

פירוש רס"ג לי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן על פי המקור הערבי: פרשנות, מגמות ומקורות עלומים

מאת

יהודה צבי שטמפפר

הברייתא שבפתיחת הספרא, המונה בשמו של ר' ישמעאל שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, הייתה חביבה על חכמי ישראל ופרשניו,¹ ונתחברו לה פירושים רבים,² שהקדום שבהם כבר עמד לפני האמוראים ונרמז בתלמוד הבבלי (להלן: הסכוליון).³ הפירוש השני בקדמותו שנתחבר לברייתא זו הוא כפי הנראה הפירוש של רב סעדיה גאון (נפטר בשנת 942), שיש בו אוצר בלום של מקורות מדרש עלומים, ושעולות ממנו גישות פרשניות מקוריות, עדויות לפולמוסים כיתתיים ועוד. פירוש זה עצמו לא הגיע לידינו במקורו עד עתה, וכל שהיה ידוע לחוקרים בענייניו התבסס על תרגומו העברי – כתב יד יחיד מימי הביניים – שראה אור במהדורה מודפסת לפני למעלה מ-100 שנה. פרסום התרגום עורר תהיות: מדוע אין הפירוש מופיע בשום רשימת ספרים מן הגניזה, אף לא ברשימת החיבורים של רס"ג שהכינו שני בניו? מתי והיכן פעל המתרגם? ומעל הכול – עד כמה נאמן התרגום למקור, שלא היה בידינו?

* אני מודה למורי רבי פרופ' ירחמיאל ברודי ולידידי הרב יהודה זייבלד וכן לקוראים מטעם המערכת, מורי פרופ' חגי בן-שמאי וידידי פרופ' אבירם רביצקי, שקראו את המאמר בשלבים שונים והצילו אותי מטעויות. ד"ר בן אאות'ווייט, ראש היחידה לחקר הגניזה באוניברסיטת קיימברידג', שלח לי בטובו תצלומי איכות של קטעי קיימברידג', ואלה אפשרו לי להשתמש בתוכנת עיבוד תמונה כדי לקרוא קטעים קשים. את הקטעים שבספרייה הלאומית הרוסית בסנקט פטרבורג קראתי במקור.

1 לאפיונה של הברייתא והמידות שבה ראו: מ' כהנא, 'קווים לתולדות התפתחותה של מידת "כלל ופרט" בתקופת התנאים', א' אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 173–216.

2 A. Freimann, 'Die Hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismael', S. Krauss (ed.), *Festschrift Adolf Schwarz: Zum siebzigsten Geburtstag, 15. Juli*, 1916, Berlin and Wien 1917, pp. 109–119; כהנא, התפתחות מידת כלל ופרט (שם), עמ' 173, הערה 1.

3 כהנא, התפתחות מידת כלל ופרט (שם), עמ' 204.

המאמר שלפנינו עוסק בנושאים אלו, ומלבד זאת הוא מביא לראשונה את המקור הערבי כמעט בשלמותו, ומגיש אותו לקורא בלויית תרגום חדש. מתברר שהתרגום שהיה לפנינו עד כה הוא תרגום עיבוד, כמקובל בימי הביניים, ושהעיבוד גרם לאיבוד כמחצית החומר המקורי, בעיקר החומר האגדי. שאלת זמנו ומקומו של המתרגם באה על פתרונה, המקורות החז"ליים נחשפים, וכן מוצגים מקורות מקבילים מחיבורי רס"ג המדגימים את מקורותיו. במאמר זה נבחנת לראשונה האפשרות שלצד הסכוליון הידוע עמד לפני רס"ג פירוש קדום נוסף ל"ג מידות.

א. מבוא

פירוש רס"ג ל"ג מידות היה מוכר עד כה מתרגום עברי מימי הביניים שנמצא בספרייה הבודליאנית באוקספורד.⁴ סופר כתב היד העתיק שלושה פירושים לברייתא דר' ישמעאל,⁵ וציין בראש הפירוש הראשון את ייחוסו לרס"ג: 'זה הוא פירוש שפירש מרנא ורבנא ר' סעדיה זצ"ל הגאון בלשון ערבי'.⁶ משה שטיינשניידר, הביבליוגרף הגדול, שם עינו על כתב יד זה כבר בשנת 1882. הוא הזכירו בכתב העת המכונה בעברית 'המזכיר', תוך שהוא מציב סימן שאלה על ייחוסו לרס"ג.⁷ כשלוש שנים לאחר מכן פרסם שניאור זלמן שכטר את כתב היד (להלן: התרגום הנדפס)⁸ – היה זה פרסומו האקדמי הראשון.⁹ שכטר סבר שיש לקבל את הקביעה שרס"ג הוא מחבר הפירוש, קודם כול על סמך הנתון בכתב היד: הוא נתן אמון בייחוסים המופיעים בכתבי יד.¹⁰ שכטר הסתייע גם בראיה תוכנית: הוא מצא שר' דוד אבודרהם ציין בסידורו לאחר שהביא נוסח פירוש ל"ג מידות: 'ומנין י"ג מדות אלו הוא לדעת רש"י אבל רבינו סעדיה מונה מכלל ופרט ומפרט וכלל מדה אחת ודבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו שתי מדות והרא"ש הסכים

4 כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. Qu. 163

5 הפירוש השני שבכתב היד מיוחס לרש"י. הוא נמצא בשינויים קלים גם בכ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 416 ובכ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Guenzburg 331. כ"י סנקט פטרבורג Guenzburg 331 פורסם על ידי צ' שרשבסקי, 'פירוש י"ג מדות לר' ישמעאל (מכ"י)', הכרמל, 17 ביוני 1870, עמ' 213–214; 27 ביוני 1870, עמ' 221–222. מאז נדפס פירוש זה פעמים רבות. וראו עליו עוד להלן בסוף סעיף ד.

6 כ"י אוקספורד Opp. Add. Qu. 163, דף 135.

7 M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie: Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums*, Berlin 1882, p. 134. שטיינשניידר תיאר את החיבור כך: 'פי' י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן [מיוחס לסעדיה, מתורגם על ידי נחום (ככל הנראה המערבי)].

8 בית תלמוד, ד (תרמ"ה), עמ' 237–244.

9 A. S. Oko, *Solomon Schechter: A Bibliography*, Cambridge 1938, p. 1

10 ש"ז שעכטער, 'הקדמה', בית תלמוד, ד (תרמ"ה), עמ' 236–237.

לסברא הראשונה.¹¹ שכטר בדיק ומצא שזה הסדר גם בתרגום שבכתב היד שפרסם, והסיק שיש לקבל את הייחוס לרס"ג ולראות בו ייחוס ודאי.

כשלושה יובלי שנים חלפו ועדיין לא חל שינוי מהותי במצב המחקר. פירוש רס"ג משך את תשומת ליבם של חוקרים ותלמידי חכמים, אך כולם הסתמכו על 'עד נוסח' אחד – אותו תרגום עתיק. העתקתו של שכטר מהתרגום מימי הביניים חזרה ופורסמה במרוצת השנים במהדורות שונות, בחלקן בלוויית הערות. התקדמות קטנה חלה עם פרסום תרגום עברי חדש של קטע מהמקור הערבי במהדורת פריעדמאן של הספרא – מתחת לטקסט שפרסם שכטר, לאורך שני עמודים, נדפס שם תרגום מן המקור הערבי, ללא המקור עצמו וללא מספר המדף שלו או אפילו הספרייה שבה הקטע שמור.¹²

במאמר זה אציג את המקור הערבי של החיבור, כמעט בשלמותו, בצירוף תרגום עברי מוער, ואבחן מחדש את מהותו של החיבור, מקורותיו, ייחוסו ומגמותיו, ובדרך אגב אתחקה על עקבות המתרגם הקדום, זמנו ועולמו התרבותי. בתוך כך אנסה לעמוד על מקורות עלומים ממדרשי חז"ל שעמדו לפני רס"ג ואבדו לנו ועל שיטתו הפרשנית של רס"ג בכתביו השונים.

ב. אימות הייחוס לרס"ג ומיקומו של החיבור בספרות הגאון

כאמור שטיינשניידר הטיל ספק בייחוס החיבור לרס"ג, ולא בכדי. גילוי חיבור חדש של רס"ג שלא בא זכרו בשום מקור ביבליוגרפי היה בבחינת הפתעה גדולה. גם גילוי הגניזה הקהירית – שאת רובה העביר שכטר לקיימברידג' בשנת 1896, יותר מעשור לאחר פרסום מאמרו – לא שינה את המצב בהרבה. מאז ועד היום לא מצאנו בגניזה אפילו אזכור אחד של חיבור של רס"ג על י"ג מידות. החיבור נעדר אף מרשימות הספרים שנמצאו בגניזה, ואשר נקבצו על ידי אלוני ונותחו בידי חגי בן-שמאי ומרים פרנקל.¹³ יתר על כן, מצאנו ראייה לסתור: בשנת 1921 גילה יעקב מאן שבניו של רס"ג שארית אלוף ודוסא הכינו כעשור לאחר מות אביהם, כלומר בשנת 953 בערך, רשימה של החיבורים שיצאו מתחת ידו, וגם ברשימה זו לא נמצא זכר לחיבור העוסק ב"ג מידות.¹⁴

11 רבינו דוד אבודרהם: פירוש הברכות והתפילות, א, מהדורת א"מ גרינצייג וי"ח ורנר, ירושלים תשע"ה, עמ' 192, והפירוש ל"ג המידות שם, עמ' 186–192. לתולדות הדפוסים של ספר אבודרהם ראו: ש"י פרידמן, "חופה בקידושין" בברכת אירוסין ודפוסים ספר אבודרהם/ סיני, עו (תשל"ה), עמ' רס–רסד.

12 ספרא תורת כהנים (והוא מדרש הלכה [...]) על חומש ויקרא, ירושלים תשס"ב, עמ' טו–טז. המדובר בקטע גניזה, כ"י שטרסבורג, הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית 4110/24, וראו עליו עוד להלן ליד הערה 15. המהדירים גם ייחסו בטעות לרס"ג שני קטעים מחיבורו של ר' דוד בן סעדיה למידות השמינית והתשיעית, ופרסמו אותם במהדורתם.

13 נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, בעריכת מ' פרנקל וח' בן-שמאי, ירושלים תשס"ו.

14 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 10 G5.7. לפרסומה ראו: J. Mann, 'A Fihrist of Sa'aya's'.

רמז לעיסוק של רס"ג בנושא י"ג מידות נמצא כשפרסם משה צוקר קטע מפירושו רס"ג לספר ויקרא. בקטע זה פרס הגאון את משנתו בדבר היחס שבין מסורת התורה שבעל פה ליצירת חידושים הלכתיים באמצעות י"ג מידות, ולאחר מכן המשיך בפירושו הפוסקים בווי"א. בשיטתו המיוחדת של רס"ג אדון להלן, ומכל מקום דיונו בי"ג המידות בפירושו לספר ויקרא – הוא עצמו מעניין. אף שהדיון שבקטע כללי, ניתן היה להעלות על הדעת שרס"ג מיקם את החיבור בתחילת הפירוש לספר ויקרא אגב דיון מקומי ובהשראת הספרא.

חיזוק להצעה זו עולה מן הזהות – מבחינה פליאוגרפית וקודיקולוגית – בין הקטע שפרסם צוקר ובין קטע גניזה אחר מתוך פירושו המקורי של רס"ג לי"ג מידות (הכתוב ערבית-יהודית), שיפורסם במהדורה להלן.¹⁵ מזהות זו מסתבר ששני הקטעים השתייכו במקור לטופס אחד – טופס של פירוש רס"ג לוויקרא – ושכאוספי הגניזה הם נפרדו. מלבד שני קטעים אלה השתייכו לאותו טופס כמה קטעי גניזה נוספים של פירוש רס"ג לוויקרא. זאת ועוד, שני כתבי יד של פירוש רס"ג לי"ג מידות שנשתמרו בדף פוליו כפול מכילים בדף המקביל בקונטרס את פירוש רס"ג לוויקרא.¹⁶ הווי אומר, פירוש רס"ג לי"ג מידות היה חלק מפירושו לספר ויקרא. ראיות לסברה זו סיפק לנו רס"ג בהקדמתו לפירושו לבראשית – שבו ציין מפורשות שהוא מתכנן לפרש את ענייני ההיקש בפירושו לוויקרא¹⁷ – וכן בפירושו לשם' יט, שבו שב והזכיר את תוכניתו זו.¹⁸

החוליה החסרה להשלמת התמונה מתגלית בקטע גניזה אחר של פירוש רס"ג לוויקרא, השמור בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' וסימנו T-S Ar. 50.159. אומנם הדף לא נשתמר בשלמותו, אבל ברור שהוא כלל את תחילת הפירוש לוויקרא, ובכלל זה את הפירוש לפסוק 2 בפרק א: 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם'. בהסבר הפסוק שילב רס"ג את דרשת חז"ל שנמצאת גם בסכוליון לי"ג מידות שבספרא: 'מכלל ופרט כיצד "מן הבהמה" כלל "מן הבקר ומן הצאן" פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. מפרט וכלל כיצד "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה" פרט "וכל בהמה לשמור" (שם' כב 9) כלל פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט'. החלק הראשון של הדרשה נצרך לרס"ג לעניינו בספר ויקרא, אך לא כן החלק האחרון, ובכל זאת הביא גם אותו. הבאת הדרשה הנוספת – לכאורה שלא לצורך – עולה בקנה אחד עם שיטתו, שלפיה, כפי שציין

428–429 Works', *JQR*, 11 (1921), pp. 423–428; מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, ב, ירושלים

1997, מסמך 9, עמ' 30–31; אלוני, הספרייה היהודית (שם), רשימה 85.

15 קטע שטרסבורג 4110/24. סימנו במהדורת ש.

16 כ"י פריז, ספריית כל ישראל חברים III.B.174 וכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Ar. 48.189

17 'ראה מוכרח להזכיר חלק גדול מענין זה כשאעמוד באמצע פירושי לספר זה' (פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, הקדמת רס"ג, עמ' 188). צוקר שיער שהכוונה לאמצע הפירוש לתורה, כלומר לפירוש לוויקרא.

18 ראה זו הביא כהנא בשם אלישיב פרנקל. ראו: כהנא, התפתחות מידת כלל ופרט (לעיל הערה 1), עמ' 175,

סוף הערה 7.

אבודרהם, המידות כלל ופרט ופרט וכלל מידה אחת הן;¹⁹ לפיכך לצד הדרשה (מהסכוליון ל"ג מידות) על כלל ופרט הביא את הדרשה הנוגעת לפרט וכלל.

בתרגום הנדפס דרשות אלו אינן מובאות כלל. כלומר אף שהן מובאות בסכוליון לברייתא של י"ג מידות, ורס"ג אימצן ודן בהן בפירושו לוויקרא, מחבר הפירוש ל"ג מידות בחר להביא דווקא דוגמאות אחרות, בחירה שתוצאתה יכולה הייתה להביא אותנו בטעות למסקנה שהפירוש ל"ג מידות ופירוש רס"ג לוויקרא הם שני חיבורים נפרדים. ואולם לאחר שסיים רס"ג להסביר את הדרשה בפירושו לוויקרא, העיר שזו אחת מי"ג מידות והודיע שמכאן ואילך יעבור לביאור המידות, אך יקדים להן הקדמה:

[אמר הכתוב 'מן' הבהמה, אחר כך אמר 'מן' הבקר ומן' ה'צאן'. הראשון הוא] כלל והשני פרט. וכאשר בא [במסורת] שאין בכלל הזה [אלא שבפרט אין] להקריב מן הבהמות אלא [בעלי חיים אלו, כלומר בקר] וצאן.

ואם הסדר מהופך והכלל בא אחרי הפרט הדין שונה [...] לכל מה שכלל זה ה[מאמר]. כמו שאמר 'כי יתן איש] אל רעהו חמור או שור או [שה וכל בהמה לשמור'] הדין מחייב בזו בכל בהמה [כי באמרו וכל] בהמה כלל את קבוצת הבהמות יחד עם הסוגים שהוזכרו. ושתי מידות אלה²⁰ הן מהי"ג אשר אמרו חז"ל²¹ שהן נוהגות בהלכות. ואבאר לך, ישיבך האל, את עניינן.²² ואקדים לפני כן הקדמה [...] ²³

הרי לנו עדות ברורה שפירוש רס"ג ל"ג מידות היה במקורו חלק מפירושו לספר ויקרא. זוהי אפוא השתלשלות העניינים לפי הצעתי: רס"ג כתב פירוש ל"ג מידות שהתורה נדרשת בהן והבליעו בראש פירושו לספר ויקרא.²⁴ הוא ניצל את ההיקרות של מידת כלל ופרט שהובאה בסכוליון לברייתא דר' ישמעאל שבספרא, אשר דרשה את פסוק 2 בפרק א בוויקרא. מכיוון

19 ראו לעיל ליד הערה 11.

20 במקור הערבי: 'והאתאן כאלתאן [=כילתאן]. השורש כ"ל (כיל) משמש בערבית לשקילה ומדידה, בדומה לשורש הארמי כו"ל (ובדומה לשורש העברי הזה, לדוגמה: 'יָכַל בְּשֵׁלֶשׁ עֶפְרָאֵר' [יש' מ 12]). רס"ג תרגם כמעט מילולית את המילה העברית 'מידה' – 'כילה' (כמו בארמית: מכילתא). תרגום דברי רס"ג לערבית כאן הוא, כפי שתרגם צוקר: 'שתי מידות אלה הם מהי"ג'. מסתבר שלדעת רס"ג כלל ופרט וכלל אלו שתי מידות, אך במניין הכללי נמנו כאחת, כפי שהביא בפירושו למידות.

21 מילולית: הראשונים. והוא כינוי מקובל לחכמי המשנה והתלמוד אצל הגאונים.

22 במקור הערבי: '[מע]נ'הא'. צוקר קרא: '[טרף] מנהא', ותרגם: '[חלק?] מהם'.

23 מ' צוקר, 'קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג', תרביץ, מא (תשל"ה), עמ' 375–376. צוקר עמד על כך שמדובר בפירוש רס"ג לוויקרא, אך לא על כך שמדובר בהקדמה לפירוש י"ג מידות שלו.

24 וכבר רמז לכך צוקר בכותבו: 'מצאתי שהרס"ג ערך תחילה את פירושו לברייתא דר' בתוך פירושו לראש ספר ויקרא ואח"כ הוציאו במהדורה מיוחדת' (מ' צוקר, 'לפתרון בעית ל"ב מדות ו"משנת רבי אליעזר', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 23 [1954], עמ' ט, הערה 47a). נראה שיש להסתייג בשלב זה מסוף דבריו, שלא מצאנו להם ראיה. נהפוך הוא, נראה שחברת הגניזה בימי הביניים, שדיברה את שפת המקור של החיבור, לא הכירה אותו כחיבור עצמאי. כאמור לא מצאנו לו זכר

שלפי שיטתו מונים כלל ופרט וכלל כמידה אחת, הוא הביא את הדרשה של כלל ופרט על ויקרא, וצמוד אליה את דרשת פרט וכלל שנסבה על הכתוב 'כי יתן איש אל רעהו חמור' וכו' (שמ' כב 9). ומשום שכבר דן בדוגמאות אלו בביאור הפסוק, לא חזר עליהן בהמשך, בעת שעסק בפירוש המידה הרלוונטית. לפירושו לי"ג מידות הקדים הקדמה, ולאחר שסיימו סיכם את שיטתו העקרונית ושב לפרש את ספר ויקרא. בשלב מאוחר יותר החליט מתרגם ימי ביניים – נחום הקטן או המערבי (ראו להלן) – לתרגם את פירוש רס"ג לי"ג מידות, והביאו כפירוש העומד בפני עצמו; בתוך כך הוא השמיט את ההקדמה והסיכום של רס"ג, ו גם זו תופעה מוכרת.²⁶

עתה מתחזר גם מדוע לא בא זכרו של פירוש רס"ג לי"ג מידות ברשימת חיבוריו שהכינו בניו: ברשימתם נכללו החיבורים השלמים, והחיבור האמור לא היה במקורו חיבור עצמאי. התופעה של חילוף חיבורים מתוך חיבורים כוללים וחיידושם כחיבורים עצמאיים אינה ייחודית לפירוש זה, והיא מוכרת לנו ממקרים אחרים. לדוגמה פירוש עשר שירות לרס"ג היה במקורו נספח לפירוש שירת הים, כלומר חלק מפירוש הגאון לספר שמות, וכבר בשלב מוקדם הוא הועתק כחיבור עצמאי.²⁷ גם 'מאמר הריבית' לרס"ג, שקטע ממנו פרסם ירחמיאל ברודי בספרו על חיבוריו ההלכתיים של רס"ג, חולץ כנראה מתוך פירוש רס"ג לוויקרא.²⁸ דוגמה שונה מעט היא 'ספר המכר' לרס"ג שגילה ברודי בגניזה; אומנם זהו חיבור העומד בפני עצמו, אבל במקור היה חלק מספר הלכה גדול שחיבר רס"ג.²⁹

ג. בחינת התרגום הנדפס בהשוואה למקור הערבי

השוואת התרגום הנדפס למקור הערבי מגלה שהמתרגם שתרגם לראשונה את החיבור מערבית –

ברשימות ספרים ואף לא באזכורים אחרים בספרות התקופה בערבית-יהודית. סביר להניח שהמתרגם הוא שהחליט להוציא את החיבור כחיבור העומד בפני עצמו.

25 עוד השמיט קטעים מגוף החיבור. ראו להלן סעיף ג.

26 כך לדוגמה השמיטו מתרגמי ספר 'המקח והממכר' לרב האיי גאון את ההקדמה של המחבר לחיבורו. ראו: י' צ' שטמפפר, 'הקדמת רב האיי גאון לספר המקח והממכר', חצי גבורים פליטת סופרים, י (תשע"ז), עמ' תשמו-תשנ.

27 ח' בן-שמאי, 'מציאה אחת שהיא שתיים: פירוש האזינו לרב שמואל בן חפני ופירוש וישע לרב סעדיה גאון בכתב יד נשכח', קרית ספר, סא (תשמ"ו-תשמ"ז), במיוחד עמ' 313-314, 320-327 (נדפס שוב: הנ"ל, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים תשע"ה, עמ' 253-275, במיוחד עמ' 253-254, 261-270).

28 י' ברודי, חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים תשע"ה, עמ' 342-349, וראו: שם, עמ' 339; י' זייבלד, 'מאמר בעניין הריבית לרס"ג', קובץ בית אהרן וישראל, לד, ג [רא] (שבט-אדר א'-ב' תשע"ט), עמ' ה-יד.

29 ברודי, חיבורים הלכתיים (שם) עמ' 232-267, וראו: שם, עמ' 227.

יהודית לעברית עשה מלאכתו נאמנה בהתאם למקובל בתחום התרגום בימי הביניים. התרגום הנדפס מובן יחסית וקולח, אם כי לעיתים חרג המתרגם ממנהגו ונקט תרגום מילולי. למשל את המילה הערבית 'איה', שמשמעה המילולי אות, והענייני – פסוק, הוא תרגם בדרך כלל במשמעות העניינית. ואולם בקטע העוסק במידה השלוש עשרה, שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהם, שתי המשמעויות משמשות בערבוביה: 'שתראה שני פסוקים שמכחישים זה את זה ותביא אות שלישי ויפריד ביניהם',³⁰ ובהמשך הדברים: 'כיון שבא האות השלישי נסתלקה מחלוקת'.

לעיתים שילב המתרגם הערות משלו בתוך הטקסט, ולא תמיד ניכר שהקטע המסוים הוא דבריו שלו ולא דברי המחבר. למשל במידה השביעית, כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו – יצא להקל ולא להחמיר, התלהב המתרגם מפירושו של רס"ג והוסיף את חוות דעתו: 'בינה שמעה זאת, מה מתוק מדבש! ומי שאמר "יצא לטעון טעם אחד" אינו אלא טועה; ובמידה השמינית, לאחר שסיים לתרגם את דברי רס"ג כתב: 'בינה זה הענין, ואל תאמר דבר אחר שהוא טעות!'. מובן שלדברים אלו אין זכר במקור הערבי.

אין אדם שאינו טועה, וגם בתרגום זה אירעו מעידות אחדות. למשל במידה השתים עשרה עסק רס"ג במקרים שבהם בעל-אב מפר את נדרי אשתו ובתו. במקור הערבי הוא כתב: 'אטלאק אלכתאב ללרגול אלדי לה אבנה או זוגה פץ' נדורהמא'. רס"ג דן בשני מקרים 'אבנה או זוגה'. משמעות המילה 'זוגה' היא אישה, ומשמעות המילה 'אבנה' בהקשר זה בת, נערה. תרגום המשפט הוא אפוא: 'התרי הכתוב לאדם שיש לו בת [נערה] או אישה, להפר את נדרי שתיהן'. בניסוחו זה התייחס רס"ג לשני המקרים שבהם הבעל או האב רשאים להפר נדרים, כמאמר הכתוב: 'אשה כי תדר לה' ואסרה אסר בבית אביה בנעריה [...]. ואם היו תהיה לאיש' וכו' (במ' ל 4–7). והינה בתרגומו של נחום נכתב: 'אדם שהיה לו בן קטן או אשה ונדרו נדר עליהם'.³¹ הצירוף 'בן קטן' הוא בוודאי טעות, שהרי אין אדם יכול להפר נדרי בנו, אפילו בנו קטן.³² ויש מקרים שבהם נראה שהטעות (העניינית) שבתרגום מעידה על שיבוש שנפל בנוסח שעמד לפני המתרגם. לדוגמה במידה השמינית כתב רס"ג על שדות היוצאים ביובל: 'חכם אללה למן באע בקיעא אן יפתכהא פי אליובל', כלומר פסק ה' למי שמכר חלקות אדמה שהוא פודה אותן ביובל. ואילו בתרגום הנדפס אנו מוצאים: 'ציוה הקב"ה למי שנשאר עליו תבואה לפדותה ביובל'.

דומה כי המאפיין העיקרוני ביותר הועלה מהשוואת התרגום מימי הביניים למקור הערבי הוא שהתרגום בררני: המתרגם בחר מתוך הפירוש השלם את הקטעים שנראו לו חשובים, וקטעים ארוכים שלא מצא בהם עניין – השמיט. לדוגמה אחד החידושים שחידש רס"ג בפירושו ל"ג

30 במקור הערבי: 'איתין תרי כאנאה תתנאקץ' חתי תאתי איה תאלתה פתופק בינהמא'. בעד הנוסח העקיף, בספרו של ר' דוד בן ר' יהודה החסיד (ראו עליו להלן ליד הערות 48–49), תוקן התרגום מאות' ל'פסוק'.

31 כך הוא גם בעד הנוסח העקיף של התרגום, בספרו של ר' דוד בן ר' יהודה החסיד.

32 וכבר העיר על כך פינק במהדורתו לפירוש י"ג מדות לרס"ג, ראו: ד' פינק, לשון לימודים, ג, ברלין תרפ"ו, עמ' 33.

מידות הוא שיש להחיל את י"ג המידות של ר' ישמעאל גם על פסוקי מקרא שאינם הלכתיים. בהתאם לדעתו זו אכן הסביר רס"ג באמצעות י"ג המידות פסוקים בחלקים הסיפוריים של התורה, בספר משלי וכדומה. המתרגם בחר להתעלם מחלקים אלו בפירושו רס"ג, ותרגם את הקטעים ההלכתיים בלבד, וגם מהם – יש שבחר להשמיט. כך יצא שכמחצית הפירוש במקור הערבי לא תורגמה כלל, ולפיכך לא הגיעה לידינו עד כה.

לזכותו של המתרגם ייאמר שהוא הודיע לקורא על מעשהו זה. למשל במידה הראשונה, קל וחומר, כתב: 'כיצד הוא קל וחומר יש מהם שיתפרש ממנו ענין מצוה ומהם ענין דבר בלי מצוה', ולאחר שהציג את ענייני ההלכה הודיע: 'ומהם הרבה כמו אלו למוד מצוה ואחרים הרבה למוד ענין דבר', והסתפק בכך. כלומר הוא עדכן את הקורא שיש במקור הערבי חלקים שלא תרגם, ובהם דוגמאות נוספות בשימוש הלכתי וגם עניינים אחרים שאינם הלכתיים. במידה השנייה, גזרה שווה, הסביר המתרגם: 'יש מצות פרושות ופרוטות הענינים ויש מהם מצוה שפירש מקצתה והסתיר מקצתה ויש לנו להשוות מקצת הנסתר למקצת הגלוי ואזכור מהם ראשי דברים מבוא לאחרים להדמות זה לזה'. המשפט הפותח במילים 'ואזכור מהם ראשי דברים' איננו במקור אלא הוא משל המתרגם, ובו הביא לידיעת הקורא שהחליט לתרגם רק חלק מפירושו של רס"ג למידה זו. ואכן מתוך שש דוגמאות שהביא רס"ג לגזרה שווה מתחום ההלכה, הציג המתרגם שתיים בלבד. לאחר שסיים רס"ג לעסוק בחטיבת הדוגמאות מתחום ההלכה, הוא עבר לחטיבת הדוגמאות הלא הלכתיות והביא שתי דוגמאות מספר משלי. לפני הדוגמאות הקדים וכתב: 'ושתי הדרכים האחרות הן בדברים שאינם מצוות', ואחריהן העיר: 'ובמשלי יש הרבה מסוג זה'. לאחר מכן הוסיף רס"ג עוד ארבע דוגמאות לגזרה שווה שאינה הלכתית מספרי מקרא אחרים. כל החטיבה השנייה לא תורגמה, והמתרגם הסתפק בהערה: 'ויש מהם דברים ללמוד דבר להשוות דבר לדבר כמו משלי שלמה בן דוד שהוא כולו דומה זה לזה'.

הדילוגים בחלק ההלכתי מקורם כנראה ברצון המתרגם להגיש תרגום קצר וממצה; וההשמטה המוחלטת של הקטעים שאינם עוסקים בהלכה מעידה שההלכה הייתה תחום העניין שלו או של סביבתו התרבותית.

מקרה הדורש תשומת לב מיוחדת הוא דרשה המובאת בתרגום הנדפס במידה השלישית, בניין אב, ושאין לה זכר במקור הערבי. זוהי דרשה הלומדת מפסח שהותרה בו מלאכת אוכל נפש בניין אב לכל הרגלים – שגם בהם מותרת מלאכה לצורך אוכל נפש. וזה לשון הדרשה:

וכן תמצא בענין פסח שיאמר 'כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם' (שמ' יב 16). ובכל המועדים כולם נאמ' [ר] 'כל מלאכה לא יעשה' ו'כל מלאכה לא תעשו'.

נבין עתה מזה שבפסח יעשה צורך אכילה שנאמר בו 'אך אשר יאכל לכל נפש' והקלו אותו, ובכל המועדים לא נאמ' [ר] 'אך' ולא התיר לנו במפורש ונחמיר אותם. יש לנו ללמוד כיון שמצאנו בפסח שהתיר לנו צורך אכילה בדין הוא שנלמוד ממנו לכל

המועדים שנעשה בהן צורך אכילה ויהיה זה הפסוק אב לכל המועדים ללמוד ממנו עשיית צורך אכילה במועד.

חיים יהודה עהרענרייך, שהוציא מהדורה מוערת של התרגום הנדפס, הפנה בהערה על דרשה זו לדרשה המופיעה בספרי במדבר:

כל מלא'כת] עבד'נה] לא תעש'ו] – מגיד שאסור בעשיית מלאכה. ומנ'יין] להתיר בו אוכל נפש. נא'מר] כאן מקרא קודש ונא' להלן מקרא קדש. מה מקרא קדש האמ'וור] להלן להתיר בו אוכל נפש, אף מקרא קדש האמור כאן להתיר בו אוכל נפש.³³

הדרשה בספרי לומדת היתר אוכל נפש בגזרה שווה מפסח מצרים לפסח דורות,³⁴ ואולם הדרשה שבתרגום הנדפס לומדת היתר זה בבניין אב מפסח לשאר המועדים שכתוב בהם איסור מלאכה.³⁵ אם כן הדרשה שבתרגום אינה זו שבספרי אלא דרשה אחרת, והיא מעוררת שתי שאלות: (א) האם זו דרשה מתקופת חז"ל שעמדה לפני רס"ג, ושזכרה אבד, או שמא נוצרה הדרשה בימי הביניים? (ב) האם הדרשה אכן הייתה חלק מקורי מפירוש רס"ג ל"ג מידות, כלומר יצאה מתחת ידו של רס"ג בפירושו ל"ג מידות והייתה במקור הערבי, אך נשמטה בטעות על ידי הסופר של המקור הערבי שהגיע לידינו? אם כן פירוש הדבר שלפני יוצר התרגום הנדפס עמד נוסח שלם ותקין, וכך נשתמרה לנו הדרשה כתיקונה בתרגום הנדפס. אפשרות חלופית היא שהתוספת מאוחרת ולא יצאה מתחת ידו של רס"ג; לומד אלמוני הוסיפה בגיליון הפירוש שהחזיק, ומשם התגלגלה לתוך הטקסט והגיעה לתרגום הנדפס.

מהשוואת המקור הערבי לתרגום נראה שניתן לקבוע שהדרשה יצאה מבית היוצר של רס"ג, ושמקורה בפירושו לתורה. בפירושו לשמ' יב 16 כתב הגאון:

33 ספרי במדבר קמו (מהדורת כהנא, א, עמ' עא). עהרענרייך העיר: 'זיראה דמפיק לה מגזירה שווה' (ח"י עהרענרייך, 'פירוש שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם לרבינו סעדיה הגאון זצ"ל', פירוש רבינו סעדיה גאון על התורה ועל נ"ך, ב, מהדורת חי"א גד, לונדון תש"ך, עמ' 163, הערה לה). גם כהנא העיר כי רס"ג שילב דרשה מעין זו בפירושו לברייתא ד"ג מידות דר' ישמעאל, מידת בנין אב מכתוב אחד' (ספרי במדבר, מהדורת כהנא, ד, עמ' 1201, הערה 6).

34 כך פירש כהנא במהדורתו לספרי במדבר, ד, עמ' 1201, על פי הפירוש המיוחס לראב"ד ועוד ראשונים. וראו: ספרא, א (ברייתא דרבי ישמעאל: נוסח כתב יד רומי, מהדורת א' שושנה, ירושלים וקליבלנד תשנ"א, עמ' 114, הערה 31) – המהדיר השתדל שם להתאים את דרשת הספרי לשיטת רס"ג.

35 נראה שבחיבורו 'כתאב ג'אמע אלצלוואת ואלתסאביח' (ספר האוסף את התפילות והברכות) אימץ רס"ג דווקא את לימוד הספרי. ראו: 'יומם החמישים שהוא ו' בסיון הוא יום שבועות, וצריך שנקבע לו את דיני "מקרא קדש", והם כעין דיני שבת חוץ משני דברים, והם: הכנת מאכלים ומשקים כגון אפיה ושחיטה ובישול [...] והעניין השני הטלטול' (סדר רב סעדיה גאון: כתאב ג'אמע אלצלוואת ואלתסאביח, מהדורת י' דודון, ש' אסף, ו' יואל, ירושלים תש"א, עמ' קנה).

במה שאמר: 'אך אשר יאכל לכל נפש' (שמ' יב 16) אבאר לך מפני מה הוצרכנו שיפרש לנו דבר זה בחג הפסח בלבד ולא בשאר המועדים. ואומר שזה בשל שני עניינים. העניין הראשון, מפני שהוא ראשון למועדים, ומדרך הכתוב לפרש את עניין המצווה בפעם הראשונה שמזכירה ולהרחיב, וכאשר היא חוזרת בפעם השנייה הוא מקצר. כמו שפירש את עשיית העולה, בפעם הראשונה אמר 'וסמך' [...] (וי' א 4), 'הפשיט' [...] (שם 6), 'נתח' [...] (שם 12), ובכל פעם שחזרה [המצווה] רמז אליה בלבד. כך גם פירש 'אוכל נפש' בפסח והניח [בלא פירוט] את שאר המועדות. והעניין השני, מפני שהוא אומר בכל מועד 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', ולא נוכל לדעת מה היא 'מלאכת עבודה' ומה היא מלאכה שאינה עבודה, וכאשר הקדים כאן ואמר 'כל מלאכה לא יעשה בהם' – חוץ מאכילה ושתייה, ואחר כך אמר בספר ויקרא בעניין שני ימי הפסח: 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' (וי' כג 7–8) ידענו שפירוש 'מלאכת עבודה' הוא מלאכה עם רווח,³⁶ ומה שהוא מאכל או משקה אינו נכלל בעניין, והיתר [...] במועד [...] נתבאר לנו [...] כל מלאכת עבודה ככל מצב עניינו בזה.³⁷

ייתכן שב'עניין השני' עיבד רס"ג את דרשת הספרי שהובאה לעיל. הספרי לומד 'להתיר בו אוכל נפש' מהאמור בשמ' יב לאמור בווי' כג, ודרשתו מבוססת על הצירוף 'מקרא קדש': 'מה מקרא קדש האמ' להלן להתיר בו אוכל נפש, אף מקרא קדש האמור כאן להתיר בו אוכל נפש'; ואילו דרשת רס"ג מתמקדת בצירוף 'מלאכת עבודה'.

ב'עניין הראשון' קבע רס"ג כלל פרשני: 'מדרך הכתוב לפרש את עניין המצווה בפעם

36 כעין זה כתב רבנו חננאל: 'פירוש מלאכת עבודה: מלאכה המשתמרת לעבודת קנין, כגון זריעה וקצירה וחפירה ותפירה וכיוצא בהן; אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה' (הובא בפירוש רמב"ן על התורה, וי' כג 7). עוד על פירוש זה ראו להלן הערה 52.

37 כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית EAI-4132, דף א63-ב, בתרגומי. את חלקו הראשון של פירוש זה פרסם צוקר כבר בשנת 1954. ראו: צוקר, לפתרון בעית ל"ב מדות (לעיל הערה 24), עמ' טז. אלא שצוקר הציג חלק זה בתרגום עברי בלבד, ללא המקור הערבי, וכדרכו לא גילה לקורא את מספר המדף של הקטע ואף לא את הספרייה שבה הוא נמצא. נראה אפוא שתכנן לפרסם את הפירוש אבל לא התפנה לכך בחייו (נפטר בשנת 1987). מעניין שלחוקר כצוקר הייתה בשנות החמישים של המאה העשרים גישה לספרייה הרוסית בלנינגרד, שהייתה סגורה בפני חוקרים מהארץ, כנראה בזכות דרכו האמריקני. וזו לשון המקור הערבי: 'ופי קולה אך אשר יאכל לכל נפש אביין לך לם אחתגנא אלי אן ישרח לנא דלך פי עיד אלפסח פקט דון סאיר אלעיאד ואקול אן הדא לכלתין אחדהמא לאנה אול אלעיאד ומן שאן אלכתאב אן ישרח אמר אלפריצ'ה פי אול מרה ידכרהא ויתסע ואדא אעאדהא תאניה אכתצר כמה שרח צנעה אלעולה אולה קאל וסמך והפשיט ונתח וכל מא אעאדהא בעד דלך אומי אליהא פקט כדלך שרח אוכל נפש פי אלפסח ותרך סאיר אלמועדוה ואלכלה אלאתניה לאנה יקול פי כל מועד כל מלאכת עבודה >לא תעשו ולם נכן נתעלם מא הי מלאכת עבודה> ומה הי מלאכת ליסת בעבודה פלמא קדם ההונא וקאל כל מלאכה לא יעשה בהם אלא אל טעאם ואל שראב תם קאל פי ספר ויקרא ען יומי אלפסח כל מלאכת עבודה לא תעשו עלמנא אן תפסיר מלאכת עבודה צנעה מכסב פמא כאן מן אלמאכול ואלמשרוב פילס הו במ[עני] וחלאל [...] אלמועד פ[...]. אנשרח לנא [...] כל מל[אכת] עבודה אי שי מענאה פי דלך'.

הראשונה שמזכירה ולהרחיב'. זהו מעין בניין אב ש'אב' משמש בו במשמעות ראשון.³⁸ צוקר העיר על הדמיון בין כלל זה לבין מידת בניין אב מתוך ל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן בחיבור המכונה משנת רבי אליעזר: 'מבנין אב כיצד. זה היסוד, כל שהוא מלמד על כל מה שאחריו, מאימתי נקרא יסוד, משיהא הוא תחלה'.³⁹ צוקר הציע שהכלל הבא בחיבור זה הוא עיבוד של הכלל הפרשני שהגדיר רס"ג.⁴⁰ צוקר גם עמד על ההפרש שבין כלל זה לכלל של בניין אב שבברייתא דר' ישמעאל: 'אין לזהות בנין אב זה עם המנוי בברייתא דר', ש'שמושו מצוי בספרות התנאית, כי הלא אינו מבדיל בין אם העניין, הנידון כבניין אב, הוא תחילה או לא'. המסקנה המתבקשת היא שהוגה הרעיון היה רס"ג והוא הביאו בפירושו לשמות, וברבות הימים התגלגל הרעיון והופיע בדמות כלל דרשני.

לשאלה אם הקטע נכלל בפירוש רס"ג ל"ג מידות או הוסף עליו – או על תרגומו – בשלב מאוחר יותר, יש בידינו עתה, עם פרסום המקור הערבי, נתונים שלא עמדו לפני החוקרים עד כה. רס"ג הבחין בפירושו ל"ג מידות, במקור הערבי, בין שני סוגים של בניין אב. הסוג הראשון הוא יסוד ידוע הנלמד מפסוק אחד. הדוגמה שהביא רס"ג לסוג זה היא הסמיכה על הקורבן, שנאמר בה: 'וסמך אהרן את שתי יָדוֹ על ראש השעיר החי' (וי' טז 21), ומכאן נלמד שסמיכה היא בשתי ידיים, אף על פי שבמקומות אחרים כתוב 'וסמך את יָדוֹ' (וי' ג' 8, 13; ד' 4, 29, 33), ומשתמע לכאורה שהסמיכה נעשית ביד אחת. הסוג השני של בניין אב, או בלשון רס"ג 'דרך אחרת' של בניין אב, הוא מקרה שבו הציווי המופיע בפסוק מלווה בתיאור או בדוגמה. למשל בעניין הציווי 'לא יחבל רְחִים וְרָכַב כי נפש הוא חבל' (דב' כד 6) ביאר רס"ג ש'רחים ורכב' הם תיאור הגלווה לציווי, והם משמשים בניין אב לכל הכלים מסוגם הנחוצים להכנת צורכי אוכל נפש – את כולם אסור לחבול. אין בפירוש רס"ג, לא במקור הערבי ולא בתרגום העברי, אזור מפורש או מרומז לסוג נוסף של בניין אב מלבד שני סוגים אלה, שהצהיר עליהם והדגימם. נראה שהמקרה של אוכל נפש במועדים – המתאים לבניין אב כפי שהוצג בברייתא של ל"ב מידות, כלומר ההיקרות הראשונה במקרא הקובעת את משמעות שאר ההיקריות – אינו יכול לשמש דוגמה לשום סוג משני הסוגים שציין רס"ג.

כאמור הקטע הזה חסר במקור הערבי של פירוש רס"ג וגם אינו מופיע בפירוש י"ג מידות בערבית-יהודית לר' דוד בן סעדיה,⁴¹ שצמוד למקור הערבי של פירוש רס"ג, וגם משום כך

38 צוקר, קטעים מכתאב תחציל (לעיל הערה 23), עמ' 404, הערה 24.

39 משנת ר' אליעזר א' (משנת ר' אליעזר עם פירוש מדרש אגור, מהדורת ה"ג ענלאו, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 19).

40 צוקר, לפתרון בעית ל"ב מידות (לעיל הערה 24), עמ' טו. במקום אחר העיר צוקר שרס"ג בפירושו

לשמ' יב יצא כנגד גישה קראית שהתירה מלאכת אוכל נפש בפסח בלבד. עוד הפנה שם לפירוש רס"ג

לשמ' י 21 כמקרה נוסף שבו נקט הגאון את העיקרון הפרשני של ההיקרות הראשונה בתפקיד בניין אב.

ראו: מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון: תעודות

ומחקרים, ניו יורק תשי"ט, עמ' 238.

41 על פירוש זה ראו להלן בראש סעיף ז.

סביר להניח שהוסף לפירוש על ידי מעתיק מאוחר. אפשר שאחד הלומדים הוסיף בשולי הגיליון של פירוש רס"ג לוויקרא, במקום שבו הופיע הפירוש ל"ג מידות, את הדרשה שמצא בפירוש רס"ג לשמ' יב על אוכל נפש – אולי בשל הדמיון בין האמור בה למידת בניין אב או לדיון באוכל נפש בהקשר של רחיים ורכב – ולאחר שהדרשה מצאה את מקומה בתוך פירוש רס"ג ל"ג מידות שבפירושו לוויקרא, היא השפיעה על פרשנים אחרים ל"ג מידות. כך היא מופיעה בפירוש המיוחס לרש"י בכתבי היד השונים ובחיבורי ההולכים אחרי פירוש זה, אבודרהם ורבנו בחי.

ד. זמנו ומקומו של התרגום הנדפס

המתרגם מימי הביניים לא הסגיר פרטים רבים על זהותו, מוצאו וזמנו, ורק הזדהה בשמו הפרטי. כך מופיע בראש כ"י אוקספורד של התרגום: 'ואתנדבה אני נחום הקטן כפי קטנות דעתי להפוך אותו מלשון ערבי אל דברי אלהים חיים. ופירשתי <נ"א: והעתקתי> בלשון הקודש למען <ירוק> בו הקורא'. שטיינשניידר הציע שהמתרגם הוא נחום המערבי.⁴² לא הרבה ידוע על נחום המערבי. שמו מעיד עליו שמוצאו או מוצא אבותיו מן המגרב, כלומר מספרד המוסלמית או מצפון אפריקה. ידוע לנו שאדם בשם זה תרגם את הפירוש של דונש בן תמים, בן המאה העשירית, ל'ספר יצירה' וכן את 'איגרת תימן' של הרמב"ם, שנכתבה בשנת 1173. אם כן בידינו הגבול התחתון – נחום המערבי חי לכל המוקדם בסוף המאה השתים עשרה, אך בעניין זמנו החוקרים חלוקים: שטיינשניידר שיער שנחום המערבי חי בסביבות 1240.⁴³ יעקב משה טולדנו כתב שנחום חי 'בדורו של אבן עקבין [תלמיד הרמב"ם] או מאוחר לו בזמן מעט', ובהערה ציין את השערתו (ללא סימוכין): 'ואני חושב כי ר' נחום חי עוד זמן מה בימי רמב"ם'.⁴⁴ חיים שירמן בחן את האפשרות שנחום המערבי הוא פייטן החתום על כתריסר פיוטים וסליחות שהגיעו לידינו בכתבי יד מסוף המאה השלוש עשרה, אולם דחה אותה משום שלדעתו רמת הפיוטים של נחום המתרגם – המופיעים בראש תרגומו – שונה במובהק מרמת הפיוטים של נחום הפייטן. מלבד זאת שירמן סבר שנחום המתרגם חי במאה הארבע עשרה, ולכן לא ייתכן לייחס לו פיוטים המופיעים בכתבי יד מהמאה השלוש עשרה. שירמן לא תמך את התיארוך שלו בעובדות ברורות, ועל כך העיר עזרא פליישר: 'אבל הדעה המקובלת היא שהאיש פעל בראשית המאה ה"ג, ונראה שיש כאן פליטת קולמוס של שירמן'.⁴⁵ אפרים חזן חלק על מסקנתו של

42 שטיינשניידר, ביבליוגרפיה עברית (לעיל הערה 7), עמ' 134.

43 M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*, Frankfurt a.M. 1902, p. 210, §158

44 י"מ טולדנו, נר המערב: תולדות עם ישראל במרוקו, ירושלים תשמ"ט, עמ' נה–נו והערה יט.

45 ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, בעריכת ע' פליישר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 421, הערה 193.

שירמן וכתב כי 'אין כל סיבה נראית לעיין להפריד בין נחום המערבי המתרגם לנחום המשורר, מה עוד שלשניים מתרגומיו הקדים נחום המערבי שירי פתיחה'.⁴⁶ חזן תיארך את פעילותו של נחום לסוף המאה השלוש עשרה.⁴⁷

נראה שאפשר לקבוע את הגבול העליון של פעילותו הספרותית של נחום על פי התרגום הנדפס, בלי להיכנס לשאלת זיהוי נחום המתרגם עם נחום הפייטן. תרגומו של נחום מצוטט בידי נכדו של הרמב"ן ר' דוד בן יהודה החסיד, שנולד באמצע המאה השלוש עשרה.⁴⁸ ר' דוד בן יהודה בספרו 'אור זרוע' ביסס על פי הקבלה את המידות שהתורה נדרשת בהן, ובתחילת דבריו הביא את פירוש רס"ג בתרגומו של נחום.⁴⁹ מכאן שהתרגום המודפס נוצר לא יאוחר מאמצע המאה השלוש עשרה.

יתר על כן, ייתכן שאפשר להוכיח שכבר הרמב"ן הכיר את התרגום – ככל הנראה התרגום הנדפס – של פירוש רס"ג ל"ג מידות. כאמור בתרגומו של נחום נוספה דרשה שאיננה במקור, ושעניינה היתר עשיית מלאכה לצורך אוכל נפש במועדים. והינה דרשה זו מופיעה בפרפרזה בפירושו של הרמב"ן על התורה (וי' כג 7):

וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה כל מלאכה לא יעשה בהם (שמ' יב 16), הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאיננה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן. ולא יאמר הכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים 'כל מלאכה' ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי 'מלאכת עבודה' ילמד על זה.

הדמיון לדרשה של רס"ג רב מכדי להיות מקרי,⁵⁰ וכיוון שפירוש רס"ג לספר שמות לא תורגם לעברית, יש להניח שהרמב"ן ראה את הדרשה בתרגום נחום, במישרין או בעקיפין.⁵¹ הרמב"ן השלים את פירושו לתורה בספרד, טרם עלייתו לארץ בשנת 1267 – ויש הסוברים שהיה

46 א' חזן, השירה העברית בצפון אפריקה לתקופותיה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 25.

47 שם, עמ' 170.

48 על אודות ר' דוד בן יהודה ראו: ג' שלום, 'רבי דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן', קריית ספר, ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 302-327 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 18-43). על ייחוסו לרמב"ן ותאריך הולדתו ראו: שם, עמ' 306.

49 ר' דוד בן יהודה החסיד (נכד הרמב"ן), אור זרוע: ניסיונו של האדם לפגוש בבורא – פירוש קבלי מפורט למחזור, מהדורת ב"צ הכהן, ירושלים תשס"ט, עמ' 118-123. על אודות הספר ראו גם: שלום, רבי דוד בן יהודה (שם), עמ' 320-321.

50 בפירושו לתלמוד, שבת קיז ע"ב, הציג הרמב"ן דרך שונה. שם הוא למד מהכתוב 'מלאכת עבודה' להוציא אוכל נפש, ולא התייחס כלל לעניין ההיקרות הראשונה בתורה. פירוש זה הביא מדעתו וכתב '[ל]נ[ראה]'. ראו: חידושי הרמב"ן לרבנו משה ב"ר נחמן למסכת שבת, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשל"ג, עמ' שצו.

51 הנחה זו מקבלת משנה תוקף אם הקטע לא היה במקור הערבי אלא רק בתרגומו של נחום או בטופס שעמד לפניו.

זה 20–30 שנה קודם לכן⁵² – ועלינו להביא בחשבון גם פרק זמן מסוים שבו הספיק התרגום להגיע לרמב"ן כדי שיעבדו לתוך פירושו. ייתכן אפוא שיש להקדים מעט את הערכתו של שטיינשניידר שנחום חי כאמור סביב שנת 1240.

הדרשה הנוספת כפי שהיא מובאת בתרגומו של נחום, כדוגמה לבניין אב, הועתקה לפירוש י"ג מידות המיוחס לרש"י, וגם בו היא משמשת דוגמה לבניין אב. פירוש זה לי"ג מידות הובא גם בפירושו של רבנו בחיי בן אשר לתורה (נפטר בסביבות 1340),⁵³ ובהמשך המאה הארבע עשרה בסידורו של אבודרהם, שייחס אותו לרש"י, ואף העיר מדי פעם על הבדלים בינו לפירושו של רס"ג.⁵⁴ יש לשים לב שהדרשה נמצאת בכל עדי הנוסח של הפירוש המיוחס לרש"י, ואין מקום לפקפק ולומר שהיא תוספת מאוחרת בו.⁵⁵ אך זהו פירוש י"ג מידות שרק מיוחס לרש"י, שכן מצד מסגרת הזמן הוא איננו יכול להיות מחברו: רש"י נפטר בשנת 1105, ונחום המערבי, מתרגם פירוש רס"ג, תרגם גם את 'איגרת תימן', שנכתבה כ-70 שנה לאחר פטירת רש"י.⁵⁶ כדי לייחס את הפירוש לרש"י באופן שיתאים למסגרת הזמנים נצטרך להניח כמה הנחות חלופיות, שכולן רעועות: (א) היו שני מתרגמים בשם נחום שתרגמו יצירות מערבית-יהודית לעברית: האחד חי קודם לימי רש"י ותרגם את פירוש רס"ג, והשני חי לאחר מכן ותרגם את 'איגרת תימן'; (ב) היה עוד תרגום של פירוש רס"ג לי"ג מידות, פרי עטו של מתרגם שאיננו נחום, ושקדם לימי רש"י; תרגום זה כלל אף הוא את הדרשה על אוכל נפש, והוא שעמד לפני רש"י, אך הוא אבד ולא נודע זכרו. שתי אפשרויות אלו אין להן על מה שיסמוכו ואינן עומדות בשום צורה במבחן התער של אוקאם. אם כן הפירוש המיוחס לרש"י, בן המאה האחת עשרה, לא יכול היה לצאת מתחת ידו, מאחר שהוא כולל מובאה מרס"ג בתרגומו של נחום, שחי ככל הנראה בסוף

52 י' עופר וי' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 13–14. הקטע הנדון כאן נמצא בגוף הפירוש שנכתב בספרד. לאחר עלייתו לארץ הוסיף הרמב"ן את פירוש רבנו חננאל הדומה לפירוש רס"ג. ראו: שם, עמ' 396, ודיון המהדירים בעמ' 399. וכן ראו לעיל הערה 36. לדעת עודד ישראלי נכתב פירוש התורה במהלך שנות החמישים של המאה הי"ג. ראו: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 122.

53 רבינו בחיי על התורה, ג: במדבר-דברים, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשס"ו, עמ' עו-עז, וראו שם, הערה 65. לאחר שפירש רבנו בחיי את הכתוב: 'ואביה ירק ירק בפניה' (במ' יב 14), המופיע בברייתא של ר' ישמעאל כדוגמה לקל וחומר, כתב: 'זמפני שמדת קל וחומר מדה אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן והיא הראשונה לכולן, ראיתי לסדר אותן בכאן כמו שפירשו אותן רז"ל, ומכאן פירש את י"ג המידות. אבודרהם, פירוש הברכות והתפילות (לעיל הערה 11).

54 לעדי הנוסח של הפירוש המיוחס לרש"י ראו לעיל הערה 5. הדרשה מופיעה עוד בפירוש י"ג מידות המיוחס לרא"ש. על חיבור זה ראו: שושנה, ברייתא דרבי ישמעאל (לעיל, הערה 34), עמ' ז. הדרשה מופיעה בפירוש הרא"ש שם, עמ' 114.

56 יתר על כן, אם נניח שאכן רש"י כתב את הפירוש המיוחס לו, בלא להזדקק להצעות החלופיות דלהלן, שקשה לקבלן, נצטרך להסיק שנחום הפיק שתי יצירות תרגום בהפרש של 80 שנה לפחות, שהרי עלינו להביא בחשבון גם פרק זמן מסוים שאמור היה לחלוף מאז פרסום התרגום של פירוש י"ג מידות ועד הכללתו בפירוש רש"י, וכן פרק זמן מסוים שעבר מפרסום 'איגרת תימן' ועד תרגומו.

המאה השתים עשרה או בראשית המאה השלוש עשרה. מסתבר שהייחוס לרש"י, המופיע אצל אבודרהם, מקורו בטעות, וייתכן שנכון לייחס את הפירוש לרבנו בחיי דווקא, מפני שהוא הביאו לראשונה.

ה. שיטתו המיוחדת של רס"ג במידות

רס"ג פיתח שיטה ייחודית באשר לתפקידן ומקומן של המידות שהתורה נדרשת בהן, כחלק מתפיסה רחבה בעניין מעמדה של המסורת בהשוואה למעמד החידוש וההיקש השכלי. לדעתו השימוש בהיקש ובמידות שהתורה נדרשת בהן הוא שימוש מבאר ולא שימוש יוצר, הווי אומר, הדין המבוקש ידוע מהמסורת, והמידות באות לבאר היכן הוא רמוז בתורה שבכתב. רס"ג הציג את שיטתו בפירושו לוויקרא, במבוא שכתב לי"ג המידות. ממבוא זה שרד לנו בגניזה כתב יד בלוי וקרוע, ואלו דבריו בהקדמה לפירוש:

ואקדים לפני כן הקדמה, והיא שהחכמים ז"ל אינם [משתמשים] בהיקש לבדו בדבר מן המצוות מפני שהם ל[א] [...] הפנו שכלם ודעתם להיקש, אלא הם אנשים המוסרים ממש רבנו ומעבירים את המסורת ממנו. וכיוון שהיה העניין כזה, הרי שאינם נוקקים לאמץ דעותיהם ולהשתמש ב[סברות] שלהם. וכמו כן, שאם הם ישתמשו בכך [בהיקש] ייפסד להם מה שקיבלו מהנביא [משה] כמו שפירשנו בספר התשובה על [...] ההיקש. ואמרנו שההיקש סותר [דינים מפורשים] בתורה שבכתב. וכבר אמרו החכמים כמו כן בדומה לזה [...] ולימדו אותנו בזה [...] ⁵⁷

57 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Ar. 50.159v. הקטע פורסם לראשונה על ידי צוקר, קטעים מכתב תחציל (לעיל הערה 23). צוקר לא עמד על כך שמדובר בהקדמת רס"ג לפירוש י"ג מידות. בפרסומו נפלו כמה טעויות העתקה, אולי משום שעמד לרשותו תצלום או זיכרון בשחור לבן ובאיכות ירודה. צוקר גם הציג השלמות לחלקים החסרים, אולם השלמות אלו התבססו על קריאה שגויה. במקומות אחדים ניכר ששרידי האותיות בכתב היד אינם תואמים את הצעות ההשלמה. מלבד זאת ייתכן שבשל תקלה טכנית בדפוס מופיעות בתרגום של צוקר הצעות ההשלמה ללא ציון שמדובר בהשערה, והקורא מקבל בטעות את הרושם שאלו דברי רס"ג. שילובן של בעיות אלו יחד באותו פרסום גרם להצגה בעייתית מעט של דברי רס"ג. משום כך ראיתי לנכון להציג לקורא תעתיק ותרגום מחודשים של הקטע. הקורא יוכל להשוות בין הפרסומים ולראות שההבדלים נוגעים גם לעניינים מהותיים. וזו לשון המקור הערבי: 'אקדים קבל דלך מקדמה ויהי אן אלחכמ' ז'ל' לם [יסתעמ] ⁵⁷ [א] אלקיאס פקט פי שי מן אלפרץ' לאנהם ל[א] [...] מ[סת] [...] פירגעון אלי קיאס עקולהם ואראיה[ם] וא[נמא] הם קום נאקלין ען אלרסול וחמאל אתארה פאד כאן אלאמר כדאך פק[ד] א[סתגנו ען אן יגהדון [!] אראהם או ⁵⁸ [סת]עמלון [!] [מק]א[יסת]הם ואיצ'א לאנהם אן אסתע[מלו] כ[דלך] אפסך עליה[ם] מ[א] נקלוה ען אלנבי כמא ש[חנ]א ⁵⁹ פי כתאב א[ל] רד עלי [...] ⁶⁰ אלקיאס וקלנא אן אלקיאס יחכם בנקץ' אח[כאם] מנצוצה [פי אלכתאב וקד קאל אלחכמ' איצ'א מתל דלך [...] ערפונא בהדא [...] אלי פסך מ'א' שי ממא [...] מר עלי מא וצפת פמא [...] שלוש עש[ר]ה מצות התורה נדרשת פאן [...] ואל כוארג הדה אלמסלה [...] נ[קלוה] האל אלגמאעה מן אלדין [...] פקה אל[...] ש[ר]חה אלעלמא אנמא [...] ון אן ינסאג לה כדלך [...] י[ג]תהדון ואנא כאשף הדא ומצוצה [...] מנהא מא

רס"ג לא התכחש לשימוש בהיקש בספרות חז"ל, אלא טען שאין מפקינים באמצעותו הלכה מן הכתובים, משום שההלכות מקובלות במסורת. במקרים שבהם דין מסוים אינו מובא במפורש בתורה שבכתב, הסתייעו חז"ל במידות שהתורה נדרשת בהן כדי לקשר בין ההלכה המקובלת – כפי שהתקבלה במסורת – לתורה הכתובה. בתוך כך הוא הפנה את הקורא לחיבור אחר שכתב, אלא שהטקסט קטוע במקום זה. החיבור הוא 'כתאב אלרד עלי [...]', כלומר 'ספר התשובה על [טענות] [...]'.

רס"ג בחר לאחדים מחיבוריו שמות הפותחים במילים 'כתאב אלרד עלי'. הראשון שבהם הוא 'כתאב אלרד עלי ענן', כלומר 'ספר התשובה על [טענות] ענן', ומלבדו מוזכרים בהפניות וברשימות ספרים החיבורים 'כתאב אלרד עלי אבן סאקויה' (ספר התשובה על [טענות] אבן סאקויה), 'כתאב אלרד עלי אלמתחאמל' (ספר התשובה על [טענות] המתעקש), 'כתאב אלרד עלי אלכוארג' (ספר התשובה על [טענות] הפורשים, היינו הקראים) ו'כתאב אלרד עלי אלקראיין' (ספר התשובה על [טענות] הקראים); אפשר ששלושת השמות האחרונים אינם שמות של שלושה חיבורים שונים אלא שמות שונים שניתנו לאותו חיבור כנגד אבן סאקויה.⁵⁸ מכל מקום סביר להניח שרס"ג הפנה כאן לחיבור התשובה כנגד טענות ענן הפרוטוקראי. זהו ספר שכתב רס"ג בצעירותו, בגיל 23, עוד בהיותו במצרים. מהדורה שלו יצאה לאחרונה על ידי הרב יהודה זייבלד.⁵⁹ תחילת החיבור חסרה, אולם יש בו התייחסות לעניינינו:⁶⁰

הו גארי עלי קיאס [...] ואלמג'אלטה ואלכיאנה ווא [...] כמא אן אלעקל יסוי בינהם [...] קיאס אלעקל והי עקובה אלסארק [...] ט בינהמא ועלי אנהם פי אלעקל'. המשך הדברים מקוטע, ואביא אותם בתרגום: ' [...] לביטול מ"א דברים ממה [...] כמו שתארת. ולא [...] שלוש עשרה מצוות שהתורה נדרשת ואם [...] הפורשים (הקראים) עניין זה [...] מסרוהו אנשי האומה מהדת [...] הלכת ה [...] פירושה החכמים רק [...] שאפשרי להם כך [...] השתדלו. ואני חושף את הדבר הזה ומברר אותו [...] מהם מה שהוא נוהג על פי ההיקש [...] וההטעיה והמרמה ומה ש [...] כמו שהשכל ישווה ביניהם [...] היקש השכל והוא עונש הגנב [...] בין שניהם ועל אף שהשכל [...]]. רס"ג יצא נגד טענות הקראים בעניין ההיקש והדגיש את צדקת דרכם של הרבנים. ראו: א' רביצקי, 'רב סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני על המבנה הלוגי של המצוות השכליות והשמעיות: לוגיקה וכלאם בוויכוח הקראי-רבני', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 193–159. להבנה של גישת רס"ג כחלק ממעמדו של המדרש במשנת רס"ג, ולא דווקא כחלק מהפולמוס נגד הקראים, ראו: David E. Sklare, *Samuel Ben Hofni Gaon and his Cultural World*, *Texts and Studies*, Leiden 1996, עמ' 45.

58 י' ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ז, עמ' 161; אלוני, הספרייה היהודית (לעיל הערה 13), על פי המפתח שבסוף הספר, עמ' 457. חיבור אחר הוא 'כתאב כסר אלרד עלי אלקיאם ורדה עלי אלחק' (ספר הפרכת הטענה נגד [החיבור] 'השמירה [על המצוות השמעיות]' והשבתה לאמת). אלוני קרא 'קיאס' ולא 'קיאם' ותרגם: 'הפרכת התשובה כנגד ההיקש והשבתה לאמת' ראו: שם, עמ' 104, הערות לשורה 19. מסתבר שבחיבור זה עסק רס"ג בעניינים קרובים לאלו שעסק בהם כאן, אלא שאין שם החיבור מתאים לטקסט המופיע אצלנו 'כתאב אל רד עלי [...]'.

59 י' זייבלד, 'כתאב אלרד עלי ענן (ספר הכחשת ענן) לרס"ג', חצי גבורים פליטת סופרים, ט (תשע"ו), עמ' א-פ.

60 התרגום המובא כאן שלי. וזו לשון המקור הערבי: 'פאן טאלבונא באלפרק בין אסתעמאל אלקיאס פי

ואם ישאלו אותנו על ההבדל בין השימוש בהיקש בתורה שבכתב לבין השימוש בו על פי המסורת, [אסביר ש] אפשר להשתמש בו רק אחרי שמקבלים כאמת את היסודות [או: השורשים] שבאו במסורת.⁶¹ אכן, לא יתכן לעשות דבר לפי מה שמתחייב לעשות מצד ההיקש, אלא [לפי מה שמתחייב] מצד המסורת, אפילו אם ההיקש מסכים בזאת עם מה שבא במסורת. וכבר התבאר ממה שהקדמתי מהדברים, בשיעור מה שאפשר בזה החיבור הקצר, בביטול דברי הקראים⁶² בהיקש. ונמצאת ההוכחה על המסורת הנאמנה.⁶³

רס"ג הדגיש בשני המקומות – בהקדמה לפירושו ל"ג מידות ובחיבורו נגד ענן – שהמסורת היא לבדה המחייבת, ושההיקש ההלכתי מבאר או מברר אותה.

רס"ג חזר והעלה עיקרון זה כמה פעמים בגוף פירושו ל"ג מידות. בפירושו למידה החמישית, כלל ופרט וכלל ואין אתה דן אלא כעין הפרט, כתב: 'פירושו: פרטים בין שני כללים, [כלל] אחד אחרים ו[כלל] שני לפניהם, הרי שדנים את דינם של פרטים אלו למקרים אחרים המצטרפים אליהם, היינו לא לכל מה שעשוי להיכלל בשני הכללים אלא לסוג שדומה לפרטים אלו. וגם כאן אנו נשענים על המסורת באשר לפירוש מה הוא סוג הפרטים, ולולא זאת היו

אלכתאב ובין אסתעמאל ד'לך פי אלכ'בר אנמא ג'או אסתעמאלה בעד תסלים אלאצול אלתי ורד בהא אלכ'בר אלא אנה לא י-מכ-ן אלעמל עלי מא וג'ב אלעמל עליה מן ג'הה' אלקיאס בל מן ג'הה' אלכ'בר ואן כאן אלקיאס פי ד'לך מואפקא למא ורד בה אלכ'בר. פקד תבין ממא קדמת מן אלקול בח-סב- מא יליק בהד'א אלמכ'תצר פסאד קול אלמכ'אלפין באלקיאס. ווג'בת אלחאג'ה אלי אלכ'בר אתמתואתר' (צוקר, קטעים מכתאב תחציל [לעיל הערה 23], עמ' 409–410; זייבלד, כתאב אלרד [שם], עמ' לא). צוקר פרסם שם את הקטע לראשונה, אלא שהוא סבר שהדברים אינם של רס"ג. זייבלד האריך להוכיח את שיוך הדברים לרס"ג ואת מיקומם ב'כתאב אלרד עלי ענן'. ראו: זייבלד כתאב אלרד (שם), עמ' יא-יז. מעניין שצוקר הצביע על הדמיון הרב ועל הקשר הברור בין דברי רס"ג שהובאו לעיל בהקדמת הפירוש ל"ג מידות ובין הדברים שב'כתאב רד עלי ענן', בלי שידע שמדובר באותו מחבר, ושהוא אשר הפנה את הקורא לעיין ולהשוות. ראו: צוקר, קטעים מכתאב תחציל (שם), עמ' 387.

61 במקור הערבי: 'בעד תסלים אלאצול אלתי ורד בהא אלכ'בר'. 'תסלים' משמעה: השלמה, וכך תרגם זייבלד: 'אחרי השלמת העיקרים'. אולם תרגום זה מטעה. השלמה כאן פירושה: השלמה עם, כלומר הסכמה, וכך תרגם צוקר: 'בהסכם לעיקרים'. משמעות נוספת וקרובה לזו שהציג צוקר היא קבלה כנתון או הודאה באמיתות. השוו למה שכתב רס"ג בפירושו למשלי: 'וקוע אלמסאיל אלחאקיקה [...] בעד תסלים הדה אלאצול כלהא' (מקום השאלות האמיתיות [...]) אחר הנחת אמיתת כל היסודות הללו; משלי עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי [כתאב טלב אלחכמה], מהדורת 'קאפה, ירושלים תשל"ו, עמ' רנא).

62 במקור הערבי: 'אלמכאלפין', שמשמעותו המילולית: סוטה מדת האמת, מין וכדומה. אצל הרבנים זהו כינוי לקראים (ולהפך). ראו: 'בלאו, מילון לטקסטים ערביים יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, 'مخالف', עמ' 194. צוקר וזייבלד תרגמו: 'החולקים על ההיקש', אולם הקראים אימצו את ההיקש באופן נרחב ולא חלקו על ההיקש אלא על סמכותו.⁶⁴

63 זהו מונח מתורת המשפט המוסלמי המציין מסורת רציפה ואמינה. ראו: בלאו, מילון (שם), 'متمواتر', עמ' 744. לדברי בלאו: 'בערבית הקלאסית: (ידיעה) שמסרו מוסרים רצופים ולא תלויים'. צוקר תרגם: 'קבלה בלתי נפסדת'; זייבלד תרגם: 'מסורת נמשכת'.

שינויי הסוגים והתפלגותם באופנים שונים'. והוא חוזר על עיקרון זה בניסוחים שונים: 'וכאשר בא הפירוש מהנביא', 'בגלל מה שבא בקבלה', 'כמו שבא במסורת. ולולא זאת לא יתייבב אלא [...] וכדומה.

ייתכן שלדעת רס"ג לא רק ההלכות נמסרו במסורת בסיני, אלא גם הכלים – כלומר המידות המחברות בין ההלכה בתורה שבעל פה לכתוב – נמסרו באותו המעמד, ואולי גם דרך השימוש בהם. בפירושו למידה השנייה, גזרה שווה, כתב לאחר כמה דוגמאות: 'המסורות הן שיצרו את ההשוואות והדימויים האלה, ולא ההיסקים השכליים [במקור: אלמקאים]'. עם זאת ייתכן שיש לפרש אמירה זו באופן מצומצם, כמתייחסת רק לגזרה שווה.⁶⁴

עמדה זו מתחדדת לנוכח טענות שהעלו הקראים כנגד חלק מ"ג מידות. לדוגמה בסכוליון ל"ג מידות חז"ל דורשים את הפסוק 'והנפש אשר תאכל בשר מזבחה השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה' (וי' ז 20). פסוק זה מטיל עונש כרת על אדם טמא שאכל מבשר השלמים. חז"ל החילו אותו על טמא האוכל מכל קודשי המזבח. וזה לשון הדרשה:

כל דבר שהיה בכלל יצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו. כיצד? 'והנפש אשר תאכל בשר מזבחה השלמים אשר לה' ליי וטמאתו עליו ונכרתה'. והלא (כל) שלמים בכלל כל הקדשים היו, וכשיצאו מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמן יצאו אלא ללמד על הכלל כולו, לומר לך מה שלמין מיוחדין קדשין שקדושתן קדושת מזבח, אף אין לי אלא דבר שקדושתו קדושת מזבח.⁶⁵

שלמים בכלל קודשים היו, כדברי הכתוב 'אמר אלהם לדרתכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מלפני אני ה' (וי' כב 3).⁶⁶ ובקשר לקורבן שלמים נאמר: 'והנפש אשר תאכל בשר מזבחה השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה: ונפש כי תגע בכל טמא בטמאת אדם או בבהמה טמאה או בכל שקץ טמא ואכל מבשר זבח השלמים אשר לה' ונכרתה הנפש ההוא מעמיה' (שם ז 20–21). בפסוק הקובע שטמא האוכל שלמים עונשו כרת, הוצאו השלמים מן הכלל (הקודשים) כדי ללמד על כולו: טמא שיאכל מקודשי המזבח חייב כרת – מה שאין כן טמא שאכל מקודשי בדיק הבית: אם אדם הקדיש דבר מאכל לבדיק הבית, ולאחר מכן אכלו, איננו חייב כרת. יעקב אלקרקסאני, הקראי בן דורו של רס"ג, יצא חוצץ כנגד מידה זו וכתב שאין לה מקום. תחילה הציג את דעת חז"ל:

משל למה הדבר דומה? לאומרו 'והנפש אשר תאכל בשר מזבחה השלמים אשר לה'. אמרו [חז"ל]: האם לא כל השלמים נכללים בכלל הקדשים?! והוצאו מכלל הקדשים, לא כדי שילמדו עניין אודות עצמן, אלא כדי שילמדו אודות כל הכלל.

64 השוו: 'אין אדם דן גזירה שוה מעצמו' (בבלי, פסחים סו ע"א ומקבילות).

65 בברייתא דר' ישמעאל (ספרא, מהדורת פינקלשטיין, א, עמ' 7), וכן בבבלי, כריתות ב ע"ב.

66 רש"י לבבלי, כריתות ב ע"ב, ד"ה 'בכלל כל הקדשים'.

אמרו [חז"ל]: הואיל והשלמים, יסוד קדושתם – קדושת המזבח, כך אין לנו אלא מה שהייתה קדושתו קדושת המזבח.

קרקסאני תמה על ההיגיון שבשימוש במידה זו כאן:

הפרק הזה הוא פרק נבוב שלא יילמד ממנו דבר כלל. ומה שאמרוהו בו, אין זאת אלא שהוא נכלל בקל וחומר. שכן הואיל ואמר הכתוב 'הנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים', וחייב עושה [דבר] זה מיתה, והחטאת וזולתה חמורה מן השלמים, [הרי שבנוגע] לכהן אם הוא אוכל חטאת כשהוא טמא – יותר ראוי שייהרג. ואין בזה אלא זה. ומה עניין ההפרזה בדברים האלה, שהוא לא יצא ללמד דבר על עצמו אלא ללמד דבר על כל הכלל הזה?! והאין אמירה זו אלא אמירה מופרכת שאין בה צורך?!⁶⁷

לדעת קרקסאני אפשר היה להגיע בלימוד של קל וחומר למסקנה שעונשו של האוכל מכל קודשי המזבח כרת: השלמים מוגדרים קודשים קלים, ואם האוכל אותם חייב כרת, קל וחומר שזה דינו של האוכל קודשים חמורים – אבל לא של האוכל מקודשי בדק הבית. קרקסאני לא דחה את המסקנה ההלכתית של חיוב כרת אלא את דרך הלימוד המובילה אליה. לדבריו יש להגיע למסקנה ההלכתית על ידי קל וחומר ולא על ידי המידה שחז"ל נדרשו אליה. מעניין שרס"ג בחר לעסוק בכך בפירושו למידה זו, המידה התשיעית:

והאופן התשיעי: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד [לא] ללמד [על] עצמו יצא אלא ללמד על [ה]כלל [כולו יצא].

[פירוש] דבר זה שהכתוב יפריד [עניין כלשהו מתוך הכלל שהוא נכלל בו] ויקבע את דינו בדין [אחר, דין זה מחייב] את הכלל כולו.

כמו שאמר: 'הנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים' וגו' (וי' 20). ודין זה אינו לשלמים בלבד אלא לכלל הקורבנות, כמו שבא במסורת. ולולא זאת [המסורת] לא יתחייב אלא בשלמים בלבד.

רס"ג הדגיש בדבריו שלולא הייתה בידי חז"ל מסורת שיש לנקוט כאן את דרך הלימוד של כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, ייתכן שהם היו מגיעים למסקנה מוטעית שהדין חל בקורבנות מסוג שלמים בלבד.⁶⁸ היה מקום לחשוב שהפסוק הכללי מדבר על איסור נגיעה בלבד, ושהפסוק העוסק באיסור אכילת השלמים עומד לעצמו ואינו מציג מקרה החורג מן

67 א' רביצקי, 'פירושו הביקורתי של יעקוב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית: תרגום עברי ל"כתאב אלנאור ואלמראקב", חלק ד, פרקים ט–כא, עם מבוא והערות', מחקר ירושלים במחשבת ישראל, כב [דברים חדשים עתיקים]: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה] (תשע"א), עמ' 149.

68 את הלימוד בדרך קל וחומר ניתן היה לבטל כדרך שנתבאר בבבלי: 'מה לשלמים שכן טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק' (זבחים ד ע"ב; מנחות צב ע"ב).

הכלל, שהרי עניינו נגיעה. אם כן היינו עשויים להסיק שהכתוב הוציא את השלמים מכלל הקודשים רק לעניין אכילה, ללמדנו שטמא שאכל שלמים – ולא קודשים אחרים – עונשו כרת. הנושא היה חשוב לרס"ג, והוא שב והסביר את עמדתו בסיכום קצר שהוסיף לאחר שהשלים את פירושו ל"ג מידות, בטרם חזר לרצף פירושו לספר ויקרא. הדברים פורסמו בעבר, אולם עתה יש להבינם בהקשרם. וכך כתב רס"ג:

והרי התברר ממה שאמרנו כאן, שחז"ל לא רשמו את י"ג המידות האלה מפני שמהן למדו [את ההלכות], אלא מפני שמצאו שההלכות שבידיהם [מן הקבלה] מתאימות ל"ג מידות אלה. אבל יסוד ההלכות אינו במידות.

וכגון זה אנו אומרים על המסורת [המסורה של המקרא]: התבוננו במקרא ומצאנו י' פעמים 'תיעשה', וט' 'בטוב', וח' 'בבבל'. ואין המספרים האלה מחמת המסורת, אלא המסורת מנתה ומצאה שהם כך.

וכמו כך דייקו חכמי הדקדוק וזולתם ומצאו דברים וחילקו אותם לסוגים [...] וכך רשמו חכמינו את י"ג המידות האלה על פי מה שהבחינו תוך כדי התבוננות בדרכי ההלכה.⁶⁹

1. מגמות פרשניות

רס"ג היה פרשן וירטואוז, ובפירושו ל"ג מידות התאים את פירושו למסגרת הנתונה. כך עולה למשל מפירושו למילה 'מרעהו' בתנ"ך. בבראשית נאמר: 'ואבימלך הלך אליו מגרר ואחזת מרעהו ופיכל שר צבאו' (בר' כו 26). פירוש המילה 'אחזת' המופיעה בפסוק הזה כבר נדון אצל חז"ל והם העלו שתי הצעות: ר' יהודה אמר אחזת מרעהו היה שמו, ר' נחמיה אמר סיעת מן רחמוהו.⁷⁰ לדעת ר' יהודה נלוו לאבימלך שני אנשים: האחד שמו 'פיכול' שר הצבא והשני שמו 'אחזת' מרעהו. לדעת ר' נחמיה מדובר בפיכול וחבר מרעיו. פירושים שונים נאמרו למשמעות המילה 'מרעהו' לפי שתי דעות אלו,⁷¹ אך אתמקד כאן בפרשנות רס"ג.

רס"ג אימץ את דעתו של ר' יהודה וכתב בפירושו לבראשית 'אחזת הוא שם, כמו פיכול'.⁷² את המילה 'מרעהו' הסביר רס"ג בתרגומו לבראשית: 'ואחזת – נדימה'. 'נדים' בערבית הוא חבר

69 צוקר, קטעים מכתאב תחציל (לעיל הערה 23), עמ' 378. צוקר לא עמד על מקומו של הקטע כחותם את פירושו רס"ג ל"ג מידות, וכתב (שם) שקטע זה הוא המשכו בהפרש של כמה שורות של קטע קיימברידג' T-S 26.119, שמועתקת בו תחילת ההקדמה לפירושו י"ג מידות.

70 בראשית רבה סד, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 709).

71 שם, הערות המהדיר לטורה 3.

72 פירושו רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (לעיל הערה 17), עמ' 428. והשוו למה שכתב בפירושו למש' כח 13: 'כמו שהודה אבימלך ואחזת ופיכול ליצחק' (משלי עם תרגום ופירושו רס"ג, מהדורת קאפח [לעיל הערה 61], עמ' רל).

קרוב וכן חבר לשתייה ובילוי. התרגום החוזר לעברית כאן הוא אפוא: 'ואחוזת, ידידו הקרוב', או כפי שתרגם צוקר: 'ואחוזת – איש סודו'.⁷³

רס"ג נקט את אותו הפירוש למילה מרעים, היינו חברים קרובים, גם בתרגומו למשלי; ובפירוש למשלי הציג כדרכו הסבר דומה אבל שונה. במשלי נאמר: 'כל אחי רש שנאהו אף כי מרעהו רחוק ממנו מרדף אמרים לא [קרי: לו] המה' (מש' יט 7). בתרגומו כתב רס"ג, על פי הכתיב: 'תרי כת'רא מן אכ'ראן אלפקיר קד שנוה, פכיף מן נדמאיה קד בעדו מנה, ויטלב מנהם אמורא ליס הי מתואתיה',⁷⁴ ובתרגום חוזר של הרב יוסף קאפח לעברית: 'רבים מאחי הרש שונאים אותו, כל שכן שכמה מרעיו מתרחקים ממנו, ויבקש מהם דברים ואינם נישגים'. מרעים הם 'מן נדמא' (نَدْمَاء), רבים של 'נדים', כלומר קבוצה מחבריו הקרובים. שלא כפירוש בבראשית, בתרגום למשלי האות מ"ם שבראש התיבה הפכה להיות מ"ם השימוש: מ+רעהו = (חלק מ)חבריו. פירוש הפסוק הוא אפוא: אם חלק מאחיו של העני שונאים אותו, קל וחומר שחלק מחבריו יתרחקו ממנו ולא ישעו לבקשותיו.⁷⁵

בפירוש למשלי הייתה מטרתו של רס"ג ללמד את קהל קוראיו מוסר, והוא הסביר את הכתוב באופן אלגורי כתיאור מצבו של הרשע: 'שיהיו כל רעי השקרן מתרחקים ממנו כמו שנאמר בתורה "מדבר שקר תרחק"'. ושוב, כמו בבראשית אך שלא כבתרגום למשלי, 'מרעהו' = 'גמיע נדמא', כלומר כל חבריו. והנמשל 'מרדף אמרים לא המה' – 'אם בקש מבני אדם דבר לא ימלאו בקשתו, כמו שהזהיר ה' ואמר "אל תשת ירך עם רשע"'.⁷⁶

בפירושו ל"ג מידות הציג רס"ג פירוש דומה אך שונה להבנת הפסוק במשלי. הוא תרגם את המילה 'מרעהו' – 'נדמאיה', אך הדגיש שכוונתו לחבריו למשתה דווקא. וכך כתב בפירושו למידה הראשונה: 'אם אחיו וחבריו שנאוהו, אזי רעיו למשתה אשר חפצם הוא רק מאכל ומשקה ואינם חברי אמת – קל וחומר שיתרחקו ממנו'. חבריו למשתה אינם חבריו הטובים, זוהי חברות שתלויה בכוסו, וכיוון שכיסו התרוקן התרוקנה אף כוסו, ומשבטלה כוסו – בטלה אהבה. רס"ג תמך את פירושו זה במופע אחר של המילה 'מרעים' בתנ"ך, אצל שמשון בספר שופטים. רס"ג ביאר: 'וראיה ללשון זה משמשון "ויהי כראותם אותו ויקחו שלשים מרעים ויהיו אתו" (שופ' יד 11)'. ומניין לרס"ג שאצל שמשון מדובר בחבריו למשתה? כך מפורש בפסוק הקודם: 'ייעש שם שמשון משתה כי כן יעשו הבחורים' (שם 10). באופן זה מודגש המיקוד בפסוק במשלי ומתבאר הקל וחומר: אם אחיו, שמטבע העולם אמורים לאהוב אותו, שונאים אותו, קל וחומר שיתרחקו ממנו, כאשר אזל המשקה, מי שאהבתם אליו תלויה במשקה. הרי לנו ארבעה מקורות

73 פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (לעיל הערה 17), עמ' 428, הערה 60.

74 משלי עם תרגום ופירוש רס"ג, מהדורת קאפח (לעיל הערה 61), עמ' קמא.

75 פירוש זה אינו מתיישב בנקל עם המסורה המנקדת את האות מ"ם שבראש התיבה 'מרעהו' בשווא.

76 משלי עם תרגום ופירוש רס"ג, מהדורת קאפח (לעיל הערה 61), עמ' קמא.

מחיבורי רס"ג: פירושו לבראשית, תרגומו למשלי, פירושו למשלי ועתה גם פירושו ל"ג מידות – בכל מקום שינה רס"ג את הסברו, אם מעט ואם הרבה.⁷⁷ אחתום קבוצה זו בדוגמה שהטרידה את רס"ג בחיבורו 'אמונות ודעות', ושם הציע לה פתרון, ואילו בפירושו ל"ג מידות הציג דרך פרשנות שונה המסירה את הקושי. הנושא הנדון הוא הפסוק 'ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה אִם כל חי' (בר' ג 20). רס"ג תרגם: 'אם כל חי מדבר' (כאונקלוס: 'אמהון דכל בני נשא'), ונימק: 'הוספתי בתרגום "אם כל חי" ואמרת "אם כל חי מדבר"', כדי שלא יכנסו בכלל זה החמור והסוס וזולתם.⁷⁸ בהקדמתו לבראשית הסביר רס"ג:

ראוי לכל מבין לתפוס את ספר התורה לפי פשט המילים המפורסם בין אנשי לשוננו והשמושי יותר, כיון שכל ספר מגמתו שיושגו עניניו בלב שומעיהם השגה שלמה, וזלתי אם החוש או השכל נוגד אותו לשון, או אם היה פשט אותו הלשון סותר פסוק אחר ברור או יסתור מסורת הנביאים. וכשהוא רואה שאם יניח את הלשון כפי פשט המילים יביאהו הדבר לסבור אחד מארבעה אלה שקבעתי חייב הוא לדעת שאין המאמר ההוא כפשטו אלא יש בו מלה או מלים שהן על דרך ההשאלה, וכאשר יפרש בסוג מסוגי ההשאלה המביאים אותו אל הנכון ישוב הכתוב ההוא להיות מסכים עם המוחש והמושכל ולפשטי הכתבים ולמסורת. ואחרי עניין זה הנני מקדים דוגמא לארבעת אלו. דוגמת השער הראשון הוא מה שנ' 'ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי', אם נניח ש'אם כל חי' כפי הפשט המקובל תהיה נגד המוחש, שהרי זה יתחייב שהארי והשור והחמור ושאר החיות הם בני חוה, וכיון שאין שום דרך לפרש נגד המוחש היבננו שכלולה בפסוק מילה נסתרת [ימצאה המעיין בפירושו].⁷⁹

רס"ג שב לעסוק בזה במאמר השביעי ב'אמונות ודעות' וביאר בהתאם לפירושו בבראשית.⁸⁰ בהמשך הדיון ב'אמונות ודעות' הוא ביאר כיצד יש לפרש פסוקים שעל פי פשטם האמור בהם מנוגד למה שרואים במציאות: 'והדרך בכל אלה שיבוקש להם שער עובר בלשון במה שמנהג

77 בן-שמאי הדגים תופעה זו בפירוש רס"ג לשרית הים. ראו: H. Ben-Shammai, 'Text and Context in Saadya's Bible Translations', א' קולר, מ' כהן וע' מושבי (עורכים), מחקרים בשפות שמיות, מקרא ומדעי היהדות: מוגשים לראובן שמחה שטיינר, ירושלים תש"ף, חלק אנגלי, עמ' 377-394*. בסיכום דבריו שם כתב: 'As a creative scholar, he never ceased to reevaluate his interpretations. As this study has shown, he sometimes returned to the same biblical passages several times, and every time shed new light on them by offering fresh insights' (עמ' 387*).

78 רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס בין-רבני בבגדאד: ספר הגלוי של הגאון ושני ספרי השגות של מבשר הלוי עליו, מהדורת י' בלאו וי' יהלום, ירושלים תשע"ט, עמ' 251.

79 פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' יג. לתרגום חלופי ראו: פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (לעיל הערה 17), עמ' 191.

80 ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ל, עמ' ריט. וראו הערת המהדיר שם.

הלשון לשמש במלות ההם בו, עד שיסכים לענין שהוא ולא יחלוק עליו. כי זה ימצא בלי ספק כמצאנו למאמרו "אם כל חי" – מדבר מבני אדם.⁸¹ כלומר מכיוון שבשפה העברית המילה 'חי' יכולה להתפרש גם כמכוונת לחי מדבר (בני אדם), כך יש להבינה. בפירושו לי"ג מידות מצא רס"ג דרך אחרת להסביר את הכתוב, בעזרת המידה האחת עשרה, דבר הלמד מעניינו:

דומה לכך הוא מה שאמר: 'ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה אם כל חי' (בר' ג 20). המילים הללו ('כל חי') אין כוונתן לכל החיות אלא מתייחס לאנשים בלבד. ועתה, הפרשה עוסקת באנשים ולא בשאר החיות.

כלומר כיוון שהפרשה עוסקת בבני אדם, הרי לפי הפשט המילה 'חי' המופיעה בה מציינת בני אדם.

מבחינת רס"ג פירושו לי"ג מידות הוא חיבור עצמאי. אומנם הוא שיקע אותו בתוך פירושו לוויקרא, אבל ניכר שהכללים שקבע לעצמו בפרשנות המקרא או בתרגומו לא תמיד חלים גם על חיבור זה. בתרגום המקרא חשוב היה לרס"ג לשמור על רצף קריאה והבנת ההקשר, ובפירושו למקרא הוא הרחיב והעלה פרשנות חלופית. לעומת זאת בפירושו לי"ג מידות חשוב היה לו להדגיש את השימוש במידות – המידה עברה לקדמת הבמה, ובהתאם לכך עוצבו פירושי הפסוקים. כלומר אף שהפירוש לי"ג מידות נקבע בתוך הפירוש לתורה, הוא מתפקד כיחידה עצמאית, ורס"ג התאים את פירושי הפסוקים לתפקיד שהם ממלאים בהקשר זה.

הגישות השונות לפירושי הפסוקים משתקפות גם מעיסוקו של רס"ג בפסוק 'כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה' (בר' ד 24). ברור שהמקרא מציג כאן ניסיון שעשה למך ללמוד קל וחומר על עצמו מדינו של קין, אם כי תוכן הקל וחומר ברור פחות. פסוק זה אף נבחר במקורות חז"ל כדוגמה מייצגת לקל וחומר המפורש במקרא, וכך מובא בתלמוד הירושלמי: 'מניין אפילו כפר במקרא אחד בתרגום אחד בקל וחומר אחד? תלמוד לומר: ואת מצוותו הפר', ומבאר הירושלמי: 'בקל וחומר אחד – "כי שבעתים יקם קין" וגו'.⁸² בתרגומו לתורה תרגם רס"ג כדרכו את הכתוב באופן מילולי, בלי לבאר את הקל וחומר: 'פאן כאן כתירא יקאד בקין פבלמך אכתר ואכתר' (ובתרגום חוזר לעברית: 'שאם רב עונשו של קין, הרי בלמך יותר ויותר').⁸³ בפירושו לתורה הרחיב רס"ג והציע שתי דרכים הופכיות להבין את הטיעון שבפסוק ואת משמעו של הקל וחומר.

והמובן במה שאמר ויאמר למך לנשיו וגו' כי שבע' וגו' היא באחד משני האופנים ושניהם חשובים.

81 שם, מאמר שביעי (מהדורת קאפח [שם], עמ' שכח).

82 סנהדרין י, א (כז ע"ד; טור 1315).

83 פירושו רס"ג על התורה, מהדורת קאפח (לעיל הערה 79), עמ' כז.

אפשר שאמר כך מצער על חטא שבא לידו, ואפשר שהתנצל ואמר שלא בא שום חטא לידו. ובשני האופנים תועלת ביראת אלוהים:

לפי הפירוש הראשון הודה שאמנם הרג איש והוא צפוי לעונש, והוסיף 'וילד לחבורתי!' שהרי הגדול אפשר שחטא, הודיע שהנהרג הוא ילד שהוא בודאי חף מפשע. ולפירוש זה מתאים מה שאמר 'כי שבעתיים' – אם מי שהרג קין יענש אף על פי שקין הרג את אחיו, למך שהרג איש וילד על אחת כמה וכמה.

ואם נפרש בדרך השנייה יהיה 'כי איש הרגתי' בדרך שלילה בהסתרת אות ה"א. כאמרו: 'הכי אמרתי הבו לי', 'הכי יש עוד אשר נותר לבית שאול', אף כאן 'כי' בדרך שלילה ובהסתרת ה"א. ויהיה 'כי איש הרגתי' – לא הרגתי לא איש, ולא ילד שערכו בגוף ובנפש יותר קרוב. ויהיה מה שאמר 'כי שבעתיים יקם קין' לפי הפירוש הזה – אם קין שהרג את אחיו נתן לו השם את שלא יהרגוהו,⁸⁴ למך שלא הרג אינו דין שיתנקמו מהורגו.⁸⁵

לפי ההסבר הראשון, למך מצר על המעשה הנורא שביצע – הוא הרג שתי נפשות, בהן ילד קטן. הוא גוזר קל וחומר ממעשהו של קין: אם קין, שהרג אדם אחד, קיבל הגנה מאת ה', מחשש נקמה, קל וחומר שלמך, שהרג שני אנשים, יקבל הגנה – שהרי הוא זקוק לה ביותר. לפי ההסבר השני, למך טוען שלא פגע בשום אדם, ולכן אם קין הרוצח קיבל הגנה מאת ה', קל וחומר שהוא, שלא הרג איש, יקבל הגנה מאת ה'. זהו מהלך קלסי בפרשנות רס"ג ובתרגומו.⁸⁶ בפירושו הוא הציג מבחר אפשרויות להבנה, בלי להכריע ביניהן. לגבי דינו אין פירוש אחד נכון, אלא יש מקום לפרשנויות שונות אפילו הן סותרות זו את זו. לעומת זאת בתרגום הוא נדרש להציג טקסט אחיד ורציף, והיה עליו לבחור באחת הדרכים.

בפירושו לרס"ג מידות נהג רס"ג באופן אחר: בפירושו למידת קל וחומר, המידה הראשונה, הוא לא הביא את הפסוק באופן מילולי וגם לא הרחיב והציע שתי אפשרויות. הוא בחר אפשרות אחת ולא הזכיר כלל שקיימת אפשרות נוספת: 'אם מי שהרג את קין יינקם הרבה, הרי מי שיהרוג את למך, אשר לא הרג, יינקם פי כמה וכמה'. רס"ג בחר להביא את האפשרות השנייה בלבד, שלמך לא הרג אדם, אולם בניסוח הדברים השתמש באמצעים המתאימים להדגיש את הקל וחומר שלשמו הובאה הדוגמה: 'אדא כאן מן [...] כתירא, פמן [...] אכתר ואכתר' (אם מי ש[...] הרבה, הרי [...] הרבה יותר והרבה יותר). די היה לו בכך כדי להדגיש את השימוש במידה בפסוק הזה.⁸⁷

84 במקור הערבי: 'אמנה רבה באן לא יקתלה' (הגן עליו אדוניו שלא יהרגו אותו; פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר [לעיל הערה 17], המקור הערבי, עמ' 95).

85 פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (שם), עמ' 321–322.

86 על התופעה ראו: בן-שמאי, מפעלו של מנהיג (לעיל הערה 27), עמ' 291–307, 315–335.

87 רס"ג חזר לדון בפסוק זה במקום אחר. בתפסיר 'ספר הגלוי', כתב הפולמוס שלו כנגד מתנגדיו בבגדאד ובראשם ראש הגולה דוד בן זכאי, הוא הביא את שני הפירושים, ונקט לשון דומה ללשונו בפירושו לרס"ג מידות, אלא שמגמתו שם להראות כיצד יש ללמוד לקח מסיפורי התורה על אבות האומה, ועל כן הדגיש את

רס"ג נקט דרך דומה בפירוש המילה 'רחובות'. בפירוש לשמות סקר בפירושו לכתוב 'כי אורי'ש גזים מפניך והרחבתי את גבולך' (שמ' לד 24) את היקרויותיה של המילה בתנ"ך וביאר אותה לפי הקשרה במקומות אחרים: סיפוח שטחי קרקע מהמדינות השכנות, הבטחת שלמות הארץ שלא יכבשו אותה אחרים ועוד. הוא הוסיף ואמר שם: 'וגם כן הרחקת המריבות והרעות מתוכם, של מקצתם עם קצתם, כאמרו "ולא רבו עליה ויקרא שמה רחובות כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" (בר' כו 22)'.⁸⁸ בתרגומו לפסוק בבראשית בחר רס"ג בתרגום שאינו תואם דרשה זו וכתב: 'ולם יכ'אצמוה עליהא פאסמאהא ד'את אלסעה', כלומר: 'ולא רבו עימו עליה וקרא שמה בעלת הרחובות'.⁸⁹ אך בפירושו ל"ג מידות, בפירוש למידה השנייה, גזרה שווה, שב ואימץ את פירושו לשמות: 'ודוגמת מה שהביאה המסורת, שכשאבותינו היו עולים לרגל לא אירעה ביניהם מריבה. ובאנו ללמוד: "והרחבתי את גבולך" (שמ' לד 24) האמור בעלייה לרגל, שהוא הסרת המריבות כמשמעות הכתוב "ויקרא שמה רחובות" (בר' כו 22)'.⁹⁰

מגמה זו של רס"ג בולטת באופן שבו ביאר את ההיגד המקראי 'אף כי'. בפירושו ובתרגומו הוא עשה בו שימושים שונים, ואילו בפירושו ל"ג מידות הדגיש שמדובר בשימוש מקראי במידת קל וחומר. הדוגמאות רבות, ואביא שתיים מהן.

רס"ג תרגם בתפסיר את הפסוק 'אך שו'א לא ישמע אל ושדי לא ישורנה. אף כי תאמר לא תשורנו דין לפניו ותחולל לו' (איוב לה 13–14) – 'אמא אלזור, פאן אלטאיק לא יסמעה סמאע תצויב, ואלכאפי לא יראה ראי תג'ויב. פאן קלת אנת אנך לא תרי דלך, פאחכמני בין ידיה ואצבר עלי אלג'ואב',⁹¹ ובתרגום חוזר לעברית: 'אולם השווא, הרי שהאל לא ישמעוהו שמיעה מתוך הסכמה, ושדי לא יראהו ראייה של היתר. ואם תאמר שאתה אינך רואה זאת, דון עימי לפניו והתאזר בסבלנות לתשובה [או: החזק מעמד בסבלך עד לתשובה]'. הוא פירוש במקרה זה את ההיגד המקראי 'אף כי' במשמעות: ומלבד זאת, אם. אולם בפירושו ל"ג מידות פירש אותו במשמעות קל וחומר, והסביר בפירושו למידה זו: 'אם הוא אינו רואה [כנכון] את השקר, קל וחומר שלא יעשה אותו'.

נושא התשובה שעשה קין והכניסו להסבר הקל וחומר. ראו: רס"ג במוקד פולמוס בין רבני, מהדורת בלאו ויהלום (לעיל הערה 78), עמ' 106–109; הובא גם בתוך: מפירושי רב סעדיה למקרא: לקט מפירושי רס"ג לספרי המקרא, מהדורת י' רצהבי, ירושלים תשס"ה, עמ' כו–כח (על פי פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר [לעיל הערה 17]).

88 פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מהדורת י' רצהבי, ירושלים תשנ"ח, פסקה 122, המקור הערבי: עמ' תג, התרגום: עמ' רלו.

89 תרגום חמשה חומשי תורה בלשון ערבית לרבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, מהדורת י' דירינבורג, פריז תרנ"ג, עמ' 40.

90 ההבדל בין שני הפירושים אינו גדול. הצד השווה בין בראשית לשמות הוא זהותם של ה'בים הפוטנציאליים, המשתנה על פי ההקשר, אבל המשמעות הבסיסית של היעדר מריבות נשארת.

91 איוב עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' קעג.

בתרגומו למשלי תרגם רס"ג את חלקו השני של הפסוק 'לא נאָוה לְנַבֵּל שַׁפְת יִתֵּר אֶף כִּי לְנַדִּיב שַׁפְת שֶׁקֶר' (מש' יז 7) – 'וכיף בלנביל אלנאטק באלאבטאל', כלומר 'והיאך בנדיב הדיבור בדבר בטל', וכן פירש: 'פכיף לא יסתבשע למן יריד אלנבל', כלומר 'והיאך לא תגונה למי שרוצה להיות נדיב'.⁹² אומנם אפשר להבין את המילה 'כיף' (איך) כסוג של קל וחומר – אם כי אפשר להבינה גם במשמעות אחרת – אולם בפירושו למידת קל וחומר בפירוש לי"ג מידות הדגיש רס"ג עניין זה באופן ברור: 'אדא כאן אלפצ'ול לא יחסן באלספאה פהו באלנדיב אקבח ואפצ'ע', כלומר 'אם הדיבור היתר אינו יאה לנבלים, הרי לנדיב הוא מגונה יותר ונתעב יותר'.

ז. מקורותיו של רס"ג ומדרשים עלומים

אחת ההפתעות שפירושו של רס"ג לי"ג מידות מזמן לנו היא עושר המקורות מתקופת חז"ל שעמדו לפניו ושולבו בפירושו,⁹³ ושחלקם אבדו לנו עם השנים. דא עקא, כשאנו פוגשים מקור מדרשי בלתי ידוע בפירושו של רס"ג, קשה לפעמים לקבוע אם לפנינו מקור עתיק שאבד או שמא מקור שנראה עתיק והוא למעשה יצירה דרשנית שלו, כי בתקופתו של רס"ג עדיין עיבדו מדרשים ולשו אותם.⁹⁴ כאמור פירוש של רס"ג לעניין אוכל נפש הפך לדרשת הכתוב שנכנסה לפירושו ומתפקדת כמו דרשת חז"ל.⁹⁵ המצב מסתבך יותר כאשר רס"ג הסתמך על מקור חז"לי אך הביא אותו בפרפרזה באופן שקשה לעמוד על טיבו.

למזלנו עומד לרשותנו מקור נוסף, פירוש י"ג מידות לר' דוד בן סעדיה, שעקב אחר פירושו של רס"ג והרחיב אותו. ר' דוד חי בספרד המוסלמית במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה, וחיבר קובץ ספרים בערבית-יהודית עבור תלמידים הרוצים להכשיר עצמם לתפקידי דיינות. את הספר החמישי בקובץ הקדיש ר' דוד לי"ג מידות, וככל הקובץ ספר זה כתוב ערבית-יהודית ופונה לקהל קוראים הבקי בערבית ומתקשה בעברית. רק המובאות מוגשות בלשונן העברית, כך שניתן לקבוע בקלות את גבולותיהן. זאת ועוד, ר' דוד היה לקטן בעיקרו, ולא סביר שהמציא מעצמו מדרשים בעברית, ומשום כך השוואה בין פירושו לפירוש רס"ג נותנת בידינו את המובאות מחז"ל גם במקרה שקובץ המדרשים המקורי שממנו הועתקו אבד לנו.⁹⁶

92 משלי עם תרגום ופירוש רס"ג, מהדורת קאפח (לעיל הערה 61), עמ' קכד.

93 אני מודה למורי למדרשי הלכה, פרופ' מנחם כהנא, על הערותיו וחוות דעתו באשר למקור של חלק מהמדרשים המובאים כאן.

94 ח' בן-שמאי, 'הספרות המדרשית הרבנית בפירושי רס"ג – המשך וחיידוש', י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים: דברי הוועידה השישית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית, רמת גן תש"ס, עמ' 33–69.

95 ובהקשר רחב יותר – רעיונות שכתב רס"ג בחיבורו על חיוב התפילה הפכו להיות הבסיס למדרש אגור. ראו: ד' גרינברגר, 'כתאב פי וג'וב אלצלאה (ספר אודות חיוב התפילה) לרס"ג: שמו מבנהו מהדורותיו השונות ויחסו למדרש אגור', גנזי קדם, טו (תשע"ט), עמ' 33–53.

96 על ר' דוד בן סעדיה ראו: י"צ שטמפפר, 'המשפט העברי בספרד במאה הי"א – בין גאונים לראשונים (על

העובדה שרס"ג הציג את המדרשים בעיבוד לערבית ואילו ר' דוד הביאם כצורתם ובלשון המקור משמעה אחת מהשתיים: (א) רס"ג אסף דוגמאות ממגוון מקורות, ור' דוד התחקה אחר המקורות השונים, איתרם והעתיקם; (ב) שניהם שאבו מקובץ מדרשי קדום של הברייטא של י"ג מידות שהיקף הדוגמאות שהובאו בו עולה על היקפן של הדוגמאות שהובאו בסכוליון המוכר לנו. להלן אראה שהכף נוטה לאפשרות השנייה.

1. דרשה על 'אשר יתן מזרעו למלך' (וי' כ 2)

במידה התשיעית, כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, עסק רס"ג במדרש על הכתוב 'ואל בני ישראל תאמר איש מביני ישראל ומן הגר הגר בישראל אשר יתן מזרעו למלך מות יומת עם הארץ ירגמהו באבן' (וי' כ 2). רס"ג ביאר:

ומולך הוא שם אליל שעבדוהו בני עמון, על פי דבריו: 'אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב בהר אשר על פני ירושלים ולמלך שקץ בני עמון' (מל"א יא 7). ובא במסורת שמי שיקריב מזרעו לאליל כלשהו כדוגמת כמוש, עשתרת וכיצא בהם יתחייב מיתה. ולולא שנאמר כך, לא היינו מחוייבים להרוג את מי שהקריב זרעו לאליל כלשהו חוץ מהמולך.

רס"ג סיפק ללומד רמז על מסורת מדרשית הנוקטת את המידה כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד כדי להסיק שהפסוק מכון לכלל האלילים, ושמוּלך הוא דוגמה בלבד, אלא שמדרש זה איננו במקורותינו. ר' דוד ציטט את המדרש:

והלא מולך בכלל כל ה[עבודות] היו לעונשין שחייבה התורה עליהן בין בזבח בין בהשתחואה בין בכל דבר.⁹⁷ ולמה יצא? לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שכשם שהמעביר בנו למולך חייב סקילה כך המעבירו לכמוש ולעשתרת ולשאר כל עבודה זרה שבעולם חייב סקילה ואף על פי שאינה עבודתם.⁹⁸

איסורי עבודה זרה המתוארים כאן נאמרו באופן כללי בכתוב 'לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם' (שם' כג 24; וראו: דב' ז 16). והאיסור להעביר את הבנים באש נאמר באופן כללי בכתוב 'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו בַּאש קָסָם קָסָמִים מעונן ומנחש ומכשף' (דב' יח 10).

פי כתאב אלאוי לר' דוד בן סעדיה, 'שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 217–236.

97 התנא מנה שתי עבודות ורמזו לשתיים הנוספות מתוך הארבע שפורטו במשנה (סנהדרין ז, 1): זביחה, הקטרה, ניסוך והשתחויה.

98 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA 1194.1. צוקר ציטט קטע מכתב יד זה בציון שם הספרייה אך בהעלמת מספר המדף. ראו: צוקר, על תרגום רס"ג לתורה (לעיל הערה 40), עמ' 381. הוא הרגיש שהקטע אינו מתאים במבנהו ובסגנונו לפירוש רס"ג והעיר: 'המאמרים הרבים בעברית, שבו, מעוררים את החשד שחלו בו שינויים', ועם זאת היה נחוש בדעתו לייחס את הקטע לרס"ג: 'את שייכותו של קטע זה לרס"ג הנני מוכיח במקום אחר' (שם, הערה 104). איני יודע היכן הוכיח זאת צוקר, אולם כאמור הקטע הוא חלק מחיבורו של ר' דוד בן סעדיה.

ואילו כאן יצא המולך מן הכלל כדי ללמד על הכלל. ההלכה המובאת במדרש זה היא דעה אחת במחלוקת תנאים. המחלוקת נסבה על דין המעביר בנו לעבודה זרה שאינה מולך, וכך נאמר: 'אחד למולך ואחד לשאר עבודה זרה – חייב. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: למולך – חייב, שלא למולך – פטור'.⁹⁹ התנא במדרש שלפנינו נקט כשיטת תנא קמא, שמולך בכלל עבודה זרה, ושהמקריב לו חייב, וכן חייב אדם המעביר בנו לשאר עבודה זרה. דעה זו מנוגדת לדעת סתם המשנה – 'אלו הן הנסקלין [...] והעובד ע"ז והנותן מזרעו למולך'¹⁰⁰ – המבחינה בין מולך לשאר עבודה זרה.

נראה שמקורה של הדרשה בקובץ מדרשים דבי ר' ישמעאל לוויקרא או במכילתא האבודה לספר דברים. במדרשים דבי ר' עקיבא נשתמרה דרך הלימוד של הדעה החולקת, שהמעביר בנו באש למולך – אך לא לשום עבודה זרה אחרת – חייב: "'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש" (דב' יח 10) עברה עברה לגזירה שוה מה העברה שנ' להלן באש אף כאן באש נמצאתה אומר לעולם אינו חייב עד שימסור ויעביר באש למולך'.¹⁰¹

רס"ג ראה במדרש זה שהביא כאן מקור סמכותי, והסתמך עליו בפסיקה למעשה. ב'ספר המצוות' תיאר את האיסור להקריב בנים כאיסור המתייחס לכל עבודה זרה: 'אחד שדידא אן יוקרב להא קרבן ק' ומזרעך לא תתן להעביר למולך ולא תחלל את שם אלהיך וסימא אלולד' (והזהיר באזהרה חמורה שלא להקריב להם [לאילים] קורבן, אומרו: 'ומזרעך לא תתן להעביר למולך ולא תחלל את שם אלהיך', ובמיוחד את הבן).¹⁰² וכך גם תרגם בתרגומו לתורה את הכתוב 'ומזרעך לא תתן להעביר למולך' (וי' יח 21) – 'ולא תעט מן נסלך ללתקריב ללצנם' (ולא תיתן מזרעך להקריב לאליל).

2. דרשה על 'ואם תקריב מנחת בכורים' (וי' כ 10)

דוגמה נוספת של מדרש אבוד נמצאת בדיון במקור האיסור החל על היחיד להתנדב להקריב את שתי הלחם, שהוא קורבן משל ציבור.¹⁰³ כך תיאר רס"ג את הדרשה בפירושו למידה השישית, כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל:

וכדוגמת דבר ה' בפרשת המנחות: 'ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גֵרֶשׁ כרמל תקריב את מנחת בכוריך' (וי' ב 14).

99 בבלי, סנהדרין סד ע"א; תוספתא, סנהדרין י, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 430); והשוו: ירושלמי, סנהדרין ז, ח (כה ע"ב; טור 1304).

100 משנה, סנהדרין ז, ד; בבלי, סנהדרין נג ע"א.

101 ספרא, קדושים, פרשה ד (מהדורת קולידצקי, ב, עמ' מז); ספרי דברים קעא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 218).

102 ספר המצוות (כתאב אלשראיע) לרב סעדיה גאון, מהדורת נ' וח' סבתו, ירושלים תשע"ט, עמ' 221.

103 לעמדה דומה לעניין קורבן התמיד ראו ספרי במדבר, מהדורת כהנא, ד, עמ' 1176, והשוו עוד שם, עמ' 730.

ולו עצר בזה היה מותר לכל אחד מהאומה להקריב כדוגמת עומר הציבור לפניהם, ולכן אמר בציבור: 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן' (שם כג 10). ואילו לא כתב את פרשת 'ואם תקריב מנחת בכורים לה' – היה מותר ליחיד להקריב כדוגמת העומר לאחר הציבור. אולם כאשר הוא כתב באחד משני המקומות 'בכורים' ובאחר 'ראשית קצירכם' פירט כל אחד את האחר, ואסור ליחיד לעשות כדוגמתו לא לפניהם ולא לאחריהם. ולולא המסורת בזה גם כן אפשר היה לפרש את הפסוקים באופני פירוש אחרים ממה שאמרנו.

גם כאן הסתמך רס"ג על דרשת חכמים, ורמז לזה באומרו: 'ולולא המסורת בזה וכו'. דרשה כזו לא הגיעה לידינו בקבצים של מדרשי ההלכה,¹⁰⁴ אולם היא מובאת בפירושו של ר' דוד ל"ג מידות – וממנו הגיעה למדרש הגדול, בדוגמאות למידה זו – וזה לשונה:

כיוצא בו, 'ואם תקריב מנחת בכורים ליי'.

יכול שאפלו יחיד במשמע יכול להקריב מנחת העומר? ת"ל להלן 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם' לומר שהציבור מקריב מנחת העומר. או, ציבור יכול אם רצה יחיד להקריב אחריהן מנחת העומר מקריב? ת"ל 'מנחת בכורים' מנחת בכורים היא קריבה ואינה קריבה לאחר מכאן כל עיקר לא בציבור ולא ביחיד.¹⁰⁵

ייתכן שהרקע לדרשה קשור לפולמוס בין הצדוקים לפרושים בעניין 'ממחרת השבת': האם קוצרים את העומר למוחרת יום טוב ראשון של פסח כדעת הפרושים או למוחרת השבת שבתוך הפסח כדעת הצדוקים והבייתוסים? בתקופה שבה שלטו הצדוקים או הבייתוסים במקדש, והביאו את שתי הלחם בעצרת לפי חשבונם, היו פרושים שביקשו להביא את שתי הלחם כנדבת יחיד בעצרת ביום שבו חלה לפי חשבונם שלהם. לאחר מכן כששלטו הפרושים, היו צדוקים ובייתוסים שביקשו להביא את שתי הלחם באופן אישי כקורבן יחיד.¹⁰⁶ המחלוקת בעניין 'ממחרת השבת' הייתה קיימת גם בזמנו של רס"ג, ונחלקו בה הרבניים והקראים. רס"ג התפלמס רבות עם הקראים, ואפשר שמשום כך היה לו עניין מיוחד להביא דוגמה זו. הוא קיבל את הטענה שלפי פשוטו של מקרא ניתן היה להעלות הסברים אחרים, והדגיש כאן את ההישענות על המסורת.

ברור שר' דוד העתיק מתוך מדרש שעמד לפניו ולא עיבד את דברי רס"ג וגם לא תרגמם מערבית יהודית לעברית, מפני שכאמור חיבורו כתוב ערבית, והמובאות המשולבות בו באות

104 לדרשות קרובות ראו: ספרא, דיבורא דנדבה, פרשה יג, ב (מהדורת פינקלשטיין, ב, עמ' 91); שם, פרק טו, ב (שם, עמ' 97).

105 כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Guenzburg 1207/8

106 ראו על כך: ספרא א (מהדורת פינקלשטיין, א, עמ' 39–43 [במבוא]).

בשפת המקור, עברית. זאת ועוד, לפני הציטוט הוא פתח בביטוי המלמד על מובאה, 'ואיצ'א קאלו' (וכמו כן אמרו), ולאחריו תרגם את המדרש לערבית וביארו. ואולם לפני תוכן המדרש עצמו מובאות המילים 'כיוצא בו', ומסתבר שהן היו במקור שהיה לפניו, ומשם משכן והביאן בראש המדרש. ייתכן אפוא שזהו רמז שלפני ר' דוד עמד שרשור של מקורות שהדגימו את המידה הנדונה, ושהקטע המדובר איננו הראשון שבהם; וכן ייתכן שלפנינו רמז למקור עברי קדום של פירוש ל"ג מידות, שאומנם אינו מוכר לנו, אבל הוא שעמד לפני רס"ג וגם לפני ר' דוד.

3. דרשה על 'ונס אל אחת מן הערים [...] וְחִי' (דב' ד 42) בפירושו למידה השביעית הביא רס"ג מדרש על הכתוב בעניין רוצח בשוגג 'ונס אל אחת מן הערים האל וְחִי' (דב' ד 42):

האופן השביעי: כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו – יצא להקל ולא להחמיר. פירושו בלשון זו: פעמים ציווי מסוים נפרד מן הכלל שהיה בו כדי לקבוע שדינו קל יותר מדינו של הכלל, וזה יהיה בהימצאו במצב הכלל. דוגמה לכך מצאנו את ההורג בשוגג כגורם ליציאת נפשו של ההרוג כמו שמצאנו את ההורג במזיד. וכשהפרידו הכתוב, דן בו דין קל יותר מדין המזיד, וקבע שהמזיד ייהרג והשוגג ייאסר.

גם כאן הסתמך רס"ג על מדרש שלא הגיע לידינו בקובצי המדרשים, אולם הוא שרד בחיבורו של ר' דוד על מידה זו. וכך לשון המדרש:

כיצד? 'כל מִפְּהַ נפש לפי עדים ירצח את הרצח' (במ' לה 30). וההורג נפש בשגגה בכלל שופכי דמים היה, וכשיוצא לטעון טען אחר שהוא כענינו דכתיב: 'ונס אל אחת מן הערים האל וְחִי' (דב' ד 42) יצא להקל עליו לדונו בגלות ולא להחמיר עליו.

שלא תאמר לכתחלה הוא דאין רשות לגואל הדם להרגו שם אבל אם עבר והרגו שם אינו נהרג עליו, ואף על פי שלא מצינו מקרא מלא, נמצאת למד לדונו מן המקרא הזה: 'ואם יצא יצא הרצח את גבול עיר מקלטו אשר ינוס שמה ומצא אתו גאל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו ורצח גאל הדם את הרצח אין לו דם' (במ' לה 26–27) מחוץ הוא דאין לו דם הא לפניו יש לו דם.¹⁰⁷

בעל מדרש הגדול העתיק בפירושו למידה זו את המדרש מפירושו של ר' דוד, ויעקב נחום אפשטיין ועזרא ציון מלמד הכניסו חלק מהמדרש מתוך מדרש הגדול למהדורתם למכילתא

דר' שמעון בן יוחאי על הכתוב 'ואשר לא צדה והאלהים אָנָה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה' (שמ' כא 13).¹⁰⁸

4. דרשה על 'אתה ובנך ובתך' וכו' (דב' ה 13) בפירושו של רס"ג מובאות עוד כמה דרשות שיש כיוצא בהן בספרות חז"ל אבל לא באופן או בתבנית שהוא הציג. במקרים אלו הביא ר' דוד תיאור כללי ולא ציטט את הדרשה, ולכן קשה לקבוע אם אכן מדובר בדרשה שאבדה. אציג כאן שתי דוגמאות מסוג זה.¹⁰⁹ בפירושו למידה הרביעית, כלל ופרט, ופרט וכלל, כתב רס"ג:

ואם קדם הפרט ואחר כך בא הכלל בעקבותיו, הרי שמתחייב הדין שבו לכל מה שנכנס תחת הכלל כדרך שאמר בשבת: 'זיום השביעי שָׁפַת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך' וכו' (דב' ה 13).

ר' דוד התייחס לדרשה זו אך בנוסח ששרד לא מובא מקור הדרשה:

ואלוגה אלת' אני פרט וכלל מעני ד'אלך הו' אן יכ'ץ אוולא ת'ם יעם וד'אלך נחו קו' פי תחצ'יר אלסבת שורך וחמורך בתכ'ציץ ת'ם אגמל וכל בהמתך מא כאן מת'ל ד'אלך פאלעמל פיה באלעאם לא באלכ'איץ (והסוג השני פרט וכלל). פירוש דבר זה הוא שמפרטים תחילה ואחר כך כוללים. וזה כדרך מה שאמר באיסור השבת: 'זיום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך', בפירוט, אחר כך כלל 'וכל בהמתך' (דב' ה 13) – כל מה שכדוגמתו יש לעשות בו ככלל ולא כפרט).¹¹⁰

במכילתא דר' שמעון בן יוחאי מובאת ההלכה ללא הסבר שמדובר בפרט וכלל: ר' יוסי אומר מש' [ם] ר' ישמעאל [...] שורך וחמורך האמ' [ור] לענין שבת עש' [ה] שאר בהמה חיה ועוף

108 מדרש הגדול, ו' א 2 (מהדורת שטיינזלץ, עמ' כה); מכילתא דר' שמעון בן יוחאי לשמ' כא 13 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 169). בעל מדרש הגדול שאב כמה מקורות נוספים מחיבורו של ר' דוד.

109 דוגמאות נוספות מסוג זה: (1) לא מצאתי בדברי חז"ל מקור לדרשה על 'לֹא תִחַלְלוּ' (וי' כב 32) המופיעה בפירושו של רס"ג למידה השנייה, גורה שווה, וייתכן שמקורה בקובץ מדרשים דבי ר' ישמעאל לוויקרא; (2) בדרשה על 'לֹא תִחַמְדוּ בֵּית רֵעֵךְ' (שמ' כ 13) המופיעה בפירושו של רס"ג למידה הרביעית, כלל ופרט, הוא פירש את הביטוי 'בית רעך' במשמעות המצמצמת של בית שגרים בו ולא במשמעות המרחיבה של רכוש באופן כללי, בעוד שהמכילתא דר' ישמעאל (בחדש ח [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 234]) פירשה דווקא במשמעות של רכוש באופן כללי; (3) בדרשה על 'אוּ נִפְשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטָּא בְּשִׁפְתֶיךָ' (וי' ה 4), המופיעה בפירושו של רס"ג למידה השביעית, כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו – יצא להקל ולא להחמיר, הוא ביאר שהעובר על שבועתו היה בכלל 'אחת מכל מצוות ה'', ויצא כדי להקל עליו וללמד שהדל יכול להביא שני תורים או בני יונה – לא מצאתי מדרש זה בספרות חז"ל, ואף ר' דוד לא הביא דוגמה זו.

כיוצא בשור [...].¹¹¹ בתלמוד הבבלי מגיעים לאותה מסקנה על פי כלל ופרט וכלל, בצירוף הדיברות הראשונים והאחרונים כרצף אחד: 'אימא: בהמה דדברות הראשונות – כלל, שורך וחמורך דדברות האחרונות – פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, שור וחמור אין, מידי אחרינא לא! אמרי: וכל בהמתך דדברות האחרונות – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש בעלי חיים, אף כל בעלי חיים'.¹¹² ייתכן שלפני רס"ג ולפני ר' דוד עמד מקור מדרשי על ספר דברים שלא הגיע לידינו.¹¹³

5. דרשה על 'לא תלבש שעטנז' (דב' כב 11)
בפירושו למידת כלל ופרט ופרט וכלל הביא רס"ג גם דרשה העוסקת באיסור שעטנז:

וכדוגמת מה שאמר: באופן כללי, ואחר כך ייחדו ואמר: 'צמר ופשתים יחדו' (שם) [ולא יחייב בדברים אחרים].

דרשה זו מובאת גם בחיבורו של ר' דוד:

ונצ"ר¹¹⁴ ד'אלך איצ"א קו לא תלבש שעטנז פד'אלך עאם ת'ם כ'צץ בקו' צמר ופשתים יחדיו מן גמיע [צנוף] אלמלאבס¹¹⁵
(ודוגמת זה כמו כן מה שאמר: 'לא תלבש שעטנז' [דב' כב 11], זהו כלל, אחר כך ייחד במה שאמר: 'צמר ופשתים יחדו' [שם], מכלל [צמר] [סוגי המלבושים]).¹¹⁶

הקביעה ששעטנז הוא שילוב של צמר ופשתים בלבד מקובלת בספרות חז"ל ומובאת במשנה: 'אין אסור משום כלאים אלא צמר ופשתים'.¹¹⁷ אפשר שרס"ג חידש דרשה זו מדעתו¹¹⁸ ור' דוד הלך בעקבותיו, אך ייתכן ששניהם הסתמכו על מדרש שלא הגיע לידינו – אולי המכילתא האבודה לדברים. הדרשה מובאת גם בילקוט מדרשים מתימן, בגיליון: 'לא תלבש שעטנז: כלל. צמר ופשתים פרט. ואין בכלל אלא מה שבפרט'.¹¹⁹ ואולם במקרה זה נראה שבעל

111 ל' אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, בעריכת מ' כהנא, ירושלים תשע"ד, עמ' 349, וראו דין בעמ' 169–173.

112 בבלי, בבא קמא נד ע"ב.

113 וראו עוד בפירושו של ראב"ע לדב' ה 13, שהביא דרשה זו.

114 ראו: י' בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 38–39, סימנים 21, 23.

115 הנר"ן נשמטה בכתב היד.

116 כ"י סנקט פטרבורג 1207/8 Guenzburg

117 משנה, כלאים ט, א. השו"ל דרשה בעניין הטומאה המובאת בבבלי: 'בגד צמר ופשתים – אין, מידי אחריני – לא' (שבת כו ע"ב).

118 כך הציע א' רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים תש"ע, עמ' 27–32.

119 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA 3002.16, הערת גיליון בתחתית עמוד ב.

הגיליון העתיק מר' דוד, כמו שעשה בעל מדרש הגדול בדוגמאות אחרות. רמז לכך עולה מן העובדה שהדוגמה העוקבת בחיבורו של ר' דוד, 'אדם כי יקריב מכם', הוכנסה אף היא לגיליון אותו כתב יד, וגם בו שתי הדוגמות צמודות זו לזו, ולעומת זאת בברייתא דר' ישמעאל, בפירוש רס"ג ובמדרש הגדול – איננו מוצאים אותן צמודות זו לזו.

צירוף דוגמאות אלו מלמד שלפחות בחלק מהמקרים עמדו לפני רס"ג מדרשים שלא הגיעו לידינו עד כה, אבל היו מוכרים לפחות עד ראשית המאה האחת עשרה. רס"ג הציג מדרשים אלו אבל בשני שינויים משמעותיים: הוא תרגם את המדרשים העבריים לערבית ועיבד אותם בשיעורים שונים על פי שיקוליו. פעולות אלה הן חלק ממפעלו המקיף להנגשת מדרשי חז"ל לקורא היהודי המשכיל בן זמנו. בן־שמאי, שחקר את דרכו זו של רס"ג, הסיק כי 'חידושו החשוב של רס"ג הוא שביקש לעצב את החומרים האלה על פי דרכו והבנתו [...] הסמכות של חז"ל מנוסחת כאן מחדש בלשון ובמונחים המובנים למשכילי הדור ומתאימים להישגי המדע והחשיבה של התקופה'.¹²⁰ האם במקומות שבהם לא הצלחנו לאתר מקור מדרשי לפנינו יצירה עצמאית של רס"ג, או שמא גם בהם עמדו ברקע מדרשים אבודים? במסגרת זו הצלחנו לכל הפחות לצמצם את היקף החומר הבלתי ידוע.

ח. המקור הערבי

רס"ג נהג בתרגום פסוקים לערבית כדרכו בפרשנות הכתובים. למשל הוא ביכר לתרגם מילים עבריות מהכתובים בעזרת מילים ערביות בעלות מצלול דומה. בתרגומו לכתוב 'דָּלָךְ טוֹרֵד בְּיוֹם סַגְרִיר וְאֵשֶׁת מְדִינָיִם נִשְׁתַּחֲוֶה' (מש' כז 15), בפירושו למידה השנייה, הוא בחר לתרגם את המילה 'סגריר' במילה 'זמהריר', ואת המילה 'טורד' ב'טארד', כלומר מניס – ואילו בתרגומו למשלי תרגמה ב'מתאבע', שמשמעה: שוטף.¹²¹ לעיתים בחר רס"ג לתרגם את המילה העברית במילה ערבית דו־משמעית. לדוגמה מאחר שהוא רחש בוז לבעלי האוב וסבר שהם מאחזי עיניים, תרגם בהתאם לכך בפירושו למידה השלישית ובתרגומו לתורה את המילה 'אובות' במילה הערבית 'אלמשעודין', שמשמעה קוסמים אבל גם מאחזי עיניים.¹²²

בכתבי היד של המקור הערבי של פירוש י"ג מידות הובאו לעיתים פסוקי מקרא בנוסח משובש, ואציג כמה דוגמאות לכך. בפירוש למידה השנייה המובאה המקראית 'וְשִׁמְרַתֶּם מִצְוֹתַי' (וי' כב 31) מופיעה במקור הערבי בהוספת המילית 'את': 'וְשִׁמְרַתֶּם] את מצותי'. הכתוב 'חקת עולם לדרתם' (שמ' כז 21) מצוטט בפירוש למידה השלישית: 'חקת עולם לדרתכם'. בפירוש

120 בן־שמאי, הספרות המדרשית־הרבנית (לעיל הערה 94), עמ' 68.

121 משלי עם תרגום ופירוש רס"ג, מהדורת קאפה (לעיל הערה 61), עמ' רכו.

122 תרגום רס"ג לתורה, וי' יט 31, מהדורת דירינבורג (לעיל, הערה 89), עמ' 173. שיטתו של רס"ג בעניין זה מפורסמת. לענייננו ראו: צוקר, על תרגום רס"ג לתורה (לעיל הערה 40), עמ' 279; בן־שמאי, מפעלו של

מנהיג (לעיל הערה 27), עמ' 202–249.

למידה השנייה ציטט רס"ג מהמקרא: 'ומורא לא יעלה ע[ל רא]ש[ן] כי נזיר אלים¹²³ הוא'. זהו שיבוש של הפסוק 'מוֹרָה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן והוא יחל להושיע את ישראל מיד פִּלְשְׁתִּים' (שופ' יג 5). המילה 'מורה' שבכתוב הפכה בכתב היד ל'מורא', וכינוי הגוף הפרוד 'הוא', המוסב על שמשון, בא במקום 'יהיה הנער' שבפסוק המקורי. אפשר שאלו טעויות סופר, שכן שיבוש מובאות עבריות וארמיות הוא תופעה מוכרת בכתבי יד בערבית-יהודית, וסיבתה שליטת הסופר בערבית-היהודית ולעומתה שליטתו החלקית בעברית, שגרמה לא פעם לטעות בקריאה או בהעתקה של מובאות הכתובות עברית. אולם הסבר זה אינו מתאים לכל המקרים שלפנינו, שכן במקרים מסוימים אותו השיבוש מופיע בשני כתבי יד שונים. הפסוק 'ויום השביעי שָׁבַת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך' (דב' ה 13) מצוטט אצל רס"ג בפירוש למידה הרביעית בשני עדי נוסח: 'שורך וחמורך וכל בהמתך', בהשמטת וי"ו החיבור. הכתוב ונתתה הכסף בכל אשר תִּאָוֶה נפשך' (דב' יד 26) מצוטט בפירוש למידה החמישית בשני עדי נוסח: 'נתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך', בהשמטת האות ה"א. ייתכן שכתבי היד תלויים זה בזה, ואין בידינו די עדי נוסח כדי לבנות אילן נוסח. עם זאת יש גם מקרה שבו קשה לתלות את הקולר בצווארי הסופרים. רס"ג ציטט בפירושו למידה הראשונה: 'שֹׁאוֹל [ואבדו] לא תשבענה אף כי לבות בני אדם'. זהו למעשה הלחם של שני פסוקים: חלקו הראשון לקוח מן הפסוק 'שֹׁאוֹל וְאָבְדוּ לֹא תִשְׁבַּעְנָה וְעֵינֵי הָאָדָם לֹא תִשְׁבַּעְנָה' (מש' כז 20), וחלקו השני – מן הפסוק 'שֹׁאוֹל וְאָבְדוּ נֶגַד ה' אֵף כִּי לְבוֹת בְּנֵי אָדָם' (שם טו 11). כאן קשה יותר לתלות את השיבוש בטעות העתקה של סופר. ברי שרס"ג, שהביא את הפסוק כדוגמה לקל וחומר, התכוון לפסוק מפרק טו, שבו מופיע קל וחומר ('אף כי'), וברור שתחילת הציטוט היא מובאה מהפסוק שבפרק כז דווקא. מדובר באשגרה של חכם שידע את הפסוקים על פה ולא בטעות העתקה רגילה. דוגמה נוספת מאותו סוג אפשר למצוא במילים שבהן תיאר רס"ג את המצב האידילי ששרר כשעלו ישראל לרגל לבית המקדש. בפירושו למידה השנייה הוא כתב: 'כשאבותינו היו עולים לרגל לא אירעה ביניהם מריבה', ותמך את דבריו בפסוק 'הרחבתי את גבולך מים סוף'. רס"ג גם ציין שהפסוק עוסק בעלייה לרגל, אך למעשה פסוק כזה אינו קיים, וזהו הלחם של שני פסוקים. חלקה הראשון של המובאה לקוח מהכתוב 'כי אוריֵשׁ גוֹיִם מִפְּנֵיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבֻלְךָ וְלֹא יִחַמַּד אִישׁ אֶת אֶרֶץ בְּעֵלְתֶךָ לְרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה' (שם' לד 24); וחלקה השני – מהכתוב 'וְשִׁתִּי אֶת גְּבֻלְךָ מֵיָם סוֹף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמְדַּבְּרַי עַד הַנְּהַר' (שם כג 31). אומנם אפשר שהסופר היה תלמיד חכמים ששיבש את המקור, אבל ייתכן גם שצירוף הטעויות השונות בפסוקי המקרא מלמד שרס"ג ציטט פסוקים מן הזיכרון, ומשום כך לא תמיד נוסחם בדבריו מתאים במדויק לנוסח המסורה. יצוין כי בכתבי היד של המקור הערבי מופיעים ארבעה שמות חלופיים למילה 'מידה': פן, מעני, באב ומדרש, כנראה על פי בחירת הסופר.

123 זו כנראה צורת כתיבה שמטרתה להימנע מכתובת שם ה'.

ט. כתבי היד של החיבור

החיבור במקורו הערבי הגיע לידינו בארבעה קטעי גניזה:

כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, פירקוביץ Yevr-Arab. II 2769 (סימנו במהדורה פ) – מכיל שישה דפים, וכולל את רוב החיבור; פותח באמצע המידה הראשונה ונמשך עד תחילת המידה העשירית.

כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Ar. 47.29 (סימנו במהדורה ק) – פוליו כפול, מקביל לפ; פותח באמצע המידה הרביעית ונמשך עד סוף המידה השביעית.

כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Ar. 48.189 (סימנו במהדורה ק2) – פוליו כפול, פותח סמוך לתחילת המידה העשירית (בחפיפה חלקית לפ), ומסתיים לקראת סוף המידה האחת עשרה (בהקבלה חלקית לש).¹²⁴

כ"י שטרסבורג, הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית 4110/24 (סימנו במהדורה ש) – דף אחד, פותח בסוף המידה האחת עשרה ומסתיים לקראת סוף המידה השלוש עשרה. מקביל בחלקו לק2.

י. סימני ההדרה

השתמשתי במהדורה בסימני ההדרה כדלהלן:

() סוגריים עגולים במקור הערבי: מחיקה בכתב היד; בתרגום: תוספת ביאור הנצרך לפי ההקשר.

< > סוגריים מזווים: הוספה בגיליון או בין השיטין.

[] סוגריים עגולים ולאחריהם מרובעים: תיקון טעות בכתב היד.

[אאא] סוגריים מרובעים במקור הערבי: הצעת השלמה במקום שיש קרע או אותיות מטושטשות בכתב היד. בתרגום: לציון הצעת השלמה מכל סוג. במקום שההשלמה בטוחה, לדוגמה: כשיש כתב יד מקביל של המקור הערבי או כדומה, לא הוספתי סוגריים בתרגום.

[.] סוגריים מרובעים וביניהם נקודה: קרע או טשטוש של אות אחת בכתב היד.

[..] קרע או טשטוש של שתי אותיות בכתב היד.

[...] קרע או טשטוש של שלוש אותיות ומעלה בכתב היד.

{ } סוגריים מסולסלים: השלמה של מה שנשמט בכתב היד.

אָ ניקוד עילי: קריאה מסופקת.

בתרגום העברי השלמתי את המובאות המקראיות והתאמתי אותן לנוסח המסורה ללא ציון מיוחד. הרוצה לעמוד על דרך הבאת הכתובים על ידי סופר כתב היד יוכל לעיין במקור הערבי. לנוחות הקריאה ניקדתי את המובאות המקראיות כנוסח המסורה על פי פרויקט השו"ת. המקור מועתק, ככתבו וכלשונו, מכתב היד.

124 הרב יהודה זייבלד העיר לי שבידינו שני חיבורים נוספים לרס"ג שיצאו מחת ידו של אותו סופר, באותו גודל דף ומספר שורות: 'ספר הגלוי' ו'סבעין לפט'ה'.

יא. המהדורה

תחילתו של החיבור במקור הערבי טרם נתגלתה. להלן השלמה מהתרגום הימי ביניים,
על פי כ"י אוקספורד, בודליאנה 163 Opp. Add. Qu.

1. קל וחומר

המדה הראשונה מקל וחומר.

כיצד הוא קל וחומר יש מהם שיתפרש ממנו ענין מצוה ומהם ענין דבר בלי מצוה. צוה הקב"ה לאדם שנשא שתי נשים שחייב בשלשה תנאים הכתובים בתורה והם: שאר כסות ועונה. שנ' 'אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע' (שמ' כא 10) זה נאמ' בשביל שתי נשים ולא פירש לנו משפט האשה אחת זה יש לנו ללמוד מקל וחומר מה שתי נשים שהדבר עליו יותר כבד סיפוק שתיים מסיפוק אחת קל וחומר לאשתו היחידה שהוא קל עליו יותר שחייב באלו התנאים המפורשים למעלה.

והדומה לו 'כי תראה שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו' (שם כג 4) לא אמר לנו הכתוב אלא של אויב זה יש לנו ללמוד: ומה של אויב הקפידה תורה עליו וחייב להשיב אבדתו קל וחומר לאוהבו.

וכמו כן 'כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו' וגו' (שם 5) קל וחומר – של אוהב. והדומה לו מצות הקב"ה לאיש שלקח שתי נשים כדכתי' 'כי תהיינה לאיש שתי נשים וגו' וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה הבן הבכור לשניאה לא יוכל לבכר את בן האהובה' וגו' (דב' כא 15–16) ואינו רשאי לתת חלק הבכורה שהוא לבכור בן השנואה לבנו בן האהובה בשביל כבוד אשתו האהובה. ואם ילדה האהובה בן בכור מה יהיה משפטו יבכר בן השנואה שאינו בכור על בן האהובה שהוא בכור. ק"ו ומה בנו הבכור שהוא בן השנואה אמרה תורה לא יוכל לבכרו על (עליו?) בן האהובה שאינו בכור ק"ו בן האהובה כשהוא בכור.

והדומה לו 'כי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות' (שמ' כא 14) אפי' יהיה כהן עובד עבודתי לא תשא פנים לעבודתי ועוד שאפי' בא להאחז בקרנות מזבחי משם תקחנו זה נאמר בשביל כהן ק"ו ישראל אם בא להאחז בקרנות המזבח ש-ת-קחנו משם.

עד כאן מתרגום נחום המערבי. המקור הערבי מתחיל בקל וחומר של החלק הסיפורי שבתורה.

המקור הערבי

פכיה¹²⁵ אנך תקול לא [תרי אלק] בלהה אלצהפה אף כי תאמר לא תשורנו דין לפניו (והתחולל) [ותחולל]¹²⁸ לו והו אדא כאן לא ירי אלזור פבאלחר¹²⁹ אלא¹³⁰ יפעלה וקאל שלמה הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחטא: אדא כאן אלצדיק לא יסלם מן אלמחן פאגדר אן לא יסלם אלטאלאח מן אלעקובה:

וקא' זבח רשעים תועבה אף כי בזמה יביאנו: אנה יאתי בה מן חראם:

וקאל לא נאוה לכסיל תענוג אף כי לעבד משל בשרים:

וקאל לא נאוה לנבל שפת יתר אף כי לנדיב שפת שקר: אדא כאן אלפצ'ול לא יחסן באלספהא פהו באלנדיב אקבח ואפצ'ע:¹³²

וקאל כל אחי רש שנאוה אף כי מרעהו רח' ממנו וג' אדא כאנו אכואנה ואצדקאה שנוה פאצעב ואגלט' אן יבעדו ענה נדמאיה אלדי אנמא רגבתהם פי טעאם ושראב: לאן מרעהו נדמאה מתל קולה ואַחַזְתָּ [מ]רעהו: ווצ'וח הדה אללפט'ה פי שמשון ו[יק]חו שלשים מרעים ויהיו אתו:

תרגום

וכיצד תאמר שאינך [רואה]¹²⁶ את ה'¹²⁷ באופן זה: 'אף כי תאמר לא תשורנו דין לפניו ותחולל לו' (איוב לה 14)? כלומר אם הוא אינו רואה (כנכון) את השקר קל וחומר שלא יעשה אותו. ואמר שלמה: 'הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא' (מש' יא 31) – אם הצדיק לא ניצל מן הסבל,¹³¹ ראוי יותר שהרשע לא יינצל מן העונש.

ואמר: 'זבח רשעים תועבה אף כי בזמה יביאנו' (שם כא 27) – שהוא מביא אותו מאיסור.

ואמר: 'לא נאוה לכסיל תענוג אף כי לעבד משל בשרים' (שם יט 10).

ואמר: 'לא נאוה לנבל שפת יתר אף כי לנדיב שפת שקר' (שם יז 7) – אם הדיבור היתר אינו יאה לנבלים, הרי לנדיב הוא מגונה יותר ונתעב יותר.

ואמר: 'כל אחי רש שנאוה אף כי מרעהו רחוק ממנו' (שם יט 7) – אם אחיו וחבריו שנאוהו, אזי רעיו למשתה אשר כל חפצם הוא רק מאכל ומשקה ואינם חברי אמת, קל וחומר שיתרחקו ממנו. 'מרעהו' הם רעיו למשתה כפי שאמר: 'ואַחַזְתָּ מרעהו' (בר' כו 26), וראיה ללשון זה משמשון: 'יהי פראותם אותו ויקחו שלשים מרעים ויהיו אתו' (שופ' יד 11).

125 על פי פ, דף א1. 126 או: 'וכיצד תאמר שאינך מבין'. 127 מילולית: 'הבורא'.

128 שיניתי על פי המסורה.

129 בלאו, מילון (לעיל הערה 62), 'חַרְי', עמ' 121.

130 הסופר כתב תחילה 'לא' ותיקן ל'אלא'. יש לקרוא אַל כצורת קיצור של אַן לא.

131 אפשר גם לתרגם: 'הניסיון', כלומר הניסיונות שמנסה ה' את הצדיקים. ראו למשל: פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (לעיל הערה 17), המקור הערבי בעמ' 10 (אלפן אלה), ותרגומו של צוקר בעמ' 177 ('האופן החמישי'); איוב עם תרגום ופירושי רס"ג, מהדורת קאפח (לעיל הערה 91), עמ' לד (פירושי רס"ג לאיוב א 12); משלי עם תרגום ופירושי רס"ג, מהדורת קאפח (לעיל הערה 61), עמ' מו (פירושי רס"ג למש' ג 11-12); רס"ג במוקד פולמוס בין רבני, מהדורת בלאו ויהלום (לעיל הערה 78), עמ' 82-83.

132 חילוף ט"ת בצד"י, וראו לעיל הערה 114.

המקור הערבי

וקאל שאול [ואבדו] לא תשבענה אף כי לבות בני אדם: [...]
ואן...¹³³ מ[קאל אצחאב דוד לה הנה]¹³⁴ אנ[חנו פה ביהודה יראים ו]אף כי גלך קעילה

ו[...]¹³⁵ [מ.]. שא[...]. אחד וג'

[וקאל הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב] מבית¹³⁷ אדניך כסף או [זהב]

וקא[ל] עלי פרעה ואמר יושב האי הזה בי' הה' הנה כה מבטנו ואיך נמלט אנחנו

תרגום

ואמר: 'שאול ואבדון נגד ה' אף כי לבות בני אדם' (מש' טו 11) [...]
דברי אנשי דוד אליו: 'הנה אנחנו פה ביהודה יראים ואף כי גלך קעילה אל מערכות פלשתים' (שמ"א כג 3).

[...]¹³⁶

[ואמר]: 'הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדניך כסף או זהב' (בר' מד 8).

ואמר על פרעה: 'ואמר יושב האי הזה ביזם ההוא הנה כה מבטנו אשר נסנו שם לעזרה להנצל מפני מלך אשור ואיך נמלט אנחנו' (יש' כ 6).¹³⁸

ואמר ה' לירמיהו: 'כי את רגלים רצתה וילאוך ואיך תתחרה את הסוסים' וכן (המשך הכתוב): 'ובארץ שלום אתה בוטח ואיך תעשה בגאון הירדן' (יר' יב 5).¹³⁹

ואמרו יועצי אחאב: 'הנה שני המלכים לא עמדו לפניו ואיך נעמד אנחנו:'

ואמר רבשקה: 'ועתה התערב נא את אדני את מלך אשור ואתנה לך אלפים סוסים אם תוכל לתת לך רכבים עליהם. ואיך תשיב את פני

וקאל אללה לירמיהו כי את רגלים רצתה וי ואיך תתחרה: ואיצא ובארץ שלום אתה בטח ואיך תעשה ב' ה':

וקאל קואד אחאב הנה שני המלכים לא עמדו לפניו ואיך נעמד אנחנו:

וקאל רבשקה ועתה התערב נא וג' ואיך תשיב את פני פחת אח':

133 הדף קטוע, ובחלק החסר יש מקום לכשלוש מילים.

134 'ויאמרו אנשי דוד אליו הנה אנחנו פה ביהודה יראים ואף כי גלך קעילה אל מערכות פלשתים' (שמ"א כג 3).

135 מכאן ועד סוף העמוד הדף קרוע ושרדו רק אותיות אחדות מתחילת השורה. בסך הכול חסרות שלוש שורות, בכל שורה כשמונה מילים.

136 מכאן ואילך הדגים רס"ג קל וחומר במקרא המופיע בלשון 'איך'. יש במקרא דוגמה שאינה בקטע שלפנינו: 'הנה בהיות הילד חי דברנו אליו ולא שמע בקולנו ואיך נאמר אליו מת הילד ועשה רעה' (שמ"ב יב 18). ואולי רמז רס"ג לדוגמה זו בשורות להלן שלא שרדו.

137 מכאן פ, דף ב1.

138 הכתוב מדבר על מפלת כוש ומצרים בידי אשור, ועל הקל וחומר שנשאו בעצמם ישראל, אשר נשענו על מצרים וכוש.

139 בפסוק זה המילה 'איך' מופיעה פעמיים במשמעות קל וחומר, ורס"ג ציין כל חלק בנפרד משום שמנה את מספר ההיקריות של 'איך' במשמעות זו – ולהלן ציין שמצא שמונה היקריות – וכאן יש שתי היקריות.

המקור הערבי

תרגום

פחת אחד עבדי אֲדָנִי הַקְּטָנִים וּתְבַטַּח לְךָ עַל
מִצְרַיִם לְרִכְבּ וּלְפָרָשִׁים' (מל"ב יח 23–24;
יש' לו 8–9).

ואמר דניאל: 'אֲדָנִי בַמְּרָאָה נִהְפְּכוּ צִירֵי עָלַי
וְלֹא עֲצַרְתִּי כֹחַ. וְהִיךְ יוֹכַל עֶבֶד אֲדָנִי זֶה לְדַבֵּר
עִם אֲדָנִי זֶה וְאֲנִי מֵעַתָּה לֹא יַעֲמֵד בִּי כַח וּנְשַׁמָּה
לֹא נִשְׁאַרָה בִּי' (דנ' י 16–17). יאמר למלאך:
הרי מראיתך נחרדתי כך, קל וחומר ממי
שהוא חזק וקשה יותר.

ואמר משה: 'הֲנִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁמְעוּ אֵלַי וְאֵיךְ
שָׁמְעֵנִי פָרְעֹה וְאֲנִי עָרַל שְׁפֹתַיִם' (שמ' ו 12) –
ואלה שמונה.¹⁴²

והשאר לא בלשון 'איך' ולא 'אף': 'כִּי שִׁבְעַתַּיִם
יָקָם קִיָּן וְלִמָּוֶה שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה' (בר' ד 24) – אם
מי שהרג את קין יינקם הרבה, הרי מי שיהרוג
את למך, אשר לא הרג, יינקם פי כמה וכמה.

והשני: 'וְאָבִיָּה יִרְקַן יִרְקַן בְּפָנָיָה הֲלֹא תִפְלֹם
שִׁבְעַת יָמִים תִּסְגַּר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה
וְאַחַר תִּאֲסָף' (במ' יב 14).¹⁴⁴

והשלישי: 'כִּי הִנֵּה בָעִיר אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלַיָּה
אֲנֹכִי מִחַל לְהִרְעֹ וְאַתֶּם הַנִּקְוָה תִּנְקוּ לֹא תִנְקוּ
כִּי תִרְבּ אֲנִי קִרְא עַל כָּל יִשְׂבֵי הָאָרֶץ נָאִם ה'
צְבָאוֹת' (יר' כה 29).¹⁴⁵

וקאל דניאל (י"י) [אדני]¹⁴⁰ במראה נהפכו
צירי עלי וג' והך יוכל עבד אדני זה לדב' וג'
יקול ללמלאך אדא כאן מן רויאך קד האלני
הדה פכיף (פכיף)¹⁴¹ מן ומן אצעב ואשד:

וקאל משה הן בני יש' לא שמעו אלי ואיך ישמ'
פר': פדלך ח'

ואלבאקי לא בלפט'ה איך ולא אף: כי שבעתים
יקם קין: אדא כאן מן קתל קין יקאד¹⁴³ מנה
כתירא פמן קתל למך אלתי (!) לם יקתל
פיקאד אכתור ואכתור:

ואלב' ואביה ירק [ירק] בפניה הלא ת' וג'

ואלג' כי הנה בעיר אשר [נק]רא שמי על' וג'

140 הסופר טעה וחשב שזהו שם קודש, וכתבו ככתיבת שם הויה.

141 הסופר כפל את המילה שנכתבה בסוף השיטה.

142 כלומר שמונה היקרויות של המילה 'איך' במקרא במשמעות קל וחומר. כך דרכו של רס"ג בחיבוריו, לחלק את הטקסט ולמנות את החלקים.

143 בכתב היד יו"ד עם מין גרש אלכסוני, המציין בכתב יד זה ד'מה.

144 דוגמה זו של קל וחומר הובאה בסכוליון שבברייתא דר' ישמעאל שבראש הספרא וכן כמה פעמים בתלמוד הבבלי (בבא קמא כה ע"א ועוד), ובמקומות אלה נדון גם הכלל שדיו לבא מן הדין להיות כנדון. רס"ג לא נכנס לדיון זה, והסתפק בהפניה לקל וחומר.

145 רס"ג ביאר את הכתוב כקל וחומר: אם העיר ששם ה' נקרא עליה תיפגע, קל וחומר שאתם, שאין שם ה' נקרא עליכם, לא תינצלו. לעיל הדגים רס"ג פסוקים של קל וחומר בתבנית 'הן [...] ואיך'. בדוגמה זו ובדוגמה הבאה המילה 'הנה' שבראש הפסוק מלמדת שלפנינו הצלע הראשונה של הקל וחומר, אולם חסרה המילה 'איך' בפתיחת הצלע השנייה, ולכן מנה רס"ג דוגמאות אלה בפני עצמן.

המקור הערבי

ואלד' הנה אשר אין מש[פט]ם לשנת הכוס וג'

תרגום

והרביעי: 'הנה אשר אין משפטים לשנות הכוס
שנתו ישנתו ואתה הוא נקה תנקה לא תנקה כי
שנתה תשנתה' (יר' מט 12).

ואלה' א[נתה חס]ת על הקקיון אשר ל' ע[מ]לת
בו וג' [ואני לא אחוס על נ]יבנה וג'

והחמישי: 'אתה חסת על הקקיון אשר לא
עמלת בו ולא גדלתו שכן לילה היה וכן לילה
אבד. ואני לא אחוס על נינה העיר הגדולה
אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם
אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה'
(יונה ד 10–11).

והשישי [...] בו למלכות המלכים [...]

ואלו' [...] 146 בה למלך אלמולך¹⁴⁷

2. גזרה שווה

המקור הערבי

[ואלפן אלב' גזירה שווה...] באלמת¹⁴⁸
ואלמתל בה:

תרגום

[והאופן השני – גזרה שווה...] את הדבר
המלמד ואת הלמד ממנו.¹⁴⁹

מתל קולה ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת
וג' פקד סוא בינהם פר כהן משיח ופר העדה

דוגמה לכך היא מה שאמר: 'ועשה לפר כאשר
עשה לפר החטאת פן יעשה לו' (וי' ד 20) –
וכבר השוו ביניהם פר כוהן משיח ופר
העדה.¹⁵⁰

146 הדף קרוע, ועל פי גודלו של החלק החסר יכלו להיכתב בו כשש מילים.

147 מכאן עד סוף הפרק הדף קרוע ודהוי. על פי גודלו של החלק החסר, יכלו להיכתב בו כשתי שורות שבכל אחת מהן כתשע מילים.

148 מכאן פ, דף א2.

149 תחילת הפירוש למידה זו חסרה. השוואת שרידי תרגומו של נחום המערבי מלמדת שהוא דיילג על החלק הראשון של הפירוש למידה זו, ועל כן קשה להיעזר בו. עם זאת אפשר לשחזר את החלק החסר באופן קרוב לוודאי על פי המבנה של החלק ששרד, ומתוך השוואת החלק החסר למקבילה בפירושו של ר' דוד. אפשר להסתמך על פירושו של ר' דוד מפני שבנקודה זו יש התאמה הן בצורה (חלוקה דומה, אם כי אצל ר' דוד מסועפת יותר) הן בתוכן (המילים הראשונות ששרדו בפירוש רס"ג משובצות בפירושו של ר' דוד). אם כן שחזור הקטע הוא: 'האופן השני, גזרה שווה. פירושו: דין שווה. פרק זה נחלק לשני חלקים: חלק שבמצוות, וחלק שאינו במצוות. את החלק שבמצוות נחלק לשתי דרכים. מה שמובא במפורש בכתוב עצמו, ומה שלא בהיר בו הכתוב בפירוש אלא המסורת השוותה ביניהם. כאשר למה שמובא בכתוב בפירוש הוא שהכתוב מבחיר את הדבר המלמד ואת הלמד ממנו. דוגמה לכך היא מה שאמר: 'ועשה לפר' וכו' (וי' ד 20).'

150 הפסוק המצוטט כאן עוסק בפר העדה, ומשווהו לדברי רס"ג לפר כוהן משיח, האמור בתורה בעניין שלפניו. רס"ג לא ביאר מהי ההלכה הנלמדת בגזרה שווה. כוונת הכתוב לפי הספרא לכפול את הציוויים שנאמרו בפר כוהן משיח כדי ללמד שאם חיסר אחת מכל המתנות וההזיות לא עשה כלום, והדברים אמורים הן בפר כוהן משיח הן בפר העדה (ספרא, דבורא דחובה, פרשה ד [מהדורת א' פינקלשטיין, ב, ניו יורק תשמ"ג, 145–146];

המקור הערבי

כ'ק' ואת הכבש השני תעשה בין הער': וקד
שרח צפה מנחת הבקר:

תרגום

[ו] כמו¹⁵¹ שאמר: 'אֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין
הָעֲרָבִים כְּמִנְחַת הַבֶּקֶר וְכִנְסָכָה תַעֲשֶׂה לָּהּ לְרִיחַ
נִיחֹחַ אֲשֶׁה לָּהּ' (שמ' כט 41; במ' כח 8) – וכבר
פירש את סדר מנחת הבוקר.¹⁵²

וקולה וראה הכהן והנה שאת הנגע לבנה
אדמדמת: וקד כאן בין צרעת עור בשר:

ומה שאמר: 'וְרָאָה אֹתוֹ וְהָיָה שְׂאֵת הַנֶּגַע
לְבָנָה אֲדַמְדָּמַת בְּקִרְחָתוֹ אוֹ בְּגִבְחָתוֹ כְּמִרְאֵה
צָרְעַת עוֹר בְּשָׂר' (וי' יג 43), וכבר ביאר (את
דיני) צרעת עור בשר.¹⁵³

ומנהא מא לם יפצה אלכתאב בה אלא אן
אלכבר סאוא בינהמא כ'ק' פי אלכהנים לא
יקרחו קרחה בראשם: וקאל פי ישראל ולא
תשימו קרחה בין עיניכם למת: ותצ'מן אלנקל
אן מא וגב פי קרחה אלמכתובה פי אלכהנים
יגב פי קרחה אלמכתובה פי ישראל אלדי לא
יכתב אנה נהאחם אלא ען נתף ביין אלעיינין
מנהיין ען כל נתף פי אלראס כמא נהא
אלכהנים ען גמיע דלך:

ומהם מה שלא הבהיר בו הכתוב בפירוש אלא
המסורת השוותה ביניהם כמו שאמר בכוהנים:
'לֹא יִקְרָחוּ קִרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאֵת זָקָנָם לֹא יִגְלְחוּ
וּבְבִשְׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שְׂרָטָת' (וי' כא 5), ואמר
בישראל: 'וְלֹא תִשְׂיִמוּ קִרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֵת'
(דב' יד 1). ונכלל במסורת שמה שחייבים
בקורחה הכתובה בכוהנים חייבים בקורחה
הכתובה בישראל, שלא כתב שאסר עליהם
אלא תלישת שיער בין העיניים, ונאסרה כל
תלישת שיער בראש כמו שאסר על הכוהנים
את כל זה.¹⁵⁴

בבלי, מנחות כו ע"א; זבחים לט ע"א). במסכת זבחים בבבלי (מט ע"ב) מבואר שיותרת הכבוד ושתי הכליות שנאמרו בפר כוהן משיח נלמדות בהיקש לפר העדה, אולם לא נתבארה שם דרך ההיקש, וסביר להניח שהוא נסמך על כתוב זה. ר' דוד בן סעדיה בפירושו ל"ג מידות נקט את האפשרות האחרונה וכתב (כתב יד ספריית האוניברסיטה בקיימברידג', Or. 1080.6.8, דף 2, בתרגומי): 'וכבר פירש בפר החטאת חיובים מיוחדים שלא הזכירם כאן בפר העדה, ובהם אומר: "ואת כל חלב פר החטאת ירים ממנו את החלב המכסה על הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב. ואת שתי הקליות" וגו' (וי' ד 8–9) [...] מה שהזכיר בזה חייב כמוהו בפר העדה באומר: "ועשה לפר כאשר עשה" וגו'. מעניין שגם רש"י – הן בפירושו לסוגיה בזבחים שם, הן בפירושו לכתוב בתורה – ביאר בדרך זו.

151 הוספתי וי"ו החיבור כמתבקש.

152 השו': "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר וכנסכו" (במ' כח 8), כל שלימד בשל שחר לימד בשל בין הערבים חוץ מהרמת הדשן וסדור המערכות והפייסות בלבד' (ספרי זוטא לבמ' כח 8 [מהדורת הורוביץ, עמ' 325]).

153 הכתוב מדבר על נגע בקרחת או בגבחת. גם כאן הסתפק רס"ג בציון ההשוואה לצרעת העור ולא פירט אילו הלכות נלמדות.

154 רס"ג רמז לדברי התלמוד: 'ואין לי אלא כהנים, שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, ישראל מנלן? נאמר כאן קרחה ונאמר להלן קרחה, מה כאן חייב על כל קרחה וקרחה וחייב על הראש כבין העינים, אף להלן חייב על כל

המקור הערבי

וכמא קאל פי תחרים אבנת אלזוגה ערות אשה ובתה לא תג': ולם ידכר בתך: וגא אלנקל באצ'אפה אבנת אלרגלל פי אלתחרים אלי אבנת (א)¹⁵⁵ אבנתה כמא אצ'פת אבנה זוגתה אלי אבנת אבנתהא וכאנת [לפט]ה הנה אלמקולה הנהא כלפטה הנה אלמקולה [ה]נאך

וכקול[ה]פ[ן] אלפגול ואכליו עונו ישא [כי את קדש] ייי חלל פלם יקול' פי אלנותר ונכרתה וג' וגא פי אלנקל אן לפט'ה תחללו] פי הדא אלנ[היפי קולה ושמתם] את¹⁵⁷ מצותי ול' תחללו וג' משאבהא חכמהא לחכם לפטה חלול אלדי פי פגול כמא שרחנא

פדה אל משאבהא אלממאת לאת אלאכבאר צנעתהא לא אלמקאים והדאן אלצ'רבאן פי אלמצות ואל צרבאן אלאכר פי גיר אלמצות: פמנהא אלתסאוי אלמפצוח כ'ק' דלף טורד ביום סגריר ואשת מדינים נשתוה: עבא¹⁵⁸ אלוכף אלטארד

תרגום

וכמו שאמר באיסור בת האישה: 'עֲרוֹת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תִגְלֶה אֶת בֵּת בְּנֵהָ וְאֶת בֵּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגִלּוֹת עֲרוֹתֶיהָ שְׂאֵרָה הִנֵּה זְמָה הוּא' (וי' יח 17) – הכתוב לא הזכיר 'בתך', ובאה המסורת והוסיפה באיסור את בת האיש לבת בתו, כמו [שנוספה בת] אשתו לבת בתה.¹⁵⁶ והייתה המילה 'הִנֵּה' שנאמרה כאן כמילת 'הִנֵּה' שנאמרה שם.

וכמו שאמר בפיגול: 'וְאֶכְלִיו עוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה' חָלַל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּי' (וי' יט 8). ובנותר לא נאמר 'ונכרתה'. [והובא במסורת שמילת 'תחללו' שבאיסור] זה, [כשאמר]: 'בְּיוֹם הַהוּא יֶאֱכַל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בִּקְרָאֲנִי ה'. וְשִׁמְרֶתֶם מִצְוֹתַי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה'. וְלֹא תִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קֹדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מִקְדָּשְׁכֶם' (וי' כב 30–32) משווה את דינה (של נפש האוכל) לדין לשון חילול שבפיגול, כמו שביארנו.

המסורות הן שיצרו את ההשוואות והדימויים האלה, ולא ההיסקים השכליים. אלו (היו) שתי הדרכים שבמצוות.

ושתיהן הדרכים האחרות הן בדברים שאינם מצוות, מהם ההשוואה המפורשת, כמו שאמר: 'דְּלָף טוֹרֵד בְּיוֹם סִגְרִיר וְאִשֶּׁת מְדִינִים נִשְׁתָּוהוּ

קרח וקרחתו וחיוב על הראש כבין העינים' (בבלי, קידושין לו ע"א; הדרשה הובאה בספרא, אמור, פרשה א [מהדורת קולידצקי, ב, עמ' 108]). המילה 'קרחתו' מופיעה רק פעמיים בתורה, ועל בסיס זה נדרשת כאן לגזרה שווה.

155 נכתב למילוי השיטה.

156 באשר לבת הבן או בת הבת נאמר: 'עֲרוֹת בֵּת בְּנֵךְ או בֵּת בְּנֵהָ או בֵּת בִּתְּךָ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָן כִּי עֲרוֹתֶיהָ הִנֵּה' (וי' יח 10). ולא הזכיר איסור בתו, הנלמד בגזרה שווה מן הפסוק שציטט כאן רס"ג. בהפנייתו לדברי המסורת הוא רמז לגמרא ביבמות (ג ע"א): 'בתו עיקר איסורא מדרשא, דאמר רבא, אמר לי רב יצחק בר אבדימי: אתיא הנה הנה'.

157 מכאן פ, דף 2ב. המילית 'את' נוספה בטעות.

158 בכתב היד סימן קיצור מעל האות אל"ף, ומסתבר שיש להשלים 'עבארתה'.

תרגום	המקור הערבי
<p>(מש' כז 15) – תרגומו: הדלף המניס ביום קר מאוד והאישה הסכסכנית¹⁵⁹ מושווים זה לזה.</p>	<p>פי יום זמהריר ואלמרה אלנממה מתסאויאן:</p>
<p>וכדברו: 'הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו' (מש' כו 14) – סיבוב הדלת על צירה וסיבוב העצל על מיטתו מושווים.</p>	<p>וכ'ק' הדלת תסב על צרה ועצל על מטתו: דוראן אלמצראע עלי צירה ואלכסלאן עלי סרירה מתשאהאן:</p>
<p>וכדברו: 'עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצר לרוחו' (מש' כה 28) – דימה עיר עזובה בלא חומה לאיש שאין לדעתו לא תנובה ולא ידיעה.¹⁶⁰</p>	<p>וכ'ק' עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצר לרוחו: יש [באה] קריה (מחתוכה) [מתרוכה] בלא סור רגל ליס לראיה מח[צול] ולא אעתקאד</p>
<p>ובמשלי יש הרבה מסוג זה.</p>	<p>פי משלי כתיר מתל הדא:</p>
<p>וכמו שאמר ירמיה: 'קרא דגר ולא ילד עשה עשר ולא במשפט' (יר' יז 11) – תרגומו, זכר החוגלה הדוגר על ביצה שלא הוא הטיל הרי הוא כמי שמרוויח ממון בלא היתר.¹⁶¹</p>	<p>וכ'ק' ירמיה קרא דגר ולא ילד עשה עשר וג' עבארתה כאלחגל אלדי יחצין עלי בייק' למ ילדה כדאך מכתסב אל מאל מן גיר חלה:</p>
<p>וההשוואה אשר אינה כתובה בו במפורש היא כמו שאמר בעניין שמשון: 'ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן</p>	<p>ואלתסאוי אלדי למ יפצח בה כ'ק' פי שמשון ומורא לא יעלה על רא[ש]ו כי נזיר אלים הוא וקאל פי שמואל ומורא [לא] יעל' על ראשו:</p>

159 אפשר לתרגם גם: 'מוציאה דיבה רעה'. ובמשלי תרגם 'מצאכ'בה', שמשמעו: רעשנית.

160 ולא ידיעה: במקור הערבי 'אעתקאד', כלומר ידיעה מוחלטת. רס"ג השתמש במילה זו בהקשר של אמונה וידיעת ה'. עניין הידיעה אינו מופיע בתרגום למשלי.

161 רס"ג האריך לבאר משל זה בפירושו לבראשית. ראו: פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (לעיל הערה 17), עמ' 45. הוא זיהה את הקורא עם החוגלה (לסקירה כללית של הצעות הפירוש ראו: מ' דור ומ"י לוינגר, 'קורא דגר ולא ילד...', בית מקרא, כ, ד [סג] [תשל"ה], עמ' 567–570). רס"ג ביאר שהזכר של החוגלה (ערבית: אלחגל) דוגר על הביצים שהטילה הנקבה – זהו המשל; והנמשל הוא אדם שצובר נכסים שלא הוא עמל ביצירתם. המשמעות הבסיסית של דגירה היא אסיפה, ובמשל שבפסוק זכר הקורא אוסף (חלק) מהביצים שהטילה הנקבה (המשמעות בלשון חכמים הועתקה לפעולה של חימום הביצים על ידי העופות. ראו הערתו של נ"ה טורסיני בערך 'דגר', מילון בן-יהודה, ב, עמ' 891, הערה 2; אגרת רבי יהודה בן קוריש, מהדורת מ' כץ, תל אביב תש"י, הערך 'דגר', עמ' כט והערה 7). משהציע רס"ג את הזיהוי הזה, הוא חזר והופיע בפרשנות הערבית-יהודית מכאן ואילך. ראו: פירושי ר' יהודה אבן בלעם לספר ירמיהו: המקור הערבי על פי כתבי יד מתוך שני האוספים של פירקוביץ, מהדורת פ' מערבי, רמת גן תשס"ב, עמ' 76, הערה 10. יש לשים לב לאופי הפרשנות שהציג רס"ג בהתאם לתפקיד הפירוש: בפירושו לשמות עסק במשמעות המילה 'קורא' בקשר לפירוש הכתוב 'קראתי בשם בצלאל' (שמ' לא 2), ובתוך כך הבחין בין הפועל 'קורא' לשם העצם ('שם פרטי' של העוף) ודי היה לו בכך. ראו: פירושי רס"ג לשמות, מהדורת רצהבי (לעיל הערה 88), עמ' קפו. ואילו כאן, בפירושו ל"ג מידות, רצה רס"ג להדגים כיצד המקרא לומד גזרה שווה בין שני עניינים, ומשום כך היה לו צורך לזהות את העוף קורא כדי להסביר את ההשוואה.

המקור הערבי

ותצ'מן אלכבר אן שמואל ס[...]. וצאר מעני
הדא אלא[...]. מתלאן:

תרגום

והוא יחל להושיע את יש'ראל מיד פלשתים'
(שופ' יג 5). ואמר בעניין שמואל: 'ומורה לא
יעלה על ראשו' (שמ"א א 11). וכללה המסורת
ששמואל[...]. ונעשה עניין זה[...]. כשווה בין
שניהם.¹⁶²

וקאל פי [כלף קרח ויקמו לפני משה וגו'
נשיאי] עדה קר' מ[ועד אנשי שם וקאל פי
דור המבול המה הגברים] אש'¹⁶³ מעולם אנשי
השם: ואוגב אלכבר תסאוי מעציה אלכלף
במעציה דור המבול פרגענא מעתקדין אן
אנשי (ה)שם אלמדכור פי האולי יומי אלי
אנשי השם אלמקול עלי האולי:

ואמר בעניין [מחלוקת קורח]: 'ויקמו לפני
משה ואנשים מבני יש'ראל חמשים ומאתים
נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם' (במ' טז 2).
[ואמר בעניין דור המבול]: 'המה הגברים אשר
מעולם אנשי השם' (בר' ו 4). וחייבה המסורת
להשוות את עוון המחלוקת לעוון דור המבול,
נמצאנו מאמינים ש'אנשי שם' שנאמר באשר
לאלה רומז ל'אנשי השם' שנאמר על אלה.¹⁶⁴

ומתל מא גאאת אלאתאר באן אבאנא אדא
כאנו יחגון לם תקע בינהם כצומה: פצרנא
נעתקד והרחבתי את גבולך מים סוף וג'
אלמקול פי אלחג אנה רפע אלכצאים כמעני
ויקרא שמה רחבות: ומתל הדא כתיר:

ודוגמת מה שהביאה המסורת,¹⁶⁵ שכשאבותינו
היו עולים לרגל לא אירעה ביניהם מריבה.
ובאנו ללמוד: 'והרחבתי את גבולך' (שמ'
לד 24) האמור בעלייה לרגל, שהוא הסרת
המריבות כמשמעות הכתוב: 'ויקרא שמה
רחבות' (בר' כו 22). והרבה דוגמאות לזה.

162 הדף קרוע. על פי המקבילה בפירושו ר' דוד בן סעדיה יש להשלים בקירוב: 'ולא הזכיר בו את הניזירות. ובאה המסורת ואימתה את הניזירות בשמואל בשל הלשון 'ומורה לא יעלה על ראשו' (שמ"א א 11) המשווה בין שניהם'. מקור הדרשה במשנה: 'נזיר היה שמואל כדברי רבי נהוראי שנאמר 'ומורה לא יעלה על ראשו'. נאמר בשמשון 'ומורה' ונאמר בשמואל 'ומורה' מה מורה האמורה בשמשון נזיר, אף מורה האמורה בשמואל נזיר. אמר רבי יוסי והלא אין מורה אלא של בשר ודם! אמר לו רבי נהוראי: והלא כבר נאמר 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני' (שמ"א טז 2) – שכבר היה עליו מורה של בשר ודם' (נזיר ט, ה). במשנה זו נעזר ר' נהוראי בפירוש המילה 'מורה' המופיעה בשמשון כדי לבאר את הופעת המילה אצל שמואל. רס"ג כלל דוגמה זו בחלק הפרשני משום שגורה שווה זו מפרשת את הכתוב, אולם ר' דוד כלל לימוד זה בחלק ההלכתי ולא בחלק הפרשני מפני שתוצאת הלימוד הלכתית: על שמואל חלו דיני הנזיר.

163 מכאן פ, דף 3א.

164 רס"ג רמז לדברי חז"ל: 'אמר ר' אחא קשה המחלוקת כדור המבול נאמ' כאן 'אנשי השם' ונאמ' להלן 'נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם' (במ' טז 2) 'בראשית רבה כו, ז [מהדרת תיאודור-אלבק, עמ' 255]. מכאן כנראה התלגלג הפירוש למשנת ר' אליעזר: 'קשה היא המחלוקת, שהיא שקולה כדור המבול. נא' כאן 'נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם', ונא' להלן 'המה הגברים אשר מעולם אנשי השם' (בר' ו 4). אנשי שם אנשי שם לגזירה שוה' (משנת ר' אליעזר ד [מהדרת ענלאו] לעיל הערה 39), עמ' 80.

165 לא מצאתי דרשה זו אצל חז"ל. ושמה הדרשה המשובשת: 'ויקרא שמה רחבות' (בר' כו 22) על שם 'כי עתה

3. בניין אב מכתוב אחד ובניין אב משני כתובים

תרגום	המקור הערבי
האופן השלישי מתחלק לשתי דרכים. אחת מהן היא בניין אב מכתוב אחד.	ואלפן אלג' צ'רבאן אחדהמא בנין אב מכתוב אחד
פירושו: יסוד מסוים הנלמד מפסוק אחד, כמו שאמר: 'וְסִמְךָ אֶהְרֵן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי' (וי' טז 21), ואמר בשאר הסמיכות: 'וְסִמְךָ אֶת יָדָיו' (וי' ג 8, 13; ד 4, 29, 33). וכבר בא הפירוש מן הנביא ¹⁶⁶ שהסמיכה על שיעיר המשתלח, ושדבר זה בשתי הידיים יחד. ואולם שאר הסמיכות הן ביד אחת, ואפשר שישווה בין כל הסמיכות. אבל משום שפירש ¹⁶⁷ שכל הסמיכות בשתי הידיים יחד, צריך שנלמד ¹⁶⁸ על כל הסמיכות שהן בשתי הידיים יחד, כמו שחייבה המסורת.	שרחה אצל מעלום מן איה ואחדה כ'ק' וסמך אהרן את שתי ידיו וג' וקאל פי סאיר אלסמיכות וסמך את ידו וג' פקד כאן יאתי אלתפסיר מן אל נבי אן אלסמיכה עלי שיעיר המשתלח: והדא באלידין גמיעא: ואמא סאיר אלסמיכות פהו באליד אלואחדה וימכן אן יסאוי בין כל אלסמיכות: פלמא פסר אן גמיע אלסמיכות באלידין כלאתהמא וגב אן נעתקד אן וסמך אהרון את שתי ידיו אל משרוח איצ'א ינבי ען גמיע אלאסנאדאת אנה באלידין גמיעא [כ]מא אוגב אל[כ]בר
וכמו שאמר על האובות [...]: 'וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה פִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְעֵנִי מוֹת יוֹמְתוֹ בְּאֶבְן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמִיָּהֶם בָּם' (וי' כ 27) [...]	וכקולה פי אלמשעודין ח[...] ¹⁶⁹ ע[...] ¹⁷⁰ ירגמו באבן ירגמו אותם דמיהם בם[...]
[ואמר] על מקלל אביו: 'פִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלֵל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוֹמְתוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ יִקְלֵל דְּמִיו בּוֹ' (שם 9), ואמר: 'וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב	[וקאל] ¹⁷¹ אן מקלל אביו א'יש איש אשר יקלל וכו' דמיו בו וקאל ואיש אשר ישכב וכו' דמיהם [בם]

הרחיב י"י לנו ופרינו בארץ" (שם) (בראשית רבה סד, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 708]) היא גלגול של הדרשה "והרחבתי את גבולך" על שם "ויקרא שמה רחובות".

166 כלומר הנביא משה פירש בתורה שהסמיכה על שיעיר המשתלח היא בשתי הידיים, אולם לא ברור מן התורה מה באשר לשאר הסמיכות, ולולא המסורת שבעל פה אפשר היה לפרש לכאן או לכאן.

167 רס"ג רמז לדברי המשנה: 'וסמיכה [...]' על הראש בשתי ידיים' (מנחות ט, ח). רס"ג היה נאמן לשיטתו שהדרשה מתארת את ההלכה ואינה יוצרת אותה, ועל כן הדגיש שהמסורת שבמשנה – שלפיה הסמיכה בשתי ידיים – היא היוצרת את הדרשה בדרך של בניין אב, ושללא המסורת לא ניתן היה לדרוש.

168 רס"ג רמז למדרש: "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר" (וי' טז 21) מלמד שהסמיכה בשתי ידיו, בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידיים' (ספרא, אחרי מות, פרשה ד [מהדורת קולידצקי, ב, עמ' כח]; הובא גם בבבלי, מנחות צג ע"ב).

169 הדין קרוע, ועל פי גודלו של החלק החסר יכלו להיכתב בו כשתי מילים.

170 הדין קרוע, ועל פי גודלו של החלק החסר אפשר היה לכתוב בו כמילה אחת.

171 הדין קרוע, ועל פי גודלו של החלק החסר יכלו להיכתב בו כשלוש מילים.

המקור הערבי

תרגום

אֶת זֶכֶר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת
 יוֹמָתוֹ דְּמֵיהֶם בָּם' (שם 13).

[והדין] בשני אלה – כדין 'דמיהם במ' האמור
 באוב וידעוני, לא משום שכולם נאמרו בלשון
 אחד אלא בגלל מה שבא בקבלה,¹⁷⁵ ונעשה
 'דמיהם במ' המסביר שהוא סקילה, יסוד לכל
 מה שנאמר עליו 'דמיהם במ'.¹⁷⁶

ויש דרך נוספת שלו (של בניין אב מכתוב
 אחד), והוא שיתאר את הדבר המצווה בעניין
 כלשהו, ואפשר שתיאור זה מחייב להטילו
 לראשון. ו(אולם) כאשר בא במסורת שכל מה
 שמתואר בתיאור זה מחויב בדין זה, נעשה
 תיאור זה סיבה ויסוד לכל הדומה לו, לדוגמה
 מה שאמר: 'לא יחבל רחים ורכב כי נפש הוא
 חבל' (דב' כד 6) – כיוון שבא האיסור לקחת
 כמשכון כל דבר שמתקינים על ידו את האוכל,
 צריך שנלמד את 'כי נפש' כיסוד ובסיס.¹⁷⁷

וכן ציווה ביום הכיפורים להוסיף עליו משני
 הימים הסמוכים לו.¹⁷⁸ ואפשר היה (לחשוב)

[ואלחכם]¹⁷² פי¹⁷³ הדיין כחכם דמיהם במ
 אלדי פי אוב וידעוני לא לאן (אל)נפס¹⁷⁴
 אללפט' אסמע הדא ולכן מא גא פי אלנקל:
 פצאר דמיהם במ אלמפסר אנה רגם אצלא:
 לכל מן קיל עליה דמיהם במ:

ומנה טריק אכר והו אן ינעת אלשי אלמאמור
 פיה באמר מא: פימכן אן יכון דאך אלנעת
 עליה יגב טרחהא אולא: פאדא גא אלנקל באן
 כל מא נעת בדאך אלנעת וגב לה דאך אלחכם
 צאר דאך אלנעת עלה ואצלא לכל מא ג'רי פיה
 מתל קו' לא יחבל רחים ורכב: למא גא אלנהי
 ען אלאסטרחהאן כל מא יעאלג בה אלטעאם
 וגב אן נעתקד כי נפש אצלא ואסא:

וכדלך אפתרץ' פי אלכיפור אלזיאדה עליה מן
 אליומין אלדי יגאור <א>נה: פקד כאן יגו לא

172 ההשלמה על פי התרגום הנדפס ועל פי ההקשר.

173 מכאן פ, דף א3.

174 מעל האותיות 'אל' נרשמו נקודות לסמן מחיקה.

175 רס"ג רמו לדברי המשנה: 'אלו הן הנסקלין הבא על [...] הזכור [...] ובעל אוב וידעוני [...] והמקלל אביו ואמו' (סנהדרין ז, ד). רס"ג שב והבהיר שההלכה נקבעה על פי המסורת, ושהמדרש רק מתאר אותה.

176 רס"ג רמו לדברי הספרא: "'מות ימותו באבן ירגמו אותם דמיהם במ" (וי' כ 27), זה בניין אב לכל דמיהם במ האמורים בתורה בסקילה' (ספרא, קדושים, פרשה י' מההדרת קולידצקי, ב, עמ' 96); והשוו: בבלי, סנהדרין נד ע"א).

177 'החובל את הריחים [...] ולא ריחים ורכב בלבד אמרו, אלא כל דבר שעושים בו אוכל נפש, שנאמר כי נפש הוא חבל' (משנה, בבא מציעא ט, יג). בהתאם לכך כתב רס"ג בפירושו לתורה: 'לא יחבל – לא יחבל אחד הרחים התחתונה והעליונה כי בכך הוא חובל מזון הנפשות' (פירושי רס"ג על התורה, מהדורת קאפח [לעיל הערה 79], עמ' קפ). והשוו לדבריו ב'ספר המצוות': 'והאיסור שלא ימשכן כלי שזקוקים לו כגון [...] וכל מה שמתקינים על ידו את האוכל, אומרו: "לא יחבל רחים ורכב" וגו' (ספר המצוות, מהדורת סבתו וסבתו [לעיל הערה 102], עמ' 54–55).

178 בנוסח שלפנינו לא מבואר מה מקור הלימוד לתוספת יום הכיפורים, אבל רס"ג ביאר זאת במקומות אחרים. ראו: 'לזיאדה אלצום מן קבל ומן בעד כקו' מערב עד ערב וגו' (תוספת הצום שמלפניו ושל אחריו כמו שאמר

המקור הערבי

יפריץ' מתל דלך אלזיאדה פי גירה מן אלאיאם אלמקדסה: פלמא תצמנת אלאתאר אן כל יום מפצל' פלה מתל תלך אלזיאדה וגב אן נגעל תשבתו שבתכם אצלא ואסא אן יכון כל שביתה יגב לה זיאדה:

תרגום

שלא חייב כדוגמת זה את התוספת בשאר הימים המקודשים, וכאשר כללה המסורת שלכל יום מכובד יש תוספת כדוגמת זה, הרי מתחייב שנניח את 'תְּשַׁבְּתוּ שְׁבַתְכֶם' (וי' כג 32) כיסוד וכבסיס לחייב תוספת לכל 'שביתה'.

ואלצ'רב אלב' בניין אב משני כתובין ושרחה אצל מעלו[ם] מן איתי[ן] ותפסיר דלך: אן יאמר אללה תבארך [ותעאלי פי שריעה אמר]¹⁷⁹ מא ופי שריעה אכרי [מן מענאה אמר אכר פנקתדי] אן אלדי יגב פי כל [ואחד מנהמא יגב עלי אלאכר כ]מָא וצף [אלכתא]ב עיוב אלאדמי או גבן או דק או תבל[ל] [בעינו וג'] ווצף¹⁸⁰ פי עיוב אלבהאים יבלת ולם יצף דק ותבלל: פלמא תצ'מנת אלנקול במא פי כל ואחד מנהמא עלי אלאכר: וגב אן נעתקד כל מא קיל מום: פהדא חכם לאזם לה למא סמענא דלך:

הדרך השנייה הוא בניין אב משני כתובים, ופירושו: יסוד הנלמד משני פסוקים. וביאור זה, שיצווה ה' יתברך [ויתעלה ציווי כלשהו במצווה אחת], ובמצווה אחרת [מעניינה יצווה ציווי אחר, הרי שנלמד] ממה שחייב בכל [אחת מהן על מה שחייב בשנייה. כמון שתיאר הכתוב [את מומי האדם: 'או גבן או דק או תְּבַלְל בְּעֵינָו] או גָּרַב או יִלְפֵת או מְרוּחַ אֲשָׁךְ' (וי' כא 20)], ותיאר במומי הבהמות¹⁸¹ יבלת ולא תיאר דק ותבלול, ומכיוון שהמסורת כללה את מה שבכל אחד מהם גם באחר, צריכים להאמין שכל מה שנקרא מום, דין זה מחייב בו מפני שקיבלנו כך במסורת.

וישבה דלך קצה אלקדס חקת עולם לדרתיכם (!) ולם יקול אכד בהא מן אליום: וקאל פי קצה נפי אלאנגאס אלאצעאב מן אלעסכר מזכר עד נקבה תשלחו וג' ולם יקול אפעלו הדא עלי מר אגיאלכם: פלמא גא אלכבר באן אלנירות

ובדומה לכך פרשת המקדש: 'חֲקַת עוֹלָם לְדֹרֹתֶם' (שמ' כז 21), ולא אמר שייקחו אותו¹⁸² מהיום, ואמר בפרשה של שילוח הטמאים החמורים מן המחנה: 'מְזַכֵּר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלְּחוּ אֶל מַחֹוֹץ לְמַחֲנֵה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יִטְמְאוּ

'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' (וי' כג 32); 'רצהבי, 'קטע מחיבור עיוני-פרשני לרב סעדיה', תרביץ, סח [תשנ"ט], עמ' 526-527). וכך גם בתרגומו לווי' כג 32: 'מן עשיה אלתאסע פי אלשהר אלי עשא אלתאלי' (מערב התשיעי בחודש ועד הערב הבא). מקור הלימוד מובא בתרגומו של נחום המערבי כאן: "'מערב עד ערב תשבתו שבתכם". אם תאמר זה הוא יותר חמור מיום שבת שצוה בו שנקח מעט מיום שלפניו ומעט מיום שלאחריו מה שאין כן בשבת' וכו'. ייתכן שהמתרגם פירש מדעתו, וייתכן שנשמט קטע במקור הערבי. אני מודה לרב זייבלד על הפניות אלו.

179 הצעת ההשלמה במשפט זה נעשתה על פי התרגום מימי הביניים ועל פי ההקשר.

180 מכאן פ, דף 4א.

181 'עזרת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה' ואֲשֶׁה לא תתנו מהם על המזבח לה' (וי' כב 22).

182 'יקחו אליך שמן זית וך כתית למאור להעלת נר תמיד' (שמ' כז 20).

המקור הערבי

יגב אן יבדא בהא מן וקת אלומר: ואן שילוח טמאים יגב אן ימתתל לדורות וכאן פי גמיעהמא צו: עלמנא מע מא ביין לבא אן כל מא פיה פלה הדאן אלשרטאן:

תרגום

את מַחְנִיָּהֶם אֲשֶׁר אָנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכְכֶם' (במ' ה 3), ולא אמר 'עשו זאת לדורותיכם'. וכאשר בא במסורת שחייבים להתחיל את הנרות מזמן הצייווי ושילוח טמאים נוהג לדורות – ובשניהם יש 'צו' – למדנו עם מה שהתבאר לנו שכל מה שיש בו (צו), הרי יש לו שני התנאים הללו.

4. כלל ופרט, ופרט וכלל

המקור הערבי

ואלפן אלד' כלל ופרט ופרט וכלל: אלכצוץ ואלעמום עלי צ'רבין אמא אן יבתד' אלכתאב באלעאם תם יכץ: או יבתדי בכאץ תם יעם: פאן סבק אלעאם תם אתבעה אלכאץ פי אלמעמול¹⁸³ עלי אלכאץ דון אלעאם קולה פי אלשרץ וכל אשר יפל עליו מהם במתם יט' הדא עאם: תם כצץ מכל כלי עץ או בגד או עור או שק וג' פצאר לא ינגס אלא מא ערד מן אלאואני:

תרגום

והאופן הרביעי: כלל ופרט ופרט וכלל. הפירוט והכללות מתחלקים לשני סוגים: שיפתח הכתוב בכלל ואחר כך יפרט או יפתח בפרט ואחר כך יכלול. ואם קדם הכלל ואחר כך בא בעקבותיו הפרט, הרי יש לנהוג כפרט ולא ככלל, כמו שאמר בשרץ: 'וכל אשר יפל עליו מהם במתם יטמא' (וי' יא 32) – זהו כלל, ואחר כך ייחד (פירט): 'מִקְּלֵ פְלִי עֵץ אוּ בְּגָד אוּ עוֹר אוּ שֶׁק כָּל פְּלִי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִלְּאֲכָה בָּהֶם בְּמִים יוֹבֵא וְטָמֵא עַד הָעָרֵב וְטָהַר' (שם), ונעשה לא מטמא אלא הכלים שמנה.

ונחו קולה איש איש אל כל שאר בשרו וג' תם כצץ פקאל ערות אביך ערות (!) אמך: פלם י[גב] אן יחרם ממא גמעה אלעאם אלא מא [כאן י]כצה אלי¹⁸⁴ [אלתכצ]יץ

וכדוגמת מה שאמר: 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אגני ה' (וי' יח 6), ואחר כך ייחד ואמר: 'עֲרוֹת אֲבִיךָ וְעֲרוֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה' (שם 7) – ולא חייב ממה שבכלל אלא מה שייחדו בפרט.¹⁸⁵

183 פי אלמעמול' בא כאן במשמעות של 'פאלמעמול', ואם אין זו טעות סופר גרידא הרי זו דוגמה נוספת לתופעה של כתיבת 'פי' במקום 'פ'. התופעה מתועדת אצל בלאו, דקדוק (לעיל הערה 114), עמ' 309, ורשומה אצל הנ"ל, מילון (לעיל הערה 62), בסוף הערך 'פי', עמ' 519. תודתי לפרופ' חגי בן-שמאי על הפניה זו.

184 מכאן מקביל לק 1, דף 1א. ההשלמות בסוגריים מרובעים על פי קטע זה.

185 דוגמה זו מבוססת על המדרש: "'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" כלל, "ערות אביך וערות אמך לא תגלה" פרט, כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט' (ספרא, אחרי מות, פרשה ט [מהדרות קולידצקי, ב, עמ' 76]).

המקור הערבי

ונט'יר קולה לא תלבש שע'טנזו קולא עאמא¹⁸⁶
 ת]ם כצצה¹⁸⁷ צמר ופשתים יחדיו פלם יג'ב פי
 גירהמא [והדא אלצ'רב לו גאאת אל אתאר
 בגמיע מא וקע עליה אלעמום לכאן] דלך¹⁸⁸
 גאיזא:¹⁸⁹

ואן סבק אלכאץ תם אתבעה אל עאם פקד
 וגב אלחכם בה: לכל מא דכל תחת אל עאם
 נחו קולה פי אלסבת¹⁹² שורך (!) וחמורך וכל
 בהמתך:¹⁹³

ונט'יר קו' פי אלחסד¹⁹⁴ (ו)ועבדו ואמתו שורו
 וחמרו וכל אש' לרעך:¹⁹⁵

ונחו קולה בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך:
 (ונחו קולה):¹⁹⁶

ופי אלמצות וגירהא מן הדא אלפן צ'רוב¹⁹⁸
 כתירה:²⁰⁰

תרגום

וכדוגמת מה שאמר באופן כללי: 'לא תלבש
 שעטנז' (דב' כב 11), ואחר כך ייחדו ואמר:
 'צמר ופשתים יחדו' (שם) – ולא יחייב בדברים
 אחרים.¹⁹⁰ וזה האופן, אילו באה המסורת בכל
 מה שנכלל בכלל – זה היה אפשרי.¹⁹¹

ואם קדם הפרט ואחר כך בא הכלל בעקבותיו,
 הרי שמתחייב הדין שבו לכל מה שנכנס תחת
 הכלל כדרך שאמר בשבת: 'איום השביעי
 שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה
 ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל
 בהמתך' (דב' ה 13) וכו'.

וכדוגמת מה שאמר בחימוד: 'ועבדו ואמתו
 שורו וחמרו וכל אשר לרעך' (דב' ה 17).

וכדרך שאמר: 'פי יברכה ה' אלהיך בכל
 תבואתך ובכל מעשה ידך' (דב' טז 15).¹⁹⁷
 ובמצוות וזולתן דרכים רבים מאופן זה.¹⁹⁹

186 ק 1: נוקד בפתחתין.

187 ק 1: נוסף 'פקאל' (ואמר).

188 מכאן פ, דף 34.

189 ק 1: הסופר ניקד בפתחתין.

190 כלומר אלא בצמר ופשתים בלבד.

191 כלומר אילו לא נקבע במסורת אילו הם הפרטים שהכלל חל עליהם, היה האיסור נרחב יותר.

192 ק 1: הסופר שרטט קווים מעל הפסוק ומשך את הסימון גם מעל המילה 'סבת'. האות תי"ו סומנה בנקודה דיאקריטית כדרך הערבית.

193 ק 1: 'בהמתך'.

194 ק 1: הסופר שרטט קווים מעל הפסוק ומשך את הסימון גם מעל המילה 'חסד'.

195 ק 1: 'שדהו עבדו ואמתו שורו וחמורו וכל אשר לרעך'.

196 מעל המילים שבסוגריים נרשמו נקודות לסמן מחיקה.

197 השוו: "'כי יברכה ה' אלהיך", יכול בו במין תלמוד לומר "בכל תבואתך ובכל מעשה ידך" (ספרי דברים קמב [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 195]).

198 ק 1: 'וצ'רובה' (בגיליון).

199 רס"ג כתב כן לפי דרכו שהמידות נדרשות בהלכה ובאגדה. ואכן הדוגמה האחרונה היא דוגמה פרשנית ולא הלכתית.

200 ק 1: 'כתיר'.

5. כלל ופרט וכלל ואין אתה דן אלא כעין הפרט

המקור הערבי

ואלפן אלה,²⁰¹ כלל ופרט וכלל ואין²⁰² אתה דן אלא כעין הפרט: שרחה מפרדאת ביי²⁰³ גמלתין ואחדה בעדהא ואכרי קבלהא²⁰⁴ פיהכם חכם תלך אלמפרדאת לגירהא²⁰⁵ מעה[א לא] לכל מא עמתה אלגמלתאן בל למא שאבה תלך אלמפרדאת (פי באבהא ואל מעוול פי תחריר מא הו באב אלמפרדאת)²⁰⁶ עלי אלתאר איצ'א ולוא²⁰⁷ דלך (לכאנת) אכתלאפאת אלאבואב ותנאזעהא פנון שתי:

תרגום

והאופן החמישי: כלל ופרט וכלל ואין אתה דן אלא כעין הפרט. פירושו: פרטים בין שני כללים, (כלל) אחד אחריהם ו(כלל) שני לפניהם, הרי שדנים את דינם של פרטים אלו למקרים אחרים המצטרפים אליהם, היינו לא לכל מה שעשוי להיכלל בשני הכללים אלא לסוג שדומה לפרטים אלו. וגם כאן אנו נשענים על המסורת באשר לפירוש מה הוא סוג הפרטים, ולולא זאת היו שינויי הסוגים והתפלגותם באופנים שונים.²⁰⁸

מתל²⁰⁹ דלך קאל²¹⁰ אלכתאב פי תמן אלעשר²¹¹ אלתאני: ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך וג'²¹² ונתת (!) הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר וג'²¹³ (פקו' בכל אשר תאווה נפשך ג'מלה בבקר ו'בצאן וביין ובשכר'²¹⁴ הדה²¹⁵ מפרדאת תם קאל²¹⁶

דוגמה לכך היא מה שאמר הכתוב בדמי מעשר שני: 'וְנָתַתָּה בַכֶּסֶף וְצָרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּאָוֶה נַפְשְׁךָ בַּבֶּקֶר וּבַצֹּאן וּבִיַּיִן וּבַשֶּׂכֶר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלְךָ נַפְשְׁךָ' וכו' (דב' יד 25). מה שאמר: 'בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּאָוֶה

201 ק:1 'אלפן אל כאמס'.

202 ק:1 'ואי'.

203 ק:1 'ביין'.

204 ק:1 'ואחדה קבלה-א' ואכרי בעדה-א'.

205 ק:1 'גירהא'.

206 בפ דולג מחמת הדומות והושלם על פי ק.1.

207 ק:1 'ולוא'.

208 כלומר אילולא המסורת לא היה אפשר לקבוע באילו סוגים מדובר, שכן היה מקום להציע הצעות שונות.

209 ק:1 'מתאל'.

210 ק:1 'קול'.

211 ק:1 האות עי'ן נוקדה בדמה.

212 ק:1 ליתא 'ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך וג'.

213 ק:1 נוסף 'ובכל אשר תשאלך נפשך'. סופר כ"י פ דילג מחמת הדומות.

214 דולג מחמת הדומות, והושלם על פי ק.1.

215 ק:1 ליתא 'הדה'.

216 ק:1 ליתא 'תם קאל'.

המקור הערבי

ובכל אשר (תאודה) [תשאלך] ²¹⁷ נפשך וג' הדה גמלה תאניה: אטלק ²¹⁸ (בהדא אלקול אן ישתרא בכסף מעשר שני אשיא גיר אל) ²¹⁹ מפרדאת למכאן אלגמל אל[לואתי תגאורה]א והו מא כאן ²²⁰ מן אלארץ' או אלחיו[אן ולולא אלכבר חצר] הדא אחד לכאנת [ההנ] ח[דוד שת].

[ונט'ירה איצ']א קולה פי אלמודע [אלדי יג'חד אלודיעה אנה יגרם] צ'עפה'א [כאניה] מא ²²¹ כאנת על כל דבר פשע וג' הדא ²²² גמלה: תם קאל על שור על חמור על שה על ש(מ)ל ²²³ וג' ²²⁴ הדא מפרדאת תם קאל על כל אבדה: הדה גמלה תאניה תצ'מן אלנקל אן ההנא עלי הדה אלמפרדאת זואידה למכאן גמלתיין: ²²⁵ ואן אחד אלחאוי להא הו מא כאן כ'רתיא ²²⁶ מטלוב דאתה: פיכון ²²⁷ אלעביד אלמגחודין ²³⁰ לם יגב צ'עפהא אד לים דאתהא כרתי: ²³¹ ותכוון אל ותאיק אלמגחודה לא יג[ב] צעפהא אד לים דאתהא הי אלמטלובה:

תרגום

נפשך' – הוא כלל (ראשון); 'בפקר ובצאן ובין ובשכר' – אלו פרטים; ואחר כך אמר: 'ובכל אשר תשא'ך נפשך' – זהו כלל שני. התיר באמירה זו שיקנה בכסף מעשר שני דברים אחרים נוסף על מה שפורט, מפני הכללים השכנים להם, כלומר מה שבא מן האדמה או החיות. ולולא שהמסורת הגבילה גדר זה, יכולים היו להיות גדרים שונים.

ודומה לזה גם כן מה שאמר במי שהפקידו אצלו ויכפור בפקדון, שהוא נקנס בכלל בכל אופן: 'על כל דבר פשע' (שמ' כב 8) – זהו כלל (ראשון); אחר כך אמר: 'על שור על חמור על ש'ה על שלמה' (שם) – אלו פרטים; ואחר כך אמר: 'על כל אבדה' (שם) – זהו כלל שני. נכלל במסורת שכאן נוספים על הפרטים במקום שני הכללים, ושהגדר הכולל אותם הוא מה שמיטלטל ²²⁸ וגופו נתבע. ²²⁹ וכך מי שכפר בעבדים לא ישלם כפלם מפני שאינם עצמם מיטלטלים, ומי שכיחש בשטרות לא ישלם כפלם מפני שאין גופם נתבע. ²³²

217 כך נוסח המסורה, וכן הוא בק 1.

219 השלמתי על פי ק 1, ולולא זאת המשפט חסר משמעות.

220 ק 1: נוסף 'נאמיא'. 221 מכאן פ, דף 5א.

222 ק 1: 'הדה'.

223 מעל האות מ"ם נרשמה נקודה לסמן מחיקה. 224 ק 1: ליתא 'וג'.

225 ק 1: 'זואידא למכאן אל ג'מלתאן'. 226 ק 1: 'כורת'.

228 במקור הערבי: 'כרתי'. ראו: בלאו, מילון (לעיל הערה 62), 'خروت', עמ' 167; ושם, עמ' 592, במשמעות כלים. פרופ' בלאו ע"ה אמר לי שסביר להניח שבמקור הייתה המשמעות: כלים, ומשם התפתחה למשמעות מופשטת יותר של מיטלטלין.

229 על פי הבריייתא: 'דת'ר: "על כל דבר פשע" – כלל, "על שור על חמור על שה ועל שלמה" – פרט, "על כל אבידה" – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות – שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון' (בבלי, בבא קמא סב ע"ב).

230 ק 1: 'אלמג'חודה'. 231 ק 1: 'הי כורת'.

232 כלומר לפי המסורת במקרה זה לכל הפרטים המנויים מצטרפים שני הכללים, ואם כן כלול בגדר המסורת כל מה שמקיים שני תנאים: הוא מיטלטל וגופו נתבע.

6. כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל

- המקור הערבי
 תרגום
- ואלפן אלו²³³ כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל:
 שרח דלך פריץ' מקול באסמין עאם וכאץ לא בד ללעאם מן אלכאץ וללכאץ²³⁴ מן אלעאם
- נטי'ר קו' קדש לי כל בכור הו עאם²³⁵ לו לם יקול והזכר לוג'ב תקדיס אלג'אריה אדא כאנת אול (בטן)²³⁶ ולד ולו קאל'²³⁷ (כל זכר) [הזכר] ולם יקול²³⁸ כל בכור לוג'ב תקדיס כל זכר ואן לם יכן אולא אלאולאד אג'תמאע²³⁹ אלאמריין²⁴⁰ גמיעא מא כץ כל ואחד מנהמא אל אכר פיג'זו אן יקול²⁴¹ לכל ואחד מנהמא כאצא ועאמא²⁴² אד' כאן כל ואחד יכץ אלאכר:
- כמו שאמר: 'קדש לי כל בכור' (שמ' יג 2) – זהו כלל. אילו לא אמר: 'כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר' וכו' (דב' טו 19) – היו חייבים להקדיש גם את הנקבות שנולדו ראשונות; ואילו אמר 'הזכר' ולא אמר 'כל בכור' – היו חייבים להקדיש כל זכר אף אם לא היה הראשון לולדות. הצטרפו שני הציוויים כל אחד מהם לחברו, ואפשר לקרוא²⁴³ לכל אחד מהם פרט וכלל, כלומר: כל אחד מפרט את רעהו.²⁴⁴
- ומתל קול אללה²⁴⁵ פי קצה²⁴⁶ אלמנחות ואם תקריב מנחת בכורים ליי' וג'²⁴⁷ פלו אמסך עלי הדא לג'זו לכל ואחד מן אלעאמה אן
- 233 ק: 1 'אלפן אלסאדס'.
 234 ק: 1 'ולא ללכאץ'.
 235 ק: 1 'הדא עאם'.
 236 'בטן' סומן בקו למחיקה.
 237 המוסגר דולג מחמת הדומות והושלם על פי ק. 1.
 238 ק: 1 'יקל'.
 239 ק: 1 'ללאולאד פאג'תמאע', ושתי נקודות מסומנות מעל האות תי"ו כדרך הכתיבה באותיות ערביות.
 240 ק: 1 'אלאמריין'.
 241 ק: 1 'יקאל'.
 242 ק: 1 בשתי המילים האחרונות מסומן תנוין.
 243 תרגמתי על פי הנוסח שבק. 1, מפני שהוא ברור יותר.
 244 רס"ג תמצת דרשה שהובאה בסכוליון, במכילתא דר' ישמעאל, פסחא טז (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 57), ובבבלי, בכורות יט ע"א. וזו לשונה: 'תנו רבנן: מכלל הצריך לפרט ומפרט הצריך לכלל, כיצד? "קדש לי כל בכור", יכול אפילו נקבה במשמע – תלמוד לומר: "זכר". אי זכר, יכול אפי' יצתה נקבה לפניו – תלמוד לומר: "פטר רחם", אי פטר רחם יכול אפילו יצא אחר יוצא דופן – ת"ל: "בכור". רס"ג דילג על השלב האמצעי הדרוש את הביטוי 'פטר רחם' מפני שהפטור של הזכר שנולד שני נלמד מהמילה 'בכור'.
 245 ק: 1 'ומתאלה איצ'א מן קול אללה תע'.
 246 בק 1 מסומנות שתי נקודות מעל האות ה"א כדרך כתיבת תא מרבוטה בערבית.
 247 ק: 1 ליתא 'וג'.

המקור הערבי

יקרב מתל [עומר א] לג'מאעה קבלהם פלדלך קאל [פי אל ג'מאעה והב' את עו' ראש] ית²⁴⁸ קצ' אל הכהן ולו לם [יכתב קצה ואם תקריב מנחת] בכו[רים לי'] לגאז ללפר[אד אן יקרב] מתל²⁴⁹ אלעמר²⁵⁰ בעד אלגמאעה: לכנה למא כתב פי אחד אל אלמוצ'עין²⁵¹ בכורים ופי אלאכר ראשית קצירכם קצץ כל ואחד אלאכר פלם יגו²⁵² ללפרא²⁵³ מתל דלך קבלהם ולא בעדהם: ולו לא אלנקל²⁵⁴ פי הדה איצ'א לאחתמלת אלנצוץ תאוילאת כלאף²⁵⁵ מא קלנא:

תרגום

בזה היה מותר לכל אחד מהאומה להקריב כדוגמת עומר הציבור לפניהם, ולכן אמר בציבור: 'וְהִבַּאתֶם אֶת עֹמֶר רְאִשִׁית קִצְרֵיכֶם אֶל הַכֹּהֵן' (שם כג 10). ואילולא כתב את פרשת 'וְאִם תִּקְרִיב מִנְחַת בְּכוֹרִים לָהּ' – היה מותר ליחיד להקריב כדוגמת העומר לאחר הציבור, אולם כאשר הוא כתב באחד משני המקומות 'בכורים' ובאחר 'ראשית קצירכם' פירט כל אחד את האחר, ואסור ליחיד לעשות כדוגמתו לא לפנייהם ולא לאחריהם. ולולא המסורת בזה גם כן אפשר היה לפרש את הפסוקים באופני פירוש אחרים ממה שאמרנו.

7. כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו – יצא להקל ולא להתמיר

המקור הערבי

ואלפן אלז' כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון²⁵⁶ טוען אחר שהוא כעניינו ויצא²⁵⁷ להקל ולא להתמיר: שרה דלך בהדא אללפט' יסתקים קד יפרד אמר מן גמלה כאן פיהא ליחכם עליה באקל מא חכם עלי אלגמלה: ²⁵⁸ והדא יכון בוגודה בתאל אלגמלה

תרגום

האופן השביעי: כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו – יצא להקל ולא להתמיר. פירושו בלשון זו: פעמים ציווי מסוים נפרד מן הכלל שהיה בו כדי לקבוע שדינו קל יותר מדינו של הכלל, וזה יהיה בהימצאו במצב הכלל.

248 השלמה על פי ק 1. כפ נראים שרידים של האות למ"ד, וייתכן שהטקסט היה שונה במקצת.

249 מכאן פ, דף כ5.

250 ק 1: 'עומר'.

251 מכאן ק 1, ע"ב.

252 ק 1: 'יג'ז'.

253 ק 1: נוסף 'אן יקרב'.

254 ק 1: 'אלנקול'.

255 ק 1: 'גיר'.

256 ק 1: 'לטעון'.

257 ק 1: 'יצא'.

258 ק 1: 'ג'מלתה'.

המקור הערבי

תרגום

מתל²⁵⁹ דלך אנא וגדנא אלקאתל סהוא²⁶⁰ סבבא²⁶² לכרוג נפס אלמקתול (כוגודנא) [כוגודנא]²⁶³ אלקאתל מתעמדה: ²⁶⁴ (פלמא פרדה אל כתאב חכם עליה באכף מן חכם אלמתעמד) ²⁶⁵ פג'על אלמתעמד ²⁶⁶ יקתל ואל סאהי יחבס²⁶⁸

וכדי²⁶⁹ וג'דנא אלחאנת פי ימינה סהוא²⁷⁰ פי אל אלגפאל כמן²⁷¹ בדל אלסכת והו סאהי: ²⁷² וראינא אלכתאב קד פרק בינהמא ²⁷³ אד ג'על אלחאנת אלצ'עייף יגפר לה בפרכי²⁷⁴ תמאם יקרב²⁷⁵ כ'ק' או נפש כי תשבע לבטא²⁷⁶ בשפתים וג' ואם לא תגיע ידו די שה וג' ובאדל אלסכת אלצ'עייף יחתאג אלי ראס מן אלגנם לקו' ואם נפש אחת תחטא בשגגה וג' ובדל

- 259 ק: 1: 'מתאל'.
 260 ק: 1: הסופר ניקד את הסמ"ך בפתחה, ואת האל"ף – בפתחתינ.
 261 במקום זה הרחיב נחום המערבי והסביר בתרגומו: 'כשנמצא אדם שהרג את הנפש בשגגה ולא היה שונאו מתמול שלשום אלא שאנן השם לידו מה יהיה משפטו? משפטו יהיה כהורג בודון שהרי כלל הפסוק 'ומכה אדם יומת' (וי' כד 11) כל אדם בין בודון בין בשגגה זהו כלל הוציאהו מכלל המזידיים ודוניהו לקולא שב' "ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמתו לך מקום" וגו' (שמ' כא 13) חייבו גלות ולא חייבו מיתה זהו דבר שהיה בכלל הממיתים והוציאו הכתוב מכללן לפי שהיה שוגג וטען עליו טענה אחרת מענינו מה היא הטענה "ואשר לא צדה" זהו יצא להקל ולא להחמיר'.
 262 ק: 1: מנוקד בפתחתינ.
 263 תיקנתי על פי ההקשר והתחביר.
 264 ק: 1: מנוקד בפתחתינ.
 265 הסופר דילג על המוסגר, מחמת הדומות, והושלם על פי ק: 1.
 266 ק: 1: האות יו"ד מנוקדת בדמה.
 267 לדעת רס"ג הישיבה בעיר מקלט היא עונש מאסר. וכן כתב ב'ספר המצוות': 'הרב אליהא מן קתל נפסא בגיר תעמד יחבס הנאך מדה' (שינוס אליהן מי שהרג נפש בשגגה, וייחבש שם למשך זמן; ספר המצוות, מהדורת סבתו וסבתו [לעיל הערה 102], עמ' 33). הסבר אחר שעולה בתקופת הראשונים הוא שהגלות נועדה להגן על ההורג מפני גואל הדם. לסיכום השיטות ראו: ספר החינוך, ב: במדבר, דברים, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב, מצווה תי, עמ' תרלו, והערות המהדיר, הערה ו.
 268 ק: 1: האות יו"ד מנוקדת בדמה, והכ"ף – בפתחה.
 269 ק: 1: 'וכדאך'.
 270 בק: 1 נוקד בפתחתינ, ונוסף 'מסאויא'.
 271 ק: 1: 'למן'.
 272 ק: 1: 'סאהיא', ונוקד בפתחתינ.
 273 ק: 1: 'בין חכמיהמא'.
 274 ק: 1: 'בתקריב פרצ'י'.
 275 ק: 1: ליתא.
 276 עד כאן ק: 1.

המקור הערבי

אלסבת פהו אחת ממ[צו]ת ייי אש' ל' תעשינה
 וג' ווצף קרבאנה נקבה מן [הצאן כ]שבה או
 שעירת עז': פכאן אכרא[ג]א לה מן תר[...]²⁷⁷
 ליחכם עליה באכף מן חכם אלגמלה למ[...]²⁷⁸

תרגום

ידו די שֶׁה וְהִבִּיא אֶת אֲשֶׁמוּ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי
 תָּרִים או שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה לֵה' אֶחָד לְחָטָאת וְאֶחָד
 לְעֵלָה' (וי' ה 4, 7). ומחלל השבת העני הרי
 הוא נצרך לראש צאן: 'וְאִם נִפְשׁ אֶחָת תְּחַטָּא
 בְּשִׁגְגָה' (שם ד 27), ומחלל שבת הריהו 'אֶחָת
 מִמִּצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תִעְשֶׂינָה' וגו' (שם) ותיאר
 את קורבנו: 'נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כְּשִׁבָה או שְׁעִירַת
 עֲזִים' (שם ה 6) והייתה [הוצאתו] מן [...] לדון
 עליה דין קל יותר מדין הכלל [...]²⁷⁹

8. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו – יצא להקל ולהחמיר

המקור הערבי

ואל[פן] אלח' כל דבר שהיה בכלל [ויצא מן
 הכלל לטעון טוען אחר ש]לא כענינו יצא
 להקל ולהחמיר:²⁸⁰
 שרח דלך כמא יסתקים קד יפרד אמרא מא מן
 גמלה כאנת גמאעה לה: ויכון פי מא יחכם לה
 ממא הו אכף מן חכם תלך אלגמלה (וממא הו
 תקיל מן חכם תלך אלגמלה)²⁸¹
 מתאל דלך חכם אללה למן באע בקיעא אן
 יפתכהא פי אליובל וחכם עליה אן הו שא
 פכאכהא פי אקל מן סנתיין פליס לה דלך
 וקד כאנת אלמנאול אלחצינה דאכלה פי
 גמלה אלבקאע מן באב אלסמיה לא(כ)ן²⁸²
 אלכתאב פרדה וגעל להא חכמא אטהל מן
 אלצ'אע: והו אן באעהא אן שא פכאכהא פי
 אקל מן סנה כאן לה דלך וחכמהא אצעב מן אל

תרגום

האופן השמיני: כל דבר שהיה בכלל [ויצא מן
 הכלל לטעון טוען אחר ש]לא כעניינו – יצא
 להקל ולהחמיר.
 פירוש דבר זה כמו שפעמים ייפרד ציווי
 כלשהו מכלל שהיה נכלל בו ויהיו בדינו דינים
 שהם קלים מדין אותו הכלל [ודינים שהם
 חמורים מדין הכלל].
 דוגמה לכך היא פסק ה' למי שמכר חלקות
 אדמה – שהוא פודה אותן ביובל, ואם הוא
 רוצה לפדותן לאחר פחות משנתיים – איננו
 רשאי. היה מקום לחשוב שבתי ערי חומה
 ייכללו בכלל האדמות, מבחינת סיווג הכינוי,
 אבל הכתוב הפרידם וקבע להם דין קל יותר
 מן השדות: אם מְכָרם וכעבור פחות משנה רצה
 לפדותם – רשאי. (ומהיבט אחר) קבע להם דין

277 הדף קרוע, ועל פי גודל החלק החסר יכלו להיכתב בו כשתי מילים.

278 הדף קרוע, ועל פי גודל החלק החסר יכלו להיכתב בו שלוש או ארבע מילים.

279 כוונת רס"ג לומר שהעובר על שבועתו היה בכלל 'אחת מכל מצוות ה'', ויצא כדי להקל עליו וללמד שהדל
 שעבר על השבועה יכול להביא שני תורים או בני יונה.

280 מכאן פ, דף א6. 281 השלמתי על פי ההקשר.

282 תיקנתי על פי ההקשר ועל פי ההשוואה להצגת הדברים בדוגמה הבאה.

המקור הערבי

צ'אע: והו אנה אן תרכהא חתי תתם לה סנה לם יגוז לה פכאכהא בעד דלך כ'ק' ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה וג'

תרגום

חמור מדין השדות: אם חלפה שנה מאז עזבם – אינו יכול לפדותם עוד, כמו שאמר: 'ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה וקם הבית אשר בעיר אשר לא/לו חמה לצמיתת לקנה אתו לדתיו לא יצא בייב' (וי' כה 30).

ומתל דלך איצ'א מא חכם ללעבד פי כרוג פי אלסנה אלו' וקד כאנת אלאמה אל יהודיה איצ'א ואקעה עליהא הדא אלאסם: לכנה פרדהא פגעל חכמא אסהל מנה: והו אן הי בלגת פי אקל מן ו' סנין כרגת חרה: וחכמא אכר אצעב מנה אנה ימלכהא זוגה: ואן כרהת כמא קד שרחת פי מא תקדם יסוג דאלך אכתלאף חאליהמא אן אלעבד (לא)²⁸³ יבאע כבירא לא צגירא: ואלאמה תבאע צגירה לא כביר'ה

ודוגמת זה כמו כן מה שפסק לעבד שיצא בשנה השישית. והיה מקום לחשוב שהאמה העבריייה כלולה בסיווג וזה גם דינה, ואולם הוא (הכתוב) הפרידה וקבע לה דין קל ממנו (המיוחד לה): אם הגיעה לבגרות ב(חלוף) פחות משש שנים (של עבדות) – יוצאת לחירות. (ובהיבט אחר קבע לה) דין אחר חמור ממנו שהוא (האדון) יכול לשאתה, וגם אם היא אינה רוצה הרי זה אפשרי, כמו שפירשתי קודם.²⁸⁴ נחלקו מצבי שניהם: העבד נמכר גדול ולא קטן, והאמה נמכרת קטנה ולא גדולה.

9. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד –

לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא

המקור הערבי

ואלפ[ן] אלט' כל דב[ר] שהיה בכלל ויצא מ[ן] [הכל]ל ללמד [לא לל]מד על עצמו יצא אלא ללמד ע[ל] הכלל [כולו יצא]:

תרגום

והאופן התשיעי: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן [הכל]ל ללמד – [לא לל]מד על עצמו יצא אלא ללמד ע[ל] ה[כלל] [כולו יצא].

[שרח] דלך קד יפרד אלכתאב ש[אן] מא מן גמלה כאן פיהא] פיחכם לה בחכם [אכר פיגב בה] אלגמלה²⁸⁵ כלהא

[פירוש] דבר זה שהכתוב יפריד [עניין כלשהו מתוך הכלל שהוא נכלל בו] ויקבע את דינו בדין [אחר, דין זה מחייב] את הכלל כולו.²⁸⁶

283 מעל 'לא' נרשמו נקודות לסמן מחיקה.

284 רס"ג רמו כנראה לפירושו לתורה על שמ' כא. הקטע ששרד מפירושו זה מקוטע. ראו: מפירושי רס"ג למקרא, מהדורת רצהבי (לעיל הערה 87), עמ' קיא. והשוו לדבריו ב'ספר המצוות': 'או שאדונה רוצה לשאתה וכן יהיה' (ספר המצוות, מהדורת סבתו וסבתו [לעיל הערה 102], עמ' 105). לדיון בדברי רס"ג כאן – על סמך התרגום של נחום המערבי – ראו: פירושי רס"ג לבראשית, מהדורת צוקר (לעיל הערה 17), עמ' כז, הערה 9. תודתי לרב זייבלד על הפניה זו.

285 מכאן פ, דף 26.

286 בתרגום הנרפס: 'פי' שיפריד ויפריט הכתוב דבר מכללו וידון עליו בדין שראוי לדון בו הכלל כולו'.

המקור הערבי

נט'יר קולה והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וג' והדא אלחכם לים הו לשלמים וחדהא בל לגמיע אלקראבין כמא גא פי אלכבר ולו לא דלך לם יגב אלא פי שלמים פקט:

ומתל קולה אשר יתן מזרעו למלך וג' ומלך אסם צנם כאן יעבדה בני עמון מן קולה ולמלך שקץ בני עמון: פגא פי אלנקל אן מן קרב ולדה לאי צנם כאן לזמה אלקתל מתל כמוש ועשתרת וגיראה: ולולא דלך לכאן מן קרב ולדה לאי צנם לגיר מלך לם יגב עלינא קתלה:

ופי גיר אלמצות מתל הדא כתיר אד יקול פי אלבלד אל[כטאה] ונח דניאל ואיוב בתוכה לם יריד האולי אלג צאלחין פקט בל מן כאן מן גמיע אלצאלחין

ונט'יר [קולה] קול ייי יחולל איילות: לם יקצד אלאיאל וחדהא בל גמיע אלחיואן ירדעהם צות אללה:

תרגום

כמו שאמר: 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים' וגו' (וי' ז 20)²⁸⁷ – ודין זה אינו לשלמים בלבד אלא לכלל הקורבנות, כפי שבא במסורת. ולולא זאת (המסורת) לא יתחייב אלא בשלמים בלבד.

וכדוגמת מה שאמר: 'ואל בני ישראל תאמר איש איש מבני ישראל ומן הגר הגר ב'ישראל אשר יתן מזרעו למלך מות יומת עם הארץ רגמהו באבן' (וי' כ 2). ומולך הוא שם אליל שעבדוהו בני עמון, על פי דבריו: 'אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב בהר אשר על פני ירושלים ולמלך שקץ בני עמון' (מל"א יא 7). ובא במסורת שמי שיקריב מזרעו לאליל כלשהו כדוגמת כמוש, עשתרת וכיוצא בהם יתחייב מיתה. ולולא שנאמר כך, לא היינו מחוייבים להרוג את מי שהקריב זרעו לאליל כלשהו חוץ מהמולך.

ובדברים שאינם מצוות יש הרבה כדוגמת זה, כמו שאמר באשר לארץ ה[חוטאים]: 'ונח דניאל ואיוב בתוכה' (יח' יד 20), אינו מתכוון לשלושת הצדיקים האלה בלבד אלא לכל מי שהיה מכלל הצדיקים.

וכדוגמת [מה שאמר]: 'קול ה' יחולל איילות' (תה' כט 9), אינו מתכוון לאיילות לבדן אלא לכלל בעלי החיים, שירעיד אותם קול ה'.²⁸⁸

287 מן הפסוק השלם, 'הנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה' (וי' ז 20), עולה שהטמא שאכל שלמים חייב כרת. מכאן לומדים חז"ל חיוב כרת לטמא האוכל מכל קודשי המזבח. ראו לעיל ליד הערה 65.

288 בתרגומו לתהילים כתב רס"ג על הפסוק 'קול ה' יחולל איילות' (תה' כט 9): 'וצותה ירדע אלאיאל' (וקולו ירעיד את האיילות; תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ו, עמ' צט), והסתפק בזה, אולם כפי שכתב כאן כך כתב גם בפירושו לתה' ס 10 (שם, עמ' קנב), וכן בפירושו לשמ' יט 16–24 (פירושי רס"ג לשמות, מהדורת רצהבי (לעיל הערה 88), עמ' פ–פא).

המקור הערבי

ונט'יר קולה והיה כי יבצע ייי את כל מעשהו
בהר ציון ובירוש' אפקד על פרי גדל לבב מלך
אשור וג' לם יקצד מלך אשור וחדה מן גמיע
אלמלוך אלמקתדרין:

תרגום

וכדוגמת מה שאמר: 'וְהָיָה כִּי יִבְצַע אֲדָנָי אֶת
כָּל מַעֲשָׂאָיו בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם אֶפְקֹד עַל פְּרֵי
גִדְל לִבָּב מֶלֶךְ אֲשׁוּר וְעַל תַּפְאֲרַת רוּם עֵינָיו'
(יש' 12), אינו מתכוון למלך אשור לבדו מכל
המלכים היהירים.²⁸⁹

10. כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש – אין אתה רשאי להחזירו
לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש

המקור הערבי

ואלפן אלי' כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון
בדבר חדש אין אתה רשאי להחזירו לכללו עד
שיחזירו הכתוב לכללו בפרוש:

תרגום

והאופן העשירי: כל דבר שהיה בכלל ויצא
לדון בדבר חדש – אין אתה רשאי להחזירו
לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש.

פירוש דבר זה שפעמים יהיה ציווי נכלל
בכלל, ויפרידו הכתוב ממנו וידונו בדין שונה
ממנו הרי שאין להשיבו לאחר מכן לדין הכללי
הזה עד שיחזירו הכתוב באופן מפורש.

שרח דלך קד יכון אמר דאכל פי גמלה פיפרדה
אלכתאב מנהא [ויחכמ]ה בחכם [גיר]הא
פלם²⁹⁰ יגוז רדה פי חאל [אכרי אלי דלך
אל]חכם אל[ע]אם ל[ג]מלתה [אלי] אן יפצה
אלנץ ברדה²⁹¹

דוגמה לכך אמר האל בעניין הכוהן באופן
כללי: 'קִנְיָן פֶּסֶפוּ [...] וְיִלִּיד בֵּיתוֹ הֵם יֵאָכְלוּ
בְּלִחְמוֹ' (וי' כב 11). אילו עצר בכלל הזה,
גם בתו (הנשואה), אפילו נישאה לזר, הייתה
בתוך הכלל ונהנית מתבשיליו. ו(אולם) כאשר
אמר: 'וּבֵית כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר' וגו' (שם 12),
אסר עליה לאכול. ולאחר שנאמר האיסור הזה,
אסור היה לנו לדון להחזירה להיתר (המקורי),
לולי היה מפורש: 'וּבֵית כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אֶלְמִנָּה
וּגְרוּשָׁה' וגו' (שם 13) – והודיע לנו שאם אין
לה ולד (מנישואיה) חוזרת למצבה הראשון.

מתל דלך קאל אללה פי אלכהן גמלה ויליד
ביתו הם יאכלו בלחמו. ולו אמסך עלי הדה
אלגמלה כאנת אבנתה ועלי אנהא קד תגוזת²⁹²
בגריב תאכל מן טעאמה פלמא קאל ובת כהן
כי תהיה לאיש זר וג' מנעהא מן אלאכל פלם
יגוז לנא בעד דלך ברדהא אלי אלאטלאק לו
לם ישרח ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וגו'
פערפנא אנהא אדא לם יכן להא ולד עאדת אלי
חאלה אלאולי

289 כלומר החושבים עצמם לבעלי יכולת. ראו: בן-שמאי, מפעלו של מנהיג (לעיל הערה 27), עמ' 422–429.

290 מכאן מקביל לק2, דף א1. ההשלמות על פי כתב יד זה. ק2: 'פלם'.

291 מכאן על פי ק2.

292 בלאו, דקדוק (לעיל הערה 114), עמ' 35, סעיף א13.

המקור הערבי

ונט'יר דלך איצ'א קו' פי אל תור אל[די] ינטח
אנסאנא פיקתלה סקול יסקל השור [פלם]
ילום צאחבה די'ה אלמקתול פלמא קאל אם
[עבד יגח] השור או אמה וג' אלום צאחבה די'ה
אלעבד א[...]. אלסאמעין אן אלתור לא יקתל
פלדלך אחתג'נא אלי אן יקול השור יסקל

ושביה בהדא איצ'א לקו' למשה פי הר סיני
אול רד העד בעם פן יהר' וג' וכאן מוסי והרון
דאכלין פי הדה אלגמלה פלמא קאל בעד הדא
ועלית אתה ואהרון עמך אטלק להמא צעוד
אל ג'בל אחתאג' באקי אלנאס אלי אעאדה
אלחט'ר עליהם לילא יט'נו אן אלנהי קד
אטלקה מן תאניה והכהנים והעם אל יהרסו

תרגום

וכמו כן נאמר בשור שנוגח איש והורגו: 'סקול
'סקל השור' (שמ' כא 25), [ולא] חייב בעליו
בדמי ההרוג. וכאשר אמר: 'אם [עבד יגח]
השור או אמה וג' אלום צאחבה די'ה (שמ' 32) וחייב את בעליו
בתשלום דמי העבד [...]. [השומעים] (לחשוב)
ש(די בתשלום ו)השור לא יומת. לכן נצרך
(הכתוב) לומר 'השור יסקל' (שמ').²⁹³

ודומה לזה כשאמר (ה') למשה בהר סיני
בתחילה: 'רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות
ונפל ממנו רב' (שמ' יט 21) ומשה ואהרן בכלל
זה. כיוון שאמר לאחר מכן: 'ועלית אתה
ואהרון עמך' (שמ' 24), והתיר לשניהם לעלות
להר, נצרכו שאר האנשים שיחזור על האיסור
המוטל עליהם כדי שלא יטעו לחשוב שהאיסור
כבר הותר בפעם השנייה: 'הכהנים והעם אל
יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בם' (שמ').

11. דבר הלמד מעניינו

המקור הערבי

ואלמעני אלי'א דבר למד מענינו
שרה אמר באנה עאם יחכם לה במא פי
בא[ב]ה
ומתל הדא מן אלמצות קול אללה פי כהן
גדול ומן המקדש לא יצא ליס מראדה פי הדה
אלמוצ'ע הו אן לא יכרג' אלכהן מן אלמקדס
עלי כל חאל ולכן אלקצה נפסהא הי קצה
טמאת מת פאדא רדדנא קולה לא יצא אלי

תרגום

המידה האחת עשרה: דבר הלמד מעניינו.
פירושה: ציווי שהוא כלל, ודנים אותו לפי
עניינו.
דוגמה לזה מהמצוות היא דבר ה' בכוהן
גדול: 'ומן המקדש לא יצא' (וי' כא 12).
אין כוונתו במקום זה לומר שבשום מצב אסור
לכוהן לצאת מן המקדש. אלא הפרשה עצמה
היא פרשת 'טומאת מת', וכאשר אנו מסיבים

293 בתרגום הנדפס יש תוספת הסבר: 'והיינו חושבים השור לא יסקל חזר ואמר השור יסקל הוציאו מכללו בשביל בעליו שישלם והחזירו לכללו שייסקל בכללו'.

294 רס"ג דיבר על כוהן גדול מכיוון ששני פסוקים קודם לכן נכתבו: 'הכהן הגדול מאחיו' (וי' כא 10). ייתכן גם שהוא הדגיש שמדובר בכוהן גדול בהתאם לשיטתו שהאיסור אמור בכוהן גדול דווקא, וכן כתב רב שמואל בן חפני גאון, שלא כדעת הרמב"ם. ראו: ספר המצוות, מהדורת סבתו וסבתו (לעיל הערה 102), עמ' 132.

המקור הערבי

אלקצה אלמדכורה כאן אלג'רין פי דלך הו אן לא יכרג' ורא אלג'נאזה²⁹⁵ והדא איצ'א [א]ל' אתאר אלתי אידתה לולא דאך לג'או לנא אן נקול לא [י]כרג עלי וג'ה מן אלוג'זה.

ונטיר הדא איצ'א (א)לקו' ואיש כי ימרט ראשו ליס אלמעני פיה אן יכון טאהרא מן גמיע אלנג'אסאת בל לו כאן אלרג'ל אלצלע זב או מצורע לכאן נג'סא [בל הדה] אלטהארה אנמא וקעת עלי מא פי אלקצה [אלמדכורה יעני טה]ארה מן טמאת נתק לילא נתוהם [אן] שערה הדא אלמנתתר הו צ'רב מן אלנג'אסה.

ונט'ירהמא איצ'א קולה פי אל רג'ל אלעריס לא יצא בצבא וג' פליס קו' כל דבר יריד ג'מיע אלפראיין' בל ילומהם צום אלעאשר אעני אלכפור ואכל אלפטיר וסאיר אלפריין'. ואנמא מעני כל דבר מא כאן מן אמור אל חרוב מן ג'לב אלטעאם אלי אלמעסכרין ואצלח אלג'סור ומא אשבה דלך

ופי גיר אלמצות מתל הדא איצ'א קולה ויקרא האדם שם אשתו ח' לא יג'מע הדא אלקול ג'מיע אלחיואן בל אנמא וקע עלי אלנאס כאצה ואלאן אלקצה פי אלנאס דון סאיר אלחיואן

תרגום

את דברו 'לא יצא' אל הפרשה הנזכרת – הרי שהכוונה בזה שהוא לא יצא אחר המיטה. וזה מה שגם המסורת אישרה.²⁹⁶ ולולא זאת היינו יכולים לומר לא יצא בשום אופן.

ובדומה לזה מה שאמר: 'ואיש כי ימרט ראשו קרת' הוא טהור הוא' (וי' יג 40). אין הכוונה בזה שיהא טהור מכל הטומאות, אלא לו היה האדם הקרח זב או מצורע הרי הוא טמא. [אולם זו] הטוהרה חלה רק על מה שבפרשה [הנזכרת, כלומר טוהר]ה מטומאת נתק, כדי שלא נחשוב בטעות ששיער האדם הזה שנשרו שערותיו הוא סוג של טומאה.

ודומה לשני אלה הוא מה שאמר באשר לאיש המאורס: 'לא יצא בצבא ולא יעבר ע'ליו לכל דבר' (דב' כד 5). במה שאמר 'כל דבר' לא התכוון לכל המצוות שהרי המאורס חייב בצום העשור, כלומר (יום) הכיפורים, באכילת המצה ובשאר המצוות. אם כן משמעות 'כל דבר' אינה אלא מה שהוא מענייני המלחמות כגון הובלת המזון לאנשי הצבא ותיקון הגשרים וכדומה.²⁹⁷

ושלא במצוות – דומה לכך הוא מה שאמר: 'ויקרא האדם שם אשתו ח'ה' פי הוא הית'ה אם כ'ל ח'י' (בר' ג 20) – המילים הללו ('כל ח'י') אין כוונתן לכל החיות אלא מתייחס לאנשים בלבד, ועתה הפרשה עוסקת באנשים ולא בשאר החיות.

295 כך גם בתרגומו לתורה. וראו עוד: צוקר, על תרגום רס"ג לתורה (לעיל הערה 40), עמ' 389.

296 דין זה נלמד בבבלי: 'אלא הכי קאמר: "מן המקדש לא יצא" – מקדושתו לא יצא' (סנהדרין יט ע"א). בעקבות זאת כתב רס"ג בפירושו לתורה: "'לא יצא" – לא יצא אחריהם. "מקדש" – מה שקידש' (פירושי רס"ג על התורה, מהדורת קאפח [לעיל הערה 79], עמ' קמא. וראו עוד שם, עמ' קטו, הערה 3). אולי פירוש זה מהדהד תפסיר רס"ג בתרגומו לכתוב 'מכל ח'לבו את מקדשו ממנו' (במ' יח 29) – 'אג'ודהא ואכ'צהא מנהא' (תרגום חמשה חומשי תורה, מהדורת י' דירינבורג [לעיל הערה 89], עמ' 222), כלומר 'הטוב והמובחר שבהם' (מפירושי רס"ג למקרא, מהדורת רצהבי [לעיל הערה 87], עמ' קנו).

297 על פי 'מספקין מים ומזון ומתקנין את הדרכים' (משנה, סוטה ח, ב; ספרי דברים קצג [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 234]). ההתייחסות כאן היא למי שפטור מאותם דברים.

תרגום	המקור הערבי
ובאותו האופן מה שאמר בעניין בני ישראל: וְתִמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם (שמ' א 7) – אין כוונתו לכל הארץ (לכל התבל) אלא לארץ מצרים בלבד, שהרי אליה מכוונת הפרשה.	וכדלך ²⁹⁸ קו' פי בני אסרא' ותמלא הארץ ²⁹⁹ אתם לם יעני בדלך אלארץ' כלהא ואנמא אראד בלד מצר כאצה אד כאנת אלקצה אליהא תשיר
וכן במה שאמר: וְהִבַּאתִי אֶל עֵילָם אַרְבַּע רוּחוֹת מֵאַרְבַּע קְצוֹת הַשָּׁמַיִם (יר' מט 36) – אינו מתכוון לקצות השמיים הרחוקים אלא מצביע אל קצות השמיים של ארצה (של עילם) הסמוכים לאדמתה מארבעת הכיוונים. ³⁰⁰	וכדלך קולה והבאתי אל עילם ארבע רוחות מארבע קצות השמים: לם יריד אקאצי אקטאר אלסמא ולכנה אומי אלי אקאצי סמא בלדהא אלמגאור לארצ'הא מן אלגהאת אלארבע ונט'יר דלך כתיר
יש דוגמאות רבות לזה.	

12. דבר הלמד מסופו

תרגום	המקור הערבי
והשער השנים עשר: דבר למד מסופו. דוגמה לכך מהמצוות: התיר הכתוב לאדם שיש לו בת (נערה) או אישה להפר את נדרי שתייהן. וכל עוד לא סיימנו לקרוא הפרשה כולה, נחשוב בטעות שזוהו כלל. אולם כאשר הגיע לסוף הפרשה ואמר: כֹּל נֶדֶר וְכֹל שְׁבַעַת אֶסֶר לְעֵנַת נַפְשׁוֹ (במ' ל 14) אנו יודעים שהבעל והאב יכולים להפר רק נדרים שיש בהם [הרעבה] וכדומה. ³⁰²	ואלבאב אלי"ב דבר למד מסופו מתאלה מן אלמצות א' אטלאק אלכתאב ללרגול אלדי לה אבנה או זוגה פיץ' נדרהמא פלם יזל יתלו אלקצה כלהא ונחן נתוהם דלך עאמא פלמא בלג אלי אכר אלקצה פקאל כל נדר וכל שבועת אסר לענות נפש' עלמנא אן אלאב ואלבעל אנמא יפצ'אן ען אלניסי נדור פיהא [אג'אעה] ³⁰¹ ומא אשבה דלך:

298 מכאן מקביל לש. 299 כאן מסתיים ק.2. מכאן על פי ש.

300 השוו פירוש רס"ג לכתוב 'ותחץ לארבע רוחות השמים' (דנ' יא 4): 'ותנקסם ארבע אקסאם והו עלי ארבע ג'האת מן בלד אלשאם לאנהא אלמד'כורה פי אלקצה. וכד'לך והבאתי אל עילם ארבע רוחות מארבע קצות השמים, מן בלד עילם' (ותתחלק לארבעה חלקים, והם לארבע רוחות של ארץ ישראל מפני שהיא האמורה בפרשה. וכך והבאתי אל עילם ארבע רוחות מארבע קצות השמים, מארץ עילם; דניאל עם תרגום ופירוש רבינו סעדיה בן יוסף פיומי, מהדורת הרב י' קאפה, ירושלים תשמ"א, עמ' קצה).

301 בתרגומו לכתוב 'לענת נפש' (במ' ל 14) תרגם רס"ג מילולית: 'עד'אב אלנפס'. אבל בתרגומו לציווי ביום הכיפורים 'ועניתם את נפשתיכם' (וי' כג 32) תרגם כדרשת חז"ל: 'ותג'יעו אנפסכם', כלומר תרעיבו את נפשותיכם. מתרגם ימי הביניים תרגם כאן: 'רעבון או עמל ויגיעה', לכן השלמתי 'אג'אעה', שמשמעותה הרעבה.

302 דרשה דומה ראו: "'כל נדר וכל שבוע' אסר לענ' נפש" – למה נא'. לפי שהוא או' 'והפר את נדרה אש' עליה", שומעני נדרים בין שיש בהן עינוי נפש ובין שאין בהם ענוי נפש. ת"ל 'וכל נדר וכל שבועת אסר לענות נפש', לא אמרתי אלא נדרים שיש בהם עינוי נפש' (ספרי במדבר קנה [מהדורת כהנא, א, עמ' פ]). וראו שם לדעות נוספות בספרות התנאים וכן דיונו של כהנא במהדורתו לספרי במדבר, ד, עמ' 1252–1259.

המקור הערבי

ומתאלה איצ'א[...]. ביתת אכר אלק[צ]ה עלי אולהא ועלמנא [...] לל[...]. ארבע ונט'ירהמא קולה ובא אשר לו הבית יקע דלך עלי כל בית כאן מן חגר או מן כשב או קצב או גיר דלך פלמא צאר אלי אכר קצתה פקאל ונתך את הבית את אבניו ואת עציו רגענא מעתרפין [א]נה אנמא שר[ע] הדה אלשריעה פי בית הו בהדה אל צורה אעני פיה חגר וכשב ותראב

ופי גיר אלמצות מתל הדא למ יכתב לנא פי וקת ביע יוסף אנה אבתהל אלי אכותה ותצ'רע פי אן לא יביעה פלמא חבס אלקום פקאלו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו וג' עלמנא אנה קד טלב אליהם

ובקולהם לאביהם ען יוסף אנה קאל ואת הארץ תסחרו ולם ינך הדא פי אול כלאמהם

וכקול אבאינא למשה הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצ' וג' ולם יפצח פי אול אלספר באנהם קאלו לה דלך ומתאל הדא כתיר פי דבר למד מסופו

תרגום

ודוגמה נוספת [...] סוף הפרשה אל תחילתה וידענו [...].
ודומה לכך מה שאמר: 'וְבֵּא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לְפָנָיו לְאֹמֵר כִּנְגַע נִרְאָה לִי בַּבַּיִת' (וי' יד 35) – (לכאורה דין) זה חל על כל בית, בין שהוא עשוי אבן ובין שהוא עשוי עץ או קנה או כל חומר אחר. (ואולם) כשהגיע (הכתוב) לסוף הפרשה נאמר: 'וְנָתַתְּ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֲצָיו וְאֶת כָּל עֵצֵי הַבַּיִת' (שם 45) – (וממילים אלו) אנו למדים שההלכה שנפסקה בתחילה נוגעת לבית שהוא באופן כזה כלומר יש בו אבן ועץ ועפר (ולא חומר אחר).

ובדברים שאינם מצוות: (בתיאור אירוע) מכירת יוסף לא נכתב שהוא התחנן אל אחיו והעתיר³⁰³ שלא ימכרוהו. וכאשר נכלאו האנשים ואמרו: 'אֲבָל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אֲחֵינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמְעֵנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת' (בר' מב 21) – (דבריהם) לימדונו שהוא אכן ביקש מהם.

וכן במה שאמרו (האחים) לאביהם בשם יוסף: 'וְאֵת הָאָרֶץ תִּסְחָרוּ' (בר' מב 34) – (למדנו שאמר להם כן, אבל) בתחילת דיבורם הדבר לא נכתב במפורש.

וכמו שאמרו אבותינו למשה: 'הֲלֹא זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֵלֶיךָ בְּמִצְרַיִם לְאֹמֵר חֲדַל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבֹד אֶת מִצְרַיִם מִמֹּתְנוּ בְּמִדְבָּר' (שמ' יד 12) – ובתחילת הספר לא נאמר במפורש שהם אמרו לו את הדברים האלה, ודוגמאות רבות לזה בדבר למד מסופו.

303 בלאו, מילון (לעיל הערה 62), 'חנן', בניין V, עמ' 149, ובהפניות שם.

13. שני כתובים המכחישים זה את זה
עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהם

תרגום

המדרש השלושה עשר: שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהם.

פירוש דבר זה: שני פסוקים סותרים לכאורה זה את זה, עד שבא פסוק שלישי ומשלים (או: מפשר) ביניהם.

דוגמה לכך מן המצוות – פסוק אחד אומר: 'כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לַה' לֹא תַעֲשֶׂה חֻמֵּץ' (וי' ב 11), ופסוק שני אומר: 'מִמּוֹשְׁבֵיכֶם תִּבְיֵאוּ לֶחֶם תְּנוּפֵה שְׁתִּים שְׁנַי עֶשְׂרִים סֵלֹת תִּהְיֶינָה חֻמֵּץ תִּנְאֲפֶינָה בַּפּוּרִים לַה' (שם כג 17), וכאשר בא הפסוק השלישי ואמר: 'קִרְבַּן רֵאשִׁית תִּקְרִיבוּ אֹתָם לַה' וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יֵעָלוּ לְרִיחַ נִיחַח' (שם ב 12),³⁰⁵ השלים בין שניהם וזה שחמץ יוקרב לַה' כביכורים³⁰⁶ ולא יעלה באש על גבי המזבח.

ובדומה לכך כמו מה שאמר משה:³⁰⁷ 'כִּי אִם אֶל הַמִּקּוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבֵטֵיכֶם' (דב' יב 5), ואחר כך אמר: 'כִּי אִם בַּמִּקּוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּאַחַד שְׁבֵטֵיךְ' (שם 14), ולכאורה שני הפסוקים סותרים זה את זה.

המקור הערבי

ואל מדרש אלתאלת עשר שני³⁰⁴ כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהם

שרח דלך אייתין תרי כאנהא תתנאקץ' חתי תאתי איה תאלתה פתופק בינהמא

מתאל דלך מן אלמצות קול איה ואחדה כל המנחה אשר תקריבו ליי' לא תעשה חמץ: וקול אכר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ: פלמא אתת אלתאלתה פקאלת קרבן ראשית תקריבו אתם ליי' ואל המזבח לא יעלה ופקת בין תאניה ודאך אן יכון אלחמץ יקרב ללה בכורא ליעטי ללכהן לא יחרק עלי אלמדבח:

ונט'ר דלך איצ'א קול אלרסול כי אם אל המק' אשר יבחר יי' אלהים מכל שבטיכם: תם קאל כי אם במקום אשר יבחר יי' באחד שבטיך פכאן³⁰⁸ אלאיתין מתנאקץ'

304 מכאן ש, עמוד ב.

305 בפסוק הקודם נאמר: 'כל המנחה אשר תקריבו לַה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אֲשֶׁה לַה' (וי' ב 11).

306 רס"ג כינה את שתי הלחם כלשון הכתוב בשם 'ביכורים', ולשיטתו יש להבחין בינו לבין קרבן הביכורים שבא מפירות בלבד. ראו: ספר המצוות, מהדורת סבתו וסבתו (לעיל הערה 102), עמ' 208–209.

307 מילולית: השליח. והוא כינוי רווח אצל רס"ג למשה (ובאסלאם למחמד).

308 יש לקרוא فَكَّانٌ.

המקור הערבי

וכדלך תמן אלמוצ'ע אלמ[קדס] מכתוב פי אלנסכה אלאולי [כמס]ין דרהמא ופי אלנסכה אלאכרי סתה מאיה דינארון[?] לקולה פי שמואל ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים: וקאל פי דברי הימים ויתן דוד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות:

ופק בין הדה אלארבעה[!] איאת אלתי הי במקאם אתנתין אלתאלתה והו קולה ויאמר דוד זה הוא בית יי' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל פלמא כאן אלמדבח לגמלה ישראל אעתקד<א אן אלסת מאיה תגזא אתני עשר גזא פיון נצף סדסה כמסין והו מא ינוב שבט יהודה והו אלמחכי פי אלנסכה אלואחדה ומא ינוב אלתני עשר סבט הו סת מאיה והו אלמחכי פי אלאכרי

ומתל דלך איצ'א קולה פי שמואל עדד אלקום ת'ת' אלף אד קאל ותהי ישראל שמנה מאות אלף איש <חיל> שלף חרב: וקאל פי דברי הימים אלף אלפים ומאה אלף: אד קאל ותהי כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף איש שולף חרב אלאיח אלתלאתה

תרגום

וכמו כן מחיר המקום המקודש כתוב במופע³⁰⁹ הראשון [חמיש]ים דרהם (מטבע כסף) ובמופע השני שש מאות דינר (מטבע זהב), כמו שאמר בשמואל: 'ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים' (שמ"ב כד 24). ואמר בדברי הימים: 'וינתן דוד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות' (דה"א כא 25).

ויישב בין אלו ארבעת הפסוקים, שהם במקום שניים, הכתוב השלישי, והוא מה שאמר: 'ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל' (דה"א כב 1). וכיוון שהמזבח היה לכלל ישראל סברו שהשש מאות מתחלק לשנים עשר. מה שמייצג³¹⁰ את שבט יהודה זה מה שמסופר בפסוק הראשון, ומה שמייצג את שנים עשר השבטים הוא מה שמסופר בשני.³¹¹

ודוגמה נוספת היא מה שאמר בשמואל שמספר האנשים שמונה מאות אלף שהרי אמר: 'וינתן יואב את מספר מפקד העם אל המלך ותהי ישראל שמנה מאות אלף איש חיל שלף חרב' (שמ"ב כד 9); ואמר בדברי הימים (שמספר האנשים) אלף אלפים ומאה אלף, שהרי אמר: 'וינתן יואב את מספר מפקד העם אל דוד ויהי כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף איש שלף חרב' (דה"א כא 5). הפסוק השלישי [...]

309 במקור הערבי: 'נסכ'ה, המונח נסכ'ה משמש בספרות הפרשנית – הרבנית והקראית – כאשר פרשה או פרק מופיעים בשני מקומות במקרא עם הבדלים ביניהם. ראו: ח' בן-שמאי, 'מהדורה ונוסחאות מפירושי יפת בן עלי למקרא', עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 18–20.

310 בלאו, מילון (לעיל הערה 62), 'نوب', בניין I, עמ' 721.

311 ספרי דברים סב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 128); ע (שם, עמ' 134).

המשך הקטע טרם התגלה. להלן סיום הפירוש על פי התרגום הימי ביניים:

הפריד ביניהם שנ' 'ובני ישראל למספרם ראשי האבות למספרם' וגו' (דה"א כו 1) זה שאומר כ"ד אלף לכל חדש שהיו עם דוד שתעלה מדתם תמצא מאתים אלף ופ"ח אלף ועוד י"ב אלף לכל נשיא שנ' 'ועל שבטי ישראל' (שם 16) לראות סך הכל ש' אלף כשתבין זה תמצא מספרם שמונה מאות אלף כשתוציא הש' אלף והמספר אשר אלף אלפים ומאה אלף הוא כשתחלק המספר תמצא אותו כך והפסוק השלישי יוכיח.³¹²

ד"ר י' צבי שטמפפר, רשות המחקר, מכללת אורות ישראל, רח' שטיינמן 3, רחובות 7611002
zvi@orot.ac.il

312 רס"ג דן בסתירה זו גם בספרו אמונות ודעות (מהד' קאפח, עמ' 144). תלמיד אנונימי של רס"ג הזכירה בחיבור פולמוסי אנטי קראי, והעיד: 'וכבר ביאר מורנו, יחזקוהו ה' בהרבה ספרים כיצד להשוות את הסתירות שבתורה והסתירות שבמשנה' (המקור פורסם על ידי Samuel Abraham Poznański, 'Die Streitschrift eines Schülers Saadja's gegen Salmon b. Jerocham', *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, 10 (1906): 48. התרגום העברי כאן הוא של אברמסון (שרגא אברמסון, 'מן הפרק החמישי של "מבוא התלמוד" לרב שמואל בן חפני', סיני, כרך פח (תשמ"א), עמ' קצג-ריח, עמ' רב [= יצחק יודלוב ושלמה זלמן הבלין] [עורכים], תורתן של גאונים, ד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 40-65, עמ' 49]). נראה שבכתבו 'בהרבה ספרים' רמז בין היתר לחיבור על י"ג מידות. וראו עוד Marc Herman, 'Prophetic Authority in the Legal Thought of Saadia Gaon', *Jewish Quarterly Review*, 108, no. 3 (2018), pp. 271-294, at p. 285; משה (מארק) הרמן, 'על מאמר של הרב יהודה זייבלד "קטע חדש מספר הגלוי לרס"ג"', קובץ בית אהרון וישראל, לו, ו [רטז] (אב - אלול תשפ"א), עמ' 155.

תקציר

פירוש רס"ג לי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן על פי המקור הערבי: פרשנות, מגמות ומקורות עלומים

מאת

יהודה צבי שטמפפר

הברייתא שבפתיחת הספרא, המונה בשמו של ר' ישמעאל שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, הייתה חביבה על חכמי ישראל ופרשניו, ונתחברו לה פירושים רבים; הקדום שבהם, המכונה סכוליון, כבר עמד לפני האמוראים ונרמז בתלמוד הבבלי. הפירוש השני בקדמותו שנתחבר לברייתא זו הוא כפי הנראה פירושו של רב סעדיה גאון (נפטר בשנת 942); יש בו אוצר בלום של מקורות מדרש עלומים, ועולות ממנו גישות פרשניות מקוריות, עדויות לפולמוסים כיתתיים ועוד. עד עתה לא הגיע לידינו פירוש זה במקורו, וכל שהיה ידוע לחוקרים בעניינו התבסס על תרגומו העברי שנשתמר בכתב יד יחיד מימי הביניים, ושראה אור במהדורה מודפסת לפני למעלה מ-100 שנה. פרסום התרגום עורר תהיות: מדוע אין הפירוש מופיע בשום רשימת ספרים מן הגניזה, אף לא ברשימת החיבורים של רס"ג שהכינו שני בניו? מתי והיכן פעל המתרגם? ומעל הכול – עד כמה נאמן התרגום למקור, שלא היה בידינו? מאמר זה עוסק בפירושו של רס"ג, והוא מובא בו לראשונה כמעט בשלמותו במקור הערבי, בלויית תרגום חדש. מתברר שהתרגום שהיה לפנינו עד כה הוא תרגום-עיבוד, כפי שהיה מקובל בימי הביניים, ושהעיבוד גרם לאיבוד כמחצית החומר המקורי, בעיקר החומר האגדי. שאלת זמנו ומקומו של המתרגם באה על פתרונה, המקורות החז"ליים נחשפים, וכן מוצגים מקורות מקבילים מחיבורי רס"ג המדגימים את מקוריותו. במאמר גם נבחנת לראשונה האפשרות שלצד הסכוליון הידוע עמד לפני רס"ג פירוש קדום נוסף לי"ג מידות.

ד"ר י' צבי שטמפפר, רשות המחקר, מכללת אורות ישראל, רח' שטיינמן 3, רחובות 7611002
zvi@orot.ac.il

ABSTRACT

SA'ADIA GAON'S INTERPRETATION OF THE THIRTEEN HERMENEUTICAL
PRINCIPLES ACCORDING TO THE ARABIC SOURCE:
COMMENTARY, TENDENCIES, AND UNKNOWN SOURCES

Yehuda Zvi Stampfer

Sa'adia Gaon (d. 942 AD) wrote a commentary on the thirteen hermeneutical principles attributed to R. Yishmael at the beginning of the *Sifra*. His commentary contains some unknown *Midrashic* material and presents original interpretive approaches along with hints of polemical activity. The original Judaeo-Arabic text of this commentary was, until recently, unknown, and all scholarly work on it was based on a medieval Hebrew translation preserved in a single manuscript. The Hebrew translation raised several unanswered questions. The commentary does not appear in any of the lists found in the Cairo Geniza of Saadia's works, not even in the list prepared by his two sons. The time and place of the translator are unclear. Above all, in the absence of the original Judaeo-Arabic text, there was no way to evaluate the faithfulness of the translation.

This article deals with these issues and presents the Arabic original, which survived almost entirely, along with a new Hebrew translation. We find that the previous translation is part translation, part reworking of the text – a standard practice in translations from that period. This reworking omitted close to half of the original material. The article answers the open question of the time and place of the translation, identifies the source of the *Midrashic* material, and presents parallel passages from other works by Sa'adia to demonstrate his originality. Finally, for the first time, the article raises the possibility that another ancient commentary was available to Saadia.

תקציר

פירוש רס"ג לי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן על פי המקור הערבי: פרשנות, מגמות ומקורות עלומים

מאת

יהודה צבי שטמפפר

הברייתא שבפתיחת הספרא, המונה בשמו של ר' ישמעאל שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, הייתה חביבה על חכמי ישראל ופרשניו, ונתחברו לה פירושים רבים; הקדום שבהם, המכונה סכוליון, כבר עמד לפני האמוראים ונרמז בתלמוד הבבלי. הפירוש השני בקדמותו שנתחבר לברייתא זו הוא כפי הנראה פירושו של רב סעדיה גאון (נפטר בשנת 942); יש בו אוצר בלום של מקורות מדרש עלומים, ועולות ממנו גישות פרשניות מקוריות, עדויות לפולמוסים כיתתיים ועוד. עד עתה לא הגיע לידינו פירוש זה במקורו, וכל שהיה ידוע לחוקרים בעניינו התבסס על תרגומו העברי שנשתמר בכתב יד יחיד מימי הביניים, ושראה אור במהדורה מודפסת לפני למעלה מ-100 שנה. פרסום התרגום עורר תהיות: מדוע אין הפירוש מופיע בשום רשימת ספרים מן הגניזה, אף לא ברשימת החיבורים של רס"ג שהכינו שני בניו? מתי והיכן פעל המתרגם? ומעל הכול – עד כמה נאמן התרגום למקור, שלא היה בידינו? מאמר זה עוסק בפירושו של רס"ג, והוא מובא בו לראשונה כמעט בשלמותו במקור הערבי, בלויית תרגום חדש. מתברר שהתרגום שהיה לפנינו עד כה הוא תרגום-עיבוד, כפי שהיה מקובל בימי הביניים, ושהעיבוד גרם לאיבוד כמחצית החומר המקורי, בעיקר החומר האגדי. שאלת זמנו ומקומו של המתרגם באה על פתרונה, המקורות החז"ליים נחשפים, וכן מוצגים מקורות מקבילים מחיבורי רס"ג המדגימים את מקוריותו. במאמר גם נבחנת לראשונה האפשרות שלצד הסכוליון הידוע עמד לפני רס"ג פירוש קדום נוסף לי"ג מידות.

ד"ר י' צבי שטמפפר, רשות המחקר, מכללת אורות ישראל, רח' שטיינמן 3, רחובות 7611002
zvi@orot.ac.il

ABSTRACT

SA'ADIA GAON'S INTERPRETATION OF THE THIRTEEN HERMENEUTICAL
PRINCIPLES ACCORDING TO THE ARABIC SOURCE:
COMMENTARY, TENDENCIES, AND UNKNOWN SOURCES

Yehuda Zvi Stampfer

Sa'adia Gaon (d. 942 AD) wrote a commentary on the thirteen hermeneutical principles attributed to R. Yishmael at the beginning of the *Sifra*. His commentary contains some unknown *Midrashic* material and presents original interpretive approaches along with hints of polemical activity. The original Judaeo-Arabic text of this commentary was, until recently, unknown, and all scholarly work on it was based on a medieval Hebrew translation preserved in a single manuscript. The Hebrew translation raised several unanswered questions. The commentary does not appear in any of the lists found in the Cairo Geniza of Saadia's works, not even in the list prepared by his two sons. The time and place of the translator are unclear. Above all, in the absence of the original Judaeo-Arabic text, there was no way to evaluate the faithfulness of the translation.

This article deals with these issues and presents the Arabic original, which survived almost entirely, along with a new Hebrew translation. We find that the previous translation is part translation, part reworking of the text – a standard practice in translations from that period. This reworking omitted close to half of the original material. The article answers the open question of the time and place of the translation, identifies the source of the *Midrashic* material, and presents parallel passages from other works by Sa'adia to demonstrate his originality. Finally, for the first time, the article raises the possibility that another ancient commentary was available to Saadia.