 261.

294. עוד על כך שרבי טוביה ביקש לבטל מנהג זה ראו: בובר, מבוא, עמ' 25-26; תא שמע, לקח טוב, עמ' 291.

295. משפט זה מופיע שלוש פעמים בלקח טוב. בבראשית כה, א: המילים "יחי הילד לאבי ולאמו" נמצאים בכל שלושת עדי הנוסח שיש לקטע זה (כת"י א - פירנצה; כת"י ה - ירושלים; כת"י י - ניו יורק 949). בלקח טוב, בראשית מח, כ: מילים אלו מופיעות רק בעד נוסח אחד, כת"י א - פירנצה, שמשם השלים בובר לתוך נוסח הדפוס, שנעשה על בסיס כת"י ה - ירושלים (בובר, שם, הערה טז). בלקח טוב, במדבר ז, עח, מילים אלו חסרות בשני עדי הנוסח: ונציה ש"ו וכת"י ז - ניו יורק 950. נראה, שהמקומות שבהם מילים אלו חסרות, זו השמטת המעתיק, או אפילו השמטה של רבי טוביה עצמו, שמחמת קיצור הדברים לא ראה צורך לחזור פעם נוספת על תחילת המשפט, שאינו משרת את הפרשנות בקטע המדובר.

296. לביטוי "יהא אח לשבעה ואב לשמונה", כאמור לעיל, יש שבעה עדי נוסח (שלושה במובאה הראשונה בבראשית, שניים במובאה השנייה ושניים במובאה בבמדבר). ארבעה עדי נוסח גורסים "יהא", ושלושה גורסים "יהי", אך נראה שהבדל זה אינו משמעותי. סוף הביטוי "גם לשמונה" הוא הנוסח בחמישה עדי נוסח, ואילו רק בעד נוסח אחד הגרסה היא "אב לשמונה" (בעד נוסח נוסף מילים אלו נשמטו כליל).

297. לפי פירוש זה ברור מדוע העדיף כאן בובר לגרוס "אב לשמונה" ולא "גם לשמונה".

298. לפי פירוש זה מסתברת יותר הגרסה "גם לשמונה", וזוהי הגרסה הרווחת ברוב עדי הנוסח.

אמר ר׳ זעירא אף שיחתן של ישראל תורה היא, **שהן אומרין תהא אח לשבעה ואב לשמונה**,[299] ר׳ יהושע בן לוי אומר אב לשמונה זה אברהם, שהוא אב לשמונה, יצחק וישמעאל וששה בני קטורה, אח לשבעה, זה יצחק שהוא אח לישמעאל ולששה בני קטורה.

ר׳ שמואל אמר אב לשמונה זה ישי, שהוא אב לשמונה, שנאמר ולו שמונה בנים, ואח לשבעה, זה דוד, שהוא אח לשבעה אחיו. (מדרש תהלים, מזמור ה)

מדרש זה מזכיר משפט שהיו נוהגים לומר: ״תהא אח לשבעה ואב לשמונה״, כאשר לא ברור מה מקור אמירה זו. ניתן להציע שיש כאן פיתוח של הרעיון המובא בספר קהלת: ״תֵּן חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה״ (יא, ב).[300] אם כך, מקור האמירה הוא ארץ ישראלי, אך שילובו בטקס ברית המילה הוא ככל הנראה התפתחות מאוחרת, וייתכן שנוצרה בביזנטיון.

לפרשנות השנייה שהציע רבי טוביה שכוונת האמרה היא למנשה ואפרים, לא מצאנו מקור מדרשי מפורש. בובר מפנה לעיין בתרגום המיוחס ליונתן על הפסוק: ״בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה״ (בראשית מח, כ) שאותו הוא מתרגם: ״בָּךְ יוֹסֵף בְּרִי יְבָרְכוּן בֵּית יִשְׂרָאֵל יַת יְנוּקָא **בְּיוֹמָא דְמְהוּלְתָּא** לְמֵימָר יְשַׁוִינָךְ ה׳ כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה״.[301] אם כך, יש כאן עדות במדרש זה לברך את הרך הנימול, כאפרים וכמנשה. יש עדות ממדרש אחר שנהגו לברך ״יהא אח לשבעה וגם לשמונה״.[302] ייתכן שרבי טוביה יצר מדרש מאחד שחיבר בין שני הדברים.[303]

---

299. גרסה זה קיימת ברוב עדי הנוסח של מדרש זה (עשרה מתוך שנים עשר). בשני עדי נוסח הגרסה היא ״אב לשבעה ואח לשמונה״, אך זה נראה כטעות סופר, משום שזה יסתור את המשך המדרש. בכל אופן אין בשום עד נוסח של המדרש גרסה ״וגם לשמונה״, כפי שמובא בלקח טוב. חילופי הנוסח למדרש זה נלקחו מהמהדורה הסינופטית של ארנון עצמון למדרש תהילים באתר של מכון שכטר.

300. מילים אלו קיבלו פרשנות מדרשית במקומות רבים. ראו: תלמוד בבלי, מסכת עירובין, דף מ ע״ב; ויקרא רבה יד, ז; קהלת רבה יא, ב; פסיקתא דרב כהנא, פיסקא כח.

301. לפרשנויות נוספות לביטוי זה ראו: בובר על לקח טוב, בראשית כה א, הערה יא, שהביא מדרשים שונים המבארים את הביטוי ואף הוסיף ביאור מדעתו; רמ״מ כשר, תורה שלמה, כרך ב, חלק ד, אות יד, עמ׳ 992; שם, כרך א, חלק ג, אות פז, עמ׳ 708.

302. רמ״מ כשר, שם, כרך ו, חלק כד, עמ׳ 237, סבור ש״דברי היונתן לברך את הילד הנימול ביום המילה המה מקור למ״ש הראשונים בשם ירושלמי... מכאן נהגו לומר בשעת המילה יהי אח לשבעה וגם לשמונה, מה שנאמר בך יברך ישראל לאמור ישימך א׳ כאפרים וכמנשה״.

303. בובר, מבוא, עמ׳ 44, סבור שלפני רבי טוביה היה ככל הנראה מדרש שבו כתוב שנהגו לומר אמירה זו בעת המילה.

מכל מקום, אין ספק שעל פי עדות רבי טוביה נהגו לומר משפט זה בטקס ברית המילה בביזנטיון.[304] לא נמצא למנהג זה כל מקור קדום, אך נמצאו עדויות מאוחרות יותר בספרות הפסיקה. מנהג זה מובא אצל חכמי איטליה הראשונים, שפעלו ברומא במאה השלוש עשרה.[305] במקביל תועד המנהג גם בשני חיבורים אשכנזיים, שלא זכו לפרסום רב.[306]

נראה, שמקור מנהג האמירה היה בביזנטיון, משם הוא עבר לדרום איטליה הביזנטית, ומשם למרכז איטליה. ייתכן שמנהג זה הגיע גם לכמה מקהילות אשכנז, אך נראה שהוא נעלם עם השנים.[307]

---

304. נראה שגם בדרום איטליה הביזנטית, מקום מושבו של רבי מנחם בן שלמה, במאה השתים עשרה נהגו כך, לפי דבריו בשכל טוב: "ישימך אלהים כאפרים וכמנשה. והיכן מצינו שישראל מברכין בניהן כענין זה ישימך אלהים כאפרים וכמנשה, אלא ביום המילה כשמברכין את הילד ואומרים פלוני הקטן גדול יהיה יהא אח לשבעה וגם לשמונה, כלומר יהא שוה ושקול לאפרים שהקריב ביום השביעי לנשיאים בחנוכת המזבח, ולמנשה שהקריב ביום שמיני" (בראשית מח, כ).

305. מנהג זה מתועד אצל ר' יהודה בן בנימין ענו (ריבב"ן), בחידושיו לתלמוד הוא מביא את נוסח ברכות המילה ומסיים: "יהי אח לשבעה וגם לשמונה. יים יהי אח לשבעה, זה אפרים, דכתיב ביום השביעי נשיא לבני אפרים. וגם לשמונה זה מנשה, וכן הוא אומר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה. ואימתי יברך ישראל בברכה זו במילה. עד כאן תוספת: ולי המעתיק נראה, דלישנא דקרא נקט, דכתיב, תן חלק לשבעה וגם לשמונה. ומתפלל עליו שיהא צדיק וחסיד, ליתן ממונו לעניים. ועל כן נקט יהי אח לשבעה, לגבי עני, דכתיב וחי אחיך עמך" (מסכת שבת, דף קלז ע"ב). בהמשך מנהג זה מתועד אצל ר' צדקיה ב"ר אברהם ממשפחת הענוים, בספר שבלי הלקט, הלכות מילה, סימן ד. ואצל ר' יחיאל ב"ר יקותיאל ממשפחת הענוים, בספר תניא רבתי, סימן צד. על חכמים אלו ופועלם ראו: תא-שמע, 'ספר "שבלי הלקט" וכפיליו', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 76-78; הנ"ל, 'ספר הלכות איטלקי קדמון לרב יחיאל ב"ר יקותיאל', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 70-75. עדות לקיום המנהג ברחבי ביזנטיון ואיטליה ניתן לראות בסידורי התפילה: סידור תפילות השנה למנהג קהלות רומניא, ונציה רפ"ג, דף תמב ע"א; מחזור בני רומא, בולוניא ש"ו, כרך ב, דף קפד ע"ב; סדר תפלות כמנהג בני רומה: כפי הנהוג בירושלים, מהדורת הלל משה סרמוניטה ואנג'לו מרדכי פיאטילי, ירושלים תשפ"ד, עמ' תקנז.

306. תחילה נמצא אזכור למנהג בספרו של ר' גרשום הגוזר, כללי המילה, בתוך ספר זכרון ברית לראשונים, מהדורת יעקב גלסברג, ברלין תרנ"ב, עמ' 114. על חיבור זה ומחברו ראו: תא-שמע, 'קווים לאופייה של ספרות ההלכה באשכנז', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס"א, עמ' 320-322; עמנואל, עטרת זקנים, עמ' 78; הנ"ל, מגוף ראשון, עמ' 436-440, 453-457. כמה שנים אחר כך נמצא תיעוד של המנהג אצל ר' אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבשם, חלק ג, עמ' 149.

307. ר' יוסף קארו בתיקוניו לחיבורו הבית יוסף, בדק הבית, יו"ד, סימן רסה, ציטט את דברי שבלי הלקט, ורשם שם בטעות שמקור הדברים הוא מספר אורחות חיים (על טעות זו ראו, הערה עב, במהדורת שירת דבורה). מכל מקום לא מצאנו שמנהג זה הובא בספרי ההלכה והמנהג בדור הבית יוסף או אחריו. משה שוחט, 'דרשות המילה מאת ר' אפרים בן גרשון הרופא מיוון', קובץ חצי גבורים י (תשע"ז), עמ' תנו-תנז, הערה 163, סבור ש"נוסחה זו נעלמה כליל מרוב מנהגי אשכנז וספרד, הן בכת"י עתיקים והן בנוסחי הדפוס".

סיכום

בספר לקח טוב עוסק רבי טוביה בכמה מקומות במנהגים. ישנם מקומות בהם מתאר רבי טוביה מנהגים שהיו ידועים מקדמת דנא, וכבר היו נפוצים במרחבי העולם היהודי.[308] כמו כן, במהלך דברי הפרשנות מציין מעת לעת רבי טוביה מנהגים, שמקורם בספרות חז״ל, וככל הנראה נהגו במידה זו או אחרת בכל תפוצות ישראל.[309]

---

308. דוגמה לדבר: בלקח טוב, בראשית כה, כט, מביא רבי טוביה את דברי חז״ל על נזיד העדשים שהגיש יעקב לעשו. ״מה היה לו ליעקב אבינו לבשל עדשים באותו יום, ארז״ל: באותו היום הלך אברהם אבינו לבית עולמים, הלך יעקב לבשל עדשים, דבר שמנחמין בו את האבלים, ארז״ל מפני מה מנחמין האבלים בביצים, לפי שכשם שאין פה לביצה שהיא עגולה, כך אסור לאבל להרבות דברים, שנא׳ וידום אהרן, ואומר ישב בדד וידום, וכשם שהביצה מגולגלת, כך המיתה גלגל הוא של עולם, דור הולך ודור בא״. דברי רבי טוביה לקוחים מהתלמוד הבבלי, מסכת בבא בתרא, דף טז ע״ב; בראשית רבה סג, לד. אולם עיון במקורות חז״ל מראה שהמנהג העיקרי היה לנחם במאכל עדשים, שימוש בביצים הוזכר כאפשרות שנויה במחלוקת בתלמוד הבבלי. נראה, שבמהלך הדורות העדיפו להברות אבלים דווקא במאכל של ביצים. כך מובא באבל רבתי: ״מקום שנהגו לנחם אבלים בבצים ועדשים מאכילים״ (פ״ג הי״ז). דברים אלה הובאו בהלכות רי״ץ גיאת, הלכות אבל, עמוד רכט; רמב״ן, תורת האדם, שער האבל - ענין האבלות, עמ׳ תלד; אורחות חיים, הלכות אבל, אות יג. אם כך, דברי רבי טוביה על המנהג להגיש לאבלים ביצים מייצגים מנהג רווח בקהילות רבות, ואין בדבר זה מאפיין של ביזנטיון. עוד על השתלשלות מנהג זה ראו: ארי יצחק שבט, ׳על ביצים כסימן לאבלות: לחקר מקור ובעייתיות המנהג׳, סיני קיד (תשנ״ד) עמ׳ נג-סה.

309. ראו לעיל, הערה 211, על מנהג התקיעה בשופר בראש חודש אלול. נדגים את העניין בכמה דוגמאות בהן נראה כביכול שהמנהג הוא ביזנטי, אך כאמור מדובר בעיבוד של דברי חז״ל. לאחר דברי פרשנות לכמה דינים הקשורים באיסורי אכילה, עובר רבי טוביה לעסוק בחשיבות שמירת המצוות: ״ולפיכך פותחין בתחלה בספר ויקרא ללמד לתינוקות מפני שהוא גופי תורה חוקים ומשפטים איסור והיתר לכך נקראת תורת כהנים ספרא דבי רב״ (לקח טוב, ויקרא ז, כו). ניתן לטעון שדברים אלו יכולים לשמש עדות לסדרי הלימוד בבתי הספר בביזנטיון. אך יותר מסתבר שדברי רבי טוביה הם עיבוד למדרש האגדה: ״אמ׳ ר׳ איסי מפני מה מתחילין לתינוקות בתורת כהנים יתחילו להן מבראשית, אמ׳ הקדוש ברוך הוא הואיל וקרבנות טהורין והתינוקות טהורין, יבואו טהורין ויתעסקו בטהורין״ (ויקרא רבה ז, ג; פסיקתא דרב כהנא, פיסקא ו; פסיקתא רבתי, פיסקא טז; מדרש תנחומא, פרשת צו, סימן יד). לראיה רבי מנחם בן שלמה בחיבורו ׳שכל טוב׳, במבוא לויקרא, מביא דרשה זו תוך כדי ביאור מעלתו של ספר ויקרא, וברור מתוך דבריו שיש כאן עיבוד של המדרש ולא תיעוד של המנהג בהווה. עוד על מדרש זה ראו מירסקי, י״ג המידות שהתורה נדרשת, עמ׳ 15.

דוגמה דומה לכך, ניתן לראות בדברי הפרשנות של רבי טוביה לפסוק המתאר את אהרן ובניו ביום השמיני למילואים: ״ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל בשמחה ואותו היום עשאוהו יום טוב. משל לפורע את חובו ועושה יום טוב. כך כיון שנקדשו הכהנים ונתקדשו הכלים עשאוהו לאותו היום יום טוב. מכאן סמכו חכמים שכל המשלים מסכתא צריך לעשות יום טוב לחבירו כל שכן שמשלים לימודה״ (לקח טוב, ויקרא ח, כב). גם כאן ניתן לטעון שיש לראות בדברים אלו תיעוד למנהג לערוך סעודה בסיום מסכת. אך עיון במדרשי חז״ל יראה שרבי טוביה עיבד שני מדרשים שונים וחיברם לדרשה אחת. במדרש התנאים, ספרא מובא: ״ויסמכו את ידיהם על ראש האיל סמכו ידיהם עליו בשמחה ועשו יום טוב, משל למי שפרע חובו ועשה יום טוב אף כך אהרן ובניו כיון שהשלימו עבודת יום טוב וקידושיו עבודת כלים וקידושיו והביאו איל וסמכו ידיהם עליו בשמחה ועשו יום טוב״ (פרשת צו, מכילתא דמילואים אות כ, דף מב ע״א). ובקהלת רבה א, א, מובא: ״ויבא ירושלם ויעמד לפני ה׳ ויעל עולות ושלמים ויעש משתה לכל עבדיו, א״ר יצחק מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה״ (וכן בשיר השירים רבה א, ט). ניכר שרבי טוביה בהכירו את המנהג הקדום לעשות סעודה בסיום מסכת, יצר דרשה מקורית בפרשת המילואים. לראיה כבר בתלמוד הבבלי מתואר מנהג זה: ״ואמר אביי: תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא

במחקר זה התמקדנו במקומות בהם יש תיעוד למנהג שלא היה ידוע ממקור קדום אחר.[310] מתוך כך מצאנו עדות של רבי טוביה לעשרה מנהגים, שככל הנראה נהגו בקהילות ביזנטיון. המשותף לכל המקומות הללו הוא, שדברי רבי טוביה נראים כעדות למנהג הרווח במקומו, ולא עמדתו האישית בעניין זה או אחר.

לרבנן" (מסכת שבת, דף קיח ע"ב). עוד על מנהג זה ומקורותיו ראו: רמ"מ כשר, שם, כרך ז, חלק כז, אות לב, עמ' 127; עמיהוד יצחק מאיר לוין, 'סיום מסכתא: טעמים ומקורות', אוריתא כ (תשס"ו), עמ' מא.

310. מצאנו עשרה מקומות בהם מתועד מנהג שככל הנראה נהג בקהילות ביזנטיון: שישה מנהגים בציצית (הוספת משי, אופן הקשירה, בדיקת הציצית, דרך העטיפה, צורת העטיפה והעברת הציצית על העיניים בקריאת שמע), פיסוק האצבעות בנשיאת כפיים, תקיעה בשופר בתפילת הלחש ושני מנהגים בברית המילה (הוספת פסוקים, ואמירה מיוחדת). תא-שמע, לקח טוב, עמ' 291, מנה שבעה מנהגים. שלושה מתוכם הם עיבוד של דברי חז"ל, ואין להחשיבם כמנהג ביזנטי (תקיעה בשופר בראש חודש אלול, פתיחת הלימוד בספר ויקרא וסעודה בסיום מסכת), כפי שהראינו בהערה לעיל. עוד הזכיר שני מנהגים שהם בעצם הלכות: עמידה בברכות המצוות (שמקורה בדברי הגאונים, כפי שהראינו לעיל בעמ' 221), וסימן היכר לטהרת דגים, שעסקנו בו לעיל בחידושי ההלכה של רבי טוביה. שני המנהגים הנותרים שנזכרו ברשימתו של תא-שמע: הוספת פסוקים בברית המילה והעברת הציצית על העיניים בזמן אמירת קריאת שמע, נידונו לעיל במחקר זה.

עיון ברשימת המנהגים מראה שכמה מהם קשורים לפעולות מעשיות שאפשר שנלמדו מבעלי מקצוע שעסקו בביצוע המצוות. תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות, עמ' 95-99, עמד על קיומן של מסורות הלכתיות ומעשיות שהועברו באשכנז לא רק באמצעות ספרות ההלכה ובתי המדרש, אלא גם על ידי בעלי מקצוע שעסקו בביצוע המצוות. אפשר שמסורות מעשיות מסוג זה התקיימו גם בביזנטיון, ובאמצעותן נשתמרו מנהגים כגון אופן קשירת הציצית ומנהגי ברית המילה. אולם אין בידינו עדות ישירה לקיומם של ערוצי מסירה אלו בביזנטיון בימי רבי טוביה.

3. תאוריה של ההלכה

מבוא

עיסוק בסוגיות פילוסופיות בספרות הראשונים הוא די נדיר, ורק מעט חכמים הקדישו חיבורים לנושאים אלו.[311] עוד יותר נדיר הוא העיסוק בפילוסופיה של ההלכה. כוונתנו במושג זה, הוא לכל התחום המבאר את עקרונות החוק והמשפט של התורה. נראה שפרט לרמב"ם שהקדיש לעניין זה מספר חיבורים,[312] אין כמעט התייחסות שיטתית לנושא זה.[313] על כן בבואנו לחקור את שיטתו של רבי טוביה, ליקטנו מתוך הלקח טוב, מקומות בהם יש התייחסות לסוגיות העוסקות במבנה המשפטי של התורה. מתוך עיון במקומות אלו ניתן להגיע לאבני היסוד בהשקפתו של רבי טוביה, שייתכן שהן מייצגות את חכמי ביזנטיון בימיו של רבי טוביה.

הנורמה הבסיסית של התורה

מערכת משפטית מבוססת לרוב על בסיס נורמטיבי שממנו שואבים הכרעות משפטיות בעת הצורך. נורמה זו היא בעצם מערכת חוקים וכללים, שחברה מסוימת קיבלה אותם על עצמה.[314] נראה

---

311. ראש וראשון לחכמים שמצאו לנכון להקדיש חיבור שלם לנושאים אלו, הוא רב סעדיה גאון בספרו האמונות ודעות. על רס"ג ראו לעיל עמ' 203-205, ועל ספרו האמונות והדעות ראו, שם, הערה 139. בהמשך אנו מוצאים בספרד מספר חכמים שעסקו בנושאים אלו: ר' בחיי אבן פקודה - "חובות הלבבות"; ר' יהודה הלוי - "הכוזרי"; הרמב"ם - "מורה הנבוכים" ועוד. לאחרונה פרסם גבריאל חנוכה מחקר מקיף על ר' דוד הכוכבי, שעסק בצורה נרחבת בענייני אמונה ופילוסופיה. על תולדות ר' דוד הכוכבי ראו הנ"ל, משנת ר' דוד הכוכבי: פילוסופיה דתית, הלכה וחינוך, רמת-גן תשפ"ה, עמ' 13-15, לתיאור כתביו של ר' דוד ראו שם, עמ' 15-16, 24-33.

312. הרמב"ם הקדיש מספר מבואות לעיסוק בשאלה של המבנה המשפטי של עולם ההלכה: מבוא לפירוש המשנה, מבוא למשנה תורה, מבוא לספר המצוות ואחד מספרי משנה תורה "הלכות יסודי תורה". משה הלברטל, על דרך האמת, עמ' 21, מבאר: "בניגוד לבעלי ההלכה הגדולים של המאה השתים עשרה בצרפת ובפרובנס, ניסוח פילוסופיה של ההלכה הוא מרכיב מרכזי בדרכו של הרמב"ם. כבר בצעדיו הראשונים כבעל הלכה - בהקדמה לפירוש המשנה שכתב בצעירותו - הוא מטפל בשיטתיות בשאלות של תפישת המחלוקת, ביחס בין פרשנות לבין חידוש ומסורת, ובמקומה של הנבואה במבנה הסמכות של ההלכה. לעניינים אלה הוא חוזר ונדרש בכללים המקדימים את ספר המצוות, בהקדמה למשנה תורה, במשנה תורה ובמורה נבוכים. העיסוק בשאלות אלה נובע מהעניין הפילוסופי המקיף של הרמב"ם, ומהשתייכותו למרחב התרבות המוסלמי שבו הפילוסופיה של המשפט היא תחום מפותח".

313. הלברטל, שם, מעיר: "רש"י, הראב"ד ורבנו תם, בעלי ההלכה הגדולים... לא עסקו בבחינה של התיאוריה של ההלכה, אין בכתביהם אמירה עצמאית בכל הנוגע לתורת הפרשנות או המחלוקת בהלכה, ואין הם מבררים בשיטתיות את תפישת הסמכות של ההלכה. מי שמעוניין להוציא לאור את עמדתם המובלעת בשאלות אלה, צריך לנפות מן השפיר והשליה של המעשה הפרשני שלהם אמירות מבודדות ומפוזרות על אודות השיח ההלכתי עצמו".

314. על נורמות משפטיות ראו: יצחק אנגלרד, מבוא לתורת המשפט, ירושלים תשע"ט, עמ' 47-57; אהרן ברק, בג"ץ 6821/93 בנק המזרחי המאוחד בע"מ נ' מגדל כפר שיתופי, פ"ד מט(4), 221, עמ' 345-347.

שביהדות מוסכם על הכול, שהנורמה הבסיסית היא מה שנמסר על פי המסורת בהר סיני.[315] אולם, בשאלות מה היה היקף ההתגלות בסיני, מה נמסר בהתגלות זו, ואילו חלקים ממערכת המשפט הם יצירה אנושית, ישנן מחלוקות בין חכמי ישראל.

ר׳ אברהם אבן דאוד בהקדמתו לספר הקבלה מציג תפיסה לפיה כל התורה כולה נמסרה מסיני, וכל מעשי חכמים הם לשחזר הלכות שנשתכחו או עיסוק בפרטי הדינים.[316] הרמב״ם ראה בעמדה זו קושי תאולוגי, בכך שלפי עמדת ספר הקבלה ישנם סדקים ושברים במסירה של הנורמה הראשית, ודבר זה מערער את המבנה המשפטי. לכן מסקנת הרמב״ם היא שרק עיקרי הדברים ניתנו מסיני, והם הנורמה הבסיסית, ומתוך נורמה זו ניתנה לחכמים הזכות והחובה ליצור את פרטי החוק.[317]

---

315. כך לשונו של מישאיל חשין: ״קולות וברקים וענן כבד, וקול שופר חזק מאוד. הנה הוא ה׳ יורד על ההר באש והר סיני עשן כולו, עשנו כעשן הכבשן, וקול השופר הולך וחזק מאוד: ״משה ידבר והאלהים יעננו בקול״. ואחרי כל אלה בא דבר החוקה: אנוכי ה׳ אלוהיך. הנה הוא מעמד הר סיני, מעמד נורא הוד של קבלת התורה, טקס הענקתה של חוקה לישראל: אין ספק מי הוא נותן החוקה, אין ספק בסמכותו של נותן החוקה, אין ספק מה לשון החוקה, אין ספק כי חוקה היא הניתנת. אין חולקים על סמכות, אין חולקים על לשון, אין חולקים על מתן תורה״ (בג״ץ, בנק המזרחי, עמ׳ 474). עוד על כך ראו: אלון, המשפט העברי, עמ׳ 207-208; ברוך יעקב שורץ, ׳לשאלת מקור תוקפן של המצוות: ״הנורמה הבסיסית״ וטעמה במסורות התורה׳, שנתון המשפט העברי כא (תשנ״ח-תש״ס), עמ׳ 241-265.

316. ״ספר הקבלה כתבנוהו להודיע אל התלמידים כי **כל דברי רבותינו** ז״ל חכמי המשנה והתלמוד, כלם מקובלים, חכם גדול וצדיק מפי חכם גדול וצדיק, ראש ישיבה וסיעתו מפי ראש ישיבה וסיעתו, מאנשי כנסת הגדולה שקבלו מן הנביאים זכר כלם לברכה. ולעולם חכמי תלמוד וכל שכן חכמי משנה אפילו דבר קטון לא אמרו מלבם, חוץ מן התקנות שתקנו בהסכמת כלם כדי לעשות סייג לתורה״ (עמ׳ 1, שם). הלברטל, שם, עמ׳ 23-25, מבאר גישה זו וטוען שזוהי גישת גאוני בבל, ומפנה להקדמתו של בנימין מנשה לוין, לאגרת רש״ג, דף ד-ו, שם הביא את שיטת רס״ג בעניין. כך גם נראה מדברי רב ניסים גאון, הקדמה למפתח למנעולי התלמוד, מהדורת יעקב גולדנטאל, וינה תר״ז, דף ב. עוד על גישה זו ראו: טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, חלק א, עמ׳ 64-65; David Eric Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden: Brill 1996, p 206, note 98.

317. כך כותב הרמב״ם בהקדמה לפירושו למשנה: ״אבל מחשבת מי שחושב שהדינים שנחלקו בהם הם גם כן **מקובלים ממשה**, ואמנם נפלה המחלוקת מדרך הטעות בשמועות או השכחה, ושהאחד קבל האמת והאחר טעה בקבלתו, או שכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע,... הנה זה, ה׳ היודע, מן המאמרים המכוערים והמגונים מאד, והם דברי מי שאינו משיג, ואינו מדקדק בעקרים, ומטיל **דופי באנשים אשר התקבלה מהם התורה**, וזה כולו בטל״. את מחירה התיאולוגי של השמירה על המסורת בעקבות שיטת הרמב״ם ניסח בחדות ר׳ יאיר בכרך בן המאה השבע עשרה: ״והנה הרב [הרמב״ם] בנה חומה בצורה סביב תורה שבעל פה במה שכתב שלא שייך בה שכחה, הלואי שנוכל לחזקה ולהעמידה מה שאי אפשר לדעתי, אף כי **יצא שכר בהפסד במה שכתב שכל שאר מחלוקת חז״ל שהם רובא דרובא מתורה שבעל פה וכמעט כל סדרי משנה אינם כלל מסיני**״ (שו״ת חוות יאיר, סימן קצב). עוד על גישה זו ראו: חיים טשרנוביץ, תולדות ההלכה, ניו יורק תרצ״ה, חלק א, עמ׳ 88-89; יעקב בלידשטיין, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס״ד, עמ׳ 138-139; דניאל לסקר, ׳השפעת הקראות על הרמב״ם׳, ספונות כ (תשנ״א), עמ׳ 150-151, הערה 29; הלברטל, שם, עמ׳ 25-28.

עתה נעיין בדברי רבי טוביה, ונבחן את עמדתו בסוגיה זו. בספר בראשית ישנו מקטע הלכתי גדול, בו פורס רבי טוביה את עיקרי דיני השחיטה. בתחילת דבריו מציג רבי טוביה את חמשת העקרונות לשחיטה כשרה: "שהיה, דרסה, חלדה, הגרמה, ועיקור".[318] לאחר מכן הוא מבאר בקצרה מושגים אלו ומסכם את דבריו בקביעה שאם נתגלה אחד הפגמים הנ"ל, הבשר נקרא "נבלה". התורה מבחינה בין "טרפה" ל"נבלה",[319] אך לא ביארה מה ההבדל ביניהם. חז"ל ביארו שחיה שנשחטה כדין ולאחר מכן התגלה בה מום משמעותי באחד מאיבריה, נקראת טרפה. בשר זה אסור באכילה משום שחיה זו הייתה עלולה למות מחמת המום הנ"ל. אולם חיה שמתה ללא שחיטה נקראת נבלה, ובשר זה אסור מפני שלא נשחט כדין.[320] חז"ל מחדשים שגם פגם בהליך השחיטה הופך את הבשר לנבלה ולא לטרפה.[321] וכך לשונו של רבי טוביה:

> כשם שהמתה קרויה נבילה, כן משנשחטה שלא **כדברי החכמים** שנמסר להם מפי משה רבינו **מפי הגבורה** קרויה נבילה. (לקח טוב, בראשית כז, ג)[322]

תוספת המילים 'דברי חכמים' ו'מפי הגבורה', לא נמצאת במקורות חז"ל, ונראה שמטרתן לחזק את ההשקפה שהתורה ופרטיה שנמסרו מפי חכמים, כולם חלק מההתגלות בסיני. כלומר, הנורמה הבסיסית של התורה מכילה הן את דיני התורה והן את מסורות חז"ל.[323]

---

318. מושגים אלו מובאים בתלמוד הבבלי כמה פעמים (מסכת חולין, דף ד ע"א; דף ט ע"א; דף כז ע"א), ומכונים "הלכות שחיטה". מתוך הסוגיה במסכת חולין, דף ד ע"א, העוסקת בשחיטת כותי, עולה שחמשת עקרונות השחיטה הללו אינם כתובים בתורה, אלא הם מסורת בע"פ. מתוך כך מסתבר שזו משמעות המילים "הלכות שחיטה" - מסורת שעברה בע"פ.

319. "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָּהּ אֲנִי ה' " (ויקרא כב, ח). איסור אכילת טרפה ונבלה נזכרים בנפרד, טרפה - בשמות כב, ל; נבלה - בדברים יד, כא.

320. דין זה נלמד מכמה סוגיות בתלמוד וסוכם ברמב"ם: "נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבלה, ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה ואף על פי שעדיין לא מתה והיא הטריפה" (משנה תורה, הל' מאכלות אסורות, פ"ד ה"ח).

321. דין זה מובא במסכת חולין, פרק ב, משנה ד: "כְּלָל אָמַר רַבִּי יִשְׁבָּאָב מִשֵּׁם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ: כָּל שֶׁנִּפְסָלָה מִשְּׁחִיטָתָהּ, נְבֵלָה. כָּל שֶׁשְּׁחִיטָתָהּ כָּרָאוּי, וְדָבָר אַחֵר גָּרַם לָהּ לְהִפָּסֵל, טְרֵפָה". וכך פסק הרמב"ם: "כל מקום שאמרנו בשחיטה פסולה הרי זו נבלה" (שם, הל' שחיטה, פ"ג הי"ח).

322. לקטע זה ישנם שלושה עדי נוסח: כת"י א - פירנצה; כת"י ה - ירושלים; כת"י י - ניו יורק 949. ההבדלים בין עדי הנוסח אינם משנים את משמעות הדברים.

323. יש לסייג את קביעתנו, שניתן לקבוע מקטע זה שעמדתו של רבי טוביה קרובה יותר לגישת הגאונים מאשר לגישת הרמב"ם, שכן אף הרמב"ם מודה שהלכות שלא נפלה בהן מחלוקת, הן חלק מהנורמה הביסיסית של ההתגלות. אולם לשונו המכלילה של רבי טוביה 'דברי חכמים' מלמדת על גישה יותר מקיפה, לאמור כל דברי חכמים מקורם 'מפי הגבורה'.

עדות נוספת לגישה זו של רבי טוביה, ניתן לראות בדברי הפרשנות שלו על פסוקי המקרא המתארים את חלוקת השלל במלחמת מדיין. במקרא נאמר: "וְחָצִיתָ אֶת הַמַּלְקוֹחַ בֵּין תֹּפְשֵׂי הַמִּלְחָמָה הַיֹּצְאִים לַצָּבָא וּבֵין כָּל הָעֵדָה" (במדבר לא, כז). על מנהג חלוקת השלל מעיר רבי טוביה:

> נאמר באברהם: ענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם. וכן הוא אומר בדוד: כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדו יחלוקו. וכתיב: ויהי מהיום ההוא ומעלה וישימה לחוק ולמשפט לישראל עד היום הזה. ידענו שהיה חוק לישראל בא מימות משה רבינו אלא שחידש דוד ההלכה להיקבע בישראל ונקרא על שמו חק זה מפני שעמד בפרץ כנגד כל איש רע ובליעל ואמר: ומי ישמע לכם לדבר הזה. וכן כל מצוה ומצוה שמשתכחת מישראל ובא נביא או **חכם לחדשה** על בוריה **כאלו הוא קבלה מהר סיני**.[324]

(לקח טוב, במדבר לא, כז)

בקטע זה מתמודד רבי טוביה עם השאלה מדוע נאמר על חלוקת השלל של דוד המלך "וַיְהִי מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה **וַיְשִׂמֵהָ לְחֹק** וּלְמִשְׁפָּט לְיִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (שמואל א ל, כה). כאשר דין זה כבר נכתב בתורה בימי משה. תשובתו של רבי טוביה היא שדוד המלך קיבע את הדין ודאג ליישומו.[325] אולם המשך דברי רבי טוביה הם המשמעותיים לענייננו, שדבר שמחדש חכם, כאילו התקבל מסיני.[326]

---

324. דברים דומים כתב רבי טוביה גם על חלוקת השלל של אברהם, לקח טוב, בראשית יד, כד.

325. עוד על כך ראו: רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך א, חלק ג, הערה קסז, עמ' 625; שם, כרך יב, חלק מד, אות קיא, עמ' 112.

326. גם כאן ניתן לסייג את קביעתנו שניתן ללמוד מקטע זה, על השקפת עולמו של רבי טוביה, שכן כאן נאמר במפורש שדין חלוקת השלל ניתן על ידי משה ונשכח במהלך הדורות. אולם, יכול היה רבי טוביה להסתפק בתירוץ מקומי, שכאן דוד המלך בא לחזק דין שנשתכח. אך רבי טוביה הוסיף את המילים: "וכן **כל מצוה ומצוה** שמשתכחת מישראל ובא נביא או חכם לחדשה על בוריה כאלו הוא קבלה מהר סיני". הדברים קרובים לדברי ספר הקבלה, שתפקיד החכמים הוא לשחזר את ההתגלות, ולא ליצור אותה כפי שמשתמע משיטת הרמב"ם שצוינה לעיל.

נמצאנו למדים, שרבי טוביה נוטה לייחס את ההלכות והדינים, הן הכתובים במקרא והן אלו שנמסרו על ידי חכמים, למקור ההתגלות בסיני.[327] ייתכן שעמדה זו קשורה גם למאבק שניהל רבי טוביה כנגד הקראים והשקפותיהם, השוללים את המסורת של תורה שבעל פה.[328]

בין דאורייתא לדרבנן

עיון בספרות המצוות של הגאונים[329] מלמד שהם חילקו את המצוות לקבוצות שונות, איש לפי עניין ספרו. אך אין בספרות הגאונים חלוקה בין מצוות דאורייתא לבין מצוות דרבנן.[330] אין כוונתנו לומר

---

327. דוגמה לעניין ניתן לראות בדברי רבי טוביה בפתח פרשת משפטים: "ואלה המשפטים. המיוחד שבמשפטים אבות הדינין, שהרי **אבות** המשפטים **כתובין** בפרשה זו, **ותולדותיהם נאמר לו למשה** רבינו על פה, שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית" (לקח טוב, שמות כא, א).

328. על הרקע האנטי קראי של השקפת הגאונים בדבר תפקיד חכמים בהעברת המסורת ראו: לוין, מבוא לאיגרת רש"ג, דף ד-ו; בלידשטיין, עיונים במחשבת ההלכה, עמ' 14; לסקר, השפעת הקראות, שם.

329. ראו למשל: מניין המצוות שבמבוא לספר הלכות גדולות; ספר המצוות של רב סעדיה גאון, (כתאב אלשראיע), מהדורת ניסים וחיים סבתו, ירושלים תשע"ט; ספר המצוות לרב שמואל בן חופני גאון, (כתאב אלשראיע), מהדורת סקלר, עמ' 167-194; ספר המצוות לרב חפץ בן יצליח, (כתאב אלשראיע), מהדורת הלפר, פילדלפיה תרע"ה. בנוסף לכך נודעו פיוטים רבים המונים את תרי"ג מצוות, החל מהפייטנים הקדומים של ארץ ישראל וכלה בחכמי ספרד הראשונים. על פיוטי אזהרות קדומים ראו: פליישר, אזהרות לר' בנימין, עמ' 41-44; נחמן דנציג, 'בין ארץ ישראל לבבל: דפים חדשים מחיבור "פירקוי בן באבוי" ', שלם ח (תשס"ט), עמ' 26-27. מתקופת הגאונים ידוע על פיוטי תרי"ג מצוות (אזהרות) של רס"ג. סידור רס"ג, פיוט "את ה' אלהיך תיראי", עמ' קנז-קפג (שעליו חיבר המהר"י פערלא את חיבורו ספר המצוות לרס"ג); שם, פיוט "אנכי אש אכלה" עמ' קצא-רטו. על רשימותיהם של פייטני ספרד כתב הרמב"ם: "כל מה ששמעתי האזהרות רבות המספר **המחוברות אצלנו בארץ ספרד** נהפכו צירי עלי למה שאראה אותו מפרסום הענין והגלותו" (ספר המצוות לרמב"ם, הקדמה).

330. בכל רשימות המצוות הנ"ל אין כל הבחנה בין דאורייתא לדרבנן. פליישר, שם, עמ' 43, כותב: "חזקה עליהם יד המסורת הפייטנית, אף אחד מהם לא העז דרך משל להשמיט מפיוטו את קצת מצוות דרבנן שכבר נכנסו לי'אתה הנחלת' או להחליף אותן במצוות אחרות חשובות יותר". סקלר, שם, עמ' 206, הערה 98, מתאר את השקפתו של רב שמואל בן חופני גאון בעניין: "The lack of this distinction on the part of Samuel hen Hofni probably stems from his conception of rabbinic tradition as consisting mostly of the transmission of Mosaic traditions. He thus has a "maximalist" tendency to look at rabbinic sources primarily in terms of tradition and to minimalize the legislative aspect." מן המפורסמות הוא שמצוות נר חנוכה ופורים מובאות במניין המצוות של הגאונים. ראו: ספר המצוות לרב סעדיה גאון, מהדורת סבתו, עמ' 199, ובמבוא עמ' לב; ספר השאילתות, שאילתא כו, סז; מניין המצוות, מבוא לספר בה"ג. עניין זה הוא אחד מהגורמים המרכזיים להתנגדותו של הרמב"ם לגישת הגאונים: "העירונו עליו מפני **שטעו בו רבים** ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מצות עשה וכן מאה ברכות בכל יום ונחום אבלים ובקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים וחשוב תקופות ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל. והשתכל ממי שישמע **לשונם נאמרו לו למשה בסיני** וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום האל יתעלה שצוה בה משה וימנה נר חנוכה שקבעוהו חכמים בבית שני וכן מקרא מגלה. ... **והכלל** כי כל מה שהוא דרבנן לא ימנה בכלל תרי"ג מצוות. ... ואמנם **היותם מונים** קצת הדברים שהם דרבנן ועוזבים קצתם בבחירה מהם הוא ענין **אי אפשר לקבלו בשום פנים**, אמרו מי שאמרו" (ספר המצוות לרמב"ם, שורש א). דברים דומים כתב הרמב"ם על פיוטי האזהרות, בהקדמתו לספר המצוות, שם: "כל מה ששמעתי האזהרות רבות המספר... נהפכו צירי עלי למה

שהגאונים לא הכירו את ההבדל בין דאורייתא לדרבנן, שכן דבר זה פשוט בתלמודים במקומות רבים.[331] כוונתנו לומר, שאין כל חשיבות נורמטיבית בחיוב המצוות אם הן מדאורייתא או אם הן מדרבנן.[332] גישה זו נראית כפועל יוצא של העמדה שהוזכרה לעיל, שכל התורה על מרכיביה השונים נמסרו מסיני. נראה שגם בסוגיה זו נוכל לראות אמירות של רבי טוביה שמהן משתמע עיקרון זה.

בדברי הפרשנות על פרשיית המן, מבאר רבי טוביה את המילים "וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבְּעָ". מתוך בירור עניין השביעה ממראית העין, עובר רבי טוביה לעסוק בחשיבות האכילה בערב שבת לאור הנר.

> וכל חכמי ישראל השוו בדבר זה להדליק נר בשבת, לא נחלקו אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין. (לקח טוב, שמות טז, ח)

בדברים אלו, לא מתייחס רבי טוביה במפורש למקורה של מצוות הדלקת נר שבת. אך מלשונו עולה שכל מעשיהם של חכמים היה לקבוע במה מדליקים ובמה אין מדליקים. משמע שעצם חובת ההדלקה היא מסורת שקדמה לחכמים - ההתגלות בסיני.[333]

ברור שרבי טוביה הכיר את דברי חז"ל, שטעם תקנת נר השבת הוא משום "שלום בית".[334] כדי לפתור עניין זה מציע רבי טוביה, שמקורו של חיוב ההדלקה הוא מההתגלות בסיני, וחכמים הם אלה שהסבירו את טעמה של המצווה:

שאראה אותו מפרסום הענין והגלותו. ואם אין להאשימם כי מחבריהם היו משוררים לא רבנים והראוי להם מצד מלאכתם השלימוהו מערבות המאמר ויופי הסידור, אבל במובן מהדברים נמשכו בו אחר **בעל הלכות גדולות** וזולתו מן הרבנים המתאחרים".

331. עוד על עניין זה ראו: אלבק, מבוא למשנה, עמ' 49-53; אלון, המשפט העברי, עמ' 185-198; אורבך, ההלכה, עמ' 80-82; הבלין, מסורת התורה שבעל פה, חלק א, עמ' 44-47.

332. דברים אלו שמעתי בהרצאתו של ד"ר אהרן שויקה, "הקטגוריות דאורייתא ודרבנן אצל גאוני בבל", הרצאה במסגרת סדנת המחקר "דאורייתא ודרבנן ומדרג נורמטיבי בהלכה", הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן, 12.03.2025.

333. דברים בסגנון זה כתב רבי אברהם אבן דאוד, בהקדמתו לספר הקבלה, שצוין לעיל: "כיוצא בו לא נחלקו אם מדליקין נר שבת אם לא, על מה נחלקו במה מדליקין ובמה אין מדליקין. וכן, אם חייבין אנו לקרוא קריית שמע ערבית ושחרית אם לא, על מה נחלקו מאימתי קורין את שמע בערבין ומאימתי קורין את שמע בשחרין". ניכר מדברי ספר הקבלה שהוא משווה בין מעמדה הנורמטיבי של מצוות קריאת שמע, למעמדה של מצוות הדלקת נר שבת.

334. "נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו" (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף כג ע"ב).

וכל חכמי הדורות לא נחלקו כלל, אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אבל בהבערה עצמה שראוי להדליק לא נחלקו כלל, ללמדך **שקבלה היתה לישראל מימי משה** רבינו להדליק הנר. **וחכמים** אומרים מצוה להדליק מפני שלום ביתו״ (לקח טוב, שמות לה, ג)[335]

בקטע זה עמדתו של רבי טוביה ברורה למדי: דין הדלקת נרות שלימדו אותנו חכמים הגיע במסורת ממשה רבנו.[336] אם כך, נראה שרבי טוביה מייחס דינים שמקובל שהם מדרבנן למשה רבנו. נראה שמגמתו התאולוגית-חינוכית לחזק את מסורת קיום התורה גוברת בחשיבותה על פני הדקדוק האם מצווה מוגדרת דרבנן או דאורייתא.[337]

מקום נוסף שממנו נראה שרבי טוביה נוקט קו המטשטש בין דאורייתא לדרבנן, מובא במקטע ההלכתי העוסק בדיני קבורה. נעיין תחילה בדיון במקור חובת הקבורה בסוגיית הבבלי:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה - תלמוד לומר כי קבור תקברנו - **מכאן** למלין את מתו שעובר בלא תעשה. איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: **רמז לקבורה** מן התורה מניין - תלמוד לומר כי קבור תקברנו מכאן רמז לקבורה מן התורה. אמר ליה שבור מלכא לרב חמא: קבורה מן **התורה מניין? אישתיק** ולא אמר ליה ולא מידי. אמר רב אחא בר יעקב: אימסר עלמא בידא דטפשאי. דאיבעי ליה למימר כי קבור - דליעבד ליה ארון. תקברנו - לא משמע ליה. ונימא מדאיקבור צדיקי! - **מנהגא בעלמא**. (מסכת סנהדרין, דף מו ע״ב)

עורך הסוגיה שיבץ בתחילתה מימרה שמשתמע ממנה שקבורה מדאורייתא, לאחר מכן מובאים הדברים בנוסח אחר עם הביטוי 'רמז מן התורה'. בהמשך הסוגיה מובא מעשה המלמד שרב חמא סבר שאין כל מקור לחיוב הקבורה. מסקנת הסוגיה היא שכל תיאורי הקבורה המוזכרים בתורה הם משום 'מנהגא בעלמא'.[338] דברי התלמוד הללו שהיו מן הסתם לנגד עיניו של רבי טוביה, הביאו אותו לנסח את חובת הקבורה בסגנון זה:

---

335. לקטע זה ישנם שבעה עדי נוסח, שההבדלים ביניהם כאן אינם בעלי משמעות.

336. על השתלשלותה ההיסטורית של מצוות הדלקת נר שבת ראו רמ״מ כשר, שם, כרך ו, חלק כג, עמ' 125-126; לוין, לתולדות נר של שבת.

337. הרב רצון ערוסי, ברכת הדלקת נר של יום טוב, עמ' פז, מעיר על דברי רבי טוביה: ״מבלי להיכנס לבירור, אם אמנם הדלקת נר שבת מן התורה או מדברי סופרים, ברור, שיש בדברי מחברים אלה הדגשות נגד הכופרים בתורה שבע״פ״.

338. למבנה סוגיית הבבלי ודרכי התהוותה, ראו: מרדכי סבתו, 'קבורה מן התורה מניין', נטועים (תשנ״ח), עמ' 69-77. על הדו שיח החריג בין המלך הנוכרי לחכמי ישראל ראו Geoffrey Herman, 'Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources', in: *Tiferet leYisrael, Jubilee Volume in*

וקבורא **דנהוג עלמא ודאי דאורייתא** הוא, ואף על גב דאסמוכוהו רבנן[339] מכי קבור תקברנו, מדכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ואומר וישוב העפר אל הארץ כשהיה.

(לקח טוב, בראשית כג, ג)

ראשית, רבי טוביה מקבל את מסקנת עורך הסוגיה הבבלית וקובע: "קבורא דנהוג עלמא".[340] אך מיד אחר כך מוסיף רבי טוביה את המילים "ודאי דאורייתא".[341] רבי טוביה מודע לסתירה בין הדברים, ולכן הוא מסביר שחובת הקבורה נלמדה מהתורה,[342] אך כיוון שאין נוסח המְצַוֶּה זאת במפורש,[343] נצרכו חכמים לסמוך את החיוב על הפסוק בדרך של אסמכתא.[344]

בכל הדוגמאות לעיל, ניכרת מגמתו של רבי טוביה לחזק את תוקפן של המצוות וההלכות, גם כאשר מקורן אינו מפורש בתורה. לעיתים הוא עושה זאת באמצעות ייחוס ההלכה למסורת קדומה מימי משה רבנו, ולעיתים באמצעות הדגשת סמכותם של חכמים. נראה שגישה זו היא המשך למסורת

Honor of Israel Francus, edited by Joel Roth, Menahem Schmelzer and Yaacov Francus, New York 2010, p. 49.

339. לקטע זה שרדו שלושה עדי נוסח. בשניים מהם: כת"י ה - ירושלים וכת"י י - ניו יורק 949, הנוסח הוא כפי שכתב בובר במהדורתו. בעד הנוסח השלישי, כת"י א - פירנצה, הגרסה היא: "וקבורא דנהג עלמא ודאי דאורייתא **דאמ' משה** רבינו מכי קבור תקברנו...". נוסח זה משמיט את דברי התלמוד שיסוד דין הקבורה לא נאמר במפורש בתורה. מכל מקום, גם לפי גרסה זו נטייתו של רבי טוביה להפוך דיני דרבנן לדאורייתא ברורה ביותר. ראו ההערה הבאה.

340. בובר, שם, הערה יז, מציין שמקור דברי רבי טוביה הוא מסוגיית הבבלי הנ"ל, והוסיף: "ופי' דלפי מסקנת הש"ס שם אין ראיה מן התורה לקבורה, לזה קאמר דאעפ"כ היא דאורייתא".

341. ייתכן שרבי טוביה ראה את דברי רבנו חננאל שכותב על שאלת רבי יוחנן רמז לקבורה מו התורה מניין את התשובה: "מדכתיב תקברנו שאין ת"ל תקברנו אלא ללמד **שחייב מן התורה** לקבורת המת". דברי רבנו חננאל הם ככל הנראה פרשנות ולא נוסח אחר של הסוגיה הבבלית, שכן לא קיים שום עד נוסח התומך בדברים אלו.

342. יש לציין שרבי טוביה מוסיף לדרשת חז"ל מקור לימוד נוסף מהמילים של המקרא בספר בראשית: "כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב" (ג, יט), ומתוך פסוק ממגילת קהלת: "וְיָשֹׁב הֶעָפָר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה" (יב, ז). לא מצאנו מקור בחז"ל לדרשות אלו, וכך גם העיר בובר, שם: "והביא ראיה מסברת עצמו מקרא כי עפר אתה ואל עפר תשוב". תוספת דרשנות זו מלמדת על היצירתיות של רבי טוביה (ראו על כך לעיל, עמ' 24-27), ועל החשיבות החינוכית שהוא רואה בחיזוק המחויבות של קוראיו לקיום המצוות.

343. רבנו חננאל מביא בפירושו את כל מהלך הסוגיה ומסיים: "מנהג העולם כי קאמרינן, **צוואה** מנא לן". כלומר, שהאמוראים חיפשו לשון של ציווי, ומשלא מצאו הסיקו שמדובר במנהג ולא במצווה. עוד על כך ראו: רמ"מ כשר, שם, כרך א, חלק ב, אות קסא, עמ' 282; כרך ב, חלק ז, עמ' 1900; כרך ה, חלק יז, עמ' 224; אהרן גרינבאום, 'הלכות אבילות מרב שמואל בן חפני גאון', סיני עג (תשל"ג) עמ' ק-קא, הערה 8. (צז-קיז) הודפס שוב: תורתן של גאונים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 286-287.

344. ממשיך דרכו של רבי טוביה בדרום איטליה הביזנטית רבי מנחם בן שלמה, כותב אף הוא: "ודבר ברור הוא שהקבורה מן התורה, שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (שכל טוב, בראשית כג, כ). העיר שם בובר, הערה נא, שמקור הדברים הוא מהלקח טוב.

הגאונים, שאף הם לא עסקו בהבחנה זו.[345] עוד יש להוסיף שטשטוש זה משרת את מטרותיו החינוכיות של רבי טוביה לחזק את קהל קוראיו בשמירת המצוות,[346] ומשרת את המאבק של רבי טוביה בקראים, הנוטים לזלזל במסורת חז"ל, בכך שהוא מראה שדברי חכמים הם דאורייתא.

מקורן של המצוות - מוסר אנושי

הדיון לעיל, שעסק בהיקף ההתגלות בסיני, נסב סביב השאלה עד כמה ניתן להרחיב את היקף ההתגלות, ואילו דינים מתוך המסורת יש לייחס להתגלות זו. עתה הדיון נסוב סביב השאלה, האם המצוות והחוקים המחייבים את היהודי המאמין מקורם רק מההתגלות בסיני, ואין כל ערך משפטי

345. יש להעיר שניתן להבחין במגמה של טשטוש ההבדל בין דאורייתא לדרבנן, כבר במדרשי התנאים. פאדווה, על הלקח טוב, במדבר יח, ז, הערה כד, מפנה לדברי הרא"ש במסכת בבא קמא, שעוסק בתופעה זו: "וטובא איכא **מילי דרבנן דאסמכינהו אקראי** בת"כ. כגון מעשר פירות וירק ודריש להו בסיפרי מקראי. וכן דימוע דריש ממקדשו ממנו. ובנדה פרק יוצא דופן מוכח דדימוע דרבנן. וכן אין רוכבין על גבי בהמה ואין עולין באילן דריש ליה בת"כ משבת שבתון" (פרק ז, סימן ג). נראה שרבי טוביה היה מודע היטב למגמה זו של מדרשי התנאים.
דוגמה לדבר ניתן לראות בדברי **רבי טוביה** בבואו לפרש את אכילת מתנות הכהנים. "רבי אומר מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואחר כך עובד. אף אכילת קדשים מקדש ידיו (ורגליו) ואחר כך אוכל ומקום שצריך [ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגלי מקום שאינו צריך] אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו. מיכן למדנו **נטילת ידים מן התורה**" (לקח טוב, במדבר יח, ז). מקור דברי רבי טוביה הוא מדרש התנאים, ספרי במדבר: "ר' אומר לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואח"כ עובד. כך אכילת קדשים בגבולים מקדש ידיו ואח"כ אוכל. אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו. אמרת מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו, מקום שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו. נמצינו למדים **נטילת ידים מן התורה**" (פרשת קרח, פסקא קטז). נראה, שרבי טוביה ידע היטב שנטילת ידיים זו תקנה מדרבנן. עניין זה מתועד בתלמוד הבבלי (מסכת שבת, דף יג ע"א) כחלק מההלכות שנאמרו בעליית חנניה בן חזקיה (מסכת שבת, פרק א, משנה ד). ובכל זאת בחר להביא את דברי מדרש התנאים, מבלי לציין למסקנת התלמוד הבבלי, כפי שנוסחה בברייתא בשיח בין בית הלל לבית שמאי: "הכי קאמרי להו בית הלל לבית שמאי: וכי תימרו מאי שנא גבי אוכלין דחיישינן, ומאי שנא גבי ידים דלא חיישינן - אפילו הכי הא עדיפא, דאין נטילת ידים לחולין מן התורה. מוטב שיטמאו ידים **דלית להו עיקר מדאורייתא** - ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא" (מסכת ברכות, דף נב ע"ב). ככל הנראה, נסמך רבי טוביה גם על דברי חז"ל העוסקים בדיני נטילת ידיים: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום **מצוה.** מאי מצוה? אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים, רבא אמר: מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך, דכתיב וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, אמר ר"א בן ערך: מכאן **סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה**". לראיה את דברי הבבלי, הנ"ל הביא רבי טוביה בפרשנותו על הפסוק שהוזכר בדברי ר' אליעזר בן ערך. "ד"א וידיו לא שטף במים להביא את הטהור שלא רחץ ידיו ורגליו שהוא טמא. אמר ר' אלעזר בן ערך מכאן סמכו לנטילת ידים מן התורה" (לקח טוב, ויקרא טו, יא). עוד על כך ראו: מרדכי פוגלמן, 'טומאה וטהרה בזמן הזה', סיני נד (תשכ"ד), עמ' קצה-קצח; בנימין דה פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 267, הערה 12; רמ"מ כשר, שם, כרך ו, חלק כא, הערה קטז, עמ' 23; שציפנסקי, התקנות בישראל, כרך א, עמ' קעה.

346. דוגמה לדרכו החינוכית של רבי טוביה בהעצמת דברים מדרבנן, ניתן לראות בדבריו במקטע ההלכתי העוסק בדיני ראש השנה, ביחס לאיסור לתקוע בשופר בשבת. "ובשבת לא תקעינן משום דרבה, גזירה שמא יטלטלנו ויעבירנו ארבע מאות ברשות הרבים, וכל **גזירה קבעינן להו הלכה**" (לקח טוב, בראשית כב, יג). תוספת המילים "גזירה קבעינן להו הלכה", מטרתה למנוע זלזול בתקנה, מתוך מחשבה שזו רק גזרה מדרבנן.

מחייב לנורמות שנהגו קודם למעמד זה. או שמא ההתגלות באה כתוספת לנורמה בסיסית אנושית שהייתה קיימת בעולם. ברור לכול שלהתגלות בסיני יש תפקיד של הענקת תוקף אלוהי לתורת משה, כדברי הרמב״ם:

> שים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה׳ על ידי משה, לא מפני שה׳ צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה׳ אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור.
>
> (פירוש המשנה, מסכת חולין, פרק ז, משנה ו).[347]

עתה יש לברר מהו היחס לחוקים ונורמות מוסריות שקדמו להתגלות בסיני. חז״ל, שהיו מודעים לסוגיה זו, פתרו אותה על ידי מערכת החוקים הקרויה ״מצוות בני נח״.[348] מקורות חז״ל לא ביארו האם מצוות אלו הן מוסר אנושי שבא לעולם יחד עם בריאת בני האנוש, או שמא גם מערכת זו ניתנה מבורא עולם.[349]

---

347. דברים דומים כתב הרמב״ם גם באגרת למר יוסף בן ג׳אבר: ״מי שלא יאמין שאלו הפסוקים, עם כל התורה כולה, נאמרו למשה מפי הגבורה - הוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. ומנין היינו אנחנו יודעים, או ידע משה רבינו, מה שנאמר לאברהם אבינו בעת שנצטוה על המילה? ואמנם נודע לנו זה ממשה מסיני, אם כן עיקר זו המצוה וחיובה ממשה רבינו. ... אין בתורתנו חילוק, תורה צוה לנו משה, כולה ממשה מה׳, וכל מה שיש בה ממה שקדם לזולתו, כמו שבע מצוות לנח ומילה לאברהם, לא נאמין בו אנחנו מפני שהדבר הזה מוקדם, אלא מפני הצווי האחרון המיוחד בנו, אנחנו קהלת יעקב. וההארכה בזה יש בה איבוד הזמן״ (איגרות הרמב״ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ״ה, כרך א, עמ׳ תי-תיא). עוד על תפקיד ההתגלות כבסיס למערכת החוק של התורה הרחבנו לעיל בהערה 315. על מידת מחויבתו של רבי טוביה לכלל זה שכתב הרמב״ם כאן, ראו: אהרן גרינבאום, בסוף מאמרו ׳שלושים מצוות של בני נח לפי רב שמואל בן חפני גאון׳, סיני עב (תשל״ג), עמ׳ ריב-ריד, הביא הערה מאת חותנו הרמ״מ כשר, על שיטת הרמב״ם; אלון, המשפט העברי, עמ׳ 207-208; בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב״ם: עיונים במשנתו ההלכתית, רמת גן תשס״א, עמ׳ 260, הערה 108; הנשקה, מצוות האבות, עמ׳ 626-627, הערה 36.

348. ראו: תוספתא, מסכת עבודה זרה, פרק ח, הלכה ד; תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף נו ע״ב; סדר עולם רבה, פרק ה; בראשית רבה לד, יט; שיר השירים רבה א, ה; פסיקתא דרב כהנא, פיסקא יב; דברים רבה ב, כה.

349. התלמוד הבבלי, במסכת סנהדרין, שם, שואל מה מקור מצוות אלו. ״מנהני מילי? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא וַיְצַו ה׳ אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל״. בתלמוד נמצאים מדרשים רבים שעניינם לתמוך ולקיים דין, אך דרשתנו כל כך חריגה עד שהביאה את ריה״ל לומר עליה: ״כמה **רחוק** מה שבין הענינים הללו ופסוק זה. אלא שביד העם קבלה על אלו השבע מצות ותלו אותם בפסוק זה כעין סימן להקל זכירתם״ (ספר הכוזרי, מהדורת קאפח, מאמר ג, אות עג). נראה, שמה שעומד מאחורי בחירתם של חז״ל דווקא בפסוק בתחילת ספר בראשית, שזהו המפגש הראשון בין האל לבין בן האנוש. לאמור, בין אם תרצה לומר שמוסר זה בא יחד עם האדם שנברא בצלם אלוהים, ובין אם תרצה לומר שמוסר זה ניתן לאדם מאלוהים - זה אירע מיד עם בריאתו. (כך משמע מדברי ר׳ יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ג, פרק ז: ״אמרו רבותינו ז״ל, כי בתחלת היצירה מיד נצטווה אדם על שבע מצות, כמו שבארו זה במסכת סנהדרין פרק ארבע מיתות, וסמכום אל פסוק ׳ויצו ה׳ אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל׳. וכאלו בארו בזה שבזולת צווי אלהי אי אפשר שיודעו הדברים הנרצים אצל השם או הבלתי נרצים״. ראו גם רש״ר

סוגיה זו, בניגוד לקודמותיה, לא נידונה במפורש בספרות ימי הביניים, אך ניתן להסיק מתוך אמירות אגב מהי עמדתם של חכמי ישראל בעניין זה. גם בספר לקח טוב, מוצא לנכון רבי טוביה, מעת לעת להביע את דעתו בשאלות מתחום האמונות והדעות, ובכלל זה גם לשאלת מקור המוסר. בדברי הפרשנות לפסוק מספר בראשית, שעליו הסמיכו חז״ל את שבע מצוות בני נח, מביא רבי טוביה את לשון חז״ל ממסכת סנהדרין,[350] ומוסיף עליהם:

> כל אלה הן **מצות הדעת**, שאפי׳ לא נתנה תורה לישראל נוהגין היו בהם הדורות **לשמרן מדעתן**, וכן הוא אומר באברהם כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט. (לקח טוב, בראשית ב, טו).[351]

הירש, על הפסוק). ניתן לראות בלשונו של הרמב״ם עמימות בנושא זה: ״על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע״ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אע״פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו, **והדעת נוטה להן**, מכלל דברי תורה יראה **שעל אלו נצטוה**, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצות״ (משנה תורה, הל׳ מלכים, פ״ט ה״א). דברי הרמב״ם מכילים גם את האפשרות שמקור הנורמות המוסריות הוא מהאלוהים, וגם את האפשרות שזהו מוסר אנושי שהדעת נוטה להן. עוד על כך ראו: אלון, שם, עמ׳ 174-175, שם, בהערה 18 כתב: ״חכמים ראו במצוות בני נח מעין משפט טבעי אוניברסלי״; רמ״מ כשר, שם, כרך א, חלק ב, אות רלא, עמ׳ 230-231. על התפתחות תפיסת שבע מצוות בני נח בספרות חז״ל, ועל היחס שבין החוק האוניברסלי להתגלות בסיני, ראו: David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 1998, pp. 149-153; idem, *The Image of the Non-Jew in Judaism: The Idea of Noahide Law*, Oxford 2011, pp. 11-17, 144-149.

350. ראו בהערה לעיל.

351. לקטע זה ישנם שני עדי נוסח ואין ביניהם הבדלים בעלי משמעות. הביטוי ״מצות הדעת״ קיים בכל עדי הנוסח. עוד על דברי רבי טוביה אלו ראו אהרן גרינבאום, שלושים מצוות, עמ׳ ריא.

בדברים אלו מציג רבי טוביה עמדה ברורה, שמצוות בני נח הן 'מצות הדעת'.[352] כלומר מצופה מכל בן אנוש להגיע מתוך מצפונו למסקנה, שיש חובה לקיים את הנורמות המוסריות האנושיות.[353]

נראה שתפיסת עולם זו של רבי טוביה, כמו בסוגיות לעיל, הושפעה אף היא מדעותיהם של הגאונים שקדמו לרבי טוביה. התייחסות מפורשת לעניין מצאנו בכתבי רב סעדיה גאון:

כך דרכו יתברך ויתעלה לא להזכיר דברים הידועים לנו **מצד השכל**, ולפרש רק דברים שאין עליהם הוכחה שכלית. כן לא נאמר בציווייו לאדם ויצו ה', אנכי ה' וגו', לא יהיה

352. כשם שביחס לכלל האנושות, יצרו חז"ל דגם שבנה את המוסר האנושי, כך גם בנו חז"ל מודל שממנו למדו אבות האומה הישראלית את התורה, שנים רבות לפני שזו ניתנה. חז"ל מסתמכים על הפסוק המתאר את צדקותו של אברהם: "עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי" (בראשית כו, ה). גם פרשנות פשט, תיאלץ להתמודד עם משמעות הביטויים 'מצותי', 'חקותי' ו'תורתי' (ראו על כך את דברי הרשב"ם והרמב"ן שם). מכל מקום, העיקרון שאבות האומה ידעו את מצוות התורה זמן רב לפני שזו ניתנה מובא במקומות רבים בחז"ל. דבר זה מובא במשנה: "וְכֵן אַתְּ מוֹצֵא בְּאָבִינוּ אַבְרָהָם, שֶׁשִּׁמֵּר אֶת הַתּוֹרָה עַד שֶׁלֹּא בָאת לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר: 'עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי, וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי' " (מסכת קידושין, פרק ד, משנה כ). בתלמוד הבבלי מובאים הדברים כמימרה: "אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקלי. אמר ליה רב שימי בר חייא לרב: ואימא שבע מצות! - הא איכא נמי מילה. - ואימא שבע מצות ומילה! - אמר ליה: אם כן מצותי ותורתי למה לי? אמר רבא ואיתימא רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר תורתי - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה" (מסכת יומא, דף כח ע"ב). דברי חז"ל אלו על כך שהאבות קיימו את כל התורה, הוזכרו גם בדברי רבי טוביה בלקח טוב, בראשית מג, טז "וטבוח טבח והכן. מיכן שהיו אבותינו **נהוגין במצות** קודם מתן תורה". כאשר רבי טוביה מפרש את הפסוק הנ"ל, ממנו נראה שהאבות קיימו את כל התורה הוא מוסיף: "ד"א ותורותי. תורת הציווים, **ותורת הדעת**" (לקח טוב, בראשית כו, ה). נראה שרבי טוביה מעוניין לבסס את המושג 'מצות הדעת', גם בתוך מערכת החוק היהודי. כלומר בנוסף לממד ההתגלות, דרכו העביר האל את מצוותיו לאבות האומה, היה קיים במקביל ממד המוסר האנושי המכונה כאן 'תורת הדעת'. כך גם סבר רבי מנחם בן שלמה, שכל טוב, בראשית מט, לג: "ויכל יעקב לצוות את בניו. ומה היא צוואה זו אשר צוה להם בסוף, אלא מלמד שצוה לשמור דרכי הקדוש ברוך הוא **ותורת הדעת**, וכן הוא אומר באברהם כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, וכן מצינו ביצחק שצוה ליעקב לשמור דרכי הקדוש ברוך הוא **ותורת הדעת**". אלון, שם, עמ' 175-176, סיכם את העניין: "דינים הרבה היו **מקובלים ונוהגים** בעם העברי עוד לפני מתן תורה מסיני, והם נתחדשו ונתקיימו על ידי התורה, ומכוחה בא להם **תוקפם**". עוד על כך ראו אבירם רביצקי, 'על קדמות המצוות ועל התווספותן ההיסטורית: פרק במשנתם של יעקוב אלקרקסאני ורב סעדיה גאון', שנתון המשפט העברי לג (תשפ"ה), עמ' 687-688.

353. בהמשך הדברים, רבי טוביה כותב: "כי אנשי דור המבול מפני החמס נתחתם עליהם גזר דין שלא היו נוהגין על המשפטים. ברכת השם, עברו דור הפלגה ולקו שנא' ונעשה לנו שם, שכפרו בעיקר. ע"ז הי' זריז בו איוב, שנא' אם אראה אור כי יהל וירח יקר הולך ויפת בסתר לבי ותשת ידי לפי גם הוא עון פלילי כי כחשתי לאל ממעל, שלא עבד לא לשמש ולא לירח, מכלל שהיו אחרים עובדים. שפיכת דמים נענש בו קין. גילוי עריות נענש בו אבימלך, דכתיב השב אשת האיש, ואומר ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים. גזל הוא החמס. אבר מן החי, שנא' אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, וכל אלה שהוזכרנו עונשן לא ענש הקדוש ברוך הוא אלא אם כן הזהיר, למדנו כי נצטוה אדם הראשון בכל אלה". רבי טוביה מציג מקרים רבים מתוך המסופר במקרא, בהם הכתוב מעיד שיש חטא שנענשים עליו, אך לא מוזכר היכן הוזהרו שלא לחטוא בכך. מסקנתו של רבי טוביה מעט עמומה, מחד ברור שהם היו צריכים לדעת שזה אסור, אך האזהרה ניתנה לאדם הראשון. כלומר, לבני האנוש יש מוסר אנושי טבעי, שהועבר מאדם הראשון שנצטווה על כך מאת האלוה.

לך וגו', לא תרצח וגו', מחמת שדברים אלה נטועים בשכלנו. ומשראינו שענש את זרעו על הריגת אחיו ידענו שהיה מוזהר על כך על פי **הכרת שכלו**. (תפסיר, בחוקותי)[354]

אחת הפרשיות שאתגרו את חז"ל, בשאלת מקור הסמכות לחיוב המצוות, היא פרשיית 'גיד הנשה'. בספר בראשית מתאר המקרא את מאבקו של יעקב במלאך, ולאחר מכן מובאים הדברים הבאים:

וַיִּוָּתֵר לוֹ הַשָּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלֵעַ עַל יְרֵכוֹ: עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה.

(בראשית לב, לב-לג)

מהיסודות המרכזיים בתורת המשפט היהודי הוא, שמקור הסמכות המחייב הוא ההתגלות במעמד הר סיני.[355] אם כך, כיצד יש להבין שמקור החיוב לדין משמעותי באיסורי האכילה, לא נאמר במעמד הר סיני או אחריו, אלא ניתן לפני מעמד זה?[356]

---

354. מובא בהקדמתו של משה צוקר למהדורתו לפירוש רס"ג לבראשית, עמ' יח. דברים דומים כתב רס"ג גם בספרו האמונות והדעות: "דבר שהשכל מורה עליו כמו שבארנו קצרה התורה מלבארו, כמו שקצרה בפסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר וג', ולא אמרה אנכי ה' אלהיך לא תרצח לא תנאף ולא תגנב, כיון שהשכל מורה על כל אלה, אבל פירשה ומעץ טוב ורע לא תאכל, לפי שאין השכל מורה עליו" (מהדורת קאפח, מאמר ט, אות ב, עמ' רסד-רסה). על ההבחנה העקרונית בין מצוות שכליות למצוות שמעיות במשנת רס"ג ראו בספר האמונות ודעות מאמר ג, עמ' קטז-קיט. עוד על שיטתו של רס"ג בעניין זה ראו רביצקי, על קדמות המצוות, עמ' 718-727.

355. דוגמה ליישום עיקרון זה הוא ברית המילה. אמנם הציווי הראשוני ופרטים רבים של מצווה זו ניתנו לאברהם אבינו, אך המקרא שב וחוזר על עיקר הדברים בספר ויקרא, כדי לתת תוקף נורמטיבי למצווה. כך כותב הרמב"ם שצוין לעיל: "שים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו... אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום". וביתר פירוט באיגרת שצוינה לעיל, הערה 347: "וזכרת לנו גם כן, שתפשו עלינו באמרנו שהמילה אמנם אנחנו נצטווינו בה על ידי משה רבנו, לא על ידי אברהם אבינו, ואמרו שאלו י"ג בריתות שנגזרו עליה אמנם היו עם אברהם. וזה המאמר מאומרו סכלות גדולה, וראיה עליו שלא ידע דבר מעיקרי הדת, ומאמרנו הוא האמת שאין בו ספק. לפי שתרי"ג מצוות שנאמרו למשה מסיני מכללן הן המילה וגיד הנשה, אבל הדבר כמו שאמרו ז"ל "נכתב במקומו". ואמנם אנחנו הולכים אחר ציווי סיני, **שקיים** לנו איסור גיד הנשה המוקדם והמילה המוקדמת. וי"ג בריתות הנזכרות במילה - ראוי לשאול אלו הסומים שהם רוצים להתחרות בבעלי העינים, ולומר להם: האם הכתובים שיש באותה הפרשה של י"ג בריתות נאמרו לאברהם, וחברם אברהם וכתבם, וכשבא משה רבינו העתיק אותם הפסוקים שכתבם אברהם וכתבם הוא בתורה, כמו שכותבים הרמאים דברי זולתם וחרזי זולתם, או אם אלו הכתובים הנזכרים בתורה נאמרו למשה מפי הגבורה? וכל מי שלא יאמין שאלו הפסוקים, עם כל התורה כולה, נאמרו למשה מפי הגבורה - הוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. ומנין היינו אנחנו יודעים, או ידע משה רבינו, מה שנאמר לאברהם אבינו בעת שנצטוה על המילה? ואמנם נודע לנו זה ממשה מסיני, אם כן עיקר זו המצוה וחיובה ממשה רבינו, ואלו הי"ג בריתות ממשה נשמעו, ממה שהודיעו ה'. וזה הדבר מבואר, ולא יתעלם אלא על מי שלא עיין ולא השתכל בלימוד עיקרי הדת, והאביד כל ימיו בשריגים".

356. ניתן ליישב על דרך הפשט כפי שכתב רד"ק, שם: "על כן לא יאכלו בני ישראל - בני יעקב אסרוהו **על עצמן** לכבוד אביהם שלקה בו והם **צוו לבניהם** (כמצות יהונדב בן רכב לבניו שלא ישתו יין), ונאסר להם ולבניהם ולבני בניהם עד עולם, **וכתבו משה רבינו בתורה על פי ה'**". פירוש זה נותן מענה היסטורי, אך מבחינה משפטית אין מענה לכך

רבי טוביה שיבץ בדברי הפרשנות שלו לפרשיה זו בספר בראשית מקטע הלכתי קצר העוסק בדיני גיד הנשה ואיסור חלב.[357] תוך כדי הדברים מתייחס רבי טוביה לשאלת מקור הסמכות, דרך דיון במקורות חז״ל:

> א״ר יוסי ב״ר חנינא מאי דכתיב דבר שלח ה׳ ביעקב ונפל בישראל, דבר שלח ה׳ ביעקב, זה גיד הנשה, ונפל בישראל, **שפשט איסורו** בכל ישראל: ואמר ר׳ יוסי ב״ר חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן, פרע להם בית השחיטה, והכן, טול גיד הנשה, **שכך נהגו קודם מתן תורה** שלא לאכול גיד הנשה, וכשבא משה רבינו **ואסרו במקומו אסרו**, במקום סיפורן של מעשה, אבל **מהר סיני נאסר** ולא נכתב אלא במקומו.
>
> (לקח טוב, בראשית לב, לג)

בקטע זה הביא רבי טוביה שתי דרשות של רבי יוסי ב״ר חנינא עד המילים ״טול גיד הנשה״.[358] ניכר מתוך דברי חז״ל אלו שהם מודעים לבעיה שפסוקי המקרא מעוררים. הפתרון שהם מציעים הוא שמצווה זו נהגה קודם מתן תורה ללא תוקף מחייב.[359] המילים ״שכך נהגו קודם מתן תורה שלא לאכול גיד הנשה״, הן תוספת פרשנות של רבי טוביה למדרש חז״ל. המילים ״כשבא משה רבינו ואסרו במקומו אסרו, במקום סיפורן של מעשה, אבל מהר סיני נאסר ולא נכתב אלא במקומו״, הן

שמקור הסמכות - ההתגלות בסיני, חסרה כאן. שאלת מקור הסמכות בסוגיה זו עומדת גם ברקע של מחלוקת התנאים בין רבי יהודה לחכמים, לגבי תחולת האיסור. ״נוֹהֵג בְּטַהֲרָה, וְאֵינוּ נוֹהֵג בְּטֻמְאָה. רְבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר: אַף בְּטֻמְאָה. אָמַר רְבִּי יְהוּדָה: וַהֲלֹא עַל בְּנֵי יַעֲקֹב נֶאֱסַר גִּיד הַנָּשֶׁה, וְאָדַיִן בְּהֵמָה טְמֵאָה מֻתֶּרֶת לָהֶם? אָמְרוּ לוֹ: מִפְּנֵי שֶׁנִּכְתַּב בְּמָקוֹמוֹ״ (מסכת חולין, פרק ז, משנה ו). מחלוקת זו הובאה בתוספת דברים גם בתוספתא, מסכת חולין, פרק ז, הלכה ח; ובברייתא בתלמוד הבבלי, מסכת חולין, דף קא ע״ב. על משנה זו כתב הרמב״ם את דבריו הנחרצים, שצוינו, לעיל: ״אין הלכה כר׳ יהודה. ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה׳ על ידי משה, לא מפני שה׳ צוה בכך לנביאים שקדמוהו... גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו״ (פירוש המשנה לרמב״ם, שם). על היחס בין מקורות חז״ל אלו ועל שיטת הרמב״ם ראו, הנשקה, שם, עמ׳ 619-623.

357. נראה שהקשר בין העניינים הוא בפרקטיקה המעשית. אדם שיודע להוציא את גיד הנשה ולנקר אחריו, לרוב גם נדרש לדעת להוציא את חלקי החלב האסורים.

358. לקטע זה ישנם ארבעה עדי נוסח, ואין ביניהם הבדלים משמעותיים. דרשותיו של רבי יוסי ב״ר חנינא, הובאו על ידי רבי טוביה כמעט ללא שינוי מן המקור בתלמוד הבבלי.

359. על היחס בין מימרות אלו של רבי יוסי ב״ר חנינא ובין שיטת חכמים שהובאה לעיל בהערה 356, ראו הנשקה, שם, עמ׳ 641-644. על הבנת רבי טוביה בסוגיה זו בפרט ראו שם, עמ׳ 643. לסקירת הדעות השונות שהובאו בדברי חז״ל ראו: יקיר פז, ׳קודם מתן תורה: האבות וחוקי משה בספרות חז״ל על רקע ספרות בית שני ואבות הכנסייה׳, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ט, עמ׳ 4-9.

הרחבה של שיטת חכמים בברייתא, שם נאמר: "בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר להם" (מסכת חולין, דף קא ע"ב).[360]

נראה שעמדתו של רבי טוביה ביחס ליצירת הנורמה הבסיסית של התורה היא שהתוקף לחיוב הוא מעת ההתגלות בסיני,[361] אך אל תוך מקבץ החוקים והמצוות נכנסו גם נורמות ומנהגים שהיו קודם להתגלות.[362]

---

360. יש מעט קושי בדברי רבי טוביה, שכן במחלוקת תנאים, בין חכמים לרבי יהודה (שציונה לעיל) בדבר גדרי איסור גיד הנשה, דברי ההסבר "שכך נהגו" קרובים לשיטת רבי יהודה, ואילו המילים "בסיני נאמר..", הן הרחבת שיטת חכמים. כך הקשה המהר"י פערלא, בהערותיו שם: "דברים אלו תמוהים מאד שהם סותרים זא"ז תוך כדי דיבור תכלית סתירה, דכיון שכתב דגיד הנשה מסיני נאסר א"כ היינו כרבנן שוב היאך כתב דגיד הנשה הו"ל מצוה שלא נשנית בסיני דהיינו כר"י דס"ל דלבני יעקב נאסר גיד הנשה, דאלו לרבנן עיקר איסור גיד הנשה לא נאמר אלא בסיני". אך נראה שאין קושי בדברי רבי טוביה, וכך ביארם הנשקה, שם, עמ' 637: "ה'לקח טוב' סבר כי שיטת חכמים אינה שוללת את קדמות איסורו של גיד הנשה קודם מתן תורה, ופירוש דבריהם הוא שבסיני נתחדש רק סוג האיסור: מימי יעקב נהג הדבר בתורת מנהג איסור שנהגו בו מעצמם, ומסיני הפך לאיסור לאו". נראה שרבי מנחם בן שלמה חש אף הוא בקושי שציינו, והחליט מדעתו שרבי טוביה פסק כרבי יהודה. אולם, דברים אלו הם ככל הנראה דברי פרשנות של רבי מנחם והם אינם מוכרחים. וכך כתב הנשקה, שם: "אך כבר נתבאר שבעל לקח טוב נקט דווקא את לשון חכמים". עוד על סוגיה זו ראו פז, שם, עמ' 70-77, ועמ' 92 הערה 332.

361. כך גם עולה מתוך דברי הרשב"ם, (שראה את דברי הלקח טוב, יעקבס, לבירור היקף, שם) שבפירושו לפסוק המתאר את שמירת המצוות בידי האבות כתב: "חוקותי ותורותי - לפי עיקר פשוטו כל המצות הניכרות כגון גזל ועריות וחימוד ודינין והכנסת אורחים, כלם **היו נוהגין קודם מתן תורה** אלא שנתחדשו ונתפרשו לישראל **וכרתו ברית לקיימן**" (בראשית כו, ה).

362. ניתן לראות רמז להשקפה זו בדברי חז"ל המתארים כיצד נוצרה רשימת תרי"ג מצוות. "אדם הראשון נצטווה על שבע מצות... נח ניתוסף לו אבר מן החי דכתיב אך בשר בנפשו דמו, אברהם נצטוה על המילה, יצחק חנכה לשמונה ימים, **יעקב על גיד הנשה** שנאמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, יהודה על היבמה שנא' ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה ישראל אכל מ"ע ומצות ל"ת" (שיר השירים רבה א, ה, ובלשון דומה גם במדרש משלי לא, כט). נראה שגם רש"י מקבל גישה עקרונית זו: "נטעתים שורק שש מאות ושש מצות כמניין שורק הוספתי עליהם, על שבע מצות שנצטוו בני נח" (ישעיהו ה, ז). תהליך זה של יצירת תרי"ג המצוות מתוך המצוות שהיו כבר קיימות, והוספת מצוות נוספות מתואר אף על ידי הרמב"ם בספרו ההלכתי: "נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו **ונשלמה תורה על ידו**" (משנה תורה, הל' מלכים, פ"ט ה"א). מתוך מקורות אלו עולה ההשקפה שהתורה הישראלית היא תוספת על מצוות בסיסיות שכבר היו מחויבים בהם כל בני אנוש. כלומר, גם בבסיס התורה והמצוות, קיימת 'תורת הדעת', המחייבת כל יהודי מעצם היותו בן אנוש. על דברים אלו העיר הנשקה, שם, עמ' 636: "כלום מקורי הרמב"ם בתפיסת שלבו הראשון של איסור גיד הנשה כיוזמה אנושית?... הרי כעין רעיון זה **מצינו אצל ר' טוביה** ב"ר אליעזר, איש ביזנץ במאה הי"א, בחיבורו 'לקח טוב' לבראשית שם". בהמשך דבריו, שם, עמ' 639, סבור הנשקה שיש לרבי טוביה מניע נוסף, והוא המאבק בקראים. "כי פשוטו שלמקרא הביא את חכמי הקראים להציב סימן שאלה באשר לגיד הנשה - כלום אין הכתוב מתאר אלא מציאות שנהגה, כפשוטו של מקרא, או שמא איסור ממשי יש בכאן, כמסורת חז"ל".

חיזוק לטענתנו נוכל למצוא בדברי הפרשנות של רבי טוביה לאירועים בספר בראשית, שקדמו למעמד הר סיני. לדוגמה כאשר יהודה מצווה את בנו השני, אונן, לשאת את אשת אחיו המת, הוא אומר לו: "בֹּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיךָ וְיַבֵּם אֹתָהּ וְהָקֵם זֶרַע לְאָחִיךָ" (בראשית לח, ח). מפרש רבי טוביה:

ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך. מלמד שהיו נוהגין על הייבום קודם מתן תורה **ממצות הדעת**. (לקח טוב, בראשית לח, ח)

רבי טוביה מראה שמוסד הייבום היה עוד לפני מתן תורה, והוא מכנה אותו 'מצות הדעת'. כלומר תורת האבות הייתה מורכבת בעיקר ממצוות הדעת, שלימים היוו את הבסיס לתורת ישראל.[363]

רבי טוביה מראה לאורך חיבורו, שתרי"ג המצוות כוללות גם את 'מצות הדעת'. כלומר, כאשר מסר משה את התורה הוא כלל בה דברים שכבר 'נקלטו'[364] לתוך האומה הישראלית, מן המוסר האנושי המקובל. מצוות אלו כונו 'מצות הדעת'.[365]

תורה משמים והסדרן המקראי

ראינו שרבי טוביה סבור שההתגלות האלוהית לא יצרה יש מאין את המצוות, אלא באה והוסיפה על 'מצות הדעת' הקיימות נדבך נוסף של מצוות, והעניקה לכל המכלול הזה תוקף מחייב. עתה נראה שגם גישתו הפרשנית, נותנת מקום לבן האנוש בעיצוב הטקסט של התורה.

והביאו את אחיכם הקטן וגו' ואת הארץ תסחרו. ללמדך שיש לדרוש להוסיף על דברי האגדה בכל מקום, לפי **שהסדרן מקצר הענין**, שהרי לא אמר למעלה ואת הארץ תסחרו, והם סיפרו לאביהם ואת הארץ תסחרו. (לקח טוב, בראשית מב, לד)[366]

---

363. על פרשיה זו ראו: רמ"מ כשר, שם, כרך ב, חלק ו, אות לח, עמ' 1451; משה צוקר, פירוש רב סעדיה גאון לבראשית, עמ' 305, הערה 13; אלון, המשפט העברי, עמ' 177-178.

364. דברים מעין אלו כתב הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מט, על מצוות הייבום: "אשר לטעם היבום, כתוב שהיה מנהג קדום לפני מתן תורה **שהתורה השאירה אותו בעינו**". על המסורות בספרות חז"ל שלפיהן האבות הגיעו להכרת התורה בכוחות עצמם, ועל היחס בינן לבין רעיון החוק הטבעי אצל פילון, ראו פז, שם, עמ' 55-50. פז מראה כי לצד מסורות המייחסות את ידיעת התורה להתגלות קיימות בספרות חז"ל גם מסורות המדגישות את יכולתם של האבות להכיר את התורה בעצמם.

365. דוגמה לכך ניתן לראות בדברי הפרשנות של רבי טוביה לפסוק: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה' " (ויקרא יח, ה). שם הוא מבאר: "את חקותי אלו **מצות הדעת**. ואת משפטי אלו שעובדי כוכבים משיבין עליהם כגון לבישת שעטנז וכלאים ואכילת חזיר" (לקח טוב, שם). מבלי להיכנס להגדרת המושגים חוק ומשפט במקרא, די לנו בכך שרבי טוביה קובע שחלק מהחוקים המקראיים הם 'מצוות הדעת'.

366. לקטע זה יש שלושה עדי נוסח: כת"י א - פירנצה; כת"י ה - ירושלים; כת"י י - ניו יורק 949. אין הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח, בכולם מופיע הביטוי "**הסדרן** מקצר הענין".

בקטע זה רבי טוביה מתמודד עם קושי פרשני, שמידע שהיה אמור להיות מפורט בתיאור אירוע מסוים חסר, והוא מובא אחר כך כאשר מדווחים על האירוע.[367] חז״ל רגילים לפתור קושי זה בהניחם, שהמקרא לא נותן בכל מקום את הפרטים המלאים, ועל הלומד להשלים את החסר ממקומות אחרים במקרא.[368] החיסרון בדרך זו, שחסר הסבר מדוע פרטים מסוימים הושמטו במקום בו היו ראויים להיכתב. רבי טוביה מציע שאחרי מסירת התורה מאת האלוה, פעל ״סדרן״[369] שהוסיף מילות ביאור לפי הצורך.[370] גישה זו יכולה להיות מדרון חלקלק למבקשים לשלול את

---

367. הרמב״ן, בפירושו על המקרא, מציע תחילה הסבר פשטני שהדברים ״את הארץ תסחרו״, לא נאמרו כלל על ידי יוסף, והם נוספו על ידי האחים בבואם ליעקב אביהם. ״ואת הארץ תסחרו - **שינו לו בדבר מפני השלום** כדי שישמע אליהם לשלח אתם בנימין״ (כך פירש גם הרד״ק, שם). אחר כך מציע הרמב״ן הסבר נוסף: ״ייתכן שאמר להם יוסף ואת הארץ תסחרו, **ולא סיפרו הכתוב**, וטעמו שתביאו סחורה כרצונכם לקנות התבואה ולא אקח מכם סחורתכם״.

368. ״דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר״ (תלמוד ירושלמי, מסכת ראש השנה, פ״ג ה״ה, עמ׳ 675), ״כל דברי תורה צריכין זה לזה שמה שזה נועל זה פותח״ (מדרש תנחומא, פרשת חקת, סימן נב). כך פירש רבי אברהם בן הרמב״ם, שם: ״מאמרו להם ואת הארץ תסחרו אמר אותו להם ולא **קבע אותו המקרא אלא כאן**״. נראה שלכך התכוון הרמב״ן בפירושו השני, שהוזכר בהערה לעיל. עוד על כך ראו: אהרן מונדשיין, ׳עוללות לסדר ״הסדרן והמסדר״ ׳, לשוננו סז (תשס״ה), עמ׳ 336, והערה 24; יעקב אלבוים, ילקוט שכל טוב, עמ׳ 87-89.

369. דוגמה נוספת לשימושו של רבי טוביה בכלי פרשני זה: ״והימים ימי בכורי ענבים. זה ספור הסדרן להודיע שבחה של ארץ ישראל״ (לקח טוב, במדבר יג, כ). הפסוק בו עוסק רבי טוביה הוא המשך ההוראות של משה למרגלים, בדבר העניינים הדורשים בדיקה: ״וּמָה הָאָרֶץ הַשְּׁמֶנָה הִוא אִם רָזָה הֲיֵשׁ בָּהּ עֵץ אִם אַיִן וְהִתְחַזַּקְתֶּם וּלְקַחְתֶּם מִפְּרִי הָאָרֶץ וְהַיָּמִים יְמֵי בִּכּוּרֵי עֲנָבִים״. סוף הפסוק ״והימים ימי בכורי ענבים״, ודאי אינו חלק מציווי משה למרגלים, אם כך מי אמרו? פתרונו של רבי טוביה הוא, שיש כעין הערת העורך, משה רבנו, שמטרתו להדגיש את שבח הארץ. נראה שכך גם פירש הרשב״ם מבלי להזדקק למונח ׳סדרן׳: ״והימים ימי בכורי ענבים - **זה מגיד הכת׳** מפני אשכול של ענבים שנטלו״. ניתן להציע פרשנות פשט שמשה אמר בסוף דבריו, שהזמן המתאים לבדוק את פירות הארץ הוא עתה ״ימי בכורי הענבים״. כך פירש ר״י בכור שור: ״והימים, ששלחו המרגלים, ימי בכורי ענבים - ופירות מצויות״. עוד על כך ראו: אלבוים, שם, עמ׳ 88, הערה 61; ברין, ׳לשאלת עריכת כתובים מקראיים ועוד שאלות גובלות בתפיסתם של פרשני הקובץ הביזנטי׳, בית מקרא נד (תשס״ט), עמ׳ 111, הערה 5.

370. גרשון ברין, ׳הסדרן והמסדר׳, לשוננו סו (תשס״ד), עמ׳ 292, מסכם את שיטת רבי טוביה: ״ללא ספק זו דעה עקרונית על קיומה של יד עורכת או מחברת, הביעה גם תפיסה של כלל דרכי הכתיבה שבמקרא״. מונדשיין, שם, עמ׳ 335, מצמצם מעט את הדברים וסבור ״שהמניע של הפרשן אינו מתמצה ביישוב פער הדיווח, אלא בשאיפה להמציא ביסוס תאורטי להרחבות האגדיות שבעל הלקח טוב נטל בהן חלק נכבד״. נראה שאת ההשראה לרעיון ה״סדרן״, קיבל רבי טוביה מפרשני מקרא ביזנטיים שקדמו לו. כך כתב תא-שמע, לקח טוב, עמ׳ 292: ״גישה זו פותחה... בפירושי המקרא הקדמונים שנכתבו ביוון כיובל שנים קודם לכן, ונתפרסמו בכרך מיוחד בידי דה לאנג״.

מקבילה למושג ה״סדרן״ מצויה גם בפרשנות המקרא היהודית-ערבית, שבה נעשה שימוש במונח ״מֻדַּוִּן״ לתיאור עורך או מסדר הטקסט המקראי. על מושג זה ועל הדיון בתפקידו של משה כמסדר התורה ראו: חגי בן־שמאי, ׳על מֻדַּוִּן, עורך ספרי המקרא בפרשנות המקרא הערבית־היהודית׳, בתוך: ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים תש״ע, עמ׳ 77-81.

על **הרקע הביזנטי של מושג הסדרן** ראו: ר״ש שטיינר, ׳בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי-עשר שבמגילות העבריות מביזנטיון׳, לשוננו נט (תשנ״ו), עמ׳ 51-54; תא-שמע, ׳פירוש דברי הימים שבכתב יד מינכן 5׳, כנסת א, עמ׳ 298-299; הנ״ל, פרשנות מקרא עברית ביזנטית, עמ׳ 242-243; הנ״ל, הקשרים התרבותיים, עמ׳ 180-181; רפאל הריס, ׳מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת׳, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תש״ס), עמ׳ 289-310; ברין, הסדרן והמסדר, עמ׳ 291-295; הנ״ל, ׳קווים לפירוש החדש למקרא מביזנטיון׳, בתוך: ש״י לשרה יפת:

המקור האלוהי של המקרא.[371] לכן מזהה רבי טוביה את הסדרן כמשה רבנו - מוסר התורה מאת האלוה.

> בשעה **שנתן הקדוש ברוך הוא תורה למשה רבינו** בהר סיני סיפר לו כל מעשה בראשית מתחלה ועד סוף, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא זכור את יום השבת לקדשו כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וגו׳ וינח ביום השביעי, **ומשה רבינו סידר בספר** כל מעשה בראשית, וכתב יום הששי, יום שהיתה בו גמירת מלאכת העולם.[372]
>
> (לקח טוב, בראשית א, לא)

קטע זה מלמד שרבי טוביה מכיר באפשרות שיד בן אנוש הייתה שותפה בעריכת הטקסט המקראי, אך שותפות זו ניתנה למשה רבנו.[373] כך לא יכולים לתלות בעמדתו של רבי טוביה אפילו לא קרבה לדעות הכופרים בתורה משמים, שכן משה רבנו קיבל את הרשות והסמכות מאת הבורא להיות המעצב הסופי של המקרא.[374] ניתן למצוא בפרשנות המקרא של ימי הביניים פרשנים נוספים

מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, בעריכת משה בר אשר ואחרים, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 160-163; הנ״ל, לשאלת עריכת כתובים, עמ׳ 108-120; הנ״ל, רעואל, עמ׳ 35-44, והערה 1, שם; הנ״ל, עיונים בלקח טוב, עמ׳ 285-287; הנ״ל, פרשנים ביזנטיים, עמ׳ 45-46; מונדשיין, שם, עמ׳ 331-346; אלבוים, ילקוט שכל טוב, עמ׳ 82-95.

371. ברין, הסדרן והמסדר, שם, ביחס לגישתו של רבי טוביה: ״אמירה כזאת לגבי עריכת התורה היא רגישה ביותר״.

372. לקטע זה יש שני עדי נוסח: כת״י ה - ירושלים וכת״י י - ניו יורק 949. אין הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח, בכולם מופיעות המילים: ״משה רבינו **סידר**״. עוד על דברי הלקח טוב כאן ראו אצל אלבוים, שם, עמ׳ 94-95.

373. דוגמה נוספת לכך שהסדרן הוא משה רבנו, ניתן לראות בדברי רבי טוביה: ״ויאמר אלהם אהרן. אפשר לא מיחה בהם אהרן, אלא מלמד שהלכו אצל חור ולא שמע אליהם והרגוהו, **וסידרו משה רבינו** בקיצור״ (לקח טוב, שמות לב, ב). בקטע זה מתמודדים חז״ל עם הקושי הפרשני, להיכן נעלם חור שהרי הוא הוצב יחד עם אהרן למלא את מקומו של משה בעת העדרותו (שמות כד, יד). המדרש פתר בעיה זו בכך שיצר סיפור שלא כתוב במקרא, שחור אכן התנגד לעשיית העגל, ושילם על כך בחייו. (ראו: תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ז ע״א; ויקרא רבה י, ג; שמות רבה מא, ז; במדבר רבה טו, כא; מדרש תנחומא, כי תשא, יג). רבי טוביה מניח שאם הדברים כתובים בחז״ל ברור שהם אירעו, אז מדוע הכתוב לא מספר על כך? לצורך כך משתמש רבי טוביה בסמכותו של משה רבנו כסדרן, שבחר להשמיט אירוע זה, אף שלרבי טוביה ברור שמשה ידע האירוע המדובר. כך מסכם אלבוים, שם, עמ׳ 94, את העניין: ״באומרו ׳משה סידר בספר כל מעשה בראשית׳ הוא רוצה לומר שמשה ערך את הדברים וגם ניסח אותם״.

374. תא-שמע, לקח טוב, תיאר את גישתו של רבי טוביה, ״כשלב ראשון בתולדות ביקורת המקרא בישראל״. נראה שתיאור זה מעט מוגזם, לאור ההגבלה שכל מעורבות הסדרן היא של משה רבנו, ולא של אף אחד אחר, כפי שסברו שאר מבקרי המקרא. תא-שמע עצמו, שם, מבאר את הדברים בהמשך: ״תפיסתו היסודית של בעל המדרש (רבי טוביה - י. פ) היא כי **משה רבנו ״סידר״ את התורה, ובתור ״סדרן״** החליט היכן לקבוע כל פרשה, במה לקצר ובמה להאריך וכדומה. השקפה זו מפורשת בספר בכמה מקומות ומבצבצת מבין שורותיו באופן ניכר״. אחר כך תא-שמע, מסייג את קביעתו ועושה הבחנה בין פרשני הפשט הביזנטיים שקדמו לרבי טוביה לבין גישת רבי טוביה עצמו: ״גישה זו **פותחה בצורה עזה וברורה** הרבה יותר בפירושי המקרא הקדמונים שנכתבו ביוון כיובל שנים קודם לכן,... והיא מיוסדת על גישה **פשטנית קיצונית**. ... גישה זו (של רבי טוביה - י. פ) **מותנה הרבה יותר** במדרש שלנו, אבל עיקרה לא נשתנה, והשפעתה ניכרת יפה על המשך פרשנות המקרא באשכנז במאה הי״ב״. גם ברין, הסדרן והמסדר, שם, עמ׳ 293, שהסיק מסקנות מרחיקות לכת ביחס לעמדתו של רבי טוביה בסוגיית העורך, הודה שכל מסקנותיו מבוססות על מקום אחד בלקח טוב (בראשית מב, לג, שדנו בו לעיל). תמוה שהוא לא ראה את המקומות האחרים

העושים שימוש ב"סדרן", כפתרון לבעיות פרשניות.[375] אך ככל הנראה, רבי טוביה קדם לכל אותם פרשנים, וייתכן שהוא היווה מקור השראה,[376] להטמעת רעיון זה בפרשנות הרבנית לתורה.

סיכום

גישתו הפילוסופית של רבי טוביה נראית מורכבת, ואינה תואמת דגמים מוכרים מרחבי קהילות ישראל. מחד נוקט רבי טוביה בגישה המרחיבה מאוד את שיוך עולם המצוות להתגלות בסיני, עד כדי טשטוש מודע להבחנה בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן. גישה זו נובעת מהשפעת ספרות גאוני בבל, ומהצורך לחזק את קהילתו הרבנית במאבק בקראים.

מאידך בשאלת שותפות בני אנוש ביצירת הנורמות המוסריות ובעריכת ספר התורה, נוקט רבי טוביה קו חדשני ונועז. לא מצאנו במקורות שקדמו לרבי טוביה אמירה מפורשת שקיים דבר כזה "מוסר אנושי". ניתן אולי להסיק זאת מאמירות כאלו ואחרות של חז"ל והגאונים. רבי טוביה טבע את המונח "מצות הדעת", ובכך קבע שחלק מהנורמה הבסיסית של המשפט היהודי, נובע מתוך שכלו ותודעתו של האדם. בנוסף לכך, לא נמנע רבי טוביה מלהשתמש בפתרון ה"עורך המקראי" (הסדרן), כדי לפתור בעיות פרשניות בביאורו למקרא. אף שרבי טוביה סייג דבר זה למשה רבנו בלבד, מכל מקום שותפות בן אנוש ביצירת תורת האלוהים היא דבר בעל משמעות.[377] יש להניח שגישה זו של רבי טוביה הושפעה במידה מסוימת, מפרשני המקרא הביזנטיים מראשית המאה האחת עשרה.

שציינו בגוף המחקר. (בהערה 7, שם, הודה ברין שקריאתו בלקח טוב נעשתה "ללא אפשרות של בדיקת הטקסטים באמצעים אלקטרוניים"). מונדשיין, שם, עמ' 334-335, עמד בהרחבה על טעותו של ברין, והביא מספר ראיות שהסדרן של רבי טוביה הוא משה רבנו. "טענתי היא, שגם ר' טוביה מכוון בתואר זה למשה - המוחזק בעיניו ככותב התורה - שלעיתים קיצר בדבריו, בהנחה שהלומד או הדרשן ישכיל לגשר על הפער בכוח ההיגיון". בהמשך מתייחס מונדשיין למסקנתו של ברין: "חפותו של ר' טוביה **מכל 'תפיסה ביקורתית'** עשויה ליישב את תמיהתו הצודקת של ברין: 'שבכל פירושו של בעל הלקח טוב זה המקום היחיד... שהוא משמיע דעה כזאת' ". לבסוף בעמ' 339, סיכם: "כל זה מעיד שהעיון הביקורתי לא נמנה עם מאפייני גישתו הפרשנית של ר' טוביה".

375. ראו לדוגמה את פרשנותו של ר"י בכור שור, לפסוק: "וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם לִפְנֵי מְלָךְ מָלָךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל - שמא **משה יחסם עד לו**, ואם קדם הבאים אחריו עד שאול מלך ישראל, ואיכא למימר משה כתבם בנבואה". דוגמאות נוספות לפתרון בעיות פרשניות בהפיכת משה רבנו לסדרן, ראו אב"ע, בראשית א, כו; ב, יח; יב, ו. אוריאל סימון אינו משתמש במונח "סדרן", אלא קורא לסוגיה האנכרוניזם המקראי. סימון דן בעניין בספרו, אזן מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, עמ' 234-242, 343-349.

376. כפי שניתן לראות בדוגמאות לעיל, נעשה שימוש ברעיון של "המסדר המקראי", אך אף אחד מהפרשנים שצוינו לא השתמש בביטוי "סדרן". לכן כתבתי שייתכן שרבי טוביה היה רק מקור השראה.

377. לימים, ממשיך דרכו של רבי טוביה, רבי מנחם בן שלמה, ירחיב את המשמעות של הסדרן גם מעבר למשה רבנו. מסתבר, שלולא החלוציות של רבי טוביה בתחום זה, לא היה מעיז רבי מנחם ללכת את הצעד הנוסף להרחבת המושג "סדרן" (ככל הנראה כוונתו לעזרא הסופר). ראו ספרות המחקר, לעיל הערה 370.

ו. סיכום ומסקנות

לקח טוב כמייצג המסורת הביזנטית

מטרתו של מחקר זה הייתה לבדוק את הפסיקה ההלכתית שהייתה נהוגה בביזנטיון בתחילת תקופת הראשונים, תקופה בה החלו להתבסס מסורות פסיקה בצפון אפריקה, ספרד ואשכנז. מעבר לחשיבות הכרת מסורות שהיו נהוגות בקהילה חשובה זו, חשיפת מסורות ביזנטיות עשויה להציע פתרון, ולו חלקי, לדרכי התהוות מנהגים ומסורות באשכנז הקדומה.[1]

עד היום, כפי שהראינו במבוא, הידע המחקרי שנאסף בתחום המסורת הביזנטית היה דל למדי, ואף רובו של ידע זה מקורו מספרות שנכתבה בדרום איטליה הביזנטית.[2] החיבור 'לקח טוב', של רבי טוביה בן אליעזר, הוא אחד החיבורים המקיפים והחשובים שנכתבו במרכז המרחב הביזנטי. עיקר תשומת הלב המחקרית לספר לקח טוב הופנתה לענייני פרשנות ודרש, ורק מעטים עסקו בהיבטים הלכתיים של ספר זה.

עיון בלקח טוב מלמד שמגמתו של רבי טוביה בכתיבת החיבור הייתה להגיש לקהל קוראיו חיבור העוסק בפרשנות לתורה שבכתב בדרך הפשט ובעיקר בדרך הדרש, אשר משולבים בו מקטעי הלכה מכל תחומי החיים היהודיים. מתוך כך, מחקר זה עסק בעיקר במקטעי ההלכה, שמתוכם ניתן ללמוד מה היו מקורות הפסיקה שהיו מונחים לפני חכמי ביזנטיון, ואילו הלכות ומנהגים נוצרו בתחומם של קהילות אלו.

1. הנחה זו מבוססת על מקומה של האימפריה הביזנטית באזור המחבר בין ארץ ישראל ובין שאר מדינות אירופה. ראו זוסמן, כתבי יד, עמ' 235, הערה 88.

2. תא-שמע הקדיש כרך שלם של אוסף מאמריו 'כנסת מחקרים' לחקר איטליה וביזנטיון. מתוך שלושה עשר הפרקים הראשונים, שהם מחקרים שנדפסו מחדש, רק ארבעה מאמרים עוסקים בביזנטיון, ואף הם עוסקים ברובם בהיבטים כלליים, ולא במחקר של חיבור מסוים. לספר נוספו עוד תשעה פרקים שנערכו מתוך עזבונו של תא-שמע, מחקרים אלו עוסקים בחיבורים ומחברים שחיו בביזנטיון. אולם מעבר לכך לא עסקו חוקרי התלמוד במרחב הביזנטי.

המקורות ששימשו את רבי טוביה

זוסמן סבור שלימוד משנה כספר עצמאי ללא תלות בתלמוד, היה רווח בקהילות ביזנטיון.[3] מסורת זו הגיעה לביזנטיון, ככל הנראה, מקהילות ארץ ישראל,[4] ונראה שלא פשטה משם לשאר הקהילות היהודיות.[5]

מחקר זה הראה שרבי טוביה עשה שימוש רחב במובאות מתוך המשנה, הן בחלק הפרשני והן במקטעי ההלכה שבו.[6] תופעה זו לא קיימת אצל מחברים אחרים בני זמנו של רבי טוביה וגם לא באלו שבאו אחריו. אם כך, ניתן ללמוד מכאן שמבנה הלימודים במוסדות הלימוד בביזנטיון כלל לימוד משנה כתחום מובחן, כפי ששיער זוסמן, ולימוד זה היה בסיס לדיונים הלכתיים. אולם, ממצאי מחקר זה הראו שנוסח המשנה ששימש את רבי טוביה ברוב המקרים היה נוסח המשנה הבבלי, ולא נוסח ספר משניות הארץ ישראלי. נראה שבימיו של רבי טוביה, סוף המאה האחת עשרה, תקופה בה עליונותה של מסורת בבל התקבלה כבר לחלוטין, נוצרה שיטת לימוד ביזנטית מקורית שבה ספר הלימוד המרכזי הוא התלמוד הבבלי. אך בניגוד לבתי מדרש אחרים שהחלו את דיוניהם מהסוגיה התלמודית, שימרו בביזנטיון את הוראת המשנה כפתיח לכל דיון.

יחסו המיוחד של רבי טוביה לדברי התנאים ותורתם בא לידי ביטוי גם בשימוש הנרחב שהוא עשה במדרשי התנאים שהיו ידועים לו: 'מכילתא דרבי ישמעאל', 'ספרא' ו'ספרי'. במקרה זה שימוש במדרשי התנאים משרת גם מטרות חינוכיות-ערכיות מעבר לפרשנות לפסוקי המקרא. הראינו לעיל שאחת ממטרות החיבור הייתה לבסס בקהילה היהודית את האמון המוחלט במסורת חז"ל, למול עמדות שכניהם הקראים שכפרו בדבר זה.[7]

---

3. ראייתו המרכזית של זוסמן לדברים היא שמקור כתבי היד הקדומים של ספר משניות (משנה ללא תלמוד), הוא איטלקי ביזנטי. עוד יש להוסיף שראשוני פרשני המשנה והספרות התנאית צמחו בביזנטיון. ראו לעיל עמ' 65.

4. כתבי היד בהם מובאת לשון המשנה בלבד משמרים, על פי רוב, את נוסח ארץ ישראל. ראו לעיל עמ' 63.

5. זוסמן, שם, עמ' 222. לעיל, בעמ' 66 הערה 16, הראינו שישנן מספר עדויות שבראשית ימי אשכנז ספר המשנה היה תחום לימוד עצמאי. אולם כבר במאה השתים עשרה, בימי ר' יהודה החסיד, לימוד המשנה כתחום עצמאי בטל באשכנז. נראה, שלימוד המשנה היה שריד של המסורת האשכנזית הקדומה, מהתקופה שקדמה לפרסום התלמוד הבבלי והפצתו באשכנז. ואולי מכאן רמז לנתיב העברת המסורת הארץ ישראלית לאשכנז - ארצות ביזנטיון.

6. עיון במקטעי ההלכה שבלקח טוב מלמד על שיקול הדעת של רבי טוביה בשאלה אילו מקורות ראוי להכניס ואלו להשמיט. כפי שהראינו לעיל, עמ' 55-56, בעריכת המקטעים ניכרת השפעתם של ספרות הגאונים בבחירת הנושאים ומקום שיבוצם במהלך פרשיות המקרא. דווקא מתוך כך בולט המאפיין הבא: נקודת הפתיחה של הגאונים בסוגיות הלכתיות היא מובאות מן התלמוד, ואילו רבי טוביה השתדל לפתוח במובאות מספרות התנאים.

7. ראו לעיל, עמ' 85-86.

מחקר זה הראה שרובם המוחלט של המקטעים ההלכתיים מורכבים ממובאות משוכתבות מתוך התלמוד הבבלי. יתרה מכך, ניכרת השפעה רבה של ספר הלכות גדולות בשיקול הדעת אילו מובאות להביא מהתלמוד הבבלי ובאיזה סדר לערוך אותן. היות שחדירת התלמוד הבבלי למרחב האירופי החלה את דרכה, ככל הנראה, בביזנטיון במאה העשירית, נראה שבימיו של רבי טוביה היה ברור לכול שמקורות הפסיקה לכל דיון הלכתי חייבים להימצא בתלמוד הבבלי.

מתוך כך ניתן להבין שהתלמוד הירושלמי יידחק לקרן זווית. אך נראה שניצחונם של הבבלים היה כה מוחץ, שלא נמצאה עדות כלשהי לשימוש בתלמוד הירושלמי בלקח טוב.[8] דבר זה מפתיע במיוחד, על רקע השימוש העצום שעושה רבי טוביה בספרות מדרש האגדה הארץ ישראלי, הן המדרש הקדום והן המדרש המאוחר. סוגיית היעלמותו של התלמוד הירושלמי טרם נתבררה כל צורכה. בהנחה שהתלמוד הירושלמי היה ידוע בדרך זו או אחרת בביזנטיון בראשית דרכה, אי-הופעת הירושלמי במאה האחת עשרה מסמנת את תחילת היעלמותו מעולם ההלכה בימי הביניים.

עיסוקם של חכמי ביזנטיון בתלמוד הבבלי גרר אחריו יצירת פרשנות ועיסוק בבירור הנוסח. אולם לא מצאנו פירוש שיטתי לתלמוד, כדוגמת מפעלם הפרשני של ראשוני אשכנז, ספרד וצפון אפריקה.[9] הצענו לעיל, שההימנעות מיצירת פרשנות נבעה דווקא מהקרבה של קהילות ביזנטיון לבבל, ששם לא עסקו בפרשנות שיטתית, אלא הציעו את פרשנותם או כמענה לשואל או בתוך כתיבה הלכתית.[10]

רבי טוביה, הרואה עצמו כממשיך מסורת המסירה של תורה שבע״פ, מעניק מקום נרחב להבאת דבריהם של גאוני בבל, שדעתם נתקבלה בכל תפוצות ישראל. עיקר המובאות מתורת גאוני בבל הן מהספרות הקדומה: ספר השאילתות, הלכות גדולות וספר והזהיר. גם ספרות הגאונים המאוחרת, מימי רב עמרם גאון והלאה, מובאת בלקח טוב, אך מובאות אלו הן קצרות ונדירות.[11]

---

8. אמנם נמצאו מספר מקרים בהם דבריו של רבי טוביה קרובים יותר לנאמר בתלמוד הירושלמי מאשר לתלמוד הבבלי. בכל אותם מקרים התברר שמקור הדברים הוא אמנם ארץ ישראלי, אך המקור ממנו לקח רבי טוביה היה מאוחר יותר כמו: מדרשי אגדה, ספר והזהיר, ספרות הגאונים או מפירושי רבנו חננאל.

9. לאחרונה נחשפו כמה קטעי גניזה שמוצאם מדרום איטליה, מן המאה האחת עשרה, שעוסקים בפרשנות תלמוד. אולם מעבר לכך לא נודע על חיבור פרשני ביזנטי לתלמוד. ראו תא-שמע, פרשנות תלמוד, עמ׳ 317.

10. יצירת פירוש שיטתי לתלמוד, יש בה משום פריצת דרך וחדשנות, שיש לייחס אותה לעצמאותן של הישיבות ברחבי העולם היהודי בשלהי המאה העשירית. תהליך זה לא אירע בקהילות ביזנטיון, מחד הם המשיכו בשלל עיסוקיהם בפרשנות מקרא, מדרש ופיוט, מאידך הם קיבלו את ההנחיות ההלכתיות מתוך ספרות הגאונים.

11. ייתכן שרק ספרות הגאונים הקדומה הייתה קיימת בשלמותה במרכזי הלימוד הביזנטיים. ואילו תורתם של הגאונים מימי רב עמרם והלאה נודעה רק מציטוטים מכלי שני שהגיעו מתוך איגרות שנשלחו לביזנטיון. הערכה זו מקבלת חיזוק מכך שחלק מהמובאות בלקח טוב הן מתוך ספרים שנכתבו בערבית, שפה שיהודי ביזנטיון לא הכירו. לכן סביר שדברים אלו עברו סוג של ״תיווך״, בטרם נודעו לקהל הלומדים בביזנטיון.

מחקר זה מחזק את הטיעון שבמאה האחת עשרה, ההלכה הבבלית קנתה שביתה מוחלטת בקהילות ישראל במרחב הביזנטי, ובכך הקדימה ביזנטיון את קהילות אשכנז בשנות דור. במקרים מסוימים ניתן לראות בדברי רבי טוביה עדות למסורת הגאונים, ולהשתמש בדבריו כעד נוסח נוסף לבירור דברי הגאונים.

בתוך שלל המובאות מהספרות הבבלית, המצויות לכל אורך הספר, ישנם כמה מקרים חריגים בהם ניכר שימוש במקור ארץ ישראלי. חריגים אלו משקפים, על פי רוב, מסורות ארץ ישראליות שהגיעו (בעל-פה או באמצעות ספרות המדרש וחיבורים אחרים מארץ ישראל) לביזנטיון בתקופת הגאונים.[12]

אף לאחר הקביעה שרבי טוביה העדיף באופן ברור להביא מקורות בבליים, ומהם הרכיב את מקטעי ההלכה בספרו, עדיין נראה שהמקום אליו הגיעו הכי הרבה מסורות, עדויות, מדרשים ופרשנויות, ארץ ישראליות היה ביזנטיון.

הפסיקה והמסורת של ביזנטיון

מחקר זה העלה ידיעות רבות השופכות אור על קהילת יהודי ביזנטיון, החל מדרכי לימודם וכלה בהליכותיהם ומנהגיהם. אולם חייבים אנו להעיר שהמקור היחידי שעמד בבסיס מחקר זה הוא יצירה אחת - הספר לקח טוב, של רבי טוביה בן אליעזר. רבי טוביה היה, ללא ספק, רב חשוב בקהילתו ובארצו, ואכן יש מקום להערכה שספרו מלמד רבות על חיי היהודים בביזנטיון. אך יש לסייג הערכה זו בכך שלפנינו עמד רק מקור אחד, שנכתב במקום אחד ע״י אדם אחד. מוטלת עלינו החובה לתור אחר מקורות מידע נוספים, כדי לקבל תמונה שלמה יותר.

עיון **במקטעי ההלכה** שבלקח טוב לא נותן מענה חד משמעי לשאלה האם רבי טוביה הוא פוסק עצמאי ויצירתי או שהוא מעביר את מסורת רבותיו ללא כל התערבות מעבר לעריכה לשונית. מכל מקום, סגנון הדברים נוטה יותר לסברה שרבי טוביה היה יותר ממעביר מסורות, אלא מנהיג ופוסק לקהל היהודים בערים בהן התגורר.[13] בין כך ובין כך, ניתן בהחלט ללמוד מספר זה על ההלכה והמנהג שהיו נהוגים בקהילות המרכזיות בהן פעל רבי טוביה.

12. ראו לעיל עמ׳ 225, ובהערה 231, שם.

13. ראו הדיון על כך, לעיל עמ׳ 246-247, ואת מסקנתנו לעיל עמ׳ 295.

לעיל, בפרק על ההלכה והמנהג, סקרנו שישה עשר מקרים בהם מובאת בלקח טוב הכרעה הלכתית מקורית, שאינה תואמת את המקובל בשאר הספרות ההלכתית. באחד עשר מקרים, עלה מתוך סגנון הדברים שהכרעתו של רבי טוביה נבעה ממסורת ביזנטית, שככל הנראה לא ידועה לנו אלא מתוך הלקח טוב. בחמישה מקרים אחרים ניתן לזהות שרבי טוביה מכריע את ההלכה מתוך עיונו במקורות. ייתכן שגם מקומות אלו בהם ניכרת הכרעה של רבי טוביה, מוסר הוא את דברי רבותיו מבית המדרש הביזנטי.

עיון במקרים הנ״ל, בהם ישנה חריגה מן המקובל בספרות ההלכה והם מייצגים כביכול את מסורת ההלכה הביזנטית, מראה שהסטייה מהקו ההלכתי המקובל הייתה לרוב לכיוון החומרא. נתון זה מלמד שככל הנראה, בית המדרש הביזנטי התמודד עם כמות גדולה הרבה יותר של מקרים בהם נוצרו סתירות בין המסורת שהייתה נהוגה אצלם מקדמת דנא,[14] לבין הפסיקה הבבלית שחדרה אליהם זה מכבר. נראה, שכאשר הפסיקה הבבלית הייתה מחמירה, קל היה יותר לקבלה ולדחות מפניה את המסורת הביזנטית. אך כאשר המציאות הייתה הפוכה שהמסורת הביזנטית הייתה מחמירה יותר, קשה היה לרבני הקהילה לבטל הלכות ומנהגים שהיו מקובלים עד אז.

עוד עולה ממחקר זה שברוב המקרים בהם ראינו הכרעה כנגד המסורת הבבלית המקובלת, ניתן היה למצוא את מקור המסורת הביזנטית במקורות ארץ ישראליים מאוחרים, מתקופת הגאונים. לעיתים, מסורות ארץ ישראליות אלו תועדו אף בספרות גאוני בבל. אף שלא ידוע על שינוי ההלכה הבבלית מפני מסורת ארץ ישראלית בתקופה זו, ניתן לראות בספרות הגאונים דיונים במנהג זה או אחר שמקורו מארץ ישראל.

נראה שיש מקום להציע שהמקרים בהם הלקח טוב סטה מהפסיקה והמסורת הבבלית הם תוצר של מחלוקות שעדיין נותרו בין חכמי ארץ ישראל לבין חכמי בבל בשלהי תקופת הגאונים.

המושג מנהג בכלל, ובקהילות אשכנז בפרט, זכה לתשומת לב מחקרית רבה. תא-שמע ביסס במחקרים רבים את הטיעון שמעמדו של המנהג הוא תוצר של התנגשות בין מסורות עתיקות (לרוב ארץ ישראליות) לבין הפסיקה הבבלית שהחלה להתקבל בקהילות אשכנז. במחקר זה מצאנו התייחסות רבה למנהגים באשר הם, ובפרט לעצם החובה לשמור על מנהגים אף שאינם מעיקר

14. ״יותר ויותר מתברר שיסודה הראשון של המסורת התרבותית והספרותית של יהדות ביזנטיון מעוגנת בתורתה של ארץ ישראל ובמנהגיה״ (זוסמן, כתבי יד, עמ׳ 235, הערה 88). דבר זה נבע מהיותם יחידה מדינית אחת עד הכיבוש הערבי. ראו לעיל עמ׳ 8-11.

הדין. מתוך כך נמצא שהשערתו של תא-שמע, שמקור היחס האשכנזי למנהגים הוא מביזנטיון,[15] מקבלת חיזוק מסגנון כתיבתו של רבי טוביה בלקח טוב.

נוסף על המקרים בהם מצאנו הכרעות הלכתיות מקוריות, מצאנו בעשרה מקומות בלקח טוב עדות למנהגים, בעיקר מתחום התפילה, שאין להם כל מקור קדום הידוע לנו.[16] יש לשער שמנהגים אלו מקורם בביזנטיון הקדומה או ארץ ישראל. נראה שהיה יותר קל לשמר מנהגים ביזנטיים שאינם סותרים את ההלכה הבבלית, אלא מוסיפים עליה.[17] רבי טוביה עצמו ניסח את דבריו מתוך הבנה שקבלת מנהג שאינה מופיעה בהלכה הבבלית לא אמורה להוות בעיה. "מכל מקום לא נתחייבו ישראל בזה, ... אלא **מנהג בעלמא** הוא ואין בדבר איסור והיתר".[18]

ברודי הציע שבמאה האחת עשרה יהודי ביזנטיון כבר לא היו מודעים למקורן המדויק של המסורות שלהם, ומתוך חוסר מודעות זו הוענקו לנורמות שלא נמצאו במסורת הבבלית מעמד של "מנהג אבות".[19] נראה, שגישה זו כלפי מנהגים תרמה להתפתחות יחסם של ראשוני אשכנז למנהג בכלל, ולקליטת מנהגי ארץ ישראל וביזנטיון בפרט.[20]

15. מנהג אשכנז, עמ' 61, 101. ראו לעיל עמ' 296-297.

16. ראו לעיל עמ' 323 הערה 310.

17. לראיה, מתוך עשרת המנהגים הנ"ל, שבעה נפוצו בכל קהילות ישראל והובאו בספרי הפסק והמנהג השונים. בשאר שלושת המנהגים, שרדו עדויות שהם נהגו בקהילות ביזנטיון.

18. לקח טוב, במדבר טו, מא. דוגמה למנהג שנעלם הוא תקיעות שופר בתוך תפילת הלחש של מוסף. במקרה זה המנהג אינו תוספת על הדין הקיים, אלא מהווה סוג של הכרעה כיצד יש לקיים אותו. כאשר המסורת בארצות רבות סתרה את המסורת הביזנטית לתקוע בתוך תפילת הלחש, מסורת זו נעלמה עד שצפה ועלתה בעקבות האר"י. לעומת זאת מנהגים ביזנטיים שבאו להוסיף על מצוות ולחזקן, נפוצו בכל קהילות ישראל.

19. ציון, עמ' 120.

20. ברודי, שם, עמ' 116, מעלה את האפשרות "שהנטייה להסתמך בעיקר על המנהג ממשיכה מגמה שאפיינה את המסורת הארץ ישראלית הוותיקה".

תא-שמע הציג במספר מחקרים את קיומה של מסורת אשכנזית קדומה. אין חולקים על קיומה של מסורת זו, ישנה מחלוקת על היקפה ותוכנה.[21] חידה שטרם באה על פתרונה המלא היא מה מקורה של אותה מסורת ומה היא הכילה במקורה.[22]

הצעתי כאן, היא לקחת את תוצאות המחקר על מסורת ביזנטיון, ולבדוק את מידת התאמתה לאותה מסורת אשכנזית. ככל שיעלה בידינו למצוא קשרים כאלה, נוכל בעתיד לשרטט טוב יותר את נתיבי העברת המסורת וללמוד על מקורה והיקפה הקדום.[23]

בדבריו האחרונים של תא-שמע, שהודפסו במבוא לכרך הרביעי של אוסף מאמריו, כתב:

> כמעט דבר לא נעשה למיצוי החומר הרבני המשוקע בספרות הרבנית הקדומה לחקר תולדות יהודי איטליה וביזנטיון ויוון. סיבות רבות גרמו לכשל מחקרי זה.
>
> (כנסת מחקרים, כרך ד, מבוא, עמ' יא)

אני תקווה שמחקר זה יתרום לתיקון ההתעלמות המחקרית מהספרות הרבנית של יהודי ביזנטיון, ושהידיעות שהעלינו מתוך הספר לקח טוב יתרמו מעט להבנה טובה יותר של קהילות אלו.

תחום נוסף שנבדק במחקר זה הוא גישתו של רבי טוביה לעקרונות היסוד **בפילוסופיה של ההלכה**. ביחס להיקף הנורמה הבסיסית של חוקי התורה, כלומר מה כללה ההתגלות בסיני, וכן ביחס להבחנה בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן, נקט רבי טוביה השקפה שמרנית שמקורה בספרות גאוני בבל. ככל הנראה, אימוץ הנרטיב הבבלי בסוגיות אלו התפשט בתקופה זו לכל קהילות ישראל, בפרט לאלו שנאבקו בקראים.

---

21. ניתן לראות את כוחה ועוצמתה של מסורת זו, מתוך עיון בהגהות ובשינויים שהכניסו חכמי אשכנז לספרי הלימוד שהגיעו לבית מדרשם. "שימושם בספרים לא היה פסיבי ומתבונן גרידא, אלא בעל אופי אקטיבי, ואולי נכון יותר לומר: אגרסיבי. הוא כלל מניפולציות של נוסחי הספרים כדי להתאימם, על ידי הגהתם ביד חזקה, אל המסורת האשכנזית הרווחת ביניהם, בעל פה או בכתב, בכל התחומים" (תא-שמע, ספרייתם של חכמי אשכנז, עמ' 22).

22. תא-שמע, שם, עמ' 39-40, סיכם: "עיוננו מעלה עמו שאלה קשה, שפתרונה אינו פשוט ואף אינו נראה קרוב. כבר ראינו לעיל, כי מטרתם של האשכנזים הייתה להתאים את החומר הספרותי שבידם למסורת התלמוד הבבלי, כבר בימיה הראשונים של המאה הי"א. ... ואולם, אין עובדה זו לבדה יכולה לענות על השאלה בהיקפה המלא, כפי שהיא עולה מן החומר המוצע בזה. במקרים לא מועטים אין מדובר כלל בהתאמה אל התלמוד הבבלי, ואף לא אל חומר בבלי. ... ההתאמה היא **אל חומר אחר**, עתיק כמובן אף הוא, אך לא בבלי. חידה של ממש היא מה היה החומר הזה שאליו ביקשו להתאים את הספרים "החדשים" שהגיעו לידיהם מן המזרח, או מן הסביבה. התלמוד הבבלי שימש בוודאי בידי האשכנזים אבן בוחן עיקרית להערכת חומר חדש שהגיע לידיהם, **אבל לא הוא בלבד** שימש למטרה זו".

23. הנ"ל, שם: "הכרת החומר הנוסף ששימש בידיהם לשם כך תתרום, בלי ספק, תרומה של ממש לפענוח מקורותיה הקדומים של יהדות עשירה ורב גונית זו".

ביחס לשאלות: האם יש מקום למוסר האנושי בקביעת הנורמה המוסרית, והאם היה עורך בן אנוש למקרא, נקט רבי טוביה קו חדשני ונועז. את עמדתו על קיומו של מוסר אנושי קדום ("מצוות הדעת" בלשונו), ייתכן שקיבל מדברי רס"ג שאף הוא היה חדשן בתחום זה.[24] אך את עמדתו של רבי טוביה על פועלו של עורך אנושי במקרא ("סדרן" בלשונו), לא מצאנו בספרות הגאונים, כנראה מדובר בהשקפה שנוצרה בבתי המדרש של ביזנטיון.[25]

24. ראו לעיל עמ' 335-336, והפניות לשיטת רס"ג בהערה 354, שם.

25. ראו לעיל עמ' 340-342, והפניות לרקע הביזנטי בהערה 370, שם.

ביבליוגרפיה

1. ספרות מקור

משנה, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשע״ז-תשפ״ב.

תוספתא, על פי כתב יד וינה, מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשט״ו-תשמ״ח.

תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה, מהדורת משה שמואל צוקרמנדל, ירושלים תשכ״ג.

מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת חיים שאול הורוביץ וישראל אברהם רבין, פרנקפורט תרצ״א (הודפס מחדש, ירושלים תשנ״ח).

מכילתא דרשב״י, מהדורת יעקב נחום אפשטיין ועזרא ציון מלמד, ירושלים תשל״ט.

ספרא דבי רב, מהדורת אייזק הרש וייס, וינה תרכ״ב.

ספרי במדבר, מהדורת מנחם יצחק כהנא, ירושלים תשע״א-תשע״ה.

ספרי זוטא במדבר, מהדורת חיים שאול הורוביץ, ירושלים תשכ״ו.

ספרי זוטא דברים, מהדורת מנחם יצחק כהנא, ירושלים תשס״ג.

ספרי דברים, מהדורת אליעזר אריה פינקלשטין, ניו יורק תשכ״ט.

מדרש תנאים לדברים, מהדורת רד״ץ הופמן, ברלין תרס״ח-תרס״ט.

תלמוד בבלי, מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשמ״ג-תש״ע.

תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס״ה.

בראשית רבה, מהדורת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים תשכ״ה.

ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשי״ג-תשי״ח.

במדבר רבה, וילנא תרל״ח.

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת דוב מנדלבוים, ניו-יורק תשכ״ב.

פרקי דרבי אליעזר, מהדורת מיכאל היגר, ניו-יורק תש״ד-תש״ח.

מדרש ילמדנו, מהדורת יעקב מאן, סינסינטי ת״ש.

מדרש תנחומא, מהדורת ורשה, ירושלים תשי״ח.

מדרש תנחומא, מהדורת שלמה בובר, וילנא תרמ״ה.

מסכתות זעירות, מהדורת מיכאל היגר, ניו יורק תרפ״ט-תרצ״ה.

פסיקתא רבתי, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשפ״א.

מדרש שוחר טוב (תהילים), מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע״ב.

ספר האונומאסטיקון לאבסביוס, תרגום עזרא ציון מלמד, ירושלים תש״י.

תשובות הגאונים, מהדורת אברהם אליהו הרכבי. ברלין תרמ״ז.

תשובות הגאונים, שערי תשובה, לייפציג תרי״ח.

תשובות הגאונים מתוך הגניזה, מהדורת שמחה אסף, ירושלים תרפ״ט.

תשובות רב נטרונאי גאון, מהדורת ירחמיאל ברודי, ירושלים תשנ״ד.

תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת יואל מילר, ברלין תרמ״ח.

תשובות הגאונים החדשות, מהדורת שמחה עמנואל, ירושלים תשנ״ה.

הלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ירושלים תשל״ב-תשמ״ז.

ספר הלכות ראו, מהדורת יוחנן ברויאר, ירושלים תשפ״א.

סדר רב עמרם גאון, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל״ב.

ספר הנבחר באמונות ובדעות לרב סעדיה גאון, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים, תש״ל.

פירוש י״ג מדות מרב סעדיה גאון, עם הקדמה והערות מאת שנאור זלמן שכטר. בית תלמוד ד (תרמ״ה), עמ׳ 235-244.

פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשמ״ד.

פירושי רבינו סעדיה גאון לבראשית, מהדורת משה צוקר, ירושלים תשמ״ד.

פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת יום טוב גינדי, כפר חב״ד, תש״ף-תשפ״ג.

ספר המצוות של רב סעדיה גאון, (כתאב אלשראיע), מהדורת ניסים וחיים סבתו, ירושלים תשע״ט.

ספר המצוות לרב חפץ בן יצליח, (כתאב אלשראיע), מהדורת בנציון הלפר, פילדלפיה תרע״ה.

אגרת רב שרירא גאון, מהדורת בנימין מנשה לוין, פרנקפורט תרפ״א.

משפטי השבועות, מהדורת שרגא אברמסון, ירושלים תשע״ב.

משפטי השבועות, מהדורת דוב דומב, בני ברק תס״ב.

פירוש הגאונים על סדר טהרות המיוחס לרב האי גאון, מהדורת יעקב נחום אפשטיין, ירושלים תרמ״ב.

הלכות ארץ ישראל מן הגניזה : עם מבואות, הערות, ביאורים וציוני מקורות, מאת מרדכי מרגליות, ירושלים תשל״ד.

חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל. מהדורת יואל מילר, וינה תרל״ח.

החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תרצ״ח.

אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, מהדורת בנימין מנשה לוין, ירושלים תש״ב.

אוצר הגאונים : תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, בנימין מנשה לוין, א-יג, ירושלים תרפ״ח-תשי״ב.

אוצר הגאונים : תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, חיים צבי טויבש, כרך יד, מסכת סנהדרין, ירושלים תשכ״ז.

אוצר הגאונים : מסכת עבודה זרה, אליהו רחמים זייני, חיפה תשע״ו.

גאוניקה, לואיס גינצבורג, ניו יורק 1909.

ספר והזהיר, מהדורת ישראל מאיר פריימן, שמות, לייפציג תרל״ג; ויקרא-במדבר, ורשה תר״ם.
הודפס שנית, זכרון אהרן, ירושלים תשע״ז.
מגילת אחימעץ, מהדורת ראובן בונפיל, בתוך: Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle - The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden and Boston 2009.
ספר יוסיפון, מהדורת דוד פלוסר, ירושלים תשמ״א.
מלחמות ה׳. סלמון בן ירוחים, מהדורת ישראל דודזון, ניו יורק תרצ״ד.
סדר הקינות לתשעה באב: כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל״ב.
בראשית רבתי, מהדורת חנוך אלבק, ירושלים תשכ״ז.
ילקוט שמעוני, מהדורת יצחק שילוני, ירושלים תשל״ג-תש״ע.
רבנו חננאל בן חושיאל, חידושים על הש״ס, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.
רב ניסים גאון, המפתח למנעולי התלמוד, מהדורת יעקב גולדנטאל, וינה תר״ז.
ר׳ יצחק בן יעקב אלפסי, הרי״ף, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.
ר׳ נתן בן יחיאל מרומי, ספר הערוך, מהדורת קוהוט, וינה תרל״ח-תרנ״ב.
סידור רבינו שלמה ב״ר שמשון מגרמייזא, מהדורת משה הרשלר, ירושלים תשל״ב.
ר׳ יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, מהדורת יצחק במברגר, ירושלים תשנ״ח.
תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהדורת אפרים קופפר, ירושלים תשל״ג.
לקח טוב לתורה - רבי טוביה בן אליעזר, ויניציאה ש״ו.
לקח טוב לתורה, בראשית שמות - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת שלמה בובר, תרל״ח.
לקח טוב לתורה, ויקרא-דברים - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת אהרן פאדווה, וילנא תר״ם.
לקח טוב לתורה - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשס״ז.
לקח טוב למגילת שיר השירים - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת אלברט גרינאף, לונדון תרס״ט.
לקח טוב למגילת איכה - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת אלברט גרינאף, לונדון תרס״ח.
לקח טוב למגילת קהלת - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת גרשון פינברג, ברלין תרס״ד.
לקח טוב למגילת רות - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת יצחק במברגר, מגנצא תרמ״ז.
לקח טוב למגילת אסתר - רבי טוביה בן אליעזר, מהדורת שלמה בובר, וילנא תרמ״ז.
ר׳ שלמה יצחקי, פירוש למקרא, מקראות גדולות הכתר, בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשס״ט.
ר׳ שלמה יצחקי, ביאור על הש״ס, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.
ר׳ שלמה יצחקי, תשובות רש״י, מהדורת מכון אבוקה, חמ״ד תשע״ט.

ר׳ שלמה יצחקי, ספר הפרדס, מהדורת חיים יהודה ארנרייך, בודפסט תרפ״ד.

ר׳ שלמה יצחקי, ליקוטי הפרדס, ונציה רע״ט.

ר׳ שמחה מויטרי, מחזור ויטרי, מהדורת אריה גולדשמידט, ירושלים תשפ״ג.

ר׳ יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת יוסף קאפח, קריית אונו תשס״ה.

ספר רושיינא : לרבנו שמואל מרושיאה, מהדורת משה וייס, ירושלים תשל״ז.

שכל טוב - רבי מנחם בן שלמה, מהדורת שלמה בובר, ברלין תר״ס-תרס״א.

פסקי שכל טוב - רבי מנחם בן שלמה, בתוך שיטת הקדמונים, מאת משה יהודה בלוי, ניו יורק תשנ״ב.

ר׳ אברהם בן יצחק אב בית דין, ספר האשכול, מהדורת חנוך אלבק, ירושלים תרצ״ה.

ר׳ אברהם בן מאיר אבן עזרא, פירוש למקרא, מקראות גדולות הכתר, בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשס״ט.

ר׳ אליעזר בן נתן, אבן העזר - ספר ראב״ן, מהדורת דוד דבליצקי, בני ברק תשע״ב-תשע״ז.

ר׳ יצחק ב״ר מלכי צדר מסימפונט, פירוש למשנה, מהדורת ניסן זק״ש, ירושלים תשל״ה.

ר׳ יצחק ב״ר אבא מארי, ספר העיטור, כנסת ירושלים תשע״ט.

ר׳ אברהם אבן דאוד הלוי, ספר הקבלה, מהדורת גרשון דוד כהן, פילדלפיה תשכ״ז.

ר׳ יצחק בן שמואל מדמפייר, סדר הגט, בתוך : מחדושי בעלי התוספות למסכת גיטין, טורונטו תשמ״ט.

תמים דעים, ורשה תרנ״ז.

ר׳ זרחיה הלוי. בעל המאור, פירוש לרי״ף, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ משה בן מימון, משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל״ה-תשס״ג.

ר׳ משה בן מימון, מורה נבוכים, מהדורת מיכאל שוורץ, תל אביב תשס״ג.

ר׳ משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ״ו.

ר׳ משה בן מימון, איגרות הרמב״ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ״ה.

ר׳ אלחנן בן יצחק מדמפיר, תוספות על מסכת עבודה זרה, מהדורת אהרן קרויזר, בני ברק תשס״ג.

ר׳ אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי״ה, מהדורת דוד דבליצקי, בני-ברק תשס״ה.

ר׳ יהודה החסיד, ספר חסידים, מהדורת יהודה הכהן ויסטינצקי, פרנקפורט תרפ״ד.

ר׳ ברוך בן יצחק מגרמייזא, ספר התרומה, מהדורת מכון ירושלים תשפ״א.

ר׳ שמשון בן אברהם משאנץ, שיטת הקדמונים, מסכת עבודה זרה, מהדורת משה בלוי, ניו יורק תשכ״ט.

מסעות של ר׳ בנימין, מהדורת מרדכי אדלר, לונדון תרס״ז.

ר׳ אברהם בן נתן, המנהיג, מהדורת יצחק רפאל, ירושלים תשל״ח.

ר׳ אלעזר מורמייזא, ספר הרוקח, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע״ט.

ר׳ דוד קמחי, רד״ק, פירוש למקרא, מקראות גדולות הכתר, בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשס״ט.

ר׳ יוסף בכור שור, פירוש לתורה, מהדורת יהושפט נבו, ירושלים תשס״א.

ר׳ גרשום הגוזר, כללי המילה, בתוך ספר זכרון ברית לראשונים, מהדורת יעקב גלסברג, ברלין תרנ״ב.

ר׳ ישעיה בן מאלי די טראני, ריי״ד, פסקים, מהדורת יד הרב הרצוג, ירושלים תשכ״ד-תשע״ב.

ר׳ ישעיה בן מאלי די טראני, תוספות ריי״ד, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשע״ו.

ר׳ יצחק בן משה, ספר אור זרוע, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תש״ע.

ר׳ משה בן נחמן, פירוש למקרא, מקראות גדולות הכתר, בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשס״ט.

ר׳ משה בן נחמן, חידושי הרמב״ן על הש״ס, מהדורת זכרון יעקב, ירושלים תשנ״ג-תשנ״ד.

ר׳ משה בן נחמן, מלחמות ה׳, פירוש לריי״ף, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ משה בן נחמן, כתבי רמב״ן, מהדורת דוב שעוול, ירושלים תשכ״ג-תשכ״ד.

ר׳ יונה גירונדי, חידושי תלמידי רבנו יונה על הריי״ף, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ יונה גירונדי, ספר היראה, מהדורת תלפיות, ירושלים תש״ו.

ר׳ משה בן יעקב מקוצי, ספר מצוות גדול, מהדורת אליקים שלזינגר, ירושלים תשנ״ה.

ר׳ אביגדור צרפתי, ספר פירושים ופסקים על התורה, מהדורת הררי קדם, ירושלים תשע״ג.

ר׳ צדקיה בן אברהם ממשפחת הענוים, שבלי הלקט, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע״ב.

ר׳ יחיאל בן יקותיאל ממשפחת הענוים, תניא רבתי, מהדורת בראון, ירושלים תשע״א.

ר׳ יצחק בן יוסף מקורביל, ספר מצוות קטן, מהדורת דוד הרפנס, סטמר תרצ״ה.

ר׳ מאיר בן ברוך, תשובות מהר״ם מרוטנבוג, דפוס קרימונה, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשע״ד.

ר׳ מאיר בן ברוך, תשובות מהר״ם מרוטנבוג, דפוס פראג, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשע״ד.

ר׳ מאיר בן ברוך, תשובות מהר״ם מרוטנבוג וחבריו, מהדורת שמחה עמנואל, ירושלים תשע״ב.

ר׳ יהודה בן בנימין ענו (ריבב״ן), חידושים על הש״ס, מהדורת משה יהודה בלוי, ניו יורק תשמ״ז.

ר׳ פרץ בן אליהו, תוספות רבנו פרץ, מהדורת הלל פרוש, ירושלים תשנ״א.

ר׳ אברהם ב״ר עזריאל, ערוגות הבושם, מהדורת אפרים אלימלך אורבך, ירושלים תרצ״ט-תשכ״ג.

ר׳ שלמה בן אברהם אבן אדרת, חידושים על הש״ס, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ״ו-תשס״ט.

ר׳ שלמה בן אברהם אבן אדרת, תשובות הרשב״א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשס״א.

ר׳ אשר ב״ר חיים נביו, ספר הפרדס, מהדורת משה יהודה בלוי, ניו יורק תשמ״ד.

ר׳ מרדכי בן הלל, מרדכי על הש״ס, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ מרדכי בן הלל, ספר מרדכי השלם, מהדורת יעקב פרבשטיין, מכון ירושלים, תשפ״א.

ר׳ מנחם המאירי, בית הבחירה למאירי, חידושים על הש״ס, מהדורת זכרון יעקב, ירושלים תשל״ד.

ר׳ ישעיה בן אליה די טראני, ריא״ז, פסקים, מהדורת התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשע״ב.

ר׳ אשר בן יחיאל, חידושים על הש״ס, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ אשר בן יחיאל, תוספות הרא״ש, מהדורת שרגא הכהן וילמן, ברוקלין תשנ״ו.

ר׳ אשר בן יחיאל, שו״ת הרא״ש, מהדורת יצחק יודלוב, ירושלים, תשנ״ד.

ר׳ יום טוב אשבילי, חידושי הריטב״א על הש״ס, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל״א-תשע״ב.

ר׳ מאיר ב״ר יקותיאל מרוטנבורג, הגהות מיימוניות, על משנה תורה לרמב״ם, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל״ה-תשס״ג.

ר׳ אהרן הכהן מנרבונה, אורחות חיים, מהדורת יוסף שטיצברג, ירושלים תשט״ז.

ר׳ אהרן הכהן מנרבונה, ספר הכלבו, מהדורת דוד אברהם, ירושלים תשס״ט.

ר׳ יעקב בן אשר, ארבעה טורים, מהדורת שירת דבורה, ירושלים תשס״ט.

ר׳ לוי בן גרשום, רלב״ג, פירוש למקרא, מקראות גדולות הכתר, בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשס״ט.

ר׳ ניסים בן ראובן גירונדי, חידושי הר״ן על הש״ס, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ״ד-תש״ף.

ר׳ ניסים בן ראובן גירונדי, חידושי הר״ן על הרי״ף, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ספר הקנה על המצות (מיוחס לר׳ אביגדור בן יצחק), קרקוב תרנ״ד.

ר׳ יצחק בן ששת פרפת, שו״ת הריב״ש, מהדורת מכון ירושלים, תשנ״ג.

ר׳ דוד בן יוסף אבודרהם, ספר אבודרהם, מהדורת שלמה ורנר, ירושלים תשע״ה-תשע״ז.

ר׳ יעקב בן משה מולין, ספר מהרי״ל מנהגים, מהדורת מכון ירושלים, תשמ״ט.

ר׳ יעקב בן משה מולין, שו״ת מהרי״ל, מהדורת מכון ירושלים, תש״ם.

ר׳ יוסף אלבו, ספר העיקרים, מהדורת יצחק הוזיק, פילדלפיה תר״ץ.

ר׳ ישראל איסרלן, שו״ת תרומת הדשן, מהדורת חכמת שלמה, ירושלים תשע״ז.

ר׳ יוסף אוסטרייכר, לקט יושר, מהדורת עמיחי כנרתי, ירושלים תש״ע-תשע״ג.

ר׳ יצחק אבוהב. פירוש לטור, מהדורת מכון ירושלים, תשנ״ה.

מחזור רומא עם פירוש קמחא דאיבשונא, בולוניא ש״א.

סדור תפלות השנה למנהג קהלות רומניא, ונציה רפ״ג.

סדר תפלות כמנהג בני רומה : כפי הנהוג בירושלים, מהדורת סרמוניטה ופיאטילי, ירושלים תשפ״ד.

תקנות קנדיאה וזכרונותיה. מהדורת אליה שמואל הרטום ומשה דוד קאסוטו, ירושלים תש״ג.

ר׳ דוד אבן זמרא, על משנה תורה לרמב״ם, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל״ה-תשס״ג.

ר׳ דוד אבן זמרא, שו״ת הרדב״ז, ורשא תרמ״ב.

ר׳ יעקב לנדא. ספר האגור, מהדורת משה הרשלר, ירושלים תש״ך.

ר׳ יוסף קארו, כסף משנה, על משנה תורה לרמב״ם, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל״ה-תשס״ג.

ר׳ יוסף קארו, בית יוסף, מהדורת שירת דבורה, ירושלים תשס״ט.

ר׳ יוסף קארו, שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יהושע בועז בן שמעון, שלטי הגבורים, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ שלמה לוריא, ים של שלמה, מהדורת פרידמן, ליקווד תש״פ.

ר׳ משה איסרליש, דרכי משה, מהדורת שירת דבורה, ירושלים תשס״ט.

ר׳ משה איסרליש, הגהות הרמ״א לשו״ע, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יעקב קאשטרו, שיטה למהריק״ש, ירושלים תשס״ח.

ר׳ מרדכי יפה, לבוש, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תש״ס.

ר׳ חיים ויטאל, פרי עץ חיים, מהדורת יחזקאל מזרחי, צפת תשע״ו.

ר׳ חיים ויטאל, שער הכוונות, מהדורת דעה להשכיל, ירושלים תשע״ו.

ר׳ אברהם די בוטון, לחם משנה, על משנה תורה לרמב״ם, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל״ה-תשס״ג.

ר׳ ידידיה שלמה רפאל מנורצי, מנחת שי, מהדורת צבי בצר, ירושלים תשס״ה.

ר׳ יואל סירקיש, בית חדש, פירוש לטור, מהדורת שירת דבורה, ירושלים תשס״ט.

ר׳ יום טוב ליפמן הלוי הלר, מעדני יום טוב, דברי חמודות על הרא״ש, מהדורת דפוס וילנא, תר״ם-תרמ״ו.

ר׳ דוד הלוי, טורי זהב, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יהושע רפאל בנבנישתי, ביאור שדה יהושע לירושלמי, קושטא תק״ט.

ר׳ מנחם קורכמל, שו״ת צמח צדק (הקדמון), ירושלים תשס״ח.

ר׳ אברהם אבלי הלוי גומבינר, מגן אברהם, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ חיים בן ישראל בנבנשתי, כנסת הגדולה, מכון הכתב, ירושלים תשנ״ו-תשע״ב.

ר׳ משה זכות, קול הרמ״ז פירוש למשנה, מהדורת קול בטחה, בטחה תשנ״ט.

ר׳ אברהם אבלי הלוי גומבינר, זית רענן, על ילקוט שמעוני, ירושלים תשס״ד.

ר׳ יאיר בכרך, שו״ת חוות יאיר, מכון עקד הספרים, בני ברק תש״ס.

ר׳ שמואל פייבוש, בית שמואל, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ שמואל שוטן, כוס הישועות - חדושי מהרשש״ך, קרקוב תרס״ד.

ר׳ יהודה ליב העניך, שו״ת חינוך בית יהודא. מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע״ד.

ר׳ דוד אלטשולר, מצודת דוד ומצודת ציון, פירוש למקרא, מהדורת ורשה תר״ך-תרכ״ו.

ר׳ חזקיה די סילוה, פרי חדש, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יהונתן אייבשיץ, כרתי ופלתי, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יצחק בכר דוד, דברי אמת, מהדורת אברהם קליין, ירושלים תשע״ט.

ר׳ מסעוד חי רקח, מעשה רוקח, פירוש למשנה תורה לרמב״ם, מהדורת פרידברג, ירושלים תשס״ו.

ר׳ דוד פרנקל, שיירי הקורבן וקורבן העדה, על הירושלמי, מהדורת מאורי אור, ירושלים תשס״ה.

ר׳ משה מרגליות, פני משה ומראה הפנים, על הירושלמי, מהדורת מאורי אור, ירושלים תשס״ה.

ר׳ יחזקאל לנדאו, שו״ת נודע ביהודה, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשס״ד.

ר׳ חיים יוסף דוד אזולאי (חיד״א), ברכי יוסף, על השולחן ערוך, ירושלים תשע״ב.

ר׳ חיים יוסף דוד אזולאי (חיד״א), מחזיק ברכה, על השולחן ערוך, ירושלים תשע״ב.

ר׳ חיים יוסף דוד אזולאי (חיד״א), שם הגדולים, מהדורת יצחק בן יעקב, ירושלים תשנ״ב.

ר׳ חיים יוסף דוד אזולאי (חיד״א), יעיר אוזן (עין זוכר), ירושלים תשכ״ב.

ר׳ שמואל קלן, מחצית השקל. על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יוסף תאומים, פרי מגדים, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ שנאור זלמן מלאדי, שולחן ערוך הרב, מהדורת עוז והדר, ירושלים תשנ״ג.

ר׳ משה ישראל, שו״ת משה ידבר, מהדורת מכון שלמה אומן, שעלבים תש״ע.

ר׳ משה סופר, שו״ת חתם סופר, ירושלים תשס״ח.

ר׳ אריה ליב צינץ, גט מקושר וטיב גיטין, מהדורת ווייס, אשדוד תשע״ד.

ר׳ שמשון רפאל הירש, פירוש לתורה, מהדורת מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ״ט-תשן.

ר׳ מאיר ליבוש, מלבי״ם, פירוש לתנ״ך, מהדורת מישור, בני ברק תש״ן.

ר׳ אברהם צבי הירש אייזנשטט, פתחי תשובה, על שולחן ערוך, מהדורת שולחן מלכים, ירושלים תשפ״ה.

ר׳ יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השולחן, מהדורת עוז והדר, ירושלים תשע״ה.

ר׳ חיים חזקיה מדיני, שדי חמד, מהדורת קה״ת, ניו יורק תש״ט-תשי״ג.

ר׳ שלום מרדכי שבדרון, שו״ת מהרש״ם, ירושלים תשל״ג.

ר׳ ישראל מראדין, משנה ברורה, על השולחן ערוך, מהדורת עוז והדר, ירושלים תשע״ה.

ר׳ יהודה אריה ליב אלתר, שפת אמת, חידושים על הש״ס, ירושלים תשנ״ו.

ר׳ מלכיאל צבי טננבוים, שו״ת דברי מלכיאל, וילנא תרנ״א.

ר׳ צבי הירש שפירא, דרכי תשובה, על שולחן ערוך, מונקץ׳ תרס״ג-תרצ״ד.

ר׳ ברוך אפשטיין, תורה תמימה, מהדורת ירושלים תשס״ו.

ר׳ דוד צבי זעהמאן, מנחת סולת, על ספר החינוך, בילגורי תרצ״ד.

ר׳ משולם ראטה, שו״ת קול מבשר, ירושלים תשל״ג.

ר׳ יצחק יוסף, ילקוט יוסף, ירושלים תשמ״ה-תשפ״ה.

2. ספרות מחקר

אברמסון, שרגא. 'חמשה שערים מן ספר המקח והממכר לרב האיי גאון', בתוך: ספר היובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, ניו יורק וירושלים תשמ"ד, עמ' תתתקיב-תתתקעט.

אברמסון, שרגא. 'מן המקור הערבי של ספר המקח והממכר לרב האי גאון', תרביץ כ (תש"ט), עמ' 296-315.

אברמסון, שרגא. 'מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד', ספר יובל סיני, כרך המאה (תשמ"ז), עמ' ז-עג.

אברמסון, שרגא. עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד.

אברמסון, שרגא. פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה.

אברמסון, שרגא. רב נסים גאון - חמשה ספרים: שרידים מחיבוריו, יוצאים לאור על פי כתבי יד, ירושלים תשכ"ה.

אברמסון, שרגא. 'רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי', בר אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 82-115.

אוברלנדר, גדליה. מנהג אבותינו בידנו: ביאורים ובירורים במנהגי ישראל, מקורותיהם ושורשי טעמיהם, ניו יורק תשס"ט-תשע"ב.

אורבך, אפרים אלימלך. בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ם.

אורבך, אפרים אלימלך. ההלכה - מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד.

אורבך, אפרים אלימלך. 'שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים', שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 1-153.

איידלברג, שלמה. בנתיבי אשכנז: מחקרים בקורות יהודי אירופה בימי הביניים, ברוקלין ניו יורק תשס"א.

אילן, נחם ואחרים (עורכים). דורש טוב לעמו: הדרשן הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, ירושלים תשע"ג.

אילן, נחם. 'הקנוניזציה הכפולה של מסכת אבות: טקסט, פרשנות ופולמוס', נטועים יז (תשע"א), עמ' 57-72.

אילן, נחם. '"לקח טוב" לרבי טוביה בן אליעזר: מדרש או פירוש?', בתוך: על יד יחיאל קובץ מחקרים ומאמרים: מוגש ליחיאל קארה עם פרישתו לגמלאות, בעריכת שלום פנחס-כהן, קרית אונו תשע"ט, עמ' 175-186.

אלבוגן, יצחק משה. התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב.

אלבוים, יעקב. 'בין עריכה לשיכתוב: לאופיה של הספרות המדרשית המאוחרת', דברי הקונגרס העולמי התשיעי (תשמ"ה) למדעי היהדות, חטיבה ג, עמ' 56-62.

אלבוים, יעקב. 'המהפכה השקטה: "אגדות היהודים" ללוי גינצבורג וספרות הילקוטים העברית', מדעי היהדות 47 (תשע"א), עמ' 47-56.

אלבוים, יעקב. "ילקוט "שכל טוב"": דרש, פשט וסוגיית ה"סדרן"", בתוך: דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי, בעריכת מאיר מיכאל בר אשר, סימון הופקינס, שרה סטרומזה וברונו קיאזה, ירושלים תשס"ז, עמ' 71-96.

אלבק, חנוך. מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט.

אלבק, חנוך. מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט.

אלבק, חנוך. ששה סדרי משנה, ירושלים תשל"ג.

אלון, גדליה. מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשי"ז-תשי"ח.

אלון, מנחם. המשפט העברי: תולדותיו מקורותיו עקרונותיו, ירושלים תשנ"ח.

אלוני, נחמיה. הבלשנות העברית בטבריה, ירושלים תשנ"ה.

אליאס בר לבב, ליאורה, מנחם כהנא. מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח מונחים מקורות ועריכה, ירושלים תשע"ג.

אליצור, יואל. 'קול ברמה נשמע ושאלת קבורת רחל', שמעתין 59 (תש"מ), עמ' 16-21.

אליצור, יואל. 'פשר אותות: שאול ובעית קבורת רחל', בתוך: לפני אפרים ובנימין ומנשה, בעריכת זאב חנוך ארליך, ירושלים תשמ"ה, עמ' 55-64.

אליצור, שולמית. 'מפיוט למדרש', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 383-397.

אלקין, זאב. 'הנוסח הקראי של "ספר החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל" ', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 101-111.

אנגלרד, יצחק. מבוא לתורת המשפט, ירושלים תשע"ט.

אנקורי, צבי. 'אליה בשייצי הקראי בדיקת מסורותיו על ראשית הקראות בביצנץ', תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 44-65.

אסף, שמחה. 'כתאב אדב אלקצא (=ספר מוסר הדיינין) לרב האי', תרביץ ז (תרצ"ו), עמ' 217-218.

אסף, שמחה. 'לחקר ספריו ההלכיים של רב האי גאון', הצופה לחכמת ישראל ז (תרפ"ג), עמ' 277-287.

אסף, שמחה. 'לתולדות היהודים בטבריה', סיני מ, ספר היובל (תשי"ח), עמ' קמא-קמו.

אסף, שמחה. 'מסדר התפילה בארץ ישראל', בתוך: ספר דינבורג, ירושלים תשס"ט, עמ' 116-131.
אסף, שמחה. מקורות לתולדות החינוך בישראל (מהדורת גליק), ירושלים תשס"ב.
אסף, שמחה. 'שרידי תשובות ארצישראליות', בתוך: מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג.
אסף, שמחה. תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו.
אסף, שמחה. 'תשובה ומכתב מאת רבינו ברוך ב"ר יצחק מחלב', תרביץ יט (תש"ח), עמ' 105-108.
אסף, שמחה, תשובות הגאונים: מכתבי-יד שבגנזי קמברידג' עם מבואות והערות, ירושלים תש"ב.
אפטוביצר, אביגדור. 'דרשה לברכת כהנים', בתוך: וזאת ליהודה: קובץ מאמרים בחכמת ישראל ליובל השבעים ליהודה ליב לנדא, תל אביב תרצ"ז.
אפטוביצר, אביגדור. מבוא לספר הראבי"ה, ירושלים תרצ"ח.
אפטוביצר, אביגדור. מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א.
אפרת, ישראל. 'רב האי גאון', השילוח ל (תרע"ד), עמ' 50-55.
אפרתי, בנימין. 'טעמי מצות שופר', מוריה ח, ד-ה (תשל"ח), עמ' סג-צג.
אפשטיין, יעקב נחום. מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוסי ר' יו"ט לימפן הלר (בעל תוי"ט), ירושלים תשכ"ד.
אפשטיין, יעקב נחום. מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז.
אפשטיין, יעקב נחום. מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א-ג, ירושלים תשמ"ד-תשנ"א.
אפשטיין, יעקב נחום. מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז.
ארליך, אורי. 'התפילה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 351-378.
ארליך, אורי. תפילת העמידה של ימות החול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית - שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים תשע"ג.
ארדר, יורם. אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, רעננה תשס"ד.
ארדר, יורם. דרכים בהלכה הקראית הקדומה, רעננה תשע"ג.
אשכולי, אהרן זאב. התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשמ"ח.
אשכנזי, שמואל. אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא, ירושלים תש"ס.
באומגרטן, אלישבע. אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה.
בובר, שלמה. 'הוו מתונים בדין', וינה תר"ם.
בויארין, דניאל. מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, תרגם דוד לוביש, ירושלים תשע"א.

בויארין, דניאל. 'מן האור הגנוז לנוסח המקורי של המכילתא דר' ישמעאל', סידרא ב (תשמ"ו), עמ' 5-13.

בונפיל, ראובן. 'בין ארץ ישראל לבין בבל: קווים לחקר תולדות התרבות של היהודים באיטליה הדרומית באירופה הנוצרית בימי-הביניים המוקדמים', שלם ה (תשמ"ז), עמ' 1-30.

בונפיל, ראובן. 'מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? עיון במגילת אחימעץ', בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון, בעריכת ראובן בונפיל, מנחם בן ששון ויוסף הקר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 99-135.

בונפיל, ראובן. 'עדותו של אגוברד מליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית', בתוך: מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנם, ירושלים תשמ"ו, עמ' 327-348.

בורנשטיין, חיים יחיאל. סדרי זמנים והתפתחותם בישראל, ורשה תר"ף.

בורנשטיין, חיים יחיאל. 'מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר', בתוך: ספר היובל לנחום סוקולוב, ורשה תרס"ד, עמ' 19-189 [נדפס גם כספר בפני עצמו].

בייטנר, הלל. עיונים במשנת ספרי זוטא ובדרכי שילובה במדרש, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ח.

ביכלר, אברהם. 'הכתובה אצל יהודי צפון אפריקה בתקופת הגאונים, ויחסי קהילות אפריקה עם יהדות בבל וארץ ישראל', במקור נכתב בגרמנית בכתב העת .R.E.J, תורגם והודפס מחדש בשנתון המשפט העברי יא-יב, (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 55-83.

ביכלר, אברהם. מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, תרגם מאנגלית בן ציון סגל, ירושלים תשכ"ח.

בית אריה, מלאכי. 'כתב-יד קאופמן של המשנה: מוצאו וזמנו', בתוך: קובץ מאמרים בלשון חז"ל, כרך ב, ירושלים תש"ם, עמ' 84-99.

בית אריה, מלאכי. קודיקולוגיה עברית: טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי-היד בציוני תאריך עד שנת 1540, ירושלים תשפ"א.

בכר, בנימין זאב. ערכי מדרש, מתורגם ע"י אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, תל אביב תרפ"ג.

בלאו, יהושע. עיונים בתרגום רב סעדיה גאון לתורה, ירושלים תשע"ט.

בלברג, מירה. פתח לספרות חז"ל, רעננה תשע"ג.

בלוי, משה יהודה. שיטת הקדמונים על שלוש בבות, ניו יורק תשמ"ג.

בלידשטיין, יעקב. התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד.

בלידשטיין, יעקב. עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד.

בלידשטיין, יעקב. עקרונות מדיניים במשנת הרמב״ם : עיונים במשנתו ההלכתית, רמת גן תשס״א.
בן שלום, חיה. ׳לשיטתו הפרשנית של ר׳ מנחם בן ר׳ שלמה בפירושו על התורה ׳שכל טוב׳ ׳, טורים ב (תשס״ח), עמ׳ א-נח.
בן שמאי, חגי. ׳הקראים׳, בתוך : ספר ירושלים - התקופה המסלמית הקדומה, 638-1099, בעריכת יהושע פראוור, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 163-178.
בן שמאי, חגי. ׳מבוא לתולדות היהודים הקראים׳, בתוך : המעמד האישי של הקראים, בעריכת מיכאל קורינאלדי, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ 13-24.
בן שמאי, חגי. מפעלו של מנהיג : עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס״ג, ירושלים תשע״ה.
בן שמאי, חגי. ׳על מֶדַוֵן, עורך ספרי המקרא בפרשנות המקרא הערבית־היהודית׳, בתוך : ראשונים ואחרונים : מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים תש״ע, עמ׳ 73-110.
בן ששון, מנחם. ׳בני המגרב וקשריהם לארץ ישראל במאות ט-יא׳, שלם ה (תשמ״ז), עמ׳ 31-82.
בן ששון, מנחם. ׳הקהילות במזרח התיכון בתקופה המוסלמית׳, בתוך : ישראל - עם, ארץ, מדינה, בעריכת אביגדור שנאן, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 157-175.
בן ששון, מנחם. יהודי סיציליה 825-1068 : תעודות ומקורות, ירושלים תשנ״א.
בן ששון, מנחם. ׳ ״ספריות״ בית הרמב״ם בין קאהיר לחלב׳, בתוך : אר״ץ ומלואה : מחקרים בתולדות קהילת ארם צובה (חלב) ותרבותה, בעריכת ירון הראל, יום טוב עסיס ומרים פרנקל, כרך א, ירושלם תשס״ט, עמ׳ 54-105.
בן ששון, מנחם. צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם : קירואן, 800-1057, ירושלים תשנ״ו.
בנדויד, אבא. לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב תשמ״ח.
בנדיקט, בנימין זאב. הרמב״ם ללא סטיה מהתלמוד, ירושלים תשמ״ה.
בנוביץ, משה. מאימתי קורין את שמע : ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשס״ו.
בער, יצחק. ׳היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים׳, ציון טו (תש״י), עמ׳ 1-41.
בר אילן, מאיר. ׳תקנת ר׳ אבהו בקיסרי׳, סיני צו (תשמ״ה), עמ׳ נז-סו.
בר אשר, משה. ׳הטיפוסים השונים של לשון המשנה׳, תרביץ נג (תשמ״ד), עמ׳ 187-220.
בר אשר, משה. מחקרים בלשון חכמים : מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס״ט.
ברגמן, מרק. ספרות תנחומא-ילמדנו : תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ״א.

ברודי, ירחמיאל. 'בכמה מהדורות פרסם רב האיי את "ספר השבועות"?', תרביץ פח (תשפ"א), עמ' 41-56.

ברודי, ירחמיאל. 'התלמוד בתקופת הגאונים' תעודה כג (תשס"ט), עמ' קנג-קסג.

ברודי, ירחמיאל. 'לחידת עריכתו של סדר רב עמרם גאון', בתוך: כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מחקרים מוגשת לעזרא פליישר, בעריכת שלומית אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 21-34.

ברודי, ירחמיאל. לתולדות נוסח השאילתות, ניו יורק ירושלים תשנ"ב.

ברודי, ירחמיאל. 'מחקר ספרות ההלכות מתקופת הגאונים', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 139-152.

ברודי, ירחמיאל. 'מפירוש ר' יוחנן בר' ראובן מאוכרידא לספר השאילתות', בתוך: עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית: לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 252-273.

ברודי, ירחמיאל. 'משנה ושתי גרסותיה בתלמודה של ארץ ישראל', תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 61-70.

ברודי, ירחמיאל. משנה ותוספתא כתובות: נוסח פרשנות ועריכה, ירושלים תשע"ה.

ברודי, ירחמיאל. 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 237-303.

ברודי, ירחמיאל. ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע"ו.

ברודי, ירחמיאל. רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ו.

ברודי, ירחמיאל. 'רב עמרם בר ששנא - גאון סורא?', תרביץ נו (תשמ"ז) עמ' 327-345.

ברודי, ירחמיאל. תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ד.

ברויאר, יוחנן. מארמית לעברית: שיטת התרגום בהלכות ראו, ירושלים תש"ף.

ברוכסון, שפרה. ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס, רמת גן תשנ"ג.

ברונזניק, נחום מאיר. 'החטא כנזק והחוטא כמזיק', אור המזרח לב (תשמ"ד), עמ' 4-14.

ברין, גרשון. 'הסדרן והמסדר', לשוננו סו (תשס"ד), עמ' 291-295.

ברין, גרשון. 'לשאלת עריכת כתובים מקראיים ועוד שאלות גובלות בתפיסתם של פרשני הקובץ הביזנטי', בית מקרא נד (תשס"ט), עמ' 108-120.

ברין, גרשון. עיונים ב"לקח טוב" לחמש מגילות: קווים בפרשנות הביזנטית בתחילת האלף השני לספירה, תל אביב תשע"ח.

ברין, גרשון. פרשנים ביזנטיים יהודים באלף השני לספירה: עיונים במשנתם של ר׳ טוביה ב״ר אליעזר, ר׳ מנחם ב״ר שלמה, ר׳ ישעיה מטראני, ור׳ מיוחס ב״ר אליהו, ירושלים תש״ף.

ברין, גרשון. ׳קווים לפירוש החדש למקרא מביזנטיון׳, בתוך: ש״י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, בעריכת משה בר אשר ואחרים, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 171-157.

ברין, גרשון. ׳רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה׳, תל אביב תשע״ב.

ברנאי, יעקב. ׳ר׳ חיים בנבנשתי ורבנות איזמיר בתקופתו׳, ימי הסהר: פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות׳מאנית, בעריכת מינה רוזן, תל אביב תשנ״ו, עמ׳ 151-191.

ברטלר, יצחק. ׳בענין ברכת הטלית כשמשכימים להתפלל׳, בתוך: מילי דבי מדרשא: אסופת שיעורים שיחות וחידושי תורה שנמסרו בעירנו, מודיעין תשע״ט, עמ׳ מז-נו.

ברנדס, יהודה. ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ב.

גאולה, עמוס. מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אבכיר, אספה ודברים זוטא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס״ז.

גאולה, עמוס. ׳מקומה של המשנה בביזנטיון׳ נטועים כד-כה (תשפ״ג), עמ׳ 209-288.

גוטל, נריה. שלמי שמחה: עיוני מועדים וזמנים, ירושלים תשע״ו.

גוטליב, יצחק. ׳פירוש הריבמ״ץ׳, סיני עו (תשל״ה), עמ׳ צז-קט.

גויטיין, שלמה דב. ׳עדויות קדומות מן הגניזה על קהילת שאלוניקי׳, ספונות יא (תשל״ח) עמ׳ ט-לג.

גולאק, אשר. יסודי המשפט העברי: סדר דיני ממונות בישראל על פי מקורות התלמוד והפוסקים, ברלין תרפ״ב.

גולדברג, אברהם. מסכת אהלות: מהדורה מדעית על פי כתבי יד, דפוסים קדומים ונסחאות הראשונים עם פירוש ומבוא, ירושלים תשט״ו.

גולדשמידט, דניאל. ׳על מחזור רומניא ומנהגו׳, ספונות ח (תשכ״ד), עמ׳ רה-רלו. [נדפס מחדש בספר מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש״ם, עמ׳ 152-122].

גולינקין, דוד. פרק יום טוב של ראש השנה בבלי (חלק ב): מהדורה מדעית עם פירוש, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ״ח.

גיל, משה. ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, תל אביב תשמ״ג.

גיל, משה. 'בין שני העולמות - הקשרים בין בבל ובין הקהילה היהודית באירופה הנוצרית בתקופת הגאונים', בתוך: 'ספר יובל לשלמה סימונסון: קובץ מחקרים לתולדות היהודים בימי הביניים ובתקופת הרנסנס', תל אביב תשנ"ג, עמ' מה-נג.

גיל, משה. במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, תל אביב תשנ"ז.

גילת, יצחק. פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב.

גינצבורג, לוי. גנזי שכטר, ניו יורק תרפ"ח-תרפ"ט.

גינצבורג, לוי. 'על סידור רב סעדיה', בתוך: על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 175-177.

גינצבורג, לוי. פירושים וחדושים בירושלמי: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל, ניו יורק תש"א-תשכ"א.

גלצר, מרדכי. עטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי פרקי מבוא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד.

גפני, ישעיהו. יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח, ירושלים תשנ"א.

גפני, ישעיהו. 'היצירה הרוחנית-ספרותית', בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי: היסטוריה מדינית חברתית ותרבותי, בעריכת צבי ברס, שמואל ספראי, יורם צפריר ומנחם שטרן, ירושלים תשמ"ב, עמ' 473-494.

גרונר, צבי. ברכות שנשתקעו, ירושלים תשס"ד.

גרונר, צבי. רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ב.

גרונר, צבי. 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר יג (תשמ"ו), עמ' 1-123.

גרוס, מיכאל. 'דרכי פרשנות לתורה במאה הי"ט לאור הפולמוס הפנים דתי של התקופה', מים מדליו 13 (תשס"ב), עמ' 107-138.

גרוסמן, אברהם. 'אימתי פסקה ההגמוניה הארץ-ישראלית באיטליה?', בתוך: משאת משה; מחקרים בתרבות ישראל וערב, מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן, יואל קרמר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 143-157.

גרוסמן, אברהם. 'הגירת יהודים אל גרמניה והתיישבותם בה במאות ט-יא', בתוך: הגירה והתיישבות בישראל ובעמים, בעריכת אביגדור שנאן, ירושלים תשמ"ח, עמ' 128-109.

גרוסמן, אברהם. 'הקהילה היהודית באשכנז במאות ה-10 וה-11', בתוך: קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו, בעריכת אברהם גרוסמן ויחיאל קפלן, חלק ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 57-74.

גרוסמן, אברהם. 'זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל', שלם ג (תשמ"א), עמ' 57-92.
גרוסמן, אברהם. חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מראשית היישוב ועד לגזירות תתנ"ו (1096), ירושלים תשס"א.
גרוסמן, אברהם. חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשס"א.
גרוסמן, אברהם. חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א.
גרוסמן, אברהם. 'ישיבת ארץ ישראל: יצירתה הרוחנית והזיקה אליה', בתוך: ספר ירושלים - התקופה המסלמית הקדומה, 638-1099, בעריכת יהושע פראוור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 179-214.
גרוסמן, אברהם. 'לחקר זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל', ציון מז (תשמ"ב), עמ' 192-197.
גרוסמן, אברהם. 'מאנדלוסיה לאירופה: יחסם של חכמי אשכנז וצרפת במאות הי"ב-הי"ג אל ספרי ההלכה של הרי"ף והרמב"ם', פעמים 80 (תשנ"ט), עמ' 14-33.
גרוסמן, אברהם. 'רישומם של ר' שמואל 'החסיד' הספרדי ורעואל הביזנטי בבית מדרשו של רש"י', תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 447-467.
גרוסמן, אברהם. רש"י: ר' שלמה יצחקי, ירושלים תשס"ו.
גרוסמן, אברהם. 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', אסופות יא, ירושלים (תשע"ז), עמ' 223-253.
גרטנר, יעקב. גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה.
גרטנר, יעקב. 'למה הנהיגו הגאונים אמירת "אבות" בשבת', סידרא ד (תשמ"ח) עמ' 17-32.
גרינבאום, אהרן. 'הלכות אבילות מרב שמואל בן חפני גאון', סיני עג (תשל"ג) עמ' צז-קיז. הודפס שוב: תורתן של גאונים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 283-303.
גרינבאום, אהרן. 'שלושים מצוות של בני נח לפי רב שמואל בן חפני גאון', סיני עב (תשל"ג), עמ' רה-רכא.
גרינברג, דן. סידור רס"ג: עיונים בנוסח, מבנה והוראות, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ג.
גריס, זאב. הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו.
דה פריס, בנימין. מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח.
דובאוויק, יוסף מרדכי. 'מתורת רב שמואל בן חפני הכהן גאון: עמידה בעת אמירת ברכות', מוריה ט-יב (תשע"ד), עמ' ג-יג.

דובאוויק, יוסף מרדכי. רבנו חננאל וגאוני בבל: דרכי הפרשנות ופסיקת ההלכה של רבנו חננאל, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע״ה.

דוד, אברהם. 'מהדורה חדשה של המחזור כמנהג בני רומה', המעין נה (תשע״ה), עמ' 84-88.

דוד, אברהם. 'מקנדיא למצרים בתקופה הוונציאנית לאור מסמכים מן הגניזה הקהירית', איטליה 21 (2012), עמ' ז-לב.

דוידזון, ישראל. אוצר השירה והפיוט: מזמן חתימת כתבי הקדש עד ראשית תקופת ההשכלה, ניו יורק תרפ״ה-תרצ״ג.

דותן, אהרן. אוצר קונטרסי המסורה, ירושלים תשפ״א.

דותן, אהרן. עיונים בלשון המקרא ובמסורה, ירושלים תשפ״א.

דינרי, ידידיה אלטר. חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה, ירושלים תשמ״ד.

דל, מיכל. פרשנות אורתודוקסית לתורה בעידן של תמורות: הפולמוס בפירושיהם של ר״צ מקלנבורג ומלבי״ם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס״ח.

דמסקי, אהרן. 'רחל, קבורת רחל', אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל״ו, עמ' 360-363.

דנציג, נחמן. 'בין ארץ ישראל לבבל: דפים חדשים מחיבור ״פירקוי בן באבוי״ ', שלם ח (תשס״ט), עמ' 1-32.

דנציג, נחמן. מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ״ג.

דנציג, נחמן. 'שרטוט ספרי קודש: מקורה של הלכה והשלכותיה', בתוך: עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית: לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש״ס, עמ' 283-359.

דרורי, רינה. ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב תשמ״ח.

הבלין, שלמה זלמן. מסורת תורה שבעל פה: יסודותיה, עקרונותיה והגדרותיה, ירושלים תשע״ב-תשפ״ב.

הבלין, שלמה זלמן. 'על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ״ג, עמ' 147-192.

הבלין, שלמה זלמן. 'תלמוד', האנציקלופדיה העברית, לב, תל אביב תשמ״א, עמ' 887.

הברמן, אברהם מאיר. 'המדפיסים בני ר' יעקב פרענצוני בווינציאה', ארשת א (תשי״ח), עמ' 61-90.

הברמן, אברהם מאיר. 'המדפיס דניאל אדיל קינד בווינציאה', ארשת ו (תשמ"א), עמ' 70-73.

הברמן, אברהם מאיר. המדפיס דניאל בומבירגי ורשימת ספרי בית דפוסו, צפת תשל"ח.

הברמן, אברהם מאיר. 'תורה שבע"פ בתקופת כתבי היד ובתקופת הדפוס', מחניים נז (תשכ"א), עמ' 60-67.

הופמן, דוד צבי. 'לחקר מדרשי התנאים', מסלות לתורת התנאים, תרגם מגרמנית אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, תל אביב תרפ"ח, עמ' 1-81.

היגר, מיכאל. אוצר הברייתות, ניו יורק תרצ"ח-תש"ח.

היינימן, יוסף. התפילה בתקופת התנאים והאמוראים טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ"ז.

הילדסהיימר, עזריאל. 'ברכה בחליצת תפילין', סיני קט (תשנ"ב), עמ' קעט-קפג.

הירש, יעקב שלום. 'עיון מחדש בדניאל בומברג ומפעלו', יד לקורא יח (תשל"ט) עמ' 105-108.

הכהן, אביעד. 'התלמוד הירושלמי בתורת חכמי ספרד הראשונים', שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 113-176.

הכהן, עדן. 'לבירור זיקתם של מדרשי אסתר לפיוטי ההרחבה הקיליריים לפורים "אספרה אל חוק" ו"אמל ורבך"', נטועים ז (תש"ס), עמ' 45-74.

הכהן, עדן. קדושתאותיו של רבי שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד.

הלבני, אפרים בצלאל. כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ"ט.

הלבני, דוד. מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, ירושלים תשל"ה-תשפ"ג.

הלברטל, משה. מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז.

הלברטל, משה. על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו.

הנשקה, דוד. 'אימתי הוא זמנו של הקהל', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 177-194.

הנשקה, דוד. 'לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 417-438.

הנשקה, דוד. 'לאופייה של פרשנות הרמב"ם לפרשיות הלכה שבתורה: בין נאמנות לתלמוד לבין צורך ההגנה עליו', *Maimonidean Studies*, 5 (2008), חלק עברי, עמ' א-כא.

הנשקה, דוד. לבקש תפילה: תפילות הקבע בתלמודם של חכמים, ירושלים תשפ"ה.

הנשקה, דוד. 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', Maimonidean Studies, 4 (2000), עמ' מה-פ.

הנשקה, דוד. 'לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 345-395.

הנשקה, דוד. מה נשתנה: ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע"ו.

הנשקה, דוד. 'מנין לספירת העומר מן התורה?', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 417-448.

הנשקה, דוד. 'מצוות האבות ומצוות סיני: פרשת גיד הנשה כפרק בתפיסת ההלכה של הרמב"ם', בתוך: מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, מעלה אדומים תשע"ב, כרך ב, עמ' 619-646.

הנשקה, דוד. ' "עשה דוחה לא תעשה": למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 279-321.

הנשקה, דוד. 'פתיל תכלת וגדילי ציצית: בירורים בקיום מצות תכלת בציצית', אסיף ה (תשע"ח), עמ' 358-405.

הנשקה, דוד. שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז.

הנשקה, יהודית. 'הניקוד בכתב יד קיימברידג' של המשנה: בין אשכנז לאיטליה', לשוננו עד (תשע"ב), עמ' 143-163.

הנשקה, יהודית. המשנה בביזנטיון: מסורת הלשון של כתב יד קיימבריג' למשנה, ירושלים תשפ"ג.

הראובני, נגה. אור חדש על ספר ירמיהו, תל אביב תשט"ו.

הריס, רפאל. 'מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תש"ס), עמ' 289-310.

הרמן, דב. מעגל מועדי ישראל: על התפתחותם ההיסטורית ועיצובם בהלכה, במנהגים ובפולקלור, ירושלים תשפ"א.

וולפיש, אברהם. 'המשנה באספקלריה אינטרטקסטואלית: עיון בשלוש משניות לאור סוגיות אגדיות בספרות התנאים והאמוראים', בתוך: על דרך האבות: שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג, קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, בעריכת אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ, אלון שבות תשס"א, עמ' 233-267.

וולפיש, אברהם. 'חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין - מאין ולאן?', נטועים ו (תשס"ח), עמ' 43-77.

וולפיש, אברהם. שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.

וידר, נפתלי. 'ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק "במה מדליקין" מתוך ה"גניזה" ', סיני פב (תשל"ח), עמ' קצז-רטז.

וייס, אברהם. לחקר התלמוד, ניו יורק תשט"ו.

וייס, אייזיק הירש. 'מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא' בית תלמוד א (תרמ"א), עמ' 160-159, 189-192.

וילנאי, זאב. מצבות קודש בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' צט.

וכמן, גילה. 'לשון פייטנים ורמזי פיוטים ב'מדרש חדש על התורה', מחקרי ירושלים בספרות עברית כד (תשע"א), עמ' 55-71.

זבולון, ארז. 'בענין שרטוט בגט', אור תורה תיב (תשס"ב), עמ' שסא-שסט.

זוין, שלמה. המועדים בהלכה, תל אביב תשט"ז.

זוין, שלמה. 'חג הפסח: פסח בתורת שם חג', מחניים לב (תשי"ז), עמ' 15-18.

זולדן, יהודה. חגי יהודה וישראל: מצוות והלכות בארץ, במדינה ובמקדש, שבי דרום תש"ף.

זוסמן, יעקב. 'ושוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 55-134.

זוסמן, יעקב. ' "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי" ', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 37-63.

זוסמן, יעקב. 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשמ"א), חטיבה ג, עמ' 215-250. (פורסם שוב בתוך: אוצר כתבי היד התלמודיים, חלק ג, ירושלים תשע"ב).

זוסמן, יעקב. 'כתב יד ליידן של הירושלמי - לפניו ואחריו', בר-אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 203-220.

זוסמן, יעקב. מבוא לתלמוד ירושלמי עפ"י כתב יד ליידן, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשע"ו.

זוסמן, יעקב. 'מסורת לימוד ומסורת נוסח של התלמוד הירושלמי: לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12-76.

זוסמן, יעקב. 'שרידי ירושלמי - כת"י אשכנזי: לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי" ', קבץ על יד יב (תשנ"ד), עמ' 3-120.

זוסמן, יעקב. 'שרידי תלמוד ב'גניזה האירופית', בתוך: 'הגניזה האיטלקית', דברי הכנס שהתקים בחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עורכים: אברהם דוד ויוסף תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' נג-ס.

זוסמן, יעקב. "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, ירושלים תשע"ט.

זיו, יוסי. 'מילה בידי אישה בספרות חז"ל ובמנהג יהודי אתיופיה', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 39-54.

זייבלד, יהודה. 'הקדמה לפירוש מגילת איכה בתרגום קדום עם קטעים מתוך הפירוש למגילת איכה החסרים בקטעי הגניזה', קובץ בית אהרן וישראל, שנה לד, גליון ו (תשע"ט), עמ' ה-כה.

זייבלד, יהודה. מבוא לספר המידות לרב סעדיה גאון: פירוש מגילת איכה, ירושלים תשע"ח.

זייבלד, יהודה. 'פירוש רבינו חננאל בר שמואל לפרשת המועדות: "שור או כשב" ', מוריה לח, גליון י-יב, (תשפ"ב), עמ' כא-ל.

זימר, יצחק (אריק). 'תנוחות ותנועות הגוף בשעת קריאת שמע', אסופות ח (תשנ"ד), עמ' שמג-שסח.

זלדס, נדיה. '"ויש להם כוח מאת המלך" - שלטון עצמי יהודי בסיציליה', בתוך: קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו, בעריכת אברהם גרוסמן ויחיאל קפלן, חלק ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 153-174.

זקוביץ, יאיר; ושנאן, אביגדור. לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב תשס"ד.

טובי, יוסף. 'בין תפסיר לשרח: תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן', בתוך: מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם 6 (תשנ"א), עמ' 127-138.

טויטו, אלעזר. 'עקבות של לקח טוב בנוסח פירוש רש"י לתורה', עלי ספר טו (תשמ"ח), עמ' 37-44.

טויטו, אלעזר. 'בין פרשנות לאתיקה: השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י', בתוך: המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת שרה יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 312-334.

טויטו, ענבל. 'דרכו הפרשנית של רבי טוביה בן אליעזר בפירושו לקח טוב לתורה', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה.

טוך, מיכאל. 'מחקרי דנ"א ושאלת התהוותה של הגולה הימי-בינייימית האירופית', אבני דרך: מסות ומחקרים בהיסטוריה של עם ישראל שי לצבי (קותי) יקותיאל, בעריכת עמנואל אטקס, דוד אסף ויוסף קפלן, ירושלים תשע"ו, עמ' 155-163.

טשרנוביץ, חיים. תולדות ההלכה: כולל שלשלת הקבלה והתפתחות התורה שבעל פה מתוך שרשיה ומקורותיה מראשיתה עד חתימת התלמוד, ניו יורק תרצ"ה-תש"י.

טשרנוביץ, חיים. תולדות הפוסקים: כולל שלשלת הפוסקים, תכונת חבוריהם ויסודי שיטותיהם בדרכי ההוראה מתקופת הגאונים עד השלחן ערוך ונושאי כליו, ניו יורק תש"ו-תש"ח.

יוסקביץ, יוסף. אמבוהא דספרי מבוא ופירוש לספרי זוטא לסדר במדבר עם פירוש, לודז' תרפ"ט.

יעקבס, יהונתן. ביקורת על ספרו של ברין 'רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה', בית מקרא נח (תשע"ג), עמ' 167-180.

יעקבס, יהונתן. 'לבירור היקף היכרותו של רשב"ם עם מדרש לקח טוב', בתוך: תא-שמע, מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל משה תא-שמע, בעריכת אברהם (רמי) רייזנר ואחרים, כרך ב, אלון שבות תשע"ב, עמ' 475-499.

יעקבס, יהונתן. 'ספרים חדשים שהתגלו לרמב"ן בהגיעו לארץ ישראל', *JSIJ* 11 (2012), עמ' 105-118.

יעקבס, יהונתן. 'פירוש "לקח טוב" על שיר השירים: מקומו בתולדות פרשנות שיר השירים ויחסו לפירוש רש"י למגילה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כרך כג (תשע"ד), עמ' 225-241.

יעקבסון, יששכר. נתיב בינה: פרקי מבוא, פירושים ועיונים בסדור, תל אביב תשכ"ד.

יצחקי, אפרים. למועדה מימים ימימה: תולדות המנהגים במועדי ישראל, רחובות תשע"א.

יצחקי, אפרים. 'על שימושו של בעל השאילתות בירושלמי', מורשת יעקב ה (תשנ"א), עמ' 128-132.

כהן, אמיר דוד חי. אמור להם: הלכות נשיאת כפים, בית שמש תשע"ה.

כהנא, יצחק זאב. 'היחס בין ההלכה והמנהג', בתוך: מזכרת: קובץ תורני לזכר הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, בעריכת שלמה יוסף זוין וזרח ורהפטיג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 554-564.

כהנא, מנחם יצחק. אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב.

כהנא, מנחם יצחק. 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 165-201.

כהנא, מנחם יצחק. 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17-76.

כהנא, מנחם יצחק. 'מבוא למדרשי התנאים', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 137-178.

כהנא, מנחם יצחק. 'מובאות מהמכילתא לדברים פרשות עקב והאזינו', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 19-59.

כהנא, מנחם יצחק. 'פירוש רבינו הלל לספרי', קרית ספר סג (תש"ן), עמ' 271-280.

כהנא, מנחם יצחק. 'קווים לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופת התנאים', בתוך: מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זכרון לתרצה ליפשיץ, בעריכת א' אדרעי ואחרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 173-216.

כהנא, מנחם יצחק. 'קטעים חדשים מהמכילתא לדברים', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 485-551.

כהנא, מנחם יצחק. ' "רמז לקבורה מן התורה": עיצוב סוגיה בבבלי סנהדרין לאור התמודדות עם תפיסות זורואסטריות', מכילתא ה (תשפ"ד) עמ' 5-22.

כהנא, קלמן. מסכת שביעית חקר ועיון: סודרו ונערכו על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים, תל אביב תשל"ב.

כ"ץ, יעקב. 'מעריב בזמנו ושלא בזמנו: דוגמא לזיקה בין מנהג הלכה וחברה', ציון לה (תש"ל), עמ' 35-60.

כ"ץ, מנחם. ' "הלכה למשה מסיני" כאבן בוחן אידיאולוגית: מהחכמים בתקופת התנאים ועד העת החדשה', אוקימתא ו (תש"ף), עמ' 1-21.

כשר, מנחם מנדל. הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ירושלים תש"ם.

כשר, מנחם מנדל. חומש תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב.

כשר, מנחם מנדל. שרי האלף, ירושלים תשל"ט.

כשר, מנחם מנדל. 'צרור הערות על המאירי', תלפיות ד, עמ' 91-108.

לדרמן, שולמית. 'טקסטים מקבילים בחיבור נוצרי-ביזנטי ובקטעי מדרש המיוחסים לר' משה הדרשן', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 213-226.

לוגר, יחזקאל. תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א.

לווי, אריק. 'קשריו של אדם הראשון עם בעלי החיים: יסודות ימי ביניימים, תהודות מהעת החדשה', בתוך: זכרה לאהרן: קובץ מחקרים במקרא ובפרשנותו, ספר זיכרון לפרופ' אהרן מונדשיין, בעריכת מלכה שנוולד, חולון תשפ"ב, עמ' 222-239.

לוין, בנימין מנשה. 'לחקר השאילתות רב אחאי גאון', חיפה תרפ"ט.

לוין, בנימין מנשה. לתולדות נר של שבת, ניו יורק תרצ"ח.

לוין, בנימין מנשה. מבוא לספר מתיבות: תלמוד קטן לסדר מועד, נשים ונזיקין, ירושלים תרצ"ד.

לוין, בנימין מנשה. 'קהלת קירואן בתקופת הגאונים', סיני יב (תש"ג), עמ' שלז-שמב. (הודפס גם בתוך: ספר היובל לרב משה אביגדור עמיאל, ירושלים תש"ג, עמ' רה-רי).

לוין, בנימין מנשה. 'תשובות שאלות רב האי גאון', סיני ב (תרצ"ח), עמ' תקז-תקטו.

לוין, דוד ופוקס, עוזיאל. 'ההלכה בספרות חז"ל', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 473-510.

לוין, דוד. המעשים לבני ארץ ישראל והלכות ארץ ישראליות, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א.

לוין, עמיהוד יצחק מאיר. 'סיום מסכתא: טעמים ומקורות', אוריתא כ (תשס"ו), עמ' לו-מד.

לוינגר, יעקב. דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על המיתודה של משנה תורה, ירושלים תשכ"ה.

לוינגר, ישראל מאיר. מזון כשר מן החי, ירושלים תשל"ח.

לוקשין, מאיר. 'זיקת פירוש הרשב"ם לתורה אל מדרש שכל טוב', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות (תשנ"ג), חטיבה א, עמ' 135-142.

לוריא, בן ציון. 'לתולדות המזוזה', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות (תשל"ג), חטיבה א, עמ' 125-131.

ליבזון, גדעון. ' "חרם סתם" בתקופת הגאונים ובראשית ימי-הביניים', שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 107-232.

ליבזון, גדעון. 'שבועת "אין לי" (ימין אל עדם): על הזיקה בין המשפט העברי למשפט המוסלמי', דיני ישראל לה-לו (תשפ"ב), עמ' 283-325.

ליברמן, שאול. יוונית ויוונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד.

ליברמן, שאול. 'ירושלמי הוריות', בתוך: ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 305-283.

ליברמן, שאול. 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', בתוך: ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' רפז-שיט.

ליברמן, שאול. ספרי זוטא: תלמודה של לוד, ניו יורק תשכ"ח.

ליברמן, שאול. 'על שני כתבי יד', קרית ספר יג, (תרצ"ו), עמ' 105-114.

ליברמן, שאול. תוספת ראשונים: פירוש מיוסד על כתבי יד התוספתא וספרי ראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים ישנים, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ט.

ליברמן, שאול. תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ניו־יורק תשט"ו-תשמ"ח.

ליברמן, שאול. תשלום תוספתא, ירושלים תש"ל.

לימור, אורה. מסעות ארץ הקודש, ירושלים תשנ"ח.

לסקר, דניאל יהודה. 'השפעת הקראות על הרמב"ם', ספונות כ (תשנ"א), עמ' 145-161.

לסקר, דניאל יהודה. 'נצרות, פילוסופיה ופולמוס בפרובנס היהודית', ציון סח (תשס"ג), עמ' 333-313.

לרנר, מירון ביאליק. 'מדרשי האגדה שבפירוש רבנו הלל לספרי', קרית ספר סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 1055-1065.

לרנר, מירון ביאליק. 'פירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים', קבץ על יד, סדרה חדשה יח (תשל"ו), עמ' 141-164.

מאדלינגער, שמואל. 'אמת קנה', השחר ז (תר"ם), עמ' 385-389 ; ח (תר"ם), עמ' 447-450.

מאור, עמיר. 'שלמה בובר: עיונים בשיטתו בהדרת ספרות מדרשית', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז.

מאיר, יעקב צבי. דפוס ראשון: מהדורת התלמוד הירושלמי ונציה רפ"ג 1523 וראשית הדפוס העברי, ירושלים תשפ"ב.

מאן, יעקב. 'עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים', תרביץ ה (תרצ"ד) עמ' 273-304.

מאק, חננאל. מסודו של משה הדרשן, ירושלים תש"ע.

מאק, חננאל. מדרש האגדה, תל אביב תשמ"ט.

מאק, חננאל. 'רבנו חננאל בן חושיאל', בתוך: תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד שמא יהודה פרידמן, בעריכת דוד גולינקין ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 494-517.

מהלמן, ישראל. 'ביתי דפוסו של דניאל בומברג בויניציאה', גנוזות ספרים, תשל"ה, עמ' 13-19 [נדפס לראשונה: ארשת ג (תשכ"א), עמ' 93-98].

מולכו, מיכאל. 'תולדות יהודי שאלוניקי', בתוך: שאלוניקי: עיר ואם בישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 1-26.

מולקנדוב, עמנואל. תורת הקדמונים, פתח תקוה תשפ"ג.

מונק, שמואל דוד. 'בדין בדיקת הציציות', העמק י (תשל"ד), עמ' סח-עא.

מונדשיין, אהרן. 'עוללות לסדר "הסדרן והמסדר" ', לשוננו סז (תשס"ה), עמ' 331-346.

מורל, שמואל. 'היחס בין השאילתות ובין ספר הלכות פסוקות', *Hebrew Union College Annual* 43 (1972), pp. 253-268.

מורל, שמואל. מחקר על ספר הלכות ראו, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק 1966.

מזוז, שגיא. סטיותיו של הרמב"ם במשנה תורה מהתלמוד הבבלי - קיומן וגבולותיהן, לאור פסיקותיו בספר נשים, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ף.

מירסקי, שמואל קלמן. 'י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן ופרשנות המקרא', פרקים ג (תשכ"ג), עמ' 13-50.

מירסקי, שמואל קלמן. מבוא לשאילתות רב האי גאון, ניו יורק תרצ"ט.

מירסקי, שמואל קלמן. 'מקורות ההלכה במדרשים', תלפיות א (תש"ד), חוברת א, עמ' 40-71, חוברת ב, 218-247, חוברת ג-ד 498-532 ; תלפיות ב (תש"ה), חוברת א-ב, עמ' 49-29, חוברת ג-ד, עמ' 348-373 ; תלפיות ג (תש"ז), חוברת א-ב, עמ' 113-138.

מירסקי, שמואל קלמן. רב האי גאון, ניו יורק תרצ"ט.

מלחי, אסתר. 'ר' יוסף טוב-עלם - דמותו ויצירתו', מכלול כו (תש"ע), עמ' 7-24.

מלמד, עזרא ציון. היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז.

מלמד, עזרא ציון. מבוא לספרות התלמוד : ופרקי מקורות מפורשים, ירושלים תשל"ג.

מלמד, עזרא ציון. מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד הבבלי : מלוקטים ומסודרים עם חילופי גירסאות ומבוא, ירושלים תשמ"ח.

מלמד, עזרא ציון. מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד ירושלמי : מלוקטים ומסודרים עם חלופי גרסאות, ירושלים תשס"א.

מלמד, עזרא ציון. מפרשי המקרא : דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ח.

מנדל, פינחס. 'תוספתא', בתוך : ספרות חז"ל הארץ-ישראלית : מבואות ומחקרים, עורכים : דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 109-136.

מרגליות, מרדכי. מבוא לספר הלכות קצובות, ירושלים תש"ב.

מרצבך, עלי ורביב, ערן. הלוח העברי הקבוע : תולדות ומבנה, ירושלים תשפ"א.

נאה, שלמה. 'הערות ללשון התנאים בעקבות כתב-יד ואטיקאן 66 של הספרא', מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ' 271-295.

נאה, שלמה. לשון התנאים בספרא על פי כתב יד וטיקאן 66, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.

נאה, שלמה. 'סדרי קריאת התורה בארץ ישראל : עיון מחודש', תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 167-187.

ניומן, הלל. המעשים לבני ארץ ישראל : הלכה והיסטוריה בארץ ישראל הביזנטית, ירושלים תשע"א.

נעם, ורד. 'מסורות נוסח קדומות בהגהת רש"י לתלמוד', סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 109-150.

סבתו, מרדכי. 'קבורה מן התורה מניין', נטועים (תשנ"ח), עמ' 69-77.

סולוביצ'יק, חיים. היין בימי הביניים, יין נסך : פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח.

סולוביצ'יק, ישראל ברוך. 'על המהדורה החדשה של ספר "משפטי שבועות" לרב האיי גאון', המעין 205 (תשע"ג), עמ' 78-85.

סטל, יעקב ישראל. 'אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה : הלכה ארצישראלית נשכחת?', סגולה 17 (תשפ"א), עמ' 1-17.

סיימונס, חיים. 'הבדלים בקריאת הפרשיות בין בני א"י ובין בני חו"ל', סיני קו (תש"ן), עמ' לג-מ.
סימון, אוריאל. אזן מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג.
סימונסון, שלמה. בין הפטיש והסדן: היהודים בסיציליה, ירושלים תשע"א.
סלוטניק, יוסף. פרשנות התלמוד של רבי ישעיה דיטרני הזקן: לפי תוספותיו ופסקיו למסכת עבודה זרה ושאר כתביו ההלכתיים, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז.
סייקס, דוד. '"סטיותיו" של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה', דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ח), עמ' קיג-קנא.
ספראי שמואל וזאב. משנת ארץ ישראל, תשס"ח-תשפ"ב.
עופר, יוסף. המסורה למקרא ודרכיה: פרקי מבוא, ירושלים תשפ"ב.
עמית, אהרן. 'שני ענפי הנוסח של פרק "היה קורא" בבבלי ברכות ותרומתם להבנת תולדות העריכה של הבבלי', בתוך: תורה לשמה: ספר היובל לכבוד שמא יהודה פרידמן, בעריכת דוד גולינקין ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 223-267.
עמנואל, יצחק שמואל. 'תולדות יהודי שלוניקי', בתוך: זכרון שלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, בעריכת דוד רקנטי, תל אביב תשל"ב, עמ' 1-172.
עמנואל, שמחה. '"גניזת אירופה" - בין תקווה למציאות', בתוך: 'הגניזה האיטלקית', דברי הכנס שהתקים בחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עורכים: אברהם דוד ויוסף תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' ע-פב.
עמנואל, שמחה. 'מגוף ראשון לגוף שלישי פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים', תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 431-457.
עמנואל, שמחה. מגנזי אירופה, ירושלים תשע"ה-תשע"ט.
עמנואל, שמחה. עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים, ירושלים תשפ"א.
עמנואל, שמחה. 'ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי', בתוך: אור הגנוז: ספרי ראשונים על מסכת קידושין, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ט, מבוא, עמ' 49-55.
עמנואל, שמחה. שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז.
עמנואל, שמחה. 'שרידים חדשים מתורתו של ר' יצחק בן מלכי צדק מסימפונט: תשובה וקטע מפירוש למסכת כלים', נטועים כד-כה (תשפ"ג), עמ' 289-310.
עמר, זהר. מסורת העוף: קובץ מאמרים, תל אביב תשס"ד.
עסיס, משה. 'לתולדות הנוסח של מסכת שקלים', בתוך: דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשמ"א), חטיבה ג, עמ' 141-156.

עסיס, משה. 'תלמוד ירושלמי', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 225-260.

עפשטיין, אברהם. 'מאמר על ספר הלכות גדולות', בתוך: מקדמוניות היהודים: מחקרים ורשימות, ירושלים תשכ"ה, עמ' שעח-תט.

ערוסי, רצון. 'ברכת הדלקת נר של יום טוב: בירור מנהג יהודי תימן', סיני פה (תשל"ט), עמ' נה-צא.

פוגלמן, מרדכי. 'טומאה וטהרה בזמן הזה', סיני נד (תשכ"ד), עמ' קצא-קצח.

פוגלמן, מרדכי. 'למה תוקעין בתפילת מוסף', תורה שבעל פה ז (תשכ"ה) עמ' מ-מו.

פוזננסקי, שמואל אברהם. ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים, ורשה תרס"ט. נדפס תחילה: הקדם ב (תרס"ח), עמ' 24-54.

פוקס, יעקב. 'השלמה לפירוש לקח טוב על קינה קלירית 'זכור איכה אנו'', קבץ על יד כד, (תשע"ד), עמ' 151-160.

פוקס, עוזיאל. מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבל, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג.

פוקס, עוזיאל. תלמודם של גאונים: יחסם של גאוני בבל לנוסח התלמוד הבבלי, ירושלים תשע"ז.

פז, יקיר. 'קודם מתן תורה: האבות וחוקי משה בספרות חז"ל על רקע ספרות בית שני ואבות הכנסייה', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט.

פייגלין, יצחק. התפתחות העקרונות המשפטיים בנוגע לכתובה בקהילות אשכנז בימי הביניים בתקופת הראשונים (המאות העשירית עד השש עשרה), עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, תשע"ה.

פייגלין, יצחק. 'פרשת ציצית בלילה - בין ארץ ישראל לבבל', שבילין 9 (תש"פ), עמ' 45-68.

פינצ'ובר, אליעזר. משנה מסכת שקלים: בעיות נוסח ומהדורה ביקורתית, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח.

פינקלשטיין, אליעזר אריה. פרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו יורק תש"י.

פירוטינסקי, משה בונם. ספר הברית: על שולחן ערוך יורה דעה הלכות מילה, ניו יורק תשל"ח.

פליישר, עזרא. 'אזהרות לר' בנימין (בן שמואל) פייטן', קבץ על יד כא (תשמ"ה), עמ' 2-75.

פליישר, עזרא. 'לענין המשמרות בפיוטים', סיני סב (תשכ"ח), עמ' יג-מ.

פליישר, עזרא. 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 397-441.

פליישר, עזרא. 'מבנים סטרופיים מעין־אזוריים בפיוט הקדום', הספרות, ב (תש"ל), עמ' 194-240.

פליישר, עזרא. 'קריאה חד שנתית ותלת שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 25-43.

פליישר, עזרא. שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל״ה.

פליישר, עזרא. תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ״ח.

פראוור, יהושע. ההיסטוריה של ארץ ישראל: שלטון המוסלמים והצלבנים (634-1291), כרך ו, ירושלים 1981.

פרי, מיכה. מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל אביב תשע״א.

פריימן, אברהם חיים. הרא״ש: רבנו אשר ב״ר יחיאל וצאצאיו, (במקור בגרמנית פרנקפורט 1920-1918, תורגם ונערך בעברית על ידי אפרים אלימלך אורבך), ירושלים תשמ״ו.

פרידמן, מרדכי עקיבא. 'הכתובות הארץ ישראליות מתקופת הגאונים', תעודה א - חקרי גניזת קהיר (תש״ם), עמ' 57-82.

פרידמן, מרדכי עקיבא. 'המחזיר גרושתו משנישאת וטומאת הסוטה והאנוסה', בתוך: ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת שמא יהודה פרידמן, ניו יורק וירושלים תשנ״ג, עמ' 189-232.

פרידמן, מרדכי עקיבא. 'כתובת אשה מדברי תורה או מדברי סופרים', שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ״ד-תשמ״ו), עמ' 91-97.

פרידמן, מרדכי עקיבא. 'תשובת ר' יחיאל בר' אליקים המתירה את ה״רשות״ ', בתוך: משאת משה; מחקרים בתרבות ישראל וערב, מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן, יואל קרמר. ירושלים תשנ״ח, עמ' 328-367.

פרידמן, שמא יהודה. 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, עורכים: דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש״ס, עמ' 163-201.

פרידמן, שמא יהודה. 'לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: בן תימא ובן דורתיי', בתוך: נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני, בעריכת יעקב אלמן, אפרים בצלאל הלבני, צבי אריה שטיינפלד, ירושלים תשס״ה, עמ' רו-רז [נדפס שנית בספר לתורתם של תנאים, ירושלים תש״ע, עמ' 266-350].

פרידמן, שמא יהודה. 'להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי', סידרא ז (תשנ״א), עמ' 67-102.

פרידמן, שמא יהודה. 'פרק האשה רבה בבבלי: בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', בתוך: מחקרים ומקורות א, ערוך בידי חיים זלמן דימיטרובסקי, ניו-יורק תשל״ח, עמ' 275-441.

פרידמן, שמא יהודה. תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בצירוף מבוא כללי, רמת גן תשס״ג.

פרישמן, אשר. האשכנזים הראשונים: תולדות היהודים באירופה הצפונית מראשית התיישבותם עד פרעות תתנ"ו, תל אביב תשס"ח.

פרנקל, אברהם. "'שעיר וחותנו סערוני" מלכויות וגזרותיהן בפיוטי איטליה הקדומים', תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 269-317.

פרנקל, זכריה. מבוא הירושלמי, ברסלוי תק"ל.

פרנקל, יונה. מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז.

פרשל, טוביה. 'אחרון הגאונים בזמן ראשם בחשיבות: גלגולה של מליצה', סיני קלד (תשס"ד), עמ' קצו-קצז.

צונץ, יום טוב ליפמן. הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, נערך והושלם בידי חנוך אלבק, ירושלים תש"ז.

צוקר, משה. 'חלקו של ר' סעדיה גאון בפולמוס ממחרת השבת', *PAAJR* 20 (1951), עמ' א-כו.

צוקר, משה. על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון, ניו יורק תשי"ט.

צימלס, צבי יעקב. 'תלמידי חכמים ולימוד-התורה בביזאנטיון ובאיטליה', בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - תקופת האופל, בעריכת בצלאל רות וצבי ברס, תל אביב תשל"ג, עמ' 104-111.

צ'צ'ייק, משה דוד. 'מנחה חדשה: לדמותו של פירוש דרשני בן המאה השש-עשרה למסכת אבות', בתוך: דרך ספר: שי לזאב גריס, בעריכת אבריאל בר-לבב, עודד ישראלי, יונתן מאיר ואברהם (רמי) ריינר, ירושלים תשפ"א, עמ' 259-287.

צרפתי, גד בן-עמי. ' 'גניזת' איטליה - כתב היד של המשנה', בתוך: 'הגניזה האיטלקית', דברי הכנס שהתקים בחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עורכים: אברהם דוד ויוסף תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' צז-צט.

קאסוטו, משה דוד. 'אדילקינד ישראל קורנליו', אשכול: אנציקלופדיה ישראלית, א, ברלין תרפ"ט, עמ' 632-633.

קאסוטו, משה דוד. 'חרבן הישיבות באיטליה הדרומית במאה הי"ג', בתוך: ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 139-152.

קדרי, עדיאל. עיוני תשובה: הלכה, הגות ומחשבה חינוכית בהלכות תשובה לרמב"ם, באר שבע תש"ע.

קדרי, תמר. 'מדרשי האגדה האמוראיים', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע"ח, עמ' 297-350.

קהלני, עזרא. אגדת בראשית: מבוא, הצעה למהדורה ביקורתית ועניני תוכן ומבנה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד.

קולדיצקי, שכנא. ספרי עם פירוש רבינו הלל ב"ר אליקים, ירושלים תש"ח.

קוליץ, יהונתן. 'אחיזת ציצית בקריאת שמע', מעליות כב, (תשס"א), עמ' 159-174.

קושניר אורון, מיכל. ה'פליאה' ו'הקנה' - יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, ירושלים תש"ם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם.

קלאר, בנימין מנחם. מחקרים ועיונים, תל אביב תשי"ד.

קלוזנר, יוסף. 'פרופיסור שמואל קרויס ומפעל-חייו', בתוך: ספר היובל לפרופסור שמואל קרויס: למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תרצ"ז.

קליין, שמואל. 'ספר המסע Itinerarium Burdigalense על ארץ ישראל', ציון 6 (תרצ"ג), עמ' יב-לח.

קלרמן, אהרן. פרקי תפילה וברכה במבט היסטורי, חיפה תשע"ז.

קמינקא, אהרן. 'על דבר השאילתות דר' אחאי ויחוסן לירושלמי', הקדם ב (תרס"ח), עמ' 20-23.

קצוף, בנימין. 'המקורות התנאיים ונוסחם בספר הלכות פסוקות', שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 199-216.

קצוף, בנימין. 'כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרונאי גאון?', עלי ספר כ (תשס"ח), עמ' 17-27.

קצוף, בנימין. 'פרקי תוספתא: מקורם ומשמעותם של החילופים בחלוקה לפרקים', עלי ספר כח (תשע"ח), עמ' 7-30.

קרצ'מר-רזיאל, יואל. 'לחידת עיצובה של ברייתא די"ג מידות וזיקתה לספרא', אוקימתא י (תשפ"ד), עמ' 129-160.

ראק, אביגיל. פרשני המקרא, ירושלים תשפ"א.

רבינוביץ, נחום אליעזר, משנה תורה לרמב"ם עם פירוש יד פשוטה: מקורות ביאורים ובירורים, ירושלים תשמ"ח-תשע"א.

רבינוביץ, רפאל נתן נטע. דקדוקי סופרים, מינכן תרכ"ח-תרנ"ז.

רבינוביץ, רפאל נתן נטע. מאמר על הדפסת התלמוד, מתוך דקדוקי סופרים, הודפס מחדש על ידי אברהם מאיר הברמן, ירושלים תשס״ו.

רביצקי, אביעזר. על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים תשנ״א.

רביצקי, אביעזר. ' ״הציבי לך ציונים״ לציון: גלגולו של רעיון', בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת משה חלמיש ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ״א, עמ' 1-39.

רביצקי, אבירם. לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים תש״ע.

רביצקי, אבירם. 'על קדמות המצוות ועל התווספותן ההיסטורית: פרק במשנתם של יעקוב אלקרקסאני ורב סעדיה גאון', שנתון המשפט העברי לג (תשפ״ה), עמ' 685-728.

רביצקי, אבירם. 'רב סעדיה גאון ויעקב אלקרקסאני על המבנה הלוגי של המצוות השכליות והשמעיות: לוגיקה וכלאם בוויכוח הקראי-רבני', תרביץ פד (תשע״ו), עמ' 159-193.

רגב, שאול. דרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים, ירושלים תש״ע.

רובין, ניסן. ראשית החיים, טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז״ל, תל אביב תשנ״ה.

רוזן צבי, ישי. 'מבוא למשנה', בתוך: ספרות חז״ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע״ח, עמ' 1-64.

רוזנברג, יהושע. משנה ״כיפורים״: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ״ה.

רוזנטל, אליעזר שמשון. 'רב בן אחי ר' חייה וגם בן אחותו?: פרט אחד לתולדות הנוסח של הבבלי', בתוך: ספר היובל לחנוך ילון, בעריכת שאול ליברמן ואחרים, ירושלים תשכ״ג, עמ' 281-337.

רוזנטל, דוד. משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ״א.

רוזנטל, דוד. 'על ברכות התפילין בארץ ישראל ובבבל', תרביץ עט (תש״ע), עמ' 63-86.

רוזנטל, דוד. 'תולדות נוסח המשנה', בתוך: ספרות חז״ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, עורכים: דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא, ירושלים תשע״ח.

רוזנטל, יהודה. 'ריבית מן הנכרי', תלפיות ו (תשי״ג), עמ' 130-152.

רוזנפלד, עזריאל. 'פסקי הרב ישעיה דטראני', סיני נד (תשכ״ד), עמ' רצ-שא.

רוט, פנחס. חכמי פרובנס המאוחרים - הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1215-1348, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע״ב.

רוט, פנחס. 'ספר הפרדס: לדרכי היווצרותו של ילקוט הלכתי בימי הביניים', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח.

רוט, פנחס. 'שרידי שאילתות מרווינה', גנזי קדם א (תשס"ה), עמ' 245-271.

רות, אברהם נפתלי צבי. 'קטע ממדרש והזהיר', תלפיות ז, עמ' 89-98.

רות, בצלאל. 'איטליה', בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - תקופת האופל, בעריכת בצלאל רות וצבי ברס, תל אביב תשל"ג, עמ' 60-72.

רז קרקוצקין, אמנון. הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים תשס"ה.

ריבלין, ברכה. פנקס הקהילות: אנציקלופדיה של היישובים היהודיים למן היווסדם ועד לאחר שואת מלחמת העולם השנייה, כרך י - יוון, ירושלים תשנ"ט.

רייזל, ענת. מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א.

ריינר, אברהם (רמי). 'להתקבלותו של ספר "הלכות גדולות" באשכנז', לימוד ודעת במחשבת יהודית, בעריכת חיים קרייסל, באר שבע תשס"ו, עמ' 95-121.

רפפורט, שלמה יהודה. 'זמן ומקום ר' אלעזר הקליר, ועניני פיוטיו ופיוטי זולתו, וקצת עניני תפילות, מודפס בסוף המאמר 'תולדות רבינו נתן בעל הערוך וקורות ספרו, ביכורי העתים י (תק"ץ), עמ' 95-123.

רפפורט, שלמה יהודה. 'תולדות רבינו חננאל בן רבינו חושיאל ורבינו נסים בר' יעקב ממדינת קיר"וואן', בכורי העתים, וינה תקצ"ב, עמ' 11-83.

רצאבי, משה. עטיפת ציצית כהלכתה, בני ברק תשס"ה.

שבט, ארי יצחק, 'על ביצים כסימן לאבלות: לחקר מקור ובעייתיות המנהג', סיני קיד (תשנ"ד) עמ' נג-סה.

שבט, עזרא דניאל. 'הדרשות לשאילתות פרשת וארא ונוסח התלמוד שבהן', נטועים י (תשס"ג), עמ' 27-39.

שוחט, משה. 'דרשות המילה מאת ר' אפרים בן גרשון הרופא מיוון', קובץ חצי גבורים י (תשע"ז), עמ' תכו-תסא.

שויקה, אהרן. 'טופס שאילתות בכתיבת יד הרב אפרים בן שמריה והמסורת הארץ ישראלית של ספר השאילתות', גנזי קדם טז (תש"ף), עמ' 179-231.

שויקה, אהרן. 'ספר שאילתות דרב אחאי והדרשה הבבלית הקדומה', סידרא לב (תשע"ז), עמ' 202-145.

שויקה, אהרן. עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח.

שור, יהושע השל. 'לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא על בראשית ושמות יסדו ר' טוביה בר' אליעזר ז"ל ויצא לאור עם הערות ותיקונים ע"י ה"ר שלמה בובער', החלוץ יב (תרמ"ז), עמ' 74-80.

שור, יהושע השל. 'דבר בעתו', החלוץ ה (תר"ך), עמ' 31-54.

שור, נתן. תולדות הקראים, ירושלים תשס"ג.

שורץ, ברוך יעקב. 'לשאלת מקור תוקפן של המצוות: "הנורמה הבסיסית" וטעמה במסורות התורה', שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 241-265.

שטארק, הרמאן. מבוא התלמוד, מתורגם מגרמנית, וילנא תרע"ג.

שטיינר, ר"ש. 'בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי-עשר שבמגילות העבריות מביזנטיון', לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 39-56.

שטמפפר, יהודה צבי. 'פירוש רס"ג לי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן על פי המקור הערבי: פרשנות, מגמות ומקורות עלומים', תרביץ פז (תש"ף), עמ' 641-705.

שכטר, שניאור זלמן. 'פי' י"ג מדות מרב סעדיה גאון עם הקדמה והערות', בית תלמוד ד (תרמ"ה), עמ' 235-244.

שלוסברג, אליעזר. 'לקראת מהדורה ביקורתית של תרגום רב סעדיה גאון לתורה', טללי אורות יג (תשס"ז), עמ' 87-104.

שלזינגר, עקיבא. 'קבורת רחל', בתוך: כתבי החברה לחקר המקרא: ספר נייגר, ירושלים תשי"ט, עמ' 19-26.

שמאע, אברהם. המכילתות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט.

שמעוני, ציון. אקדמות להוצאה חדשה של לקח-טוב שמות, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ד.

שנאן, אביגדור. עולמה של ספרות האגדה, תל-אביב תשמ"ז.

שפיגל, יעקב שמואל. 'האשה כמוהלת - ההלכה וגלגוליה בסמ"ג', סידרא ה, תשמ"ט, עמ' 149-157.

שפיגל, יעקב שמואל. עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה.

שפיגל, יעקב שמואל. 'תשובת ר' שמואל קזאני מקנדיאה בענין תקנת החרמות בקנדיאה, ובענין כלאים', מוריה 29 ה-ז (תשס"ט) עמ' יז-לב.

שפרבר, דניאל. 'דברי רב האי גאון על תקיעת שופר והפולמוס הקראי', בתוך: בהיותו קרוב: אסופת מאמרים לימים הנוראים לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד, מרכז שפירא תש"ס, עמ' 246-254.

שפרבר, דניאל. מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, ירושלים תש"ן-תשס"ז.

שציפנסקי, ישראל. התקנות בישראל: חיבור מקיף על התקנות שנתקנו בישראל על-ידי נביאים, סופרים, נשיאים, סנהדראות, תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים ואחרונים, א-ד, ירושלים תשס"ד.

שר שלום, רחמים. 'הקריאה בתורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', סיני קכג-קכד (תש"ס), עמ' תרכ-תרמב.

שר שלום, רחמים. 'הקריאה בתורה במחזור השנתי: המנהגים שקדמו למנהג האחיד', המעין 237 (תשפ"א), עמ' 8-23.

שר שלום, רחמים. 'מחלוקת רס"ג ובן מאיר', סיני קיא (תשנ"ג), עמ' צז-קכד.

שר שלום, רחמים. 'עוד על הקריאה בתורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', סיני קכו-קכז (תש"ס-תשס"א), עמ' שכה-שלא.

שרביט, שמעון. מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות, נספחים, ירושלים תשס"ד.

שרגאי, נדב. על אם הדרך: סיפורו של קבר רחל, ירושלים תשס"ה.

שרף, אנדרה אליעזר. 'היהודים בביזאנטיון', בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - תקופת האופל, בעריכת בצלאל רות וצבי ברס, תל אביב תשל"ג, עמ' 30-41.

תא-שמע, ישראל משה. כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א-ד, ירושלים תשס"א-תש"ע.

תא-שמע, ישראל משה. הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב תשס"א.

תא-שמע, ישראל משה. הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, א-ב, ירושלים תשנ"ט.

תא-שמע, ישראל משה. התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ד.

תא-שמע, ישראל משה. מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ד.

תבורי, יוסף. 'למקומה של ברכת מלכויות בתפילת ראש השנה', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 30-34.

תבורי, יוסף. מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס.

תבורי, יוסף. 'מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים "שערי תשובה" ', עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 5-19.

תבורי, יוסף. פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב תשנ"ו.

תמר, ישכר. עלי תמר: ביאורים וליקוטים על הבבלי וירושלמי, ירושלים תשל"ט-תשנ"ב.

3. פסיקה ישראלית

בג"ץ 6821/93 **בנק המזרחי המאוחד בע"מ נ' מגדל כפר שיתופי**, פ"ד מט(4), 221.

4. ספרות מחקר בלועזית

Akhiezer, Golda. 'Byzantine Karaism In The Eleventh To Fifteenth Centuries', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 723-758.

Ankori, Zvi. *Karaites in Byzantium: The Formative Years 970–1100*, New York 1959.

Atzmon, Arnon and Nikolsky, Ronit. 'Let Our Rabbi Teach Us: An Introduction to Tanhuma-Yelammedenu Literature', in: *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, edited by Ronit Nikolsky and Arnon Atzmon, Leiden: Brill 2022, pp. 1-17.

Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews: Late Middle Ages and Era of European Expansion (1200-1650)*, second edition. New York 1952.

Beit-Arie, Malachi. *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology*, London 1993.

Beit-Arie, Malachi. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library – Supplement of Addenda and Corrigenda*, Oxford 1994.

Bowman, Steven. *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama 1985.

Camarda, Chiara. *Tracing the Hebrew Book Collection of the Venice Ghetto*, Ph.D Dissertation, Ca' Foscari University of Venice 2016.

Charanis, Peter. 'The Jews in the Byzantine Empire under the First Palaeologi', *Speculum* 22:1 (1947), pp. 75-77.

Cohen, Mordechai Z. 'New perspectives on Leqaḥ Ṭov in the Grand Narrative of Peshat', in: "*In the Dwelling of a Sage Lie Precious Treasures": Essays in Jewish Studies in Honor of Shnayer Z. Leiman*, edited by Yitzhak Berger and Chaim Milikowsky, New York 2020, pp. 51–71.

Crestani, Sebastiano. 'Jewish Eschatological Expectations during the Crusades', *Henoch,* 45/1 (2023), pp. 140-154.

De Lange, Nicholas. Tchernetska, Natalie and Olszowy-Schlanger, Judith. 'An Early Hebrew-Greek Biblical Glossary from the Cairo Genizah', *Revue des Études Juives* 166 (2007), pp. 91-128.

De Lange, Nicholas. *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Leiden 1996.

De Lange, Nicholas. 'Hebraism and Hellenism The Case of Byzantine Jewry', *Poetics Today* 19:1 (1998), pp. 129-145.

De Lange, Nicholas. 'Hebrew-Greek Genizah Fragments and their Bearing on the Culture of Byzantine Jewry', *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1985, pp. 39-46.

De Lange, Nicholas. 'Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium', in: *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, edited by Dion C. Smythe, Aldershot 2000, pp. 105-118.

De Lange, Nicholas. 'Jewish sources', in: *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, edited by Mary Whitby, New York 2007, pp. 361-369.

Dönitz, Saskia. 'Shemarya ha-Ikriti and the Karaite Exegetical Challenge', in: *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabbanite Texts*, edited by Joachim Yeshaya and Elisabeth Hollender, Leiden 2016, pp. 228-248.

Elbaum, Jacob. 'Midrash Lekah Tov', *Encyclopaedia Judaica*, vol 11, Jerusalem 1972, p 1516.

Elbaum, Jacob. '"Yalqut Shim'oni" and the Medieval Midrashic Anthology', *Prooftexts* 17:2 (1997), pp. 133-151.

Finkelstein, Louis. *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York 1964.

Finkelstein, Louis. 'The Mekilta and Its Text', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 5 (1933 - 1934), pp. 3-54.

Friedman, Mordechai Akiva. *Jewish Marrriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, Tel Aviv & New York 1980-1981.

Gil, Moshe. 'References to Silk in Geniza Documents of the Eleventh Century A.D.', *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002), pp. 31-38.

Gvaryahu, Amit. 'Twisting words: does Halakhah really circumvent scripture?', *Journal of Jewish Studies* 68:2 (2017), pp. 260-283.

Hauptman, Judith. *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts,* Tübingen, Germany 2005.

Herman, Geoffrey. 'Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources', in: *Tiferet leYisrael, Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, edited by Joel Roth, Menahem Schmelzer and Yaacov Francus, New York 2010, pp. 31-59.

Holmes, Catherine. 'Political-Historical Survey, 800-1204', in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, edited by Robin Cormack, John F. Haldon, and Elizabeth Jeffreys, Oxford 2008, pp. 264-279.

Holo, Joshua. 'Book Review: Nicholas de Lange, The Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah', *Journal of Near Eastern Studies* 59:3 (2000), pp. 231-232.

Holo, Joshua. *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, Cambridge 2009.

Horowitz, Elliott. 'The Way We Were: Jewish Life in the Middle Ages', *Jewish History*, 1 (1986), pp. 75-98.

Irshai, Oded. 'Confronting A Christian Empire - Jewish Culture in the World of Byzantium', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 15-64.

Jacobs, Jonathan. 'Onqelos in Byzantium in the Twelfth and Thirteenth Centuries: The Relationship of R. Samuel of Rossano and R. Meyuhas ben Elijah to the Aramaic Translation', *The Review of Rabbinic Judaism* 24 (2021), pp. 231-246.

Jacobs, Jonathan. 'The Allegorical Exegesis on Song of Songs by R. Tubia ben Eliezer - Leqah Tov, and Its Relation to Rashi's Commentary', *AJS Review* 39 (2015), pp. 75-92.

Jacoby, David. 'Book Review: Joshua Holo, Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy', *Byzantinische Zeitschrift* 104 (2011), pp. 764-767.

Jaffee, Martin. 'Rabbinic authorship as a collective enterprise', in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, edited by Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee, Cambridge 2007, pp. 17-37.

Kanarfogel, Ephraim. 'Rabbinic attitudes toward nonobservance in the Medieval Period', in: *Jewish Tradition and the Nontraditional Jew*, edited by Jacob J. Schacter, Northvale 1992, pp. 3-35.

Katzoff, Binyamin. 'Was There a Separate Transmission of Tosefta Tohorot?: Evidence from Rishonim and from Fragments of the Cairo Geniza and "European Geniza" ', *Hebrew Union College Annual*, vol. 88 (2017), pp. 29-54.

Kiener, Ronald C. 'The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's' Kitab al-Amanat Wa'l-I'tiqadat", *AJS Review*, vol. 11, no. 1 (1986), pp. 1-25.

Krakowski, Eve. 'Byzantine Judaism in Early Islamic Palestine: Rethinking the Gaonic Model', in: *Worlds of Byzantium: Religion, Culture, and Empire in the Medieval Near East*, edited by Elizabeth S. Bolman, Cambridge 2024, pp. 502-557.

Krauss, Samuel. *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, Wien 1914.

Lasker, Daniel J. 'Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy', in: *Great Schisms in Jewish History*, edited by Raphael Jospe and Stanley M. Wagner, Denver 1981, pp. 47-72.

Lasker, Daniel J. 'Islamic Influences on Karaite Origins', in: *Studies in Islamic and Judaic Traditions II,* edited by William M. Brinner and Stephen D. Ricks, Atlanta 1989, pp. 23-47.

Lauer, Rena N. *Colonial Justice and the Jews of Venetian Crete*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

Lawee, Eric. 'Embarrassment and Re-Embracement of a Midrash on Genesis 2', in: *Vixens Disturbing Vineyards: The Embarrassment and Embracement of Scriptures - A Festschrift Honoring Harry Fox Le'Veit Yoreh*, edited by Tzemah Yoreh, Boston 2010. pp. 192–207.

Lawee, Eric. 'From Sefarad to Ashkenaz: A Case Study in the Rashi Supercommentary Tradition', *AJS Review* 30 (2006), pp. 393–425.

Lawee, Eric. 'The Reception of Rashi's Commentary on the Torah in Spain: The Case of Adam's Mating with the Animals', *Jewish Quarterly Review* 97 (2007), pp. 33–66.

Linder, Amnon. 'The Legal Status Of Jews In The Byzantine Empire', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 149-218.

Neubauer, Adolf. 'Egyptian Fragments II,' *Jewish Quarterly Review*, vol. 9, no. 1 (October 1896) pp. 24-38.

Newman, Hillel Isaac. 'Early Halakhic Literature', in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 629-642.

Neis, Rafael Rachel. *The sense of sight in rabbinic culture: Jewish ways of seeing in late antiquity*, New York 2013.

David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 1998.

David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: The Idea of Noahide Law*, Oxford 2011.

Perani, Mauro and Sagradini, Enrica. *Talmudic and Midrashic Fragments from the Italian Genizah: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Firenze 2004.

Perles, Joseph. 'Die Berner Handschrift des Kleinen Aruch', in: *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, pp. 1-38.

Perry, Micha. 'Byzantium's Role In The Transmission Of Jewish Knowledge In The Middle Ages: The Attitude Toward Circumcision', in: *Jews in Byzantium: Dialectics*

of Minority and Majority Cultures, edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden: Brill 2011, pp. 643-658.

Reinsch, Diether Roderich. 'Defining Byzantine Culture', in: *Byzantine culture: papers from the conference "Byzantine days of Istanbul"*, edited by Dean Sakel, Ankara 2014, pp. 1-8.

Rogoff, Jason Phillip. *The Compositional Art of the She'iltot of R. Aḥa:Creating a Babylonian Homiletic Midrash*, Ph.D. dissertation, Jewish Theological Seminary of America 2010.

Roth, Pinchas. 'The She'iltot de-Rav Aḥai from the 10th–11th Century Found in Ravenna', in: *Medieval Hebrew Manuscripts Reused as Book-bindings in Italy*, edited by Mauro Perani, Leiden 2022, pp. 270-275.

Saperstein, Marc. *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven 1989.

Sered, Susan Starr. 'Rachel's Tomb: The Development of a Cult', *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 2, No. 2 (1995), pp. 103-148.

Sklare, David Eric. *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden: Brill 1996.

Soloveitchik, Haym. *Collected Essays*, 1-3, Oxford 2013-2020.

Starr, Joshua. *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Athens 1939.

Starr, Joshua. 'Jewish Life in Crete Under the Rule of Venice', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 12 (1942), pp. 59-114.

Steiner, Richard C. 'Textual and Exegetical Notes to Nicholas de Lange, "Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah"', *The Jewish Quarterly Review* 89:1/2 (1998), pp. 155-169.

Steimann, Ilona. 'The story of one acquisition: Hebrew manuscripts from Venetian Candia', *Mediterranean Historical Review* 38.1 (2023), pp. 25-70.

Stern, Sacha. *The Jewish Calendar Controversy of 921/2 CE*, Leiden: Brill 2019.

Strack, Hermann Leberecht and Gunter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, translated by Markus Bockmuehl Edinburgh 1991.

Weinberger, Leon Judah. 'A Note on Jewish Scholars and Scholarship in Byzantium', *Journal of the American Oriental Society* 91:1 (1971), pp. 142-144.

Weinberger, Leon Judah. 'God as Matchmaker, A Rabbinic Legend Preserved in the Piyyut', *Journal of the American Academy of Religion* 40:2 (1972), pp. 238-244.

Weinberger, Leon Judah. *Jewish Poets in Crete,* Cincinnati 1985.

Whittow, Mark. 'Geographical Survey', in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, edited by Robin Cormack, John F. Haldon, and Elizabeth Jeffreys, Oxford 2008, pp. 219-231.

Abstract

The Jewish community of Byzantium was among the largest and most significant during the Middle Ages. The Byzantine realm bordered the Muslim Empire to the east, within which the Babylonian and Palestinian rabbinic centers flourished concurrently; to the west lay the European nations, among whom the Ashkenazi Jewish community was beginning to take shape.

In general, research on Byzantine Jewry remains limited. In particular, the study of its customs and practices has received little scholarly attention. This neglect seems to stem mainly from the paucity of surviving literary sources suitable for study. Yet even the few extant Byzantine works have not been adequately examined.

Salomon Buber's view regarding the Byzantine origin of Rabbi Tuvia ben Eliezer has long been accepted and has remained uncontested for over a century. Nevertheless, *Leqaḥ Tov*, Rabbi Tuvia's principal work, has received scant attention, both in traditional study halls and in academic research. This neglect appears to derive from the assumption that *Leqaḥ Tov* is merely a midrashic anthology devoid of creative writing that could shed light on Byzantine Judaism. However, as my research demonstrates, *Leqaḥ Tov* is in fact a biblical commentary whose discussions largely rework rabbinic sources. In addition, Rabbi Tuvia incorporated dozens of halakhic sections on various topics. The author's personality and outlook are discernible both in the exegetical and halakhic portions of his work.

This study examines the work of Rabbi Tuvia ben Eliezer, who was active in the Byzantine world in the late eleventh and early twelfth centuries. Its aim is to identify and examine evidence in Leqaḥ Tov of the rabbinic sources known to Rabbi Tuvia and his scholarly milieu, and to investigate whether the work preserves halakhic rulings and customs reflecting traditions practiced among Jews in the Byzantine world. The study

focuses primarily on the halakhic sections of *Leqaḥ Tov*, which provide insight into Rabbi Tuvia's guidance of his readers in matters of Jewish law.

The **introduction** surveys the historical background of Byzantine Jewry - its communal life, its interactions with surrounding non-Jewish populations, and the tension that arose between the Rabbanite and Karaite communities that coexisted in Byzantium during this period. It also examines the community's connections with both the Palestinian and Babylonian centers, and reviews Byzantine Jewish literary production up to the time of Rabbi Tuvia.

Subsequently, the **introduction to *Leqaḥ Tov*** presents the known biographical details of Rabbi Tuvia and the scholarly opinions regarding the date of the composition. It further discusses the defining characteristics of the work, which reflect Rabbi Tuvia's role as a communal leader. Finally, the surviving manuscripts and printed editions of *Leqaḥ Tov* - from the 16th-century Venice edition to modern prints - are described.

The final part of the introduction deals with the halakhic passages in *Leqaḥ Tov*: how they may be identified, what their main features are, and the editorial reasoning behind their placement within the commentary.

The second chapter examines Rabbi Tuvia's use of tannaitic literature. Although the focus of this study is halakhic, this chapter surveys the entire *Leqaḥ Tov* to determine which tannaitic sources were available to Rabbi Tuvia. It begins with an analysis of citations from the Mishnah, exploring both their extent and the textual versions known to the Byzantine study circle.

The second section studies Rabbi Tuvia's use of tannaitic midrashim, shedding light on which of these Midrashim were known in Byzantium and which were not. The relative frequency of citations suggests the esteem in which these midrashim were held by Byzantine rabbinic culture compared with other Jewish centers.

The third section explores tannaitic material found in the Babylonian Talmud (*baraitot*) and in the Tosefta. The findings indicate that, when a source could not be found in the Mishnah or in the halakhic Midrashim, Rabbi Tuvia turned to the Babylonian Talmud as a complementary source for tannaitic teaching. No direct use of the Tosefta or the Jerusalem Talmud was found.

The third chapter analyzes Rabbi Tuvia's use of the Talmudic corpus. It opens with a detailed examination of the scholarly debate regarding whether he used the Jerusalem Talmud. While several passages might suggest such use, the study demonstrates that no direct dependence can be proven. The absence of the Jerusalem Talmud from the Byzantine scholarly milieu - where one would actually expect to find evidence of it - contributes incrementally to our understanding of the processes that led to the disappearance of this Talmud over the generations. An exception to this absence is found in the use of *Tractate Sheqalim* from the Jerusalem Talmud, apparently mediated through secondary sources.

The study shows that Rabbi Tuvia's primary sources were overwhelmingly Babylonian. Foremost among them was the Babylonian Talmud itself, from which he cites extensively and with deep familiarity. Although this study does not attempt to reconstruct the precise Byzantine recension of the Talmud, it notes that questions of textual variation evidently concerned Byzantine scholars.

While systematic Babylonian Talmud commentary emerged around the same period in other Jewish centers outside Babylonia, no such comprehensive Byzantine commentary is known. Nonetheless, Rabbi Tuvia's interpretive treatment of Babylonian material reveals the existence of an original Byzantine exegetical approach.

Most of *Leqaḥ Tov* is a midrashic commentary on Scripture. Its sources include both Palestinian aggadic midrashim and those embedded in the Babylonian Talmud. Since the Palestinian aggadic midrashim also contain halakhic elements, Rabbi Tuvia - displaying great erudition - occasionally drew halakhic material from them. Several such cases are analyzed here, some exhibiting original interpretations.

The fourth chapter explores the influence of the Geonic corpus on Rabbi Tuvia. It first examines his use of *She'iltot* and *Halakhot Gedolot*, showing that these works served as models not only for their content but also for their editorial principles - what laws to include and where to place them within his commentary. The chapter also identifies other Geonic texts available to Rabbi Tuvia and those absent from his library.

The second part addresses later Geonic writings from the time of Saadiah Gaon onward. The study demonstrates that Rabbi Tuvia knew *Seder Rav Amram Gaon*. However, it remains unclear whether the writings of Rav Saadiah Gaon and Rav Hai Gaon were directly accessible in Byzantium or known only through secondary sources. Given that Byzantine Jews likely did not know Arabic - the language in which these works were composed - citations in *Leqaḥ Tov* probably derive from Hebrew transmissions.

The chapter also explores Rabbi Tuvia's relationship to the Palestinian halakhic tradition. While he was aware of it, his primary allegiance lay with the Babylonian tradition, as reflected in his halakhic formulations and topic order, which align with

Babylonian Talmudic structures. Nonetheless, traces of Palestinian liturgical and linguistic elements appear, suggesting residual influence. These findings indicate that Rabbi Tuvia lived within a cultural space influenced by both centers of Jewish learning, though he consistently favored the Babylonian tradition.

Finally, the chapter analyzes Rabbi Tuvia's use of later Midrashic collections and how he integrated them, sometimes within halakhic contexts.

The fifth chapter investigates the halakhic nature of *Leqaḥ Tov*. It evaluates whether Rabbi Tuvia merely transmitted existing halakhic traditions or whether he functioned as an independent decisor (*poseq*). The selected halakhic sections - those exhibiting rulings or customs differing from other Jewish communities - reveal that Rabbi Tuvia saw himself as an authority capable of rendering independent decisions. Sometimes he follows Babylonian precedent and sometimes he adopts an original stance. For example, his discussions of prayer and the Priestly Blessing (*Birkat Kohanim*) include rulings unknown elsewhere, reflecting distinctive Byzantine traditions.

The chapter continues by analyzing communal customs as reflected in *Leqaḥ Tov*: circumcision ceremonies, prayer orders, distinctive *tzitzit* practices, variant liturgical formulations, and procedures for priests during the Priestly Blessing - all testifying to unique Byzantine religious life.

The final section discusses Rabbi Tuvia's approach to questions in the realm of halakhic theory. The chapter opens with an examination of the scope of the Torah's fundamental norm - what was included in the revelation at Sinai and which commandments were encompassed within it. From this inquiry, Rabbi Tuvia's position regarding the distinction between *de'oraita* (biblically-based law) and *derabbanan* (rabbinically-

based law) is analyzed. In these issues, the influence of the Babylonian Geonim on Rabbi Tuvia's outlook is clearly discernible. However, regarding the questions of whether the Bible acknowledges an inherent human morality and whether the biblical text before us bears evidence of a biblical "redactor," Rabbi Tuvia adopts an innovative independent position. It appears that these two final topics represent a Byzantine exegetical tradition.

This study demonstrates that Rabbi Tuvia ben Eliezer was not merely a biblical exegete but also an independent halakhic authority who reflects the religious life, the Torah study and legal discourse of late eleventh-century Byzantine Jewry. The halakhic corpus within *Leqaḥ Tov* represents not a direct continuation of either the Palestinian or Babylonian traditions but rather a distinctive synthesis that gave rise to a Byzantine halakhic tradition.

It is hoped that uncovering aspects of the practices and traditions of Byzantine Jews, as illuminated by this research, will contribute to the advancement of scholarly understanding and help complete the cultural and legal portrait of this important yet little-known community.

Table of Contents

Hebrew Abstract א

A. Introduction 1

1. Preface 1

Research Objectives 1

State of Research 2

Research Methodology 4

2. Byzantine Jewry 6

Historical Background 6

The Beginnings of Jewish Settlement in Byzantium 6

Eretz Israel Influence on Byzantium 8

Babylonian Influence on Byzantium 9

The Karaites in Byzantium 13

Between Byzantium and Europe 14

Jewish Literature in Byzantium 16

Piyyut, Midrash, and Biblical Commentary 16

Halakhic Literature 18

Translations and Adaptations from Arabic 20

3. Introduction to *Leqaḥ Tov* 22

Rabbi Tuvia ben Eliezer 22

Dating of the Composition 24

Characteristics of the Work 24

Purpose of the Composition 27

Rabbi Tuvia's Personality 30

Anti-Christian Polemic 32

The Book *Sekhel Tov* 32

Manuscripts of *Leqaḥ Tov* 34

Background 34

MS א – Florence 35

MS ב – Oxford 36

MS ג – St. Petersburg 331 36

MS ד – Cincinnati 37

MS ה – Jerusalem 37

MS ו – St. Petersburg 245 38

MS ז – New York 950 39

MS ח – New York 952 39

MS ט – New York 537 40

MS י – New York 949 40

Table of Manuscripts – Extent of the Surviving Material 41

Lost Manuscripts 42
Editions of *Leqaḥ Tov* 42
Printed Editions of *Leqaḥ Tov* 44
The Bomberg Edition – Venice 1546 44
The Buber Edition – Vilna 1880 49
The Padua Edition – Vilna 1880 51
The Zikhron Aharon Edition – 2007 53
4. The Halakhic Sections in *Leqaḥ Tov* 54
Focusing the Research on Halakhic Topics 54
Characteristics of the Halakhic Sections 55
Identification and Location of Halakhic Sections 57
List of Halakhic Sections 59
Rabbi Tuvia's Discretion in Selection and Placement of Sections 59
Examination of the Halakhic Sections 60
"Tikus Hibur Hashevuah" – A Section or a Separate Composition 61
B. The Tannaitic Literature in *Leqaḥ Tov* 63
1. Integration of the Mishnah in *Leqaḥ Tov* 63
Introduction 63
Textual Branches of the Mishnah 63
The Tradition of Mishnah Study 64
Inclusion of Mishnayot in *Leqaḥ Tov* 66
The Version of the Mishnah Used by Rabbi Tuvia 69
Rabbi Tuvia's Method of Quoting the Mishnah 74
Tractate *Avot* as a Preferred Source 77
Summary and Conclusions 79
2. The Tannaitic Midrashim in *Leqaḥ Tov* 80
Introduction – The Halakhic Midrashim as Tannaitic Sources 80
Halakhic Midrashim: Legal or Interpretive Sources? 80
Which Tannaitic Midrashim Were Used by Rabbi Tuvia 82
The Extent of Rabbi Tuvia's Use of These Midrashim 85
Modes of Use of the Halakhic Midrashim 91
The Hermeneutical Rules (*middot shehaTorah nidreshet bahen*) 95
3. Integration of Baraitot in *Leqaḥ Tov* 98
Baraitot from the Babylonian Talmud 98
Methods of Using Baraitot 100
4. Absence of the *Tosefta* in *Leqaḥ Tov* 105
Distribution of the *Tosefta* 105
The *Tosefta* as an Independent Source 105
Did Rabbi Tuvia Possess a Copy of the *Tosefta*? 107

C. The Talmudic Sources Used by Rabbi Tuvia 109
1. Absence of the Jerusalem Talmud in *Leqaḥ Tov* 109
Study of the Jerusalem Talmud 109
Scholarly Opinions Regarding *Leqaḥ Tov* 111
Apparent Jerusalem Talmud Quotations in *Leqaḥ Tov* 114
Mentions of the term "Yerushalmi" 114
Olam k'min kame'a 116
Circumcision Obligation 117
Halakhah Okevet Mikra 119
Ḥasidim Rishonim 122
One sixtieth of the weight of the Sin of the Golden Calf 124
Thirty-Nine *Melakhot* 125
Gilgul Shevuah 126
Married Woman 128
Marriage to Half-Siblings 130
Priestly Blessing 133
Tractate *Shekalim* in *Leqaḥ Tov* 135
A Comprehensive Solution 138
2. The Babylonian Talmud in *Leqaḥ Tov* 142
A Pivotal Stage in the Ascendancy of the Babylonian Talmud 142
Rabbi Tuvia's Version of the Talmud 143
Textual Clarifications by Rabbi Tuvia 146
Rabbi Tuvia's Style of Quoting the Talmud 148
Translation of Talmudic Quotations into Hebrew 150
Use of the Talmud as Commentary on the Mishnah 152
From *Talmud* to *Gemara* 153
3. Commentary on the Babylonian Talmud 155
Introduction – The Beginnings of Talmudic Commentary 155
Was There a Byzantine Commentary on the Talmud? 156
Commentary of the Babylonian Talmud in *Leqaḥ Tov* 157
Original Interpretations 157
Men and Animals 158
Judges' Compensation 159
Damages for Shame 160
Summary 162
4. Midrashic Aggadah in *Leqaḥ Tov* 163
The Role of Midrash in *Leqaḥ Tov* 163
Rabbi Tuvia's Use of Amoraic Midrashim 164
Aggadic Midrash as a Source for Halakhah 167
Aggadic Midrash as Commentary on the Mishnah 170
Rabbi Tuvia's Interpretations of Aggadic Midrashim 171

D. The Influence of Geonic Literature on Rabbi Tuvia 174
1. The Babylonian Geonim 174
Introduction 174
Between Byzantium and Babylonia 174
Geonic Literature 174
Geonic Works Used by Rabbi Tuvia 175
Sefer ha-Sheʾiltot 175
Rabbi Tuvia's Use of *Sefer ha-Sheʾiltot* 176
Halakhot Gedolot 178
The Place of *Sefer Halakhot Gedolot* in Byzantium 179
The Extent of Rabbi Tuvia's Use of *Sefer Halakhot Gedolot* 181
The Methods of Using *Sefer Halakhot Gedolot* 183
Sefer Ve-hizhir 187
Rabbi Tuvia's Use of *Sefer Ve-hizhir* 189
Absence of *Halakhot Pesukot*, *Halakhot Reʾu*, and *Halakhot Ketzuvot* 193
Seder Rav Amram Gaon 196
Rabbi Tuvia's Use of *Seder Rav Amram Gaon* 198
Rav Saadiah Gaon 203
Rabbi Tuvia's Use of Saadiah Gaon's Works 205
Naasse Adam 206
The Day after Passover 208
Sabbath Candle 211
The Thirteen Hermeneutical Rules 213
Rav Saadiah Citations in *Leqaḥ Tov* Eikhah Commentary 213
Summary 214
Rav Hai Gaon 215
Citations of Rav Hai Gaon in *Leqaḥ Tov* 215
Possible Influence of Rav Hai Gaon 218
The Impact of the Babylonian Geonim on Rabbi Tuvia – Summary 224
2. The *Eretz Israel* Geonim 225
Introduction 225
Between Byzantium and the Land of Israel 225
Eretz Israel Geonic Literature 226
Rabbi Tuvia's Familiarity with Masorah and Grammar 228
Eretz Israel Traditions in *Leqaḥ Tov* 229
The Section on Forbidden Relations 229
The Text of the *Amidah* 231
Awareness of what is happening in the Land of Israel 235
Yeshivat Eretz Israel 235
The Sums of the Ketubah in Land of Israel 236
Rachel's Tomb 237

3. The Later Midrashim 239
The Use of the Later Midrashim in *Leqaḥ Tov* 239
Use of Later Midrashim in Halakhic Sections 241
Hebrew Calendar 241
Yom Kippur 243
Tzitzit 244
Summary 245

E. Halakhah and Custom in *Leqaḥ Tov* 246
1. Halakhic Rulings and Legal Decisions 246
Introduction 246
Rabbi Tuvia's Innovative Halakhic Rulings 248
Tzitzit 248
Tefillin 254
Apostate and Disqualified Priests in the Priestly Blessing 261
The Status of the Evening Prayer (*Arvit*) 265
The Mitzvah of Eating in the Sukkah 270
Laws of Kashrut 271
A Woman Performing Circumcision 281
Laws of the Divorce Document (*Get*) 284
Obligation of Burial 287
Halakhic Rulings Based on New or Rejected Reasoning 290
Blowing the Shofar 290
Halakhic Rulings Misattributed to Rabbi Tuvia 294
Summary 295
2. Byzantine Customs in *Leqaḥ Tov* 296
The Role of Custom in *Leqaḥ Tov* 296
Evidence of Customs in *Leqaḥ Tov* 298
Customs of *Tzitzit* 298
The Manner of the Priestly Blessing 313
Blowing the Shofar in the Silent Prayer (*Amidah)* 316
Customs of Circumcision 318
Summary 322
3. Theory of Halakhah 324
Introduction 324
The Basic Norm of the Torah 324
Between *Deoraita* and *Derabanan* 328
The Source of the Mitzvot – Human Morality 332
Torah from Heaven and the Biblical Redactor 339
Summary 342

F. Summary and Conclusions 343
Bibliography 351
English Abstract I

This work was carried out under the supervision of

Prof. Pinchas Roth,

Department of Talmud and Jewish Oral Law, Bar-Ilan University.

The Halakhic Jurisprudence of the

Leqaḥ Tov

Yitzhak Feiglin

Department of Talmud and Jewish Oral Law

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel January 2026