

# תרביץ

רבעון למדעי היהדות

המערכת  
רוני גולדשטיין      משה הלברטל      שלמה נאה      שרית שלו-עיני

מזכיר המערכת  
דניאל שפיצר

שנה פח • חוברת א

## תרביץ נערך בידי:

י"נ אפשטיין (תר"ץ–תשי"ב)  
ח' שירמן (תש"ו–תשכ"ט)  
א"א אורבך (תשל"א–תשמ"א)  
י' דן, מ"ד הר, מ' הרן (תשמ"ב–תשמ"ו)  
מ' אידל, י' יהלום, ד' רוזנטל (תשמ"ז–תשנ"א)  
ז' הרוי, י' קפלן, י"מ תא-שמע (תשנ"ב–תשנ"ו)  
מ' בן-ששון, ח' טורניאנסקי, מ' כהנא (תשנ"ז–תשס"א)  
י' אלבוים (תשס"ג–תשס"ו), י' ברודי, מ' כוגן (תשס"ב–תשס"ו), ש' סטרומזה (תשס"ב)  
י' אלבוים, יוסף הקר, ש' נאה (תשס"ז–תשע"א)  
ח' טורניאנסקי, י"י יובל, מ' כהנא (תשע"ב–תשע"ג)  
ש' אליצור, מ' קיסטר, ק' ריגו (תשע"ד–כסלו, תשע"ט)

תרביץ הוא כתב עת שפיט (peer-reviewed journal) היוצא לאור ארבע פעמים בשנה מטעם המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, בסיועה של הקרן ע"ש פולה ודוד בן גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן.

יש לשלוח את כתבי היד של המאמרים המוצעים לפרסום כשהם ערוכים ומותקנים לפי ההוראות המתפרסמות בכרך עב (תשס"ג) של כתב העת, עמ' 301–306, בקובץ אלקטרוני בפורמט doc (או .rtf). יש לצרף תקצירים של המאמר, בעברית ובאנגלית. המערכת לא תדון במאמרים שיגיעו ללא קובץ אלקטרוני וללא תקצירים. המערכת אינה מחזירה כתבי יד ואינה מחלקת תדפיסים; המחברים יקבלו קובץ pdf של מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'תרביץ', המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501. דוא"ל: [tarbiz.jerusalem@gmail.com](mailto:tarbiz.jerusalem@gmail.com).

מנוי שנתי (ארבע חוברות) 286 ₪ (בארץ) / \$106 (בחו"ל); חוברת בודדת 80 ₪ (בארץ) / \$26.5 (בחו"ל); חוברת כפולה 160 ₪ (בארץ) / \$53 (בחו"ל).

לרכישת מנוי וכרכים קודמים יש לפנות אל: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ת"ד 39099, ירושלים 9139002. טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02).

[www.magnespess.co.il](http://www.magnespess.co.il)

החוברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650

תשפ"ב / ב

כל הזכויות שמורות ©

סדר ועימוד: [iritnahum1@gmail.com](mailto:iritnahum1@gmail.com)

נדפס בדפוס 'פרינט'יב'

ירושלים

## תוכן העניינים

5	'וכולה מתניתין': מי היו מקצרי המשניות במדרשי התנאים?	מנחם כהנא
41	בכמה מהדורות פרסם רב האי את 'ספר השבועות'?	ירחמיאל ברודי
57	האם ר' שלמה אבן גבירול כתב את 'אדון עולם'?	זאב הרוי
73	החידושים המיוחדים למאירי על עירובין	עדיאל ברויאר
	גילוח השיער וגזיזת הציפורניים: מקורותיו של טקס	משה יגור
109	מעבר ייחודי וגלגוליו בין מזרח למערב	
133	ספרים שהתקבלו במערכת	
v	תקצירים באנגלית	

#### רשימת המשתתפים בחוברת

פרופ' (אמריטוס) רוברט ברודי, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

Robert.brody@mail.huji.ac.il

עדיאל ברויאר, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501  
adiel.breuer@mail.huji.ac.il

פרופ' (אמריטוס) זאב הרוי, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

Zeev.harvey@mail.huji.ac.il

משה יגור, ביה"ס להיסטוריה ע"ש צבי יעבץ, אוניברסיטת תל אביב, רמת אביב, ת"ד 59040,  
תל אביב 6997801

mosheyagur@gmail.com

פרופ' (אמריטוס) מנחם כהנא, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

Menahem.kahana@mail.huji.ac.il

## ‘וכולה מתניתין’: מי היו מקצרי המשניות במדרשי התנאים?

מאת

מנחם כהנא

ספרות המחקר נתברכה במחקרים מפורטים וחשובים על הגרשים והקיצורים בספרות האמוראית לגוניה: מדרשי האגדה הקדומים,<sup>1</sup> התלמוד הירושלמי<sup>2</sup> והתלמוד הבבלי.<sup>3</sup> הקיצורים בספרות התנאית זכו להתייחסות מחקרית מועטה יחסית, וכך נותרה בקעה רחבה להתגדר בה בעניין זה.

במדרשי התנאים מתועדים קיצורים למילים, לפסוקים, לדרשות שצוטטו בחלקים קודמים של המדרש, ולמשניות. הקיצורים למילים תדירים ביותר, בייחוד בכתבי יד. הקיצורים לפסוקים – רובם במילה ‘וגומר’<sup>4</sup> ומיעוטם במילה ‘וכוליה’<sup>5</sup> – מתועדים בכל המדרשים והם

\* ברצוני להודות מקרב לב לשלמה נאה ולקריין מטעם המערכת על הערותיהם מאירות העיניים בשאלות היסוד הנדונות במאמר זה, וליואב רוזנטל ולהלל בייטנר, שתגובותיהם החשובות על פרטי המאמר סייעו לי לזקק את דבריי.

1 ראה מאמרו המכונן של מורי ורבי: א”ש רוזנטל, ‘לשונות סופרים’, ב’ קורצווייל (עורך), יובל שי: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה ביום ט באב תשי”ח, רמת גן תשי”ח, עמ’ 293–324.

2 ראה: ש’ ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ”ט, עמ’ 12–13, 22–23; הנ”ל, תלמודה של קיסרין, (מוסף תרביץ, ב), ירושלים תרצ”א, עמ’ 19–20; הנ”ל, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ”ה, עמ’ 68, 121 ועוד. וראה לאחרונה: א’ שלוו, ‘תופעת הגרשים בתלמוד הירושלמי’, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש”ף.

3 ראה: ד’ רוזנטל, ‘על הקיצור והשלמתו: פרק בעריכת התלמוד הבבלי’, מחקרי תלמוד, ג (תשס”ה), עמ’ 791–863 והספרות שציינ שם.

4 או קיצוריה. על קדמותו של קיצור זה העולה מן האמור במשנת ביכורים ג, ופסחים י, ד, ‘עד שהוא גומר כל הפרשה’, ראה: רוזנטל, לשונות סופרים (לעיל הערה 1), עמ’ 315, הערה 170. על האפשרות לפתור את הקיצור ‘ג’ לפסוק במילה ‘וגמר’ או ‘וגמריה’ ראה להלן הערה 8.

5 או קיצוריה. על קיצור יחידאי בכ” וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66, המצרף את שתי מילות הקיצור ‘ג’ כוליה’ ראה: רוזנטל, לשונות סופרים (שם); ש’ נאה, ‘מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות, תרביץ, סט (תש”ס), עמ’ 89.

רבים ביותר.<sup>6</sup> גם הקיצורים לדרשות מתועדים בכל המדרשים,<sup>7</sup> והדברים אמורים הן בדרשות שצוטטו בסמוך לדרשה המקוצרת<sup>8</sup> הן בדרשות שצוטטו במקומות רחוקים בחיבור.<sup>9</sup> במאמר זה ברצוני להתמקד בקיצורי המשניות.

במחקר אחר ניסיתי להוכיח שלא סביר להניח שמובאות של משניות הפותחות ב'מיכן אמרו', 'מיכן אתה אומר' ו'מיכן היה ר' פלוני אומר' נוספו בעריכה משנית מאוחרת של מדרשי התנאים, ושככל הנראה עורכי המדרשים עצמם הם ששילבו אותן.<sup>10</sup> בעקבות מסקנה זו ברצוני לבחון אם עורכי המדרשים ציטטו לעיתים ציטוטים חלקיים של המשנה בתוספת סימן קיצור, או שהם ציטטו את המשנה בשלמותה וסופרים מאוחרים הם שיצרו את קיצורי המשניות. לשאלה זו כמה השלכות משמעותיות שידונו להלן.

6 על פי פרויקט השו"ת מתועדים במדרשי התנאים כ-1,700 קיצורי פסוקים. בהתחשב בעובדה שבכתבי היד הטובים ובקטעי הגניזה המעולים קיצורים רבים יותר של פסוקים, דומה שמספרם הכולל של הקיצורים במדרשי התנאים מתקרב ל-2,000.

7 כולל מדרשים שנתרו מהם רק דפים בודדים. ראה למשל ספרי זוטא במדבר, פרה, דף 2א: 'הרי זה או' ו'ג' (מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 216, שו' 10, 13); מכילתא דברים: 'זוקפו עיניהם ו'ג' (שם, עמ' 347, שו' 3; להשלמת הקיצור ראה: מ' כהנא, 'מעלת ארץ ישראל במכילתא דברים', תרביץ, סב [תשנ"ג], עמ' 502-507); וכן ראה: 'שור שלישראל ו'ג' כדכת' לעיל' (כהנא, קטעי מדרשי הלכה [שם], עמ' 356, קטע 23, שו' 13). גם במובאות מספרי זוטא דברים מתועדים קיצורים, אך סביר שחלקם הם קיצורים של ישועה בן יהודה.

8 רובם בקיצורים 'וג' או 'כול' לברם. במכילתא דר' שמעון בן יוחאי לעיתים קרובות 'יכול' עניינא' (כגון מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 59, 71, 74), 'יכול' כדכת' לעיל' (כגון שם, עמ' 64, 68, 73), או בצירופם זה אחר זה (שם, עמ' 73). לעיתים נוסף לאחר הקיצור ציטוט של סוף הקטע המקוצר. ראה למשל ספרי במדבר קיט (מהדורת כהנא, עמ' 364, שו' 23): 'משל שבערכיים כול' כדכתיב לע"ל <<ל לכך >>אמרה >> פרשה סמך לקרח'. וראה כיוצא בו בציטוט מספרי במדבר קין בהערה הבאה. בספרא כ"י וטיקן 66, ebr., מתועדת היקרות אחת של 'וגמ' הלכה שלמעלה על ו'. ראה: רוזנטל, לשונות סופרים (לעיל הערה 1), שם. והשווה לדבריו של נאה: 'הצורה המורחבת 'וגמ' מלמדת על כל חברותיה שאינן גזורות מן "וגומר" אלא מן "וגמרה" (הגמר שלה). כיוצא באלה יש להשלים "וגמרו" (או "וגמריה" בארמית) בקיצורי פסוקים' (נאה, מבנהו וחלוקתו [לעיל הערה 5]).

9 ראה למשל ספרי דברים רמ (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 271, שו' 5): 'ת"ל באבן כול', המכוון לדרשה בפסקה צ (שם, עמ' 153, שו' 1); שם רעט (שם, עמ' 297, שו' 5): 'יכול מצווה שלא לקרות ת"ל וקרא עליך אל יי כולה', המכוון לדרשה בפסקה קיז (שם, עמ' 176, שו' 10). לעיתים אף נוסף מראה מקום לדרשה המקוצרת. ראה למשל ספרי במדבר קמב (מהדורת כהנא, עמ' 473, שו' 8): 'צו - ציווי מיד בשעת מעשה ולדורות כי דאית בריש וידבר', המכוון לדרשה בפסקה א (שם, שו' 5-20); בכ"י במובאת הדרשה בשלמותה גם בפסקה קמב); שם קנז (שם, עמ' 528, שו' 75, על פי כ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 'שו' אני אף הקש וחריית כו' בזאת התו' וג' לא בא לכלל חיטוי לא בא לכלל טומאה', המכוון לדרשה בפסקה קכו (שם, שו' 23-31); בכ"י במע מובאת הדרשה בשלמותה גם בפסקה קנז); ספרי דברים שיח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 361, שו' 6, על פי כ"י אוקספורד Marshall Or. 24 'וכן מצינו באנשי סדום שלא מרדו לפני המקום אלא וגו' ברייתא באלה הדברים', המכוון לדרשה בפסקה מג (שם, עמ' 93, שו' 11).

10 ראה: מ' כהנא, 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 44-47.

יעקב נחום אפשטיין הצביע על הקיצור התדיר של 'זכולה מתניתין' בספרי דברים ועל מספר קטן של קיצורי משניות בקטעי הגניזה של מכילתא דר' שמעון בן יוחאי והספרא, וראה בכולם מעשה ידי סופרים, כלומר מעתיקים.<sup>11</sup> בדעה זו אחז גם תלמידו המובהק עזרא ציון מלמד.<sup>12</sup> לעומתם ציין מורי ורבי אליעזר שמשון רוזנטל בקשר לקיצור אחד של 'זכולה מתניתא' במכילתא דר' שמעון בן יוחאי, 'שנובע, לפי כל סימניו, מכתובת ידו של "מהדיר" קדמון מאד'.<sup>13</sup>

בהתייחסות קודמת לשאלה זו הערתי כי בכתבי היד הכוללים בעותק אחד את ספרי במדבר ואת ספרי דברים מצוי הקיצור 'זכולה מתניתין' רק בספרי דברים. מעובדה זו הסקתי שאין לראות הפניה זו כפועלם של מעתיקים מאוחרים. עוד ציינתי כי ההפניה 'זכולה מתניתין' מתועדת גם בקטעי גניזה ובעדי נוסח מתימן, והיא באה לעיתים גם במובאות משנאות שאינן מסומנות במונח ההצעה 'מיכן אמרו' ודומי, ואילו בקטעי הלכה שאינם לקוחים ממשנתנו, משנת רבי, אין כלל סימני קיצור. בהשראת שאלתו של רוזנטל על אודות כותבי הגרשים בבראשית רבה כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 30, ebr.<sup>14</sup> העליתי את השאלה אם הסופרים הקדמונים של מדרשי התנאים היו בקיאים בקיאות מופלגת במשנה, או שמא לפנינו הד לפועלם של עורכים אחרונים.<sup>15</sup> עתה ברצוני לשוב ולדון בכך לאור בדיקה מפורטת של קיצורי המשניות עצמם. אפתח בדיון עצמאי בכל אחד מחמשת מדרשי התנאים שנשתמרו בצורה טובה ואסיים בכמה תובנות משמעותיות העולות מדיון זה.

11 ראה: י"נ אפשטיין, מברא לנסח המשנה<sup>3</sup>, ירושלים תש"ס, עמ' 731–732, 746. אך ראה שם את הבחנתו בין קיצורי סופרים אלה ובין התופעה ש'הספרי מקצר בכ"מ' [בכמה מקומות] את המשנה ומשנה לפעמים את לשונה'.

12 ראה: ע"צ מלמד, היחס שבין מדרשי-הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ו, עמ' 86–87, 100.

13 רוזנטל, לשונות סופרים (לעיל הערה 1), עמ' 302, הערה 89.

14 'כלום כל אלה באמת רק דברי סופרים הם; לשונות שכתבו לפנים אותם מעתיקים, שמקצרים ומקטעים להנייתם בנוסח המוגמר שמונח לפניהם משלם? כלום נחזיק כותבנים אומנים אלה כ"עצלנים" בקיאים וחרפים כ"כ, עד שידעו להיזכר מעצמם בכל אותן מקבילות רחוקות, שפורות בכל התלמוד ובקבצי אגדה השונים, כדי לקטע בשבילן תורה שלימה שכתובה ומונחת לפניהם? [...] שמא יש ב'גרשים אלה" דווקא משום תוספות והשלמות של חכמים [...] שמא זכינו על ידן לתפוס בלשונן של "העורכים האחרונים", ששונים ומשננים בסגנונה של אגדת בראשית ליטוש אחרון [...] אפשר, ולא דווקא רישומי הידיים העסקניות של סופרים מעתיקים יש כאן, כי אם מסימני התיקון שתיקנו "סופרים", חכמים ודרשנים גדולים שעשו אזנים לתורה, וידוע לפתח ולפתח בדברי הלכה ואגדה, שכמה וכמה מהם היו נשאים נעולים וחטומים בלא הערותיהם-הארותיהם' (רוזנטל, לשונות סופרים [לעיל הערה 1], עמ' 316–320). מובן שיש הבדל משמעותי בין השאלה שבה עסק שם לשאלה כאן. הוא התמקד בגרשים – לשונות סופרים שעשויים להיות 'תוספות והשלמות של חכמים שמילאו – על פי מקבילות – מה שנרשם לפניהם ברמיזה קצרה וסתומה בלבד [ושמא נרמזו הללו לעיתים אפילו בלא שרמזו להם תחילה במפורש]'. ותופעה זו אינה מצויה במדרשי התנאים.

15 ראה: מ' כהנא, 'עוללות מכילתא', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 239, הערה 28.

א. ספרי דברים<sup>16</sup>

כפי שציינו אפשטיין ומלמד קיצורי המשניות בספרי דברים מסומנים בדרך כלל בביטוי '(ו) כולה מתניתין',<sup>17</sup> המעיד במפורש שהקיצור הוא של 'משנתנו', משנת רבי, או במילים 'כוליה', 'וגומר' – במלואן או בקיצור. על כך יש להוסיף כי לעיתים הקיצור מסומן לא במילים אלא ברווח שהשאיר הסופר לאחר ציטוט חלקי של המשנה. ראה למשל:

1. פסקה קפא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 223, שו' 10), על פי נוסח כ"י אבדלמ:

וזה דבר הרוצה – מיכן אתה אומר רוצח שגולה<sup>18</sup> מעיר לעיר מקלט.

זה הוא ציטוט מקוטע של משנת מכות ב, ה,<sup>19</sup> השונה:

רוציח שגלה לעיר מקלטו ורצו בני העיר לכבדו יאמר להן רוצח אני.

אמרו לו אף על פי כן יקבל מהן שנ' וזה דבר הרוצה.

בכמה עדי נוסח משניים אכן הושלמו קטעים ממשנה זו.<sup>20</sup> עדות מפורשת לקיצור זה נשתמרה בקטע גניזה ג<sup>5</sup> ובדרש המזהיר (ג), שלא עמדו בפני פינקלשטיין, ושבהם נוסף לאחר הציטוט המקוטע הציון 'כולה מתניתין', ואילו בכ"י רומי (ר) השאיר הסופר רווח בולט של כ-3 ס"מ בסוף הציטוט המקוצר.

2. תופעה דומה נשתמרה בפסקה קכד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 182, שו' 15). הספרי בכ"י אדל שונה:

16 פתיחת הדין בספרי דברים נובעת מתדירות הקיצורים המופיעים בו, שכבר זכו לדיונים של חוקרים אחרים. לרשימת סימני עדי הנוסח ראה להלן הערה 121.

17 הביטוי השלם 'כולה מתניתין' מופיע בכ"י ל מהדורת פינקלשטיין, עמ' 173, שו' 13, ובכ"י ג<sup>5</sup> שם, עמ' 223, שו' 10. המילה 'כולה' או 'כוליה' בשלמותה מתועדת בכ"י ג<sup>5</sup> (שם, עמ' 236, שו' 3), ל (שם, עמ' 172, שו' 18), ב (שם, עמ' 299, שו' 8). בכ"י ר פעם אחת 'כוליה מתני' (שם, עמ' 172, שו' 18). 'כוליה' מתועד גם בכ"י ר שם, עמ' 272, שו' 8, בהפניה לדרשה. המילה 'מתניתין' מתועדת בשלמותה גם בכ"י ב (שם, עמ' 299, שו' 4), ג<sup>8</sup> (שם, עמ' 290, שו' 5), מ (שם, עמ' 172, שו' 18; עמ' 283, שו' 14), נ (שם, עמ' 279, שו' 12). בשאר המקומות קיצורים של ביטוי זה. והשווה ג<sup>9</sup> 'מכל מתניתיה' (שם, עמ' 63, שו' 2), י 'וכו' מתניתא' (שם, עמ' 320, שו' 2; עמ' 321, שו' 7).

18 מנ: 'שגלה', כנוסח המשנה.

19 כפי שציינו אפשטיין, מבוא לנוסח (לעיל הערה 11), עמ' 732, ומלמד, היחס (לעיל הערה 12), עמ' 87.

20 רובם בלי הפסוק 'וזה דבר הרוצה', שעליו מבוססת הדרשה. ראה פירוטם בנספח למאמר, מס' 11.



תקדיש ליי – ר' ישמעאל אומר כתוב אחד אומר הקדש וכתוב אחד אומר אל תקדיש הקדש מזבח.<sup>21</sup>

לפנינו ציטוט מקוטע של משנת ערכין ח, ז, השונה:

ר' ישמעאל אומר כתוב אחד אומר הקדש וכתוב אחר<sup>22</sup> אומר אל תקדש. איפשר [=אי אפשר] לומר הקדש שכבר נאמר אל תקדש, איפשר לומר אל תקדש שכבר נאמר הקדש. אמור מעתה מקדישו אתה הקדש עלויי<sup>23</sup> ואין אתה מקדישו הקדש מזבח.

בכ"י ב נוסף לפני המילים 'הקדש מזבח' סימן הקיצור 'וכו' מתנית', ואילו בכ"י ר השאיר הסופר רווח של כ"ס 2 מ לפני מילים אלו.

3. במקרה אחד מסייע הרווח בכ"י ר לאתר קיצור משנה. בפסקה קד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 163 שו' 13). בכ"י אבדמ מצוטטת דרשה שלמה לכאורה:

ר' יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו כל נבלה [אד נוסף: לגר אשר בשעריך] – יצא עוף שאין לו חלב אם.

בכ"י גל נוסף לאחר ציטוט הפסוק הקיצור וג',<sup>24</sup> ולכאורה אפשר לפרשו כהפניה להמשך הפסוק. אולם בכ"י ר השאיר הסופר רווח של כ"ס 3 מ בין ציטוט הפסוק 'לא תאכלו כל נבלה' ובין לשון הדרשה 'יצא עוף שאין לו חלב אם'. רווח זה מלמד כי לפנינו קיצור למשנת חולין ח, ד, השונה:

ר' יוסה הגלילי אומר נאמר לא תאכלו כל נבילה ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו. את שהוא אסור משם נבילה אסור לבשל בחלב, עוף שהוא <אסור> משם נבילה אינו דין שיהא אסור מלבשל בחלב, תלמוד לומר בחלב אמו – יצא העוף שאין לו חלב אם.

נראה אפוא שגם מילת הקיצור 'וגומר' בכ"י גל מכוונת למשנה ולא להמשך הפסוק.<sup>25</sup> ודוק,

21 הדים לנוסח מקוטע וצורם זה נשתמרו בכ"י ח, שנעשה בו ניסיון לתקנו בעזרת התוספת 'אל תקדיש' הקדש מזבח', ובדרש המזהיר, שדילג על המילים 'תקדיש ליי [...] אל תקדיש' ופתח את הציטוט במילים 'הקדש מזבח'. מן הדיבורים המתחילים בפירושהם של הצת משתמע לכאורה שהמשנה כולה צוטטה בנוסח הספרי שעמד לפניהם.

22 אחד?

23 כך בכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 50 A. כ"י פרמה, פלטינה 3173 (דה רוסה 138; ריצ'לר 710): 'עילוי'. כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470.1 'עילוי'.

24 'לא תאכלו כל נב' וג' [ל: לגר אשר בשעריך וגומ'] יצא עוף שאין לו חלב אם'.

25 וראה פירוש רבנו הלל: 'הכי תגן ליה התם ר' יוסי הגלילי אומר נאמר [...]'; פירוש זה מעיד שגם לפני רבנו הלל היה נוסח הספרי חסר. והשווה לנוסחו המתוקן של ח, שכנראה מעיד שגם לפניו היה נוסח מקוצר וקשה: 'ר' יוסי הגלילי או' בחלב אמו – יצא עוף שאין לו חלב אם'.

לשון הספרי בכ"י ראבדמנ'ר' יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו כל נבלה' מסגיר שמקור דבריו במשנה, שהרי הפסוק 'לא תאכלו כל נבלה' נדרש בספרי על הסדר.<sup>26</sup> ואומנם כ"י חל חשו בקושי והשמיטו את המילה 'נאמר'.

לרווחים נוספים בכ"י ר המסמנים קיצורים למשנה ראה בנספח למאמר, מס' 12, 18.<sup>27</sup> במקומות אחרים השאיר סופר כ"י ר רווחים במקום ציטוט של דרשה מקבילה במכילתא דר' ישמעאל,<sup>28</sup> לאחר שילוב מאוחר של טקסט ממקור אחר – ככל הנראה ממכילתא דברים,<sup>29</sup> במקום מילה שהסופר התקשה בה<sup>30</sup> או במקום פסוק לא מוכר.<sup>31</sup> במקרים אחרים מסמן הרווח בכ"י ר חסרון של כמה מילים מפסוק או מדרשה.<sup>32</sup> וצריך עיון אם הרווחים המסמנים קיצורי משניות בכ"י ר, בכיר כתבי היד השלמים של הספרי, נבעו מקשיי הסופר או אחד מאבותיו להבין את הטקסט המקוטע שהעתיק, או מהקושי לקרוא את סימן הקיצור 'כולה מתניתין'. ושמה אין לפסול על הסף גם את האפשרות, המופלגת מאוד לכאורה, שרווחים אלה יצאו מתחת ידם של עורכי הספרי האחרונים.<sup>33</sup>

סך הכול אותרו בספרי דברים 49 קיצורים<sup>34</sup> של משניות.<sup>35</sup> מתוכם 35 קיצורים של משניות

26 'נאמר' זה מתועד גם בכל עדי הנוסח של המקבילה במכילתא דר' ישמעאל כספא ה (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 336; וראה: א' רוזן-צבי, נוסח עריכה והרמנויטיקה במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דכספא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו, עמ' 172 והערה 130). אולם שם פסוק זה אינו נדרש על הסדר.

27 בדרשה המובאת בנספח, מס' 18, מתועד רווח גם בכ"י אבמ, עיין שם.

28 ראה: פסקה לה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 65, שו' 5, ושם מתועד הרווח גם בכ"י ק). וראה דיון על כך: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ח, עמ' 901; מ' כהנא, 'התוספות בספרי דברים', תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 168-170.

29 כגון פסקה לב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 57, שו' 7). ראה הדיון עליה: כהנא, התוספות (שם), עמ' 159, הערה 46.

30 ראה למשל: ספרי במדבר קיט (מהדורת כהנא, עמ' 369 והדיון בפירושי, שם, עמ' 944). לדוגמאות נוספות ראה: מ' כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 4.

31 ספרי דברים רפח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 306, שו' 5) – רווח במקום ציטוט פסוק לא ידוע שנשמר בקטע הגניזה ג' ובדרש המזהיר. בכוונתי לדון בכך בספרי על דרש המזהיר שאני שוקד על כתיבתו.

32 ראה למשל: ספרי דברים ס (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 126, שו' 5); קמ (שם, עמ' 194, שו' 8); קצב (שם, עמ' 233, שו' 10).

33 וזאת, על פי השערת נאה, אולי בהשראת האמור בספרא, ויקרא פרשה א, ט (מהדורת וייס, עמ' 13): 'וכי מה היו הפיסקות [הרווחים המסומנים בפרשות פתוחות וסתומות במקרא] משמשות, ליתן רווח למשה להיתבונן בין פרשה לפרשה ובין עינין לעינין'. ראה: נאה, מבנהו וחלוקתו (לעיל הערה 5), עמ' 66-68.

34 ראה פירוטם בנספח למאמר. הקיצורים בספרי דברים אותרו על פי סקירה דיגיטלית של אתר 'מאגרים', של כל הקטעים שהובאו בתוך: כהנא, קטעי מדרשי הלכה (לעיל הערה 7), ושל הציטוטים בדרש המזהיר. כמו כן נסקרו חילופי הנוסחאות למשניות שסומנו במונח ההצעה 'מיכן אמרו' ודומיו בשאר העדים הישירים וכן בילקוט שמעוני וילקוט תלמוד תורה. ייתכן שיימצאו קיצורים נוספים במשניות שהובאו ללא מונח ההצעה מקדים בכתבי היד המערביים של הספרי.

35 אך ראה בנספח, מס' 39 – קיצור מסופק של משנה או הפניה לדרשה קודמת; מס' 33 – אולי קיצור של

שהוצגו בספרי במונח 'מיכן אמרו', 'מיכן אתה אומר' ו'מיכן היה ר' פלוני אומר',<sup>36</sup> ו-14 קיצורים המתייחסים למשניות ששולבו בספרי ללא מונח מקדים המעיד על מקורן המשנאי.<sup>37</sup> בכמה מן הקיצורים מספר הפניות אל 'זכולה מתניתין',<sup>38</sup> ולאחר כמה קיצורים נוספו מילים המציינות את סוף הציטוט.<sup>39</sup> בכ"י רומי (ר) סומנו 35 קיצורים, בכ"י ברלין (ב) 23 קיצורים, שרובם סומנו גם ברעיו האיטלקיים הקרובים בכ"י מדרש חכמים (מ), בקטעים שנשתמרו בכ"י אסטנזה (ב<sup>1</sup>), ובכ"י מודנה ונונאטולה (ן). קיצורים רבים יחסית נשתמרו בעדי הנוסח המזרחיים שרק חלק קטן יחסית מדרשות הספרי מצוטט בהם. בקטעי הגניזה הקהירית 18 קיצורים;<sup>40</sup> בדרש המזהיר התימני (ג) 14 קיצורים,<sup>41</sup> ובקטעים התימניים של יהודה נחום (ו) 4 קיצורים.<sup>42</sup> לעומת זאת בענף האשכנזי-צרפתי הקיצורים מעטים מאוד: בכ"י לונדון (ל) 8,<sup>43</sup> בדפוס (ד) 5,<sup>44</sup> ובכ"י אוקספורד (א) 3.<sup>45</sup>

תמונה כללית זו של ריבוי הקיצורים בעדי הנוסח הטובים – כ"י ר מכאן והעדים המזרחיים

ברייתא; והשווה מס' 44.

36 בדרשה אחת של 'מיכן אמר ר' ישמעאל' בספרי, מובא קיצור למשנה השונה דעה זו באופן סתמי. ראה: נספח, מס' 33.

37 ראה: נספח, מס' 1, 3, 6, 7, 10, 16, 19, 21, 23, 24, 36, 39, 49.

38 ראה: נספח, מס' 12, 27, 32.

39 ראה: נספח, מס' 3, 6, 7, 18, 20, 44, 46 (כך נפוץ גם בקיצורים של חיבורים אמוראים, ראה למשל: רוונטל, לשונות סופרים [לעיל הערה 1], עמ' 299–302).

40 בולט במיוחד עותק ג<sup>5</sup>, המשופע בקיצורים. בטקסט הכלול בו נשתמרו שבעה קיצורים (ראה: נספח, מס' 11–16, 23 [שישה מהם נותרו רק בו ולא בעדים אחרים. תלמידי אלעזר הרלינג הפנה את תשומת ליבי שכנראה אפשר לזהות בו שריד מקיצור נוסף של 'וכול' מתניתין] למשנת סוטה ח, א, בקטע שסימנתי כקורחה לפני 'אל ירך לבבכם'; ראה: כהנא, קטעי מדרשי הלכה [לעיל הערה 7], עמ' 286, שו' 32], לצד שתי משניות שקוצרו בעדים אחרים ולא בו (נספח, מס' 21, 22). גם בעותק ג<sup>6</sup> נשתמרו שבעה קיצורים (נספח, מס' 34, 36–38, 40–42 [וזאת נוסף על כמה קיצורים מאוחרים והפניות לבבלי שנוספו בו. ראה על כך במהדורתי לספרי זוטא דברים, עמ' 371, הערה 19]), ומנגד שמונה משניות קוצרו בעדים אחרים ולא בו (נספח, מס' 28–33, 35, 39). בעותק ג<sup>7</sup> קיצור אחד (נספח, מס' 10), ושתי משניות קוצרו בעדים אחרים ולא בו (נספח, מס' 43, 44). בעותק ג<sup>8</sup> שני קיצורים (נספח, מס' 38, 40), ושתי משניות שלא קוצרו בו (נספח, מס' 36, 41). בעותק ג<sup>9</sup> קיצור אחד (נספח, מס' 1). ב'כתאב אלתופאחה' לר' שמריה הכהן (י), המצטט את הספרי לפרשת ביכורים, שני קיצורים של 'זכו' מתניתא' (נספח, מס' 45, 48), וחמש משניות קוצרו בעדים אחרים ולא בו (נספח, מס' 43, 44, 46, 47, 49).

41 לעומת 11 משניות שנשתמרו בהן סימני קיצור בעדים אחרים ולא בו.

42 בולט במיוחד עותק 14, אשר כל שלוש המשניות המצוטטות בו מקוצרות (נספח, מס' 12–14), וכל הקיצורים הללו אינם מתועדים בכ"י ר.

43 רובם בחלקו הראשון של הספרי (נספח, מס' 3–5, 7–9), וכן שם, מס' 27, 40.

44 נספח, מס' 4 (בשיבוש 'במתנה'), 8, 38, 40, 49.

45 נספח, מס' 7, 18, 40. קיצור נוסף (שם, מס' 5) נשתמר בדפים שנוספו בכ"י אוקספורד ביד אחר (א<sup>1</sup>).

מכאן<sup>46</sup> – לעומת מיעוטם בעדי הנוסח הטובים פחות מלמדת על קדמותם היחסית של קיצורי המשניות בספרי דברים. מסקנה זו עולה גם מעיון פרטני בקיצורי המשניות.

רק בשליש מן הקיצורים מתחלקים עדי הנוסח לשתי קבוצות, שבאחת ציטוט קטע מן המשנה ואחריו סימן קיצור, ובשנייה ציטוט המשנה במלואה.<sup>47</sup> על דרך הרוב מתחלקים עדי הנוסח לשלוש קבוצות: בראשונה ציטוט קטע מן המשנה ואחריו סימן הקיצור, בשנייה ציטוט אותו קטע מן המשנה בלי סימן הקיצור, ובשלישית ציטוט מורחב מן המשנה, שלעיתים מתפצל אף הוא לציטוט מלא לעומת ציטוט חלקי מן המשנה<sup>48</sup> או לציטוט מן המשנה ואחריו השלמה שאינה במשנה.<sup>49</sup> במקרים אחדים ציטוט הקטע המשנאי בלי סימן הקיצור הוא ציטוט חלקי, שאינו כולל את המשך המשנה שבו מובא הפסוק שעליו מבוסס 'מיכן אמרו',<sup>50</sup> או שאינו כולל את ההלכה הנדרשת בספרי שאליה הוצמד 'מיכן אמרו'.<sup>51</sup> במספר מקרים לא מבוטל הציטוט החלקי שנותר בכתבי היד עקב השמטת סימן הקיצור הוא ציטוט קטוע,<sup>52</sup> לעיתים אף צורם.<sup>53</sup> כל התופעות הללו מלמדות כי בדרך כלל הציטוט החלקי של המשנה שלאחריו רווח או סימן קיצור מילולי הוא נוסח קדום של הספרי,<sup>54</sup> ושבלבים מאוחרים הושמט סימן הקיצור או הומר בציטוט חלקי או שלם של המשנה או בהשלמה אחרת.

להלן כמה דוגמאות:

4. פסקה קפח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 228, שו' 12), על פי כ"י בג<sup>54</sup>א:

על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר – [...]

מיכן אמרו המקנא לאשתו ר' אליעזר או' וכול' מתני'<sup>55</sup> [משנת סוטה א, א]

- 46 למעט מדרש הגדול, שאינו כולל אפילו קיצור אחד של משניות.
- 47 ראה: נספח, מס' 4, 15, 16, 23–26, 28–31, 33, 39, 41–43, 46. סך הכול 17 היקרויות.
- 48 ראה למשל: נספח, מס' 8, 9, 12, 19, 21, 27, 34, 35, 37, 38, 40, 44, 45, 49.
- 49 ראה: נספח, מס' 11, 37, 48.
- 50 ראה: נספח, מס' 1, 10, 11, 12, 19 (ח), 38.
- 51 ראה: נספח, מס' 5, 8.
- 52 ראה: נספח, מס' 8 (ב), 11 (אבדלמ), 13 (רדל), 21 (חל), 32 (אג<sup>6</sup>טל), 34 (אטל), 37 (דל), 38 (ל), 48 (ר).
- 53 ראה: נספח, מס' 6 (אדל), 12 (אדטל), 18 (ל), 27 (ד).
- 54 ושמו קדום ממנו ציטוט חלקי של משנה ללא סימן קיצור כל שהוא? לדעת נאה ציטוט מקוטע מעין זה, ללא סימן קיצור, משתקף במשנת ברכות ד, ד גופה, על פי נוסח כ"י קאופמן 50 A: 'ר' יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה מעין שמונה עשרה ואומר הושע יי את עמך את ישראל כל פרשת הציבור העבר צורכיהם מלפניך ברוך אתה יי שומע תפילה. ראה: ש' נאה, 'עוד על פרשת העיבור', י' תבורי (עורך). מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' קח–קיה. וראה הפנייתו שם, עמ' קיא, הערה 25, למאמרו של רוזנטל, לשונות סופרים (לעיל הערה 1), עמ' 318–319 – רוזנטל העמיד שם על דוגמה של קיצור בבראשית רבה, שבדומה למשנת ברכות נתפרשה בטעות על ידי כל המפרשים כאילו היא חלק רצוף מן הטקסט העיקרי.
- 55 <sup>141</sup>: 'וכו' מתני'; ג<sup>5</sup>: 'כול' מתני' / בן: 'וכו'.

שהיה בדין ומה אם עדות הראשונה וכו' מתני<sup>56</sup> [משנת סוטה ו, ג]  
עד או' ניטמאת<sup>57</sup> וכו' מתני<sup>58</sup> לא הייתה שותה<sup>59</sup> [משנת סוטה ו, ד].

זיקת המשניות לדיבור המתחיל המקראי מפורשת במשנה האמצעית (ו, ג) שבה מובא הפסוק הנדרש בדיבור המתחיל: '[...] ת"ל כי מצא בה ערות דבר וכתב לה, ולהלן הוא אומר על פי שניים עדים או שלושה עדים יקום דבר. מה דבר האמור להלן על פי שנים עדים אף דבר האמור כאן על פי שנים עדים'.

לעומתם שונים כ"י ראדטל:

על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר – [...] ]  
מיכן אמרו המקנא לאשתו ר' אליעזר<sup>60</sup> אומר מקנה על פי שנים ומשקה על פי עד אחד.  
שהיה בדין מה אם עדות הראשונה שאינה אוסרתה לעולם אינה מתקיימת בפחות משנים<sup>61</sup> ת"ל ועד אין בה – כל שיש בה [כ"י ר רווח]  
לא היתה שותה.<sup>62</sup>

גם בנוסח זה שלושת ציטוטי המשניות מקוטעים (אם כי ציטוט שתי המשניות הראשונות נרחב יותר), אך אין בו סימני קיצור המעידים על קיטועם (למעט הרווח בכ"י ר). מיקום הדילוגים, התואם למיקום הקיצורים בכ"י בג<sup>41</sup>, מלמד שמקור הדברים בטקסט הדומה לזה שבכ"י בג<sup>41</sup>, שכלל את הקיצורים, אך אלו הושמטו.<sup>63</sup>

5. פסקה רפג (מהדרת פינקלשטיין, עמ' 300, שו' 5), על פי כ"י ר:

לא תשוב לקחתו – כולו כאחד. וכמה יהיה בו, שיערו חכמים בעושה סאתים.  
מיכן אמרו העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה.

- 56 ב: 'זכו' מתני'; ז: 'כו' מתני'; ו<sup>14</sup>: 'זכו' [מתני']; ג<sup>5</sup>: 'כול'.
- 57 בן: 'עד אין בה' (המשך משנת סוטה ו, ג).
- 58 ו<sup>14</sup>: 'זכו' מתני'; ג<sup>5</sup>: 'כול'; ב: 'זכו'; ז: 'כו'.
- 59 ז: נוסף 'כו'.
- 60 ר: 'אליעזר'.
- 61 אדטל: נוסף 'עדות האחרונה [ד: שנייה] שאוסרתה איסור עולם אינו דין שלא תתקיים בפחות משנים'. וקשה לדעת אם משפט זה קוצר אף הוא או שנשמט בכ"י ר מחמת הדומות.
- 62 גם בכ"י מ נותר כאן קיצור, אך הוא מצטט רק את המשנה הראשונה, 'מכאן אמרו המקנא לאשתו וכו'', שאין לה זיקה לדיבור המתחיל המקראי. וברי שזה הוא קיצור של הקיצור ברעיו הקרובים בכ"י בן. הוא הדין לכ"י ה, השונה ללא סימן קיצור: 'מכאן אמ' המקנא לאשתו ר' אליעזר או' מקנא לה על פי שנים ומשקה על פי א'.
- 63 על פי טיבם היחסי של עדי הנוסח וגיוון מוצאם דומני שהאפשרות החלופית שהטקסט הקדום לא כלל סימני קיצור (ראה לעיל הערה 54), מסתברת פחות. לדיון מפולש בדוגמה זו ראה: י' רוזנטל, 'לתולדותיו של הפרק השישי במסכת סוטה', מחקרי תלמוד, ד (בדפוס).

שני עומרים ובהן סאתים רבן גמליאל אומר לבעל הבית וחכמים אומ' לעניים כול' מתני' [משנת פאה ו, ו].

בכ"י במ שני קיצורים, האחד לרישא והשני לסיפא, שבה מציג רבן גמליאל את טיעונו:

מכאן אמרו העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה כול' מתניתי<sup>64</sup> [משנת פאה ו, ו, רישא].

אמר להם אם בזמן שהוא עומר ובו סאתים ושכחוהו אינו שכחה וכו' מתני'<sup>65</sup> [משנת פאה ו, ו, סיפא].

לעומת זאת בכ"י ג' אטל ציטוט בלי קיצורים:

מיכן אמרו עמר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה.

שני עמרין ובהן סאתים רבן גמליאל אומר לבעל הבית.

אמר להן אם בזמן שהוא עמר אחד ובו סאתים<sup>66</sup> ושכחו אין שכחה.

לפנינו ציטוט צורם. הוא אינו כולל את הצגת דעת חכמים ברישא ואת מחזור הוויכוח הראשון של רבן גמליאל וחכמים במשנה,<sup>67</sup> אלא מדלג מהצגת דעתו של רבן גמליאל אל טיעונו השני במשנה. ודוק, טיעונו של רבן גמליאל בכ"י ג' אטל תואם לטיעונו בכ"י במ לאחר הקיצור הראשון. נראה אפוא שלפני כ"י ג' אטל עמד נוסח דומה לנוסח במ, ושבעקבות השמטת קיצוריו נוצר הנוסח המקוטע והצורם שציטטו. בנוסח ד המשנה מצוטטת בשלמותה, בלי קיצור, עד הטיעון של רבן גמליאל בסיפא (בלי תשובת חכמים).<sup>68</sup>

6. לפי שעה מצאתי רק דרשה אחת שקיצורה מעורר חשד שהוא מאוחר. בקשר לכתוב 'לא תתעב אדמי כי אחיך הוא, לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו. בנים אשר יולדו להם דור שלישי

64 מ: 'וכו' מתני'.

65 ב: 'וכו' מתני'.

66 בעבר שיערתי בספק שנוסח ג' הוא: 'כול' פ'יר". ראה: כהנא, קטעי מדרשי הלכה (לעיל הערה 7), עמ' 297, שו' 4; בפרסום הקטע שם נעורתי בעותק המקורי של ג' בספריית קיימברידג'. עתה, בעזרת הגדלת התצלום המעולה באתר הגניזה של פרויקט פרידברג, שנערך ביוזמתו ובניהולו של פרופ' יעקב שוויקה וזכרונו לברכה, למדתי כי טעיתי ויש לקרוא: 'ובו סאתיים'.

67 'וחכמים אומ' לעניים. אמר רבן גמליאל וכי מרוב העמרים יופי כוח של בעל הבית או הורע כוח. אמרו לו יופי כוח'.

68 יש רגליים להשערה שחסרון תשובת חכמים לרבן גמליאל בחתימת המשנה גם בדפוס ('אמרו לו לא, אם אמרתה בעומר אחד שהוא כגדיש תאמר בשני עמרים שהן ככרכות'), מסגיר שגם לפניו עמד נוסח מקוצר, ושהוא השלימו.

יבא להם בקהל ה" (דב' כג 8–9), שונה הספרי בפסקה רנג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 279, שו' 9), על פי כ"י אבג<sup>ד</sup>מ:

בנים – ולא בנות דברי ר' שמעון. וחכמים או' אשר יולדו להם – לרבות את הבנות. אמר ר' שמעון קל וחומר דברים. ומה במקום שאסר זכרים לעולם התיר את הנקיבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות אינו דין שנתיר את הנקיבות מיד. אמרו לו אם הלכה נקבל אם לדין יש תשובה. אמר להן לא כי הלכה אני אומר והכתוב עמי<sup>69</sup> בנים ולא בנות.

דו"שיח זה של ר' שמעון וחכמים מובא כלשונו, מילה במילה, במשנת יבמות ח, ג, למעט חמש המילים האחרונות, 'והכתוב עמי בנים ולא בנות', החסרות במשנה. נראה שעורך הספרי הצמיד כאן שני מקורות, ושהמילים בסיום נוספו ממקור אחר. מעין ראייה לדבר במקבילה השנויה בבבלי, יבמות עז ע"ב:

תניא אמר להן ר' שמעון הלכה אני אומר ועוד מקרא מסייעני בנים ולא בנות.

הד לצירוף המקורות נותר בכ"י ר, המקצר את ציטוט המשנה ושונה:

אמר ר' שמעון קל וחומר הדברים. ומה אם במקום שאסר זכרים עד עולם התיר את הנקיבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות כול' בנים ולא בנות.

אותו קיצור מתועד גם בדרש המזהיר, השונה:

אמר ר' שמעון בנים ולא בנות. וקל וחומר הדברים. ומה במקום שאסר זכרים איסור עולם התיר את הנקיבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד ג' דורות וג' מתניתין הלכה אני אומר והכתוב עמי בנים ולא בנות.

אלא שהמשפט לאחר הקיצור בשני עדים אלה קטוע: בכ"י ר חסרות המילים 'אמר להן לא כי הלכה אני אומר והכתוב עמי', ובדרש המזהיר חסרות המילים 'אמר להן לא כי'.<sup>70</sup> ייתכן אפוא כי

69 הנוסח 'עמי' מתועד בכ"י בג<sup>ד</sup>מנ. אל גורסים: 'עמוני', ונוסח קשה זה (שגם אינו עניין לדרשה העוסקת במצרי ואדומי) הוא כנראה שיבוש של 'עמי'. לעומתם גורסים דהת: 'מסייעני', שהוא תיקון על פי המקבילה בבבלי, יבמות עז ע"ב (וכן הוא בירושלמי, יבמות ח, ג [ט ע"ג; טור 870, שורות 40–41] ח: 'הכתו' או' בנים אשר יולדו – בנים ולא בנות' (מדרש הגדול וילקוט שמעוני מצטטים את הבבלי, ופינקלשטיין לא דק בכך).

70 גם בכ"י חל חלה כאן השמטה, וחסרות בהם המילים 'אמרו לו אם הלכה נקבל אם לדין יש תשובה'. אמר להן לא כי. סביר שהשמטה זו, שאינה מחמת הדומות, משקפת אף היא נוסח מקוצר שעמד לפניהם, שהושמט בו סימן הקיצור.

במקרה זה מעתיקים הם שקיצרו את הציטוט ממשנת יבמות, אך קיצורם היה גורף מדי, ובעטיו השמיטו כמה מילים במקום התפר בין שני המקורות.<sup>71</sup> בהחלט ייתכן שכמה מקיצורי המשניות בספרי דברים – ובראשם כמה מהקיצורים שאינם מסומנים בביטוי 'וכולה מתניתין' – נוצרו על ידי מעתיקים מאוחרים. אולם אין בכך כדי לסתור את ההשערה באשר לקדמותם היחסית של רוב הקיצורים, השערה העולה מניתוחם של המקורות.

סיכומם של דברים, בעבר שיערתי על פי שיקול דעתי כי לא סביר לייחס למעתיקי הספרי המאוחרים בקיאות מופלגת במשנה, אשר אפשרה להם לקצר את ציטוטי המשנה בספרי. דברים אלה אמורים במיוחד בדרשות שבהן אין לפני הציטוט המשנאי בספרי מונח ההצעה המקדים 'מיכן אמרו' ודומיו. במאמר זה חוזקה השערה זו בעזרת ראיות של ממש מטיבם העדיף של עדי הנוסח המשופעים בקיצורים ומניתוח פרטני של התפתחות הנוסח של קיצורים רבים. כל אלה מובילים למסקנה שנוסחו הקדום ביותר של הספרי שהגיע לידינו כלל קיצורי משניות, ואילו מעתיקים מאוחרים הם שהשלימו קיצורים אלה כדי להקל על הלומדים. בהחלט ייתכן כי רבים מקיצורי המשניות בספרי דברים יצאו מתחת ידם של עורכי הספרי,<sup>72</sup> אולם אין בכוחה של השערה זו להסביר מדוע משניות מסוימות צוטטו באופן מקוצר ומשניות אחרות לא קוצרו.<sup>73</sup> אכן העדויות הרבות יחסית של משניות מקוצרות שנשתמרו רק בעדי הנוסח המזרחיים מלמדות כי סביר שמשניות נוספות קוצרו בעדי נוסח שלא הגיעו לידינו, אך בכל זאת חשוב לציין כי בעותקי הגניזה ששרדו נשתמרו גם ציטוטי משניות שלא קוצרו (ראה על כך עוד להלן בחתימת המאמר).

## ב. ספרא

בעדי הנוסח השלמים של ספרא אין כלל קיצורים למשניות שהוצגו לאחר 'מיכן אמרו', לא בלשון 'וכולה מתניתין' ולא במילים 'וגומר', 'וכוליה' או כיוצא בהן. הדברים אמורים בדפוס ראשון, ונציה ש"ה, ובכתבי יד אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 (נויבאואר 151); וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 31; לונדון, הספרייה הבריטית Add. 16.406 (מרגליות 341); ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9026 (ברומר 2171 Rab.); פרמה, פלטינה 3259

71 לדוגמאות נוספות של הצמדת שני מקורות על ידי עורך הספרי המובהרת בעזרת קיצור ראה: נספת, מס' 33, 43, 44.

72 האפשרות שעורכי הספרי ציטטו רק ציטוטים מלאים של משניות מחייבת השערה מורכבת, שמעתיקים קדומים קיצרו את מקצת המשניות, ומעתיקים מאוחרים ניסו להשלים קיצורים אלה.

73 בספרי דברים כ"ט 65 'מיכן אמרו' ודומיו שלאחריהם ציטוטים מילוליים של המשנה (ראה פירוטם: כהנא, הדרשות במשנה [לעיל הערה 10], עמ' 72–75), ורק ב"ט 35 מהם סימני קיצור.



(דה רוסי 139; ריצ'לר 694) וגם בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66 המעולה,<sup>74</sup> שהוא הקודקס העברי הקדום ביותר שהגיע לידינו.<sup>75</sup> לכאורה יש להסיק מכך על דרכם השונה של עורכי ספרי דברים ועורכי הספרא בשילוב חומרים מהמשנה בחיבוריהם. אולם לאור המכנה המשותף הרחב בין שני מדרשים אלה מדבי ר' עקיבא קביעה זו מפתיעה. עיון בעותקים חלקיים של הספרא שהגיעו לידינו מלמד שכמה מהם כוללים קיצורים. כך הוא בקטע הגניזה כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9018 (ברומר 2234, Rab.), השייך לעותק ו התימני,<sup>76</sup> והכולל שני קיצורים למשניות, הראשון בלי המונח המקדים 'מיכן אמרו' והשני עם מונח זה:

1. קדושים פרק ז, ט (מהדורת וייס, דף צ ע"ד; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' תו, <sup>77</sup> שו' 3):

איזה הוא מורא לא יכנס להר הבית וג' [משנת ברכות ט, ה].

בכל שאר עדי הנוסח הישירים המשנה מצוטטת בשלמותה.

2. קדושים פרק ח, ח (מהדורת וייס, דף צא ע"ב; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' תח, שו' 22):

ומיכאן אמרו הסיטון מקנה את מידותיו אחת לשלשים יום [תחילת משנת בבא בתרא ה, ה].  
אמר רבן שמעון בן גמליאל ב'ד'א' בלח וג' [משנת בבא בתרא ה, יא].

בכל שאר עד הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 178.37) מצוטטות שתי המשניות בשלמותן.

למרבה העניין שתי משניות אלה קוצרו גם בספרי דברים (ראה בנספח, מס' 22, 42 בהתאמה), ועובדה זו עשויה אולי ללמד על קרבה בין עורכי שני המדרשים.

גם בעותק תימני נוסף בכ"י קאפח<sup>78</sup> נותרו שני קיצורי משניות, הראשון עם המונח 'מיכן אמרו' והשני בלעדיו:

74 במקרה אחד בספרא, חובה פרק א, ח (מהדורת וייס, דף טז ע"א), השאיר סופר כ"י וטיקן ebr. 66 רווח של ארבע שורות לאחר 'אמר ר' עקיבה שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע', ודילג על הציטוט הארוך ממשנת כריתות ג, ז-י (ציטוט זה הושלם ביד אחר; ראה מהדורת הפקסימיליה שהוציא א"א פינקלשטיין, תורת כהנים על-פי כתב יד רומי מנוקד [אססמאני מספר 66], ניו יורק תשי"ז, עמ' עא). אולם דומה שמקרה חריג זה, שנבע אולי בנוסח פגום של אביו, אינו יכול ללמד על דרכם של עורכי הספרא.

75 גם מספר קיצורי הדרשות במילה 'וג'', המפנה לדרשה סמוכה, מועט מאוד בכ"י וטיקן ebr. 66. סך מניתי בו כ-20 קיצורי דרשות מעין אלה.

76 ראה: מ' כהנא, אוצר כתבי-יד של מדרשי ההלכה: שחזור העותרים ותיאורם, ירושלים תשנ"ה, עמ' 72-73.

77 מספרי העמודים בסוגריים על פי מהדורת הפקסימיליה. ראה: פינקלשטיין, תורת כהנים (לעיל הערה 74).

78 ראה: כהנא, אוצר (לעיל הערה 76), עמ' 68, עותק ב.

1. שרצים פרשה ז, י (מהדורת וייס, דף נד ע"ב; כ"י וטיקן 66 ebr., עמ' רכה, שו' 20):

מיכן אמרו כוורת פחותה וג' [משנת כלים ה, א].

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. d 58.7a) מצוטטת משנה ארוכה זו, הכוללת גם דר' שיח בין ר' אליעזר וחכמים, בשלמותה.

2. תזריע פרק ג, ו (מהדורת וייס, דף נט ע"ב; כ"י וטיקן 66 ebr., עמ' רמח, שו' 22):

מיה – מלמד שדמים הרבה טמאים בה. האדום והשחור וכקרחן כרכום וכמי אדמה וכמוזוג בית שמיי וג' [משנת נידה ב, ו].

בכל שאר עדי הנוסח הישירים מצוטטת המשנה בשלמותה.

קיצורים רבים יחסית של דרשות ומשניות נשתמרו בקטע גניזה בן ארבעה דפים רצופים, כ"י אוקספורד, בודליאנה Syr. d 32–33,<sup>79</sup> השייך לעותק ה.<sup>80</sup> עותק זה, העשוי קלף, הוא פלימפסטט שהספרא נכתב בו על גבי טקסט סורי. נותרו בו שרידים טובים מאוד של לשון חז"ל, וחלוקת הספרא בו היא חלוקה ממוספרת לפרשות ולפרקים וסימון עיגול קטן בין הלכה להלכה, בדיוק כמו החלוקה בחלקו הראשון של כ"י וטיקן 66 ebr. להערכת מלאכי בית אריה עותק זה קדום מאוד, ונכתב 'בוודאי לפני המאה העשירית, מן הסתם במאה התשיעית'. בקטע נשתמרו שבעה קיצורי משניות,<sup>81</sup> ורק לפני שלושה מהם נוסף הביטוי המזהה 'מיכן אמרו'.<sup>82</sup>

1. נגעים פרשה ב, ד (מהדורת וייס, דף סא ע"א; כ"י וטיקן 66 ebr., עמ' רנה, שו' 5):

°מיכן אמרו מראות נגעים שנים שהן ארבעה וג' ° [משנת נגעים א, א].

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. d 58.8a) וכ"י מודנה, הארכיון העירוני 30.2) מצוטטת המשנה בשלמותה.

2. נגעים פרשה ב, ה (מהדורת וייס, דף סא ע"א; כ"י וטיקן 66 ebr., עמ' רנה, שו' 8):

°הפתוך שבשלג כיון המזוג וג' ° [משנת נגעים א, ב].

79 על אחד מהם, להלן מס' 4, כבר העיר אפשטיין, מבוא לנוסח (לעיל הערה 11), עמ' 731 (הסיגנטורה שציין, 'קטע א"פ 4 Syr. C.', שונה מהסיגנטורה הנוכחית).

80 ראה: כהנא, אוצר (לעיל הערה 76), עמ' 69–70.

81 וכן ארבעה קיצורים לדרשות שנשנו בספרא בקטעים קודמים.

82 הציטוטים מקטע זה יובאו ללא השלמת קיצורי מילים ובתוספת העיגולים הקטנים שבהם הוא מציין מעבר מהלכה להלכה.

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8a וכ"י מודנה 30.2) מצוטטת המשנה בשלמותה.

3. נגעים פרק ב, יב (מהדורת וייס, דף סב ע"א; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רנח, שו' 1):

°החליטו בשער לבן, הלך שער לבן חזר שער לבן. וכן במחייה ובפיסיון כתחילה. בסוף שבוע ראשון, בסוף שבוע שני, לאחר הפטור הרי הוא כמות שהיה. חליטה במחייה הלכה במחייה חזרה המחיה, וכן בשער לבן ופיסיון כתחילה וג'. החליטו בפיסיון הלך הפיסיון וחזר הפיסיון. וכן בשער לבן בס' שב' רא', בס' שב' שני', לא' הפ' הרי הוא כמות שהיה [משנת נגעים ה, ב]. לכך נא' תפשה ואם פשה תפשה°.

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8b) מצוטטת המשנה בשלמותה, <sup>83</sup> ובמקום הקיצור 'וג' באמצעה באה לשון המשנה: 'בסוף שבוע הראשון, בסוף שבוע השני, לאחר הפטור הרי הוא כמות שהיה'.

4. נגעים פרשה ג, ד (מהדורת וייס, דף סב ע"ד; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רס, שו' 5):

°שער פקודה עקביה בן מהללאל מטמא וג'° [משנת נגעים ה, ג].

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8c) מצוטטת משנה ארוכה זו עד סופה.

5. נגעים פרשה ג, ה (מהדורת וייס, דף סב ע"ד; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רס, שו' 15):

°והיא הפכה – שהפך כולה את כולו לא שהפך כולה את מקצתו. כיצד בהרת כחצי גריס ובה סערה אחת נול' בה כח' גריס ובה סערה אחת וג'° בהרת כחצי גריס ואין בה כלום נולדה בהרת כחצי גריס ובה שתי סערות הרי [זו] להחליט [משנת נגעים ד, י] מפני שהפכתו בהרת°.

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8c) מצוטטת המשנה בשלמותה, ובמקום הקיצור 'וג' באה לשון המשנה 'הרי זו להסגיר'.

6. נגעים פרק ד, ג (מהדורת וייס, דף סג ע"ב; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רסב, שו' 13):

°לכל מראה עיני הכהן – פרט לבית הסתרין. מיכן [אמר]ו האיש נראה כעודר וכמוסק

זתים וג'ו [משנת נגעים ב, ד]. ר' י[הו]ד[ה] או' אף כטובה לפשתן השמאלית. כשם שהו[א] נר[א]ה לניגע[ו]ן כך הוא נראה לתיגלחתו°.

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8d) מובאים דברי תנא קמא בשלמותם.

7. נגעים פרק ד, ד (מהדורת וייס, דף סג ע"ג; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רסב, שו' 19):

°דבר אחר לכל מראה עיני הכהן – פרם לכוהן שחסך מאור עיניו. מיכן אמרו הכוהן הסומא וג'ו [משנת נגעים ב, ג].

בכל שאר עדי הנוסח הישירים (כולל קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8d) מצוטט גם המשך המשנה: 'באחת מעיניו או שכהא מאור עיניו לא יראה את הנגעים'. לצד משניות שקוצרו נותרו בקטע זה ציטוט מלא של משנה אחת, ללא קיצור, לאחר הביטוי 'מיכן אמרו',<sup>84</sup> וציטוט מלא של שלושה קטעים הזוהים למשנה שאין לפנייהם הביטוי 'מיכן אמרו'.<sup>85</sup> מעניין שלאחר שלוש מארבע המשניות הללו, שצוטטו ללא קיצור, נוסף חומר הלכתי שמקורו לא במשנה, והוא עשוי אולי להסביר מדוע לא קוצרו המשניות.<sup>86</sup> קטע נוסף מעותק זה, הכולל שרידים מקוטעים משבעה דפים מדיבורא דנדבא, כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. b 13.14,<sup>87</sup> קשה לפענוח. דרשות הספרא אשר שרדו בקטע זה כוללות שישה ציטוטי משניות. בשלוש מהדרשות מצוטטת המשנה במלואה ללא קיצור,<sup>88</sup>

84 נגעים פרק ב, ג, סא ע"ג (כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רנו, שו' 20): 'מיכן אמרו אין רואים את הנגעים בשחרית ובין הערבים [...] ר' יהודה אומר בארבע ובחמש בשמונה ובתשע [משנת נגעים ב, ב]. אומנם לאחר מכן נוסף בספרא קטע הלכתי ממקור אחר שאינו במשנה (ר' יוסה או' [...]).'

85 שלושת הקטעים סמוכים זה לזה: (1) נגעים פרשה ב, ו (מהדורת וייס, דף סא ע"ב; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רנה, שו' 10): 'ר' חנניה סגן הכהנים או' [...] עקביה בן מהללאל או' שבעים ושנים [משנת נגעים א, ד]. לאחר מכן נוסף בספרא קטע הלכתי ממקור אחר שאינו במשנה (א' ר' יוסה שאל יהושע בנו שלר' עקיבה [...]).' (2) נגעים פרשה ב, ז (מהדורת וייס, דף סא ע"ב; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רנה, שו' 18): 'כיצד בהרית כגרים [...] ר' שמעון מטהר מפני שלא הפכתו הבהרת [משנת נגעים ד, ו]. לאחר מכן נוסף בספרא קטע הלכתי ממקור אחר שאינו במשנה (א' לו והלא כבר נא' [...]).' (3) נגעים פרשה ב, ח (מהדורת וייס, דף סא ע"ב; כ"י וטיקן ebr. 66, עמ' רנה, שו' 23): 'בהרת היא ומיחיתה כגרים [...] ר' שמעון מטהר מפני שלא הפכתו הבהרת כגרים. ומודה שאם יש במקום שיער לבן כגרים >הוא טמא [המשך משנת נגעים ד, ו].'

86 ראה לעיל הערות 84, 85.

87 ראה: כהנא, אוצר (לעיל הערה 76), עמ' 71.

88 (1) נדבה פרק ט, ז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 65, שו' 27) = משנת מנחות יג, יא; (2) נדבה פרשה ט, ט (שם, עמ' 74, שו' 40) 'מיכן אמרו' = משנת מנחות ג, ג; (3) נדבה פרק יב, ז (שם, עמ' 82, שו' 28) = משנת מנחות ה, ח.

בשתיים מהן שרדה בקטע רק תחילת המשנה ואין לדעת אם קוצרה או לא,<sup>89</sup> ואילו בשריד שנותר ממשנה אחת נראה שהיא קוצרה.<sup>90</sup> קשה למצוא מכנה משותף למשניות שקוצרו מכאן ולמשניות שלא קוצרו מכאן.<sup>91</sup> בקטע אחר בן שני דפים מעותק זה, כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 12.209, אין ציטוטי משניות.

קיצורי המשניות שנותרו בשלושה עותקים של הספרא, ובראשם העותק הקדום והמעולה בקטע אוקספורד 32–33, Syr. d, פותחים פתח להשערה שקיצורים כאלה היו גם בעותקים אחרים של הספרא שלא הגיעו לידינו. ושוב נשאלת השאלה אם לפנינו ציטוטים חלקיים שיצאו מתחת ידם של עורכי הספרא – מדרש המשופע בציטוטי משניות, גלויים וסמויים, יותר ממדרשי התנאים האחרים<sup>92</sup> – או שלפנינו קיצורי סופרים שהיו בקיאים בקיאות מופלגת במשנה. הציטוטים החלקיים הרבים של משניות ללא המונח המקדים 'מיכן אמרו' – כולל ציטוטים חלקיים של משניות 'אזוטיות' דוגמת משנת נגעים – והזיקה הקרובה בין הספרא לספרי דברים עשויים לכאורה לחזק חיזוק מסוים את האפשרות שעורכי הספרא הם שציטטו את המשניות באופן חלקי, אך עדיין המאזניים מאוזן.

### ג. מכילתא דר' שמעון בן יוחאי<sup>93</sup>

במכילתא דר' שמעון בן יוחאי קיצור של משנה אחת בדרשת הפסוק בשמ' יג 7 (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 39–40):

ד"א ולא יראה לך חמץ – בטל בלבבך. [מיכן אתה אומר ההולך לשחוט את פסחו]<sup>94</sup> וכולה מתניתא.

89 (1) נדבה פרשה ח, ז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 67, שו' 35): 'אמ' ר' טרפון מה מצינו ביין שהוא [משנת מנחות יב, ה], וכאן נגמר הדין וההמשך לא שרד; (2) נדבה פרק י, ב (שם, עמ' 69, שו' 10): 'הא אם אמר הרי עלי מנחה מ[ן] הסעורים] יביא מן החיטין קמח יביא [משנת מנחות יב, ג], וכאן נגמר הדין וההמשך לא שרד.

90 ראה: נדבה פרק י, ו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 70, שו' 24). הנוסח בכ"י וטיקן ebr. 66, עמ' לה, שו' 19: '[...] אבל מתנדבים עולה ושלמים ובעוף אפילו פרידה אחת ° [משנת מנחות יב, ה]. בקטע הגניזה נותרה בסוף אחת השורות המילה 'אבל' ובסוף השורה שלאחריה 'כיוילו °'. אם הפענוח נכון, נראה שזו מילת קיצור למשנה במנחות שצוטטה באופן חלקי בתחילת השורה.

91 המכנה המשותף של ציטוט מלא של משניות שהוצמד אליהן מקור הלכתי נוסף שאינו במשנה (ראה לעיל הערות 84, 85) אינו תקף בכל המשניות שצוטטו במלואן. גם היקף הקטע המקוצר אינו אחיד; לעיתים הוא כולל טקסט ארוך ולעיתים כמה מילים בלבד.

92 לציטוטי משניות המסומנים בביטוי 'מיכן אמרו' ודומיו ראה: כהנא, הדרשות במשנה (לעיל הערה 10), עמ' 63–67. לציטוטי משניות רבים עם המונח 'מיכן אמרו' ובלעדיו ומיונם ראה: מלמד, היחס (לעיל הערה 12), עמ' 9–74. לפי המפתח שם, עמ' 170–176, בספרא כ-280 ציטוטים השווים בתוכנם ובלשונם למשנה.

93 כל האמור להלן מתייחס לקטעי הגניזה של מכילתא דר' שמעון בן יוחאי ולא לשחזוריים על פי מדרש הגדול. 94 ההשלמות בסוגריים כאן ולהלן על פי מדרש הגדול.

לדעת אפשטיין 'וכולה מתניתא' כאן הוא קיצור סופר למשנת פסחים ג, ז,<sup>95</sup> ואילו לדעת מלמד הוא קיצור סופר לתוספתא, פסחים ג, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 154).<sup>96</sup> שניהם ציינו שהדרשה והמשנה הצמודה לה מתועדות גם בספרי דברים, ויש להוסיף שגם הדרשות האחרות שלפניה ואחריה שנויות בספרי דברים:

מכילתא דר' שמעון בן יוחאי יג 7 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 39-40)	ספרי דברים קלא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 188)
ולא יראה לך חמץ [שמ' יג 6] – רואה אתה לאחריים. ולא יראה לך חמץ – רואה אתה לגבוה. ולא יראה לך חמץ – רואה אתה לפלטר. ד"א ולא יראה לך חמץ – בטל בלבבך. [מיכן אתה אומר ההולך לשחוט את פסחו] וכולה מתניתא. ולא [יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור – זה הוא] חילוק שבין בית שמאי לב[ית הלל שבית שמאי אומ' שאר כזית] וחמץ ככותבת ובית הלל א[ומ' זה וזה כזית].	לא יראה לך שאר [דב' טז 4] – רואה אתה לאחריים. לא יראה לך שאר – רואה אתה לגבוה. לא יראה לך שאר – רואה אתה לפלטר. לא יראה לך שאר – בטל בליבך. מיכן אמרו ההולך לשחוט את פסחו כול' מתני'. <sup>97</sup> לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר – זהו חילוק שבין בית שמי לבית הלל שבית שמי אומ' שאר כזית וחמץ ככותבת ובית הלל אומ' זה וזה כזית.

רצף הדרשות השוות בשני המדרשים מלמד בבירור על הזיקה ההדוקה ביניהם. יתרה מזו, הדרשה האחרונה לפסוק 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר' מבוססת על דיבור המתחיל הנמצא רק בשמ' יג 6 ולא בדב' טז 4, שבו מוזכר רק השאור. מכאן שדרשת הספרי האחרונה אינה אלא העברה מהמכילתא דר' שמעון בן יוחאי.<sup>98</sup> מנגד מדרשות מקבילות סמוכות בשני מדרשים אלה עולה בבירור שמקורן בספרי דברים, ושמשם הועברו למכילתא דר' שמעון בן יוחאי.<sup>99</sup> לפנינו אפוא זיקה הדדית בין מכילתא דר' שמעון בן יוחאי לספרי דברים, ולכן אין

95 ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח (לעיל הערה 11), עמ' 746.

96 ראה: מלמד, היחס (לעיל הערה 12), עמ' 100. כנראה הושפע מלשון התוספתא, 'מיכן אתה אומר ההולך לשחוט את פסחו [...]', הוזה ללשון המכילתא דר' שמעון בן יוחאי (על פי השחזור ממדרש הגדול!). אולם לא מצאתי קיצור נוסף לתוספתא במדרשי התנאים, ו'מכאן אתה אומר' בתוספתא מלמד ש'מסדר התוספתא העתיק ממדרש הלכה', כדברי ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה<sup>2</sup>, ד: פסחים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 532.

97 כך בכ"ד ובדומה לכך בעדים נוספים. ראה: נספח, מס' 8.

98 ראה על כך ביתר פירוט: מ' כהנא, 'לשאלת ייחודה של המכילתא דר' שמעון בן יוחאי בחלקיה ההלכתיים', א' ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 514.

99 ראה: שם, עמ' 511-514.

להוציא מכלל אפשרות – אף על פי שאין ראייה לכך – שגם 'זכולה מתניתא' יחידאי זה במכילתא דר' שמעון בן יוחאי הוא העברה מהדרשה המקבילה בספרי דברים, המשופע בקיצורי 'זכולה מתניתין'.<sup>100</sup>

מכל מקום הקיצור היחידאי של המשנה במכילתא דר' שמעון בן יוחאי<sup>101</sup> לעומת קיצורי המשניות הרבים יותר בשני המדרשים האחרים מדבי ר' עקיבא הקלסי, הספרא והספרי, צריך עיון. מלמד תלה את ההבדל בנוהגי הקיצור של מעתיקים שונים,<sup>102</sup> אך לדעתי ייתכן שהוא פרי פועלם של עורכים אחרונים.<sup>103</sup> אפשר שהוא נבע ממיעוטן היחסי של המשניות המצוטטות במכילתא דר' שמעון בן יוחאי,<sup>104</sup> שאולי משקף את אי הכרת עורכיה בעליונותה של משנת רבי<sup>105</sup> (ראה על כך עוד בחתימת המאמר).

#### ד. מכילתא דר' ישמעאל

ברוב עדי הנוסח הישירים של מכילתא דר' ישמעאל, כולל קטעי הגניזה המרובים והטובים, אין כלל קיצורים למשניות המסומנות במונח 'מיכן אמרו' ודומיו.<sup>106</sup> רק בכ"י אוקספורד Marshall Or. 24 מתועדים שני קיצורי משניות:

- 100 ודוק, האם 'מתניתא' במכילתא דר' שמעון בן יוחאי – ולא 'מתניתין' כמו בספרי דברים – הוא חילוף מקרי (גם בספרי דברים הוא מתועד ב'כתאב אלתופאחה' [ראה: נספח, מס' 45, 48] וכן ג': 'מתניתה' [ראה: נספח, מס' 1]), או שמא הוא משקף אי הכרה בעליונותה של משנת רבי?<sup>101</sup>
- 101 הבולט בהשוואה לכ"י 20 הקיצורים לדרשות שצוטטו בחלקיו הקודמים של המדרש בלשונות מגוונים, דוגמת 'זכול', 'זכול' עניינא (עד), '(זכול') כדכתיב לעיל', 'ג'. ראה פירוטם במבואו של מלמד למהדורת מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, עמ' לו (קיצורים אחדים מתועדים בקטעי הגניזה שלא עמדו בפניו).
- 102 'סופרי מדרשב"י לא נהגו כחבריהם מעתיקי ספרי דברים ולא קיצרו את הציטטים. רק במקום אחד (יג, ז, סוף 39) נמצא סימן הקיצור 'זכולה מתניתא' (מלמד, היחס [לעיל הערה 12], עמ' 100). בקשר לכך ראה לתת את הדעת לטיבם הבינוני של כתבי היד של המכילתא דר' שמעון בן יוחאי שהגיעו לידינו.
- 103 מעין דעתו של רוזנטל, שהזכרה לעיל, שקיצור זה הוא מעשה ידיו של "מהדיר" קדמון מאד. ראה: רוזנטל, לשונות סופרים (לעיל הערה 1), עמ' 302 הערה 89.
- 104 כדברי אפשטיין: 'במכילתא דרשב"י שלשונה מבוסס על קטעי הגניזה אין 'מכאן אמרו', 'מכאן אתה אומר' רגיל הרבה, ואף בהם מעטים מן המשנה ורובן ברייתות' (אפשטיין, מבוא לנוסח [לעיל הערה 11], עמ' 746). ראה פירוט החומר: מלמד, היחס (לעיל הערה 12), עמ' 94–104, וממנו עולה שפחות מ-30 משניות מצוטטות במכילתא דר' שמעון בן יוחאי, וברבות מהן ציטוטים קצרים בני משפט אחד בלבד.
- 105 השווה לנתון המפתיע שהעלתה ליאורה אליאס בר-לבב, שבפרשת נויקין מצוטטת בעיקר התוספתא ולא המשנה. ראה: ל' אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"י פרשת נויקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, ירושלים תשע"ד, עמ' 148–245, ועיין שם בהשערות שהעלתה להסבר תופעה זו.
- 106 דברים אלו אמורים על פי בדיקה דיגיטלית של כ"י אוקספורד Marshall Or. 24 באתר 'מאגרים' וקטעי הגניזה שהובאו בתוך: כהנא, קטעי מדרשי הלכה (לעיל הערה 7). כמו כן נבדקו כל העדים הישירים, ילקוט שמעוני ומדרש חכמים במובאות שלפניהן המונח 'מיכן אמרו' ודומיו. ייתכן שיתגלו קיצורי משניות נוספים בעדי נוסח מערביים אחרים שבהם המשנה צוטטה ללא מונח מקדים.

1. מסכתא דפסחא ו (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 19):

מיכן אמרו אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר [...] להרחיק מן העבירה [משנת ברכות א, א] ולעשות סייג לתורה ולקיים דברי כנסת הגדולה שהיו או' שלשה דברים, הו מתונין בדין והעמידו תלמידים וגו' [משנת אבות א, א].

בשאר עדי הנוסח (כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 117 hebr., דפוס, ילקוט שמעוני ומדרש חכמים) מצוטטת המשנה בשלמותה: [...] והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה'. ונראה כי בכ"י אוקספורד Marshall Or. 24 קיצור מעתיק למשנת אבות הפופולרית.

2. מסכתא דויסעו (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 171):

וזה אחד מעשרה דברים שנבראו בין השמשות אילו הן הקשת והמן והמטה וגו' [השווה משנת אבות ה, ו].

בשאר העדים (כ"י מינכן 117 hebr., דפוס, ילקוט שמעוני ומדרש חכמים) נוסף: 'והכתב והמכתב והשמיר והלוחות ופתיחת פי הארץ שבלעה את הרשעים ופי האתון של בלעם וקבורתו של משה ומערה שעמד בה משה ואלהיו. ויש אומרים אף בגדיו של אדם הראשון ומקלו של אהרן בשקדיו ופרחיו'. נוסח זה שונה שינוי ניכר ממשנת אבות ה, ו, וברי שאין לפנינו ציטוט של משנת אבות אלא של מקור מקביל לה.<sup>107</sup> ברור אפוא כי מעתיק כ"י אוקספורד Marshall Or. 24 או אחד מאבותיו הוא ששילב קיצור זה משום שסבר בטעות שזו היא משנת אבות.<sup>108</sup> נמצינו למדים כי בנוסחה המקורי של מכילתא דר' ישמעאל אין קיצורים למשניות המסומנות במונח 'מיכן אמרו' ודומיו.<sup>109</sup>

ה. ספרי במדבר

גם בספרי במדבר רוב עדי הנוסח הישירים אינם כוללים קיצורים למשניות המסומנות במונח

107 ראה: אפשטיין, מחקרים בספרות (לעיל הערה 28), א, עמ' 21. גם בספרי דברים שנה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 418) לא מצוטטת משנת אבות אלא מקור מקביל לה, וטעה סופר ג' שקיצרה, ראה להלן הערה 193).

108 הקיצור בכתבי יד אוקספורד Marshall Or. 24, וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 299.6 והדפוס במסכתא נזיקין ה (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 267): 'מיכן אמרו מצות חנק וכו'', אינו למשנת סנהדרין ז, ג אלא לציטוט קודם של מקור זה, אשר שהובא במכילתא לעיל (שם, עמ' 266). ומקור זה אינו זהה למשנת סנהדרין. ראה: כהנא, הדרשות במשנה (לעיל הערה 10), עמ' 35–36.

109 נתון זה בולט בהשוואה לכ-50 קיצורי דרשות המתועדים במכילתא דר' ישמעאל, רובם בקיצור 'גו' ומיעוטם בקיצור 'וכו'.



'מיכן אמרו' ודומיו.<sup>110</sup> רק בכ"י לונדון Add. 16.406 מתועד קיצור אחד בפסקה קס (מהדורת כהנא, עמ' 546):

והצילו העדה – מיכן אתה אומר הרג נפש בין שוגג בין מזיד הכל מקדימין לערי המקלט. בית דין שולחין ומביאין אותו משם עד שנתחייב גלות מחזירין אותו ממקומו שנ' והשיבו העדה [השווה משנת מכות ב, ו].

בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32 ובשאר עדי הנוסח במקום המילה 'עד' מופיע המשפט 'משנתחייב מיתה הרגוהו ומשאין נתחייב מיתה פטרוהו. מי'. אולם 'מיכן אתה אומר' בספרי שם אינו זהה לדברי ר' יוסי בר' יהודה במשנת מכות ב, ו ובמקבילות תנאיות נוספות.<sup>111</sup> לפנינו אפוא מקור מקביל למשנה ורק סופר כ"י לונדון או אחד מאבותיו הוא שקיצרוהו. נמצינו למדים כי גם בנוסחו המקורי של ספרי במדבר אין קיצורים למשניות המסומנות במונח 'מיכן אמרו' ודומיו.<sup>112</sup>

## ו. מעין סיכום

לכאורה מתעוררת השאלה מה העבודה הזאת לכם? מדוע להשקיע מאמצים כה רבים בכיור שאלה שולית לכאורה על אודות זהותם של מקצרי המשניות במדרשי התנאים? תמיהה זו מתעצמת לנוכח הספקות הרבים הכרוכים במחקר נושא זה, שרב בו הפרוץ על העומד. תשובתי על כך היא כי נוסף על השלכות מקומיות של מחקר הקיצורים על פרשנות המשנה ומחקרה,<sup>113</sup>

110 הדברים אמורים על פי בדיקה דיגיטלית של כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32 וקטעי הגניזה המצויים תחת ידי, ושל חילופי הנוסחאות למשניות שלפניהן המונח 'מיכן אמרו' ודומיו במהדורתי לספרי במדבר. ייתכן שיתגלו קיצורים נוספים למשניות שאין לפניהן מונח מקדים בכתבי יד מערביים אחרים.

111 ראה פירושי לספרי במדבר במהדורתי, עמ' 1316.

112 גם במכילתא דבריי ובאסכולת הוטא שרדו כמה קיצורים, אולם מפאת הדפים המועטים ששרדו ממדרשים אלה אי אפשר להסיק מהם מסקנות של ממש. בעשרת הדפים שנשתמרו ממכילתא דברים מתועדים קיצור אחד למשנה: 'מיכן היה רבן יוחנן בן זכיי אומ' אם עשית תורה הרבה וג' [משנת אבות ב, ח] הוי עמל בתורה כל ימך' (כהנא, קטעי מדרשי הלכה [לעיל הערה 7], עמ' 347, שו' 8) וארבעה קיצורים לדרשות שנשנו לעיל (שם, עמ' 347, שו' 3 [להשלמת הקיצור ראה: כהנא, מעלת ארץ ישראל (לעיל הערה 7), עמ' 347, שו' 11]; עמ' 353, שו' 13 [המפנה לשו' 6 שם, כדברי אפשטיין]; עמ' 356, קטע 23, שו' 13; וראה עוד הקיצור בקטע מכילתא שנוסף לספרי דברים קצ [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 232, שו' 4]. בשבעת דפי הגניזה של ספרי ווטא במדבר מתועדים קיצור אחד למשנה (כהנא, קטעי מדרשי הלכה [שם], עמ' 216, שו' 2: 'וכל עינין במסכת פרה!') ושני קיצורים לקטעי מדרש שנשנו לעיל (שם, עמ' 216, שו' 10, 13). בציטוטים מספרי ווטא דברים שיש קיצורים לקטעים משנאיים (ראה: שם, עמ' 194, 202, 239, 290, 293, 309), אך סביר להניח שרובם או כולם מעשה ידיו של המצטט, ישועה בן יהודה, ולא המדרש המקורי. ראה למשל: נאה, עוד על העיבור (לעיל הערה 54); רוזנטל, לתולדותיו של הפרק (לעיל הערה 63); וכן: ש' נאה, 'אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת ברכות ובהרכבה', ד' בויראין,

נודעת לבירור השאלה מי היו מקצרי המשניות השלכות חשובות לבירור קהל היעד של מדרשי התנאים, לחשיפת השלבים בהתפתחות קבלת סמכותה של המשנה והפצתה ולבחינת המשותף והשונה בדרכי העריכה של מדרשי התנאים.

בראשונה יש להבהיר כי עלינו להבחין בין הטקסט הבסיסי והמלא של המדרשים, שנוצר בידי העורכים, אם בעל פה ואם בכתב, ובין הקיצורים שהם חלק מתהליך המסירה. השאלה היא אם העורכים עצמם נעזרו ברמיזות או בציטוטים חלקיים, או שהם נעשו בשלב מאוחר על ידי מסרנים. בהחלט ייתכן כי הציטוטים החלקיים המרובים של הפסוקים בספרות התנאית, שמספרם רב יותר בכתבי היד הטובים של ספרות זו, הם מעשה ידיהם של העורכים, אשר סמכו על הבקאות הטובה של הלומדים בפסוקי התנ"ך. בד בבד אפשר שגם הציטוטים החלקיים של המשניות נעשו כבר בידי העורכים, אשר סמכו על הבקאות הטובה של הלומדים במשנה, אם כי ייתכן שקיצורי המשניות נעשו מאוחר יותר, בשלבי מסירת הטקסט והפצתו.

האבן הראשה בבירור זהותם של בעלי הציטוטים המקוצרים במדרשי התנאים הוא ספרי דברים. דומני שלעיל הוכח בראיות מוצקות שהקיצור 'וכולה מתניתין' השגור בו הוא הפניה קדומה, ובהחלט קיימת אפשרות שברבים מן המקרים – גם אם לא בכלם – היא נקבעה על ידי עורכי הספרי האחרונים.<sup>114</sup> מקבלת אפשרות זו עשוי להשתמע ש'משנתנו', משנת רבי, שביטוי זה מכוון רק אליה, הייתה המשנה הסמכותית בעיני עורכי ספרי דברים מדבי ר' עקיבא. ואכן זיקתו ההדוקה של ספרי דברים למשנה באה לידי ביטוי מובהק הן בשילוב רוב דרשות הפסוקים שהובאו במשנה בדרשותיו, והן ברוב המובאות של 'מיכן אמרו' הכלולות בו, שהמשנה מצוטטת בהן ציטוט מילולי.<sup>115</sup> זאת ועוד, אם אכן הציטוטים החלקיים של המשניות הם מעשה ידיהם של עורכי ספרי דברים, עריכתו עם הפניות תדירות של 'וכולה מתניתין' הייתה מבוססת על ההנחה שלומדי המדרש הכירו את משנת רבי על בוריה. הווי אומר, המשנה כבר הייתה חיבור ידוע ונפוץ בזמן עריכתו של ספרי דברים, וקהל היעד שאליו כיוונו עורכי המדרש את חיבורם היה קהל אליטיסטי של תלמידי חכמים מובהקים, ששלטו במשנה והכירו בסמכותה. מן העבר השני במכילתא דר' ישמעאל ובספרי במדבר מדבי ר' ישמעאל המונח 'וכולה מתניתין' אינו מופיע אפילו פעם אחת, ובנוסחיהם המקוריים גם אין ביטויים אחרים המשקפים

<sup>114</sup> נ' נעם וי' רוזן-צבי (עורכים), מתלמידי של אהרן: עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש (תעודה, לא), תל אביב תשפ"א, עמ' 251–275.

<sup>115</sup> הלשון הארמית של הקיצור 'וכולה מתניתין' מאפיינת גם את קיצורי הדרשות (ראה לעיל הערות 7–9) ואת סימני החלוקה במדרשי התנאים. בהקשר של ספרי דברים הדבר בא לידי ביטוי ב'סליק פסוקא' (להוראתו כפסוק או כקטע ראה: כהנא, אקדמות להוצאה [לעיל הערה 30], עמ' 122, הערה 9), ובסיכום בכ"י ר בסוף פסקה מ, עמ' 84, שו' 6: 'מראשיה ועד הכא צ'א' בבריאתא' (הבי"ת הראשונה נמחקה ב"א). לשרידיים נוספים של חלוקה לברייתות בכ"י ר ראה סוף פסקה רי (סוף פרשת שופטים), עמ' 244, שו' 8: 'ס'ג' בריאתא', וסוף פסקה שג (סוף פרשת כי תבוא), עמ' 322, שו' 10: 'ט' בריאתא'.

<sup>115</sup> לפירוט הנתונים בשני נושאים אלה בספרי דברים וכן בספרא ראה: כהנא, הדרשות במשנה (לעיל הערה 10).

ציטוט חלקי (הקיצורים הבודדים של כ"י אוקספורד Marshall Or. 24 במכילתא דר' ישמעאל ושל כ"י לונדון Add. 16.406 בספרי במדבר נראים בבירור כקיצורי סופרים מאוחרים). מובן שקשה להסיק מסקנות ממצאים שליליים, אך חשוב להדגיש כי לצד היעדרו של הקיצור 'כולה מתניתין' בכתבי היד של ספרי במדבר, מתועד קיצור זה בספרי דברים בכל אותם כתבי יד הכוללים את גם את ספרי במדבר וגם את ספרי דברים (כ"י ראבב'דלן, וכן העדים העקיפים מק). היעדר קיצורי משניות במכילתא דר' ישמעאל ובספרי במדבר עולה בקנה אחד עם העובדה שעורכי מכילתא דר' ישמעאל וספרי במדבר מיעטו להיעזר בדרשות המשנה לפסוקים, וברוב מובאות 'מיכן אמרו' ששולבו בפרשותיהם ההלכתיות מצוטטים 'משנת ר' ישמעאל' וקובצי משניות אחרים, ורק במיעוטן מצוטטת משנת רבי באופן מילולי.<sup>116</sup> דומה אפוא כי עורכי המדרשים מדבי ר' ישמעאל לא הכירו בסמכותה היתרה של משנת רבי. הד אפשרי ליחס השונה למשנת רבי בשני הבתים ניתן למצוא באזכור תדיר יחסית של השם 'משנה' במדרשים מדבי ר' עקיבא לעומת היעדרו המוחלט של השם 'משנה' במדרשים מדבי ר' ישמעאל.<sup>117</sup>

שאלת המשניות המקוצרות בספרא ובמכילתא דר' שמעון בן יוחאי לא יצאה מידי ספק. בספרא אין כלל ציטוטים חלקיים של משניות בכ"י וטיקן ebr. 66 המעולה ובשאר כתבי היד השלמים. רק בשרידים משלושה עותקים של הספרא מתועדים ציטוטים חלקיים של משניות, והם מסומנים בקיצור 'ג' או 'ג' ולא בביטוי 'כולה מתניתין'. שניים מעותקים אלה הם עותקים תימניים, ובאחד מהם שתי משניות מקוצרות שצוטטו בצורה מקוצרת גם בספרי דברים. העותק השלישי הוא עותק מזרחי קדום מאוד, המשופע בקיצורים חלקיים של משניות, שרובן אינו כולל את סימן הזיהוי המשנאי 'מיכן אמרו'. ייתכן שעותקים אלה משקפים את נוסחו המקורי של הספרא, אשר כלל – כמו רעו הקרוב ספרי דברים – ציטוטים חלקיים של משניות שאולי יצאו מתחת ידם של עורכי המדרש האחרונים. אך אין להוציא מכלל אפשרות שלפנינו קיצורי סופרים שהיו בקיאים בקיאות מופלגת במשנה. הווי אומר לא ברור אם עורכי הספרא הלכו בדרך שונה מזו של עמיתיהם עורכי ספרי דברים או בדרך דומה לדרכם.

במכילתא דר' שמעון בן יוחאי היקרות אחת של הביטוי 'כולה מתניתא' (לא 'מתניתין!'), שאולי נקבע בהשראת הדרשה המקבילה בספרי דברים. אפשר שהיעדרן של משניות מקוצרות אחרות במכילתא דר' שמעון בן יוחאי נעוץ בטיבם הבינוני של כתבי היד של מדרש זה שהגיעו לידינו. אולם לדעתי סביר יותר שהוא קשור למיעוט המשניות המצוטטות במכילתא דר' שמעון בן יוחאי – בניגוד בולט למדרשים האחרים מדבי ר' עקיבא הקלסי, הספרא וספרי דברים, המשופעים בציטוטי משניות. יתרה מזו, בהחלט ייתכן כי עורכי המכילתא דר' שמעון בן יוחאי, שהרבו יחסית לשלב בחיבורם גם מקורות מדבי ר' ישמעאל,<sup>118</sup> נקטו דרך דומה לזו של עורכי

116 לפירוט הנתונים בשני נושאים אלה במכילתא דר' ישמעאל ובספרי במדבר ראה: שם.

117 לפירוט הנתונים ראה: כהנא, עוללות מכילתא (לעיל הערה 15), עמ' 237–240.

118 ראה: כהנא, לשאלת ייחודה (לעיל הערה 98), עמ' 522, סעיף 3.

המדרשים מדבי ר' ישמעאל, ולא הכירו בסמכותה היתרה של משנת רבי כעמיתיהם עורכי הספרא וספרי דברים.

ועדיין צריך עיון מה הייתה תבניתם הראשונית של המדרשים שכללו ציטוטים חלקיים של משניות; האם כל המשניות צוטטו בצורה מקוצרת? ואם לא, מדוע הובאו משניות מסוימות בשלמותן ואחרות קוצרו? שאלה זו כרוכה בשאלה חמורה הימנה: מדוע הובאו קיצורים חלקיים של משניות במדרשי התנאים? האם נוסף על שיקולי תמציתיות ונוחיות, המשותפים לקיצורי הפסוקים והדרשות, נבעו הציטוטים המקוטעים של המשניות גם מתפיסה מחמירה של האיסור 'אי אתה כותב הלכות', אשר יושמה גם בציטוטי משניות שלמות?<sup>119</sup> או שמא היא קשורה לשלבי המעבר הראשוניים מעריכת המדרשים בעל פה להעלאתם על הכתב? וכבר באנו למספק הכבד בשאלת זמן כתיבתם הראשונה של מדרשי התנאים. האם גם הם, כמו המשנה, נערכו לראשונה על פה, או שמא האיסור של כתיבת 'הלכות' כלל לא חל על הסוגה התנאית של 'מדרש', אשר הושווה למושא פרשנותו, התורה שבכתב?<sup>120</sup> שאלות אלה וסתומות נוספות בסוגיית המשניות המקוצרות במדרשי התנאים, מחכות לזיהויים של עדי נוסח עתיקים וטובים של מדרשי התנאים, שאולי יתגלו בעתיד, ולביאור צפונות נוספות בתורת התנאים הנסתרות מעינינו לפי שעה.

119 השערה זו עשויה לבאר מדוע מקצת הקיצורים חוסכים לכאורה רק מילים בודדות. ראה למשל לעיל פרק ב, בתיאור ספרא, קטע הגניזה כ"י אוקספורד Heb. d 58.8, דוגמה 5, אך מובן שאפשר לתת לכך גם הסברים אחרים.

120 על עריכתה של המשנה בעל פה ראה מאמרו המכונן של מורי ורבי: י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 209–384 (נדפס שוב כספר, בלוויית מפתחות, ירושלים תשע"ט). מנגד על עדויות קדומות יחסית על כתיבת הספרא, לצד דיון מקיף במשמעותה של הברייתא בבבלי, תמורה יד ע"ב (ומקבילתה בבבלי, גיטין ס ע"ב): 'ותנא דבי ר' ישמעאל כתוב לך את הדברים האלה – אלה אתה כותב [כלומר מקרא], ואי אתה כותב הלכות', ראה מאמרו החשוב של ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (א): מגילות, תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 483–515. והשווה הסתייגותיו של זוסמן ממוסקנותיו של נאה במאמרו שם, עמ' 373–375. וראה לאחרונה: Y. Furstenberg, 'The Invention of the Ban against Writing Oral Torah in the Babylonian Talmud', *AJS Review* (forthcoming). לשאלה נכבדה זו קשורה גם התופעה של גיליונות מ'דבי רבי' ששולבו שלא במקומם בספרי במדבר, תופעה המוסברת ביתר קלות בהנחה של מדרש כתוב. ראה דיוני בגיליונות אלה, בעקבות אפשטיין: מ' כהנא, 'גופים וזים מ'דבי רבי' במדרשי ההלכה, ש' יפת (עורכת), מחקרים במקרא ובתלמוד: הרצאות ימי העיון ביובל הששים של המכון למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 69–85 (לפירוט הגיליונות ראה הנסמן במפתחות למהדורתו לספרי במדבר, עמ' 1431). אולם שאלת זמן עריכתו המשנית של ספרי במדבר צריכה אף היא עיון. וברי שנושא זה עוד זוקק דיון ממצה בפני עצמו שאין זה מקומו.

## נספח

## קיצורי המשניות בספרי דברים

להלן רשימת קיצורי המשניות בספרי דברים.<sup>121</sup> לאחר הצגת רשימת עדי הנוסח הכוללים את

121 ההפניות לספרי דברים בנספח זה הן לעמודים במהדורת פינקלשטיין לחיבור. הנתונים על חילופי הנוסחאות מבוססים על עיון בכתבי היד או בתצלומיהם ולא על מהדורת פינקלשטיין. להלן רשימת סימני עדי הנוסח (חלקם שונים מהסימנים במהדורת פינקלשטיין):

- א – ספרי, כ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 (נויבאואר 151)  
א<sup>1</sup> – דפי השלמה לכ"י א שנכתבו בידי סופר אחר במקום דפים שנקטעו  
ב – ספרי, כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. Qu. 1594  
ב<sup>1</sup> – ספרי, כ"י מודנה, אסטנסה (לרשימת הדפים ראה: מ' כהנא, 'דפים מכתב יד חדש של ספרי במדבר ודברים בספריית אסטנסה במודנה', מ' בר-אשר ואחרים [עורכים], ספר זכרון לפרופסור מאיר בניהו, ירושלים תשע"ט, עמ' 15, הערה 1)  
ג – ספרי, קטעי גניזה:  
ג<sup>5</sup> – עותק ה (ראה: כהנא, אוצר [לעיל הערה 76], עמ' 102)  
ג<sup>6</sup> – עותק ו (ראה: שם, עמ' 102)  
ג<sup>7</sup> – עותק ז (ראה: שם, עמ' 102–103)  
ג<sup>8</sup> – עותק ח (ראה: שם, עמ' 103)  
ג<sup>9</sup> – עותק ט (ראה: שם, עמ' 104)  
ד – ספרי, דפוס ראשון, ונציה ש"ו  
ה – פירוש רבנו הלל לספרי: כ"י וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית Cod. Hebr. 60; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, MS Boesky 5, Reel 56 (לשעבר ששון 598.1)  
ו – ספרי, אוסף יהודה נחום:  
ו<sup>4</sup> – ספרי, עותק ד (ראה: כהנא, אוצר [שם], עמ' 101)  
ו<sup>14</sup> – ספרי, עותק יד (ראה: שם, עמ' 105)  
ח – ילקוט תלמוד תורה, כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. d 17 (נויבאואר 2638)  
ט – ילקוט שמעוני:  
ט<sup>1</sup> – כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. b 6 (נויבאואר 2637)  
ט<sup>2</sup> – דפוס ראשון, סלוניקי רפ"ו–רפ"ז (לתורה)  
י – כתאב אלתופאחה לר' שמריה הכהן, כ"י אוקספורד, בודליאנה Huntington 115 (נויבאואר 1009)  
ל – ספרי, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 16.406 (מרגליות 341)  
מ – מדרש חכמים, כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 4937a (ברומר 2170 Rab.)  
ם – ציטוטי ספרי במדרש הגדול לדברים, מהדורת ש' פיש, ירושלים תשמ"ג  
נ – דרש המזוהר, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 1422 (נויבאואר 369); כ"י סינסינטי, היברו יוניון קולג' 2026  
ן – ספרי, כ"י מודנה ונונאנטולה (ראה: כהנא, אוצר [שם], עמ' 100)  
ס – פירוש והגהות של ר' סולימאן אוחנא לספרי, עותק דפוס ונציה ש"ו בספריית הרב ניסים, וכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9665 (ברומר 2404 Rab.)  
ע – פירוש ישועה בן יהודה לספרי דברים, כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Yevr.-Arab. I 2079

הקיצור יובאו נתונים על עדי נוסח שאינם כוללים אותו.<sup>122</sup> בדרך כלל יובא נוסח המובאות על פי עד הנוסח המוצג בראש הרשימה, בהשלמת קיצורי מילים שהשלמתן בטוחה ובתיקון שיבושים גלויים על פי כתבי יד אחרים. בהערות יובאו חילופי הנוסחאות לנוסח הקיצור בלבד ולא לנוסח המובאות עצמן.

1. פסקה לד, עמ' 63, שו' 1 – ר'קג<sup>9</sup>: 'בשכבך ובקומך [...] ד' א' שלא יקבע הדבר חובה שבית שמי אומ' בערב כל אדם יטו ויקרו ובבקר יעמדו כו' מתני'<sup>123</sup> [משנת ברכות א, ג]. בטלמנ אותו ציטוט בלי סימן הקיצור להמשך המשנה. אד אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה הכולל את הפסוק 'בשכבך ובקומך' הנדרש בדיבור המתחיל.

2. פסקה פב, עמ' 148, שו' 3 – ב: 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו – מיכן אמרו הנותנין במתנה אחת שנתערבו במתנה אחת ינתנו במתנה אחת. מתן ארבע במתן אחת. ר' אליעזר או' יכול מתני'<sup>124</sup> [משנת זבחים ה, י]. ר'אדחטל חסר 'מתן [...] מתני'. ם אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה.

3. פסקה קד, עמ' 163, שו' 13 – נל: 'ר' יוסי הגלילי אומ' לא תאכלו כל נב' וג' [ל: לגר אשר בשעריך וגומ'] יצא עוף שאין לו חלב אם'. ר רווח גדול לאחר 'נבלה' במקום 'וג'. ראה לעיל א, 3.

4. פסקה קיב, עמ' 172, שו' 17 – רבדו<sup>4</sup>למ: 'זוה דבר השמיטה – מיכן אמרו המחזיר חוב בשביעית יומר להן משמיט אני כוליה מתני'<sup>125</sup> [משנת שביעית י, ח]. ם אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה הכולל את הפסוק 'זוה דבר השמיטה' הנדרש בדיבור המתחיל.

5. פסקה קיג, עמ' 173, שו' 13 – רא'חל: 'את אחיך תשמט ידך – ולא המוסר שטרותיו לבית דין. מיכן אמרו התקין הילל פרוסכול כולה מתניתי<sup>126</sup> [משנת שביעית י, ג]. במו<sup>4</sup> אותו הציטוט בלי הקיצור. ד אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה הכולל ביאור שפרוסכול מבוסס על מוסר שטרותיו לבית דין, כאמור בדרשה.

צ – פירוש הספרי המיוחס לראב"ד, כ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 376 (נויבאואר 425) וכ"י ניו יורק,

ספריית בית המדרש לרבנים, MS Boesky 5, Reel (לשעבר ששון 598.2)

ץ – ספרי, כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9640 (ברומר 2392 Rab.)

ק – ילקוט מדרש קטעי התורה הכלולים בתפילה, כ"י רומא, קונטנוזה 2736

ר – ספרי, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32

ת – פירוש ספרי המיוחס לנכד ר' גרשון, כ"י מנטובה, הקהילה היהודית ebr. 36

122 בדרך כלל התעלמתי מהקיצורים בדיבורים המתחילים של פירושי הראשונים, משום שבמקרים רבים הם נוצרו על ידי הפרשנים ואינם משקפים את נוסח הספרי שעמד בפניהם.

123 ק: 'כול' מתני'; ג<sup>9</sup>: 'מכל מתניתה'; צ: 'וכו'.

124 שיבוש של 'כול' מתני'.

125 ל: 'כולה מתני'; ב: 'וכו' מתני'; מ: 'וכו' מתניתין; ו<sup>1</sup>: 'כן מתנית'; ד: 'במתנה' (כנראה שיבוש של 'וכו' מתני', כפי ששיער אפשטיין, מבוא לנוסח [לעיל הערה 11], עמ' 732).

126 ל: 'כולה מתניתין'; ר: 'כול' מתני'; א<sup>1</sup>: 'כמתנית'; ח: 'וכו'.

6. פסקה קכד, עמ' 182, שו' 15 – ב: 'תקדיש ליי – ר' ישמעאל אומר כתוב אחד אומר תקדיש וכתוב אחד אומר לא יקדיש וכו' מתנית' הקדש מזבח [משנת ערכין ח, ז]. ר: [...] כתוב אחד אומר הקדש וכתוב אחר אומר <אל> תקדיש [רווח] הקדש מזבח'. ראה לעיל א, 2.
7. פסקה קל, עמ' 188, שו' 4 – ראל: 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים – זו היא שאמר ר' אלעזר בן עזריה הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי כול' מתני' <sup>127</sup> [משנת ברכות א, ה]. במ: [...] הריני כבן שבעים שנה וכו' [מנוסף: עד] להביא את ימות המשיח' (סוף המשנה שם). דט אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה הכולל את הפסוק הנדרש בדיבור המתחיל.
8. פסקה קלא, עמ' 188, שו' 10 – רדלמ: 'לא יראה לך שאר' <sup>128</sup> – בטיל בליבך. מיכן אמרו <sup>129</sup> ההולך לשחוט את פסחו כול' מתני' <sup>130</sup> [משנת פסחים ג, ז]. ב אין קיצור, ונוסף 'ולמול את בנו' והציטוט קטוע. ח נוסף 'למול את בנו יבטל בלבו' (השלמת הקיצור שהיה לפניו). אט אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה הכולל את ההלכה של ביטול בלב, כאמור בדרשה.
9. פסקה קמב, עמ' 195, שו' 11 – רטלנ: 'והיית אך שמח – לרבות לילי יום טוב הראשון לשמחה. יכול שני מרבה לילי יום טוב האחרון לשמחה ת"ל אך. מיכן אמרו ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים כול' מתני' <sup>131</sup> [משנת חגיגה א, ד]. מ אין קיצור, ונוסף 'ובנדבות'. אח אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה.
10. פסקה קנט, עמ' 210, שו' 3 – ג': 'לא ירבה לא נשים אלא שמנה עשרה וכול' מתניתין [ן] [משנת סנהדרין ב, ד]. במנ אותו הציטוט בלי הקיצור. ראדל אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה (עד 'כאביגיל') הכולל את הפסוק הנדרש בדרשה.
11. פסקה קפא, עמ' 223, שו' 10 – נג': 'וזה דבר הרוצח – מכאן אתה אומר רוצח שגלה לעיר מקלט כולה מתניתין <sup>132</sup> [משנת מכות ב, ח]. ר הקיצור חסר, אך במקומו יש רווח. אבדלמ אותו הציטוט בלי סימן הקיצור, כך שהציטוט קטוע. טמ אין קיצור, ונוספו ציטוטים מהמשך המשנה שאינם כוללים את הפסוק בדיבור המתחיל (ט: 'ידבר ויאמר רוצח אני'; מ: 'ורוצין בני העיר לכבדו אומר להם איני רוצח'). תוספת בגיליון בכ"י א: 'ואם רצו בני העיר לכבדו אומר להם רוצח הוא ואם אמרו לו אעפ"כ מקבל מהן'. ס אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה הכולל את הפסוק 'וזה דבר הרוצח', הנדרש בדרשה. וראה לעיל א, 1.
12. פסקה קפח, עמ' 228, שו' 12 – ג' <sup>14</sup>בן: 'על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום

127 א: 'כו'; ל: 'כיל'.

128 ר: 'עאר' (שיבוש של 'שאר').

129 במ: 'מכאן אתה אומ'.

130 ל: 'כול' מתניתין; ד: 'וכלה מתני'; מ: 'למול את בנו וכו'. כך גם צ"ל ברמב"ן לפסחים א (לקוטות רמב"ן,

סלוניקי תק"ל דף יב ע"א): 'וכל' מתני'.

131 ל: 'כול' מתני'; ג: 'וג'; ט: 'ונדבות וכו'.

132 ג: 'וכו' מתניתין" (הציטוט ב"ג מקוטע וחסר את המילים 'דבר [...] שגלה').

דבר – [...] מיכן אמרו המקנא לאשתו ר' אליעזר או' וכול' מתני' 133 [משנת סוטה א, א] שהיה בדין ומה אם עדות הראשונה וכו' מתני' 134 [משנת סוטה ו, ג] עד או' ניטמאת 135 וכו' מתני' 136 לא הייתה שותה 137 [משנת סוטה ו, ד]. ראה לעיל א, 4.

13. פסקה קפט, עמ' 229, שו' 5 – ג' 145 בחמ: 'לענות בו סרה – מגיד שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו. מיכן אמרו אין העדים נעשים זוממין עד שיוזמו את עצמן. כיצד מעיד אני באיש פלוני שהרג את הנפש וכו' מתני' 138 [משנת מכות א, ד]. רדל אותו הציטוט בלי הקיצור, כך שהציטוט קטוע. אט אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה.

14. פסקה קצ, עמ' 231, שו' 2 – ו' 14: [...] ת'ל ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. מכאן אמרו אין העדים זוממין נהרגין עדי שיגמר הדין שהרי צדוקין וכו' מתני' [משנת מכות א, ו]. ג' 5: [...] שהרי צדוקים או' עד שיהרג שנ' נפש תחת נפש כול'. ראבב' דטלמן אותו הציטוט כמו ג' 5 בלי הקיצור. נ: 'מכאן אמרו אין עדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין' בלי קיצור. ם אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף המשנה ('הא אין נהרגין עד שיגמר הדין').

15. פסקה קצו, עמ' 236, שו' 2 – ג' 5 במן: 'מי האיש הירא ורך הלבב – ר' עקיבא אומר הירא ורך הלבב 139 כמשמעו וכולה מתני' 140 [משנת סוטה ה, ה]. 141 רדחל אותו ציטוט בלי הקיצור. 142

16. פסקה קצח, עמ' 236, שו' 7 – ג' 5 במן: 'והיה ככלות השוטרים לדבר אל העם – כיון שגומרין דבריהן בעקבו של עם מעמידין זקופין לפניהם ואחרים לאחריהם וכשילין של ברזל

133 ו' 14: 'וכו' מתני'; ג' 5: 'כונ'ל מתני'; בן: 'וכו'.

134 ב: 'וכו' מתני'; ז: 'כו' מת'; ו' 14: 'וכו' [מת]ני'; ג' 5: 'כול'.

135 בן: 'עד אין בה' (המשך משנת סוטה ו, ג).

136 ו' 14: 'וכו' מת[ני]'; ג' 5: 'כול'. ב: 'וכו'; ז: 'כו'.

137 ז: נוסף 'כו'.

138 ג' 5: '[וכו'] מתני'; ו' 14: 'וכו' [מת]ני'; במח: 'וכו'; ז: 'כו'.

139 ג' 5: חסר 'ורך הלבב'.

140 ג' 5: 'כולה מתני'; במן: 'וכו' מתני'.

141 הכוונה לאמור בהמשך המשנה, 'שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה לראות חרב שלופה', ולא לדברי ר' יוסי הגלילי בהמשך המשנה, השונים מדברי ר' יוסי הגלילי בהמשך הספרי.

142 בכ"י ראדהחטלת וכן ב'ספר מצוות גדול' ב'ספר יראים' וב'הגהות מיימוניות' נוספה כאן דעת ר' יוסי הגלילי: 'הירא ורך הלבב [ר] שביש: ת'ל' במקום הל' בן מ' [כך רט'; אט'ל: ארבעים; דחח: ארבעים שנה; ת: מ' שנה]. רבנו הלל חשד שזו טעות בספרים עקב דעתו השונה של ר' יוסי הגלילי במשנה. פינקלשטיין הציע להגיה 'בעל מום' במקום 'בן מ'. והשווה: י"ה פיגנבוים, 'גיל השירות הצבאי', סיני, סא (תשכ"ז), עמ' עג–עד. אפשטיין הציע להגיה 'כו' משנה' במקום 'בן מ' שנה, ותמך הצעה זו בהיעדר דעת ר' יוסי הגלילי בכתבי היד הגורסים 'וכו' מתני'. ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח (לעיל הערה 11), עמ' 732. מנגד העיר ליברמן שאין להגיה, ושכן ארבעים תש כוחו. ראה: ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשנ"א, עמ' 571–572. למקורות שציין שם יש להוסיף את מכילתא דר' שמעון בן יוחאי 3 ט (מהדרות אפשטיין–מלמד, עמ' 81, שו' 1), ועיין שם.



בידיהם וכו' מתני'<sup>143</sup> [משנת סוטה ה, ו]. ראדל אין קיצור, ונוסף ציטוט ארוך מהמשנה עד סוף דברי תנא קמא וכלה מחופתה'.

17. פסקה רד, עמ' 240, שו' 4 – נ: 'כי ימצא – ולא בשעה שמצוי. מכאן אמרו מרבו [כך!] הרצחנין וכו' מתני' [משנת סוטה ט, ט]. במ אין קיצור ונוסף 'בטלה עגלה ערופה'. ראטל אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד 'בן הרצחנים'.

18. פסקה רכח, עמ' 260 שו' 11 – מ: 'הנוטל אם מעל הבנים ר' יהודה אומר לוקה ואינו משלח. והכמים אומ' משלח ואינו לוקה וכו' מתני' עד מצות חמורות שבתורה [= משנת חולין יב, ד-ה]. ב: '...ואינו לוקה מתני' [רווח] מצות חמורות שבתורה'. ר: 'מיכן אמרו'<sup>144</sup> הנוטל את האם מעל הבנים [רווח גדול] מצוות חמורות שבתורה'. א: 'הנוטל אם מעל הבנים [רווח] מצוות חמורות שבתורה'. ל אותו ציטוט כמו בכ"י א אך בלי רווח, כך שהציטוט קטוע וצורם. ד אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף משנה ה.

19. פסקה רמה, עמ' 275 שו' 4 – ר: 'ולו תהיה לאשה – מלמד ששותה בעציצו ואפילו היא חיגרת כול' [= משנת כתובות ג, ה].<sup>145</sup> ח אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה 'או סומא או מוכת שחין'. אבב' דטלמם אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד סופה, הכולל את הפסוק הנדרש ('ולו תהיה לאשה – באשה הראויה לו').

20. פסקה רמו, עמ' 275 שו' 12 – ר: 'לא יקה איש את אשת אביו – מיכן אמרו נושאין על האנוסה ועל המפותה. האונס והמפתה על הנשואה חייב כול' מתני'. ר' יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו [= משנת יבמות יא, א]. בב'מ: 'מכאן אמרו נושאין על האנוסה ועל המפותה וכו' מתניתין'.<sup>146</sup> (ציטוט קצר יותר של המשנה ובלי דברי ר' יהודה המסמנים את סוף הציטוט). נ הציטוט כמו בב'מ בלי הקיצור: 'מכאן אמרו נושאים על האנוסה ועל המפותה'. אדל אין קיצור, ונוסף ציטוט של המשנה עד סופה, כולל דברי ר' יהודה.

21. פסקה רנג, עמ' 279, שו' 9 – נ: '[בנים אשר יולדו להם] – אמר ר' שמעון בנים ולא בנות. וקל וחומר הדברים. ומה במקום שאסר זכרים איסור עולם התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד ג' דורות וג' מתניתין [משנת יבמות ה, ג] הלכה אני אומר והכתוב עמי בנים ולא בנות'. ר אותו ציטוט כמו נ, אך בסיום: 'שלשה דורות כול' בנים ולא בנות'. וראה לעיל א, 6.

22. פסקה רנת, עמ' 282, שו' 4 – ר: 'והיה מחניך קדוש – קדשהו. מיכן אמרו לא ייכנס להר הבית במקלו ובמנעלו כול' [משנת ברכות ט, ה]. אבג' דחטמסנ אין קיצור ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד 'רגליו' (ם עד 'ורקיקה מקל וחומר').

143 ב: 'וכו' מתני'; ג: 'זכולה' מתני'; מ: 'וכו' כמתני'; נ: 'כו' מתני'.

144 'מיכן אמרו' מתועד גם בפירושי הת וחסר בשאר העדים.

145 אך ראה לעיל פסקה רלח, עמ' 270, שו' 9, שכל הקטע מצוי גם שם, וייתכן שהקיצור מכוון לדרשה זו ולא למשנה.

146 בב': חסר 'מתניתין'.

23. פסקה רסא, עמ' 283, שו' 14 – ג<sup>5</sup>מ: 'ומחיר כלב – איזהו הו מחיר כלב האומר לחברו הילך טלא זה תחת כלב זה כול' מתני<sup>147</sup> [משנת תמורה ו, ג]. 'ראבדחלם אותו ציטוט בלי הקיצור.<sup>148</sup>
24. פסקה רסג, עמ' 285, שו' 2 – ר: 'רבן גמליאל אומר מה תל' לו' ולאחיך לא תשיך והלא כבר נאמר לא תשיך לאחיך. אלא יש ריבית מוקדמת ויש ריבית מאוחרת. כיצד נתן עיניו ללות ממנו כול' מתני' [משנת בבא מציעא ה, י]. 'אבדחטלמ אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך ציטוט המשנה עד 'זו היא ריבית מאוחרת'.
25. פסקה רסו, עמ' 286, שו' 10 – ר: 'ענבים ולא תאנים. מיכן אתה אומר היה עושה בתאנים לא יאכל ענבים, בענבים לא יאכל תאנים כול' מתני' [משנת בבא מציעא ז, ד]. 'אבדחלמ אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד 'למקום היפות ואוכל'.
26. פסקה רסט, עמ' 288, שו' 14 – רבמנ: 'וכתב לה – לשמה. מיכן אמרו כל גט שנכתב שלא לשם אשה פסול. כיצד היה עובר בשוק כול' מתני<sup>149</sup> [משנת גיטין ג, א]. 'אדל אין קיצור, ונוסף ציטוט ארוך מהמשך המשנה עד סופה ('פסול לגרש בו').<sup>150</sup>
27. פסקה רסט, עמ' 290, שו' 4 – ג<sup>8</sup>במ: 'ונתן בידה ושלחה מביתו – כיון שנותנו בידה ישלחה מביתו. מיכן אמרו הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה הרי זו מגורשת וכול' מתניתין<sup>151</sup> [משנת גיטין ח, א]. אמר לה כינסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו וכו' מתניתין<sup>152</sup> [משנת גיטין ח, ב]. גם בכ"י ר שני קיצורים של 'כול' מתני', אך הציטוטים קצת שונים: מן המשנה הראשונה מצוטט חלקה השני, 'מיכן אמרו הזורק גט לאשתו זרקו לה בתוך ביתו או בתוך חצירו כול' מתני', ומן המשנה השנייה מצוטטות המילים 'אמר לה כנסי שטר חוב זה כול' מתני', בלי המילים 'או שמצאתו מאחוריו'. שני הקיצורים מתועדים גם בנוסח דנ: 'מכאן אמרו הזורק גט לאשתו וג' אמר לה כנסי שטר חוב זה וג'. ל ציטוט חלקי של שתי המשניות ובסופו קיצור אחד: 'מיכן אמרו הזורק גט לאשתו ואמר לה כינסי שטר חוב זה וכו'. אט גורסים כמו ל אך עם השלמה במקום הקיצור: 'מיכן אמרו הזורק גט לאשתו ואמר לה כינסי שטר חוב זה אינו גט עד שיאמר הא גיטיך'. בדומה לכך גורס ד עם ציטוט ארוך קצת יותר, אך מקוטע וצורם: 'מיכן אמרו הזורק גט לאשתו ואמר לה כנסי שטר או שמצאתו והרי היא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטיך'. ח אין קיצור, אך הוא מצטט ציטוט מושלם יותר של נוסח אטל: 'מכאן אמ' הנותן [כך!] גט לאשתו וא"ל כנסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו קוראה היא והרי הוא גטה אינו גט עד שיאמר לה הרי זה גטיך'.
28. פסקה רפב, עמ' 298, שו' 6 – ר: 'קצירך – פרט לשקצרוהו גוים. מיכן אמרו נכרי שקצר

147 מ: 'וכו' מתניתין'.

148 אדל: נוסף 'מחיר', שאינו במשנה.

149 מ: 'וכו' מתני'; ב: [...] כיצד העובר וכו' במתניתין'; ג: 'בשוק ושמע וג' מתניתין'.

150 ל בסיום במקום 'פסול לגרש בו' – 'פסול וכו' (הד לקיצור שהושלם?).

151 מ: 'וכו' מתני'; ב: 'וכו'.

152 מ: 'וכו' מתני'; ב: 'וכו' מתניתין'.

את שדהו ואחר כך נתגייר פטור מן הלקט כול' מתני' [משנת פאה ד, ו]. אבג'דחטלמנ אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד סופה.

29. פסקה רפב, עמ' 299, שו' 3 – ר: 'בשדך – פרט למעמר בשדה חבירו דברי ר' מאיר וחכמים מחייבין. מיכן אמרו העומר ששכחוהו פועלין ולא שכחו בעל הבית כול' מתני' [משנת פאה ה, ז]. ב ציטוט ארוך יותר וקיצור: 'מכאן אתה אומר העומר ששכחוהו פועלים ולא שכח בעל הבית, שכח בעל הבית ולא שכחוהו פועלים וכן [כך!] מתניתין'. אג'דחטל אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד סופה.

30. פסקה רפג, עמ' 299, שו' 7 – ר: 'ושכחת עומר – ולא הגדיש. יכול אף לא שנים ת"ל לגר ליתום ולאלמנה יהיה. מיכן אמרו שני עמרים שכחה ושלשה אינו שכחה כול' מתני' [משנת פאה ו, ה]. ב נוסף ציטוט מהמשך המשנה וקיצור: '[...] אלא צבורי זתים וחירוובין שכחה כולה מתניתין'. ג ציטוט קצר יותר וקיצור: 'מכאן אמרו שני עומרין שכחה וג'. אג'דחטל אין קיצור, ונוסף: 'שני גרגירים פרט ושלשה אינן פרט' (דילוג על המשפט 'שני חוצני פשתן שכחה ושלשה אינן שכחה' מחמת הדומות?)

31. פסקה רפג, עמ' 300, שו' 3 – ר: 'לא תשוב לקחתו – פרט לראשי שורות. מיכן אמרו ראשי שורות העומר שכנגדו מוכיח. העומר שהחזיק בו להוליכו כול' [משנת פאה ו, ג]. במ ציטוט קצר יותר וקיצור: 'מכאן אמרו העומר שכנגדו מוכיח וכלל'.<sup>153</sup> אג'דחטל אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד סופה.

32. פסקה רפג, עמ' 300, שו' 5 – במ: 'לא תשוב לקחתו – כולו כאחד. כמה יהיה בו, שיערו חכמים בעושה סאתים. מכאן אמרו העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה כול' מתניתין.<sup>154</sup> [משנת פאה ו, ו, רישא]. אמר להם אם בזמן שהוא עומר ובו סאתים ושכחוהו אינו שכחה וכו' מתני'<sup>155</sup> [משנת פאה ו, ו, סיפא]. ראה לעיל א, 5.

33. פסקה רפג, עמ' 300, שו' 8 – ר: 'לא תשוב לקחתו – מיכן אמר ר' ישמעאל שבולת שבקציר וראשה מגיע לקמה אם נקצרה כול' [משנת פאה ה, ב]. בעל הבית המוציא מעניים עליו הראיה שהמוציא מחברו עליו הראיה'. במשנת פאה ה, ב מובאת ההלכה הנרמזת בקיצור בסתם ולא בשם ר' ישמעאל כפי שהוא בספרי.<sup>156</sup> ההמשך 'בעל הבית [...] עליו הראיה' הוא תוספת ממקור אחר שאינו מופיע במשנה. אבג'דחטלמנ אין קיצור ונוסף ציטוט של המשך המשנה: 'עם הקמה הרי היא של בעל הבית ואם לאו הרי היא של עניים', ובצמוד לו 'בעל הבית [...] עליו הראיה'. אפשר אפוא שהספרי ציטט ברייתא ובקיצור הפניה למשנה המקבילה לה.

34. פסקה רפד, עמ' 301, שו' 3 – רג'נת: 'כי תחבט זיתך – הראשונים היו חובטין זיתיהן והיו

153 כנראה שיבוש של 'זכול'.

154 מ: 'זכו' מתני'.

155 ב: 'זכו' מתני'.

156 וראה: אפשרטין, מבוא לנוסח (לעיל הערה 11), עמ' 733.

נוהגין בו עיין יפה. מיכן אמרו זית שהו עומר על שלוש שורות שלשני מלבנים כול<sup>157</sup> [משנת פאה ז, ב]. במ גורסים במקום 'כול', 'ושכחן אינן שכחה וכו' מתני'. בפירוש רבנו הלל ציטוט מהמשך המשנה: 'בד"א בזמן שלא התחיל בו אבל אם התחיל אפילו כזית הנטופה בשעתו ושכחו יש לו שכחה'.<sup>158</sup> אטל ציטוט כמו רג'נת, אך בלי הקיצור 'כול' ולכן הוא קטוע. דם אין קיצור, ונוסף: 'נשכחו [ם ושכחו] אינו<sup>159</sup> שכחה'.

35 פסקה רפה, עמ' 302, שו' 1 – במ: 'כי תבצור כרמך – מכאן היה ר' אליעזר אומר כרם שכולו עוללות כולו לבעל הבית. ר' עקיבא או' לעניינים וכו' מתני<sup>160</sup> [משנת פאה ו, ז]. ואכן בהמשך המשנה שם מתייחסים ר' אליעזר ור' עקיבא לפסוק שבדיבור המתחיל. ראג'דטל אותו ציטוט בלי סימן הקיצור. ם המשך ציטוט המשנה עד סופה.

36. פסקה רפו, עמ' 304, שו' 14 – רג': 'ר' שמעון בר' אומר הרי הוא אומר רק חזק לבלתי אכל הדם כול<sup>161</sup> [משנת מכות ג, יד]. ב: 'ר' שמעון אומר לא תאכל הנפש עם הבשר מה הדם שנפשו של אדם חתה הימנו וכו' מתני'. אדל וכן בשרידי ג'<sup>8</sup> אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד סוף דברי ר' שמעון ברבי ('עד סוף כל הדורות').

37. פסקה רפה, עמ' 305, שו' 16 – רג': 'כי ישבו אחים – פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו. מיכן אמרו שני אחין ומת אחד מהן ונולד להן אח ואחר כך ייבם השני<sup>162</sup> כול' מתני<sup>163</sup> [משנת יבמות ב, א]. ג: '[...] ואחר כך ייבם השני את אשתו <<שלאחיו>> ומת וג'. דל הציטוט דומה לכ"י נ אך בלי הקיצור ולכן הציטוט מקוטע: 'מיכן אמרו שני אחין ומת אחד מהן ונולד להם אח [ל שובש: אחד] ואחר כך ייבם השיני את אשת אחיו'. במ הציטוט כמו נ ואחריו נוסף משפט, 'פטור [מ: פטורה] מן החליצה ומן היבום'. אולם משפט זה אינו ציטוט מהמשנה אלא סיכום הלכתי שלה, שנוצר ככל הנראה מניסיון השלמה של הקיצור. אם אין קיצור, ונוסף לאחר הציטוט בנוסף נ ציטוט מהמשך המשנה: 'הראשונה יוצא משום אשת אחיו שלא היה בעולמו<sup>164</sup> והשנייה משום צרתה'.

38. פסקה רפה עמ' 306, שו' 6 – רג'ג'חנ: 'אם כן למה נאמר ומת אחד מהם – אשת אחד מתיבמת ולא אשת שנים. מיכן אמרו שלשה אחין נשואין שלש נשים נכריות ומת<sup>165</sup> אחד מהן

157 ג': 'כול'; ת: 'וכו'; ג: 'וג'.

158 ת: 'ואסיק במתניתין בד"א שלא התחיל'. מכאן שהתוספת בדברי רבנו הלל לא הייתה לפניו.

159 ד: שובש 'אינן' ותוקן על ידי ם 'אינו'.

160 ב: 'וכו'.

161 ג': 'וג'.

162 ג': חסר 'ואחר כך ייבם השני'.

163 ג': 'כול'.

164 א הכפיל כאן קטע מלעיל (חזרה מחמת הדומות): 'מיכן אמרו שני אחין ומת אחד מהן ונולד להן אח ואחר כך ייבם השני את אשת אחיו'.

165 ג': חסר 'ומת [...] ומת'.

ועשה בה שני מאמר ומת<sup>166</sup> כול<sup>167</sup> [משנת יבמות ג, ט]. ד ציטוט קצר יותר מהמשנה וקיצור: 'מיכן אמרו שלשה אחים נשואים שלש אחיות נוכריות וכו'. ל נוסח כמו ד אך בלי 'וכו', ולכן הציטוט מקוטע.<sup>168</sup> ב אין קיצור ולאחר הנוסח שבכ"י ר ורעיו נוסף ציטוט מהמשך המשנה: 'הרי אלו חולצות ולא מתיבמות'. בדומה לכך גורס מ, אך המשפט נוסף בו בלשון יחיד: 'הרי זו חולצת ולא מתיבמת'.<sup>169</sup> אטם אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד 'זיקת שני יבמין', הכולל גם את הפסוק הנדרש בדיבור המתחיל.

39. פסקה רפה, עמ' 307, שו' 6 – רבמנ: 'יבמה יבא עליה – בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון אפילו הוא שוגג והיא מזידה הוא מזיד והיא שוגגת וכו' מתני<sup>170</sup> [משנת יבמות ו, א]. אג'דל אותו הציטוט בלי הקיצור.

40. פסקה רפה, עמ' 307, שו' 8 – ג'אדלר: ולקח ולקחה ויבם ויבמה – פרט לצרת כל העריות. מיכן אמרו חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן<sup>171</sup> וכו' מתני<sup>172</sup> [משנת יבמות א, א]. נ אותו הציטוט בלי סימן הקיצור. במ אין קיצור, ונוסף: 'וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום'. 41. פסקה רצא, עמ' 310, שו' 1 – ג': 'וירקה בפניו – יכול בפניו ממש תל' לו' לעיני הזקנים – רוק שנראה לעיני הזקנים. מיכן אמרו חלצה רקקה ולא קראתה חליצתה כשרה וכול' [משנת יבמות יב, ג]. אבג'דחטלמנר אין קיצור, ונוסף ציטוט מהמשך המשנה עד 'ור' עקיבה אומר חליצתה כשירה'.

42. פסקה רצד, עמ' 313, שו' 7 – רג': 'היה לך – מגי גרדמים על כך. מיכן אמרו הסיטון מקנח מידותיו כול<sup>173</sup> [משנת בבא בתרא ה, י]. במן: 'מכאן אמרו הסיטון מקנח מדותיו אחד לשלשים יום ובעל הבית אחד ליי"ב חדש וכו' מתני<sup>174</sup>. אדטל הציטוט כמו במן בלי הקיצור. 43. פסקה ש, עמ' 318, שו' 6 – ר: 'ולקח הכהן הטנא מידך – מיכן אמרו העשירים מביאים את בכוריהם בקלותות שלכסף כול' מתני<sup>175</sup> [משנת ביכורים ג, ח]. הסלין והביכורין ניתנין לכהנים בשביל לרבות מתנה לכהנים'. ג'אבדטלמסס י (דף 242ב): 'מיכן אמרו עשירין מביאין בכורים בקלותות שלכסף ושלזהב. עניין מביאין אותם בסלי נצרים שלערה קלופה. והסלים והבכורים ניתנין לכהנים בשביל לרבות [דל: לזכות] מתנה לכהנים'. 'שבביל לרבות מתנה לכהנים' אינו

166 ח: חסר 'זמת'.

167 ר: 'כול'; ג'ח: 'זכול'; ג': 'וכו' מתני'; ג: 'וג'.

168 לאחר מכן דילג ל עד עמ' 306, שו' 12.

169 חילוף נוסח זה מתועד גם בכתבי היד של המשנה, ראה: דקדוקי סופרים השלם, יבמות, א, עמ' שסז.

170 במ: 'זכול' מתני'; ר: 'כול'; ג: 'וג'.

171 ג' חסר 'צרותיהן'; ד: נוסף 'וצרות צרותיהם וכו'.

172 ג': 'וכו' מתני'; ד: 'וכו'; ל: 'זכול'; ר: 'כול'; א: 'כול'; ג': 'וגו'.

173 ג': 'זכול' משנה בספינה' (וראה לעיל הערה 40 על השלמותיו המאוחרות של ג').

174 ז: 'כו' מתני'.

במשנה, ולאחר 'כול' מתני' בכ"י ר לפנינו מקור אחר,<sup>175</sup> אך בשאר העדים אי אפשר להבחין בכך.<sup>176</sup>

44. פסקה שא, עמ' 318, שו' 12 – ר: 'וענית ואמרת – [...] מיכן אמרו בראשונה כל מי שהו יודע לקרות קורא כול'. התקינו שיהו מקרין את מי שאינו יודע<sup>177</sup> [משנת ביכורים ג, ז]. סמכו על המקרא וענית – אין עניה אלא מפי אחרים'. ג: 'מכאן אמרו בראשונה כל מי שהיה יודע לקרות וג' שאינו יודע. סמכו על המקרא וענית – אין ענייה אלא מפי אחרים'. אבג' דטלמס י (דף 242ב) אין קיצור, ומובא ציטוט של המשנה כולה: 'מיכן אמרו בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע מקרין אותו. גמנעו<sup>178</sup> מלהביא התקינו להיות מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע. סמכו על המקרא וענית – אין עניה אלא מפי אחרים'. המשפט 'סמכו על המקרא וענית – אין ענייה אלא מפי אחרים' אינו במשנה, וייתכן שמקום הקיצור בכ"י ר רומז כי מן המילה 'התקינו' מצוטט מקור אחר.

45. פסקה שא, עמ' 320, שו' 1 – רטנת י (דף 243א): 'את ראשית פרי האדמה – מיכן אמרו יורד אדן לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה<sup>179</sup> וכו' מתניתא<sup>180</sup> [משנת ביכורים ג, א]. ח: [...] ורואה אשכול שבכר תאנה שבכרה רמון שבכר קושרו בגמי וכו'. אדלם אין קיצור, ונוסף על הציטוט בכ"י ר ורעיו ציטוט מהמשך המשנה: 'אשכול שביכר רמון שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורין'. במ אין קיצור, ונוסף על הציטוט בכ"י ר ורעיו: 'אשכול שביכר רמון שביכר מניחו בסל ובא ועומד באמצע עזרה ומבקש רחמים על ארץ ישראל ועל ישראל ועל עצמו שנא' השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך [ב נוסף: את] ישראל ואת האדמה'.<sup>181</sup>

46. פסקה שב, עמ' 320, שו' 3 – ר: 'אשר נתת לי יי – מיכן אתה אומר האפטרופין והעבד והשליח והאשה וטומטום כול' שאינן יכולין לומר אשר נתת לי יי [משנת ביכורים א, ה]. אבדטלמס י (דף 243א) אין קיצור, ונוסף לאחר 'וטומטום': 'ואנדרוגינוס מביאין ואין קורין שאין יכולין לומר אשר נתת לי יי'.

175 לנוסח המשנה ופירושה ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח (לעיל הערה 11), עמ' 130. ללשון 'בשביל לרבות' השווה ספרי במדבר קכד (מהדורת כהנא, עמ' 395) ומקבילות: 'מרבה הוא לה חבילי אוזב וחבילי איזובין בשביל לרבות את העפר'.

176 לדוגמאות נוספות של ציטוט משנה בתוספת מקור אחר ראה בנספח זה, מס' 21, 44. התופעה של 'מיכן אמרו' הכוללת ציטוט משנה ולאחריה מקור נוסף, לרוב מהתוספתא, שגורה בספרא. ראה: מלמד, היחס (לעיל הערה 12), עמ' 17–20, ובטבלת הסיכום של 'מיכן אמרו' בספרא: כהנא, הדרשות במשנה (לעיל הערה 10), עמ' 63–67. בספרי דברים היקרות אחת של צירוף משנה ותוספתא לאחר 'מיכן אמרו'; ראה: שם, עמ' 74, מס' 61.

177 יש להוסיף: 'ואת מי שאינו יודע', שנשמט מחמת הדומות.

178 ם: 'נמצאו נמנעין'; י: 'נמצאו מונעין'.

179 ג: חסר 'שביכרה'.

180 י וכו' מתניתא. טת וכו'. ג וג'. ר מל' (שיבוש של כול').

181 על תוספת זו ראה: כהנא, התוספות בספרי (לעיל הערה 28), עמ' 199, מס' 91.

47. פסקה שא, עמ' 320, שו' 10 – במ: 'אתה והלוי אשר בקרבך – מכאן אמרו ישראל ממזרין מתודין אבל לא גרים ולא עבדים משוחררין שאין להם חלק בארץ וכו' מתני' [משנת מעשר שני ה, יד]. ר ציטוט מקוצר בלי קיצור: 'מיכן אמרו ישראל וממזרין יכולין להתודות אבל לא גרים'. אדחטלנ' י (דף 243א) ציטוט כמו במ בלי הקיצור.

48. פסקה שב, עמ' 321, שו' 6 – במת י (דף 243ב): 'ואכלו ושבעו – תן להן כדי שבען'.<sup>182</sup> מיכן אמרו אין פוחתין לעניים בגורן<sup>183</sup> וכו' מתניתא<sup>184</sup> [משנת פאה ח, ה].<sup>185</sup> ר הציטוט כמו במ בלי הקיצור ולכן המשפט קטוע. ח: 'מכאן אמרו אין פוחתין לעני בגורן מקב חטין וקבין שעור' וכו'. אדטלע<sup>186</sup> אין קיצור ואחרי הציטוט שבכ"י במ כמה השלמות; אטל: 'מחצי<sup>187</sup> קב חטין או קב שעורין דב' ר<sup>188</sup> ר' יהודה או' חצי קב; ד: 'מחצי קב חטים או קב שעורים דברי ר' יהודה. ר<sup>189</sup> אומר חצי קב; ע: 'מחצי קב חטין או קב שעורים. ר<sup>190</sup> יהודה אומ' חצי קב'. מעניין שכל התוספות הללו אינן שוות לאמור במשנת פאה.<sup>191</sup>

49. פסקה שג, עמ' 322, שו' 9 – בדמן: 'עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושימחתי בו. עשינו מה שגזרת עלינו עשה מה שהבטחחנו השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך וכו'.'<sup>192</sup> [משנת מעשר שני ה, יב-יג]. אטל אותו ציטוט בלי הקיצור. רת י (דף 243ב) אין קיצור, ונוסף ציטוט עד סוף משנה יג.<sup>193</sup>

פרופ' (אמריטוס) מנחם כהנא, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 0190501  
Menahem.kahana@mail.huji.ac.il

- 182 במ: 'שביעתן'.  
183 ית: נוסף 'מחצי קב חטין'.  
184 י: 'וכו' מתניתא; במת: 'וכו'.  
185 הדרשה בתוספת 'מיכן אמרו' מצוטטת גם בפסקה קי, עמ' 171, ושם הנוסח: 'מיכן אמרו אין פוחתין לעניים מחצי קב חטים או קב שעורים'.  
186 כ"י סנקט פטרבורג Yevr.-Arab. I 2064, דף 181b; Yevr.-Arab. I 2079, דף 406b.  
187 ל: 'פחות מחצי'.  
188 א: נשמט 'ר' מחמת הדומות.  
189 ס: 'ר' מאיר, תיקון על פי המשנה.  
190 כ"י סנקט פטרבורג Yevr.-Arab. I 2064 חסר 'ר'.  
191 וראה ספרי זוטא דברים יד 29 (מהדורת כהנא, עמ' 209–210).  
192 ב: 'וכו'; ג: 'כו'; ז: 'גו'; ד: 'וגומ'.  
193 בפסקה שנה, עמ' 418, שו' 4, גורס ג<sup>6</sup>: 'זה אחד מן הדברים [שנבראו] בערב שבת בין השמשות באר מן קשת כול'. אולם בכל עדי הנוסח האחרים של הספרי (בדטלמנע כ"י סנקט פטרבורג Yevr.-Arab. I 2079, דף 582a-b) המקור שמצטט הספרי אינו זהה למשנת אבות ה, ו אלא הוא ברייתא מקבילה, ולכן לא שילבתי דרשה זו ברשימת הקיצורים. לקיצור להגדה של פסח ראה כ"י ר לפסקה שיט, עמ' 319, שו' 8: 'וירא את עניינו כול' ר' יהודה היה נותן בהם סימנין ד'צ'ך' ע'ד'ש' ב'א'ח'ב', וראה קיצורים אחרים בחילופי הנוסחאות שם (על קיצורים מאוחרים נוספים בעותק ג<sup>6</sup> ראה לעיל הערה 40).





## בכמה מהדורות פרסם רב האי את 'ספר השבועות'?

מאת

ירחמיאל ברודי

תולדות המסירה של הספרות הרבנית לפני עידן הדפוס טופלו – בצדק – בעיקר במונחים ובכלים של ביקורת הנוסח. המכנה המשותף של שיטות שונות השואפות להתקרב לצורתן המקורית של יצירות ספרות בכלל, ויצירות בתחום הספרות הרבנית בפרט, היא ההנחה שלכל יצירה הייתה צורה מקורית אחת, שקבע מחברה או עורכה;<sup>1</sup> היצירה פורסמה על ידי מתן אפשרות לאנשים אחרים (ואולי אף עידודם) להעתיק אותה; ואת השינויים שחלו ביצירה מאז ואילך יש לזקוף לזכותם – ולעיתים קרובות יותר לחובתם – של המעתיקים והמשתמשים בה לדורותיהם. טווח השינויים הללו יכול להיות רחב למדי – מטעויות סופרים פשוטות, דרך הוספות והגהות למיניהן ועד הזות חלקים של החיבור ממקומם כדי לארגן את החומר בצורה חדשה<sup>2</sup> – אבל אין בהם מקום להתערבות נוספת של המחבר או העורך לאחר הפרסום המקורי של החיבור.

במקרים שבהם פרסם מחבר את יצירתו יותר מפעם אחת – דהיינו העמיד אותה לרשות מעתיקים יותר מפעם אחת, ובינתיים הכניס בה שינויים – ניתן לדבר על מהדורות שונות של החיבור, אף שמהות המהדורה בימי הביניים שונה ממהותה של מהדורה בעידן הדפוס, כשם שאופי הפרסום של יצירה ספרותית בתקופה זו היה שונה מאופי הפרסום לאחר מכן.<sup>3</sup> יש לציין שבמקרה כזה לא היה צורך בהכנת עותק נקי חדש של החיבור הכולל את הוספותיו ותיקוניו של המחבר: אם המחבר רשם הוספות ותיקונים בעותק הפרטי שלו – וסביר להניח שכך קרה לרוב –

- 1 לא תמיד קל להבחין בין התפקידים הללו. ראו לדוגמה: י' ברודי, ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע"ו, עמ' 209–210, 219–218, 222–221, 225–229. מכאן ואילך לא אציין בכל אזכור של המחבר שאפשר גם שמדובר בעורך.
- 2 ראו לדוגמה: שם, עמ' 384–386 בנוגע לספר 'הלכות גדולות'. מקרים שבהם אדם הכין מהדורה מקוצרת או מורחבת של יצירה קיימת, משלו או משל מחבר אחר – דוגמת היחס בין 'ספר כלבו' ובין 'ספר אורחות חיים' או בין 'ספר 'המרדכי' ובין 'ספר 'מרדכי הגדול' – נמצאים על הגבול שבין עריכת הקיים ובין יצירה חדשה.
- 3 אינני מתייחס לספרות שניתן לכנותה קולקטיבית, כגון ספרות חז"ל (לפחות ברובה המכריע) והספרות העממית של ימי הביניים; ספרות כזו מציבה אתגרים משלה בפני ביקורת הנוסח.

והרשה לאחרים להעתיק מעותק זה לאחר הכנסת התיקונים, הרי למעשה הוא פרסם מהדורה מעודכנת של היצירה. כאשר יצירה מסוימת יצאה לאוויר העולם בכמה הזדמנויות, התבניות האפשריות של דרכי מסירתה מתרבות ומסתבכות. לדוגמה ייתכן ששרדו עותקים של מהדורה אחת בלבד, ובמקרה כזה קיומן של מהדורה נוספת או מהדורות נוספות יכול להישאר עלום אם לא נמצאה בדברי המחבר או בדברי אחרים עדות עליהן. ייתכן ששרדו עותקים שמקורם במהדורה א ועותקים אחרים שמקורם במהדורה ב, ואולי גם עותקים המשקפים מהדורות נוספות. וייתכנו סוגים שונים של ערבוב בין המהדורות, שכתוצאה ממנו עדי הנוסח שבידינו – או לפחות מקצתם – לא השתלשלו באופן בלעדי ממהדורה זו או אחרת של היצירה, אלא הם משקפים תערובות שונות של רכיבים שמקורם בשתי מהדורות או יותר; מקרים מסוג זה, בייחוד, מאתגרים מאוד את הדיסציפלינה של ביקורת הנוסח.<sup>4</sup>

הדוגמה הידועה ביותר לריבוי מהדורות בתחום הספרות הרבנית היא כתבי הרמב"ם, שזכה למעמד ייחודי אף בחייו, ושהתעניין – אולי יותר ממחברים אחרים – בתהליכי ההפצה של יצירותיו. מצד אחד מסתבר שהרמב"ם לא פרסם מעולם את הלכות הירושלמי שלו; ומצד אחר הוא עדכן באופן שוטף לאורך שנים רבות את פירושו למשנה ואת 'משנה תורה', ואף אפשר לעיתים מזומנות לאחרים להעתיק מן הטפסים שבידיו, וכך הגיעו לידינו – מלבד שרידים מן האוטוגרפים שלו – כתבי יד המשקפים שלבים מגוונים בהתפתחות יצירותיו.<sup>5</sup> דוגמה נוספת היא 'עייטור סופרים' ('ספר העיטור') של ר' יצחק בן אבא מרי, שתולדות מסירתו נותחו על

4 ראו לדוגמה: L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*<sup>3</sup>, Oxford 1991, pp. 24, 215–216; M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, pp. 15–16

5 הדברים ברורים במיוחד באשר לפירושו למשנה, בין היתר מכיוון שרובו המכריע של עותקו הפרטי של הרמב"ם הגיע לידינו, ומתברר שהוא הכניס שינויים ותיקונים ליצירה זו לאורך חייו, ועדי נוסח ישירים ועקיפים מתעדים שלבים שונים בהתפתחות זו. לסיכום הממצאים והמחקר בנושא זה ראו: ס' הופקינס, פירוש הרמב"ם למסכת שבת: טיוטת הפירוש לפי קטעים אוטוגרפיים מגניזות קהיר: המקור הערבי עם תרגום לעברית, ירושלים תשס"א, עמ' 16–19, 21–22. תולדות המסירה של ספר 'משנה תורה' טרם נחקרו מוזווית ראייה זו (המשימה קשה במיוחד בגלל הכמות העצומה של עדי נוסח ישירים ועקיפים), אבל הישרדותם בגניזה של מספר לא מבוטל של דפי טיוטה אוטוגרפיים של חיבור זה פותחת פתח למחקר מסוג זה. ראו: י' שילת, 'לשלבי הכתיבה של "משנה תורה": דף טיוטה שטרם פורסם בעצם כתב יד קדשו של הרמב"ם', צ' הבר וכו' כהן (עורכים), מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, מעלה אדומים תשע"ב, עמ' 109–114, בייחוד עמ' 109–110 והערה 7. כתב יד של 'ספר מדע' ו'ספר אהבה' שהרמב"ם אישר שהוגה מתוך עותקו האישי הוא כ"ר אוקספורד, בודליאנה 80 Huntington, שיצא לאור במהדורה פקסימילית. ראו: משנה תורה להרמב"ם – מדע ואהבה: הספר המוגה: מהדורה פקסימילית של כתב יד אוקספורד הנטינגטון 80 ונספחים, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים וקליבלנד תשנ"ז.

ידי מרדכי גלצר.<sup>6</sup> עד עתה, לפי מיטב ידיעתי, לא נודעו דוגמות ברורות לתופעה זו בספרות הרבנית שלפני המאה השתים עשרה.<sup>7</sup>

לאחרונה מצאתי סימנים מובהקים לריבוי מהדורות של 'ספר השבועות' של רב האי בן שרירא (לימים: רב האי גאון), שנתחבר בשפה הערבית-היהודית במחצית השנייה של המאה העשירית, ושידוע לרוב בשם 'משפטי שבועות'.<sup>8</sup> במאמר זה אנסה להוכיח שעדי הנוסח של החיבור שהגיע לידינו משקפים לפחות שתי מהדורות שלו. אולי לא מפתיע לגלות שדווקא רב האי עדין את אחד מחיבוריו לאחר פרסומו הראשון אם ניתן את דעתנו לכך שהוא חיבר את 'ספר השבועות' בשלב מוקדם יחסית בקריירה שלו בהנהגת ישיבת פומבדיתא וזכה לחיים ארוכים ולמעמד יוצא דופן בעולם היהודי בחייו. נוסף על כך ייתכן שהעובדה שפרסם חיבורים מעטים יחסית – שלא כחוננו רב שמואל בן חפני גאון סורא – אפשרה לו לשוב ולעייין במוקדמים שבהם ולהוציא מתחת ידו מהדורות משופרות ומתוקנות שלהם.

כל חיבוריו של רב האי – שרובם בתחום ההלכה – נכתבו בערבית-יהודית, כדרכם של גאוני בבל החל מרב סעדיה גאון. נמצאים בידינו שלושה חיבורים הלכתיים פרי עטו וחלקים נכבדים של חיבור רביעי. שניים מחיבוריו, הידועים בשמות 'משפטי שבועות' ו'ספר המקח והממכר',

6 מ' גלצר, 'עטור סופרים (ספר העטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי: פרקי מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד. חומר רב על מהדורות של חיבורים מימי הביניים ראו: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 113–183; אני מודה לד"ר צבי שטמפפר, שהפנה את תשומת ליבי למקור זה.

7 בספרות הגאונים שקדמה לרב האי וכן בחיבורים אחרים שלו אין עד כמה שידוע לי סימנים ברורים לריבוי מהדורות. השינויים בין עדי הנוסח של ספר 'הלכות פסוקות' מצומצמים ואינם מצביעים על קיומן של מהדורות שונות – אם כי יש להודות שרוב החיבור מתועד בעד נוסח ישיר אחד בלבד. ראו: נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות<sup>2</sup>, ניו יורק וירושלים תשנ"ט, עמ' 83–84. ב'שאלות' ועוד יותר מזה ב'הלכות גדולות' יש הוספות ותיקונים ואף שינויי סדר בין עדי הנוסח שונים – ובנוגע ל'הלכות גדולות' מקובל בצדק לדבר על מהדורות שונות – אולם אין סיבה לחשוב שההבדלים האלה הם פרי מעשה ידיהם של המחברים או העורכים. אף בחיבורי ההלכה של רב סעדיה גאון ובחיבורי רב שמואל בן חפני שפורסמו עד כה לא מצאתי עקבות של מהדורות שונות. באשר ל'הלכות הרי"ף', מן המאה האחת עשרה, המצב עמום יותר: יש עדויות לכך שהמחבר שינה את דעתו בנקודות מסוימות והנחה קוראים שהחזיקו טפסים של החיבור לתקנם בהתאם, ואף עדות אחת שהרי"ף עצמו מחק קטע מטופס מסוים, אולם עד כמה שידוע לי אין עדות לכך שפרסם עריכה חדשה של חיבורו. ראו: ש' שפר, הרי"ף ומשנתו: תולדות רבינו יצחק אלפסי וספריו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 122–123, הערה 8; והשוו: ה' היימן, ספר הלכות הרי"ף לרבינו יצחק אלפסי על מסכת פסח ראשון (פסחים, פרקים א–ד, י), ירושלים תש"ן, עמ' 15. כמה קטעים שנוספו במקצת עדי הנוסח של 'הלכות הרי"ף' הם פרי עטו של תלמידו-חברו ר' אפרים ולא של המחבר. ראו: י' שציפנסקי, רבינו אפרים תלמיד חבר של הרי"ף: פירושים פסקים ותשובות בצירוף מבוא מקיף ותולדות חייו, הערות וביאורים, ירושלים תשל"ו, עמ' 115–135, 142.

8 לעניין הכינויים השונים של חיבור זה ראו: רב האי בן שרירא גאון, ספר משפטי שבועות: המקור הערבי ותרגום עברי מימי הביניים בצירוף מבוא, הערות ונספחים, מהדורת ש' אברמסון ז"ל, הביאו לדפוס י' ברודי וד' סקליר, ירושלים תשע"ב, עמ' יא–טו.

תורגמו לעברית בימי הביניים – כל אחד מהם יותר מפעם אחת – לא זו משולחנות העבודה של הראשונים, ונדפסו כבר בראשית המאה השבע עשרה. חלקים גדולים של נוסחי המקור הערבי־היהודי של שני החיבורים הללו אף שרדו בגניזות קהיר, ונחקרו בעשורים האחרונים.<sup>9</sup> החיבור השלישי, 'ספר השטרות' שלו, תורגם אף הוא לעברית בימי הביניים, אבל הוא יצא לאור רק במאה העשרים, במהדורתו של שמחה אסף, ושרידי החיבור הרביעי, אף הוא בערבית־יהודית, פורסמו, בצירוף תרגום לעברית, על ידי נרי אריאל.<sup>10</sup> נוסף על כך יש עדויות, ובכללן אמירות של רב האי עצמו, על חיבורים אחרים שחיבר או התכוון לחבר, אבל לא ברור תמיד אם הוא אכן פרסם חיבור מסוים, ואם פרסום כזה השאיר עקבות בחומרים שבידינו.<sup>11</sup>

החוקר המוביל בחקר ספרות הגאונים בדור האחרון, שרגא אברמסון ז"ל, עסק שנים רבות בהכנת מהדורה של 'ספר השבועות' של רב האי. מהדורתו התבססה על אחד התרגומים הביניים של יצירה זו ועל חלק מקטעי הגניזה של המקור הערבי־היהודי של הספר. לאחר שנפטר בשנת תשנ"ו קיבלתי עליו להביא לדפוס את מהדורתו, וכעבור שנים עשיתי זאת בשיתוף פעולה עם דוד סקליר. חלוקת העבודה בינינו הייתה כזאת: אני התמקדתי בחומר העברי – התרגום הביניים והקדמתו והערותיו של אברמסון – וסקליר, שזיהה כמה וכמה קטעי גניזה שלא היו ידועים לאברמסון, קיבל עליו אחריות לעריכת שרידי המקור.<sup>12</sup> כאשר ניגשתי לאחרונה לעיון מחדש בחיבור זה גיליתי להפתעתי שהנתונים הטקסטואליים שארגן והציג סקליר מצביעים בבירור על ריבוי מהדורות של חיבור זה.

### סימנים לריבוי מהדורות של 'ספר השבועות'

בדברים שלהלן אציג שלוש עשרה דוגמות להבדלים בין הנוסחים שבכתבי היד שלדעתי יש

9 קטעי המקור הערבי של 'משפטי שבועות', שחלקם נאספו במרוצת השנים על ידי אברמסון, כונסו על ידי סקליר במהדורת אברמסון. אברמסון אף אסף רבים מקטעי ספר 'המקח והממכר' ופרסם חלק מהם בשני מאמרים. ראו: ש' אברמסון, 'מן המקור הערבי של ספר המקח והממכר לרב האי גאון', תרביץ, כ (תש"ט), עמ' 296–315; הנ"ל, 'חמישה שערים מן ספר המקח והממכר לרב האי גאון (המקור הערבי ושלושה תרגומים)', ש' ישראלי, נ' לאם וי' רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד מורנו רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א, ניו יורק וירושלים תשמ"ד, עמ' תתתקיב–תתתקעט. י"צ שטמפפר ומ"י גרוס עומדים לסיים את הכנתה של מהדורה חדשה המבוססת על כל קטעי הגניזה הידועים של המקור הערבי.

10 רב האי בן שרירא גאון, ספר השטרות: יו"ל ע"פ כ"י לנינגרד ואוכספורד עם מבוא והערות ונספחות (מוסף תרביץ א, ג), מהדורת ש' אסף, ירושלים תר"ץ; נ"י אריאל, 'שרידי מספרות הגאונים בערבית־היהודית: קווים לדמותה ולמחקרה של סוגת "ספרי הדרכה לדיינים"', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ט.

11 ראו: צ' גרונר, 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר, יג (תשמ"ו), עמ' 91–92, 101–103; וראו דבריו של י"צ שטמפפר על 'ספר המצרנות' המיוחס לרב האי במהדורתו לכתאב אלחאו' של רב דוד בן הגר (בדפוס; תודתי נתונה למחבר שהעמיד ספר זה לרשותי לפני צאתו לאור).

12 ראו: מהדורת אברמסון (לעיל הערה 8), עמ' 2–ט.

לייחסם לשינויים שהכניס המחבר ביצירתו במרוצת השנים. כמות זו אינה גדולה מאוד, אבל בהערכת כמות השינויים יש להביא בחשבון נתונים אלה: (א) היקפו של הספר צנוע – 30,000 מילים לערך; (ב) כשליש מן הטקסט מורכב ממובאות מספרות חז"ל ומן המקרא, וההבדלים הנתונים נמצאים רק בדברי המחבר עצמו; (ג) ניתן לעמוד על ההבדלים הללו בעיקר – וכמעט באופן בלעדי – במקומות ששרדו בהם לפחות שני קטעי גניזה חופפים, ומצב זה מתקיים בקצת פחות ממחצית החיבור. אם נצרף את הנתונים הללו, נמצא ששלוש עשרה הדוגמות עולות בטקסט שהיקפו 9,500–9,000 מילים בלבד, ושכיחות זו אינה מבוטלת כלל.

ההפניות להלן לחיבור מכוונות למהדורת אברמסון, והשתמשי בסימני כתיב היד – שמהם שרדו קטעי הגניזה – שנתן סקליר.<sup>13</sup> כינתי את התרגום שהודפס במאה השבע עשרה תרגום א, ואת התרגום שהדפיס אברמסון מכ"י אוקספורד – תרגום ב. ככלל תרגום ב צמוד יותר למקור הערבי-היהודי, ולכן קל לקבוע לאיזו מסורת נוסח הוא מצטרף כמעט בכל מקום נתון בטקסט, ואילו תרגום א חופשי יותר, ומשום כך במקרים מעטים לא ניתן לקבוע את מקומו ב'מפה' של מסורות הנוסח. הקטעים הרלוונטיים מן המקור הערבי מצוטטים להלן בתרגום שלי.

חילקתי את הדוגמות להבדלים בין נוסחי כתיב היד (והמתרגמים) לקטגוריות; אפתח בשתי הדוגמות החזקות ביותר, שלהערכת אין מנוס מלראות בהן הוספות של המחבר עצמו בשלב שלאחר הפרסום המקורי של החיבור.

1. עמ' 110, שינוי נוסח 11: בסוף פסקה, אחרי מובאה תלמודית המבחינה בסיומה בין 'ראיה דלשלם' ובין 'ראיה לשבועה', נוסף בכ"י א המשפט: 'זמשמעות ראייה דלשבועה דרישא הוא מה שהזכרנו, שאף על פי שאין השוכר מתווכח עם השכיר בנוגע לעצם השכירות, צריכים להיות לשכיר עדים בנוגע לשכירות כדי שיישבע ויטול שכרו'. משפט זה משתקף בשני התרגומים מימי הביניים, אולם הוא חסר בכ"י ג, יא. האפשרות שמישהו החליט למחוק משפט זה, שאין בו תוכן השנוי במחלוקת, או דילג עליו שלא בכוונה, בלתי סבירה בעליל, ועל כן ברור שכ"י ג, יא משמרים שלב קודם בהתפתחות הטקסט, ושהמשפט הנדון, הכולל הפניה בגוף ראשון לדברים שנאמרו קודם לכן בתוך החיבור, נוסף בידי רב האי.

2. עמ' 164, שינוי נוסח 3: בדוגמה זו ההוספה מצומצמת יותר בהיקפה אבל דומה באופייה. רב האי פסק שאם התחייב לווה לפרוע את חובו בנוכחות עדים מסוימים בלבד ופרע אותו בפני עדים אחרים, עליו לקחת את כספו בחזרה מן המלווה ולשלם לו בפני אותם עדים שהבטיח לשלם בפניהם, ולמרות זאת אם אבדו הכספים או נגנבו מידי המלווה, יהיה הלווה פטור מלשלם לו פעם נוספת. השאלה שנשאלת מאליה היא: לאור הפסיקה השנייה, מה משמעותה של הפסיקה הראשונה? על כך באה התשובה: 'ואמרנו שיש לחזור על התשלום רק כדי להרגיל את האנשים לקיום (התנאים)'. משפט זה נמצא בכ"י א, כ ומשתקף בתרגום ב (קשה להכריע אם הוא נכלל

בנוסח המקור שעמד מאחורי תרגום א), וחסר בכ"י ג. אף כאן נראה לי ברור מסגנון הדברים שזו הוספה של המחבר עצמו.

התמונה העולה לפי שעה משתי הדוגמות הללו היא שכ"י ג (ובמקרה אחד מצטרף אליו כ"י יא) משקף שלב מוקדם בהתהוות הטקסט, שאפשר לכנותו מהדורה קמא, ואילו כ"י א ותרגום ב (ומצטרפים אליהם כ"י כ ותרגום א, כל אחד במקרה אחד) משקפים מהדורה בתרא. אמשיך לבחון תמונה זו לאור נתונים נוספים, ותחילה אדון בחמישה מקרים נוספים שעדי הנוסח משמרים בהם שני שלבים בהתפתחות החיבור – אחד הכולל קטע מסוים ואחד שקטע זה חסר בו, וקרוב לוודאי שהקטע נוסף במקצת עדי הנוסח ולא הושמט באחרים; לדעתי גם במקרים אלה סביר לייחס את ההוספות לרב האי"ל ולא לאחד המשתמשים בחיבורו, אף שאין בהן סימנים מובהקים כגון השימוש בגוף ראשון כבשתי הדוגמות הראשונות.

3. עמ' 126, שינוי נוסח 9. רב האי"ל הבהיר שאדם נחשב חשוד בשבועה אם הוכח שנשבע לשקר או לשווא בשבועה כלשהי, והוסיף: 'ואין הבדל בין מי שיישבע על מה שעבר, [לשלילה או לחיוב], ויכזב ובין מי שיישבע בנוגע לדבר שיעשה אותו או שלא יעשה אותו ולא יקיים את שבועתו', כלומר לא משנה אם השבועה הכוזבת התייחסה לעבר או לעתיד. המילים 'לשלילה או לחיוב' חסרות בנוסח היסוד של כ"י ז (ונוספו שם בין השיטין) ובכ"י יא; הן נמצאות בכ"י א ומשתקפות בתרגום א וכנראה אף בתרגום ב.<sup>14</sup> מישהו – לדעתי המחבר עצמו – שם לב שבנוסח היסוד הובהר רק באשר לשבועות עתידיות שלא משנה אם השבועה הייתה חיובית או שלילית, וראה לנכון להוסיף שהוא הדין אף באשר לשבועות המתייחסות לעבר.

4. עמ' 148, שינוי נוסח 4. רב האי"ל תיאר סוג מסוים של הכחשה בין עדויות: 'ויש פן אחר להכחשה, והוא שיעידו שני עדים שיש לראובן (חוב של) מאה דרהמים על שמעון ויעידו שני עדים אחרים שיש לו עליו מאתיים דרהמים, [וכולם מספרים סיפור על מושב אחד] וזמני העדות מסכימים ותתאמת ההכחשה'. המילים שבסוגריים מרובעים חסרות בכ"י ג, נמצאות בכ"י א, ומשתקפות – אם כי לא בצורה מדויקת – בשני התרגומים הביניים. <sup>15</sup> מישהו שם לב שלפי הניסוח המקורי משתמע שאם כת אחת מעידה שראובן לווה משמעון מאה דרהמים, וכת אחרת מעידה שלוה ממנו מאתיים דרהמים, ושתי הכיתות מעידות שהדבר קרה לדוגמה בשעה השלישית של יום מסוים, הן מכחישות בהכרח זו את זו, אבל ייתכן שראובן לווה משמעון סכום מסוים וכעבור כמה דקות חזר ולווה ממנו סכום אחר. אי לכך הבהיר שכדי שתהיה הכחשה בין שתי העדויות צריך להיות ברור ששתיהן מתייחסות לאותן הנסיבות בדיוק ולא רק לאותה

14 תרגום ב גורס: 'ואין הפרש בין מי שנשבע על מה שכבר היה או מי שנשבע על מה עתיד להיות וישבע לשקר או מי שנשבע על שום דבר שיעשה אותו ולא יעשהו' (מהדורת אברמסון [שם], עמ' 127); נראה לי ש'או מי שנשבע על מה עתיד להיות' הוא תרגום שגוי של הוספה זו, ושל'לא יעשהו' מתייחס לשבועה שלא יעשה פעולה מסוימת בעתיד.

15 בתרגום א: 'שתייהם מעידו' זמן אחד ומקום אחד', ובתרגום ב: 'תהיינה שתי הכיתות מעידות על מעמד שעה אחת'.

שעה – שהרי בתקופה זו לא היו שעונים ולא היה אפשר להעיד על הרגע המדויק שבו נעשתה פעולה מסוימת אלא לכל היותר על השעה, ואף בקביעת השעה תיתכן טעות.<sup>16</sup>

5. עמ' 158, שינוי נוסח 7. מקרה זה מעניין במיוחד. הוא קשור למחלוקת בין רב הונא ובין רב חסדא בשאלה בדבר שתי כיתות עדים שהכחישו זו את זו במקרה מסוים, ולכן ברור שאחת מהן (לפחות) העידה עדות שקר, ולאחר מכן באה אחת הכיתות להעיד בעניין אחר – האם יש לקבל את עדותה ולהניח שעדיין עומדת לה חזקת כשרות, כי ייתכן שהיא העידה אמת במקרה הראשון, או שמא יש לפסול את עדותה, מכיוון שקיים חשש סביר שהעידה עדות שקר?<sup>17</sup> רב האיית פסק כשיטתו של רב חסדא, שאין לקבל עדות כזו, אף על פי שדברי רב נחמן במקום אחר בתלמוד<sup>18</sup> מסייעים לכאורה לרב הונא, ולא הסביר בצורה ברורה למה אין להביא ראיה מפסיקה זו של רב נחמן. כאן נוסף בכ"י א: 'ואנשים אחרים אומרים שההלכה כרב חונא דקאים רב חונא (צריך לומר: רב נחמן)<sup>19</sup> כואתיה והוא לא תירץ כמו שתירץ רבא והלכה כרב נחמן בדיני'. הוספה זו משתקפת בשני התרגומים הביניים, וחסרה בכ"י ג. אנו יודעים שבתקופה מאוחרת יותר בחייו חזר בו רב האיית ופסק כרב הונא, וטען שבצערותו פסק כרב חסדא מכיוון שנמשך אחרי דברי רב סעדיה גאון בסוגיה זו.<sup>20</sup> אם משפט זה אכן נוסף בידי רב האיית, הוא יכול לשקף תחנת ביניים בדרכו להשתחרר מהשפעתו של רב סעדיה ולפסוק הלכה נגדו, מן הסתם על סמך הבנה חדשה של משמעות דבריו של רב נחמן.

6. עמ' 248, שינוי נוסח 12. בסוף פסקה העוסקת בדיון המוסר ממון חברו לגוי נאמר: 'וכמו כן כל מה שיסתעף מכגון זה מחייב ותקף'. משפט זה נמצא בכ"י א, ה ומשתקף בשני התרגומים מימי הביניים, וחסר בפנים כ"י ג (הוא נוסף בגיליון כתב היד ביד שנייה).

7. עמ' 270, שינוי נוסח 3. הדיון כאן נסב על מקרה שלא ברור בו לחלוטין מי מבעלי הדין נחשב מוחזק בנכס מסוים: אדם שלווה כסף מחברו נפטר, והמלווה בא לגבות את חובו מן היורשים – אלו טוענים שאביהם השאיר להם קרקע ריקה והם השביחו אותה, ובעל החוב רשאי לגבות רק את מה שהניח הנפטר; ואילו הוא טוען שאביהם הוא שהשביח את הנכס, ולכן מגיע לו להיפרע מן הנכס כמות שהוא. רב האיית פסק על פי סוגיית התלמוד<sup>21</sup> שיש לקבל את דברי המלווה, וכאן נוסף בכ"י ה: 'ויש לשמת (כלומר לנדות) בפניו שהוא אינו יודע שהיתומים השביחו אותה'. משפט זה משתקף בשני התרגומים הביניים, אך הוא חסר בפנים כ"י ז ונוסף בגיליון כתב היד ביד שנייה. הוספה זו משקפת מגמה – המתועדת במקומות נוספים – לאפשר

16 ראו: משנה, סנהדרין ה, ג; תוספתא, סנהדרין ט, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 428) ומקבילות.

17 בבלי, שבועות מז ע"ב.

18 בבלי, בבא בתרא לא ע"א–ע"ב.

19 כך גורסים שני התרגומים הביניים, וברור שנוסחו של כ"י א נובע מאשגרה.

20 ראו: מהדורת אברמסון (לעיל הערה 8), עמ' מב–מג.

21 בבלי, בבא מציעא קי ע"א–ע"ב.

בנסיבות מסוימות למי שפוסקים לרעתו להגיש תביעה נגדית ולחייב את הצד שזכה במשפט בשבועת היסט או בחרם סתם.<sup>22</sup>

בשני המקרים המורכבים דלקמן עדי הנוסח מציגים שתי מסורות השונות באופן מהותי זו מזו. שלא כבמקרים שעסקתי בהם עד כאן – שברור בהם למדי שקטע נתון נוסף בשלב מסוים בהתפתחות החיבור, ולכן קל להבחין בין מוקדם למאוחר – במקרים הללו אין סימן ברור מהו הנוסח המקורי ומה הנוסח המתוקן, אם כי נדמה לי שעיון מעמיק בתוכן עשוי לרמוז לפחות לכיוון ההתפתחות. כמו כן אפשר להעלות על הדעת במקרים הללו שאחד הקוראים קיבל עליו לתקן את חיבורו של רב האי, <sup>23</sup> אולם בהתחשב באופי השינויים נראה לי סביר יותר שהם נעשו בידי המחבר עצמו, שמצא פגם בדבריו המקוריים ותיקן אותם.

8. עמ' 16–20. המשנה קובעת שאין אדם מתחייב להישבע שבועת מודה במקצת אלא אם כן סכום התביעה הוא לפחות 'שתי כסף', <sup>24</sup> ולפי רב – שהלכה כמותו – הכוונה לשיעור הכפירה, למעט הסכום שהנתבע מודה בו. <sup>25</sup> רב האי תרגם את הסכום הזה לפי סוגי המטבעות שהיו נהוגים במקומו ובזמנו, והשתמש בדאנק, השווה שישית דרהם. אלא שעדי הנוסח של חיבורו חלוקים ביניהם: לפי מקצתם השיעור של שתי כסף הוא דאנק וחצי, דהיינו רביעית דרהם, ולפי מקצתם הוא שני דאנקים, דהיינו שליש דרהם. שיעור זה מוזכר חמש פעמים ברצף, ועדי הנוסח הישירים מתנהגים בעקיבות: השיעור של דאנק וחצי מופיע בכ"ב, ואילו השיעור של שני דאנקים מופיע בכ"ו, ו. אולם בשני התרגומים הביניים המצב מורכב יותר: תרגום א מתרגם דאנק וחצי, אבל מציין באופן חריג את קיומו של הנוסח החלופי: 'ס"א שתי כסף דנקיין שתי מעות'; ותרגום ב משקף ערבוב ובלבול בין שתי המסורות: בפעם הראשונה הוא מתרגם 'שני חלקים וחצי' (!), בפעם השנייה 'שקל' (!), בפעם השלישית והרביעית 'שני שקלים', ובפעם האחרונה הוא מעתיק 'דאנקין', דהיינו שני דאנקים, במקום לתרגם.

מה הם השיקולים העומדים מאחורי שתי השיטות החלוקות? לפי כ"ו ו (כ"י ינקטע לפני כן) רב האי הביא כסיוע לשיטתו את המשנה במקום אחר <sup>26</sup> וכתב: 'וההוכחה לכך אמרם במשנה בגדרי ההונאה האונאה ארבע כסף לסלע שתות למקה, והסלע ארבעה דרהמים והוא מתחלק לכ"ה (צריך לומר: לכ"ד) דאנק, וגדרם לעניין אונאה ד' דנקים מד' דרהמים והוא שיעור שישית מהם, והם מכונים ארבעה כסף'. לפי השיטה הגורסת ששתי כסף שווים שני דאנקים, ההוכחה

22 ראו לדוגמה: מהדורת אברמסון (לעיל הערה 8), עמ' 88–91.

23 בייחוד מפני שרב האי – כמו מחברים אחרים בימי הביניים – הזמין ככל הנראה את קוראי חיבורו לתקנו במידת הצורך. בסוף חיבורו ביקש: 'מי שקורא את ספרי זה [...] אם הוא רואה בו חסרון או שגיאה, ישלם אותו או שייחס אותי בו למוטב' (מהדורת אברמסון [שם], עמ' 282). שני המתרגמים הביניים אומנם הבינו שמשמעות 'יחס אותי בו למוטב' היא: ידון אותי לכף זכות, אבל אני נוטה לחשוב שמשמעו: יתקן את שגיאתי, ויש כאן מבנה בעל תקבולת: אם ימצא חסרון – ישלם; אם ימצא שגיאה – יתקן.

24 משנה, שבועות ו, א.

25 בבלי, שבועות לט ע"ב.

26 משנה, בבא מציעא ד, ג.



פשוטה יחסית: אם מניחים שהיחס בין 'ארבע כסף' ל'סלע' הוא אחד לשישה, בדומה ל'שתות למקח', ושהדינר או הזוז של ספרות התנאים (השווים לרבע סלע, המקביל למטבע drachman היווני או ל"denarius הרומי"<sup>27</sup>) שווה לדרהם האסלאמי שהכיר רב האי, אכן מתקבלת המסקנה שכסף בלשון המשנה יכול לציין דאנק.

קשה יותר להסביר את השיטה הגורסת ששתי כסף שווים רבע דרהם. אולם כ"י ב אינו כולל את הראיה הנזכרת מהמשנה, ולפי נוסחו רב האי כתב: 'ושיעור שתי כסף דאנק וחצי מן הדרהמים הערביים והם הקרויים רובגין, והם הדרהמים השמיניים שכל שמונה מהם דרהם אחד. ומשום כך אנו חושבים את מאתים זוז מוהר הבתולה עשרים וחמישה דרהמים והאלמנה שנים עשר וחצי,<sup>28</sup> וזה מוכיח שאמרם "הכפירה שתי כסף" עניינו דאנק וחצי'. לפי נוסח זה נראה שרב האי הגיע לשיעור של רבע דרהם בחישוב פשוט: הוא חילק את שתי כסף שבמשנה לשמונה, בהנחה שכסף מקביל לדרהם. אלא שהוא עירב כאן מין בשאינו מינו: מצד אחד נשאלת השאלה כמה דרהמים מקבילים לכסף אחד שבלשון המשנה, ומצד אחר נשאלת השאלה באילו דרהמים יש לשער. אם פרשנות זו נכונה, מסתבר שבשלב מאוחר עמד רב האי על טעותו, המיר את השיעור של דאנק וחצי בשיעור של שני דאנקים, והוסיף את הראיה מן המשנה – ולפיכך כ"י ב משקף את מהדורה קמא, וכ"י ו, י משקפים את מהדורה בתרא.

9. עמ' 108, שינוי נוסח 10. רב האי עסק כאן בתנאים שצריכים להתקיים כדי ששכיר יוכל להישבע שלא קיבל את שכרו וליטול אותו אף שהמעסיק טוען ששילם לו. בשלב מסוים של הדיון אנו מוצאים בעדי הנוסח של חיבורו שני נוסחים שונים לחלוטין:

והשני, שנשכר בעדים והשוכר אינו יכול להכחיש ששכר אותו. ואם נשכר בלי עדים, מכיוון שהשוכר יכול להכחיש ששכר אותו, אנו צריכים לקבל את אמירתו 'שילמתי לו' עם שבועתו, כדוגמת שאר התיבעות, כמאמר החכמים אמר רב נחמן אמר שמואל לא שנו אלא ששכרו בעדים אבל שכרו שלא בעדים מתוך שיכול לומר לו לא היו דברים מעולם יכול לומר לו שכרתיך ונתתי לך שכרך. ואם הכחיש השוכר ששכר את השכיר יצטרך השכיר להביא ראיה ששכר אותו.

27 ראו: D. Sperber, *Roman Palestine 200–400: Money and Prices*, Ramat Gan 1974, pp. 27–31.  
 28 תיקנתי 'האלמנה'; שני כתבי היד של המקור הערבי (ככל הנראה, כ"י ו לקוי במקום זה) גורסים בטעות 'מנה', ותרגום ב משקף נוסח זה, אבל תרגום א תיקן כנראה מסברה: 'לאלמנה' (ראו: מהדורת אברמסון [לעיל הערה 8], עמ' 19 הערה 11). ראו להלן ליד הערה 36 ובהערה שם וכן ליד הערה 40 ובהערה. לפי המשנה השיעורים התקניים של כתובת הבתולה והאלמנה הם מאתיים זוזים ומאה זוזים בהתאמה (כתובות א, ב; ה, א); המסורת הבבלית, המשתקפת לראשונה בבבא קמא פט ע"ב, 'תרגמה' את הסכומים הללו לעשרים וחמישה זוזים לבתולה ושנים עשר וחצי לאלמנה.

ויטול את השיעור המזערי של מה ששכרו שווה, מה שיתברר מן הזמן שיוכח עליו השכר, בלי שבועה כי הוא כאומר לא לויתי, וכבר בא זאת במה שקדם לכך. ואם לא יוכח זאת תהיה השבועה על מי שרוצה להיפטר כדוגמת שאר הדינים. וכבר אמרו החכמים וכו'

וכדי שיישבע ויטול אם זמנו טרם עבר, ואם זמנו עבר חייב להביא הוכחה לכך ששכרו נשאר (מוטל) על השוכר כדי שיטול אותו, כמו שאמרו החכמים וכו'

הטור הימני משקף את נוסחם של כ"י א ושל שני התרגומים הביניים (אלא שיש ביניהם שינויי סדר; לנקודה זו אשוב להלן), והטור השמאלי – את נוסחו של כ"י ג. הנוסח שבטור הימני מתאים יותר לנסיבות המתוארות: השוכר טען שלא שכר את השכיר, השכיר הוכיח שאכן שכר אותו, ולכן הוא זכאי לגבות 'שכר מינימום' על תקופת השכירות. טענת המעסיק שלא שכר אותו מוכיחה שלא שילם את שכרו, בדומה לאדם הטוען 'לא לויתי', ולכן השכיר אף פטור משבועה במקרה זה. לעומת זאת הנוסח שבטור השמאלי מתאים דווקא כדי להסביר שיש צורך בעדים על עצם השכירות כדי למנוע את האפשרות שהמעסיק יטען שלא שכר אותו, ובמקרה זה – כאשר יש עדות על השכירות אלא שהמעסיק טוען שכבר שילם לשכיר – הדין הוא שהשכיר נשבע ונוטל. נראה שנוסח זה אינו מדויק והוא נובע מסוג של אשגרה ובלבול בין המסגרת הכללית – דין השכיר שנשבע ונוטל – ובין הנקודה שבה המחבר עומד כאן, כלומר מקרה שאין בו צורך בשבועה, והנוסח שבטור הימני משקף תיקון. אם כן שוב כ"י ג מציג מהדורה קמא, וכ"י א ושני התרגומים הימני הביניים מציגים מהדורה בתרא.

אסיים חלק זה של הדיון בסקירה של ארבעה מקרים שבהם ההבדלים בין מסורות הנוסח מתמצים בשינויי ניסוח וסגנון, אולם דומני שלא סביר לייחסם לסופרים או לקוראים. במקרים הללו אין לעמוד באופן ברור על מוקדם ומאוחר מתוך הנתונים המקומיים אלא רק על פי היחסים בין המהדורות השונות כפי שהם מתבררים מן המקרים שדנתי בהם עד כאן.

10. עמ' 116, שינוי נוסח 9. המחבר הסביר את הדין שבתנאים מסוימים אין להאמין לאדם שנצפה יוצא מבית חברו כאשר הוא מסתיר חפץ, ולאחר מכן טוען שהחפץ שהסתיר שלו. לפי נוסח כ"י א, המשתקף בשני התרגומים מימי הביניים, התנאי הראשון הוא: 'שאיך דרכו של בעל הבית למכור חפצים כאלו בביתו; ושהאיש שהסתיר את החפץ ונטלו אין דרכו להסתיר את מה שאצלו [...]'. לעומת זאת בכ"י ג, יש הנוסח הוא: 'שאיך דרכו של בעל הבית למכור את מה שבביתו; ושאיך דרכו של מי שהסתיר את החפץ ונטלו להסתיר את מה שאצלו [...]'.

11. עמ' 160, שינוי נוסח 20. רב האי ציין כאן שאף על פי שהכלל הוא שהלווה אינו חייב לפרוע את חובו בפני עדים, 'אם הסתמך על עדים צריך להביא אותם ואם לא יעידו לא יתקבל דיבורו, וזה תנאי (הגבלה) על מאמר החכמים אינו צריך לפרעו בעדים' – כך לפי כ"י א ותרגום ב (תרגום א קיצר במקום זה ואין לעמוד על הנוסח המדויק שהיה לפני המתרגם). ואילו

בכ"י ג נכתב: '[...] לא יתקבל דיבורו ואין עושים כמאמרו, כמאמר החכמים אין צריך לפרעו בעדים'. ניסוח זה נראה מוצלח פחות מן הניסוח החלופי – צריך לפרש אותו: במקרה זה אין לקבל את דבריו (כמו שמקבלים אותם בדרך כלל לפי) מאמר החכמים 'אין צריך לפרעו בעדים'.  
12. עמ' 170, שינוי נוסח 12. רב האי הסביר כאן את משמעות הצירוף 'הנפרע מנכסים משועבדין', המבוסס על לשון המשנה:<sup>29</sup> 'והוא מי שייפרע מנכסי בעל דינו שכבר יצאו מרשותו' – כך לפי כ"י א, תרגום ב ואולי גם תרגום א.<sup>30</sup> ואילו לפי כ"י ג, ט: 'הוא מי שנפרע ממה שכבר יצא מידי מי שיש עליו חוב'.

13. עמ' 274, שינויי נוסח 15, 18. רב האי הסביר שמי שזכאי להשביע את זולתו בשבועת היסת אינו יכול לדרוש ממנו לשאת ספר תורה בעת השבועה – שלא כמו בשבועה החמורה יותר המכונה גזרה – 'אלא שיש לבעל הדין התובע אם מגיעה לו שבועת היסת על בעל דינו שייקח את מה שמגיע לו משבועת בעל דינו ביום שני או יום חמישי, בעת שספר תורה בארון' – כך לפי כ"י ה ותרגום ב (אי אפשר לעמוד על הנוסח המדויק של המקור שהיה לפני מתרגם א במקום זה).<sup>31</sup> לעומת זאת בכ"י ז נכתב: 'אלא שיש לבעל הדין התובע, אם מגיעה לו שבועת היסת על בעל דינו, שיבוא ביום שני או ביום חמישי, בעת שספר תורה בארון, לשמת (לנדות) אותו כמו שמתחייב'.

ניתן לסכם את התמונה המצטיירת על פי המקרים שניתחת עד כאן כך: נראה שעד הנוסח המובהק המתעד את מהדורה קמא הוא כ"י ג, ומצטרפים אליו כ"י ז, יא (= יט<sup>32</sup>) ואולי גם כ"י ב, ט. הנציגים המובהקים של מהדורה בתרא הם כ"י א, ה ושני התרגומים הביניים, ואולי מצטרפים אליהם כ"י ו, י. אולם בכמה מקרים אחרים מתעוררות מכיוונים שונים שאלות בנוגע לתמונה זו.

האם היו יותר משתי מהדורות?

שני מקרים עשויים לרמוז שהיו יותר משתי מהדורות (במובן שהסברתי לעיל) של החיבור. במקרה הראשון פסק רב האי ש'בעל הדין שטען שכבר פרע לבעל דינו לא יתחייב יותר

29 משנה, כתובות ט, ז; שבועות ז, ז.

30 נוסח תרגום זה: 'והוא הנפרע מנכסי בעל חובו אחרי שיצאו הנכסים מידו של לווה', והוא קרוב לנוסח כ"י א יותר מאשר לזה של כ"י ג, אף שאיננו זהה לו לחלוטין.

31 נוסחו של תרגום א: 'אלא הדין ליקח התובע מבעל דינו מה שנתחייב לו מן השבועה ביום שני או ביום חמישי, עת שיהיה ספר תורה בארון'; הוא נראה קרוב יותר לנוסח כ"י א, אבל יש גם הבדלים בין השניים.

32 סקליר כתב כי 'בבדיקה אחרונה אחרי שהטקסט הערבי כבר היה מסודר לדפוס [...] מצאנו שהקטעים יא, טז, יט שרדו ככל הנראה מכתב יד אחד, וייתכן שאף קטע יג היה חלק מאותו כתב יד' (מהדורת אברמסון [לעיל הערה 8], עמ' כ). נראה לי שהוא צדק באשר לכ"י יא, יג, יט, אבל לדעתי אין כ"י טז שריד של אותו כתב יד מקורי.

משייבוע שבועת הסית שפרע לו, אלא אם כן הותנה עליו שלא יפרע לו אלא בפני עדים, ובתרגום א נוסף כאן: '[...] אלא אם התנה עליו התובע) בעת ההודאה או בשעת ההלואה'.<sup>33</sup> הוספה זו גבולית: ייתכן שנוספה על ידי אחד הקוראים, אולם היא נראית לי יותר כהוספה של המחבר, ואם כן נראה שתרגום א משקף מהדורה מאוחרת עוד יותר מזו שבאה לידי ביטוי בכמה כתבי יד של המקור הערבי ובתרגום ב. במילים אחרות, נראה שתרגום א מבוסס על טופס של המקור הערבי שהשתלשל מטופס שהיה בידי המחבר שהספיק להוסיף בו לפחות הערה אחת אחרי שהועתקו הטפסים שמהם השתלשלו כתבי היד שהזכרתי לעיל (או לפחות כ"י א) ותרגום ב.<sup>34</sup>

הדוגמה האפשרית השנייה שונה באופייה, וכבר נגעתי בהיבטים אחרים שלה לעיל בדוגמה 9. הבאתי שם נוסח המשותף לכ"י א ולשני התרגומים מימי הביניים, ציינתי שיש ביניהם שינויי סדר, וטענתי שהם מציגים נוסח של מהדורה בתרא, שנועד לתקן את הנוסח של מהדורה קמא שנשמר בכ"י ג. ואלה שינויי הסדר האמורים – בטור הימני מובא תרגום א, ובטור השמאלי התרגום שלי לנוסח כ"י א, הקרוב ביותר לתרגום ב:

<p>נוטל בפחות שבשכירים שבאותה העת בלא שבועה, לפי שהאומר לא שכרתי כאומר לא פרעתי דמי. ואם אין ראייה נשבע ב"ה כשאר התביעות.</p>	<p>ויטול את השיעור המזערי של מה ששכרו שווה, מה שיתברר מן הזמן שיוכח עליו השכר, ואם לא יוכח זאת תהיה השבועה על מי שרוצה להיפטר כדוגמת שאר הדינים. וכבר בא זאת במה שקדם לכך, בלי שבועה כי הוא כאומר לא לויתי. וכבר</p>
---	--

הנוסח שבטור השמאלי בלתי הגיוני בעליל וברור ששני הרכיבים 'וכבר בא זאת במה שקדם לכך' ו'בלי שבועה כי הוא כאומר לא לויתי' נכנסו שלא במקומם ובסדר הפוך, ואילו הנוסח שבטור הימני שילב אותם (בניסוח מקוצר) במקומם הנכון.<sup>35</sup> נראה לי שהדרך המתקבלת על הדעת להסביר ממצאים אלו היא להניח שהתיקון שייחסתי למהדורה בתרא נעשה בשני שלבים: תחילה נכתב 'ויטול את השיעור המזערי של מה ששכרו שווה, מה שיתברר מן הזמן שיוכח עליו השכר, ואם לא יוכח זאת תהיה השבועה על מי שרוצה להיפטר כדוגמת שאר הדינים'. לאחר מכן נוסף בגיליון 'בלי שבועה כי הוא כאומר לא לויתי, וכבר בא זאת במה שקדם לכך', והוספה זו נרשמה באופן שאפשר להכניסה שלא במקומה – כרגיל בקטעים שחדרו מן הגיליון – ואף

33 צוין במהדורת אברמסון (שם), עמ' 85, הערה 1.

34 אי אפשר לומר דברים ברורים באשר לכתבי היד האחרים ששייכנו למהדורה בתרא, כי חלק זה של הטקסט לא שרד בהם. וכמובן ייתכן להציג שחזור שונה במקצת, ולפיו הוספה זו לא נעשתה בטופס הפרטי של המחבר בלבד אלא אף בטפסים שבידי אנשים אחרים, על פי הנחיותיו; השוו לעיל הערה 7.

35 בתרגום ב נוסף 'ויטול' לפני 'בלי שבועה', כדי למוער את הצרימה, ובעקבותיו הוסיף סקליר למקור הערבי 'ויאכד'.

להפוך את הסדר של שני חלקיה. טעות מסוג זה תיתכן למשל אם הדברים נרשמו במאונך לנוסח הפנים.

### קשיים בתמונה שהצגתי

בכמה מקומות הטקסט שבעדי הנוסח אינו מתאים לכאורה לשחזור שהצעתי.<sup>36</sup> הדוגמה הראשונה הראויה לציון נמצאת בהקשר של דיני מסור, כאשר ביקש רב האי להראות שלפי ספרות חז"ל המסור הוא אחד מאבות הנזיקין. וזה הקטע הרלוונטי:

וכמו כן המלשין [...] כי המוציא דיבה על חברו אצל השלטון אחד מאבות נזיקין, וזה שכללם עשרים וארבעה / ושישה: ארבעה מהם בנוסח המשנה ותשעה מהם קיבץ אותם ר' חייא ואחד עשר קיבץ אותם ר' אושעיא, סך הכל עשרים וארבעה, וזה מניינם [...] ונתרו שניים, השלמת עשרים ושישה, הוסיפו אותם לזאת חכמי הוראה ואמרו והא איכא מסור ומפגל והשיבו בדיבורא לא קא מיירי בקדשים לא קא מיירי, ונהיה המסור אחד מאבות נזיקין והוא חייב להחזיר למי שנגרם בגלל הלשנתו דוגמת מה שנגרם.<sup>37</sup>

הנוסח 'עשרים וארבעה' נמצא בכ"א ובתרגום ב, והנוסח 'עשרים ושישה' בכ"ה ובתרגום א, אף שכל עדי הנוסח הללו משקפים לטענתי את מהדורה בתרא. במקרה זה נראה לי שלא קשה להסביר כיצד היו עלולים המעתיקים להמיר את הנוסח המקורי 'עשרים וארבעה' בנוסח 'עשרים ושישה' או להפך: מצד העניין, רב האי דיבר על מכלול של עשרים ושישה אבות נזיקין, אבל הוא הפריד בין עשרים וארבעה מהם, המנויים במקורות תנאיים, ובין השניים האחרונים, שנוספו בתלמוד על ידי 'חכמי הוראה'; ומן הצד הגרפי הדמיון בין שני הנוסחים גדול מאוד אם הם כתובים באותיות: כ"ד לעומת כ"ו.<sup>38</sup>

בדוגמה השנייה נראה לכאורה שיש הוספה בכ"ה ובתרגום ב בלבד. בטור הימני להלן מובא תרגום הנוסח שבכ"ז (יד ראשונה), בטור האמצעי נוסח תרגום א, ובטור השמאלי תרגום הנוסח שבכ"ה, הקרוב ביותר לתרגום ב:

36 לא אדון בפנים בשני מקרים שיש להם הסברים פשוטים. במקום אחד יש הוספה ברורה בתרגום א על פי תוספתא, סנהדרין ו, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 424); ראו: מהדורת אברמסון (לעיל הערה 8), עמ' 99, הערה 6. ובמקום אחר קרוב לוודאי שחלה השמטה מחמת הדומות בכ"א. ראו: מהדורת אברמסון (שם), עמ' 230, שינוי נוסח 20. ראו גם לעיל הערה 28.

37 תרגום הטקסט שבפנים מהדורת אברמסון (שם), עמ' 248, 250, מלבד ציון חילוף הנוסח הנדון – ראו: שם, עמ' 248, שינוי נוסח 18 ועמ' 249 הערה 8.

38 המספר מופיע בצורה כ"ד' בכ"א א ו'עשרים וארבע' בתרגום ב, בצורה 'סתה ועשרין' בכ"ה, ובצורה כ"ו בתרגום א. ייתכן כמובן שמספר שמופיע במילים בעד נוסח מסוים נכתב באותיות בשלב מסירה קודם או להפך.



ביבי בר אביי, שנראו למי שקיצר את המובאה כהמשך לשון התלמוד, מכיוון שרב האיית ניסח אותן בארמית ובסגנון התלמודי המקובל.

לבסוף אציין שבכמה מקומות נוסח מוקשה – ואף שגוי – נמצא הן בעדי נוסח ששייכתי למהדורה קמא הן בעדי נוסח ששייכתי למהדורה בתרא, ולפי השיטת הסטמטית בביקורת הנוסח אלו לכאורה טעויות משותפות שבכוון ללמד שכל עדי הנוסח הללו השתלשלו מטופס אחד, שכלל את הטעויות. אסתפק בדוגמה מובהקת אחת:<sup>40</sup> כאשר מנה רב האיית בין הנשבעים ונוטלים את הנפרע מנכסי יתומים, הוא ציין שבכמה מקרים חריגים אדם נפרע מנכסי יתומים בלי להישבע, והמשיך, לפי כ"י א, ג:

הראשון: שהנפטר קבע מועד לבעל החוב לפרוע לו ונפטר לפני הגעת המועד, נגבה מן היורשים בלי שבועה, כמאמר החכמים אמר ריש לקיש הקובע זמן לחברו לפרעו ואמר פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרענו בזמנו, ואמרו אחר כך מר בר רב אשי עביד כריש לקיש והלכתא כריש לקיש ואפילו מיתמי ואף על גב דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומין לא יפרע אלא בשבועה הני מילי בתוך זמנו אבל לאחר זמנו חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זמניה.<sup>41</sup>

השיבוש לקראת סוף המובאה גלוי לעין, ואין שום ספק שצריך לומר 'הני מילי לאחר זמנו אבל בתוך זמנו [...]'. אבל הנוסח השגוי נמצא הן בכ"י ג, הנציג המובהק של מהדורה קמא, הן בכ"י א, הנציג המובהק של מהדורה בתרא. לדעתי פשר התופעה הזאת הוא שבמקומות כאלו אנו עדים לפליטות קולמוס של המחבר – ובמקרים חמורים פחות לניסוחים שלו שאינם מושלמים – ושהוא לא הבחין בהן אף כאשר עבר על יצירתו פעם נוספת ושילב בה תיקונים והוספות. אסיים בכמה הרהורים על זמניהן של המהדורות השונות. בסוף כ"י ז, אחד הנציגים המובהקים של מהדורה קמא, נמצא קולופון שתרגומו לעברית: 'נשלם הספר והשבה לה', וזאת באייר שנת תשנ"א לעולם, ממה שטרח בחיבורו רבנא האיית בריה דרבנא שרירא ריש מתיבתא נטריה רחמנא, לאברהם בר יצחק בר אברהם בר דניאל נוחו עדן'.<sup>42</sup> נראה שקולופון זה מורכב משני חלקים: הראשון, עד 'נטריה רחמנא', מועתק מקולופון מקורי של המחבר, שנכתב בשנת (ד' אלפים) תשנ"א, דהיינו 990/1 לסה"נ – כ"י ז עצמו נראה מאוחר יותר – והחלק השני

40 לדוגמאות נוספות של פליטות קולמוס אפשריות ראו לעיל ליד הערה 28 ובהערה שם; מהדורת אברמסון (שם), עמ' 212, שורות 4–2 וסוף עמ' 220 (השוו: שם, עמ' 221, הערה 7); לניסוחים צורמים פחות ראו לדוגמה: שם, עמ' 30, שורות 6–8; עמ' 32, שורות 13–16; עמ' 96, שורות 17–18; עמ' 124, שורות 2–3.

41 מהדורת אברמסון (שם), עמ' 174–176. הבאתי את תרגום הנוסח שבכ"י א, חוץ מהוספת 'הלכתא כריש לקיש' על פי כ"י ג, בהנחה שמילים אלו נשמטו מחמת הדומות בנוסח כ"י א. מלבד זאת השינויים בין כ"י א לכ"י ג מזעריים.

42 מובא במהדורת אברמסון (שם), עמ' 282, שינוי נוסח 8.

מציין כנראה את הבעלים של כתב היד.<sup>43</sup> אם כן נראה שרוב האיי סיים את כתיבת (המהדורה הראשונה של) חיבורו בשנת תשנ"א, בהיותו אב בית דין בישיבת פומבדיתא, שבראשה עמד אביו רב שרירא גאון. אולם תאריך זה מעורר קושי אם נצרף אליו שני נתונים: (א) כמו שכבר הזכרתי, רב האיי חזר בו לאחר מכן מפסיקתו במחלוקת רב הונא ורב חסדא שנזכרה לעיל,<sup>44</sup> והסביר שבצעירותו ('פי חאל אלצבי') הוא נמשך אחרי רב סעדיה גאון; (ב) לדברי ר' אברהם ן' דאוד בעל 'ספר הקבלה', רב האיי נפטר בשנת 1038 בגיל תשעים ותשע, משמע שהוא נולד בשנת 939;<sup>45</sup> וקשה לדעתי להניח שרוב האיי היה משתמש בגילו הצעיר בעת כתיבת הדברים כאמתלה כדי לנמק פסיקה שגויה שאימץ בגיל חמישים ואחת או חמישים ושתיים. לנוכח האמינות המעטה מאוד של דברי ן' דאוד בכל הנוגע לתקופת הגאונים,<sup>46</sup> ייתכן שרב האיי נולד זמן ניכר לאחר 939 ואכן היה צעיר באופן יחסי בשנת תשנ"א. עם זאת אי אפשר לקצר את שנות חייו באופן קיצוני מדי, בהתחשב בכך שרב שרירא מינה אותו כבר בשנת 984/5 לסה"נ לסגנו בניהול ישיבת פומבדיתא, והוא בוודאי לא היה אז עול ימים.<sup>47</sup>

פרופ' (אמריטוס) רוברט ברודי, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501

robert.brody@mail.huji.ac.il

43 השימוש בשיטת התיארוך לבריאת עולם מפתיע; הגאונים, כמו היהודים בעולם המוסלמי בכלל, השתמשו לרוב בשיטת התיארוך לשטרות, דהיינו לעידן הסלאווי, שהתחיל בשנת 312 לפסה"נ. העתקת טקסטים הכוללים תאריך שאינו מתאים לתאריך ההעתקה אינה תופעה חריגה. ראו לדוגמה: רב סעדיה גאון, כתאב אלשהאדאת ואלותאיק והוא ספר העדויות והשטרות: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, תרגום, חילופי נוסח והערות, מהדורת מ' בן-ששון ו' ברודי, ירושלים תשפ"א, עמ' 43. לעניין תאריך חיבור הספר השוו: מהדורת אברמסון (שם), עמ' טו והערה 20.

44 בבלי, שבועות מז ע"ב. וראו לעיל ליד הערה 17.

45 ראו: Abraham ibn Daud, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah)*, ed. G. D. Cohen, Philadelphia, PA 1967, Hebrew section, p. 43

46 ראו: ברודי, ציון בין הפרת לחידקל (לעיל הערה 1), עמ' 10–11. אבן דאוד ייחס אף לרב שרירא גאון, אביו של רב האיי, אריכות ימים מופלגת ('כמו ק' שנים'), עיינו: שם. אינני יכול להציע סיבה מתקבלת על הדעת לרצונו להפריז באריכות ימיהם של שני הגאונים הללו, מעבר לרצון להדגיש את חשיבותם יוצאת הדופן, אולם כהן הראה במקומות רבים בספרו שאבן דאוד שעבד את הדיוק ההיסטורי למגמותיו הספרותיות והאידיאולוגיות.

47 ראו: אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוי, חיפה תרפ"א, עמ' 4–5, 121. יש להוסיף שעצם מינויו של רב האיי לאב בית דין לצד אביו הגאון היה ככל הנראה יוצא דופן. ראו: ברודי, ציון בין הפרת לחידקל (שם), עמ' 53 והערה 78. מנגד הרקע לכך היה משבר מתמשך בישיבות הגאונים. ראו: שם, עמ' 9–17 ובייחוד עמ' 12–17. וייתכן שבנסיבות הללו ראה רב שרירא לנכון למנות את בנו לתפקיד זה אף אם היה צעיר בהרבה מן המקובל.



## האם ר' שלמה אבן גבירול כתב את 'אדון עולם'?

מאת

זאב הרוי

הפיוט המפורסם 'אדון עולם' אינו מיוחס לר' שלמה אבן גבירול (1021 לערך – 1058 לערך) בשום מקור ידוע, כולל בדיואן שלו שהועתק בכ"י שוקן<sup>1</sup>,<sup>37</sup> וגם אינו נכלל באוסף 'שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול' שההדיר דב ירדן<sup>2</sup> או באוספים המודרניים החשובים האחרים של שיריו.<sup>3</sup> עם זאת יש דעה רווחת שהוא מחברו.<sup>4</sup> ברשימה קצרה זו ברצוני להעלות תשעה

\* תודות לאסתי אייזנמן, משה הלברטל, אילון הרוי, שמואל הרוי, טניה ורטמן, יוסף יהלום, חנה כשר, דיאנה לובל, יהודה ליבס, קטרינה ריגו וראובן שיינדלין על הערותיהם החשובות. מאמר זה מבוסס על שיעור שניתן בבית כנסת חיבת רמות, ליל חג השבועות תש"ף.

1 על דיואן זה ראו: י' יהלום, "לאור בוקר יחידתי נדודה": דיואן גבירול ומסורת שירת החול במורשתו' *JSIJ*, 2 (2003), עמ' 83–95 (<https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ2/>), yahalom.pdf

2 ר' שלמה אבן גבירול, שירי הקדש א–ב, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשל"א–תשל"ג.  
3 ראו למשל: שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, מהדורת ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, ברלין תרפ"ד–תרצ"ב; מחברת משירי קדש אשר לשלמה בן יהודה אבן גבירול, מהדורת י' דוידזון, פילדלפיה תרפ"ג; שלמה אבן גבירול, שירים נבחרים, מהדורת ח' שירמן, תל אביב תשי"ט; שלמה אבן גבירול, שירים, מהדורת י' לוין, תל אביב תשס"ז; וכן *Vulture in a Cage: Poems by Solomon ibn Gabirol*, ed. and trans. R. P. Scheindlin, Brooklyn, NY 2016

4 הדעה נזכרת על ידי א"ל לנדסהוט, סדור הגיון לב, קניגסברג תר"ו, עמ' 5–6. ש' זק"ש הגן עליה. ראו: 'הערות המוציא לאור', התחיה, א (תר"י), עמ' 58–59; השוו: עמ' 6–8; שם, ב (תר"ז), עמ' 20; וראו: שירי השירים אשר לשלמה בן גבירול, מהדורת ש' זק"ש, פריז תרכ"ח, עמ' קמ. צונץ תמך בדעה זו. ראו: L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Berlin 1855, p. 216. ראו גם: ל' אייזלר, 'מכתב', כוכבי יעקב, לב (תרכ"ה), עמ' 12–13; א"ל גורדון, 'תיקון תפילה', סדור אוצר התפלות, מהדורת ש' פייגנוון, וילנה תרע"ה, עמ' 100; ש"ט גאגין, כתר שם טוב, א, קדאיניאי תרצ"ד, עמ' תמו, הערה תצו; י' ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר "אהבתני"', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ג–ד (תשמ"ז), עמ' 88, 92–93. לפי מלומדים אלה מחברו של 'אדון עולם' היה אבן גבירול או משורר אחר שכתב שירה שקולה באותו הסגנון, כלומר משורר אחר ממשוררי תור הזהב בספרד. במחקר שנערך לאחרונה דגל קימלמן בגישה זו והוסיף כי בהתחשב ב'איכות השירה' ו'עומק העיון הפילוסופי' של 'אדון עולם', מחברו חייב להיות איש 'בשיעור קומה של שלמה אבן גבירול, משה אבן עזרא, או אברהם

שיקולים נסיבתיים לטובת דעה זו, כלומר ראיות פילוסופיות או ספרותיות, להבדיל מראיות תיעודיות, כגון ייחוס מפורש בכתב יד ישן. והינה נוסח הפיוט כפי שהוא מקובל בסידורים רבים:

--- ו | ו ---  
 אָדוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מֶלֶךְ / בְּטָרִם כָּל יַצִּיר נִבְרָא  
 לְעֵת נַעֲשָׂה בְּחַפְצוֹ כֹּל / אָזִי מֶלֶךְ שְׁמוֹ נִקְרָא  
 וְאַחֲרֵי כִכְלוֹת הַכֹּל / לְבַדּוֹ יִמְלֹךְ נוֹרָא  
 וְהוּא הָיָה וְהוּא הוּא / וְהוּא יְהִיָּה בְּתַפְאָרָה  
 וְהוּא אֶחָד וְאֵין שְׁנַי / לְהַמְשִׁיל לוֹ לְהַחֲבִירָה  
 בְּלִי רֵאשִׁית בְּלִי תַכְלִית / וְלוֹ הֵעִז וְהַמְשִׁרָה  
 וְהוּא אֱלִי וְחֵי גּוֹאֲלִי / וְצוּר חֲבִלִי בְּעַת צָרָה  
 וְהוּא נְסִי וּמְנוֹס לִי / מִנֶּת כּוֹסֵי בְּיּוֹם אֶקְרָא  
 בְּיָדוֹ אֶפְקִיד רוּחִי / בְּעַת אִישׁוֹן וְאַעֲיָרָה  
 וְעַם רוּחִי גּוֹיָתִי / יְהוּ"ה [קְרִי: אֲדַנְי] לִי וְלֹא אֵיֶרָא.<sup>5</sup>

אבן עזרא; ולדעתו ר' אברהם אבן עזרא הוא המועמד הסביר ביותר. ראו: R. Kimelman, 'The Poetics and Theology of *Adon Olam*', N. Calduch-Benages, M. W. Duggan and D. Marx (eds.), *Wings of Prayer: Essays in Honor of S.C. Reif*, Berlin 2019, pp. 187–188. עם זאת חוקרים אחדים הצביעו על חריגות מכללי המשקל ב'אדון עולם'. אייזלר כתב: 'במשקל השיר הזה ראיתי שערורייה וזרות' (אייזלר, מכתב [שם]). למשל המשקל מחייב 'לְעֵת נַעֲשָׂה', 'וְאַחֲרֵי כִכְלוֹת' (בהנעת השווא הנח תחת האות כ"ף), 'יִמְלֹךְ' (בהנעת השווא הנח תחת האות מ"ם) וכן 'וְחֵי גּוֹאֲלִי'; אבל הדקדוק מחייב 'לְעֵת נַעֲשָׂה', 'וְאַחֲרֵי כִכְלוֹת' או 'פְּכְלוֹת', 'יִמְלֹךְ', 'וְחֵי גּוֹאֲלִי' (השוו: איוב יט 25). בשל תופעות אלו קבעו חוקרים מסוימים כי מחברו של 'אדון עולם' לא היה אחד ממשוררי ספרד ובוודאי לא אחד הגדולים שבהם. ראו: ש' אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, ג, תל אביב תשס"ד, עמ' 35. כנגד זאת ניתן לציין כי המשוררים הערבים המובילים בימי הביניים נהגו לסטות לפרקים מן המשקל הפורמלי הנוקשה, וכך עשו גם המשוררים העברים בספרד שחיקו את שיטת המשקל שלהם, ובהם אבן גבירול; סטיות כאלו מעידות על ביטחון העצמי של המשורר. ראו: B. Halper, 'The Scansion of Mediaeval Hebrew Poetry', *JQR*, 4 (1913), pp. 153–224; H. Brody, 'Solomon ibn Gabirol', *ibid.*, 16 (1925), pp. 99–102. י' יהלום, 'ראשיתה של השקילה המדויקת בלשון העברית', לשוננו, מז (תשמ"ג), עמ' 25–61; י"י טובי, 'השקפה חדשה על המשקל של דונש', בין עבר לערב, ט (תשע"ז), עמ' 7–36.

י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 29, א 575. יש גם נוסחים עם תוספות שונות המצויים בסידורים ספרדיים ומורחיים רבים; למשל: 'בְּלִי עֶרֶךְ בְּלִי דְמִיּוֹן / בְּלִי שְׁנוֹי וְהַתְמוּרָה / בְּלִי חֲבוּר בְּלִי פְרוּד / גְּדַל־כַּח וְהַגְבוּרָה'. האזכור הראשון הידוע ל'אדון עולם' הוא משנת מ"ז (1287): 'לט' באב [...] עלינו לשבח [...] על-כן נקוה לך כו' עד בכל משלה [כמו בתפילת מוסף לראש השנה], אדון עולם כו' [...]' (ר' יעקב חזן מלונדרץ, עץ חיים: הלכות, פסקים ומנהגים, א, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשכ"ב, עמ' קכב–קכו, והשוו: שם, עמ' שצד).

## א. תשעה שיקולים

## 1. הביטוי 'אדון עולם'

הביטוי 'אדון עולם' אופייני לאבן גבירול, כפי שכבר העיר שניאור זק"ש.<sup>6</sup> הוא אינו מצוי במקרא או בספרות חז"ל ואולי אף לא בספרות הימי ביניימית עד אבן גבירול. הוא אומנם נזכר בנוסח אחד של הפיוט 'בר אומן אומץ' לר' אלעזר הקליר (המאה השישית?), אבל נוסח זה ככל הנראה שגוי.<sup>7</sup> והוא נזכר אצל בן זמנו המבוגר של אבן גבירול, ר' שמואל הנגיד (993 – אחרי 1056), בקובץ שיריו 'בן משלי', אבל קרוב לוודאי כי הנגיד הושפע מאבן גבירול.<sup>8</sup> הביטוי מופיע בארבעה שירים מוכרים של אבן גבירול – ב'תבורך יה אדון עולם': 'תְּבָרַךְ יֵה אֲדוֹן עוֹלָם / פִּי כָל הַיְצוֹר כְּלָם';<sup>9</sup> ב'שמעה אדון עולם': 'שִׁמְעָה אֲדוֹן עוֹלָם שִׁמְעָה תְּהַלְתִּי / תִּכּוֹן לִפְנֵיךְ קִטְרֹת תְּפִלָּתִי';<sup>10</sup> ב'שני חיי ומאויי': 'גִּדְל חֶסֶד / אֲשֶׁר יִסַּד / גָּלְמֵי וְגַם רִקְמָתִי / אֲדוֹן עוֹלָם / אֲשֶׁר נִעְלָם / וְהוּא נִצָּב לְעַמְתִּי';<sup>11</sup> וב'אזי בשעיה חלום': 'הֲכִי מוֹפֵת בְּאֵיזֶמֶת לְחֶסֶד / אֲדוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר לָהֶם בְּרָאוּ'.<sup>12</sup> הואיל והביטוי 'אדון עולם' מופיע לא פחות מארבע פעמים בשיריו הידועים של אבן גבירול ואולי אף לא פעם אחת בחיבוריהם של מחברים שקדמו לו, סביר לשער כי גם הפיוט 'אדון עולם' נכתב על ידו.

יש גם ראייה מסוימת לכך שהביטוי 'אדון עולם' נולד בפיוט 'אדון עולם' דווקא ולא באחד מארבעת השירים הנזכרים של אבן גבירול. אומנם ביטוי זה אינו נמצא בספרות חז"ל, אבל הביטוי 'אדון העולם' נמצא בה. ביטוי רבני זה נבדל מן הביטוי הפיוטי 'אדון עולם' בשני דברים:

6 'לא היה [...] מי שקרא את ה' אדון עולם [...] עד שבא הרשב"ג' (זק"ש, שירי השירים [לעיל הערה 4], עמ' קמ). השוו': 'לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם' (בבלי, ברכות ז ע"ב). זק"ש ציין ביטויים מקראיים קרובים ל'אדון עולם', כגון 'אדון כל הארץ' (יהו' ג 11 ועוד) ו'אל עולם' (בר' כא 33), אבל טען שהביטוי המדויק 'אדון עולם' הופיע לראשונה רק בשירי אבן גבירול, כגון בשיריו 'תבורך יה אדון עולם', 'שמעה אדון עולם' ו'שני חיי ומאויי'.

7 א' שייבר, 'פיוט קלירי המובא ע"י קרקסאני', ד"ש לוינגר וא' שייבר, עורכים, גנוזי קויפמן, בודפשט תש"ט, עמ' 17. וראו: כ"י בודפשט, האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן GEN AS 3, דף 7א; כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. C. 20/H, דף 9א. הפיוט נדרש לכתוב 'דְּבַר אֵל אֶהְרֵן אַחִיךְ' (וי' טז 2), ופותח: 'דְּבַר אֵמֶן אֵמֶן אוֹת הִיא לְעוֹלָם / כִּי אֲנִי אֲדוֹן לְעוֹלָם [ג'א: עוֹלָם] / דְּבַר בְּרוּךְ בְּאוֹר בִּינִי וּבִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל / כִּי חָק הוּא לְיִשְׂרָאֵל'. הפיוט שרד בשני כתבי יד משובשים. אחד גורס: 'כי הוא אדון עולם'. השני גורס: 'כי אני הוא אלים לעולם'. לפי ההקשר נראה שיש לקרוא: 'כי אני אדון לעולם'. אלוהים אינו מתאר את עצמו כאן כאדון קדמון ונצחי אלא כאדון השולט בעולם. הנוסח בסוגריים מרובעים נראה אפוא שגוי.

8 'אדון עולם' ולו אותות פאותות / קריעת ים ודם שמש וסהר' (כל שירי רבי שמואל הנגיד, מהדורת ש' אברמסון, תל אביב תש"ח, עמ' 5). אולם 'בן משלי' נערך בשנת 1056 לקראת סוף חייהם של הנגיד ושל אבן גבירול, וקרוב לוודאי כי במקרה הזה המשורר הצעיר השפיע על המבוגר.

9 ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' רכח, עמ' 591.

10 שם, סי' קמ, עמ' 465.

11 שם, סי' רכ, עמ' 576–577.

12 ר' שלמה אבן גבירול, שירי החל, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשל"ה, סי' צו, עמ' 194.

בה"א הידיעה ובכך שהמילה 'העולם', כמקובל בספרות חז"ל, מורה על היקום ולא על זמן, ואילו המילה 'עולם' ב'אדון עולם', בהתאם למשמעה המקראי, מורה על זמן: אלוהים הוא האדון הקדמון והנצחי, שהיה 'בְּטָרִם כֹּל יְצִיר נְבְרָא' ויהיה 'אַחֲרֵי כְּלֹת הַפֶּל'.<sup>13</sup> הביטוי הרבני 'אדון העולם' נמצא בפרקי דרבי אליעזר (המאה השמינית?): 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד ועלה במחשבה לברוא את העולם [...] מיד נתייעץ הקב"ה בתורה [...] השיבה לו ואמרה: ריבון העולמים, אם אין צבא ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך? ואם אין עם מקלסין למלך, אי זה הוא כבודו של מלך? שמע אדון העולם וערב לו'.<sup>14</sup> והינה הפיוט 'אדון עולם' מתייחס במישרין לשאלת הדרשן: אם אין למלך צבא ומחנה, על מה הוא מולך? והוא משיב: 'אָדוֹן עוֹלָם [...] מְלֶךְ בְּטָרִם כֹּל יְצִיר נְבְרָא [...] וְאַחֲרֵי כְּלֹת הַפֶּל לְבָדוּ יְמֶלֶךְ נוֹרָא'. אלוהים אינו רק אדון העולם, כלומר אדון היקום הנברא, אלא הוא גם אדון עולם, כלומר אדון קדמון ונצחי. יש אפוא יסוד לחשוב כי הביטוי 'אדון עולם' נולד תוך כדי תגובתו של הפייטן על דברי הדרשן בפרקי דרבי אליעזר.<sup>15</sup> אם השערה זו נכונה, אזי היא שוללת את הסברה שמחברו של הפיוט 'אדון עולם' היה משורר מאוחר שהושפע מן השימוש של אבן גבירול, שמואל הנגיד ואחרים בביטוי 'אדון עולם'.

יש להעיר כי בספר המופת הפילוסופי של אבן גבירול, 'מקור חיים', אלוהים נקרא 'העצם הקדום' (תרגום שם טוב פלקירה) או 'essentia aeterna' (תרגום לטיני).<sup>16</sup>

## 2. ההתייחסות למצב 'בטרם כל'

ההתייחסות למצב הקדם-עולמי אופיינית לאבן גבירול. למילים 'אֲשֶׁר מְלֶךְ / בְּטָרִם כֹּל יְצִיר נְבְרָא' ב'אדון עולם' יש מקבילה קרובה בפיוטו הגדול של אבן גבירול 'כתר מלכות': 'אַתָּה נִמְצָא

13 על המילה 'עולם' בתנ"ך ובספרות חז"ל ראו: ש"י פרידמן, 'מעולם ועד עולם', לשוננו, ע (תשס"ח), עמ' 77–97.

14 פרקי דרבי אליעזר ג (מהדורת ונציה, ש"ד, דף ה, עמודות ב–ג). הביטוי אינו מצוי בכל כתבי היד.  
15 ראו גם: שמות רבה ה, יד (מהדורת שניאן, עמ' 170). בשחזור השיחה בין משה ואהרן לבין פרעה שם פרעה שאל: 'כמה שנים יש לו [לאלוהים] מיום שעלה למלכות?'. ענו לו: 'הוא היה עד שלא נברא העולם והוא יהיה בסוף כל העולם'. אולם פרעה דחה את דבריהם והתפאר: 'אני הוא אדון העולם'. אף שהביטוי 'אדון העולם' מתייחס כאן לא לאלוהים אלא לבשר ודם, מובן שגם מדרש זה רלוונטי להבנת הרקע הרעיוני של הפיוט 'אדון עולם'.

16 ר' שלמה אבן גבירול, מקור חיים, תרגום מרומית י' בלובשטיין, בצירוף הלקוטים ממקור חיים שתרגם מערבית ר' שם טוב פלקירה, תל אביב תש"י, תרגום בלובשטיין, ד, ו, עמ' 287; ה, י, עמ' 351; תרגום פלקירה, ד, ט, עמ' 481. בלובשטיין תרגם את החיבור לעברית מן התרגום הלטיני הימי ביניימי, ופלקירה תרגם לעברית תרגום מקוצר מן המקור הערבי, שאבד מאז. תרגום לטיני מן המקור הערבי האבוד ראו: *Fons Vitae*, trans. J. Hispano et D. Gundissalino, ed. C. Baeumker, München 1892, pp. 223, 274. קטעים מן המקור הערבי נדפסו בתוך: ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 44–60.

וּבְטָרָם הָיְוֹת כֹּל זְמַן הָיִיתָ / וּבְלֵי מְקוֹם תְּנִיתָ'.<sup>17</sup> בשני הפיוטים אלוהים היה נמצא 'בְּטָרָם כֹּל' או 'בְּטָרָם הָיְוֹת כֹּל'. מוטיב זה מופיע בצורה זו או אחרת גם בשירים אחרים של אבן גבירול. בשיר 'שפירר וארץ בטרם יצרת' נאמר: 'שפירר וארץ בטרם יצרת אל' [...]. מרום היית אל פדה וגאל',<sup>18</sup> כלומר בטרם יצרת השמיים והארץ (כול), אלוהים ב'מרום' היה 'אל פדה וגאל' (מלך). בשיר 'בטרם אגודת שלשים ושתים' כתוב: 'ובכך בטרם הרים / ואלהים מלכי מקדם'.<sup>19</sup> כאן, כמו ב'אדון עולם', אלוהים מתואר כמלך שקדם לעולם. גם בשיר 'שוכן עד וקדוש שמך' מופיע מוטיב מלכותו הקדם-עולמית של אלוהים: 'מלכותך מאז אל נשגב לבדך',<sup>20</sup> כלומר מלכותו של אלוהים קדומה ('מאז' = מעולם; השוו: תה' צג 2), או במילים אחרות הוא 'מלך בטרם כל יציר נברא'. בשיר 'שחקים וארקים בטרם' נאמר: 'שחקים וארקים בטרם נרקעו' [...]. מעון היית' [...]. ובטרם הרים הטבעו' (השוו: 'אדני מעון אתה היית לנו' [...]. בטרם הרים ילדו' [תה' צ 1–2]).<sup>21</sup> כאן אלוהים נקרא מעון ולא מלך. הקשר בין מעון למלכותו של אלוהים נרמז בספר יצירה: 'אדון יחיד אל מלך נאמן מושל ממעון קדשו' [...]. ועד עדי עד'.<sup>22</sup>

### 3. ההתייחסות למצב 'אחרי ככלות הכל'

ההתייחסות למצב ה'בתר-עולמי' אף היא אופיינית לאבן גבירול. הרעיון ב'אדון עולם' שהעולם ייחרב ואלוהים לבדו יישאר לנצח אינו נפוץ בהגות היהודית.<sup>23</sup> הוא נמצא למשל בתהילים: 'לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים, המה יאבדו ואתה תעמד' (תה' קב 26–27). אבן גבירול נדרש לפסוקים אלה בשלושה מקומות בשיריו – ב'כתר מלכות': 'לך ברואי מעלה ומטה יעידו כי המה יאבדו ואתה תעמד';<sup>24</sup> בשיר 'שבעה שחקים לא יכלכוך': 'שבעה שחקים' [...]. / המה יאבדו ואתה תעמד';<sup>25</sup> ובשיר 'כל ברואי מעלה ומטה': 'שחק ותבל' [...]. / הכל ממך נבד ובוד / אתה תעמד והם יאבדו אבוד'.<sup>26</sup> אולם דומה כי הגישה הרווחת יותר של פילוסופים יהודים בימי הביניים לתה' קב 27 הייתה זו של ר' אברהם אבן עזרא (1089–1167), שהכחיש כי המזמור מדבר על כיליון העולם. הוא צייטט את יר' לא 34–35 ותה' קמח 1–6, ופסק: 'והנכון כי [...]

17 כתר מלכות ג (ירדן, שירי הקודש [לעיל הערה 2], סי' כב, עמ' 40).

18 ירדן, שירי הקודש (שם), סי' מ, עמ' 153.

19 שם, סי' נב, עמ' 185. השוו: תה' עד 12; צ 2

20 שם, סי' נא, עמ' 183.

21 שם, סי' נג, עמ' 191. השוו: 'מענה אלהי קדם' (דב' לג 27).

22 ספר יצירה א, ז (I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*', *Israel Oriental Studies*, 1 [1971], §7, p. 143).

(*Studies*, 1 [1971], §7, p. 143); השוו: שם ו, ב (מהדורת גרינולד, פסקה 57, עמ' 171).

23 S. Feldman, 'The End of the Universe in Medieval Jewish Philosophy', *AJS Review*, 11 (1986), pp. 53–77

24 כתר מלכות א (ירדן, שירי הקודש [לעיל הערה 2], סי' כב, עמ' 37).

25 ירדן, שירי הקודש (שם), סי' צח, עמ' 326–325.

26 שם, סי' ריא, עמ' 567.

הארץ [...] [ו]שמים [...] עומדים בכללם ואובדים בפרטיהם'. הרמב"ם דן ב'מורה הנבוכים' בשאלת נצחיות העולם וקבע: 'אנו מסכימים עם אריסטו [...] ומאמינים שהמציאות הזאת נצחית לעולמי עד'.<sup>27</sup> אומנם ר' סעדיה גאון (רס"ג, 882–942) הורה שהעולם לא יתקיים לנצח, אבל שלל את קיום הזמן לפני העולם או אחריו.<sup>28</sup>

אבן גבירול התפלמס עם תפיסת נצחיות העולם בקינתו 'בימי יקותיאל': 'בְּיָמֵי יְקוֹתִיאֵל אֲשֶׁר נִגְמְרוּ / אוֹת כִּי שִׁחְקִים לְחַלְף יִצְרוּ',<sup>29</sup> כלומר ארעיות המצב האנושי מלמדת על ארעיות העולם כולו. ב'מקור חיים' הוא גרס כי 'לשמים היתה התחלה ואינם נצחיים' (quod caelum coepit esse et non est aeternum).<sup>30</sup>

כיליון העולם מתחייב מן הכלל 'כל מה שיש לו התחלה, יש לו סוף'.<sup>31</sup> ברם אבן גבירול גם דיבר על זמן נצחי שאינו תלוי בעולם הנברא, ושנקרא בערבית דְּהֶר (לטינית: sempiternitas), כלומר זמן שהיה בטרם כול ושייוותר אחרי כלותו.<sup>32</sup>

#### 4. תיאור אלוהים כ'בלי ראשית בלי תכלית'

התיאור הבלתי נשכח של אלוהים ב'אדון עולם' כ'בְּלִי רֵאשִׁית בְּלִי תְּכֵלִית' הולם מאוד את משנת אבן גבירול. בשירו 'שפריר וארץ בטרם יצרת' אלוהים מתואר בלשון דומה: 'בְּאֵין רֵאשִׁית וְאֵין תְּכֵלִית וְחֶרֶץ'.<sup>33</sup> ב'מקור חיים' הסביר אבן גבירול כי ההבדל בין הבורא לבין הנבראים הוא

27 רמב"ם, מורה הנבוכים ב, כו–כט (ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגם מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 358). לעמדתו של אריסטו ראו: על השמיים א, י–יב, 279–3283. במשנה תורה, הלכות יסודי התורה א, ג, התייחס הרמב"ם לכיליון היקום כהיגד קאונטרפוקטואלי: 'ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים וכו'.

28 ראו למשל: רס"ג, אמונות ודעות א, א (ר' סעדיה בן יוסף, הנבחר באמונות ובעדות, ערך ותרגם י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' לט).

29 ירדן, שירי החול (לעיל הערה 12), סי' קנו, עמ' 290. השוו: 'תְּמָהוּ עַל יְקוֹתִיאֵל אֲשֶׁר תָּם' (לך לך לאומרים', שם, קנז, עמ' 300).

30 מקור חיים ג, נא (תרגום בלובשטיין [לעיל הערה 16], עמ' 250; תרגום לטיני [לעיל הערה 16], עמ' 193).

31 מקור חיים ד, טו (תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 315). ובלטינית: omne quod initium habet, finem (תרגום לטיני [שם], עמ' 245). השוו: 'מכיוון שלצורה ישנה התחלה, צריך שיהיה לה גם סוף' (ד, כ [תרגום בלובשטיין (שם), עמ' 325; תרגום לטיני (שם), עמ' 253]). וראו: אריסטו, על השמים ב, י, 279ב.

32 מקור חיים ג, ג (תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 110–111; תרגום פלקירה [לעיל הערה 16], ג, ז, עמ' 459–460; תרגום לטיני [שם], עמ' 78); השוו: ג, כו (תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 185; תרגום פלקירה [שם], ג, כא, עמ' 467; תרגום לטיני [שם], עמ' 144). פלקירה תרגם את המילה הערבית דְּהֶר – דהר. וראו הדין של המתרגמת: Avicbron, *Fonte della vita*, trans. M. Benedetto, Milano 2007, pp. 102–105. בשיר 'לך לך לאומרים' אבן גבירול מתייחס ל'אומרים כִּי הִזְמִין יְכֻלָּה וְיָתֵם' (ירדן, שירי החול [לעיל הערה 12], סי' קנז, עמ' 300).

33 ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' מ, עמ' 153.

בכך שלנבראים יש התחלה וסוף, ואילו אלוהים הוא 'עצם אין לו ראשית ולא אחרית' (תרגום פלקירה).<sup>34</sup>

רס"ג עמד במקומות אחדים על חשיבותה של האמונה באלוהים כקדום ונצחי.<sup>35</sup> בהשפעתם של רס"ג ואבן גבירול תיאר רבנו בחיי אבן פקודה (1050 לערך – 1120) בספרו 'חובות הלבבות' את אלוהים: 'אין ראשית [אול] לראשיתו [...] אין תכלית [נהאיה] לקדמותו' (תרגום ר' יהודה אבן תיבון).<sup>36</sup> בשיר מסוגת בקשה שאותו צירף לספרו, פנה בחיי אל אלוהים: 'אתה [...] אַחַד מְאִין תְּחִלָּה וְתִכְלָה / אַחַד מְאִין רֵאשִׁית וְאַחֲרִית'.<sup>37</sup>

ר' משה אבן עזרא (1055–1138), שהעריך גם את אבן גבירול וגם את בחיי, כתב בשירו 'בשם אל אשר אמר': 'לְרֵאשׁוֹן בְּלִי רֵאשִׁית / וְאַחֲרוֹן בְּלִי אַחֲרִית / וְאֵיךְ לוֹ יְהִי תִכְלִית'.<sup>38</sup> האם כתב זאת בזיקה ל'שפירר וארץ בטרם יצרת' של אבן גבירול, לבקשה של בחיי או אולי ל'אדון עולם'?

#### 5. המושג האונטולוגי 'כול'

השימוש הניאור-פלטוני במילה 'כול' כמורה על היקום אופייני לאבן גבירול. בפסוקית 'לְעַת נִעְשָׂה בְּחֶפְצוֹ כֹּל' ב'אדון עולם' המילה 'כול' מורה על היקום. שימוש זה מזכיר את שימושה של המילה בשירו של אבן גבירול 'אהבתיך כאהבת איש יחידו': 'כִּי סוּד הָיִיתָ כֹּל / לְמַעַן כֹּל אֲשֶׁר הִכַּל בְּיָדוֹ'.<sup>39</sup> השוו: 'כל פעל ה' למענהו' (מש' טז 4); 'לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד, כי כל בשמים ובארץ' (דה"א כט 11–12); 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתי יצרתיו אף עשיתיו' (יש' מג 7).

בשיר 'אהבתיך כאהבת איש יחידו' המילה 'כול' ביש' מג 7 נדרשת במקוריות רבה. לפי פשוטו של מקרא היא רומזת לעם ישראל, ואילו ב'אהבתיך כאהבת איש יחידו' היא נתפסת כמורה על היקום כולו: 'כִּי סוּד הָיִיתָ כֹּל / לְמַעַן כֹּל אֲשֶׁר הִכַּל בְּיָדוֹ [...] וְאֵיךְ זֶה יְדַמּוּ הַנְּבִיאִים / בְּאִמְרָם

34 מקור חיים ה, ל (תרגום בלובשטיין [לעיל הערה 16], עמ' 399; תרגום פלקירה [לעיל הערה 16], ה, מ, עמ' 515), ובלטינית: 'essentia quae non habet initium nec finem' (תרגום לטיני [לעיל הערה 16], עמ' 312); השוו: ב, כ (תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 90–91; תרגום פלקירה [שם], ב, כו, עמ' 453; תרגום לטיני [שם], עמ' 61).

35 ראו למשל: רס"ג, אמונות ודעות ב, יג (מהדורת קאפח [לעיל הערה 28], עמ' קיד). ראו: ח' בן-שמאי, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים תשע"ה, עמ' 93–109.

36 חובות הלבבות א, ז (ר' בחיי אבן פקודה, תורת חובות הלבבות, ערך ותרגם י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' נו; כאן התרגומים של אבן תיבון וקאפח זהים). השוו: 'כל שיש לו תכלית יש לו ראשית [אבתדא] [...] כל שאין לו ראשית אין לו תכלית' (שם א, ה [מהדורת קאפח (שם), עמ' נג]). התרגומים הימי ביניים של ר"י אבן תיבון זמינים במהדורות רבות.

37 שם, עמ' תלד.

38 משה אבן עזרא, שירי החל, א, מהדורת ח' בראדי, ברלין תרצ"ה, סי' רלד, עמ' רלז.

39 ירדן, שירי החול (לעיל הערה 12), סי' עד, עמ' 145.

כִּי בְּרָאוּ עַל כְּבוֹדוֹ'. עַל פִּירוּשׁ נֹעֵז זֶה שֶׁל אֲבֵן גַּבִּירוֹל לִישׁ' מִג 7 כְּתַב ר' אֲבֵרָהָם אֲבֵן עֲזָרָא מֵתוֹךְ הַסְתֵּיגוּת: 'אֵינְנוּ דְבַק בְּטַעַם הַפְּרִשָׁה'.<sup>40</sup> וְהֵינָה יֵשׁ ב'אֲדוֹן עוֹלָם' אֲזֹכֹר מְרוֹמֵי לְדַבְרֵי הַפְּסוּק 'בְּרֵאתִיו יִצְרָתִיו אֶף עֲשִׂיתִיו' – 'בְּטָרְם כֹּל יִצִּיר נִבְרָא / לְעֵת נַעֲשֶׂה'; אוֹתָם שְׁלוֹשָׁה פְּעֻלִים, בְּרָא, יִצֵּר וְעֵשָׂה, מוֹפִיעִים הֵן בִּישׁ' מִג 7 הֵן ב'אֲדוֹן עוֹלָם'.<sup>41</sup> בְּרֵם הַהֲקָשֶׁר הַקּוֹסְמוֹגוֹנִי הַזֶּה יִכּוֹל לִהְיוֹת מוֹבֵן אֶךְ וְרַק אִם מִפְּרָשִׁים אֵת יֵשׁ' מִג 7 בְּדַרְכּוֹ הַיִּיחודִית שֶׁל אֲבֵן גַּבִּירוֹל ב'אֵהֶבֶתֶיךָ כְּאֵהֶבֶת אִישׁ יַחִידוֹ'.

בְּשִׁירָיו שֶׁל אֲבֵן גַּבִּירוֹל יֵשׁ דוּגְמָאוֹת רַבּוֹת לְשִׁימוֹשׁ הָאוֹנְטוֹלוֹגִי בְּמִילָה 'כּוֹל'. שִׁירוֹ הַקְּצָרָצֵר 'שֶׁאֵל לְהוֹדוֹת לְךָ' מִשְׁחַק כֹּל כּוֹלוֹ בְּמִילָה 'כּוֹל': 'יֵלָא יְכֹל [...] / כְּמוֹ כְּלָפֶל [...] עָלֵי וְעַל הַכֵּל [...] / תּוֹלָה עוֹלָם כְּמוֹ אֶשְׁכֵּל [...] / וּבִיָּדְךָ נִפְשׁ כֹּל חַי וְרוֹיַח כֹּל'.<sup>42</sup> דוּגְמָה נּוֹסֶפֶת יֵשׁ בְּשִׁיר 'שׁוֹכֵן עַד מָאוֹ נִשְׁגַּב': 'מוֹשֵׁל בְּכֹל [...] / רָם עַל כָּל וּמֵהַכֵּל תִּקְיָף / רוּאָה הַכֵּל וְעַל הַכֵּל מְשַׁקִּיף / רוּדָה בְּכֹל וְעַל הַכֵּל מְקִיף [...] / יוֹצֵר הַכֵּל [...] / מְנַהֵיג הַכֵּל [...] / סוֹבֵל הַכֵּל'.<sup>43</sup> וּב'כֹּתֵר מַלְכוּת' כְּתוּב: 'פְּעַל הַכֵּל בְּלִי כְּלִי'.<sup>44</sup>

הַשִּׁימוֹשׁ הָאוֹנְטוֹלוֹגִי בְּמִילָה 'כּוֹל' הִיָּה חֵלֶק מֵהוֹתֵי מֵתוֹרָתוֹ הַנִּיאֹו־פְּלַטוֹנִית שֶׁל אֲבֵן גַּבִּירוֹל, וְהוּא מִצּוֹי הַרְבֵּה ב'מְקוֹר חַיִּים'.<sup>45</sup> נֶאֱמַר לְמִשְׁל: 'כַּח הָאֱלוֹהִים [...] מִפְּלֵשׁ בְּכֹל, וּמְקִיף מְכַל, וּפּוֹעֵל עַד בְּלֵא זְמַן' (תְּרַגוּם פְּלִקִּירָה);<sup>46</sup> 'כַּח הַנִּמְצָאִים [...] יִפְלֵשׁ בְּכֹל, כֹּל־שֶׁכֵּן כַּח הַפּוֹעֵל הָרֵאשׁוֹן [...] הַפּוֹעֵל הָרֵאשׁוֹן [...] נִמְצָא בְּכֹל' (תְּרַגוּם פְּלִקִּירָה);<sup>47</sup> 'נִיִּצּוּחַ הַהֲתַאֲחָדוֹת עַל הַכֵּל, וּפִילוֹשָׁה בְּכֹל, וְאִחִיזָתָה לְכֹל' (תְּרַגוּם פְּלִקִּירָה).<sup>48</sup>

40 ר' אברהם אבן עזרא, פירוש על ישעיה, מהדורת מ' פרידלנדר, לונדון תרל"ג, עמ' 73.

41 ב' גזונדהייט, 'אדון עולם', עלון שבות לבוגרים, כ (תשס"ה), עמ' 1–11

(אדון-עולם-https://www.etzion.org.il/he/07)

42 ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' קכח, עמ' 452–453. השוו: איוב יב 10 – המילה 'רוח' רומזת שם לרוח האדם, אבל בשאל להודות לך' היא רומזת לרוח העולם.

43 שם, סי' ו, עמ' 10.

44 כתר מלכות ט (שם, סי' כב, עמ' 43).

45 ליבס, ספר יצירה (לעיל הערה 4), עמ' 117–123; Y. Liebes, 'The Platonic Source for the Philosophical Riddle', H. Ben-Shammai, S. Shaked and S. Stroumsa (eds.), *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, Jerusalem 2013, pp. 148–154; J. Schlanger, 'Sur le rôle du "Tout" dans la création selon Ibn Gabirol', *REJ*, 123 (1965), pp. 125–135

46 מקור חיים ג, טו (תרגום בלובשטיין) [לעיל הערה 16], עמ' 149; תרגום פלקיריה [לעיל הערה 16], ג, יד, עמ' 463. ובלטינית: *virtus dei sancti penetrans omnia, existens in omnibus, agens in omnibus*. (תרגום לטיני [לעיל הערה 16], עמ' 111).

47 מקור חיים ג, טו (תרגום בלובשטיין) [שם], עמ' 151–152; תרגום פלקיריה [שם], ג, טו, עמ' 465. ובלטינית: *[F] vires omnium [...] penetrantes per totum: quanto magis virtus factoris primi...* (תרגום לטיני [שם] עמ' 114).

48 מקור חיים ה, לה (תרגום בלובשטיין) [שם], עמ' 410; תרגום פלקיריה [שם], ה, נג, עמ' 521. ובלטינית: *quod unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et retentrix omnium* (תרגום לטיני [שם]).



בהשפעת אבן גבירול השתמש ר' אברהם אבן עזרא במילה 'כול' פעמים אחדות בהוראה האונטולוגית, למשל בפירושו לבר' יח 21: 'על דרך כל ולא על דרך חלק'. בעקבות אבן עזרא השתרש השימוש בספרות ההגותית העברית. אולם לפני אבן גבירול היה השימוש הזה נפוץ פחות.<sup>49</sup> דוגמה יוצאת דופן ומסקרנת ביותר לשימוש האונטולוגי במילה 'כול' נמצאת בפיוט ארץ ישראלי מן המאה הרביעית, 'אז באין כל'. פיוט זה פותח כך: 'אֶז בְּאֵין כֹּל / אֶתָּה כֹּל הָיִיתָ / וּבְהֵיזֹת כֹּל / אֶתָּה כֹּל נִמְלֵאתָ'.<sup>50</sup> לא מן הנמנע כי מחברו הארץ ישראלי עלום השם של פיוט זה נחשף למשנותיהם של פילוסופים ניאופלטונים סורים בני זמנו, כגון ימבליכוס (245 לערך – 325 לערך), שלימד כי 'אלוהים הוא [...] הכול' ו'בכול אין דבר שאינו אלוהים', וכי המלאות האלוהית (פְּלֹרֹמָה) היא הסיבה לכל הנמצאים.<sup>51</sup> יש ראיות להשפעה מסוימת של ימבליכוס על חכמי ארץ ישראל בני זמנו.<sup>52</sup>

#### 6. המילה 'חפץ'

השימוש במילה 'חפץ' כמורה על הרצון האלוהי משקף מוטיב מרכזי בפילוסופיה של אבן גבירול. זק"ש העיר בזמנו כי המילים 'לְעֵת נַעֲשֶׂה כְּחֶפְצוֹ כֹּל' ב'אדון עולם' הולמות את תורת הרצון של אבן גבירול ב'מקור חיים' ובשיריו.<sup>53</sup> ב'כתר מלכות' החפץ (הרצון) מתואר כאמצעי הבריאה יש מאין: 'אֶתָּה חֶכֶם וּמְחַכְמֵתְךָ אֶצְלֵתְךָ חֶפֶץ מִזֶּמֶן / שְׁמֵתוֹ כְּפֶעֶל וְאֶמֶן לְמִשְׁךָ מִשְׁךָ הַיֵּשׁ מִן הָאֵין'.<sup>54</sup> השימוש במילה 'חפץ' בהקשר קוסמוגוני כזה אינו נפוץ בספרות העברית, ואולי אינו קיים כלל לפני אבן גבירול. חיים שירמן, בקי מופלג בתולדות השירה העברית בימי הביניים, הצביע על הייחודיות של תפיסת אבן גבירול ל'בריאת העולם בידי כוח מסתורי הנקרא אצלו

עמ' 321). בטקסט של תרגום פלקירה כתוב בטעות 'ועצירתה לכל', ותיקנתי על פי הקטע המקביל במקור חיים ה, לא (תרגום פלקירה [שם], ה, מד, עמ' 516; תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 402; תרגום לטיני [שם], עמ' 315).

49 E. Wolfson, 'God, the Demiurge, and the Intellect: On the Usage of the Word *Kol* in Abraham H. Kreisel, 'On the Term *Kol* in Ibn Ezra', *REJ*, 149 (1990), pp. 83, 86, 89, 110  
Ezra: A Reappraisal', *REJ*, 153 (1994), pp. 29–66

50 י' יהלום, או באין כול: סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 63.  
51 *Corpus Hermeticum*, I, ed. A. D. Nock, trans. A. J. Festugière, Paris 1945–1954, nos. 16–23, Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, Paris 1966; G. Shaw, 'Taking the Shape of Gods: A Theurgic Reading of Hermetic Rebirth', *Aries*, 13 (2013), pp. 136–169, esp. pp. 154–157

52 ש' פינס וז' הרוי, 'לראות הכוכבים והמזלות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 507–511.  
53 זק"ש, הערות (לעיל הערה 4), א, עמ' 58; השוו: עמ' 6–8. על תורת הרצון של אבן גבירול, ראו: י' שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, תרגם י' אור, ירושלים תש"ם, עמ' 229–242; S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge 2013

54 כתר מלכות ט (ירדן, שירי הקודש [לעיל הערה 2], סי' כב, עמ' 43).

"חפץ" (= רצון) שהוא מצד אחד האצלה מרוחו של הקב"ה, ומצד אחר גלגול של הלוגוס [...] של פילון האלכסנדרוני.<sup>55</sup>

כבר בקטעים הראשונים של 'מקור חיים' קבע אבן גבירול: 'הרצון [אַרְאָדָה] = voluntas = חפץ] כח אלוהי בורא ומניע לכל' (תרגום פלקירה);<sup>56</sup> 'אי אפשר לעלול מ[בלי] עילה ומ[בלי] אמצעי ביניהם, והעילה הוא העצם הראשון [...] והאמצעי ביניהם הוא הרצון'.<sup>57</sup> הבורא, הלא הוא העצם הראשון, הוא העילה; העולם הנברא כולו, המורכב מחומר וצורה, הוא העלול; והרצון (החפץ) הוא אמצעי ביניהם, כלומר הוא אמצעי הבריאה.<sup>58</sup> לקראת סוף הספר נאמר: 'והרצון הוא הפועל לכל והמניע לכל', ובריאת העולם דומה ל'יצירת הצורה מהמקור הראשון, והוא הרצון' (תרגום פלקירה), כלומר הוא 'מקור חיים' (תה' לו 10).<sup>59</sup>

משוררים ופילוסופים יהודים אחדים שהושפעו מתורתו של אבן גבירול הדגישו את תפקיד החפץ האלוהי בבריאת העולם. למשל ר' משה אבן עזרא כתב בשירו 'בשם אל אשר אמר': 'וְעֵלָה בְּמַחְשָׁבָה / תְּחִלָּה בְּרֵאת חֲמֹר / וְצוּרָה וְהַחֲפֵץ'.<sup>60</sup> פילוסוף קדם־רמב"מ עולם שם שהושפע מאוד מאבן גבירול כתב בדיאלוג פילוסופי־מדעי: 'וכל הדברים המתכחשים שהם מעידים על בורא בחפץ ואין לו אונס לאונסו'.<sup>61</sup> ר' אברהם אבן עזרא כתב בפירושו לתה' צג 3–4 כי משברי הים 'ינשו בחפץ הבורא'. 'אבי המעתיקים', ר' יהודה אבן תיבון (1120–1190), השתמש ב'חפץ' כדי לתרגם את המילה ערבית 'אַרְאָדָה' ולפעמים גם את המילה 'אַכְתִּיאַר', אבל בדרך כלל בהקשרים שאינם נוגעים לבריאת העולם.<sup>62</sup> בחיבור קצר המכונה 'שער היחוד', והמיוחס בספק לר' יהודה

55 ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, בעריכת ע' פליישר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 330.  
56 מקור חיים א, ב (תרגום בלובשטיין [לעיל הערה 16], עמ' 6; תרגום פלקירה [לעיל הערה 16], א, ב, עמ' 436). ובלטינית: 'voluntas est virtus divina adinveniens omnia et movens omnia' (תרגום לטיני [לעיל הערה 16], עמ' 4).

57 מקור חיים א, ז (תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 16; תרגום פלקירה [שם], א, ג, עמ' 436–437). במקור הערבי: 'פאלעלה אלאולי אלדאת [...] ואלאראדה מְתוּסְטָה בין אלטרפין' (מהדורת פינס [לעיל הערה 16], עמ' 52). ובלטינית: 'omni creato opus est causa et aliquo medio inter se; causa [...] est essentia [...] eorum est voluntas' (תרגום לטיני [שם], עמ' 10).

58 שם.  
59 מקור חיים ה, מא (תרגום בלובשטיין [שם], עמ' 421; תרגום פלקירה [שם], ה, סד, עמ' 526). ובלטינית: 'quod creatio rerum a creatore alto et magno, quae est exitus formae ab origine prima, id est voluntate [...] est sicut exitus aquae emanantis a sua origine et eius effluxus' (תרגום לטיני [שם], עמ' 330).

60 ברדי, שירי החול (לעיל הערה 38), סי' רלד, עמ' רלח.  
61 Y. T. Langermann, 'An Early Hebrew Philosophical-Scientific Dialogue', *Researchgate*, 2017, §52, p. 26 ([www.researchgate.net/profile/Tzvi\\_Langermann2/publication/332834013](http://www.researchgate.net/profile/Tzvi_Langermann2/publication/332834013)) idem, 'Logic in an Anonymous Pre-Tibbonian Hebrew Philosophical Dialogue', השו"ו: *Academia*, 2018 ([www.academia.edu/37746456](http://www.academia.edu/37746456)) השו"ו: א (מהדורת קאפח [לעיל הערה 36], עמ' צט). תרגום אבן תיבון: 'שהבורא ית' חפץ במעשהו ואיננו מוכרח'. ראו למשל: רס"ג, אמונות ודעות, ב, ב (מהדורת קאפח [לעיל הערה 28], עמ' פו); אבן פקודה, חובות

אבן תיבון עצמו, כתוב: 'הבורא ית' קדמון, והיש נעשה מלא-יש, והוא מחודש [...] בחפץ הבורא ית'.<sup>63</sup> ברם הרמב"ן (1194–1270) כתב בפירושו לבר' א 3: 'וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר. מִלַּת "אמירה" בכאן להורות על החפץ', כלומר אלוהים ברא את האור בחפץ לא בהכרח.<sup>64</sup> ור' יצחק אבן לטיף (1210 לערך – 1280 לערך), פילוסוף שנוקק הרבה לאבן גבירול, חיבר את מושג החפץ האלוהי לתפיסת הכול האונטולוגית וכתב: 'החפץ [...] אינו דבר חוץ מעצמו ית' [...]. יצא מכל זה שהנברא הראשון נברא בחפץ פשוט כולל [...] ומזה הנברא הראשון השתלשל הכל [...] הנברא הראשון יודע הכל מצד עצמו לפי שהוא בכל והכל בו'.<sup>65</sup>

הרעיון התיאולוגי שאלוהים ברא את העולם ברצונו ('נַעֲשֶׂה כְּחַפְצוֹ כֹּל') נעדר מן המקרא ומספרות חז"ל,<sup>66</sup> אבל נוכח אצל פילון מאלכסנדריה,<sup>67</sup> בכתבי אבות הכנסייה<sup>68</sup> ובספרות הניאו־פלטוניית הערבית מימי הביניים המוקדמים.<sup>69</sup> אולם אבן גבירול יוצא דופן במסורת הניאו־פלטוניית עד ימיו בחשיבות המכרעת ששווה לרצון האלוהי בתורת ההתהוות שלו.

#### 7. הביטוי 'אחד ואין שני'

ב'אדון עולם' כתוב: 'וְהוּא אֶחָד וְאֵין שְׁנַי / לְהַמְשִׁיל לּוֹ לְהַחְבִּירָה'. השימוש בצירוף המילים 'אֶחָד וְאֵין שְׁנַי' לתיאור אלוהים אופייני לאבן גבירול. בקוה' ד 8 מתואר האיש הבודד והאוּמלל: 'יש אחד ואין שני, גם בן ואח אין לו [...] גם זה הבל וענין רע הוא'. בשיירי קודש אחדים השתמש

הלבבות ב, ה (מהדורת קאפח [שם], עמ' קיז-קכב), והשוו: שם ב, א (מצוטט בהערה הקודמת); ר' יהודה הלוי, הכוזרי ב, ה-ו (מהדורת בנעט ובן-שמאי, ירושלים תשל"ז, עמ' 46). בתרגומו לספרו הערבי של אבן גבירול, תיקון מידות הנפש, הקדמה (S. S.), ed. and trans. S. S.), (Wise, New York 1902, p. 8), ר"י אבן תיבון משתמש ב'החפץ' כדי לתרגם את 'אלאמאל' (התקוות, הציפיות).

63 חמשה מאורות גדולים, מהדורת ח"י גד, יוהנסבורג תשי"ג, עמ' 160.

64 ר' משה בן נחמן, פירושי התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ב, עמ' טו. השוו: 'דהא אמירה רעותא הוא' (זוהר, ג, דף יז ע"ב [על שמ' לב 13]).

65 גנזי המלך ה (ר' ויגטר, 'גנזי המלך ליצחק אבן לטיף', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, תשנ"א, עמ' 98–99).

66 לפי טעות רווחת הרעיון נמצא בתפילת הקדיש ('בעלמא די ברא כרעותיה'), אבל התיבה 'כרעותיה' רומזת לפעלים 'יתגדל ויתקדש' ולא לפועל 'ברא'. ראו: D. de Sola Pool, *The Kaddish*, New York 1929, pp. 33–35.

67 פילון, על בריאת העולם ד, 16; יג, 44; כה, 77 (טקסט יווני: Philo, eds. T. E. Page et al., Cambridge, MA 1932, vol. i., pp. 14–15, 32–33).

68 H. A. Wolfson, 'The Identification of *Ex Nihilo* with Emanation in Gregory of Nyssa', *HTR*, 63 (1970), pp. 53–60.

69 על השפעתם של הספרות האסמעילית, 'התיאולוגיה הארוכה' לפסידו־אריסטו, יצחק הישראלי ורס"ג על מושג הרצון של אבן גבירול ראו: א' דודוביץ', "מקור חיים" והמסורת הפילוסופית היהודית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2019, עמ' 160–216. על המונח העברי 'חפץ' ראו: שם, עמ' 210–213.

אבן גבירול בצירוף המילים 'אחד ואין שני', הנאמר במקרא על האדם לגנאי, לתיאור אלוהים לשבח.

לפירוש תיאולוגי זה של אבן גבירול לקוה' ד 8 היה תקדים ברור במדרש קוהלת רבה: "יש אחד" (קוה' ד 8), אחד זה הקב"ה, שנאמר "ה' אֵלֵהֵינוּ ה' אחד" (דב' ו 4); "ואין שני" (קוה' ד 8), שאין לו שותף בעולמו.<sup>70</sup> השימוש התיאולוגי של אבן גבירול בביטוי 'אחד ואין שני' מושפע ללא ספק גם משני קטעים בספר יצירה: 'דע וחשוב וצור שאדון יחיד והיצר אחד ואין לו שני';<sup>71</sup> 'ומשלשתן [שלוש אמות אמ"ש] יסד מעונו וכולן תלויין באחד, סימן לאחד ואין לו שני, מלך יחיד בעולמו, שהוא אחד ושמו אחד'.<sup>72</sup>

השימוש התיאולוגי בביטוי 'אחד ואין שני' מופיע בשלושה שירים ידועים של אבן גבירול, ובשיר נוסף מופיע הביטוי הקרוב 'מיוחד ואין שני'. בשירו 'שוכן עד וקדוש שמך' כתב אבן גבירול: 'מְלֻכּוּתְךָ מֵאֵז אֵל נִשְׁגָב לְבַדְךָ / אֶחָד וְאֵין שְׁנֵי וּמִי יַעֲמֵד נִגְדְךָ?';<sup>73</sup> בדומה לכך בשירו 'שוכן עד מאז נשגב': 'שִׁכְן עַד מֵאֵז נִשְׁגָב לְבַדְךָ / שֵׁם מְלֻכּוּתוֹ מִיָּחָד וְאֵין שְׁנֵי לְצַדְךָ';<sup>74</sup> וכן כתב בשירו 'שוכן עד מאז לבדך': 'שִׁכְן עַד מֵאֵז לְבַדְךָ / אֶחָד וְאֵין שְׁנֵי לְצַדְךָ'.<sup>75</sup> בשיר 'ה' אל אדיר עוטה אור' הוזקה לספר יצירה ברורה עוד יותר: 'יְיָ אֵל אֲדִיר עוֹטָה אֹר כְּאֶדְרָת / מְעוֹן כְּאֶחָד וְאֵין שְׁנֵי לְמַחְבְּרָת'.<sup>76</sup> הביטוי 'מעון באחד' אינו נהיר כל צורכו אבל ברור שהוא רומז לדברי ספר יצירה המובאים לעיל: 'יסד מעונו וכולן תלויין באחד'.

בכל ארבעת השירים האלה השתמש אבן גבירול בביטוי 'אחד ואין שני' – או 'מיוחד ואין שני' – במובן התיאולוגי כמו ב'אדון עולם'. שני השירים הראשונים, בדומה ל'אדון עולם', מזכירים את מלכותו של אלוהים. הביטוי הייחודי 'וְאֵין שְׁנֵי לְמַחְבְּרָת' בשיר הרביעי דומה להפליא לביטוי הייחודי ב'אדון עולם': 'וְאֵין שְׁנֵי [...] לְהַחְבִּירָה'. דמיון זה כשלעצמו הוא ראיה מרתקת לטובת ייחוס 'אדון עולם' לאבן גבירול.

לא מצאתי את השימוש התיאולוגי בביטוי 'אחד ואין שני' בשירה העברית קודם לאבן גבירול. אולם הוא מופיע בפיוטו של ר' אברהם אבן עזרא 'אל אחד ואין שני': 'אֵל אֶחָד וְאֵין שְׁנֵי /

70 קוהלת רבה ד (מהדורת הירשמן, עמ' 248).

71 ספר יצירה א, ו (מהדורת גרינולד [לעיל הערה 22], פסקה 6, עמ' 142).

72 שם ו, ב (מהדורת גרינולד [שם], פסקה 57, עמ' 171).

73 ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' נא, עמ' 183.

74 שם, סי' ו, עמ' 9. על פיוט זה כתב פינס: 'השיר [...] ממילותיו הפותחות הוא במידה רבה פרפרזה פיוטית לקטעים מסוימים מספר יצירה' (S. Pines, 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the *Sefirot* in the *Sefer Yeẓira* and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 7 [1989], appendix ii, pp. 122–126).

75 ירדן, שירי הקודש (שם), סי' קצח, עמ' 546.

76 שם, סי' לה, עמ' 135.

תְּהִי יָדְךָ לְעֶזְרִי!<sup>77</sup> ויש ניסוח קרוב אצל ר' יצחק אבן ג'יאת (1038–1089) בפיוטו 'וארץ איכף לאלוהי': 'אֶתְדֵּהּ הוּא וְשָׁמוּ אֶתְדֵּהּ [...] / יְחִיד נִמְצָא וְאֵין שְׁנִי'.<sup>78</sup>  
נוסף על כל זאת עצם הקשר בין צירוף המילים 'אחד ואין שני' ב'אדון עולם' לבין שני הקטעים הנזכרים בספר יצירה מחזק את ייחוסו של 'אדון עולם' לאבן גבירול, שכן הוא הרבה להידרש לספר.<sup>79</sup>

#### 8. הביטוי 'מנת כוסי'

הביטוי המסקרן 'מְנַת פּוֹסִי' הנזכר ב'אדון עולם' מחזק אף הוא את האפשרות שאבן גבירול הוא מחבר השיר. הביטוי אינו נמצא במקרא ואולי גם לא בספרות העברית הבתר-מקראית לפני אבן גבירול. הוא מבוסס על הפסוק 'ה' מנת חלקי וכוסי' (תה' טז 5; השו': שם יא 6). ברם הביטוי נמצא בשירו של אבן גבירול 'שאלוני סעיפי התמהים': 'מְשׁוֹשֵׁי עִם מְנַת פּוֹסִי פְּעוֹשֵׁי'.<sup>80</sup> נוסף על כך אבן גבירול נדרש לפסוק זה בשירו 'שוכן עד וקדוש שמך': 'הֶעֱצַמְתָּה וְשִׁמְתָּה [את נחלת ישראל] מְנַת חֶלְקְךָ וְכוֹסְךָ'.<sup>81</sup> לפי ר' מנחם בן סרוק (920–970) ב'מחברת' שלו<sup>82</sup> ור' אברהם אבן עזרא בפירושו לתה' טז 5, המילה 'כוס' בתה' טז 5; יא 6 פירושה חלק ולא כלי לשתייה. ואכן ב'אדון עולם', כמו בשירים 'שאלוני סעיפי התמהים' ו'שוכן עד וקדוש שמך', המילה 'כוס' מתפרשת בבירור כחלק ולא ככלי לשתייה. מתקבל על הדעת כי שלושת השירים חוברו על ידי אותו המשורר.

#### 9. הפירוש האונטולוגי לשם המפורש

ב'אדון עולם', בשורה 'וְהוּא יְהִי וְהוּא הָיָה / וְהוּא יְהִי בְּתַפְאָרְהוּ', בין המילים 'היה והוא', נרמז השם המפורש: יהוה. משתמע מכך כי השם המפורש פירושו: הוא היה והוא הוה והוא יהיה, כלומר הוא גוף שלישי של השם הקצר 'אהיה' או השם הארוך יותר 'אהיה אשר אהיה' (שמ' ג 14). פירוש כזה לשם המפורש עשוי לעלות מתוך קריאה פשוטה של שמ' ג 14–15 – בין שמדובר בקשר אטימולוגי אמיתי ובין שמדובר במשחק מילים גרידא. עם זאת הוא אינו נמצא בתלמוד ולא במדרשי חז"ל. אומנם הפירוש האונטולוגי לשם המפורש, כלומר פירושו כשם המורה

77 ר' אברהם אבן עזרא, שירי הקודש, מהדורת י' לוי, ירושלים תשל"ו–תש"ם, ב, סי' 334, עמ' 233; השו': שם, א, סי' 141, עמ' 263, 'אֶתְדֵּהּ בְּפִי גְדוּדוֹ ... / גַּם בֵּן וְאֶחָ אֵין לוֹ'.

78 ר' יצחק אבן ג'יאת, 'ארץ איכף לאלוהי ואתחנן', שורות 95–98, אתר מאגריים, האקדמיה ללשון העברית (<https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMMain.aspx?mishibbur=251082&mm15=082000036230>)

79 ליבס, ספר יצירה (לעיל הערה 4), עמ' 73–123. וראו לעיל הערה 74.

80 ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' קכט, עמ' 453. אני מכיר טובה לחנה כשר, שהסבה את תשומת ליבי להקבלה זו בין 'אדון עולם' לבין 'שאלוני סעיפי התמהים'.

81 שם, סי' נא, עמ' 183.

82 מחברת מנחם, מהדורת צ' פיליפובסקי, לונדון תרי"ד, עמ' 107, הערך 'כס'.

על הוויה, מופיע בכתביהם של פילון מאלכסנדריה<sup>83</sup> וקלמנס מאלכסנדריה<sup>84</sup>, ונרמז בספרות ההיכלות והפיוט הקדום,<sup>85</sup> אולם בכל הספרות היהודית שלפני המאה האחת עשרה או השתים עשרה לא נזכר כלל קשר דקדוקי אפשרי בין השם המפורש לבין השם 'אהיה'. מובן כי היעדר הפרשנות לשם המפורש בספרות חז"ל ובספרות היהודית בימי הביניים המוקדמים נובע מן הסודיות שהייתה כרוכה בשם.<sup>86</sup>

להוציא 'אדון עולם', המחברים הראשונים שכתבו על הקשר הלשוני האפשרי בין השם המפורש לבין השם 'אהיה' היו ככל הידוע ר' יהודה הלוי (1075–1141) בספר 'הכוזרי',<sup>87</sup> ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לשם' ג 14–15, ור' שמואל בן מאיר (רשב"ם, 1085–1158) בפירושו לשם' ג 14. כמה שנים מאוחר יותר נדרש הרמב"ם לנושא ב'מורה הנבוכים'.<sup>88</sup> הואיל ור' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא שוחחו זה עם זה על דברי תורה, קשה לקבוע בוודאות מי השפיע על מי. אשר לרשב"ם, מסתבר שהוא קיבל את הפירוש מר' אברהם אבן עזרא, שביקר בחוגים של בעלי התוספות בצרפת. ברם יש לשקול את האפשרות שהמחבר הראשון שנדרש בגלוי לקשר הלשוני בין השם המפורש לבין השם 'אהיה' היה מחברו של 'אדון עולם', והוא אולי אבן גבירול. נראה לי כי רק חכם מן השורה הראשונה, כמו ר' יהודה הלוי, ר' אברהם אבן עזרא, רשב"ם או אבן גבירול, יכול היה להעז לשבור את שתיקת הדורות באשר לפרשנות שם המפורש ולבאר כגוף שלישי של השם 'אהיה'.<sup>89</sup>

בשירו 'היית עד לא' ביאר אבן גבירול מזוויות שונות את השם 'אהיה אשר אהיה'. השיר שרד לצערנו רק באופן חלקי מאוד, אולם ניתן ללמוד ממנו על פרשנותו המטפיזית של אבן גבירול לשם 'אהיה אשר אהיה'. בכל בית בשיר חוזרות המילים: 'היית עד לא [...] וְלִנְצַח תִּהְיֶה [...]']

83 'ארבע אותיות מורות [...] על שם הנמצא [טו אונטוטס] (פילון, על חיי משה ב, כו, 132 [מהדורת פייג' ואחרים] (לעיל הערה 67), כרך ו, עמ' 512–513). השו: מי יורש קנייני אלוה? לה, 170 (מהדורת פייג' ואחרים [שם], כרך ד, עמ' 368–369).

84 'שם ארבע אותיות [...] שפירושו: הוה ויהיה' (קלמנס, סטרומטה ה, 6 [Clementis Alexandrini, Opera, III, ed. K. W. Dindorf, Oxford 1869, p. 27]).

85 'יהיה [...] יהו"ה [...] היה [...] הוה [...] וכו' (פ' שפר [עורך], סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981, עמ' 240, קטעים 637–639). וראו הפיוט של ינאי (המאה החמישית?) 'וכל מאמינים', הנכלל במחזורים נוסח אשכנז לראש השנה ויום כיפור, תפילת מוסף: 'הִגְיוּ בְּאֵהִי אֲשֶׁר אֵהִי / ... שְׁהוּא הָיָה הָוָה וְיִהְיֶה וְכו'.

86 ראו למשל: בבלי, קידושין עא ע"א.

87 הכוזרי ד, ג (מהדורת בנעט ובן־שמאי [לעיל הערה 62], עמ' 150).

88 מורה הנבוכים א, סא–סג (תרגום שורץ [לעיל הערה 27], עמ' 155–164).

89 ז' הרי, 'פירושו של ר' יהודה הלוי לשם המפורש ומקצת גלגוליו', מ"מ בר־אשר ואחרים (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן־שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 125–132. על אבן גבירול והשם המפורש ראו: א' כרמל, 'זכר השם בפיוטי רבי שלמה בן גבירול', כנסת, ז (תש"ב), עמ' 280–293; והשו: מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות', תרביץ, נא (תשמ"ב), נספח, עמ' 278.

לְכֵן [...] שְׁמֵךְ אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה'. למשל, בבית האחרון נכתב: 'הֵייתָ עַד לֵא / תִּפְנֶתָ פֶּל זֶה / וְלִנְצַח תִּהְיֶה / לְכֵן / תִּתְכֵן? תִּתְקַף / שְׁמֵךְ אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה'.<sup>90</sup> לשון אחר, היית בטרם כל יציר נברא, ואחרי ככלות הכול לבדך תמלוך, שהרי שמך 'הוא היה והוא הווה והוא יהיה'.

השם המפורש מופיע ב'אדון עולם' גם בצלע האחרונה: 'יהו"ה [קרי: אֲדֹנָי] לִי וְלֹא אֵיךָ'. צלע זו היא ציטוט כמעט מדויק של תה' קיח 6, וגם שם נזכר שם יהו"ה. כאשר קוראים את השם האלוהי בצלע האחרונה לפי הכתיב, הפיוט מלמד כי השם המפורש מורה על אלוהים, ש'הוא היה והוא הווה והוא יהיה'. כאשר קוראים אותו לפי הקרי (והמשקל), הוא מלמד כי 'אדון עולם' הקדמון והנצחי הוא גם 'אדוני' (האל האישי = 'אדוני לי'). אפשר אפוא לראות את הפיוט 'אדון עולם' כולו כפירוש לשני השמות: יהו"ה ואדוני.

הבית האחרון של 'אדון עולם' פותח בציטוט 'בְּיַדְךָ אֶפְקֵיד רוּחִי' (תה' לא 6). יש קשר בין השם המפורש לבין הפקדת הרוח בידו של אלוהים; שכן בהמשך הפסוק נזכר השם המפורש: 'פְּדִיתָ אוֹתִי יְהו"ה'. והינה אבן גבירול כתב בשורה האחרונה של הפיוט 'ששוני רב בך': 'כְּמוֹ שְׁמֵךְ לְפָקְדוֹן בְּלִבִּי / תְּהִי רוּחִי בְּיַדְךָ פְּקֹדוֹנִי'<sup>91</sup> – יש דמיון עמוק בין הסיום של 'אדון עולם' לבין זה של 'ששוני רב בך'.

## ב. סיכום

אומנם רוב חוקרי השירה העברית לא ייחסו את הפיוט 'אדון עולם' לר' שלמה אבן גבירול, אולם יש דעה רווחת שהוא חיברו. ברשימה קצרה זו העליתי תשעה שיקולים פילוסופיים וספרותיים לטובת ייחוס הפיוט 'אדון עולם' לאבן גבירול. נדמה לי שהם מוכיחים בבירור כי המסגרת הרעיונית של הפיוט היא גבירולית מכול וכול. לולא דמסתפינא הייתי אומר כי 'אדון עולם' הוא התקציר הטוב ביותר של השקפת עולמו הדתית-הפילוסופית של אבן גבירול.

מחברו של 'אדון עולם' היה ר' שלמה אבן גבירול עצמו או אפיגון מוכשר להדהים שלו שהכיר לפני ולפנים את שירתו, הגותו ועולמו הרוחני – וספק אם היה פעם אפיגון כזה.<sup>92</sup> אסיים בדבריו של יוסף יהלום, חוקר מובהק של אבן גבירול, שנאמרו בהקשר אחר: 'למדנו

90 ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' מו, עמ' 171–173. וראו: 'אהיה אשר אהיה (שמ' ג 14) [...] שהוא היה קודם היצירה, ואחר היצירה, ולעולם הבא [...] כלומר, כך אמר לו הקב"ה [למשה]: לך אמור להם, אני הוא שהייתי, וישני, ואהיה [שם], נגליתי לאבותם ואלריך [שם 15–16]' (ר' יהודה אבן תיבון [?], שער הייחוד [מהדורת גד, חמישה מאורות] (לעיל הערה 63), עמ' 165). במילים 'נגליתי לאבותם ואלריך' ביאר אבן תיבון (?) את השם המפורש על פי השם 'אהיה'.

91 ירדן, שירי הקודש (שם), סי' קמט, עמ' 472.

92 מועמד אפשרי אחד הוא ר' יצחק אבן לטיף (המצוטט לעיל ליד הערה 65). הוא היה פילוסוף מעולה אבל אינו מוכר כמשורר. עובדה זו יכולה להסביר את הבעיות במשקל ב'אדון עולם' שהפריעו לאיזלר ולאחרים (ראו לעיל הערה 4). אולם כאמור סתירות בין דקדוק למשקל מצויות בשירים רבים של מיטב המשוררים הערבים והעבריים, כולל אבן גבירול.

עד כמה רחוקים אנו עדיין מן הכינוס המלא של שירתו [של אבן גבירול] ומהערכה מאוזנת של כוח היצירה שלו.<sup>93</sup>

### ג. אחרית דבר

חיים יהודה רות (1896–1963), הרקטור השלישי של האוניברסיטה העברית בירושלים, היה אחד הפילוסופים היהודים המעניינים ביותר במאה העשרים ופרשן מעמיק של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. בהטיה לא מוסתרת הוא ביכר את הפילוסופים היהודים האריסטוטליים ובראשם הרמב"ם על פני הפילוסופים היהודים האפלטונים ובראשם אבן גבירול.<sup>94</sup> בספרו 'הדות: דמות דיוקן' הוא שאל מה הייתה החשיבות ההיסטורית האמיתית של הפילוסופים היהודים בימי הביניים, והשיב שהם יצרו 'דת פילוסופית' שכבשה את בית הכנסת. כהוכחה לדבריו הוא ציין כי כמה וכמה מן הפיוטים האהובים ביותר בבית הכנסת חוברו על ידי פילוסופים, ונתן שתי דוגמאות: 'אדון עולם', שיר ש'אופיו הכללי' הוא לדעתו 'רמב"מי' ושמחברו היה פילוסוף עלום שם שהשתייך להנחתו לאסכולה הרמב"מית, ו'שחר אבקשך', שיר שחיבר הפילוסוף אבן גבירול, 'שאמנם לא היה אריסטוטלי אלא אפלטוני'.<sup>95</sup> רות ראה כביכול צורך להתנצל על כך שאחד משני הפילוסופים המפוררים היה אפלטוני ולא אריסטוטלי. הוא ללא ספק היה מופתע ואולי גם נבוך במקצת אילו התברר לו כי שתי הדוגמאות שלו לניצחון הדת הפילוסופית בבית הכנסת הן מפרי עטו של ראש הפילוסופים היהודים האפלטונים! במקרה כזה הוא אולי היה צריך להודות כי הפילוסוף היהודי הגדול שכבש את בית הכנסת למען הדת הפילוסופית לא היה הרמב"ם אלא אבן גבירול.

פרופ' (אמריטוס) זאב הרוי, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,

ירושלים 9190501

zeev.harvey@mail.huji.ac.il

93 יהלום, 'אור בוקר (לעיל הערה 1), עמ' 95.

94 ח"י רות, 'השכל והרצון כגורמים דתיים', הנ"ל, הדת וערכי האדם: מבחר מאמרים, בעריכת צ' אדר, ירושלים תשל"ג, עמ' 31–43. המאמר פורסם לראשונה בשנת תרצ"ב.

95 L. Roth, *Judaism: A Portrait*, New York 1960, pp. 157–160; ראו: ירדן, שירי הקודש (לעיל הערה 2), סי' כד, עמ' 79.



## החידושים המיוחדים למאירי על עירובין

מאת

עדיאל ברויאר

פתיחה

ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי (להלן: המאירי) כתב שני חיבורים על סדר התלמוד – 'בית הבחירה' וחידושים. מתוך החידושים הגיע לידנו אך מעט – חידושו למסכת ביצה<sup>1</sup> ושרידים מחידושו לפסחים.<sup>2</sup> בכמה חיבורים נמצאים ציטוטים מחידושי המאירי שאבדו.<sup>3</sup> מלבד אלו נדפסו על שמו

\* מאמר זה מבוסס על עבודה סמינריונית שהגשתי לפרופ' שמחה עמנואל בשנת תשע"ח במסגרת לימודי לתואר ראשון בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים. תודתי הרבה נתונה לו ולד"ר פנחס רוט על שניאותו לקרוא את המאמר לפני פרסומו. הערותיהם ועצותיהם היו לי לעיניים. האחריות לדברים עליי בלבד. ההפניות לחידושים לעירובין מכוונות להוצאה היחידה של חיבור זה: רבינו מנחם ב"ר שלמה המאירי, חידושי המאירי על מסכת עירובין, א-ג, מהדורת ש"ז ברויאר, ירושלים תשל"א-תשמ"ח (מהדורה שנייה לחלקים א-ב-ראתה אור בשנת תשמ"ה). ההפניות ל'בית הבחירה' על מסכת עירובין מכוונות אל: רבנו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר המכונה המאירי, בית הבחירה על מסכת עירובין<sup>2</sup>, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשכ"ח. בהעתקות מכתבי יד משמשים סימנים אלה: ( ) מחיקה בכתב היד; [ ] הוספה או תיקון בכתב היד; ? אות שלא ניתן לקרוא (מספר הסימנים כמספר האותיות המשוער); § קריאה מסופקת.

1 חדושי הרב המאירי על מסכת ביצה, מהדורת נ"א גאלדבערג וא' הערץ, ברלין תרי"ט. לפי שעה מצאתי רק שתי עדויות סמוכות של המדפיסים לחסרונות בחידושים לביצה (ביצה לט ע"א [מהדורת גולדברג והרץ (שם), דף עז ע"א, ד"ה 'מתני' בור']; ביצה לט ע"ב [שם, דף עז ע"ב, ד"ה 'והתנן']). חלק מן החסרון קיים גם בשני כתבי היד של החיבור שהשתמרו (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 44 [מרגליות 432]; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Rab. 752), ויש ללמוד מכך שכל עדי הנוסח שבידינו קרובים אחד לשני. אין סיבה להטיל ספק בייחוס החידושים לביצה למאירי: שמו מופיע בהקדמת החיבור; המחבר מזכיר את 'תבורנו הגדול הנקרא בית הבחירה' בתחילת כל פרק, למעט הראשון, וכנראה גם בהקדמת החיבור (כך סביר לקרוא בכ"י לונדון Or. 44, דף א1. חלק זה של ההקדמה לא נדפס בגלל קשיי קריאה); המאירי הפנה מ'בית הבחירה' לחידושו לביצה (למשל ב'בית הבחירה' ו' ע"א סוד"ה 'ואחר'); קרובי משפחת המחבר הם קרובי משפחתו של המאירי כפי שמסר בחיבורים אחרים.

2 ראו: ר' דוד ב"ר שמואל כוכבי, ספר הבתים על הרמב"ם: בית מנוחה ובית הקדש, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשל"ח, נספח, עמ' שסג-שפב. המהדיר ליקט שרידים אלו מתוך כתב יד של ליקוטי ר' בצלאל אשכנזי על גיליונות התלמוד.

3 כגון בספר 'שער המלך' וב'שיטה מקובצת'. למובאות ב'שער המלך' ראו: ש"ק מירסקי, 'תולדות ר' מנחם

של המאירי גם חידושים לרוב מסכת עירובין (להלן: החידושים לעירובין).<sup>4</sup> עוד לפני הדפסת החידושים לעירובין השתמשו בהם חוקרים ומהדירים והניחו שהם יצאו מתחת ידי המאירי.<sup>5</sup> במאמר זה אתאר את עדי הנוסח של החיבור ואדון ביחסים ביניהם, ולאחר מכן אעסוק בשאלת זהות מחבר החידושים הללו. המסקנות מהדיונים הללו משליכות גם מעבר לתחום העניין המצומצם של הספרות הפרשנית לתלמוד. בעדי הנוסח של החיבור נקרת לפנינו הוכחה נדירה לתלותם של שני כתבי יד שלמים בטופס אשר שרידים ממנו השתמרו בגניזה הקהירית. בחינת זהות המחבר מאירה באור חדש חלקים בביוגרפיה של המאירי ומביאה לידינו הוכחות ממשיות ראשונות להשפעה הלכתית וספרותית שלו על סביבתו הקרובה בימי חייו. מכל אלו אנו גם שבים ולומדים על התפקיד המכריע של יהדות מצרים במאה השש עשרה בשימור היצירה ההלכתית בימי הביניים ומסירתה לידינו.

#### א. עדי הנוסח של החידושים לעירובין

תיאור עדי הנוסח של החידושים לעירובין

השתמרו בידינו שני כתבי יד מקיפים של החידושים לעירובין וקטעים אחדים שהוצאו מהגניזה הקהירית. אתאר את עדי הנוסח על פי יחסיהם וזמנם, מהקדום למאוחר, בהתאם להוכחות שאציג בהמשך.

1. שלושה קטעי גניזה ששרדו מטופס אחד (להלן: כ"י ק), כתוב בכתובה מזרחית לא מרובעת, נוטה לרהוטה, וזמנו לא יאוחר מאמצע המאה השש עשרה.<sup>6</sup> שלושת הקטעים שמורים בספריית האוניברסיטה בקיימברידג', דף כמעט שלם: T-S F3.117, וחלק ממחצית עליונה של שני דפים: T-S NS 256.26–27. סדר הדפים ותכולתם:<sup>7</sup> (1) T-S NS 256.27, צד א – עירובין טו ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' קיג, שורה אחרונה 'כעומד', עד עמ' קטו, שורה 13 'בהמה', ליד הערה 888). צד ב – שם (מהדורת ברויאר, א, עמ' קיז, שורה 3 'משנתנו', עד עמ' קיח, שורה 9 'בעינן'); (2) T-S NS 256.26, צד א – עירובין טז ע"א–ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' קיט, שורה 13 'קאמר', עד עמ' קכ, שורה 13 'רחב ג'). צד ב – שם (מהדורת ברויאר, א, עמ' קכ,

המאירי וספריו, ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, חבר התשובה, מהדורת א' סופר, ניו יורק תש"י, עמ' 21–22 (יש להוסיף על ציוניו עוד הרבה). למובאות ב'שיטה מקובצת' ראו: ש' טולידאנו, 'רבי בצלאל אשכנזי: האיש, מפעלו הספרותי וספרייתו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 218–220.

4 ראו לעיל בהערה\*.

5 ראו למשל במהדורת הרשלר ל'בית הבחירה' למסכת עירובין וכן: ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 104 ובמקומות רבים.

6 ד"ר יעקב פוקס עיין לבקשתי בתצלום של הקטע ותיארך אותו למאה השש עשרה או אולי למאה השבע עשרה. בהמשך אטען שכ"י ק הוא המקור לכ"י מ. מכיוון שכ"י מ נעתק בשנת שי"ח (1557), יש לקבוע שכ"י ק נעתק לכל המאוחר במחצית הראשונה של המאה השש עשרה.

7 התיאור כאן מתייחס לתחילת הטקסט ולסופו, אך לא לחסרים שבאמצע.

שורה שלישית מהסוף 'למטה', עד עמ' קכב, שורה 1 'ושנים';<sup>8</sup> T-S F3.117 (3) – עירובין כה ע"א-ע"ב (מהדורת ברידא, א, עמ' קסח, שורה 8 'שיש', עד עמ' קעא, שורה 3 'במקום').

2. כ"י מימון לשעבר (להלן: כ"י מ) – מקומו הנוכחי אינו ידוע, אך השתמר תצלום שלו.<sup>9</sup> כ"י מ נעתק במצרים בשנת ה'שי"ח (סוף 1557) כמפורט בקולופון שבסופו. צורת הכתב מתחלפת בתחילת דף ה, אבל ייתכן שסופר אחד כתב את כל כתב היד.<sup>10</sup> הכתב השני הוא בוודאי כתב ידו של נסים מליכה, כפי שהעיד מזמין כתב היד, אברהם אבקראט, בקולופון: 'נכתב לי על יד כר' [=כבוד ר'] נסים מליכה בכסלו ה'שי"ח'<sup>11</sup> ליצירה וכתב הצעיר אברהם בכ"ר [=בן כבוד ר'] יצחק הלוי נ"ע [=נחוח עדין] אבקראט. פה מצרים. ה'שי"ת [=השם יתברך] יוכני להגות בו אני זורעי וזרעי מעתה ועד עולם'.<sup>12</sup> כתב היד היה ברשותו של ר' יהודה זרחיה אזולאי, והוא כתב בעמוד הראשון הערה על זהותו של המחבר ובסופה חתם את שמו.<sup>13</sup> כתב היד התגלגל לספריית ישיבת המקובלים הירושלמית 'בית אל', והוצע למכירה בידי הרב יצחק גאגין במועד לא ידוע בין שנת 1905 לשנת 1919.<sup>14</sup> ייתכן אפוא שהרב מימון רכש את כתב היד בתקופה זו, ועל כל פנים בחודש ניסן תרצ"ד כבר היה כתב היד ברשותו.<sup>15</sup>

- 8 יש עוד קצת שרידי אותיות בהמשך העמוד.
- 9 כשהתחלתי לחקור את החיבור לא היה תצלום של כ"י מ במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים. בעצת ידידי הרב בצלאל דבליצקי פניתי למכון התלמוד הישראלי השלם (שנמצא כיום ביד הרב הרצוג), והתברר שהם צילמו את כתב היד, כנראה בתשרי תשכ"ד, בעודו באוסף הרב מימון, יחד עם רכישת כתב היד התימני של בבלי סנהדרין שהיה באוסף זה (כתב היד התימני קיבל את הרישום יר"ה צ"ה 915, והתצלום של החידושים קיבל את הרישום יר"ה 916. על פי דודי ארונבסקי, הספרן של יד הרב הרצוג). מכון התלמוד ניאות להעביר עותק דיגיטלי של תצלום זה למכון לתצלומי כתבי יד עבריים, ובעותק זה השתמשתי. בחודש ניסן תשע"ה פגשתי באקראי את הרב יוסף אליהו מובשוביץ, ממנהלי 'מוסד הרב קוק', הרב מובשוביץ אמר על אתר, בלי לבדוק, שכתב היד לא היה ברשות המוסד מאז שהוא עומד בראשו.
- 10 גם בכתבי יד אחרים שהשתמרו בידינו מפרי עטו של סופר זה ניכר שינוי בסגנון הכתב תוך כדי ההעתקה (ראו בנספח).
- 11 התצלום מטושטש. יש קו ארוך שיוויר מתחת לשורה. ייתכן שנעשה ניסיון לזייף את שנת הכתיבה ולכתוב קו"ף במקום ש"ן. הקריאה ש"ח נמצאת גם ברשימה שפרסם ר' יצחק גאגין (ראו להלן, הערה 14).
- 12 על כתבי היד שהזמין אברהם אבקראט או רכש באותן שנים ועל כתבי היד שהעתיק נסים מליכה ראו בנספח למאמר זה.
- 13 ההערה שכתב ר' יהודה זרחיה אזולאי תובא ותידון בהמשך. ר' יהודה זרחיה אזולאי נפטר בשנת 1870, הוא הרבה לנסוע בסביבות ארץ ישראל וצפון אפריקה. ראו: י"מ טולידאנו, 'תעודות לתולדות ר' יהודה זרחיה אזולאי', ירושלים, ג (תש"י), עמ' קלח-קנט; שמ"ד ועקנין, 'תולדות רבי יהודה זרחיה אזולאי זצ"ל: בירור אודות השמועה המייחסתו למרן החיד"א ז"ל', קובץ עץ חיים, טז (תשע"ב), עמ' מט-ע.
- 14 כתב היד מופיע ברשימת כתבי היד שהוצעו למכירה מספריית ישיבת 'בית אל', מספר 11: 'חידושי המאירי למס' עירובין יכיל שס"ט עלים נכתב במצרים ש' שי"ח'. על רשימה זו ועל מועד הדפסתה ראו: B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*<sup>2</sup>, Jerusalem 2014, pp. 76–77, 257 (אני מודה לפרופ' שמחה עמנואל שהפנה אותי למקור זה). הרב משה הלל מתעתד לעסוק ברשימה זו בספרו 'כל הכתוב בירושלים'.
- 15 במכתב ששלח ליפא שוואגר מירושלים ביום שישי כ"ח בניסן תרצ"ד אל אלחנן (אלקן נתן) אדלר, ציין

מספור הדפים מגיע עד שס"ט (369), אבל כבר בשעה שצולם כתב היד נתלשו ממנו דפים קעה-ר.<sup>16</sup> נוסף על כך אין בתצלום כמה דפים ריקים,<sup>17</sup> וקבוצת דפים נכרכה שלא במקומה.<sup>18</sup> החסרים בכתב היד מפורטים להלן בדיון ביחס בין עדי הנוסח. כל עמוד מכיל 28 שורות.

3. קטע גניזה כ"י פריז, ספריית כל ישראל חברים III.B.86. צורת הכתב של קטע זה קרובה מאוד לצורת הכתב של כ"י מ, ונראה שסופר אחד כתב את שניהם. לכן יש לתארך קטע זה למאה השש עשרה. הקטע נקרע לרוחבו, ושרדו רק שבע השורות התחתונות. תכולת הקטע: צד א – עירובין ה' ע"א (מהדורת ברויאר, א, עמ' כז, שורה 6 'בהגבהת', עד שורה 13 'לן'). צד ב – עירובין ה' ע"א-ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' כז, שורה אחרונה 'מבוי', עד עמ' כח, שורה 7 'אחר'). בטקסט המצומצם ששרד בקטע יש מעט חילופי נוסח קלים לעומת כ"י מ.

4. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9960 (ברומר 1640;<sup>19</sup> לשעבר כ"י אייזנשטיין;<sup>20</sup> להלן: כ"י ג). לדברי ברומר כתב היד נכתב ב'כתב ספרדי משיטא, מאה הי"ז', ואילו בקטלוג האינטרנטי של הספרייה הלאומית בירושלים מתואר הכתב ככתב מזרחי מהמאה השמונה עשרה.<sup>21</sup> על פי ברומר כתב היד נכתב על נייר בגודל 28×21 ס"מ, יש בו 284 דפים, ובכל עמוד 28 שורות. כתב היד חסר בתחילתו ובסופו, וברומר העריך שבשני המקומות חסר

שוואגר שהוא ראה את כתב היד אצל הרב מימון, ושזה הביע נכונות למכור אותו יחד עם כתב היד התימני של בבלי סנהדרין. מכירה זו לא התבצעה בסופו של דבר. תודתי לרב משה הלל, שמסר לי את המידע על רשימת הספרים ועל המכתבים מאת שוואגר שנמצאים בארכיון של אדלר בספרייה הלאומית בירושלים. הרב הלל אף מסר לי תצלום של רשימת הספרים שהוא קיבל מאוסף בנייה וכן העתקה של המכתבים שקיבל מאת נכדתו של שוואגר, נילי בן-ארי.

16 דפים אלו הכילו את החידושים מעירובין סא ע"ב (מהדורת ברויאר, ב, עמ' פא, שו' 6 מהסוף) עד עירובין סז ע"א (מהדורת ברויאר, ב, עמ' קמא, שו' 4 מהסוף). לא ידוע מתי נתלשו הדפים, אבל היה זה לאחר שאחד מבעלי כתב היד רשם בעמוד הראשון הערה על זהות המחבר והפנה לדף קעז (כאמור לקמן). על השלמת חסרון זה במהדורת ברויאר ראו לקמן.

17 כל הדיולוגים אירעו במקומות שבהם היה חסרון באביו של כ"י מ. נראה שהסופר הותיר דפים ריקים בתקווה שניתן יהיה להשלים בהם את החסרונות, והמספר כלל גם דפים אלו בספירה. איני יודע אם חסרונם של דפים אלו בתצלום נובע מדילוג של המצלם או שהם נתלשו לאחר זמן לצורך שימוש אחר. הדפים המדולגים הם: קכו, רמא-רמה, רצד-רצו, שכה-של, שלב-שלג, שלט-שמ.

18 לאחר הטקסט שבדף זה צריך לבוא הטקסט שנמצא בדפים שלא-שלח.

19 J. Brumer, *JTS Library: Catalog of Rabbinic Manuscripts*, VI, New York 2009. מאוחר יותר ניתן לו גם המספר 851.a, מכיוון שמספרים 850-851 אצל ברומר מכילים חיבורים של המאירי.

20 כך הוא מכונה במהדורת ברויאר וכן במהדורת הרשלר ל'בית הבחירה' לעירובין.

21 נראה שסופר זה העתיק גם את חידושי הריטב"א על שבת שבכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°73, המתוארך בקטלוג הספרייה הלאומית למאה השש עשרה. מלבד הדמיון הרב בצורת הכתב מצאתי כמה פרטים ייחודיים המשותפים לשני כתבי היד, ואציין שניים מהם: השלמת שורה גרפית באמצעות עיטור מיוחד בתחתית העמוד (כ"י ג, דף 259; כ"י ירושלים Heb. 4°73, דף רפד ע"ב); השלמת שורה באמצעות הגדלת פ"א סופית באופן דומה (כ"י ג, דף 196א; כ"י ירושלים Heb. 4°73, דף יד ע"א).

דף אחד. במספור הנוכחי של כתב היד מתחילים החידושים בדף 7 שלו ומסתיימים בסופו, בדף 284.<sup>22</sup>

בדף 239 נמצאת חתימת בעלים: 'הצעיר שם טוב בכ"ר יעקב גבאי ס"ט [=סיפיה טב]'.<sup>23</sup> בדף 7א, שכאמור הוא העמוד הראשון של החידושים לעירובין, מופיעה הערת בעלות שנפתחת במילים: 'מאירי ממסכת ערובין'. את שם הבעלים שרשם זיהוי זה לא הצלחתי לקרוא, מפני שבעלים אחר רשם על שמו דברים או מחק את שמו בדיו, ולאחר מכן הוסיף את שמו שלו: 'לי הצעיר מרדכי יוסף בכר מיוחס'.<sup>24</sup> בעמוד זה יש הערת בעלות נוספת: 'אלי' מרדכי בהרב ר' אברהם נ"י [=נרו יאיר] איזונשטיין'. ברומר ציין שכתב היד נקנה בירושלים בשנת תש"ל על ידי ספריית בית המדרש לרבנים בעזרת ספריית שוקן.

בכתב יד זה יש הגהות משתי ידיים לפחות. נראה שאחד המגיהים הוא הסופר, שתיקן את שגיאותיו על סמך כתב היד שממנו העתיק את נוסח הפנים.<sup>25</sup> המגיה השני, שכתבתו נראית מאוחרת ביחס לכתב היד, הגיה מסברתו ולפעמים סימן סוגריים בגוף הטקסט.<sup>26</sup> בכמה מקורות נרשם שבידי האדמו"ר מגור ר' אברהם מרדכי אלטר, בעל 'אמרי אמת', היה כתב יד נוסף של חידושי המאירי לעירובין. עדויות אלו מקורן באי הבחנה בין 'בית הבחירה' לחידושים, ובאמת היה בידו תצלום של כתב יד של 'בית הבחירה' – כ"י פרמה, ספריית הפלטינה 3551–3556 (ריצ'לר 741).<sup>27</sup>

#### היחסים בין עדי הנוסח

כל עדי הנוסח שבידינו כתובים בכתיבה מזרחית, ולפחות שלושה מהם היו במצרים בכתבתם או בגניזתם. לא ניתן לעמוד על יחסו של קטע פריז לעדי הנוסח האחרים מכיוון שהשתמר בו רק מעט. שלושת עדי הנוסח האחרים קרובים מאוד בנוסחם אחד לשני, במקרים רבים יש התאמה ביניהם אפילו בקיצורי מילים, ראשי תיבות וצורות כתיב. החסרונות המשותפים לכ"י מוכ"י נ

22 חמשת הדפים הראשונים מכילים השלמה מאוחרת של מה שחסר, מתוך ספר 'בית הבחירה' (1). הדף השישי הוא פתקה קטנה שצורפה לכתב היד, ובה לדברי ברומר 'הערות קצרות לדף י של הכת"י, בכתב אשכנזי חדש'.

23 פעל באמצע המאה השמונה עשרה. נולד במרוקו ועלה לארץ ישראל. ראו: 'גליס, אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ-ישראל, ג, ירושלים תשל"ח, עמ' קכו.

24 הרב מיוחס (1805–1738) חי רוב חייו בירושלים, ופעל כמה שנים כשד"ר במצרים ובהודו. הוא יום את הדפסת שו"ת 'שערי תשובה' מתוך כתב יד שהיה ברשותו (סלוניקי תקס"ב). ראו עליו: א' בן-יעקב, ירושלים בין החומות: לתולדות משפחת מיוחס, ירושלים תשל"ו, עמ' 167–192.

25 כמה מהגהותיו מתוארות להלן הערה 36.

26 דומני שמגיה זה כתב הגהות גם על חידושי הריטב"א לראש השנה כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Rab. 804

27 ראו: מ' הלל, אהל רא"ם: רשימת כתבי-היד באוצר הספרים של רבי אברהם מרדכי אלטר, האדמו"ר מגור, ירושלים תשע"ח, עמ' 38–41.

מוכיחים שהם שייכים למשפחה אחת. וזו רשימת החסרונות:<sup>28</sup> עירובין כט ע"ב – לב ע"א: כ"י מ, דף צה ע"ב = כ"י ג, דף 83א (מהדורת ברוידא, א, עמ' רה–רטז); עירובין לב ע"ב – לז ע"ב: כ"י מ, דף שלא ע"ב = כ"י ג, דף 84ב (מהדורת ברוידא, א, עמ' ריז–רמד); עירובין לט ע"א – מא ע"א: כ"י מ, דף שלח ע"ב = כ"י ג, דף 88ב (מהדורת ברוידא, א, עמ' רנב–רנז); עירובין מח ע"ב – נב ע"ב: כ"י מ, דף קכד ע"ב = כ"י ג, דף 113ב (מהדורת ברוידא, א, עמ' שלד – שנג); עירובין פו ע"א – צה ע"ב: כ"י מ, דף שכד ע"ב = כ"י ג, דף 262ב (מהדורת ברוידא, ג, עמ' סט–קנג); כמה פסקאות בעירובין קב ע"ב – קג ע"א: כ"י מ, דף שסד ע"ב = כ"י ג, דף 282א (מהדורת ברוידא, ג, עמ' רטו).

נוסף על אלו יש בכתבי היד חסרונות קטנים שנבעו מקושי של המעתיק לקרוא מילה או מילים בטופס שלפניו. במקרים אלו הותר סופר כ"י מ רווח ולפעמים העתיק חצאי מילים או אותיות בודדות ממה שניכר לפניו, ואילו סופר כ"י ג הקפיד להותיר את הרווח והאותיות הבודדות רק בחלק מהמקרים. אציין כאן כמה מהחסרונות הקטנים הללו: עירובין ח ע"א: כ"י מ, דף כב ע"א = כ"י ג, דף 21א (מהדורת ברוידא, א, עמ' מג);<sup>29</sup> עירובין יח ע"א: כ"י מ, דף סג ע"ב = כ"י ג, דף 355 (מהדורת ברוידא, א, עמ' קלא);<sup>30</sup> עירובין עו ע"ב: כ"י מ, דף רנא ע"ב = כ"י ג, דף 207ב (מהדורת ברוידא, ב, עמ' רלב);<sup>31</sup> עירובין קב ע"א: כ"י מ, דף שסג ע"א – ע"ב = כ"י ג, דף 281א (מהדורת ברוידא, ג, עמ' ריא).<sup>32</sup>

השוואה מלאה של כ"י ק לשני כתבי היד האחרים מעלה הוכחה ברורה שהם צאצאים שלו. כך כתוב בכ"י מ (דף פ ע"א – ע"ב):

28 בכל פעם ציינתי את גודל החסרון על פי דפי המסכת ולאחר מכן את מקומו בשני כתבי היד. מכיוון שברוידא השלים במהדורתו את החסר מתוך 'בית הבחירה' ציינתי גם את המקום שבו מסתיים החסרון. רשימה זו אינה כוללת את החסרונות שנוצרו בשני כתבי היד לאחר העתקתם, כמפורט לעיל בתיאור של כל אחד מהם. ברוידא ציין במהדורתו לחסרון נוסף (ב, עמ' פא, הערה 540), אך טעות בידו. חסרון זה קיים רק בכ"י מ, והוא חלק מהחסרון של קבוצת הדפים שנתלשה ממנו לאחר העתקתו, אך בכ"י ג השתמרו הדברים (דף 153ב–154א). מכל מקום ייתכן שבמקור היה שם חסרון בכ"י מ ובכ"י ג בסוף הפרק (דף 154א), שהרי בכ"י ג לא נמצא פירוש לחצוי עמוד בגמרא, והמעתיק עצר את ההעתיקה באמצע הדף. מנגד המעתיק עצר בסוף עניין וציין 'ע"כ' (עד כאן), וכמו כן ב'בית הבחירה' מסתיים ביאור הפרק בדיוק באותו מקום (והמאירי הוסיף: 'זהו ביאור המשנה ופסק שלה, ולא נתחדש עליה בגמרא דבר שלא ביארנוהו').

29 בכ"י מ הותר הסופר מקום ריק, אך בכ"י ג הרווח נראה יותר כמו תחילת דיבור ולא כמו חסרון בנוסח.  
30 בכ"י מ: 'אפי' בית י' כורים לם דוק' שלא ישאר בהם בית סאתים פנוי'. בכ"י ג אין עדות לחסרון, והסופר שיבש את האותיות שהסופר של כ"י מ טרח לשמר: 'כורים לא דוקא'. במהדורת ברוידא: 'כורים לם דוק'. ובהערה 36: 'נראה דצ"ל: לסהר ולדייר דוקא שלא ישאר וכו', וכן הוא בבית הבחירה'. אבל לפי השלמה זו היה צריך להופיע בכ"י מ מקום ריק לאחר האותיות 'לם' ולא לפניהן.

31 חסרון זה אינו מצוין במהדורת ברוידא, אף שבשני כתבי היד נכתב במפורש שיש חסרון (בכ"י מ בגיליון ובכ"י ג בגוף הטקסט). ייתכן שבכ"י מ ציין הסופר לקיומם של שני חסרונות במקום הזה, ואילו בכ"י ג מצוין רק חסרון אחד, אך בכ"י ג אין נוסח שלם יותר מבכ"י מ.

32 מעט מהחסרונות הושלם בכ"י מ, כנראה ביד אחרת וכנראה מסברה. השלמות אלו מופיעות בנוסח הפנים של כ"י ג.

שאינן כאן שום מחיצה גמורה אלא שקרה ע"ג [=על גבי] עמודי' או יתדות שיוצאין מן הכותל כלומ' (כו) דליכא ב' מחיצות וה"ה [=והוא הדין] דלא מהני אפי' בב' מחיצות אלא אם כן עריבן דודאי רבה (מן הכותל כלומ' דליכא ב' מחיצות וה"ה דלא מהני) סבירא ליה כרב.

הסופר חזר בטעות אחורה, ובאמצע המשפט גילה את טעותו וסימן באמצעות נקודות את המילה הראשונה והאחרונה כדי למחוק את המשפט כולו.<sup>33</sup> לכאורה אין סיבה טקסטואלית להיווצרות הכפלה זו, אבל כ"י ק (T-S F3.117, ע"א) מגלה מה אירע: בקטע הגניזה נמצאות המילים 'דודאי רבה' בסוף השורה, והמילים 'מן הכותל' נמצאות בתחילת אותה השורה. ברור אפוא שהסופר של כ"י מ הגיע לסוף השורה, ובמקום לעבור לשורה הבאה טעה וחזר לתחילת אותה השורה. באמצע השורה הוא גילה את טעותו ועבר לשורה הבאה. טעות וזה מופיעה בכ"י נ (דף 70א), ומכאן שגם כ"י נ הוא צאצא של כ"י ק. לא מתקבל על הדעת ששני סופרים טעו טעות שכזו וגם גילו את טעותם בדיוק באותו מקום באמצע המשפט.<sup>34</sup> יש להניח אפוא שכ"י מ וכ"י נ תלויים אחד בשני. מה טיב היחסים ביניהם?

כ"י נ שונה בשני פרטים בנוסח הפסקה הזאת מכ"י מ: (1) בכ"י מ סימן הסופר את המילה הראשונה והאחרונה כדי להורות שיש למחוק גם את כל מה שביניהן, ואילו הסופר של כ"י נ ציין למחיקה רק את המילה הראשונה ושכח לציין את סוף מקום המחיקה, ובכך הוא יצר רושם מוטעה שיש למחוק את המילה הראשונה לבדה. (2) במשפט שלפני הכפלה חסרות בכ"י נ – מסיבה לא ברורה – המילים 'אם כן עריבן'. לפיכך יש להניח שכ"י נ הוא צאצא של כ"י מ, שהרי נוסחו של כ"י מ מלא והמחיקה מסומנת בו כראוי. בניסיון למצוא הוכחות נוספות לטיב היחסים בין כ"י מ לכ"י נ ערכתי מספר השוואות בין כתבי היד.<sup>35</sup> מצאתי עשרה משפטים בכ"י מ שחסרים בכ"י נ, לרוב מחמת הדומות, ואפילו לא מקרה אחד הפוך.<sup>36</sup> את

33 בנדפס (מהדורת ברוידא, א, עמ' קסט, ליד הערה 414) טעה המהדיר וחשב שהסופר התכוון שיש למחוק את המילה הראשונה והאחרונה בלבד, ולכן הן אינן במהדורה זו. המהדיר עמד מסברתו על כך שגם שאר המשפטים מיותר ויש למחוקן.

34 חיוק נוסף לתלותם של כ"י מ וכ"י נ בכ"י ק ניתן למצוא במקרה הבא – הנה תצלום מתוך כ"י ק (T-S NS 256.27, ע"ב): **האשכולות**. צורת המ"ם של המילה 'מיל' שונה מצורתה הרגילה בכ"י ק, כנראה מכיוון שהסופר החל לכתוב אות אחרת בשגגה ותיקן את טעותו תוך כדי הכתיבה. נראה שהצורה המוזרה הזאת גרמה לסופר של כ"י מ (דף נו ע"ב) לטעות ולהעתיק: 'כמיל', וכך אף בכ"י נ (דף 50א). אם כן גם במקרה הזה הקריאה המוטעית שמציגים כ"י מ וכ"י נ מלמדת על תלותם אחד בשני.

35 השווייתי בין כתבי היד באופן שיטתי לאורך 10 דפים רצופים (דפים סב–עא בכ"י מ), בדקתי במבחר מקומות שראיתי בהם גיליונות בסקירה מהירה של כתבי היד וכן בדקתי בשני כתבי היד במקומות רבים שנדרשתי לעיין בהם לצורך הדיונים שבמאמר זה.

36 (1) בכ"י מ (דף יד ע"א): 'ונפיק מתורת לחי הואיל ולא נעשה לשום לחי וצריך לחי אחר'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 14ב) מחמת הדומות. (2) בכ"י מ (דף לא ע"א): 'כי אמ' דגדולה ב"א לא לאכשורי לגדולה ולא למיסר לקטנה דאי למישרייה לגדולה קאתי בעשר ושני טפחים מיירי דר' בשני משהוין סגי ליה. אי למיסריה

המקרים המעטים שמצאתי שבהם נוסחו של כ"י נ עדיף מכ"י מ ניתן להסביר כתיקון קל שביצע הסופר מליבו.<sup>37</sup>

בידינו אפוא הוכחה נדירה לכך ששני כתבי יד שלמים שהשתמרו בידינו הם צאצאיו של טופס אשר שרידיו השתמרו בגניזה הקהירית. עותק של חיבור פרוכנסלי זה התגלגל למצרים במאה השש עשרה, ומלאכתו של הסופר נסים מליכה שימרה את החיבור בידינו.<sup>38</sup>

לקטנה; המודגש חסר בכ"י נ (דף 228) מחמת הדומות. לאחר 'למסרייה' נמצא בכ"י נ סימן להשלמה בגיליון: 'לגדולה קאתי בעשר ושני טפחים מיירי ביא לא לאכשורי לגדולה ולא למיסר לקטנה ושני טפחים מיירי דר' בשני משהויין סגי ליה' – המודגש הוא הכפלה מיותרת של חלקים מדברי בעל החידושים, ולא ברור לי כיצד השתבשה ההשלמה. (3) בכ"י מ (דף סב ע"א): 'אלא בכל שהוא סגי אבל ברוחב בעיני אמה לכל רוח ואע"ג דבפסי חצר סגי לה ברוחב ד' התם הוא מפני שיש שם ג' מחיצות שלימות'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 254) מחמת הדומות. (4) בכ"י מ (דף סו ע"א): 'אם ב' חצרות פתוחות לבין הפסין זו בצד זו וכותל ביניהם ושתייהן פתוחות לבין הפסין של באר ודאי אסורות מתוכן לבין הפסין ומבין הפסין לתוכן'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 258) מחמת הדומות. (5) בכ"י מ (דף סו ע"א): 'אבל מחצרות לבין הפסין הואיל ובני ר"ה משתמשין שם אין בני חצרות רשאין לסתום בין הפסין ולפיכך אין לדמות אלו באלו ועוד דאלו שרינן להו לבני חצרות לטלטולי בין הפסין אפי' בעירבו שמא ייבשו מי הבאר תוך השבת ומן הדין אסור משעה שיבשו'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 258) מחמת הדומות. (6) בכ"י מ (דף סח ע"א): 'הילכך הא דרחבה ה"פ לר' יהודה דמתני' דסבי' ליה דאתי רגל רבים ומבטל מחיצות גמורות תל המתלקט ורבים וכו' ומתדר דחייב פי' אם טלטל בו דר"ה הוא ומ"ה אקשו ליה מההיא דחצר ולא מצי לתרוצי שני חצר דר"ה היא שהרי אף במחיצות גמורות סביר' ליה דרגל רבים מבטל מחיצות'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 259) מחמת הדומות. (7) בכ"י מ (דף סט ע"ב): 'כלומ' שיהיו ראויים לאדם דהואיל וראויים לתשמיש אדם מותר ואע"ג דעיקר התקנה לבהמה היא כדכתי' למען ינוח אפ"ה ראויין לתשמיש אדם בעי' להו'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 261) מחמת הדומות. (8) בכ"י מ (דף ע ע"א): 'והיא עם פירושיה של דברי סופרים ג' אלפים וק"ק חלקים יתר מכל העולם והוא שאמ' המשורר בפיוט של מת' שמתחיל יום יצאה כלת עדנים מדה במדות העולם ג' אלפים וק"ק כלומ' שהעולם הוא א' מג' אלפים וק"ק'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 261) מסיבה שאינה ברורה לגמרי. (9) בכ"י מ (דף רנג ע"א): 'אם רצו מערבין אחד הואיל ורחבה ארבעה על ארבעה ואח"כ משתמשין מבית לעליה ומעליה לבית הן על ידי זריקה או ע"י שלשול הן ע"י סולמות הן ע"י אותו לול הן ע"י חורין אחרים אע"פ שאין שם ארבעה על ארבעה הואיל וכבר ערבו ע"י הלול שהוא פתח ראוי'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 208) מחמת הדומות. (10) בכ"י מ (דף ש ע"ב): 'דקתני תנא וחצי חצי חציה לטמא טומאת אוכלין פי' חצי של חצי חציו של ככר שהוזכר במשנה זו הוא שיעור לטמא טומאת אוכלים שאותו שיעור מאוכל טמא מטמא אוכל אחר'; המודגש חסר בכ"י נ (דף 242) מחמת הדומות, והסופר גילה טעותו, אך בשגגה השלים רק חצי מההשמה: 'של ככר שהוזכר במשנה זו שיעור' – אולי שאר ההשמה נשמט גם בעת ההשלמה מחמת הדומות ('חציה', 'חציו').

37 למשל בעירובין ו ע"א (מהדורת ברויאר, א, עמ' לג) הדפיס המהדיר מתוך כ"י מ (דף יז ע"ב): 'ונשיב'. בהערה \*290 ציין המהדיר שצ"ל: 'ונשוב'. וכסברתו נמצא בכ"י נ (דף 17א). להלן בסעיף על הטענות לייחוס החיבור למאירי, מובא מקום נוסף שבו נוסח כ"י נ מדויק יותר, וראו את הסברי שם.

38 אין זה המקרה היחיד של חיבור שהתחבר בארץ אחת, ושכל העותקים שהשתמרו ממנו הופקו בארץ אחרת. ראו: י"י סטל, גנוי חג הסוכות: אסופת גנוים מתורתם של ראשונים בעניני חג הסוכות, ירושלים תשע"ח, עמ' רג–רד, הערה 27. מבין החיבורים הרשומים שם יש לציין במיוחד בקשר לגנוי כגון את 'ספר הישר' לרבנו תם, שכתב יד אחד שלו נעתק אף הוא כנראה בידי נסים מליכה (ראו בנספח למאמר זה), ואילו כתב היד השני הופק בצפון אפריקה בראשית המאה השש עשרה, וכנראה דפים שנחלשו ממנו נמצאים בגניזה



טיבה של מהדורת ברוידא

אשר להדפסת החידושים, בשער המהדורה נכתב שהיא יוצאת לאור על פי כ"י מ, אבל המהדיר הזכיר בהקדמה גם את כ"י נ בלי לציין את מידת השימוש בו. ממגוון מקומות שבדקתי במסגרת מחקר זה נראה שבדרך כלל הוא לא השתמש בכ"י נ.<sup>39</sup> רק במקום שבו נתלשו דפים מכ"י מ השלים המהדיר את החסר מתוך כ"י נ, אך בשגגה הוא לא השלים הכול.<sup>40</sup> מלאכת ההעתקה מכתב היד נעשתה ברשלנות, ויש במהדורה לא מעט שגיאות והשמטות. במקומות שונים במאמר זה הערתי על כמה משגיאות המהדיר שהזדמנו לפניי. נוסף על כך בחרתי באקראי עמוד אחד במהדורה והשוויתי בינו ובין כ"י מ.<sup>41</sup> מלבד כמה אי דיוקים קטנים של כתיב מלא או חסר, מצאתי את ההבדלים האלה: (1) כ"י מ: 'מים לצמאן'; נדפס: 'מים לצמאו'. (2) כ"י מ: 'היכא דלא סמכי על אותו לחי מאתמל כגון שהיה שם לחי אחר (מעולם והדבר מוכיח שסמכו על לחי זה העומד)<sup>42</sup> מאיליו ובהא פליגי אביי אמ' הוי לחי דהא סמכי עליה מאתמול' אפיי אביי מודה דלא הוי לחי' – הסופר דיגל מחמת הדומות, ולאחר שגילה את טעותו סימן למחיקה והמשיך כראוי; המהדיר לא שם לב לסימוני המחיקה, ולכן התקשה בפשר הדברים והציע שני תיקונים מסברתו: במקום 'שסמכו' הציע המהדיר לתקן: 'שלא סמכו', ואת המילים 'ובהא [...] מאתמול' הציע למחוק. (3) כ"י מ: 'שמבעוד יום נפל הלחי שהיה שם (לחי אחר) מתחלה או שלא היה שם לחי אחר מעולם' – גם כאן טעה הסופר מחמת הדומות וגילה את טעותו ותיקן, ואף כאן לא שם לב המהדיר לסימוני המחיקה, אך כאן הוא לא ניסה לתקן. (4) כ"י מ: 'אביי אמ' הוי לחי דהא סמכי עליה מאתמול והוי עשאוהו לשם לחי רבא אמ' לא הוי לחי' – המשפט המודגש נשמט מחמת הדומות בנדפס; המהדיר שם לב שיש חסרון, ניסה לתקן מסברתו והצליח באופן חלקי. (5) כ"י מ: 'מע"ש ודאי הוי לחי כאביי'; נדפס: 'מע"ש דאי הוי לחי כאביי' – המהדיר הציע למחוק את המודגש ולתקן: 'בשבת הוי לחי כאביי'.

יש לציין שהמהדיר בחר להשלים את החסרונות הגדולים בכתבי היד באמצעות 'בית

הקהירית (קטעי הגניזה: כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית Ebr. II A 313/51; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 9-8 ENA 2992). לתיאורו ומקום הפקתו של כתב היד השני ראו: *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. I [A. Neubauer's Catalogue]*, compiled under the direction of M. Beit-Arié, ed. R. A. (May, Oxford 1994, p. 459 no. 2355).

39 אציין כדוגמה טעות אחת שנפלה במהדורה, ושנלמדת על אי שימוש בכ"י נ. 'התוס' יצ"ו דקדק ואמ" (מהדורת ברוידא, א, עמ' קט) – אין אלו התוספות אלא הרשב"א, והטעות נובעת מהכתוב בכ"י מ (דף נג ע"ב): 'הרשב"ב יצ"ו' והרשב"א יצ"ו; חסרון האל"ף וחיבור הרי"ש לשי"ן גרמו למהדיר לטעות בקריאה. אבל בכ"י נ (דף 47א) נכתב כרגיל: 'הרשב"א יצ"ו', והמהדיר היה מגלה את טעותו אילו השתמש בכ"י נ. דוגמה נוספת לאי השימוש שלו בכ"י נ ראו לעיל הערה 37. גם מהדוגמאות שיובאו להלן לשיבושי המהדורה ברור שהמהדיר לא השווה את ההעתקה לכ"י נ.

40 ראו לעיל הערה 28.

41 מהדורת ברוידא, א, עמ' קיא = כ"י מ, דף נד ע"א-ע"ב.

42 מעל מילה זו אין סימון למחיקה, אבל מסתבר שאף אותה התכוון הסופר למחוק.

הבחירה' למאירי.<sup>43</sup> הוא אומנם ציין זאת בהערות שבראש כל רצף כזה ובסופו, אך מי שפותח באמצע אחת מההשלמות הללו אינו יכול לשים לב לכך אלא אם הוא מודע לאופי השונה של 'בית הבחירה' והחידושים, כגון שבחידושים מצוינים המתברים בשמותיהם ולא בכינויים.<sup>44</sup>

## ב. מיהו מחבר החידושים לעירובין?

הראשונים לייחס את החיבור למאירי וטענותיהם מתיאור כתבי היד עולה שרק בכ"י מהשתמר הדף הראשון. סופר כ"י מ לא ציין את זהות המחבר אלא כתב כותרת שתומה: 'מסכת עירובין'.<sup>45</sup> אחד מבעליו של כ"י מ כתב בעמוד הראשון: 'נראה שהמחבר הזה היה בימי הרשבא ובימי הרמב"ן ורבו רבינו משולם כן נראה מדף קע"ז עמוד ב'.<sup>46</sup> לאחר מכן הצייע ר' יהודה זרחיה אזולאי שהמחבר הוא המאירי, כמפורט בסמוך. מכל מקום אין לנו מסורת מאת המעתיקים בדבר זהות המחבר.

43 המקומות שהושלמו מ'בית הבחירה': (1) מהדורת ברויאר, א, עמ' רה-רטז (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף כט ע"ב, 'שיעור' – לב ע"א, סוד"ה 'וענין מעשר'). (2) מהדורת ברויאר, א, עמ' ריו-רמד (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף לב ע"ב, 'נתנו' – לז ע"ב, סוד"ה 'היו לפני'). (3) מהדורת ברויאר, א, עמ' רנב-רנז (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף לט ע"א, 'המשנה' – מא ע"א, סוף הפרק). (4) מהדורת ברויאר, א, עמ' שלד-שנג (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף מח ע"ב, 'וענין' – נב ע"ב, סוף הפרק). (5) מהדורת ברויאר, ב, עמ' פא-פב (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף סא ע"ב, 'הענין'). (6) מהדורת ברויאר, ג, עמ' סט-קנג (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף פו ע"א, ליד הערה \*254 – צה ע"ב, ליד הערה \*15). (7) מהדורת ברויאר, ג, עמ' רטז (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף קב ע"ב, ליד הערה 303 – קג ע"א, 'יתבאר בגמרא שאם, מעט לפני הערה \*\*305). נוסף על כך החליף המהדיר פסקה מהחידושים שנוסחה משובש בפסקה מתוך 'בית הבחירה'. ראו: מהדורת ברויאר, ג, עמ' ריח-ריט (בית הבחירה, מהדורת הרשלה, דף קג ע"ב, 'מתני' כהן' – סוד"ה 'אבל לא').

44 ההסבר להחלטה זו של המהדיר מופיע בהערה שבתחילת החסרון הראשון: 'ראוי כאן להדגיש מה שיש לציין את המיוחד שיש בחיבורי רבינו, אחרת משאר פירושי הראשונים על הש"ס, כי אם בדרך כלל הרי מחמת סדר דבריהם ופירושים, א"א [=א"א אפשר] כמעט כלל לקחת ספר פירושו כספר לימוד ועיון בפני עצמו, מבלי לדעת תחילה היטיב סוגיית הגמ' שבאין לפרשה, הרי אחרת לגמרי הן פירושי רבינו, כי הם קובעין ברכה לעצמן, כי דרכו להרצות כמעט לפי סדר כל השקלא וטריא, ומשום כך אפשר ללמוד בהן כספר לעצמו, והדברים שמחין ומאירין את עיני המעיין בהן, וכדי שלא יהא חיבורי זה חידושי המאירי למסכת עירובין כספר מקוטע בלתי שלם ומוגמר, ראיתי לצורך להשלים את החסר בכת"י זה עם דבריו בספרו בית הבחירה, כדי שימצא המעיין המשתוקק ספר שלם לפניו, אשר יאיר עיניו בכל מסכת עירובין מראשיתה עד סופה' (מהדורת ברויאר, א, עמ' רה-רו).

45 כאמור ספק אם הסופר נסים כתב את העמודים הראשונים. כמפורט בנספח, רק בחלק מכתבי היד האחרים שהעתיק נסים מופיע שם החיבור בראשו. נראה לי סביר שבכל המקרים הוא העתיק את הכותרת מהטופס שעמד לפניו.

46 כאמור דף קעז חסר מכתב היד כיום. הכוונה לדיון בין הרמב"ן לר' משולם שנדפס מתוך כ"י נ במהדורת ברויאר, ב, עמ' פז-פט.

ככל הידוע לי החכם הראשון שייחס למאירי את החידושים לעירובין הוא ר' דוד ן' אבי זמרא (רדב"ז), שציטט בשתי תשובות שונות מהחידושים לעירובין בשמו של המאירי:<sup>47</sup>

1. ולרוב פשיטתו לא ראיתי לשום מפרש שידבר בזה מבואר זולת רבינו יהונתן והמאירי ז"ל שכתב וז"ל [=וזה לשונו] עלה דהא דתנן נתנו חוץ לתחום מה שנשכר הוא מפסיד: ומיהו בצפון העיר ובדרום העיר אין לו כלום שאין לו למדוד לכל רוח אלא<sup>48</sup> ממקום עירובו ששם תהא שביתתו לא בעינן<sup>49</sup> שאין לו עכשו בעיר אלא למזרח ולמערב ע"כ [=עד כאן].<sup>50</sup>

2. ומתוך פשיטתו לא ראו הפוסקים לכותבו. אבל בקשתי ומצאתי המאירי שכתב כן בהדיא וז"ל ואין ספק שאפילו היה הקשת רחב וארוך כל כך עד שבין שני ראשין יותר<sup>51</sup> מארבעה אלפים אמה אורך ובין קשת ליתר יש הרבה יותר מאלפים אמה דודאי אותם האנשים ששבתו בקשת יכולים לילך כל עגולו של קשת וריבועו ויכולין לבוא עד ראשי הקשת ומשם ואילך אלפים אמה עד כאן לשונו.<sup>52</sup>

איננו יודעים בוודאות מתי חזר רדב"ז ממצרים לארץ ישראל – יש אומרים שהיה זה לפני שנת שי"ה, לדברי אחרים הוא חזר במהלך שנה זו, ויש הסבורים שחזרתו הייתה מאוחרת יותר.<sup>53</sup> כ"י מ נעתק במצרים בכסלו שי"ח. ייתכן שהרדב"ז ראה את החידושים במצרים; ספק רב אם הוא היה יכול לעיין בכ"י מ, אך נראה שהיה יכול להשתמש באביו של כ"י מ. ר' בצלאל אשכנזי, תלמידו של הרדב"ז, כתב באחת מתשובותיו:

47 תודתי לפרופ' שמחה עמנואל שהפנה אותי למקורות הללו. כנראה רדב"ז הזכיר את החידושים לעירובין בשמו של המאירי במקום נוסף בלי לצטט מתוכם. ראו: שו"ת הרדב"ז מכתב יד, ה, בני ברק תשל"ה, סי' נ = חידושים לעירובין נט ע"א (מהדורת ברוידא, ב עמ' סא).

48 חסר בכ"י מ (המהדיר הציע להשלים כך).

49 כ"י מ: 'בעיר'.

50 שו"ת הרדב"ז, ד, סי' אלף קמח (ליוורנו תי"ב, סי' עו, דף כד ע"א) = חידושים לעירובין ס ע"ב, ד"ה 'נתנו חוץ' (מהדורת ברוידא, ב, עמ' עג; כ"י מ, דף קע ע"א).

51 בכ"י מ כתובה כאן מילה לא ברורה. במהדורת ברוידא: 'יש יותר'. אך זו אינה הצורה הרגילה של שי"ן אצל הסופר הזה. ייתכן שהוא התחיל לכתוב מילה אחרת, דומה, ותיקן על גבה: 'יש', ולכן הצורה כאן שונה. לפי הצעה זו היה מקום לחשוב על אפשרות שחסרונה של מילה זו בשו"ת הרדב"ז נובע מכך שהוא החזיק את כתב היד הזה וחשב שהסופר העביר קו על אותיות שכתב בשגגה. אך לפי האמור לקמן, ספק אם הרדב"ז היה במצרים כאשר נעתק כ"י מ.

52 שו"ת הרדב"ז, ד, סי' אלף קעט (ליוורנו תי"ב, סי' קז [!], דף לט [!] ע"ב) = חידושים לעירובין נה ע"ב (מהדורת ברוידא, ב, עמ' יט; כ"י מ, דף קלח ע"א).

53 א' דוד, 'לסימנה של הנגידות במצרים ולתולדותיו של אברהם די קאשטרו', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 328, הערה 20; הנ"ל, 'מעמדם הכלכלי של יהודי מצרים במאה ה"ו לאור תשובות הרדב"ז', מקדם ומים, א (תשמ"א), עמ' 86, הערה 2. לסיכום הדעות בנושא ראו: א' ספראי, 'התכתבות לא ידועה בענייני קבלה שעברה בין ר' דוד ן' זמרא לבין מקובלי צפת', קבלה, מא (תשע"ח), עמ' 306, הערה 5.

וסברא זו הביאה הר"ן ז"ל בחידושו, גם נמקי יוסף בפ"ק [=בפרק קמא] דמציעא, והקשו על שיטה זו דהרי אדם מזכה העירוב ע"י אשתו והרי היא סמוכה על שולחן בעלה ותצו הריטב"א והרב המאירי ז"ל בחידושיה' לעירובין דשניא אשתו מפני שמוזנותיה (ם) הם חוב אצלו והרי הוא כאילו אוכלת משל עצמה.<sup>54</sup>

שלמה טולידאנו סבר שר' בצלאל הפנה כאן ל'בית הבחירה' על עירובין.<sup>55</sup> ושם אומנם מופיעים דברים דומים אך לא זהים:

וזה שאמרו שמזכה על ידי אשתו, והרי היא אוכלת על שלחנו ומציאתה שלו, אפשר שאף זו הואיל ומוזנותיה עליו חוב גמור אין זו נקראת סמוכה, כך נראה לי.<sup>56</sup>

לעומת זאת בחידושים לעירובין נמצאים דברים אלו במדויק:

ואשתו שמזכה על ידה מיירי אפי' בסמוכה על שלחנו, והיינו טעמא דמזכה על ידה מפני שמוזנותיה הם חוב אצלו, והרי הוא כאלו אוכלת משל עצמה.<sup>57</sup>

אם כן העדות היחידה שר' בצלאל אשכנזי החזיק בידו כתב יד של 'בית הבחירה' לעירובין איננה נכונה, ואין זה אלא טופס של החידושים לעירובין, ואף הוא ייחס אותם למאירי, כמו רבו הרדב"ז. בידינו תיעוד נוסף לייחוס למאירי שמגיע כנראה אף הוא מבית מדרשו של ר' בצלאל אשכנזי. פסקה מתוך החידושים לעירובין נדפסה בראש ספר 'מעשה רקח' לר' מסעוד חי רקח (נפטר בשנת 1768), ובראשה נכתב: 'כתב הרב המאירי ז"ל בחידושו'.<sup>58</sup> מאיר בניהו שיער שכל הפסקאות שנדפסו בראש 'מעשה רקח' היו כתובות בגיליון 'משנה תורה' דפוס ונציה, והן נלקטו בבית מדרשו של ר' בצלאל אשכנזי במצרים.<sup>59</sup> לצערנו אין לנו יכולת לדעת אם רדב"ז, ר' בצלאל ובני בית מדרשם ייחסו את החידושים למאירי על סמך מסורת עתיקה יותר או מתוך עיון בחיבור. מכיוון שבכ"י מ לא מופיעה זהותו של המחבר, סביר שכך היה גם בטופס שקדם

54 שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, ונציה שנ"ה, סי' לח, דף קד ע"ד (בדפוסים אחרים: סי' לה; בדפוס ירושלים תשנ"ד: סי' לו). הסוגריים אינם במקור. בתשובה זו מוזכר ר' יוסף קארו בברכת המתים (דף קו ע"ג). אם נסמוך על כך, הרי תשובה זו נכתבה לאחר שנת 1575.

55 טולידאנו, ר' בצלאל אשכנזי (לעיל הערה 3), עמ' 217. ר' בצלאל כינה גם את 'בית הבחירה' בשם 'חידושים'.

56 בית הבחירה לעירובין עט ע"ב, ד"ה 'המשנה הרביעית' (מהדורת הרשלר, עמ' שי).

57 מהדורת ברויאר, ב, עמ' רעח (כ"י מ, דף רעב ע"ב).

58 מעשה רקח, א, ונציה תק"ב, פירושים מגאונים קדמונים, הלכות שבת יז.

59 מ' בניהו, 'הגהות משנה תורה מן הטופס שלרמב"ם והגהות המיוחסות לרבי בצלאל אשכנזי והאר"י', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קלט-קמ. תודתי לפרופ' שמחה עמנואל על ההפניה למקור זה. בהערה הבאה אוכיר כתב יד נוסף שמכיל ליקוט הגהות שייכתן שמקורן בבית מדרש זה.

לו, כלומר כ"ק. יש מקום לשער שחכמים אלו ציטטו מהטפסים הללו. אם השערה זו נכונה, הרי הייחוס למאירי מבוסס על עיון בחיבור בלבד.<sup>60</sup> לאחר מכן ייחס ר' יהודה זרחיה אזולאי את החידושים הללו למאירי, כנראה סביב השליש השני של המאה התשע עשרה.<sup>61</sup> וכך הוא כתב בעמוד הראשון של כ"מ:

עיי' בדף ר"ך ע"ב שמורה שהוא רבי' המאירי כי אביו שמו שלמה כידוע לשה"ג [=לפי 'שם הגדולים'] אות מ' מנחם בר שלמה. וזקנו רבי' משולם ד' רנ"ה ע"ב<sup>62</sup> ובד' צ"ח: <sup>63</sup> ועי' בד' קכ"ח, <sup>64</sup> דכ' כמו שכתבנו במס' בבא בתרא ובד' צ' ע"א תמצא שח' גם על מכות ושבת<sup>65</sup> יאודה זרחיה אזולאי ???.

הזיהוי של ר' יהודה זרחיה אזולאי מבוסס אפוא בעיקרו על שם אביו של המחבר, שלמה. אך ראיה זו לבדה אינה מספיקה ואף אינה נכונה. ר' יהודה זרחיה אזולאי הכיר את הנוסח בכ"י מ: 'זכתב החכם אדני (א?י?) [אבי] מורי ורבי ר' שלמה בה"ר ר' משה ב"א [=בן אדני] ר' יוסף בתשובת שאלה' (דף רכ ע"ב). ייתכן שגם האותיות שנמחקו וניתנות לקריאה באופן חלקי הן תיקון שעל גבי מחיקה שכלל אינה ניכרת כיום בתצלום. בכ"י נ הגרסה היא: 'זכתב החכם א"ז [=אדני זקני] מורי ורבי ר' שלמה בה"ר ר' משה ב"א ר' יוסף בתשובת שאלה' (דף 188א). ייתכן שנוסח כ"י נ משקף את נוסח כ"י מ לפני התיקון הראשוני שניסה מיישור לבצע, אך ייתכן גם שנוסח כ"י נ הוגה על פי סברה, או אולי הוא תוקן על פי מקבילות מתוך החיבור. ר' שלמה

60 גם במקרים נוספים סביר שר' בצלאל ובני בית מדרשו קבעו ייחוסים של חיבורים מתוך עיון בהם כשלא מצאו מסורת בדבר ייחוסם. לאחרונה הציע עמנואל שמחבר 'שיטה מקובצת' לזבחים הסתפק אם יש לזהות את אחד מקובצי התוספות שבידיו כתוספות טוך או תוספות ר' פרץ. תחילה הוא ציטט את החיבור בשמות שונים, פעם כך ופעם כך, ובשלב מסוים השתכנע שתוספות ר' פרץ מונחים לפניו. ראו: ש' עמנואל, מגנזי אירופה, ב, ירושלים תשע"ט, עמ' 275–277. מקרה אחר נוגע לחידושים על סנהדרין המיוחדים לר"ן – ר' בצלאל עצמו הסתפק תחילה אם מחבר החידושים הוא הר"ן, ולבסוף ייחסם לו בלי לציין ספק בדבר (ראו: טולידאנו, ר' בצלאל אשכנזי [לעיל, הערה 3], עמ' 195). נוסף על כך בליקוט פירושים על 'משנה תורה' בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 1179, דף 197א–ב, מועתקות שלוש פסקאות מהחידושים לסנהדרין. לפני הראשונה מופיע ייחוס לר"ן בלי ספק: 'וכן נראה מדברי הר"ן ז"ל וז"ל בחידושי'. ואילו לאחר שתי פסקאות אחרות מובע ספק: 'עד כאן מהשטה הנז' לסנהדרין נרא' שהוא הר"ן ז"ל'. בראש הפסקאות שבליקוט זה מופיע ציון למקומן ב'משנה תורה' לפי הדפים שבדפוס ונציה. ייתכן אפוא שאף ליקוט זה מקורו בבית מדרשו של ר' בצלאל אשכנזי (לא מצאתי פסקאות אלו בטופס המוגה שנמצא בניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8556).

61 כאמור הוא נפטר בשנת 1870 (ראו לעיל הערה 13), ולכן נראה לי סביר שהייחוס של החיבור נכתב סביב השליש השני של המאה התשע עשרה.

62 'מיהו הרב אדני זקני ר' משלם ז"ל פסק [...] מיהו הרב א"ז ר' משלם כתב'.

63 'מיהו הרב א"ז ר' משלם ז"ל' (דף צח ע"ב).

64 דף קכח ע"א.

65 התיאור כאן אינו מדויק, כתוב שם: 'האי מימרא דפוטיא ונמלה וכו' איני צריך לפרשה כאן מפני שהיא באה ע"י גלגול מצורף לזה מפני שהארכתי בפירושה במס' (שבת) מכות פ' אלו הן הלוקין'.

ב"ר משה, שהיה אחיין של בעל ה'השלמה', ר' משולם ב"ר משה, מוזכר בחידושים לעירובין מספר פעמים כזקנו של המחבר.<sup>66</sup> נמצא אפוא שאיננו יודעים מה היה שם אביו של המחבר. מכל מקום לא על טענה זו לבדה הסתמכו מייחסי החיבור למאירי. החיבור מתוך עצמו נראה כאילו כתבו המאירי. ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (הרשב"א) מבורך בברכת החיים לכל אורך החיבור, ומכאן שהמחבר היה בן זמנו של המאירי.<sup>67</sup> כותב החידושים התגורר בעירו של המאירי, פרפיניאן (Perpignan).<sup>68</sup> לכך יש לצרף את הקשר הברור בין החידושים לעירובין לבין 'בית הבחירה' לעירובין, שבא לידי ביטוי בהעתקת משפטים שלמים מ'בית הבחירה' – בהוספות ובשינויים – לחידושים.<sup>69</sup> עם זאת ספק רב אם המייחסים את החיבור למאירי החזיקו בידיהם עותק של 'בית הבחירה' לעירובין לפני שנדפס חיבור זה לראשונה, בוורשה בשנת תרע"ג. אולם טענות אלו אינן הוכחה גמורה, שהרי נתונים אלו יכולים להתאים גם לתלמיד חכם שגר בפרפיניאן, ושהושפע מפעילותו הספרותית של המאירי. עם זאת אלמלא היה קושי בדבר היה סביר ביותר לייחס למאירי את החידושים לעירובין לאור שלושת הממצאים הללו. בדברים הבאים אצביע על קשיים משמעותיים שמעורר הייחוס למאירי.

המאירי עצמו מוזכר בחיבור

בחידושים לעירובין יש 20 אזכורים של חכם שזוהו לא ברורה. חכם זה מכונה ה"מ יצ"ו [=שמרהו צורו ויחייהו], ומכאן שהחיבור נכתב בחייו. חכם זה הורה הוראה בעירו של המחבר, פרפיניאן:

מיהו ה"מ יצ"ו הורה לחומרא לרוחא דמילתא להצריך צורת פתח במבוי שבעיר זו היא

66 עירובין נד ע"א (מהדורת ברויאר, ב, עמ' ח); עירובין סא ע"ב (מהדורת ברויאר, ב, עמ' פז-פח). קרבתו לבעל ה'השלמה' עולה מהמקור האחרון. לא מסתבר שאביו של ר' שלמה, ר' משה, היה אח של בעל ה'השלמה', שכן זהו גם שם אביו של בעל ה'השלמה'. באותו מקום תיאר מחבר החידושים את ר' שלמה זה כנכד של בעל ה'השלמה': 'וכבר כתבנו שהרב א"ז ר' משלם והחכם א"ז נכדו ר' שלמה (וכת) תמהו עלי' (כ"ג, דף 156ב. במהדורת ברויאר, עמ' פח, נדפס בשיבוש. במקום זה נתלשו דפים מכ"י מ). אך מצאנו פעמים רבות בספרות הראשונים שאחיין מכונה נכד. ראו למשל: ר' חיים אור זרוע, תשובות מהר"ח אור זרוע, מהדורת מ' אביטן, ירושלים תשס"ב, סי' קלח עמ' קכה; ד' כ"ק, 'דרכי פרשנות התלמוד של רבינו משולם בן רבי משה מבדריש בחיבורו "ספר ההשלמה"', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשע"ג, עמ' 2, הערה 10.

67 הרשב"א נפטר סביב שנת 1310, שנים אחדות לפני שנפטר המאירי. ראו: ש' עמנואל, עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים, ירושלים תשפ"א, עמ' 142-144. לפעולה האחרונה המתועדת מחיי המאירי ראו להלן הערה 111. על זמן פטירתו ראו: פ' רוט, 'חכמי פרובנס המאוחרים: הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1215-1348', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 33-34.

68 ראו בסמוך, ליד הערה 70.

69 דוגמה לכך נמצאת להלן בין הדוגמאות לאזכורי ה"מ יצ"ו בספר החידושים.

פרפניאן ת"ו [=תיבנה ותיכונן] אבל דעתו (דעתו) לומר בלי פקפוק דבקורה סגי וכמו שציירנו.<sup>70</sup>

מעיקר הדין סבר אותו חכם שיש להקל בנדון זה, אבל למעשה הוא הורה לחומרא לרוחא דמילתא. נמצא אפוא שחכם זה נחשב לבעל סמכות הלכתית בפרפיניאן. זהותו של החכם מתבררת מהשוואת אזכוריו בחידושים למקבילותיהם ב'בית הבחירה': ל-17 מובאות יש מקבילה ב'בית הבחירה', וב-11 מתוכן ייחס המאירי את הדברים לעצמו.<sup>71</sup> לשם המחשה אביא כאן שתיים מהמובאות עם המקבילה ב'בית הבחירה'.<sup>72</sup>

1. במחלוקת אמוראים בעירובין דף ע"ב פסק הרמב"ם כרבה, ר' אברהם בן דוד מפושקיריה (הראב"ד) – כרב חסדא, והרשב"א פסק את הצד המקל של כל אחד מהאמוראים. על כך כתב המאירי ב'בית הבחירה':

זו היא שטת גדולי הדור [=הרשב"א], ואיני מודה להם, שמכל מקום הואיל ואי אתה מוצא באחד מהם שיהא סובר בשניהם לקולא, אלא באחת להחמיר ובאחת להקל, אי אתה רשאי לדון בזה במקצת ובוהו במקצת, כדי לצרף קליהון של אלו וקליהון של אלו. אלא או כרבה ורב נחמן בקליהון ובחומריהון, או כרב חסדא ור' יוחנן בקליהון ובחומריהון.<sup>73</sup>

טענת המאירי כנגד הרשב"א מופיעה בחידושים לעירובין בשם ה"מ יצ"ו, להמחשת השימוש המילולי ב'בית הבחירה' הדגשתי את המילים שהעתיק משם מחבר החידושים:

כך היא שיטת הרב ר' שלמה אדרת יצ"ו. וה"מ יצ"ו חלק בזה הדעת ואמ' שרבה אינו מתיר הכל ורב חסדא אינו אוסר הכל אלא כל אחד מהם מתיר באחד ואוסר באחד, אין לך להכריע ולומר קולא של זה וקולא של זה, אלא או כרבה ורב נחמן בקוליהון דאילן ובחומריהון דאשרה, וכמו שפסק הר"ם ז"ל, או כרב חסדא ור' יוחנן בקוליהון דאשרה ובחומריהון דאילן, כמו שפסק הראב"ד ז"ל.<sup>74</sup>

2. רמב"ם ורש"י חלוקים בשיעור פרס, בחידושים לעירובין נמסר שה"מ יצ"ו פסק כרש"י:

וה"מ יצ"ו רואה דברי ר"ש ז"ל לפסוק כר"ש דאכילת פרס היא של ד' ביצים ומביא ראיה

70 כ"י מ, דף כה ע"ב (עירובין ח ע"ב [מהדורת ברוידא, א, עמ' נ]).

71 ששת האזכורים האחרים מופיעים ב'בית הבחירה' בצורה שאינה תורמת לדיון זה.

72 יתר המובאות מפורטות בנספח למאמר שהקדשתי לשאלת זהותו של חכם זה. ראו: ע' ברויאר, 'על שאלת זהות ה"מ יצ"ו' המובא בחידושי המאירי לעירובין, חצי גבורים פליטת סופרים, ז (תשע"ד), עמ' תמ-תמו, ושם ציינתי 19 אזכורים. אזכור נוסף שמצאתי בינתיים יובא בסמוך כהוכחה לכך שמחבר החידושים חלק על המאירי. במאמר הקודם עמדתי על זהותו של החכם, אך ההצעה שהעליתי שם כדי להסביר את התופעה אינה נכונה לאור הראיות המפורטות במאמר זה.

73 בית הבחירה, מהדורת הרש"ל, עמ' שה.

74 כ"י מ, דף רסו ע"א (מהדורת ברוידא, ב, עמ' רסו).

חזקה מדקא חזינן בטומאת אוכלין שהיא חצי [חצי] חציה שהוא לר"ש כביצה ולר' יוחנן ב"ב [=בן ברוקא] שלשת ריבעי ביצה וקי"ל [=וקיימא לן] בכולה תלמודא שיעור כביצה לטמא טומאת אוכלין כר' שמעון אלמ' דבפרס עצמו קי"ל כר"ש שהוא ד' ביצים.<sup>75</sup>

ההכרעה כר"ש והראיה לדבריו מופיעות ב'בית הבחירה' כדברי המחבר:

ונראה לי כדעת ראשון [=דעת גדולי הרבנים] שהרי לענין טומאת אוכלין נאמר בסוגיא זו חצי של חצי חציה לטומאת אוכלין. ולמדת שלר' יוחנן בן ברוקא שהכח ששה ביצים וחציו שלש לבית המנוגע וחצי חציו ביצה ומחצה לפסול את הגויה. נמצא חצי של חצי חציה שלשת רבעי ביצה לטומאת אוכלין. ולר' שמעון הכח השלם שמנה, וחציו ארבעה לבית המנוגע, וחצי חציו שנים לפסול את הגויה, וחצי של חצי חציו ביצה שלימה, לטומאת אוכלין בכביצה. ומאחר שזו כר' שמעון, אף בשאר כן.<sup>76</sup>

ה"מ יצ"ו הוא אפוא המאירי בעצמו. את ראשי התיבות של כינויו ניתן לפתוח: הרב מנחם, או: הרב מורי.<sup>77</sup> לא מתקבל על הדעת שהמאירי הזכיר את עצמו כך, ולכן יש לבחור אחת משתי אפשרויות: מכיוון שייחוס החיבור למאירי איננו מבוסס, האפשרות הפשוטה היא שמתברר החידושים איננו המאירי אלא חכם בן זמנו ומקומו, אולי תלמידו, שעשה שימוש רב בספרו 'בית הבחירה'; אפשרות דחוקה יותר היא שאזכורים אלו נכתבו בגיליון טופס חידושי המאירי לעירובין ולימים חדרו לנוסח הפנים של כתבי היד שבידינו.

מחבר החידושים חלק על המאירי

באחד האזכורים של ה"מ חלק מחבר החידושים לעירובין על דבריו:

ומעתה לענין פסק, לפי מה שכתבנו הדין כך, אשתו של אדם מערבת שלא מדעתו ואע"פ שכבר מיחה, הואיל ואינו מוחה עכשו, הרי מערבת שלא בידעתו [...] הא אם מיחה בשעת מעשה וערבה בעל כרחו, אין עירובה עירוב. ולא עוד אלא אפי' לא מיחה תחלה וערבה היא מן הסתם, ובא הבעל אחר כן וגלה דעתו שאינו רוצה בדבר הרי אין עירובה עירוב ובני מבוי עומדין באיסורן שהרי מגלה דעתו שאינו רוצה במעשה אשתו. כך הדעת מכרעת. מיהו יש שכתבו שאשתו של אדם מערבת בעל כרחו אע"פ שמוחה. ואע"פ שה"מ

75 כ"י מ, דף שא ע"א (מהדורת ברויאר, ג, עמ' טו).

76 בית הבחירה, מהדורת הרש"ר, עמ' שכח.

77 אני מודה לד"ר פנחס רוט שהציע בפניי את האפשרות האחרונה.



הכריע כדעת ראשון,<sup>78</sup> מטיבוטיה דמר<sup>79</sup> יראה לי כדעת שני, שאם נאמ' כדעת ראשון, פעמים שיתרו למקצת שבת וכשיגלה דעתו שאינו רוצה בכך, נמצא שנשתמשו באיסור' למפרע, ובין. אבל אם עירבה או שנשתתפה שלא בידיעתו עם בני אותו מבוי שבעלה אין רגיל בה ודאי עירובה עירוב.<sup>80</sup>

בעל החידושים חלק כאן במפורש על המאירי. אולם לכאורה יש בדבריו סתירה פנימית, שהרי המחבר כתב בתחילה בנוגע לדעה הראשונה: 'כך הדעת מכרעת'. המהדיר טען בהערותיו שההכרעה כדעה השנייה היא המשך דבריהם של 'יש שכתבו'. דבריו אינם אפשריים, שהרי לא ייתכן שאותם 'יש שכתבו' התייחסו אל עצמם כאל דעה שנייה. נראה לי יותר שבתחילה סבר המחבר כדעת המאירי, וסיים את דבריו בהצגת הדעה השנייה לאחר שכבר הכריע כראשונה. אך לאחר זמן הוא שינה את דעתו והוסיף את המשפט שלאחר מכן, ולא שם לב או לא ראה צורך למחוק את ההכרעה הראשונה שכתב מעט קודם לכן.

אומנם לכאורה מובאה זו מחזקת את ההצעה השנייה, שאזכורי ה"מ יצ"ו מקורם בגיליונות שחדרו לתוך החיבור, אך לאור הראיות הנוספות שבמאמר זה אין טעם לטעון כך, ולכן יש לראות במקרה הזה דוגמה למחלוקת של המחבר עם המאירי, מחלוקת שגם מגלה את רבדיו השונים של החיבור.

קרובי המשפחה של מחבר החידושים לעירובין

דניאל כ"ץ עמד על העובדה שבחידושים לעירובין, ורק בהם, ציין המאירי מספר פעמים שבעל ה'השלמה', ר' משולם ב"ר משה, הוא זקנו, אף שר' משולם מוזכר בכתבי המאירי פעמים רבות בלי שום ציון קרבה ביניהם.<sup>81</sup> ואכן פעמים רבות הזכיר המאירי את אבותיו, כגון הראב"ד,

78 'יש חולקין לומר שבני מבוי מערבין לאדם על כרחו ממה שמצאואה כן בתלמוד המערב בפ' וכמו שאמרו שם בפרק זה ר' יעקב בר אדי בשם ר' יודן נשיאה מערבין לאדם על כרחו וכן פסקו שאשתו של אדם משכרת ומערבת אפי' על כרחו והדברים נראין כדעת ראשון' (בית הבחירה, מהדורת הרש"ר, דף פ ע"א, ד"ה 'יש חולקין').

79 על פי בבלי, סנהדרין מא ע"ב.

80 כ"י מ, דף רעח ע"ב (עירובין פ ע"א [מהדורת ברוידא, ב, עמ' רצד]). טענת המחבר כנגד הדעה הראשונה נראית מוזרה אלא אם נפרש ש'אף על פי שמוחה' היינו 'אף על פי שמחה', אבל כעת עוד לא גילה דעתו.

81 כ"ץ, דרכי פרשנות התלמוד (לעיל הערה 66), עמ' 19–20. אזכורי בעל ה'השלמה' נמצאים בחידושים לעירובין ט ע"ב (מהדורת ברוידא, א, עמ' נו); עירובין מא ע"ב (מהדורת ברוידא, א, עמ' רסד); עירובין סא ע"ב (מהדורת ברוידא, ב, עמ' פו-פט); עירובין עז ע"א (מהדורת ברוידא, ב, עמ' רמ-רמא); עירובין פ ע"ב (מהדורת ברוידא, ב, עמ' רצט-ש, שב-שג); עירובין פא ע"א (מהדורת ברוידא, ב, עמ' שיג). לקמן מובא אזכור נוסף של בעל ה'השלמה' שבו לא מוזכרת הקרבה המשפחתית, כנראה בשל מליצה לשונית. מובאות בשם בעל ה'השלמה' בחידושי המאירי לביצה שיש להן מקבילה ב'בית הבחירה' לביצה, נרשמו במבוא ל'בית הבחירה' לביצה, מהדורת י"ש לנגה וק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ט, עמ' יב, יז. ואין זה אלא מעט מוזעיר מכלל המובאות שבחיבורי המאירי.

בלי לציין את קרבתו אליהם. אך תופעה ייחודית החוזרת ונשנית בחיבור אחד ואין לה זכר ביתר חיבוריו, יש בה כדי לעורר תמיהה. יתרה מזו, במבוא למסכת אבות הזכיר המאירי את בעל ה'השלמה' בפסקה אחת עם בעל 'האשכול', ר' אברהם בן יצחק מנרבונה, והראב"ד; את שני האחרונים כינה המאירי 'וקנינו', ואילו את בעל ה'השלמה' הזכיר בלי ציון קרבה.<sup>82</sup> על כך יש להוסיף את צורת האזכור של 'הרב ר' משה ב"ר יהודה', אביו של בעל ה'השלמה', שמוזכר בצורה זו בכמה מחיבורי המאירי, אך דווקא בחידושים לעירובין הוקדם לשמו התואר 'אדני', כנראה בגלל הקרבה המשפחתית.<sup>83</sup>

אגב כך כדאי לשים לב גם לצורת הכינוי של בעל ה'השלמה' אצל המאירי. הן בחידושי המאירי לביצה<sup>84</sup> והן בליקוטי חידושי לפסחים<sup>85</sup> מכונה בעל ה'השלמה' בעקביות: 'הרב בדרשי ז"ל', בלי הזכרת שמו הפרטי. אולם בחידושים לעירובין הוא מכונה דרך קבע: 'א"י [=אדני זקני] ר' משלם'. למעט מקום אחד, שבו הוא מכונה במליצה: 'הרב המשלים ר' משולם'.<sup>86</sup> אומנם בספר 'מגן אבות' מוזכר בעל ה'השלמה' שלוש פעמים באופנים שונים: 'הרב ר' משולם בדרשי', 'הרב ר' משולם ו'הרב בדרשי ז"ל'.<sup>87</sup> אך מכל מקום עולה שהדרך הרגילה של המאירי להזכיר את שמו, ובפרט בחיבורי החידושים, היא 'הרב בדרשי ז"ל'. אם כן אף בשימוש בשמו של ר' משולם באופן עקבי בחידושים, בניגוד לצורת הכינוי הרגילה של המאירי, יש להצביע על חריגה מדרכו.

אף שעניין הקרבה לבעל ה'השלמה' עורר שאלה אצל כ"ץ, הוא ציין שאין לפקפק בייחוס החיבור למאירי, ונימוקו עימו: 'קביעת ייחוסו של חיבור זה למאירי אינה מפורטת על ידי מהדיר החיבור, אך ההקבלה הבלטת בין חידושי המאירי לעירובין לבית הבחירה וכן אזכור תשובות שנשלחו אליו מהרשב"א מוכיחה את בעלותו על החיבור'. כאמור טענתו הראשונה של כ"ץ אינה מכריחה דבר, וטענתו האחרונה איננה נכונה – המאירי הזכיר ב'בית הבחירה' לעירובין

82 רבנו מנחם המאירי, סדר הקבלה: היא הפתיחה לפירושו למסכת אבות<sup>3</sup>, מהדורת ש"ז הבלין וא' שושנה, ירושלים תשס"ו, עמ' 137.

83 בחידושים לעירובין ו ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' לה); עירובין מד ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' שה). בחיבורי המאירי: חידושי המאירי לביצה כו ע"ב ד"ה 'היה' (מהדורת גולדברג והרץ [לעיל הערה 1], נד ע"ד); חידושי המאירי לפסחים ד ע"א, ד"ה 'וא"ל' (מהדורת בלוי [לעיל הערה 2], עמ' שסט); מגן אבות, עניין ח (רבינו מנחם ב"ר שלמה המאירי, ספר המנהגים: מגן אבות, מהדורת י' כהן, ירושלים תשמ"ט, עמ' פו, צב, צג). גם הרשב"ץ למד שהרמב"ן היה צאצא של ר' יצחק בן ראובן הברצלוני מכך שהרמב"ן הקדים לשמו את התואר 'אדוננו הזקן' (וגם כינהו 'מרן ז"ל'). ראו: שו"ת הרשב"ץ, א, סי' עב מהדורת י' קטן, ירושלים תשנ"ח, עמ' קנח-קנט.

84 ראו לעיל הערה 81.

85 פסחים ד ע"א, ד"ה 'וא"ל' (מהדורת בלוי [לעיל הערה 2], עמ' שסט).

86 עירובין צז ע"א, ד"ה 'פסק' (מהדורת ברויאר, ג, עמ' קסג). כינוי זה נופל על שמו של ר' משולם ועל מטרות ספרו כפי שתיאר אותה בהקדמה שבראשו: 'יקראתי הספר הזה "ספר השלמה" על שמי ועל שם הספר המשלים הלכות הרב ז"ל [=הרי"ף]'.  
87 ראו לעיל הערה 83.

תשובה ששלח אליו הרשב"א: 'ומכל מקום גדולי הדור כתבו לי בתשובת שאלה', אך בחידושים מוזכרת תשובה זו בלי לציין שהיא נשלחה אל המחבר.<sup>88</sup> ואף בכך יש חיזוק לשלילת ייחוס החידושים לעירובין למאירי.

מחבר החידושים לעירובין חרג מהדרך שהתווה המאירי לחידושי בכך לא תמו החריגות של מחבר החידושים לעירובין מדרכיו של המאירי. בחידושו לביצה כתב המאירי בתחילת כל פרק כלשון הזה:

כונת הפרק וסדר הדברים הנכללים בו ואל כמה חלקים יחלקו עניניו, כבר ביארנו הכל בתבוננו הגדול הנקרא בית הבחירה. והכונה הנה אמנם היא לבאר הסוגיא והנכלל בה על סדר הגמרא, על הדרך שייעדנו בפתחת פירושונו במסכת ברכות.

בדברים אלו הודיע המאירי שביאור מטרת הפרק, סדרו וחלקיו, כפי שעשה ב'בית הבחירה', אינו מתאים לחיבורי חידושו. אין פתיחה כזאת בראשי הפרקים בחידושים לעירובין, ולהפך – במחציתם הסביר הכותב בראש הפרק את מהותו ועניינו.<sup>89</sup> נמצא שמחבר החידושים נהג בצורה הפוכה מזו שהתווה המאירי לחיבורי חידושו.

מלבד חריגה זו, הסותרת במפורש את כוונת המאירי, יש בחידושים לעירובין חריגות נוספות מדרכו בעריכת חיבוריו. את כל חיבוריו פתח המאירי בהקדמה בראש החיבור, ובתחילתה כתב את שמו (כגון 'אמר מנחם בן שלמה לבית מאיר'). בכ"י מ' השתמרה תחילת החיבור, והמחבר לא הזכיר את שמו בראש ההקדמה. נוסף על כך קבע המחבר את ההקדמה לחיבור לאחר 'דיבור המתחיל', ואף בכך הוא חרג מנהגו של המאירי בכל חיבוריו לקבוע להקדמה מקום לעצמה לפני תחילת גופו של החיבור.

המאירי לא ציין בשום מקום שהוא כתב חידושים לעירובין במקומות רבים בחיבוריו הפנה המאירי למה שכתב בחידושו ('פירושו'). אך ככל שחיפשת לא עלה בידי למצוא אף לא מקום אחד שבו ציין לחידושו לעירובין. אומנם היעדר זה כשלעצמו

88 בית הבחירה, מהדורת הרשלר, דף נה ע"א, ד"ה 'זהו'; החידושים לעירובין נה ע"ב (מהדורת ברוידא, ב, עמ' יח).

89 'בכל מערבין' (עירובין כו ע"א [מהדורת ברוידא, א, עמ' קעט]); 'מי שהוציא והו' (עירובין מא ע"ב [מהדורת ברוידא, א, עמ' רנח]); 'כיצד מערבין' (עירובין נב ע"ב [מהדורת ברוידא, ב, עמ' א]); 'כיצד משתתפין' (עירובין פב ע"א [מהדורת ברוידא, ג, עמ' ז]); 'כל גגות' (עירובין פט ע"א [מהדורת ברוידא, ג, עמ' קד]). בתחילת פרק הדר (עירובין סא ע"ב [מהדורת ברוידא, ב, עמ' פג]) הסביר המחבר את כוונת המשנה והגמרא עליה, אך לא את כוונת הפרק. הבדל נוסף בין החידושים לביצה ובין החידושים לעירובין: בראש חידושו לביצה פתח המאירי והזכיר את מה שכתב בראש חידושו לכמה מסכתות אחרות על סידור סדר מועד ומסכתותיו, אך בראש החידושים לעירובין יש פתיחה עניינית על נושאי מסכת שבת ומתוכה ביאור ענייני מסכת עירובין.

אינו הוכחה שהוא לא כתב חידושים כאלו – ייתכן שכתבם בסוף ימיו ולא טרח לעדכן את חיבוריו הקודמים בהפניות לחידושים אלו. אכן יש פערים גדולים בתדירות ההפניות מ'בית הבחירה' לחידושים באותה המסכת – יש חידושים שהוזכרו רבות או פעמים מספר,<sup>90</sup> יש חידושים שהוזכרו רק פעם אחת,<sup>91</sup> ויש כאלו שכלל לא הוזכרו ב'בית הבחירה' לאותה המסכת ונודע לנו על קיומם מאזכורים במסכתות אחרות.<sup>92</sup> מסתבר שהדבר תלוי בסדר כתיבת החיבורים לאותה המסכת – כאשר קדמה כתיבת החידושים לכתיבת 'בית הבחירה', נזכרו החידושים ב'בית הבחירה' לאותה המסכת; אך אם החידושים למסכת מסוימת מוזכרים רק במקור אחר, סביר להניח שבמסכת זו קדמה כתיבת 'בית הבחירה' לכתיבת החידושים; ומסתבר שכתבת 'בית הבחירה' קדמה לכתיבת החידושים גם במסכתות שבהן הם מוזכרים פעמים מעטות, אלא שבהן שב המאירי והוסיף מעט הפניות בתוך 'בית הבחירה'.

משה הרש"ר שם לב להיעדר ההפניות ב'בית הבחירה' לחידושים לעירובין וכתב: 'יש להדגיש שאין רבנו מזכיר בחיבורו לעירובין את חידושי, וכן איפכא, בשעה שבמס' ברכות וביצה, הוא מרבה להזכיר כי כתב הדברים בחידושי'.<sup>93</sup> אך הוא לא ניסה להסביר את התופעה. מסתבר אפוא שלא רק שהחידושים לעירובין שלפנינו אינם למאירי, אלא שהמאירי כלל לא כתב חידושים למסכת זו.

ציוניו של המחבר למה שכתב במסכתות אחרות

במקומות רבים הפנה מחבר החידושים לעירובין למה שכתב במסכתות אחרות. בדקתי מדגם של הפניות כאלו, ומצאתי שחלקן כבר נמצאות ב'בית הבחירה'.<sup>94</sup> כאמור המחבר הרבה להשתמש ב'בית הבחירה', וייתכן שהוא אף העתיק משם הפניות. לכן ספק אם יש ללמוד מהפניות אלו שהמחבר כתב חיבורים לאותן מסכתות, שכן בכמה מקרים נדירים השתמשו מחברים בחיבורים שקדמו להם והעתיקו מהם גם הפניות או פרטים אישיים שאינם מתאימים לחיבורם שלהם.<sup>95</sup>

90 כגון החידושים לברכות, שמוזכרים ב'בית הבחירה' לברכות תשע פעמים (ברכות ב ע"ב, יא ע"ב, יב ע"א, טו ע"א, טז ע"א, לה ע"א, מב ע"א, נב ע"א, סד ע"א), ועוד שלוש פעמים בשאר חיבוריו (בתחילת קונטרס בית יד; בית הבחירה למגילה ג ע"א; בית הבחירה לתמיד לב ע"ב).

91 חגיגה (בית הבחירה לחגיגה י ע"א), בבא קמא (בית הבחירה לבבא קמא מו ע"א).

92 כתובות (בית הבחירה לבבא קמא קו ע"א; בית הבחירה לבבא בתרא נא ע"א), קידושין (בית הבחירה לפסחים קו ע"א). ראוי לציין שתופעה זו קיימת בשתי מסכתות מסדר נשים.

93 במבוא לבית הבחירה לעירובין, מהדורת הרש"ר, עמ' 7.

94 ראו למשל: חידושים לעירובין כח ע"א (מהדורת ברויאר, א, עמ' קצא) = בית הבחירה, מהדורת הרש"ר, עמ' קיד; עירובין מד ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' שז) = בית הבחירה, מהדורת הרש"ר, עמ' קסט (יש לשים לב לשינוי בין 'בית הבחירה' [וכבר ביארנו] ובין החידושים [ושם יתבאר]); עירובין מו ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' שכה) = בית הבחירה, מהדורת הרש"ר, עמ' קעח (יש לשים לב לשינוי בין 'בית הבחירה' [שביארנו] ובין החידושים [והתבאר]); עירובין מז ע"ב (מהדורת ברויאר, א, עמ' שכט) = בית הבחירה, מהדורת הרש"ר, עמ' קעט (יש שינוי בלשון כעין השינוי הקודם).

95 כגון ראב"י אב"ד בעל 'האשכול', שהעתיק הפניות שכאלו מ'ספר העתים'. ראו: רבנו אברהם ב"ר יצחק

כך או כך ההתאמה בין חלק מההפניות ב'בית הבחירה' ובין חלק מההפניות בחידושים לעירובין אינה מחזקת את הייחוס למאירי.<sup>96</sup> אשר להפניות בחידושים לעירובין שאינן לקוחות מ'בית הבחירה', נראה שהן אכן מציינות למה שכתב המחבר במסכתות אחרות.<sup>97</sup> בחלק מהמקרים ברור מסגנון ההפניה שהמחבר הפנה לחיבור שלו, לדוגמה: 'וכמו שביארנו בכלל היתר נדרים שכתבתי ושחברתי במסכת שבועות ככל התנאים הצריכים לפי שיטתנו'<sup>98</sup> – המחבר נהג לייחד בחיבורו פסקאות שלמות לנושא מסוים ולכנותן 'כלל', וכאן הפנה למקום כזה בחיבורו למסכת שבועות.<sup>99</sup>

מיהו בעל החידושים לעירובין

לנוכח הקשיים הרבים בזהווי המאירי כמחבר החידושים לעירובין, יש לתאר מחדש את דמותו של מחבר החידושים. המחבר הרבה להשתמש ב'בית הבחירה' לעירובין. החידושים לעירובין נכתבו בחיי הרשב"א והמאירי, לא לאחר העשור הראשון של המאה הארבע עשרה. המחבר ישב בפרפיניאן, ואף העיד בחיבורו על הוראה הלכתית שהורה בה המאירי. ייתכן שהמחבר היה תלמיד של המאירי, ולכל הפחות נראה שהוא החשיב את עצמו כחכם בדרגה פחותה ממנו. בעל ה'השלמה' היה מאבותיו של מחבר החידושים. ומההפניות של המחבר מתברר שהוא כתב חיבורים על מסכתות נוספות.<sup>100</sup>

תיאור זה יכול להתאים לר' יצחק ב"ר יהודה די לאטש. ייחוס משפחתו לבעל ה'השלמה'

אב בית דין מנרבונא, ספר האשכול, א, מהדורת ש' אלבק וח' אלבק, ירושלים תרצ"ה, מבוא, עמ' נג. לדוגמאות נוספות ראו: י"י סטל, 'מנהג אמירת 'פטום הקטורת' בתפילת ערבית ובתפילות נוספות: מנהגי צרפת, פרובאנס ומקומות אחרים', מכילתא, א (תש"ף), עמ' 78–79, הערה 115.

96 השוו לדוגמה לדברי תא-שמע על חידושי בן הרמב"ן לביצה: 'לאלה יש לצרף את חידושי "בן הרמב"ן" למסכת ביצה [...]. מקור הדברים, במקומות הרבים, בחידושי הרמב"ן שבידינו. אילולי הערות מזדמנות בסגנון "מפי אבא שיחיה", יכולים היינו לומר שחידושים אלו כתבם הרמב"ן בעצמו, שכן פעמים רבות מצאנו בספר לשון "כמו שכתבנו" במסכת פלונית, והדברים מצויים לפנינו בחידושי הרמב"ן' (י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד<sup>2</sup>, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 36).

97 אך יש אפשרות, סבירה הרבה פחות, שהפניות אלו מכוונות לחיבורי המאירי לאותן מסכתות, אם נאמר שהמחבר ראה את חיבורו כחלק ממפעלו של המאירי, שאולי היה גם רבו המובהק.

98 עירובין סד ע"ב (מהדורת ברידא, ב, עמ' קכ).

99 דוגמה ל'כלל' כזה בחידושים לעירובין: 'ראיתי לצרף מה שהוזכר בפ' זה מענין דיני הסולם איך ממעט בגובה הכותל שמונח בו, ואכלול כלל קצר יספיק לעלות במעלות הסולם ובדיניו. אשבעה בהקיץ והנה סלם מוצב ארצה ואין מעלה ומדרגה רחבה ארבעה' (כ"י מ, דף רסג ע"א [עירובין עח ע"א (מהדורת ברידא, ב, עמ' רנח)].

100 דרך אגב אציין שבמקום אחד מצאתי השפעה של השפה הערבית על לשונו של המחבר: 'או שתהא סמוכה לעיר פי' כשיעור ע' אמה ושירים ופי' הדבר מפני שכל שהוא סמוך מן העיר כ"כ אדם מתמיד לילך שם' (כ"י מ, דף ע' ע"ב [עירובין כג ע"א (מהדורת ברידא, א, עמ' קמח)]. צורה זו מושפעת מן הצורה הערבית قَرِيبٌ مِنْ (=קרוב מן). יש להדגיש שצורה זו נמצאת בחידושים אף שהמחבר לקח את הפירוש עצמו מ'בית הבחירה', ושם נמצאת צורה עברית: 'או שתהא סמוכה לעיר ופירשו בה בתוך שבעים אמה ושירים שמאחר

מפורש בספר 'שערי ציון' שכתב נכדו, ר' יצחק ב"ר יעקב די לאטש, בשנת 1372: 'ואחריהם הרב הגדול אבי כל יושב אהל, זקנינו הגדול הרב ר' משולם בן הרב ר' משה ב"ר יהודה מבדריש'.<sup>101</sup> ישיבתו של ר' יצחק ב"ר יהודה די לאטש בפרפיניאן וקשריו עם המאירי עולים מתשובה של הרשב"א שבכותרתה נכתב: 'פרפיאן לרבי יצחק בר יהודה דלטש', ובגוף התשובה כתב הרשב"א:

אני כבר שאלני החכם רבי מנחם בר' שלמה על דבר זה והרחבתי בו התשובה ודנתי כאשר הראוני מן השמים על כל הצדדין [...] ומדעתי שעמדת גם אתה על מה שכתבתי ומה אוסיף עוד לכתוב על דבר זה הנה קונדרים תשובתי אתך ועוד מה ידעתי ולא תדע [...].<sup>102</sup>

אך תיאור זה אינו מתאים לצורה שבה תיאר המאירי עצמו את ר' יצחק ב"ר יהודה בקונטרס שכתב במסגרת הפולמוס הגדול על לימוד הפילוסופיה שהתעורר בדרום צרפת:

באו הנה מנכבדי ההר לחפת שתיל הנכבד דון שמיי"ל נתן, ובתוכם הנעלה ר' יצחק דלאטש, ועמהם טופסי כתבים לקצת נכבדיהם, לא ראיתים. והחכם ההוא חקרני מה אני על הענין, כי שמע רוב נכבדי העיר מדברים ומתפלאים על זה, וממני לא שמע. ומצא את לבבי כי חרה לי ג"כ [...]. אמר [=ר' יצחק] כי גם לחכמי ההר רע ולכל חכמי הארץ אשר סביבותיכם.<sup>103</sup>

המאירי כתב שר' יצחק די לאטש הגיע לפרפיניאן לרגל חתונה שהתקיימה בעיר, אך מקום מושבו הרגיל היה בהר (Montpellier). מסקנה דומה עולה מאזכוריו של ר' יצחק בין חכמי ההר במספר מקומות בספר 'מנחת קנאות', המוקדש לאותו פולמוס.<sup>104</sup> ר' יצחק מתואר כאחד מחכמי ההר גם בראש אחד מחיבוריו.<sup>105</sup> גם נכדו של ר' יצחק ב"ר יהודה ציין כי מקום מושבו היה בהר, וכך תיאר את דמותו בספר 'שערי ציון':

שסמוכה לעיר כל כך הרי הוא מתמיד לילך ולטייל בה'. איני יודע אם המחבר הושפע מהערבית במישרין או בעקיפין, באמצעות אנשים וחיבורים שהיו חשופים לשפה זו.

101 נדפס בתוך: סדר הקבלה, מהדורת הבלין ושושנה (לעיל הערה 82), עמ' 174.

102 שו"ת הרשב"א, א, סי' אלף רמט, מהדורת א' זלוניק ואחרים, ירושלים תשנ"ז, עמ' תקעא.

103 כ"י אוקספורד, בודליאנה 280B Pococke (נויבאואר 2218), דף 115א-ב (נדפס: ד' קויפמן, 'חשן משפט', תפארת שיבה: דברי סופרים ללשנתם בארצותם לגויהם אשר נדב לבם אותם להגיש מנחת תודה מזכרת אהבה לאבי חכמת ישראל [...] כה"ר יום טוב ליפמן צונץ [...] ביום מלאות לו תשעים שנה, ברלין תרמ"ד, החלק העברי, עמ' 152).

104 תשובות הרשב"א, א, מהדורת ח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, עמ' שיט, תל, תצב, תקמח-תקנא. במובאה בעמ' תל מופיע לאחר שם משפחתו לפחות בעד נוסח אחד: 'ליאון'. אם נוסח זה נכון, נראה שהכוונה שהוא נמצא בעיר Lyon (כ"מ 250 ק"מ מצפון למונפליה). אך דומני שזו העדות היחידה להימצאו שם, וספק אם ניתן לסמוך עליה.

105 ראו להלן הערה 113.

ובהר הרב הגדול אדני זקני חכם גדול, כולל בכל חכמה, הרב ר' יצחק בן הרב ר' יהודה<sup>106</sup> לבית לאטאש. אביו של אבא מרי נ"ע [=נוחו עדן], חבר חבורים רבים בכל מלאכה ובכל חכמה, וחבר תלמוד<sup>107</sup> בסדור טוב ונאות ומקובל בסדר טהרות לבד מגדה, ובמסכת קינים ותמיד בסדר קדשים, ובמסכת כלאים ובמסכת כלה<sup>108</sup> ובמסכת ערלה בסדר זרעים, עם מה שנתקבל מימות רבינו הקדוש. וכאשר השלים לחבר חבורים מהתלמוד, אשר הפלגת חבורו ועוצם תועלתו לעד נאמן עליו כי רוח אלהים בו וחבר חבורים בחכמת הטבע והתכונה, רבים ונכבדים.<sup>109</sup>

לסתירה בדבר מקום מושבו של ר' יצחק מצטרפים כעת שני קשיים חדשים. ראשית, ב'שערי ציון' לא מוזכר שר' יצחק חיבר חידושים למספר מסכתות, אלא ערך תלמוד למבחר מסכתות שאין עליהן תלמוד בבלי. שנית, ר' יצחק מוזכר ב'שערי ציון' מייד אחרי ר' מנוח ולפני ר' אברהם מן ההר. לאחר התיאור של ר' אברהם נכתב: 'ואחריהם הרב הגדול ר' מנחם בן הרב ר' שלמה לבית מאיר בפרפניאן [...] ובימיו נגרשו היהודים ממלכות צרפת'. כאמור מחבר החידושים לעירובין הרבה להשתמש ב'בית הבחירה', והוא אף כינה את המאירי ה"מ – בין שיש לפתוח ראשי תיבות אלה: הרב מורי, ובין שיש לפותחם: הרב מנחם, נראה שעצם השימוש הסתמי בכינוי כזה, וכן הבאת הוראתו של המאירי שבעל פה והשימוש המרובה בחיבורו, יש בהם כדי ללמד על כפיפות במידה זו או אחרת שחש המחבר כלפי המאירי. כפיפות זו אינה מתאימה לתיאור בספר 'שערי ציון' שמציב את ר' יצחק כמבוגר מן המאירי.

על הסתירה בדבר מקום ישיבתו של ר' יצחק, שנמצאת כבר במקורות אחרים ואינה קשורה דווקא לחידושים לעירובין, ניתן להשיב שבזמנים שונים הוא ישב בערים שונות בפרובנס.<sup>110</sup> אשר לחיבוריו, ייתכן שר' יצחק הנכד רצה לציין דווקא את החיבורים המיוחדים, ואין ספק שניסיון ליצור מעין תלמוד למסכתות שאינן בתלמוד הוא יצירה משמעותית הרבה יותר מחידושים. אשר לקושי במקומו בסדר הדורות, הרי אף החכמים האחרים שמנה ר' יצחק הנכד יחד עם סבו לפני המאירי לא הקדימו את זמנו של המאירי, שהרי התכתבות בין המאירי לבין ר' אברהם מן ההר היא העדות המאוחרת ביותר שידועה מחייו של המאירי.<sup>111</sup> כיוון שכך אם למרות

106 המהדירים ציינו שבכ"י אוקספורד של החיבור שמו של החכם הוא ר' יהודה ב"ר יצחק, אבל נראה שנוסח זה יוצר שרשרת משפחתית ארוכה מדי ובלתי אפשרית. עיינו: סדר הקבלה, מהדורת הבלין ושושנה (לעיל הערה 82), עמ' 145–147. לדברי המהדירים כ"י מוסקווה, שעליו מבוססת המהדורה, משובח בהרבה, ואף ייתכן שהוא אוטוגרף. ראו: שם, עמ' 147.

107 המהדירים ציינו שבכ"י אוקספורד של החיבור כתוב כאן: 'פי' מהתלמוד'.

108 צ"ל: חלה.

109 סדר הקבלה, מהדורת הבלין ושושנה (לעיל הערה 82), עמ' 177–178.

110 כך סבר גם גרוס. ראו: H. Gross, *Gallia Judaica*, Paris 1897, pp. 265–266, 464.

111 רבנו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר המכונה המאירי, בית הבחירה על מסכת יבמות, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 487–493. זמן המכתב הראשון בחליפת מכתבים זו מתברר מהמשפט 'זה שלש שנים עברו בחדש טבת שעבר משנת ע"א לפרט'.

הדוחק שבדבר נרצה לטעון שמחבר החידושים לעירובין הוא ר' יצחק די לאטש, עלינו לומר שר' יצחק היה אומנם מבני דורו של המאירי, אך חש כפיפות כלפיו בשל גדולתו של המאירי. במסגרת דיון זה יש לשים לב לפרט נוסף. בראש ביאור אסטרונומי לאחת מסוגיות הבבלי שהשתמר בכתב יד כתוב: 'נעתק מספר החכם הנבון ר' יצחק בכ"ר יהודה רי"ת [=רוח ה' תניחנו]. דרך פיקודיך הבינני ואשיחה בנפלאותיך'.<sup>112</sup> מכיוון שב'שערי ציון' נאמר שר' יצחק חיבר גם חיבורים על התכונה, ייתכן שזהו חלק מחיבור של ר' יצחק די לאטש.<sup>113</sup> בסיום ביאור זה נכתב: 'ועתה הפוך והפוך בה בזה העניין וכאשר תעמוד על סודו כתוב לי סימנא טבא דוד מלך ישראל חי וקיים. הושיע הש' כי גמר'.<sup>114</sup> לאחר רווח בגודל כ-3 שורות שהותר הסופר מתחיל ביאור גיאומטרי על סוגיה ממסכת סוכה (ח ע"ב), וייתכן שאף הוא נעתק מחיבורי ר' יצחק די לאטש.<sup>115</sup> בחידושים לעירובין יש ביאור גיאומטרי נרחב שעוסק בין השאר בסוגיה שבמסכת סוכה.<sup>116</sup> חלק מהביאור שבחידושים לעירובין נלקח מתוך 'בית הבחירה' למאירי על אתר.<sup>117</sup> לא מצאתי קשר לשוני בין הביאור שבחידושים ובין הביאור שבכתב יד. אולם אף אם הביאור שבכתב היד יצא מידי ר' יצחק די לאטש, ייתכן שבמסגרת חיבור אחר שכתב הוא ראה לנכון לבאר מחדש סוגיה זו.

112 כ"י פריז, הספרייה הלאומית 1060, héb. 1060, א1. הביאור עוסק בסוגיה שבמסכת ראש השנה כה ע"א.  
 113 כך סבר רוט, חכמי פרובנס המאוחרים (לעיל, הערה 67), עמ' 101, הערה 188. הוא ציין שם לחיבור קטן נוסף שכתוב בכותרתו: 'זה הספר חברו אחד מחכמי ההר שמו ושם מעתיקו ר' יצחק בר יהודה'. בהערה 187 שם ציין רוט לקיומה של תשובה הלכתית של ר' יצחק. בחיבור האסטרונומי שבכ"י פריז 1060 héb. הזכיר ר' יצחק את 'הישיש הדיין אבן אלחסן' (דף 29), 'הרב ר' יצחק ב"ר ברוך ז"ל' (דף 29), 'החכם המופלא צאחב אלשרטה הנשיא ר' אברהם ב"ר חייא הספרדי' (דף 10) ו'החכם רבינו המופלג ר' אברהם ב"ר ע' (שם). שצמילר ציין לקיומם של שני חיבורים רפואיים של ר' יצחק, אך לפחות אחד מהם הוא של נכדו, מחבר 'שערי ציון'. ראו: J. Shatzmiller, 'In Search of the "Book of Figures": Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century', *AJS Review*, 7-8 (1982-1983), p. 384, n. 2.

114 כ"י פריז 1060, héb. דף 111.

115 לאחר סיום חיבור זה (כ"י פריז 1060, héb. דף 15א) מופיע ביאור לפסקה מפירושו ר' אברהם אבן עזרא לחומש שמות שעוסקת בגיאומטריה. ייתכן שאף הוא יצא מידי אותו מחבר.

116 עירובין עו ע"ב (מהדורת ברויאר, ב, עמ' רכו-רלג).

117 נראה שהחתימה שבסוף הדיון בחידושים מכוונת למאירי: 'זה הוא מה שסדר בביאור זה לפי חכמת התשבורת' (כ"י מ, דף רכב ע"ב). אך ייתכן שהיא מכוונת לחכם שמוזכר קודם לכן: 'ולידע על דרך העיון והדקדוק כמה עולה חשבון זה לפי תשבורת, הנה לך הצורה אשר חידש הותיק קרובי ר' משה בר משלם נוחו עדן הבקי בחכמה זו' (כ"י מ, דף רנא ע"א [מהדורת ברויאר, ב, עמ' רלא]). עם זאת מכיוון שמחבר החידושים ציין את שמו רק ביחס לציור, ומנגד העתיק את לשון 'בית הבחירה' בכמה עניינים, נראה לי שהחתימה מכוונת למאירי. יש לציין שהציור של ר' משה שמובא בחידושים כמעט וזהו לציור שב'בית הבחירה' (מהדורת הרשלר, עמ' רצד), ושם לא מוזכר שהוא נלקח מחיבור אחר. אשר לזהותו של ר' משה בר משלם, ייתכן שהוא בנו של בעל ה'השלמה', ר' משולם ב"ר משה. אם כך מתאים שר' יצחק בכ"ר יהודה די לאטש קרא לו רק 'קרובי' ולא 'קני', שהרי ב'שערי ציון' נאמר שהוא צאצא של בתו של ר' משולם.



מעמדו של המאירי בימי חייו החוקרים חלוקים בדעותיהם באשר למעמדו של המאירי כאישיות הלכתית חשובה בימי חייו. ישראל משה תא־שמע כתב:

לעומת מעמדו המרכזי של המאירי בימיו ופעילותו הספרותית האדירה, לאחר מותו – ובעקבות סדרת גירושי היהודים מצרפת וחלקי פרובנס במהלך המאה הי"ד – נשתקע שמו ונתעלמה תורתו מן העין, פרט למקצת חכמי פרובנס בני המאה הי"ד (שתורתם שלהם נתעלמה אף היא, ואף יותר מזו של המאירי), והיא נחשפה ברובה רק לאחרונה ממש.<sup>118</sup>

לא ברור על בסיס מה קבע תא־שמע שלמאירי היה מעמד מרכזי בימי חייו. העדויות שבידינו על פעילות ציבורית ועל השפעה הלכתית של המאירי דלות ביותר. עמדה דומה לעמדתו של תא־שמע נקט משה הלברטל:

לא ידוע לנו שהמאירי נשא במשרה רבנית, אולם מצויים בידינו מסמכים המעידים על מעמדו החשוב בקהילה ובהם הוא חתום כאחד מראשי הקהילה ונציגיה. מעמדו של המאירי כאחד מגדולי ההלכה של דורו אינו צריך ראיה. חיבורו המקיף 'בית הבחירה', ומה שנותר לנו מספרי החידושים והפירושים שלו, מגלים את שליטתו המדהימה בכל הספרות ההלכתית עד לזמנו ועד בכלל. בדיוניו בסוגיות השונות הוא סוקר את מסורות הפסיקה והפירוש הצרפתיות, הפרובנסליות, הקטלוניות והספרדיות. אולם 'בית הבחירה' אינו רק סקירה אנציקלופדית רחבה של הפירושים השונים לסוגיהם, אלא מתוך מגוון הדעות הרחב שהמאירי בוחן, הוא כובש לו את שיטתו שלו ומכריע בה להלכה.

כתביו של המאירי לא נודעו עד למאה התשע עשרה, ול'בית הבחירה' שאבד לא היה משקל של ממש בתולדות ההלכה במאות שלאחריו, ובכל זאת ניכר מעדותם של בני דורו ושל בני הדור הבא שהיה לו מקום של כבוד בלב לבו של הממסד הרבני בזמנו.<sup>119</sup>

המעמד החשוב של המאירי בקהילה שהזכיר הלברטל הוא מעמדו הציבורי, וניתן לשער כי נבע לא מסמכותו התורנית אלא ממעמדו הפיננסי הגבוה, שציין הלברטל מעט לפני דבריו המצוטטים כאן. הלברטל קבע כי 'מעמדו של המאירי כאחד מגדולי ההלכה של דורו אינו צריך ראיה', אך כיצד מתיישבים דבריו אלו עם האמירה שמופיעה מעט לאחר מכן, שלא היה

118 תא־שמע, הספרות הפרשנית (לעיל הערה 96), עמ' 160. על השימוש ב'בית הבחירה' למאירי בעת החדשה ראו גם: ח' סולוביצ'יק, "בית הבחירה" לר' מנחם המאירי וגורלו, 'בן־נאה ואחרים (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 253–259.

119 מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס, עמ' 14–15.

לחיבוריו משקל של ממש בתולדות ההלכה במאות שלאחריו? וכיוון שהמאירי נחשב לאחד מגדולי ההלכה של דורו, מדוע, לדברי הלברטל עצמו, הוא זכה בקרב רבני דורו ל'מקום של כבוד' ותו לא? במקום אחר בחיבורו טען הלברטל ששאלת היעדרותו של ספר 'בית הבחירה' מתולדות ההלכה היא חלק משאלה כוללת על דבר מעמדה של ספרות ההלכה בפרובנס במאה השלוש עשרה. ספרות זו, כתב הלברטל, מצוטטת בתוך גבולותיה של מסורת פרובנס בלבד.<sup>120</sup> אך הסברו אינו מניח את הדעת, שכן חיבורו הגדול והגדוש של המאירי כמעט אינו מצוטט גם בתוך מסורת פרובנס.<sup>121</sup> אין בידינו אפוא ראיות של ממש שהמאירי הוכר בדורו ובדורות הסמוכים לאחריו כאחד מגדולי הדור.<sup>122</sup>

פנחס רוט הציע שני הסברים היסטוריים להתעלמות מהמאירי. הסבר אחד הוא שהמאירי היה ככל הנראה צעיר ממרבית החכמים המרכזיים שפעלו בפרובנס ובלנגדוק במאה השלוש עשרה. וההסבר השני הוא שהמאירי התגורר בפרפיניאן שבחבל רוסיון, שהיה בשלטון ממלכת אראגון. לאחר גירוש צרפת בשנת 1306 נותרו מרכזי תורה רק בחבל פרובנס המרוחק, ואילו הקהילות היהודיות בלנגדוק הסמוכה התרוקנו. הסבריו של רוט מתחדדים אם נניח שהמאירי לא הפיץ חלקים מחיבורו הגדול, 'בית הבחירה', לפני שהשלים אותו, בשנת 1300, ואז כבר הלכו לעולמם רבים מהבולטים שבחכמי דרום צרפת.<sup>123</sup> השלמת החיבור זמן כה מועט לפני הגירוש מן הסתם הקשתה אף היא על פרסומו והפצתו, בפרט לאור ממדיו הענקיים. אולם גם אם טענות אלו נכונות, הן יפות לדורו של המאירי ולשנים הראשונות שלאחר הגירוש, אך ספק אם יש בהן כדי להסביר כראוי את מקומו המועט של המאירי בספרות ההלכה שנכתבה בדרום צרפת בעשרות השנים שלאחר פטירתו.

למרות הנסיבות ההיסטוריות שהעלה רוט, אף הוא סבר שההתעלמות מהמאירי נראית מכוונת, ושהיא משקפת חוסר הערכה כלפיו בדורו ובדורות שלאחריו. ואלו הראיות שהציג:

גם לפני גירוש צרפת, כשקהילת נרבונה, בדרש ולוניל עמדו על תילן, חכמיהן לא ראו צורך להתכתב עם ר' מנחם המאירי. כך קרה, לדוגמא, בפולמוס הגדול אודות האלגוריה שהסעירה את האיזור כולו – איש לא פנה לשאול לדעתו של המאירי, וגם כאשר הוא כתב

120 שם, עמ' 219–220.

121 הלברטל מנה שני חיבורים שהמאירי מוזכר בהם, 'ארחות חיים' וחיבורו של ר' יעקב בן משה מבניולש, ורוט מנה עוד אחדים (ראו להלן). ובכל זאת מקומו של המאירי בספרות הפרובנסלית זניח ביותר.

122 המקור של הלברטל לכבוד שרחשו חכמי הדור למאירי הוא הספדו של ר' אבא מאירי. אלא שעל רקע יחסו של חכם זה למאירי בחייו (ראו להלן בסמוך) יש להסתפק מהי מידת הכבוד שרחש לו. המאירי מתואר בידי תלמידו של ר' אבא מאירי: 'החכם הכולל פאר הזמן', וראו מה שהערתני על כך בסמוך.

123 תאריך השלמת החיבור נמסר על ידי המאירי בהקדמת פירושו למסכת אבות. ראו: סדר הקבלה, מהדורת הבלין ושושנה (לעיל הערה 82), עמ' 10.

מיוזמתו אל ר' אבא מארי בן משה, מכתבו לא נכלל באוסף המכתבים 'מנחת קנאות' שבו אסף ר' אבא מארי את כתבי הפרשה.<sup>124</sup> התעלמות זו באה לידי ביטוי בהתכתבות הבודדת שאכן התקיימה בין ר' אברהם מן ההר לבין המאירי משנת 1314. בתור דיין העיר קרפנטרץ, ניסה ר' אברהם לברר פרטים לגבי יבם (של אישה בקרפנטרץ) שהמיר את דתו והגיע לפרפיניאן. ר' אברהם הודקק למידע, והוא פנה אל בית הדין בפרפיניאן. בפרפיניאן ישבו בתקופה זו כמה וכמה חכמים, ואין זה ברור אם המאירי נחשב דווקא אחת הדמויות המרכזיות בעיר. בהתכתבות זו, ר' אברהם מן ההר הביע חוסר עניין בהצעותיו ההלכתיות של המאירי. גם בדורות שלאחר המאירי, מיעטו מאוד להזכיר את כתביו.<sup>125</sup>

לאחר מכן מנה רוט מעט חיבורים שהובאו בהם ציטוטים מחיבורי המאירי, ולבסוף ציין שידוע לנו רק מקרה אחד שבו הוזכרה בהקשר מעשי שיטה הלכתית של המאירי – בן עירו הוא שהזכיר את דבריו, יחד עם מקורות רבים, במהלך סכסוך גירושין בשנת 1337.<sup>126</sup> על דבריו של רוט אני מבקש להוסיף שדומני שלא ידוע לנו באופן ברור אפילו על תלמיד אחד שהעמיד המאירי, וודאי שהוא לא העמיד תלמיד בעל שיעור קומה משמעותי.

לנוכח הידיעות הדלות על השפעתו של המאירי על בני דורו, מקבלת המסקנה בדבר זהות מחבר החידושים והשפעת המאירי עליו משנה חשיבות. מתברר כי החידושים לעירובין הם עדות ראשונה על השפעה ספרותית מכרעת של המאירי על חיבור הלכתי כלשהו. נוסף על כך המסקנה שה"מ יצ"ו הוא המאירי מלמדת שיש בחידושים לעירובין עדות ראשונה על הוראה הלכתית שמסר המאירי בפרפיניאן, ומכאן שהייתה לו סמכות הלכתית מעשית בעירו, וסביר לפשוט מכאן את ספקו של רוט בדבר המעמד של המאירי בעירו. עדות זו משמשת גם צוהר, ולו קטן וקלוש, לדרכו ההלכתית של המאירי בעולם המעשה. לפי עדות מחבר החידושים, המאירי הורה להחמיר לרווחא דמילתא, אף שמעיקר הדין הוא סבר להקל. השימוש התכוף של מחבר החידושים בחיבורו של המאירי והאזכורים המפורשים של דבריו מלמדים על הכפיפות שחש

124 אומנם על הטענה האחרונה ניתן להשיב שר' אבא מארי לא כלל את מכתבו של המאירי ב'מנחת קנאות' דווקא בגלל סמכותו. אך יש לשים לב שר' אבא מארי כלל לא טרח להשיב למאירי בעצמו, אלא ביקש מחכם אחר, שהיו לו קשרי ידידות עם המאירי, להשיב לו. ראו בראש החיבור 'השן משפט', כ"י אוקספורד P.280B, דף 107א (מהדורת קויפמן [לעיל הערה 103], עמ' 142). עוד יש לציין שהמעתיק שהציג את הקונטרס לקוראים עוד בחיי הכותבים תיאר את המאירי בכבוד רב: 'החכם הכולל פאר הזמן דון וידאל שלמה נר"ו [...] החכם המובהק דון וידאל שלמה י"ץ'. אך תארים אלו מחווירים למול התארים שהעניק המעתיק לרבו, ר' אבא מארי, מייד לאחר מכן: 'לגבר הוקם על נור הדור עטרת גולת אריאל מורי ורבי דון אשטרוק די לונגיל י"צ'.

125 רוט, חכמי פרובנס המאוחרים (לעיל הערה 67), עמ' 301.

126 על סכסוך זה ראו: P. Roth, "My Precious Books and Instruments": Jewish Divorce Strategies and Self-Fashioning in Medieval Catalonia', *Journal of Medieval History*, 43, 5 (2017), pp. 548–561

כלפי המאירי בתחום ההלכה ופרשנות התלמוד. עם זאת המחבר כאמור הרשה לעצמו לחלוק על המאירי. חידוש נוסף שייטכן שעולה מהמסקנה בדבר זהות המחבר הוא שלראשונה אנחנו עדים לפעילות הלכתית של חכם שייטכן שהיה תלמיד של המאירי. אבל לפי שעה אין ביכולתנו להכריע מה היה אופי היחסים המדויק ביניהם. למרבה האירוניה עדויות ראשונות וחשובות אלו על השפעת המאירי על סביבתו הקרובה בחייו מתגלות באמצעות גריעת החידושים לעירובין מן הפעילות הספרותית של המאירי. בכך אומנם הפחתנו הפחתה מזערית מפעילותו הספרותית הענפה והמרשימה, אך הנחנו יסוד מוצק וראשון להשפעה של המאירי על סביבתו בתחום ההלכה ופרשנות התלמוד. על אף תגליות אלו, התמונה הכללית שהציג רוט, המשקפת למרבה הפלא התעלמות כמעט מלאה מהמאירי ומחיבוריו בדורו ובדורות הסמוכים לו, נותרת בעינה. ככל הנראה החידושים לעירובין מגלים שתמונה זו נכונה רק מחוץ לעירו, פרפיניאן.

מייד לאחר דבריו של תא־שמע שצוטטו למעלה הוא ציין שאלמלא מאות הציטוטים שהביא ר' בצלאל אשכנזי ב'שיטה מקובצת' לבבא קמא, היה נשכח זכרו של המאירי כליל עד המאה התשע עשרה.<sup>127</sup> כעת אנו מתודעים שוב לחשיבות הפעילות הספרותית של הקהילה היהודית במצרים במאה השש עשרה. קהילה זו הייתה צומת חשוב בהעברת הספרות מימי הביניים עד ימינו, ובמקרה שלפנינו פעילותם של הסופרים היא ששימרה בידינו את החידושים לעירובין, ואלה חושפים חלקים ייחודיים שלא נודעו עד כה מהביוגרפיה של ר' מנחם המאירי.

### סיכום ומסקנות

בחנית עדי הנוסח של החידושים לעירובין העלתה שכ"י מימון, שנעתק במצרים בשנת שי"ח, הוא צאצא של טופס שכמה משרידי השתמרו בגניזת קהיר, ואילו כ"י ניו יורק Ms. 9960 הוא צאצא של כ"י מימון. מהדורת ברויאר מבוססת על כ"י מימון, אך ההעתיקה ממנו לקויה במקומות רבים.

לפחות שניים מהבולטים שבחכמי מצרים באמצע המאה השש עשרה, רדב"ז ור' בצלאל אשכנזי, ייחסו למאירי את החידושים לעירובין, ואף אחרים סברו כך מדעתם, ואיש לא פקפק בייחוס זה עד עתה. אך ייחוס זה מעורר קשיים רבים, והמרכזיים שבהם: המאירי עצמו מוזכר בחיבור בכינוי ה"מ יצ"ו, המחבר חלק על דעת המאירי, קרובי המחבר אינם קרובי המאירי, המחבר נהג ההפך מהדרך שהתווה המאירי לחיבורי החידושים שלו, ואף חרג מנהגו של המאירי

127 תא־שמע לא דייק, שכן המאירי מוזכר פעמים לא רבות בחיבורים נוספים שנדפסו לפני המאה התשע עשרה, כגון פעמיים ב'בית יוסף' (אורח חיים, סי' לב, אות טז; יורה דעה, סי' שלד, אות ט). האזכור ב'יורה דעה' שם, מתוך 'קונדריסין', מקורו בספר 'משפטי החרם והנדוי והנזיפה' שנדפס בקושטא סביב שנת רע"ו (דף ו ע"א). זהו כנראה האזכור הראשון של ר' מנחם המאירי בספר נדפס, והוא נקרא שם רק בשמו הפרטי: 'ר' מנחם ז"ל'. האזכור הראשון בדפוס של השם 'המאירי' נמצא כנראה בשו"ת בנימין זאב שנדפס בוונציה במחצית הראשונה של שנת רצ"ט (סי' סח, רכ, בשניהם ציטוט מכלי שני).

בכתיבת ההקדמות בכל חיבוריו. על קשיים אלו מתווספת העובדה שהמאירי לא הפנה בשום מקום לחידושו לעירובין. על כן אני סבור שייחוס החידושים לעירובין למאירי יסודו בטעות, וככל הנראה המאירי לא כתב חידושים למסכת זו.

מתוך החיבור מתברר שהוא נכתב בפרפיניאן, לא לאחר העשור הראשון של המאה הארבע עשרה. מחברו היה צאצא של ר' משולם ב"ר משה בעל ה'השלמה', וייתכן שהמאירי היה רבו. המחבר הרבה להשתמש ב'בית הבחירה' לעירובין, הוא העיד על הוראה שהורה המאירי בעירו, ונראה שהוא חש כפוף לסמכותו התורנית של המאירי. תיאור זה עשוי להתאים לר' יצחק ב"ר יהודה די לאטש, אך זיהוי זה מעורר כמה קשיים. המסקנה בדבר זהות המחבר מסירה את המאירי מרשימת צאצאי בעל ה'השלמה', ומביאה לידינו לראשונה עדויות על השפעה ועל סמכות שהיו למאירי בתחום ההלכה ופרשנות התלמוד בימי חייו בעיר פרפיניאן, אך לא מחוץ לה. מרשימה העובדה שעדויות אלו על חכמי דרום צרפת במאות השלוש עשרה והארבע עשרה השתמרו, כמו חלקים משמעותיים אחרים מהספרות היהודית בימי הביניים, בזכות הפעילות הספרותית החשובה של קהילת יהודי מצרים במאה השש עשרה.

#### נספח

#### הסופר נסים מליכה והבעלים אברהם בן יצחק הלוי אבקראט

על פי הקולופון שמצוטט בגוף המאמר כ"י מימון של החידושים לעירובין נכתב במצרים בכסלו שי"ח על ידי נסים מליכה עבור אברהם בן יצחק הלוי אבקראט. בנספח זה אסקור את הידוע לי על הפעילות הספרותית של שני האנשים הללו.

אברהם בן יצחק הלוי אבקראט<sup>128</sup>  
 ידועים לי ארבעה כתבי יד שרכש אברהם אבקראט או הזמין בשנים שי"ז–שי"ח וכתב יד נוסף שהוא כתב עליו הערת בעלות במועד לא ידוע:  
 1. כ"י מימון של החידושים לעירובין.  
 2. כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (נויבאואר 366) – משנה זרעים ושקלים, תלמוד בבלי ברכות ומועד. נרכש על ידי 'הצעיר אברהם בכ"ר יצחק הלוי אבקראט נ"ע' במצרים בשנת שי"ז.

128 אדם זה אינו ר' אברהם ב"ר שלמה הלוי בקראט שכתב פירוש על פירוש רש"י לתורה, אבל ייתכן שהייתה ביניהם קרבה משפחתית. ייתכן שצאצא של אחד מהם הוא 'החכם כה"ר אברהם הלוי אבקרט נר"ו' שתרגם מערבית תשובות של הר"ף שנדפסו בספר 'תמים דעים', בתוך: תמת ישרים, ונציה שפ"ב, ספרור דפים שני דף מ' ע"ג, ס' רכא.

3. כ"י אוקספורד, בודליאנה 67 Opp. (נויבאואר 447) – תוספות הרא"ש למסכת יומא. כנראה נכתב עבור 'כמה"ר אברהם אבוקרט' ב"ז באב שי"ח.<sup>129</sup>
4. כתב יד של חידושי הרמב"ן לגיטין, כתובות וקידושין, בבעלות פרטית.<sup>130</sup> כתב היד מופיע בקטלוג וינרס (Winner's Auctions & Exhibitions) למכירה פומבית שנערכה בכ"ג בניסן תשע"ד, מס' 362, עמ' 262–263. נעתק עבור 'כה"ר אברהם הלוי נ"ר [=נטריה רחמנא] ידיע אבוקרט' במצרים בשנת שי"ח (ההעתקה – אולי רק של החידושים לקידושין – התבצעה בתוך מעט יותר מחודש). אין תצלום של כתב היד במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים, אבל נודע לי שמכון התלמוד הישראלי השלם (יד הרב הרצוג) מחזיק תצלום של כולו.
5. כ"י אסקוריאל, הספרייה המלכותית G-III-4 – פירוש הר"ן על הרי"ף למסכתות מגילה, פסחים וראש השנה. 'הצעיר אברהם בכ"ר [=בן כבוד אדני ר'] יצחק הלוי זלה"ה אבוקרט' חתם את שמו בסוף כתב היד ובתחילתו.

#### נסים בן אברהם מליכה

העדות האחרונה הידועה לי על פעילותו של נסים נמצאת בתעודה שהוא חתם עליה, וכנראה גם כתב אותה, בחודש אייר שנת שמ"ג.<sup>131</sup> כאמור את כ"י מימון העתיק נסים בשנת שי"ח, ומכאן ששנות פעילותו הן לפחות שי"ח–שמ"ג. ידועים לי חמישה כתבי יד ששמו של נסים מופיע בקולופון שלהם. מלבד כ"י מימון רק כתב יד אחד נושא תאריך – שנת שכ"ב. ואלו הם כתבי היד:<sup>132</sup>

1. כ"י מימון של החידושים לעירובין.
2. כ"י לונדון, מונטיפיורי 68 – תוספות הרא"ש לנידה. בראשו כתב הסופר בכתב בינוני: 'תוספי הרא"ש ז"ל'. אך ספק אם נסים כתב את הדף הראשון. קולופון, בדף פב ע"ב: 'הכותב

129 בקולופון שבסוף כתב היד נכתב: 'העתקתי אותה כמה"ר אברהם אבוקרט נר"ו, והיתה השלמת העתקה יום ב' י"ז לחדש אב י"ל שנת השי"ח ליצירה על ידי הצעיר עבדיה מוגאן בנל"ך ואע"י. נראה שיש להגיה: 'בשביל כמה"ר, או: 'לכמה"ר'.

130 תודתי לפרופ' שמחה עמנואל, שהסב את תשומת ליבי לכתב יד זה.

131 כ"י ירושלים, אוסף בניהו, תיק 51, דף 3 (מספר התעודה במכון לתצלומי כתבי יד של קהילות ישראל DOC00144-3). התעודה פורסמה אצל י"מ טולידאנו, אוצר גנוזים: אוסף איגרות לתולדות ארץ ישראל מתוך כתבי יד עתיקים, ירושלים תש"ך, עמ' 52. וראו גם: מ' בניהו, 'הגהותיהם של רבי בצלאל אשכנזי ורבי יהוסף אשכנזי וטופס האב שלהם', אסופות, א (תשמ"ז), עמ' צב, הערה 222. התעודה נכתבה בעיר מנצורה שבמצרים (المنصورة). יחד עם נסים חתם עליה גם דוד נ' יוסף ????. טולידאנו קרא את המילה האחרונה: 'סי"ט'. אך קריאה זו אינה נכונה. ד"ר יעקב פוקס כתב לי שאולי יש לקרוא סתהון. תודתי לר' חנן בניהו ור' שלום הלל, ששלחו לי תצלום של התעודה ומסרו לי את מקומה המדויק באוסף בניהו.

132 מכיוון שבראש החידושים לעירובין לא טרח הסופר, שאולי הוא נסים, לכתוב את שם המחבר או החיבור, ציינתי את נוהגו בשאר כתבי היד שהעתיק. נוסף על כך העתקתי את לשון הקולופון ולעיתים ציינתי חתימות בעלים שמופיעות בכתבי היד, מכיוון שהן עשויות לסייע לאיתור כתבי יד נוספים שהעתיק נסים.

נסים מוליכה ן' כה"ר אברהם מוליכה נ"ע'. חתימת בעלות, בדף א ע"א: 'יצחק בן סרחק'<sup>133</sup>. יצחק זה חתם את שמו גם על כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 501 ועל כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°14, שמוזכרים להלן. אם קריאת החתימה נכונה, ייתכן שזוהו יצחק סרוק שהועתקו בשבילו כמה כתבי יד במצרים בשנים שכ"ד-שכ"ה.<sup>134</sup> חתימות בעלות נוספות, בדף א ע"א: 'אברהם די קדיש??', 'קודש למדרש גדול מרדכי', וליד החתימה של ישיבת 'גדולת מרדכי' נוספה המילה 'טאלון', כנראה חתימת בעלות של מרדכי טאלון.

3. כ"י לונדון, מונטיפיורי 84 – חידושי הרשב"א לנידה. בראשו כתב הסופר בכתב בינוני: 'חידושי נדה להרשב"א ז"ל'. ספק אם 56 הדפים הראשונים נכתבו בידי נסים.<sup>135</sup> קולופון, בדף 289: 'הכותב נסים מוליכה ן' כה"ר אברהם מליכה נ"ע'. ייתכן שכתב יד זה היה מחובר לכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9079 (ראו בסעיף הבא).

4. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9079 (Rab. 2291) – העתקה מ'בעלי הנפש' לראב"ד. בראשו כתב הסופר בכתב בינוני: 'שער הקדוש' והעתק הוא מספר בעלי הנפש לרב הקדוש} הראב"ד זק"ל'. בסופו קולופון: 'הכותב נסים מוליכה ן' כה"ר אברהם מוליכה'.<sup>136</sup> בקטלוג ברומר נוספה הערה על קשר טקסטואלי בולט בין כתב יד זה לכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Rab. 837, המכיל את חידושי הרשב"א לנידה ובסופו העתקה מ'בעלי הנפש' שבראשה כותרת זהה. ייתכן אפוא שכתב יד זה התפצל מכ"י מונטיפיורי 84, הנזכר בסעיף הקודם.<sup>137</sup>

5. כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 501 – 'שיטה מקובצת' על מסכת בבא בתרא. בראש כתב היד כתב הסופר בכתב מרובע: 'אתחיל לכתוב מסכת בבא בתרא בס"ד'. בסופו קולופון: 'הצעיר נסים מוליכה כה"ר אברהם נ"ע הסופר לא יוזק ויוזכה לכתו' ולהרבות

133 תודתי לד"ר יעקב פוקס שסייע בידי לקרוא את החתימה.

134 כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. D. 16 (נויבאואר 2798) – 'ספר יוחסין'; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26920 (מרגליות 759) – 'ספר הרמון'; כ"י פריז, ספריית כל ישראל חברים H 47 A – פסיקתא דרב כהנא. על שני כתבי היד האחרונים ועל כתב יד נוסף שהיה כרוך עימם ראו: ב' ריצ'לר, 'כתובי יד עבריים שנתפצלו', אסופות, א (תשמ"ז), עמ' קטז-קיו, מס' 35. עוד על יצחק סרוק במצרים ראו: א' דוד, "'היהודים אשר במצרים שולחניים ובעלי סחורה ומשא ומתן': פעילותו המסחרית של אברהם קולון במצרים במאה הט"ז', פעמים, 51 (תשנ"ב), עמ' 121, ליד הערה 116 ובהערה עצמה (נדפס שוב: הנ"ל, חברה יהודית ים-תיכונית בשלהי ימי הביניים: לאור מסמכי גניזת קהיר, ירושלים וניו יורק תשע"ו, עמ' 315). ידוע על אדם בשם יצחק ן' סרוק שהיה בשנת שמ"ד בסלוניקי, אך ייתכן שאלו שני אנשים שונים. ראו: מ' בניהו, היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה: מגירוש ספרד עד תום הריפובליקה הויניציאנית, תל אביב תש"ם, עמ' 91-92.

135 נראה שהסופר התחלף לקראת סוף דף נו ע"א.

136 ייתכן שהיעדר ברכת המתיים לצד שמו של האב נלמד שכתב היד נעתק בחיי אביו של נסים.

137 מהדיר חידושי הרשב"א לנידה מצא קשר טקסטואלי בולט בין כ"י ניו יורק Rab. 837 של חידושי הרשב"א ובין כ"י מונטיפיורי 84 וכתב יד נוסף. ראו: חידושי הרשב"א מסכת נדה, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תש"ן, עמ' 13, הערה 18.

ספרים מכתבתו בישראל אוי"ר [=אמן וכן יהי רצון] ד' ימים לחדש כסלו שנת ה"ש כ"ב'. מתחת לכותרת חתימת בעלות: 'יצחק בן סחוק'.<sup>138</sup>

בקולופון של כ"י קיימברידג' Add. 501 הביע נסים את רצונו 'להרבות ספרים מכתבתו'. נוסף על כתבי היד הנזכרים עלה בידי לאתר כמה כתבי יד שאני סבור שהוא העתיק. הזיהוי מבוסס על השוואת צורת הכתב של נסים לצורת הכתב בכתבי היד הללו וכן על כמה פרטים גרפיים שהוא השתמש בהם בהעתקותיו.<sup>139</sup> אולם כדי להוכיח את הזיהוי דרושה בדיקה רחבה יותר, ולכן יש להתייחס אל הרשימה הבאה בהסתייגות המתאימה. אספתי את כתבי היד באופן אקראי, וסביר להניח שהשתמרו כתבי יד נוספים שנסים העתיק, ושלא הגעתי אליהם. מטבע הדברים התמקדתי בספרות ההלכה ופרשנות התלמוד, וממילא אין להסיק מכאן בהכרח על תחום הפעילות הספרותית של נסים. מכל מקום אלו כתבי היד שאני סבור שהעתיק נסים מוליכה:

1. כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. Fol. 53 (נויבאוואר 2358) – תוספות שניץ לפסחים.<sup>140</sup> בראש כתב היד כתב הסופר כותרת בכתב בינוני גדול: 'תוספות פסחים לר' שמשון [מ] שאנץ ז"ל', ובכתב קטן: 'בינו"ו עמ"י עש"ו'.

2. כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4<sup>o</sup>14 – חידושים על גיטין מיוחסים לריטב"א. בסוף כתב היד העתיק הסופר את מצווה קפד בסמ"ק ולאחריה את דברי ר' פרץ. תחילת החיבור חסרה, אך בעמוד הראשון שבידינו ניכרת כותרת שנכתבה לדעתי בכתב ידו של הסופר, בכתב בינוני בגודל רגיל. אף שהכותרת נחתכה על ידי כורך ורק החלק התחתון של האותיות השתמר,

138 ראו מה שכתבתי עליו לעיל בתיאור של כ"י מונטיפיורי 68.

139 אציין שלושה מהם: (1) לפעמים האריך נסים את האות אל"ף באופן מיוחד בשביל ליישר את סופי השורות. להארכה זו מצאתי אצלו שתי צורות שונות במעט (כגון בכ"י מימון, דף רנח ע"א ודף רפט ע"א). צורות אלו מופיעות גם בכתבי היד הבאים ששמו אינו כתוב בהם: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. Fol. 53, דף 10א; כ"י מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה, גסטר 931, דף 153ב; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4<sup>o</sup>14, דף 3א; כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 490, דף 145ב; כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 565, דף 28א; כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 1618, דף 58ב; כ"י סנקט פטרבורג, האקדמיה הרוסית למדעים, B 184, דף 1א בספרור השני. (2) עיטור אחד מצאתי באחד מכתבי היד שנסים חתם עליהם: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 9079, דף 4ב (בשומר דף). עיטור זה מצאתי בכתבי היד הבאים: כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 1618, דף 157ב (בשומר דף); כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 565, דף 3א (בצירור); כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8728, דף 1א (מתחת לכל מילה בכותרת); כ"י סנקט פטרבורג, האקדמיה הרוסית למדעים, B 184, דף 5א בספרור השני (בסוף מילוי שורה). (3) עיטור אחר מצאתי בכתבי יד אלה: כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 185, דף 7ב (בצדי כתיבה דקורטיביות); כ"י מוסקווא, ספריית המדינה, גינצבורג 490, דף סג ע"א; כ"י מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה, גסטר 931, דף 141ב (בסוף תשובה), 273ב (בסוף מפתח התשובות); כ"י סנקט פטרבורג, האקדמיה הרוסית למדעים, B 184, דף 5ב בספרור השני (בסוף החיבור).

140 תודתי לפרופ' שמחה עמנואל שהסב את תשומת ליבי לכתב יד זה. הכללתו ברשימה זו היא באחריותי בלבד.



נראה לי סביר לקרוא: 'חידושי גיטין להריטב"א'. שני מהדירי החיבור לא שמו ליבם לכותרת זו.<sup>141</sup> בעמוד הראשון שתי חתימות בעלות: 'אברהם אזולאי' ו'יצחק בן פרחק'.<sup>142</sup>

3. כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°120. קובץ המכיל כמה חיבורים של הראב"ד ור' זרחיה הלוי (הרו"ה): 'כתוב שם' לראב"ד, 'בעלי הנפש', פירוש הראב"ד למסכת קינים, פירוש הרו"ה למסכת קינים ו'ספר הזכות' לרמב"ן. בראש 'כתוב שם' לראב"ד כתב הסופר כותרת בכתב בינוני גדול: 'השגות הראב"ד ז"ל על בעל המאור ז"ל שהשיג על הריא"ף ז"ל'.<sup>143</sup>

בראש 'בעלי הנפש' (דף 121א) כתב הסופר בכתב בינוני גדול: 'בס"ד אמר אברהם בר דוד ז"ל המחבר, ומעל כותרת זו נכתב בכתב בינוני קטן מעט, ספק אם בידי הסופר: 'זהו ספר בעלי הנפש להראב"ד ז"ל'. בראש פירוש הראב"ד למסכת קינים (דף 171א) נכתב בכתב בינוני רגיל, ספק אם בידי הסופר: 'פי' מסכת קינין להראב"ד ז"ל'. בראש פירוש הרו"ה למסכת קינים (דף 186א) כתב הסופר בכתב בינוני גדול: 'פי' מסכת קינין בס"ד אמר. בכתב מאוחר נוסף מעל הכותרת: 'להרו"ה כמ"ש [=כמו שנכתב] בסופר'. בראש 'ספר הזכות' לרמב"ן (דף 197א) כתב הסופר בכתב בינוני גדול: 'ספר הזכות להרמב"ן על הראב"ד ז"ל שהקשה על הריא"ף ז"ל'. דפים 51–64 כתובים בסגנון שונה, אולי בידי סופר אחר. הערת בעלות, בדף 1א: 'שייך לי יצחק באדהב'.<sup>144</sup>

4. כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°370 – 'ספר הישר' לרבנו תם. כתב היד כתוב בידי כמה סופרים. אחד מהם אשכנזי. נסים כתב את דפים 42–58,<sup>145</sup> 60–84, 171–172. אשר לדפים האחרים הכתובים בכתב ספרדי, אני מסופק אם נסים העתיק אותם.<sup>146</sup> בראש העמוד הראשון כתב הסופר בכתב בינוני גדול: 'ספר הישר'. אך איני בטוח אם הוא נסים.

141 חידושי הריטב"א: מסכת גיטין, המיוחדים לרבינו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תש"ם, עמ' 9; יד רמה ושיטות קדמונים על מסכת גיטין,<sup>2</sup> מהדורת א' שושנה, ירושלים תשס"ב, עמ' 12.

142 ראו מה שכתבתי עליו לעיל בתיאור של כ"י מונטיפיורי 68.

143 מתחת לכותרת נכתב בגודל רגיל, כנראה בידי הסופר: 'מתחלת הספר עד כאן חסר'.

144 הרב קאפח סבר שכתב היד הזה היה מחובר לכ"י קאפח 85, המתואר בסמוך, מכיוון ששני כתבי היד 'כתובים באותו גודל, על סוג ניר אחיד, ובכתב יד לבלר אחד' (רבינו אברהם בן דוד [הראב"ד]), בעלי הנפש, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' ז). על סמך דבריו רשם ריצ'לר את כתבי היד הללו ברשימת כתבי היד שהתפצלו. ראו: ריצ'לר, כתובי יד עבריים (לעיל, הערה 134), עמ' קלה, מס' 70. אך דומני שאין די בנתונים אלו כדי לקבוע ששני כתבי היד היו מחוברים.

145 דף 42 רק מעט לאחר התחלתו.

146 על כתב היד הזה ראו: ש' עמנואל, 'ספר הישר לרבנו תם: כ"י ירושלים וגלגוליו', מחקר תלמוד, ד (בדפוס). עמנואל הבחין במפורש רק בין הכתב האשכנזי לכתב הספרדי שבכתב היד. אך דומני שבחלק הספרדי של כתב היד יש לפחות ארבעה סגנונות כתיבה שונים: דפים 1–42 (עד תחילת העמוד); כתב ידו של נסים; דף 59; דפים 169–170, 173–183א (עד אמצע העמוד). הסגנונות קרובים כולם אחד לשני, וסביר להניח שכל הדפים הללו נכתבו באותה סביבה, אך ספק אם בידי סופר אחד.

5. כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°1785 – חידושי הריטב"א לנידה. השתמרו שבעה דפים בלבד.
6. כ"י ירושלים, הרב יוסף קאפח 85 – תשובות ר' אברהם בן יצחק מנרבונה (ראב"י אב"ד) והראב"ד. חסרים הדפים הראשונים ולכן אין כותרת.<sup>147</sup>
7. כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 185 – 'ספר המכתם' על מסכתות ראש השנה, סוכה, ברכות ותענית. תחילת כתב היד חסרה. בדף 40 יש הערת בעלות של ר' חזקיה די סילוה, שחי במחצית השנייה של המאה השבע עשרה, וששהה בין השאר במצרים. הכתב של חידושי הרא"ה לסוכה שבסוף כתב יד זה שונה מזה של 'ספר המכתם', וגם מספור הדפים מתאפס במעבר בין החיבורים; ייתכן אפוא שהם נכרכו יחד בשלב מאוחר.
8. כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 490 – חידושי הרשב"א לנדרים ותוספות איוורא לניזיר. בראש כתב היד כותרת בכתב בינוני גדול: 'בס"ד אתחיל לכתוב מס' נדרים בינ"ו עמ"י עש"ו'. לאחר המילה נדרים נכתב מעל השורה בכתב בינוני, אולי בידי הסופר: 'להרשב"א ז"ל'. בדף 83 מתחיל החיבור השני ותחילתו חסרה, נכתב בראשו ביד אחרת: 'חידושי הרשב"א ז"ל על מסכת נזיר'.
9. כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 565 – חידושי ר' יוסף נ' מיגאש לשבועות ובבא בתרא. כותרת בכתב בינוני גדול: 'פי' בתרא יפה לר' יוסף הלוי נ' מיגש ז"ל בינ"ו עמ"י עש"ו'.<sup>148</sup> נראה שהחידושים לבבא בתרא (דף 154 ואילך) נעתקו בידי סופר אחר שאיננו נסים, ובסופם קולופון משנת שכ"ב.
10. כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 1618 – חידושי הרשב"א לקידושין וכתובות. כתב היד הרגיל של נסים מופיע מדף 58 ואילך (לאחר תחילת מסכת כתובות).
11. כ"י מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה, גסטר 931 – קובץ המכיל כמה חיבורים: איגרת הסמיכה של ר' יעקב בירב ושו"ת ממנו, שו"ת הרי"ף, קובץ תשובות גאונים, קובץ תשובות גאונים וראשונים ושו"ת 'מן השמים'.<sup>149</sup> בדף 90 מופיעה ברכת המתים ליד שמו של ר' יעקב בירב, ומכאן שכתב היד נעתק לאחר פטירתו, בשנת ש"א. דפים 143–144, 151–152 א כתובים בידי סופרים אחרים. הערות בעלות: 'הצעיר חי משה פיגוטו'<sup>150</sup> (דפים 18, א); 'הצעיר אהרן אלטארס ס"ט'<sup>151</sup> (דפים 1, א21). בראש איגרת הסמיכה של ר' יעקב בירב
- 147 ראו לעיל הערה 144.
- 148 מעל הכותרת נכתב נוסח זהה בכתב נוטה לרהוט בתוספת שתי מילים: 'אני הצעיר'. ייתכן שהמשך הכותרת מכוסה על ידי פיסת נייר שנועדה לשמר את כתב היד. להערכתך הכותב של שורה זו איננו הסופר של כתב היד.
- 149 על כתב היד ראו: י' תבורי, 'מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים "שערי תשובה"', עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 5–19, בפרט עמ' 7–11.
- 150 עליו ראו: ש' עמנואל, 'כתבי היד של תשובות הרשב"א שבידי חכמי המאות החמש עשרה-התשע עשרה', JSIJ, 13 (2015), עמ' 42, ליד הערה 223 ובהערה עצמה.
- 151 עליו ראו: מ' בניהו, 'ספר שושן יסוד העולם לרבי יוסף תירשום', טמירין, א (תשל"ב), עמ' קצו, הערה 29.

(דף 3א) כתב הסופר כותרת בכתב מרובע גדול: 'אגרת הסמיכה שחבר מורנו הרב הגדול המוסמך כמוה'ר יעקב בירב נר"ו'. בראש תשובות הר"ף (דף 153א) אין כותרת.<sup>152</sup> בראש המפתח של תשובות הגאונים קובץ א (דף 227א) כתב הסופר כותרת בכתב בינוני גדול מעל השורה הראשונה: 'שאלות ותשובות מרבי' האי ומן הגאונים ז"ל בס"ד'. בדף 271א, בין קובצי התשובות, יש כותרת מהסופר בכתב בינוני גדול: 'ועוד שאלות ותשובות מרבי' האי ומן הגאונים ז"ל'. בתפר שבין קובץ זה ובין שו"ת 'מן השמים' (דף 317ב) כתוב בכתב בינוני: 'תמו קכ"ה שאלות ותשובות מרבי' האי ז"ל ומגאונים אחרים רבים ז"ל ואתחיל שאלות מפסקי הלכות ששאל החכם ר' יעקב בר' לוי ז"ל מעיר וידיש וכו'.<sup>153</sup>

12. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8728 (Rab. 1971) – חידושי הרא"ה לביצה. בראש כתב היד כתב הסופר בכתב מרובע: 'חידושי יום טוב להרא"ה ז"ל בס"ד בינ"י'.<sup>154</sup>

13. כ"י סנקט פטרבורג, האקדמיה הרוסית למדעים B 184 – קונטרס קטן של תשובות גאונים שנמצא בסוף כתב יד של חידושי הר"ן לשבת.<sup>155</sup> בעמוד הראשון של הקונטרס נחתכה כתובת שהייתה בראש העמוד, כתובה בכתב בינוני בגודל רגיל אולי בכתב ידו של הסופר. בתצולם שבאתר 'כתיב' ניתן לקרוא רק: '[...] יעקב'. שרידי האותיות שקודם לכן יכולים להתאים למילה 'גאון', ואם כן זוהי כותרת לתשובות שבקונטרס, אך הדבר אינו מוחלט.

נוסף על אלה אני סבור שנסים העתיק שני קטעי גניזה: קטע הגניזה של החידושים לעירובין בכ"י פריז III.B.86, שתוארתי לעיל בגוף המאמר, וכ"י פריז, ספריית כל ישראל חברים III.B.116, שמכיל דיון במקרא בצידו האחד ותרגילי כתיבה בצידו השני.

עדיאל ברויאר, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,

ירושלים 9190501

adiel.breuer@mail.huji.ac.il

152 יש כותרת בראש המפתח שבדף 151א, אבל המפתח כתוב בכתב רהוט, כנראה של סופר אחר. ייתכן שנתלש המפתח שהעתיק הסופר העיקרי ובו הייתה כותרת.

153 אולי זה סימן הפסקה גרפי שדומה למילה 'וכו'.

154 תצולם די טוב של עמוד זה נדפס בראש חידושי הרא"ה על מסכת ביצה, מהדורת ח"י מילר ואחרים, ירושלים תש"ף.

155 סגנון הכתב של חידושי הר"ן שונה מזה של קונטרס התשובות. יש לציין שהסופר של חידושי הר"ן השתמש בהארכה של אל"ף דומה אך לא זהה לזו של נסים (כ"י סנקט פטרבורג B 184, דף 2א. על ההארכה של נסים ראו לעיל הערה 139). הארכה זהה לזו של הסופר של חידושי הר"ן נמצאת גם בכתב יד של שו"ת הרדב"ז ששרידיו התפרזו בגניזה הקהירית (כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S G1.49-50. לקטעים נוספים מטופס זה ראו: ע' שבט, 'קובץ תשובות הרדב"ז [א]', ירושון, יב [תשס"ג], עמ' פ). צורת הכתב הדומה מלמדת שכנראה סופר אחד העתיק את שניהם.



## גילוח השיער וגזיזת הציפורניים: מקורותיו של טקס מעבר ייחודי וגלגוליו בין מזרח למערב

מאת

משה יגור

א. מבוא

כמה וכמה מקורות יהודיים ממגוון סוגות ספרותיות מציינים כי יהודים שהמירו דתם לדת אחרת ומבקשים לאחר מכן לחזור ליהדותם נדרשים לגלח את שיער ראשם ולגזוז את ציפורניהם כחלק מתהליך החזרה לקהילה. המנהג נזכר במקורות אשכנזיים מראשית המאה השלוש עשרה ולאחר מכן בימי הביניים המאוחרים ואף בראשית העת החדשה ברחבי אירופה הנוצרית. המנהג המדובר אף מתועד במקורות לא יהודיים: בחיבוריו של ברנאר גי, האינקוויזיטור בן המאה הארבע עשרה, וכן בפרוטוקולים ממשפטי אינקוויזיציה של מומרים.

מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים נזכר פעמים רבות בספרות המחקר הענפה העוסקת בהיבטים שונים של המרות דת של יהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים. עם זאת נראה כי מקור המנהג ומטרותיו עדיין לא הועמדו לבחינה מדוקדקת. רוב החוקרים שהזכירו את המנהג ציינו בעיקר מקורות מאוחרים, משלהי ימי הביניים ומראשית העת החדשה, ורובם לא נדרשו למנהג דומה המופיע בספרות היהודית מאותה תקופה בנוגע לגרים.

\* חקרתי נושא זה במסגרות שונות, בין השאר בסדנה על היבטים של חוק ומגדר מטעם היחידה לחקר הגניזה בספריית אוניברסיטת קיימברידג' בשנת 2015. מאמר שלי המתמקד בהיבט המגדרי של המנהג בארצות האסלאם נכלל בקובץ אנגלי שיצא לאחרונה בעקבות סדנה זו. במאמר הנוכחי אני מתמקד בהיבטיו של המנהג כטקס מעבר, מרחיב את היריעה על בסיס מקורות נוספים שאיתרתי בשנים האחרונות ובמבט השוואתי בין מערב למזרח. אני מודה לפרופ' מרים פרנקל, מנחתי בכתיבת עבודת הדוקטור, על עצותיה ועידודה בתהליך הכתיבה, לפרופ' שמחה עמנואל וד"ר דותן ארד, שליוו אותי בתהליך המחקר והוסיפו מקורות, למורי ועמיתי שקראו את טיוטת המאמר והעירו הערות מועילות, לפרופ' אפרים שהם-שטיינר, ד"ר מיכה פרי וד"ר תרצה קלמן, וכן לחברי מערכת כתב העת 'תרביץ', לפרופ' אפרים קנרפוגל ולשני הקוראים האחרים, האנונימיים, מטעם המערכת על תובנותיהם ועצותיהם החשובות. האחריות לטענות ולטעויות היא עליי.

במאמר זה ברצוני להצביע על שורשים אפשריים של מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים הרחק מן הזמן ומן המקום שבהם משך את מרב תשומת ליבם של החוקרים. מנהג זה נזכר לראשונה בנוגע לגרים, במקורות מגוונים מתקופת הגאונים. אף שהדבר לא נאמר במפורש במקורות אלה, ברור כי ההשראה למנהג היא הציזוי המקראי באשר לאשת יפת תואר.<sup>1</sup> אציג להלן שורה של מקורות גאונים מן המאה השמינית והתשיעית הדנים במנהג, ואצביע על חיוב דומה של גרים ב'ספר המצוות' של ענן בן דוד. נוסף על כך אצביע על מקור מוסלמי מאותה תקופה המזכיר מנהג של גילוח שיער וגזיזת ציפורניים של נשים שבויות המתאסלמות בהיותן נתונות בשליטת אדוניהן<sup>2</sup> שוביהן המוסלמים, החושקים לקיים איתן יחסי מין. רצף המקורות שיידונו מבסס היטב את מקורו של המנהג בהקשר ההיסטורי והגיאוגרפי המזרח תיכוני בשלהי העת העתיקה ובראשית ימי האסלאם ובהקשר התיאולוגי של טקס כניסה לדת חדשה – אך לא של חזרה לדת קודמת.

גלגוליו של המנהג עשויים ללמדנו על המציאות החברתית ועל התפיסות שרווחו בקהילות היהודיות השונות שהסתייעו בו לסימון מעברים דתיים. המקורות היהודיים מן המזרח התיכון המוסלמי דנים במנהג זה בהקשר של גיור. מקורות אלו לעולם אינם מזכירים את המנהג בהקשר של חזרת מומרים לדתם הקודמת ולמעשה כמעט אינם עוסקים בסוגיה של חזרת מומרים ליהדותם או בצורך לייחד לכך טקס כלשהו. רק המקורות היהודיים מאירופה הנוצרית מזכירים את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים בהקשר של חזרת מומרים ליהדותם.

למאמר זה שתי מטרות. מטרתו הראשונה היא זיהוי מקורותיו של מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים, בחינת אזכוריו הקדומים ביותר בחיבורים מסוגות שונות ומעקב אחר גלגוליו.<sup>2</sup> במסגרת זו יוצג נוסח מזהדר תלת-לשוני, עברי-ארמי-ערבי, של קטע מן החיבור 'הלכות פסוקות'. נוסח ייחודי זה נתגלה בגניזת קהיר וטרם פורסם, והוא נדפס בנספח למאמר זה. המטרה השנייה של המאמר היא לדון במשמעויותיו ובתפקידו החברתי של המנהג כמסמן חציית גבולות דתיים בקהילות ארצות האסלאם בימי הביניים. בחינה של אבני הבניין של המנהג ותפקידו החברתי בקהילות ארצות האסלאם – בהשוואה לגלגוליו המאוחרים בקהילות אירופה הנוצרית – מעלה תובנות הנוגעות לגבולות הקהילה, לגיור ולהמרת דת בקהילות היהודיות בארצות האסלאם בימי הביניים.

תחילה אסקור בקצרה את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים של מומרים וגרים באירופה הנוצרית. לאחר מכן אנתח מקורות קדומים יותר – מתקופת הגאונים, במאות הראשונות לאסלאם – שהם הראשונים המתעדים מנהג זה בנוגע לגרים. לאחר סקירת גלגוליו המנהג

1 דב' כא 10–14, וראו דיון להלן.

2 בניתוח שלהלן נעזרתי רבות בספרו של מ' פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל אביב תשע"א.

אנתח את משמעותו החברתית ואת המשמעויות של גלגוליו השונים בין מזרח למערב ובין גיור לשיבת מומרים ליהדות.

### ב. גילוח השיער וגזיזת הציפורניים באירופה הנוצרית

סוגיית היחס הראוי ליהודים שהמירו את דתם עמדה במוקדם של דיונים מתמשכים שקיימו רבנים, אנשי הלכה ומנהיגי קהילות לאורך הדורות, ולכן אף יוחזו לה מחקרים רבים.<sup>3</sup> אחד ההיבטים המעניינים של סוגיה זו נוגע ליהודים מומרים שביקשו לשוב ליהדותם, ובפרט לשאלה אם עליהם לעבור טקס כלשהו בעת חזרתם ליהדות. חוקרים רבים כבר העירו שכאן בא לידי ביטוי המתח בין הצורך החברתי לסמן את מי שהמירו דתם ויצאו מגבולות הקהילה ולחייבם לעבור טקס שביטא את שבתם אליה ובין התפיסה ההלכתית הדומיננטית הגורסת כי להמרת הדת אין תוקף הלכתי, וכי היהודי המומר נותר יהודי, אם כי מוטלות עליו סנקציות חברתיות.<sup>4</sup> במאמר שכתב לפני כיוכל שנים הביא יוסף חיים ירושלמי קטע ממדרין לאינקוויזיטור שכתב ברנאר גי בשנת 1320, ובו מתואר בפירוט טקס שעובר מומר יהודי המבקש לשוב

3 מחקרו הקלסי של י' כ"ץ, 'אף על פי שחטא ישראל הוא', תרביץ, כו (תשי"ח), עמ' 203–217, הוא עדיין מבוא בסיסי לסוגיית היחס למומרים. לדיון עקרוני במקורות הגאונים ובספרות רבנית מאירופה הנוצרית עיינו: G. J. Blidstein, 'Who is NOT a Jew? The Medieval Discussion', *Israel Law Review*, 11 (1976), pp. 369–390; ע' עיר-שי, 'מומר כירוש בתשובות הגאונים: יסודותיה של פסיקה ומקבילותיה במשפט הנכרי', שנתון המשפט העברי, יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו), עמ' 435–461. וראו מאמר עדכני על יחסי אישות וקשרי משפחה בין מומרים ליהודים: U. Simonsohn, 'The Legal and Social Bonds of Jewish Apostates and their Spouses According to Gaonic Responsa', *JQR*, 105 (2015), pp. 417–439. על היחס למומרים בספרות ההלכתית מאירופה הנוצרית בימי הביניים ראו להלן, וכן: E. Kanarfogel, 'Changing Attitudes Towards Apostates in Tosafist Literature, Late Twelfth – Early Thirteenth Centuries', E. Carlebach and J. J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*, Leiden 2012, pp. 297–327

4 נוסף על המחקרים שהוזכרו לעיל ראו: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים תשכ"א, עמ' 75–84; E. Fram, 'Perception and Reception of Repentant Apostates in Medieval Ashkenaz and Premodern Poland', *AJSR*, 21 (1996), pp. 299–339; J. Shatzmiller, 'Converts and Judaizers in the Early Fourteenth Century', *HTR*, 74 (1981), pp. 63–77; E. Kanarfogel, 'Returning to the Jewish Community in Medieval Ashkenaz: History and Halakhah', M. A. Schmidman (ed.), *Turim: Studies in Jewish History and Literature Presented to Dr. Bernard Lander*, I, New York 2007, pp. 69–97. הדגיש כי בניגוד למשתמע מדברי כ"ץ, לא ניתן לקבוע כי הגישה המחמירה היא גישה עממית שאין לה בסיס הלכתי איתן, אלא היא גישתם של אנשי הלכה רבים אשר חייבו מומרים שביקשו לשוב ליהדותם לעבור טקס כלשהו כגון טבילה ואף יותר מכך. ראו בהרחבה: E. Kanarfogel, *Brothers from Afar: Rabbinic Approaches to Apostasy and Reversion in Medieval Europe*, Detroit 2021. אני מודה מקרב לב לפרופ' קנרפוגל על שחלק איתי את הגהות ספרו טרם פרסומו.

ליהדותו. אלו חלק משלבי הטקס: 'נוטלים את ציפורני ידיו ורגליו עד זוב דם; מגלחים את שער ראשו, מכניסים אותו למים זורמים והוא טובל בהם את ראשו שלוש פעמים'.<sup>5</sup> בבואו להעריך את מידת ההיתכנות של הטקס שתיאר גי, הפנה ירושלמי לכמה מקורות אינקוויזיטוריים נוספים וכן לכמה אזכורים בספרות ההלכה המאוחרת יותר, מראשית העת החדשה. בסיכומו של דבר הוא נקט לשון זהירה: 'מן המקורות הזמינים לנו, אינקוויזיטוריים ויהודיים כאחד, איננו יכולים להוכיח באופן מוגמר כי טקס החזרה ליהדות כפי שהוא מתואר על ידי ברנאר גי הוא אותנטי. עם זאת אנו יכולים לקבוע כי מרבית מרכיביו נראים סבירים ביותר'.<sup>6</sup>

החוקרים שבאו אחרי ירושלמי הוסיפו מקורות המעידים על המנהג, ואפרים קנרפוגל, בשורת מאמרים על היבטים שונים של היחס למומרים באירופה הנוצרית ובספר מקיף בנושא שיצא לאחרונה, הצביע על סדרה של מקורות הלכתיים החל מן המאה השתים עשרה המחייבים עריכת טקס כלשהו למומר החוזר ליהדותו.<sup>7</sup> חלק מן המקורות מזכירים וידוי בלבד, חלקם מזכירים טבילה, וכמה מקורות מזכירים את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים, בדומה לאופן שבו הוא מתואר במקורות האינקוויזיטוריים.<sup>8</sup>

מה היו מקורות ההשראה לטקס זה למומרים החוזרים ליהדותם, טקס שלא נזכר בדיונים בנושא קודם לראשית המאה השלוש עשרה? כדי לדון בשאלה זו יש לשים לב כי שניים מן המקורות האשכנזיים הקדומים המזכירים מנהג זה באשר למומרים השבים ליהדותם, משווים במפורש בין חזרת מומרים לבין קבלת גרים, ומשמע מהם כי מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים היה מוכר בעת קבלת גרים.<sup>9</sup> ואכן מנהג גילוח שערם של המבקשים להתגייר וגזיזת ציפורניהם נזכר בשורה של מקורות יהודיים ממגוון סוגות מאירופה הנוצרית מראשית המאה השתים עשרה ואילך.<sup>10</sup> כל דיון במנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים למומרים השבים

5 Y. H. Yerushalmi, 'The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui', *HTR*, 63 (1970), pp. 317–376. ושם בעמ' 363–374 על הטקס ועל מומר שנשפט בידי גי והעיד על הטקס. לציטוט של גי ראו: ב' גי, מדריך לאינקוויזיטור, תרגמה ש' שחר, ירושלים תשע"ה, עמ' 115. עוד על מדריך זה עיינו לאחרונה: D. Hill, *Inquisition in the Fourteenth Century: The Manuals of Bernard Gui*, Suffolk 2019. and Nicholas Eymeric, על גילוח השיער וגזיזת הציפורניים ראו: שם, עמ' 194–195. טקס זה מתואר בפרוטוקול משפטו של מומר יהודי אחר. ראו: ב"ש אלברט, משפטו של ברוך: הפרוטוקול הראשון של שפיטת אנוס בפני האינקוויזיציה [1320], רמת גן תשל"ד, עמ' 82.

6 ירושלמי, האינקוויזיציה ויהודי צרפת (שם), עמ' 373.  
7 קנרפוגל, עמדות משתנות (לעיל הערה 3); הנ"ל, חזרה לקהילה (לעיל הערה 4); הנ"ל, אחים מרחוק (לעיל הערה 4).

8 ראו על מנהג הגילוח והגזיזה באופן ספציפי אצל קנרפוגל, חזרה לקהילה (שם), עמ' 85–86; על כלל השיטות בחזרת מומרים ליהדותם ראו: הנ"ל, אחים מרחוק (שם) עמ' 27–65, ובאופן ספציפי ועדכני על מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים עמ' 50–53, 56–57, ועיינו שם בהפניות למקורות.

9 ראו למשל: 'ישראל שנשתמד כשישוב צריך להעביר על ראשו תער ולעשות טבילה כגר' (הסמ"ק מצורף בשם הראב"ה), מצווה קנו [מהדורת י"י הר"ש שושנים-רוזנברג, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' מט].

10 ראו למשל חידושי ר' יהונתן מלוניל, שבת קלו ע"ב (מהדורת ד' מצגר, ב, ירושלים תשע"ב, עמ' תפא);



ליהדותם ראוי לו שיתייחס הן לאזכוריו הרבים של מנהג זהה לגרים בספרות בת התקופה, הן להנמקה המפורשת של כמה מן המקורות הקדומים, המסמיכים את המנהג באשר למומרים למנהג הזהה באשר לגרים. לעת עתה קנרפוגל הוא החוקר היחיד שהעיר על מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים הן בהקשר של גיור הן בהקשר של שיבת מומרים ליהדותם.<sup>11</sup>

### ג. גילוח השיער וגזיזת הציפורניים של מתגיירים בראשית האסלאם

קדמותו של מנהג גילוח השיער של גרים וגזיזת הציפורניים נזכרת ב'ספר האשכול' – נכתב שם שכבר דנו במנהג זה 'הגאון ר' יצחק ז"ל', הוא הרי"ף, וכן 'בעל הלכות', כלומר מחבר החיבור ההלכתי 'הלכות גדולות', בן המאה התשיעית.<sup>12</sup> ב'הלכות גדולות' נכתב בהלכות מילה אגב הדיון בקבלת הגרים: 'גזיזין ליה מן מזייה ושקלין ליה מן טופריה דידיה ודכרעיה' (וגזיזין לו משערו ונוטלים לו מציפורני ידיו ורגליו).<sup>13</sup>

לקוטי הפרדס, עניין מילה (בני ברק תשנ"ט, עמ' 126); מדרש שכל טוב, לך לך יו, טו (מהדורת בובר, עמ' 20); ספר פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור צרפתי, דברים כא (מהדורת הרי"ף קדם, ירושלים תשנ"ו, עמ' תט-תי); 'כללי המילה' מאת גרשום הגוזר, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 28°3182, דף 272 (בהדפסת החיבור נשמטה הקביעה בדבר גילוח השיער וגזיזת הציפורניים, ראו: זכרון ברית לראשונים, מהדורת י' גלסברג, ברלין תרנ"ב, עמ' 136); מנחם המאירי, בית הבחירה, שבת קלו ע"ב (מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 541); פסקי הרא"ש למסכת שבת קלו ע"ב (דפוס וילנה, ירושלים תשמ"א, דף קעט ע"ב); ארבעה טורים, יורה דעה רסח, ב (מהדורת שירת דבורה, ירושלים תשנ"ג, י' עמ' קפה); הגהות רמ"א לשולחן ערוך, יורה דעה רסח, ז (מהדורת אל המקורות, ירושלים תשנ"ז, ו, דף רכד).

11 קנרפוגל, חזרה לקהילה (לעיל הערה 4), עמ' 85–86; הנ"ל, אחים מרחוק (לעיל הערה 4), בעיקר עמ' 50–51 והערה 34.

12 ספר האשכול, הלכות מילה (מהדורת ש' אלבק וח' אלבק, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 11); הלכות הרי"ף, שבת קלו ע"ב (מהדורת נ' זק"ש, ירושלים תשכ"ט, עמ' קמא). וכן מובא בשמו של הרי"ף בחידושי ר' יהונתן מלונגיל, שבת קלו ע"ב (לעיל הערה 10). אם כן לפחות חלק מן המקורות מאירופה הנוצרית שהזכירו מנהג זה לגרים, הכירו את אזכור המנהג אצל הרי"ף ואף ב'הלכות גדולות', והביאו אותו כאסמכתא. על הרי"ף כמקור אפשרי לאזכור המנהג אצל כותבים מאוחרים יותר ראו: E. Kanarfogel, 'Approaches to Conversion in Medieval European Rabbinic Literature: From Ashkenaz to Sefarad', A. Mintz and M. D. Stern (eds.), *Conversion, Inter-marriage, and Jewish Identity*, New York 2015, pp. 217–257, esp. pp. 232–233

13 הלכות גדולות, הלכות מילה (מהדורת ע' הילדסהיימר, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 216). לאזכור זה ב'הלכות גדולות' כבר הפנו זוהר ושגיא. ראו: Z. Zohar and A. Sagi, *Transforming Identity: The Ritual Transition from Gentile to Jew: Structure and Meaning*, London and New York, 2007, pp. 158–162. אך בנוסח העברי של ספר זה, שקדם לנוסח האנגלי, הפנו הכותבים רק ל'ארבעה טורים' ולפירושים שנכתבו עליו ועל 'שולחן ערוך'. ראו: צ' זוהר וא' שגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 241–245. להלן אפנה למקורות גאונים ואחרים נוספים שלא נזכרו אצלם, ואציג גישה שונה מהם בהבנת מקורו ותפקידו של המנהג.

'הלכות גדולות' אינו החיבור היחיד מתקופת הגאונים המזכיר את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים. באותה לשון ממש נזכר מנהג זה בחיבור 'הלכות פסוקות'.<sup>14</sup> כלומר במאה התשיעית לכל המאוחר נכנס מנהג זה לקודקסים ההלכתיים הבת-ר-תלמודיים שהחלו להיות נפוצים בבבל.<sup>15</sup> אף בתרגום והעיבוד העברי של 'הלכות פסוקות', ששרד בכתב יד יחיד, והידוע במחקר בשם 'הלכות ראו', נזכר המנהג בעניין גרים: 'וכשמטבילין אותו צריך שילכו עמו שלושה [...] וגוזזים מן שערו ונוטלין לו צפרניו שלידי ורגליו'.<sup>16</sup>

בגזיזת קהיר נמצאו קטעים מספר 'הלכות פסוקות' וכן פירושי מילים קשות מספר זה ותרגומן לערבית-יהודית.<sup>17</sup> טקסטים אלו מלמדים שהחיבור היה נפוץ ושנהגו ללמדו, ושהוא אף הותאם ללומדים בקהילות שונות. כמה וכמה כתבי יד ששרידים מהם נמצאו בגניזה כוללים נוסח של חיבור זה, הכתוב עברית מעורבת בארמית, ובצידו תרגום מלא לערבית-יהודית. בדף מתוך אחד מכתבי יד אלו מתוארת חובת גילוח השיער וגזיזת הציפורניים החלה על מתגיירים, והוא מוסיף על הקביעות המוכרות מעדי נוסח אחרים של 'הלכות פסוקות'.<sup>18</sup> הקטע המלא מובא בנספח למאמר זה, וכאן אביא חלק מן התרגום של הטקסט שבערבית-יהודית:

ואם היה הגר נימול, חובה להטיף ממנו דם ברית בעת גירו, ויש ליידע את הגר מקצת הציוריים לחיוב ולאיסור, הקלים והחמורים, לא כולם, כדי שיתרגל בהדרגה. וכאשר יקבל עליו – מלים אותו, ומגלחים כל שער, וגוזזים מזקנו ומשפמו, וקוצצים את ציפורניו. וכאשר תחלים מילתו, טובלים אותו במים שנאספו ממני גשם או מים נובעים או זורמים. וכאשר יעשה זאת, הוא נהפך כאחד מישראל.

הטקסט בערבית-יהודית מתאר לא רק את גילוח שער הראש אלא גם את גילוח הזקן

14 הלכות פסוקות, הלכות מילה (מהדורת אהבת שלום, ירושלים תשנ"ט, עמ' לו). מקובל לתארך חיבור זה למאה השמינית. ראו: נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות<sup>2</sup>, ירושלים תשנ"ט, בתמצית בעמ' 109–113; והשוו: י' ברודי, 'מחקר ספרות ההלכות מתקופת הגאונים', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 139–152.

15 אף שחיבורים אלה נשענים היטב על התלמוד הבבלי ועל מקורות בבליים נוספים, נראה כי הם לא נוצרו במעגלי ישיבות בבל עצמן, וייתכן ש'הלכות פסוקות' התחבר מחוץ לבבל. סקירה תמציתית בנושא ראו: י' ברודי, ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע"ו, עמ' 221–222 (על 'הלכות פסוקות'), 228–230 (על 'הלכות גדולות').

16 הלכות ראו (מהדורת א"ל שלוסברג, ורסאי תרמ"ו, עמ' 1). על הלכות ראו ותיארוכו עיינו: דנציג, מבוא (לעיל הערה 14), עמ' 58–61, 64–66, 69–72.

17 על קטעי 'הלכות פסוקות' מן הגניזה ראו: דנציג, מבוא (שם), עמ' 50–52, וביתר הרחבה בעמ' 77–82. רשימה מלאה של קטעי החיבור מן הגניזה ראו: שם, עמ' 625–636; ועל תרגומו של החיבור לעברית ולערבית-יהודית ראו: שם, עמ' 64–70.

18 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA 2630.2. תיאור דף זה ומידע ביבליוגרפי על השריד שנמצא בגניזה ראו בנספח למאמר זה.

והשפם – כלומר יש בו הדגשה נוספת של הפן החזותי של הטקס. אזכור הזקן והשפם מבהיר כי דמות המתגייר שראה מחבר הקטע בעיני רוחו היא דמות ממין זכר.

רב נטרונאי גאון, אף הוא בן המאה התשיעית, נשאל אם כל המנהגים המחייבים את הגר מחייבים גם עבד כנעני בעת כניסתו לעבדות. עם המרכיבים השונים של טקס הגיור הנמנים בשאלה זו נזכרת גזיזה 'מן מזייה ומן טופריה' (משערו ומציפורניו). רב נטרונאי גאון השיב שאכן עבד הטובל טבילת עבדות 'צריך כל דברים הנוהגים במשוחרר [...] כיוון דבעי לאפוקי מגייתיה ועיולי מקצת מצות' (כיוון שצריך להוציא מגייתו ולהכניס במקצת מצוות).<sup>19</sup> נראה כי בשלב זה היה ברור לפחות לשואל ולרב נטרונאי גאון שפעולות גילוח השיער וגזיזה הציפורניים הן חלק בלתי נפרד מטקס הגיור – לכן סברו כי הן מחויבות אף בטקסי השחרור של עבדים כנענים וכן בטקסי הכנסתם של עבדים כנענים לעבדות, טקסים שבהם הם מקבלים עליהם עול מקצת מצוות. גילוח השיער וגזיזה הציפורניים של עבדים כשהם מקבלים עליהם עול מצוות נזכרים גם בחיבור הנודע בשם 'הלכות קצובות', שנראה כי נכתב בערך במאה התשיעית או העשירית בארץ ישראל או בתחומי השפעתה התרבותית וההלכתית.<sup>20</sup>

שורת החיבורים מתקופת הגאונים שנדונו כאן בקצרה מעידים כי גילוח שערם של גרים וגזיזה ציפורניהם היו דרישה הלכתית מוכרת. החיבורים שדרישה זו נזכרת בהם שייכים לסוגות שונות ולמעגלי השפעה שונים – שאלות ותשובות של גאונים בכל, חיבורים הלכתיים מקיפים שנכתבו מחוץ לישיבות הגאונים אך הם בעלי אופי בבלי, תרגומים של חיבורים אלו לעברית ולערבית יהודית הכוללים עיבודים ותוספות וכן חיבורים מחוץ לתחום ההשפעה הבבלית.

חשוב להדגיש כי במקורות קדומים יותר העוסקים בגיור אין כל אזכור של גילוח השיער או של גזיזה הציפורניים של המבקשים להתגייר.<sup>21</sup> החיבורים הגאונים לא נימקו את המנהג ולא סמכו אותו על מקור הלכתי, וכך נותר לחכמי הלכה באירופה הנוצרית בימי הביניים וכן לחוקרים מודרניים כר נרחב להשערות בנושא. הסבר אפשרי למנהג הוא הצורך למנוע חציצה בעת הטבילה במקווה, אך חלק מחכמי ההלכה דחו הסבר זה, ואכן קשה לטעון שגילוח השיער הכרחי למניעת חציצה.<sup>22</sup> אף בקטע בערבית יהודית שהובא לעיל, סדר הפעולות בטקס

19 תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, סימן רנט (מהדורת י' ברודי, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 394–395), וראו שם הפניות למקבילות.

20 הלכות קצובות, הלכות שיעור המקוה (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשע"ב, עמ' 107). על החיבור ראו: י' תא-שמע, כנסת מחקרים, ג: איטליה וביונטיון, ירושלים תשס"ד, עמ' 238–239; דנציג, מבוא (לעיל הערה 14), עמ' 267–269.

21 ראו למשל: זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית (לעיל הערה 13), עמ' 85–95. על תפקידו החשוב של התלמוד הבבלי בתהליך גיבושו ומיסודו של הגיור ראו: M. Lavee, *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Jewish Identity*, Leiden 2018.

22 כך למשל טען יואל סירקיש במאה השבע עשרה בפירושו 'בית חדש' על ארבעה טורים, יורה דעה רסח, ב (ארבעה טורים, מהדורת שירת דבורה [לעיל הערה 10], עמ' קפה), והשוו שם לדעתו הנגדית של שבת י

הגירור – קבלת עול מצוות, מילה, גילוח השיער וגזיזת הציפורניים, החלמה ורק לאחר מכן טבילה – מלמד שגילוח השיער וגזיזת הציפורניים הם מרכיב מהותי של הטקס ולא רק מילוי צורך טכני בהסרת חציצה אפשרית, שאם לא כן הם היו מבוצעים סמוך לפני הטבילה ולא כחלק מן הרצף של קבלת עול מצוות ומילה.

חלק מן הכותבים באירופה הנוצרית בימי הביניים המאוחרים הסבירו את המנהג באשר למומרים כהיטהרות מטומאה, וציטטו תקדימים מקראיים, כגון גילוח הלויים קודם לעבודתם במשכן<sup>23</sup> וגילוח גופו של מצורע עם טוהרתו.<sup>24</sup> אולם תפיסות אלה, הרחוקות מאוד בזמן, במרחב ובהקשר החברתי וההלכתי – גירור לעומת שיבת יהודים מומרים – אינן מלמדות בהכרח על התפיסות בתקופת הגאונים בארצות האסלאם.

נראה כי בהקשר הגאוני והאסלאמי התקדים למנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים במסגרת טקס מעבר נמצא בציווי המקראי בדבר אשת יפת תואר.<sup>25</sup> הציווי המקראי אומנם אינו מזכיר גירור או המרת דת – מוקד עניינו הוא האופן המדויק שבו גבר ישראלי יכול לקחת לו אישה שבויה אשר הוא חושק בה: 'והבאתה אל תוך ביתך וגלחתה את ראשה ועשתה את צפּרניה'. והסירה את שמלת שביה מעליה, וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ואחרי כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה'.

בספרות ההלכה מתקופת התנאים ואילך נתפס טקס אשת יפת תואר, כולל האקט החזותי הסמלי של גילוח השיער ועשיית הציפורניים,<sup>26</sup> כמתכונת מיוחדת של טקס גירור בנסיבות

כהן, בעל 'שפתי כהן'. עוד על כך ראו: זוהר ושגיא, גירור וזהות יהודית (שם), עמ' 243–245. ברודי העיר דרך אגב במהדורתו לשו"ת רב נטרונאי גאון שהסיבה לגילוח השיער ולגזיזת הציפורניים היא מניעת חציצה. ראו לעיל הערה 19; והשוו: קנרפוגל, גישות להמרה (לעיל הערה 12), עמ' 232–233.

23 במ' ח 6–7.

24 ו' יד 8. וראו: 'דנהגינן לגלח בעלי תשובה כאלו עפ"י דברי ר' משה הדרשן, כדפירש"י בפ' בהעלותך שנתן טעם להתגלח הלויים, לפי שהיו כפרה על בכורי ישראל שחטאו בע"ז. וע"ז קרוי מת ומת איתקש למצורע והמצורע טעון תגלחת' (ישראל איסרליין, שו"ת תרומת הדשן, א, פו [מהדורת ש' אביטן, ירושלים תשנ"א, עמ' עו–עז]). דברים דומים כתב כבר במאה השלוש עשרה בעל פירוש 'חוקוני' לתורה, כפי שהראה לאחרונה קנרפוגל, אחים מרחוק (לעיל הערה 4), עמ' 56–57. טיעון זה חוזר אצל חלק מפרשני 'שולחן ערוך'. ראו: ירושלמי, האינקוויזיציה ויהודי צרפת (לעיל הערה 5), עמ' 372–373.

25 דב' כא 10–14. יש לציין כי ציווי זה כולל גילוח שיער וגזיזת ציפורניים כפי שאכן נמצא במקורות הגאונים, זאת בניגוד לצייווי על הלויים ועל המצורע, הכולל גילוח בלבד, כלומר ההתאמה של ציוויים אלה היא חלקית בלבד.

26 חז"ל התלבטו בפירוש הציווי המקראי 'ועשתה את צפּרניה', ותהו אם הכוונה לקצוץ את הציפורניים או לגדלן פרא במשך תקופת המעבר של 30 יום. דיון זה חשוב פחות לנושא הנידון כל עוד ברור שמדובר כאן בסממן פיזי גלוי לסימון תקופת הביניים. עם זאת מעניין לציין שבניגוד למחלוקת החז"לית, מספרות ההלכה הגאונית ואילך ברור לכול שמדובר בגזיזת הציפורניים בדומה לגזיזת השיער.

ייחודיות.<sup>27</sup> עם זאת בספרות הזו"ל נחשבו כאמור מרכיבי הטקס מוגבלים לסיטואציה ייחודית – שבוייה נוכרייה בידי ישראל – ולא שולבו בטקס הגיור הרגיל שהלך והתגבש בתקופה זו.<sup>28</sup> לעומת זאת בספרות ההלכה מתקופת הגאונים הפך מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים לחלק בלתי נפרד מטקס הגיור, לפחות על פי המקורות ההלכתיים שצוטטו לעיל. במקורות ההלכתיים מתקופת הגאונים המנהג נזכר במסגרת טקס הגיור של גברים ונשים כאחד, והקשרו המגדרי כאמצעי להסדרת יחסי אישות נעלם. האם טקס הגיור הייחודי שנקבע בספרות ההלכתית מתקופת הגאונים אכן התקיים בפועל? מסמך שנמצא בין תעודות גניזת קהיר, והכתוב כזיכרון עדות ומתאר 'מעשה שהיה', מזכיר אף הוא את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים כחלק מטקס הגיור. אם נקבל את הכתוב במסמך זה כעדות היסטורית מהימנה, הרי לנו ראיה שהמנהג לא רק נלמד, הועתק, תורגם ועובד, אלא גם בוצע בפועל. את המסמך הזה מן הגניזה, המציג 'מעשה שהיה בפנינו', פרסם וניתח לפני שנים מרדכי עקיבא פרידמן.<sup>29</sup> הטקסט אינו כולל אזכורי זמן או מקום, ולכתב מאפיינים מזרחיים ומערביים כאחד, ספרדיים וצפון אפריקאיים. מהדירו של המסמך תיארכו בזהירות למאה האחת עשרה או השתים עשרה.<sup>30</sup> סיפור המעשה עוסק בשתי אחיות נוצריות ('ערלות') שביקשו מקבוצת יהודים שיגיירו אותן. לאחר דין ודברים ממושך שבו ניסו הגברים היהודים להתחמק מבקשתן של האחיות – בהתאם לקביעה ההלכתית שיש לבדוק את כנות רצונו של המבקש להתגייר – התרצו היהודים ופנו לבצע את טקס הגיור. הטקס עצמו מתואר כך: 'וכשראינו זה הדבר צוי[נו וגלחו] בתער ראשם ועשו צפרניהם ובכו על מה שעבדו מעבודה הזרה'<sup>31</sup> [ומעבו]דת פסל[ים]

27 זאת ככל הנראה כחלק ממיסוד העיקרון המטריליניאלי, שעל פיו הייחוס נקבע לפי האם, כעקרון יסוד בקביעת הזהות הדתית והאתנית של יילודים. על גיבוש העיקרון המטריליניאלי עיינו: Sh. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, CA 1999, pp. 263–307. על הפרשנות הרבנית למצוות אשת יפת תואר כטקס גיור ייחודי ראו: שם, עמ' 255–260.

28 סקירה תמציתית על טקס אשת יפת תואר כטקס גיור ראו: מ' פינקלשטיין, הגיור: הלכה למעשה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 85–90.

29 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 12.232; ראו: מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים תשמ"ו, מסמך י"ג, עמ' 335–339.

30 זו הייתה הערכתו של המהדיר בתקשורת פרטית עם כותב מאמר זה בשנת 2014, וזהו עדכון של השערתו בפרסום דלעיל. דנתי בעניין זה גם עם ד"ר עדנה אנגל בשנת 2014, והיא מחזיקה בתפיסה דומה באשר למאפיינים המערביים של הכתב. הטקסט העברי כתוב בצידו האחורי של מסמך קדום יותר, באותיות ערביות, ונוכרת בו העיר קוץ שבמעלה הנילוס, בדרום מצרים. יש בכך חיוק מה להשערה שמקורו של המסמך במזרח ולא במערב, ועל כל פנים בעולם האסלאם.

31 על כפי זה ועל הדמיון בינו לדברי ר' עקיבא בספרי דברים ריג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 245), שפירש ש'בכתה על אביה ועל אמה' הכוונה לעבודה זרה, העיר כבר מהדיר המסמך. ראו: פרידמן, ריבוי נשים (לעיל הערה 29), עמ' 338, הערה 12. וכבר הרחיבו על כך זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית (לעיל הערה 13), עמ' 241–243. השוו: כהן, התחלות היהודיות (לעיל הערה 27), עמ' 257; אף הוא הפנה את הקוראים למעשה מן הגניזה כמקבילה מעניינת לפרשנותו של ר' עקיבא.

ויאמרו] אך שקר נחלו אבותינו הבל ואין בם מועיל [...] וטבלו כדת וכהלכה והקראינו [להם שמע] ישראל'.<sup>32</sup>

מסמך זה הוא ככל הנראה עדות מפורשת ומפורטת לקיומו של מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים בפועל כחלק מטקס הגיור. העובדה שהטקסט כתוב בצורה קולחת וללא תיקונים, מחיקות או תוספות, מחזקת את הסברה שאין זו טיטה ראשונית של המעשה אלא העתקה מאוחרת המציגה את סיפור המעשה בהשמטת הפרטים הקונקרטיים.<sup>33</sup> מכיוון שזהו התיאור המפורט היחיד של טקס גיור בתעודות הגניזה, קשה להסיק ממנו אם אכן הוא משקף נאמנה מנהג מוכר במסגרת טקס הגיור במזרח המוסלמי או שמא דווקא בשל נדירותו זכה המנהג לתיעוד.<sup>34</sup> עם זאת מגמתו הכללית של המסמך היא להדגיש את כשרות גיורן של האחיות מעל לכל ספק, ולכן קשה להניח כי הכותב היה מתאר מנהג זה אילו לא נחשב בעיניו ובעיני אחרים חלק בלתי נפרד מטקס גיור ראוי.

פרידמן העלה בזהירות את ההשערה שמחברי המסמך היו קראים, שכן בתיאור המעשה משולבים פסוקי מקרא רבים וביטויים שניתן לראות בהם מטבעות לשון קראיים.<sup>35</sup> לכאורה מקור קראי למסמך זה היה עשוי להסביר את המנהג הייחודי של גילוח השיער וגזיזת הציפורניים, שכאמור נראה כי הוא נשען ישירות על הצייוי המקראי ואין לו בסיס בספרות חז"ל. ואולם בשל אזכור המנהג במקורות גאונים רבים ובספרות הרבנית גם בתקופות מאוחרות יותר, נראה שאין צורך להניח שמי שביצעו את טקס הגיור המתועד במסמך היו דווקא קראים. עם זאת אין בכך לומר שמנהג זה לא נזכר גם במקורות הלכתיים לא רבניים. טקס כמעט זהה למתגיירים מתואר ב'ספר המצוות' של ענן בן דוד. ענן בן דוד נתפס בדיעבד בעיני חכמי הקראים כמייסד הקראות, אך כיום ברור לנו כי תהליך התגבשותו של הזרם הקראי היה ארוך ומפותל, וכי כמה וכמה זרמים וכיווני מחשבה שהתקיימו זה בצד זה התנגדו בחריפות, מי יותר מי פחות, לניסיונם של גאוני השיבוט להכפיף את הקהילות היהודיות למסורת התלמודית.<sup>36</sup> ענן בן דוד, בן המאה

32 פרידמן, ריבוי נשים (שם), עמ' 338, שורות 23–26.

33 ראו על כך גם: מ' פרי, 'סופרי קהילה, מכתבי המלצה לעניים וסגנון עברי אחיד סביב הים התיכון במאה הארבע עשרה', ציון, פב (תשע"ז), עמ' 300, הערה 108.

34 אף שעשרות גרים נזכרים בתעודות הגניזה הקלסית, טקס הגיור מתואר רק בתעודות ספורות, ורק כפרפרזה לקונית על דברי חז"ל, לבד מתעודה זו. ראו: מ' יגור, 'זהות דתית וגבולות קהילתיים בחברת הגניזה (מאות 10–13): גרים, עבדים, מומרים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח, עמ' 37–44.

35 פרידמן, ריבוי נשים (לעיל הערה 29), עמ' 338–339, הערות 11, 17, ויש לשים לב שהעיר בלשון 'לא מן הנמנע', ושציון גם מקורות רבניים הכוללים ביטויים דומים, כך שאין הכרח להניח שביטויי הלשון במסמך משקפים נטייה קראית של המחבר.

36 סקירה תמציתית בנושא ראו: H. Ben-Shammai, 'Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism', *Studies in Jewish-Muslim Relations*, 1 (1993), pp. 19–29; מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, ירושלים תשנ"ה, סעיפים 160–163, עמ' 160–163; M. Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, Ithaca, NY 2008, pp. 53–54.

השמינית, נמנה עם העילית היהודית הלמדנית בבבל, והוא התחנך ופעל באותו הקשר היסטורי, גיאוגרפי וחברתי שבו פעלו ראשוני בעלי המסורות של תקופת הגאונים שהוזכרו לעיל. בקטע ששרד מ'ספר המצוות' של ענן בן דוד, ושעוסק במצוות הנוגעות למילה וגיו, הוא דן גם בגיור ובמילה של אדם בוגר. בקטע זה הוא קבע תקופת מעבר של שלושה ימים, וסמך את דבריו בעניין זה על התקדשות בני ישראל לפני הר סיני.<sup>37</sup> עוד הוא קבע כי על המתגייר הבוגר לרחוץ את בשרו ביום הראשון, לכבס את בגדיו 'ולמחר סאחי, ולביש הנאך מאני דחור, וחאיף רישיה, ושאקיל במזייה ובטופריה, וליום שלישי מאהיל [...] לתיקוני נפשיה דשקיל במזייה ובטופריה' (ולמוחרת רוחץ, ולובש את אותם הבגדים שכבס, וחופף ראשו, ונטל שערו וציפורניו, וביום שלישי נימול [...]) לתקן עצמו [בכך] שקוצץ שערו וציפורניו).<sup>38</sup> עד עתה לא מצאתי התייחסות למנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים של גרים בספרות הקראית מן התקופה הקלסית, שנכתבה בערבית-יהודית. ואולם המנהג נזכר בשני חיבורים קראיים חשובים שכתבו אהרן בן יוסף הרופא ואהרן בן אליהו מניקומדיה בראשית המאה הארבע עשרה בכיזנטיון. כך כתב על מנהג זה אהרן בן אליהו בספר המצוות שלו, 'ספר גן עדן': 'משפט אחד יש לכל גיורת מן גילוח שער וכריתת צפרניה והסרת השמלה כמו שדן הכתוב לענין השבויה בטהרה'.<sup>39</sup> מאחר שכותבים אלו חיו ופעלו בתקופה מאוחרת והושפעו מהספרות הרבנית של זמנם, לא מן הנמנע שהם למדו על מנהג זה מהספרות הרבנית ולא מחיבורו של ענן בן דוד או מחיבוריהם של הוגים קראיים קלסיים.<sup>40</sup>

ראוי לציין בהקשר זה מקור מוסלמי קדום שבדומה לציויי המקראי בדבר אשת יפת תואר דן במקרה שבו לוחם מוסלמי חושק בשבויה שאינה מוסלמית. מג'אהד אבן ג'אבר אלמכני היה ממוסרי המסורות הקדומים באסלאם. הוא פעל בתחום זה עד מותו בראשית המאה השמינית לסה"נ, ושמו נקשר במסורות רבות ממקור יהודי ונוצרי – אסראאליאת.<sup>41</sup> מסורת קדומה שנמסרה בשמו קובעת כי במקרה של לוחם מוסלמי החושק בשבויה לא מוסלמית: 'המנהג:

37 שם' יט 10–15.

38 א"א הרכבי, זכרון לראשונים, מחברת שמינית: השריד והפליט מספרי המצות הראשונים לבני מקרא, ירושלים תשכ"ט (סנקט פטרבורג תרס"ג), עמ' 89. כמו בקטעים אחרים שפרסם, הרכבי לא הפנה למקור שממנו ציטט קטע זה או למספר המדף שלו, ולעת עתה לא ידוע מקומו הנוכחי של הקטע המצוטט.

39 אהרן בן אליהו מניקומדיה, ספר גן עדן, סדר נשים, פרק טז (רמלה תשל"ג [גוזלווא (יבפטוריה) תרכ"ד], דף קנא ע"ב); ראו גם: אהרן בן יוסף הרופא, ספר המבחר, דברים, כי תצא (גוזלווא 1835, דף יז ע"ב). אני מודה לפרופ' דניאל לסקר על שהפנה אותי לשני מקורות חשובים אלו.

40 על ההשפעה הרבנית על יוצרים אלו עיינו: D. Frank, 'Ibn Ezra and the Karaite Exegetes Aaron Ben Joseph and Aaron Ben Elijah', F. D. Esteban (ed.), *Abraham Ibn Ezra and his Age*, Madrid 1990, pp. 99–101; D. J. Lasker, 'Aaron Ben Joseph and the Transformation of Karaite Thought', R. Link-Salinger (ed.), *Torah and Wisdom: Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah, and Halacha*, New York 1992, pp. 121–12841 על מג'אהד כמסמן עיינו: A. Rippin, 'Mudjāhid b. Djabr al-Makkī', *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\_islam\_SIM\_5306). על האסראאליאת ראו: Sh. L. Lowin,

תגלח את שער ערוותה, ותיטול את שיערה וציפורניה, ותרחץ עצמה, ותכבס שמלתה, ותעיד כי אין אלוה מבלעדי אלה, ותתפלל. ואם היא מסרבת, אין הדבר מונעו מלבוא עליה אחרי תקופת ההמתנה עד למחזור החודשי.<sup>42</sup>

מקורה של מסורת זו והיתכנותה של הכרת המסורות היהודיות שנזכרו לעיל או של מקור משותף לשתי המסורות הם נושאים הראויים לדיון רציני של חוקרי חדית' או הלכה אסלאמית. לעניין הגדון במאמר זה די לדעת כי בתקופה שבה נזכר לראשונה בחיבורי הלכה יהודיים מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים בתהליך הגיור, כנראה בהשראת הציווי המקראי, הייתה מסורת מוסלמית וזה כמעט לחלוטין למקור המקראי בדבר אישה שבוייה ששובה חושק בה. מקור זה חייב אף הוא לגלח את השיער ולגזוז את הציפורניים וקבע תקופת המתנה לפני קיום יחסי מין עם האישה השבויה. פעולות אלו הן חלק מתהליך הכולל גם את המרת דתה של האישה במידת האפשר.

#### ד. הרציונל החברתי של המנהג והקשריו ההיסטוריים המשתנים

הטקס הכולל את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים הוא טקס מעבר קלסי. כפי שטען לראשונה ארנולד ואן גנפ ובעקבותיו ויקטור טרנר, חברות אנושיות שונות מציינות באמצעות טקסי מעבר שלבי מעבר במעגל החיים – מעבר מילדות לבגרות, קבלת תפקיד או מעמד ציבורי, נישואין וכדומה.<sup>43</sup> לרוב לטקסים אלו תבנית הכוללת שלושה שלבים: התנתקות מן הזהות הקודמת, שלב ביניים ואימוץ הזהות החדשה. שלב הביניים – שלב הסף (השלב הלימינלי) – נתפס כתקופה של שבירת מוסכמות, שבה מחד גיסא האדם העובר את הטקס אינו כפוף לנורמות הרגילות בחברה ומאידך גיסא הוא חשוף לסכנות.<sup>44</sup> עם סיום שלב הביניים חוזר האדם לחברה הנורמטיבית ומשאיר מאחוריו את זהותו הקודמת ואת תקופת הביניים על סכנותיה וטומאותיה. בטקס הגיור חל מעבר מזהות קודמת לזהות חדשה, ומנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים

'Isrā'īliyyāt', *Encyclopaedia of Islam*<sup>3</sup> ([http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32621](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32621))

42 המסורת מובאת באוסף של צנעאני, בן המאה התשיעית. ראו: עבד אל־רזאק אל־צנעאני, כתאב אלמצנף, ז, ביירות 1970–1972, מסורת 12758, עמ' 197.

43 A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. M. B. Vizedom and G. L. Caffee, Chicago, IL 1960, ושם בהקדמה, עמ' v–xvii, על גלגולי המחקר בחצי המאה שחלפה מאז פרסומו הראשון של הספר. מחקריו של טרנר בנושא החלו להתפרסם בשלהי שנות השישים. ראו: V. Turner, 'Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage', idem, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, London 1981; ו' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי־מבנה, תרגום נ' רחמילביץ', תל אביב 2009.

44 נוסף על הספרות המחקרית שלעיל ראו: מ' דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה י' סלע, תל אביב 2004, עמ' 117–120.



הולם אותו ביותר. מנהג זה מסמן באופן פיזי ונראה לעין את המעבר בין זהויות באמצעות השלת חלקי גוף המתחדשים תכופות. תקופת הביניים נוצרת אפוא מאליה ומודגשת באמצעות מנהג זה, וזמניותה מודגשת באמצעות צמיחתם מחדש של השיער ושל הציפורניים. ואכן ואן גנפ וטרנר הדגימו את חשיבותם של מנהגים דומים של הסרת השיער והציפורניים בטקסי מעבר.<sup>45</sup> לא בכדי בתרבויות שונות מסמלים השיער והציפורניים – חלקי גוף צומחים ומתחדשים – מקור לטומאה שיש בה סכנה. ואולם מכאן גם האפשרות להיטהר באמצעות הסרתם והצמחתם מחדש. מכאן גם מובן השייכות של גילוח השיער בטקסים שונים המסמלים מוות או לידה מחדש.<sup>46</sup> אכן דימוי הלידה מחדש הולם ביותר גם את טקס הגיור היהודי.<sup>47</sup>

יתרה מזו, מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים יוצר סימטרייה בין טקס הגיור של נשים לטקס הגיור של גברים. תהליך גיורם של הגברים נערך במתכונת הקלסית של טקס מעבר. הוא כולל פעולה של חיתוך העורלה, תקופת ביניים של החלמה – שבה זהותו של הגבר המתגייר היא זהות סף (לימינלית) קלסית – ולאחר מכן טבילה, החותמת את תהליך המעבר בין דתות ומסמלת את לידתו מחדש של הגבר כברייה חדשה. לעומת זאת אצל נשים מתגיירות אין מקבילה לטקס המילה שעוברים הגברים, אין חלק גוף הניתן להסרה, ושאפשר לטעון אותו במשמעויות סמליות של טומאה וטוהרה, וממילא אין גם תקופת ביניים לפני הטבילה.<sup>48</sup> קיום המנהג של גילוח השיער וגזיזת הציפורניים אפשר לקהילה היהודית לקבוע טקס בעל נראות ציבורית לגברים ולנשים כאחד, וכך התאפשר גם לנשים להסיר מעליהן חלק מעצמן כפשוטו, ואף בגיור נשים נוצרה תקופת מעבר לפני האימוץ המלא של הזהות הדתית החדשה. שתי תכונות אלו של טקס הגיור – הנראות הציבורית של הטקס ושל שינוי הזהות הדתית והשוויון המגדרי בכל הנוגע לפעולות הטקסיות – נעדרות מטקס הגיור החזו"לי הקלסי.<sup>49</sup>

45 ואן גנפ, טקסי מעבר (לעיל הערה 43), עמ' 166–167; טרנר, התהליך הטקסי (לעיל הערה 43), עמ' 125–128, 134–141; וכן ראו: דגלס, טוהר וסכנה (שם), עמ' 141–142. כמובן גם מילת העורלה היא חיתוך המתבצע במסגרת טקס מעבר, אלא שאין זה חלק גוף מתחדש, הטקס אינו פומבי, ותוצאותיו אינן גלויות לעיני כול. כפי שיפורט להלן, אין ביהדות מקבילה לטקס זה אצל נשים.

46 על גילוח השיער והיטהרות ראו: J. G. Frazer, *The Golden Bough*, III: *Taboo and the Perils of*; R. Bartlett, 'Symbolic Meanings of Hair in the *the Soul*, London 1927, pp. 284–287; וראו גם: *Middle Ages*, *Transactions of the Royal Historical Society*, 4 (1994), pp. 43–60.

47 זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית (לעיל הערה 13), עמ' 227–231.

48 כהן, התחלות היהודיות (לעיל הערה 27), עמ' 169–171, 306–307. כהן ייחד ספר לסוגיית הפער המגדרי בשל מקומו המרכזי של טקס ברית המילה בתרבות היהודית. ראו: Sh. J. D. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*, Berkeley, CA 2005. על הנושא הספציפי של גיור ועל היעדר מקבילה נשית לברית המילה ראו: שם, עמ' 99–101.

49 זוהר ושגיא הצביעו על מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים כהשלמה אפשרית של מרכיב בטקס הגיור לגברים החסר בטקס הגיור לנשים. ראו: זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית (לעיל הערה 13), עמ' 241–245. ואולם מדבריהם עולה כי הם רואים זאת כהשלמה לנשים בלבד וכמנהג רשות. לעומת זאת מן הנוסח ברוב חיבורי ההלכה שהוצגו לעיל ברור כי המנהג הפך חובה בטקס הגיור, וחיוב גברים ונשים כאחד. זוהר ושגיא

ההקשר האנתרופולוגי של טקסי מעבר הכוללים תקופת ביניים והסרת חלקי גוף מתחדשים מאפשר להבין טוב יותר את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים. צמיחתם המחודשת של השיער והציפורניים מעניקה מסגרת זמן פיזיולוגית טבעית לסיומה של תקופת המעבר, להיטמעות המתגיירים בקהילתם החדשה ולאיומן זהותם הדתית החדשה. כאמור אין הצדקה לגילוח השיער כאמצעי למניעת חציצה. כמו כן אף שגילוח השיער כצעד ענישה מתועד הן במקורות גאונים הן במקורות מוסלמיים, אין כל סיבה לראות בפעולה זו עונש למבקשים להתגייר, וממילא אין בכך להסביר את גזיזת הציפורניים.<sup>50</sup>

אף שבמקורות הגאונים מוצג מנהג זה כפעולה המחייבת גברים ונשים כאחד, היה מתח בין המנהג בגלגולו כחלק מטקס מעבר ניטרלי מבחינה מגדרית ובין שימושו המקורי – מנהג מוטה מגדרית המשקף יחסי כוח לא שוויוניים בין גבר יהודי לאישה לא יהודייה במעמד נחות, שבויה. נראה שההיבט המגדרי דבק באזכורי המנהג לאורך הדורות. המשך קיומו של ההיבט המגדרי ניכר דרך משל בעובדה שכמה וכמה מן המקורות מימי הביניים המאוחרים מזכירים מנהג זה רק בנוגע לנשים או מדגישים במפורש שהוא מחייב גם נשים – לעומת לשון הזכר הסתמית הנוהגת לרוב במקורות אלו.<sup>51</sup> ייתכן שהריבוי היחסי של מקורות המזכירים את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים בהקשר של עבדים ושפחות מלמד אף הוא כי המנהג התקבע בתודעה בהקשר של יחסי כוח ושלטיה.

החיבור בין גיור, שחרור שפחות, שליטה מינית והציווי בדבר אשת יפת תואר עולה גם בשו"ת הרמב"ם. שאלה שהופנתה לרמב"ם, ושמוקרה כנראה באלכסנדריה, עוסקת ב'בחור שקנה שפחה יפת תואר' והוא מתגורר איתה בביתו ונחשד בקיום יחסי מיין איתה.<sup>52</sup> השואל

אף טענו כי ממילא בטקס הגיור אין שלב ביניים של ממש, ואולי גם בשל כך הם המעיטו בחשיבות המנהג אצל נשים. כמו כן הם ציינו כי טקס הגיור אינו פומבי אלא נסתר (שם, עמ' 246). בגרסה האנגלית של ספרם, המאוחרת מזו העברית, משתמעת תפיסה מקבלת יותר של הגיור כטקס מעבר. ראו: זוהר ושגיא, שינוי זהות (לעיל הערה 13), עמ' 284–285. אף כהן העיר כי טקס הגיור הרבני הקלסי חסר רבים מהמאפיינים של טקסי מעבר וחניכה קלסיים, ובין השאר חסרים בו הממד הפומבי ועצם המבנה המשולש של פְּרָדָה מזהות קודמת, שלב ביניים ואיומן זהות חדשה. ראו: כהן, התחלות היהודיות (לעיל הערה 27), עמ' 234–236. ואולם היא הנותנת – מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים הפך את טקס הגיור, או לכל הפחות חלקים ממנו, לגלויים לעין ולכן פומביים, והוא יצר ניתוק פיזי ברור בין הזהות הקודמת המושלת ובין הזהות החדשה, ואין בעניין זה הבדל בין גברים לנשים, ובכך הוא מתקרב מאוד לתבנית הקלסית של טקס מעבר.

50 עונש גילוח השיער ואצל גברים גם גילוח הזקן מוזכר בכמה מקורות מתקופת הגאונים. ראו: ש' אסף, העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב, עמ' 23–25. על גילוח שער הראש והזקן כענישה פומבית במצרים בראשית האסלאם ראו: P. Sijpesteijn, 'Shaving Hair and Beards in Early Islamic Egypt: An Arab Innovation?', *al-Masāq*, 30 (2018), pp. 9–25

51 ראו גם: זוהר ושגיא, שינוי זהות (לעיל הערה 13), עמ' 294–295, הערה 50. וראו למשל: ספר פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור צרפתי (לעיל הערה 10); אהרן בן אליהו מניקומדיה, ספר גן עדן (לעיל הערה 39).

52 שו"ת הרמב"ם, סימן ריא (מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 373–375).

ביקש לבדוק שמא יש לשפחה 'דין יפת תואר'. אם כן השאלה עוסקת בסיטואציה הדומה בקוויה הכלליים לזו המתוארת במקרא: גבר יהודי נמצא בעמדת כוח כלפי אישה לא יהודייה הנתונה לשליטתו וחושק בה, והשאלה היא אם יש דרך הלכתית להתיר לו את האישה הלא יהודייה חסרת הכוח. ואכן השואל הזכיר את דין יפת תואר ואף נקט את צירוף המילים העבריות 'יפת תואר' ברצף השאלה, הכתובה בערבית-יהודית. יתרה מזו, הוא הגדיר את האישה המדוברת 'שפחה יפת תואר'. כך אולי ניסה ליצור מונח כלאיים הלכתי, מעין הלחם של שני מונחים הלכתיים, שפחה ואשת יפת תואר, אולי כחלק מן המציאות שהייתה מוכרת לאנשי התקופה, שבה אנשים שנפלו בשבי נמכרו כעבדים וכשפחות.

מאחר שמנהג גילוח השיער של מתגיירים וגזיות ציפורניהם התקיים בפועל בארצות האסלאם, כפי שמלמד סיפור המעשה שנמצא בגניזת קהיר, ומאחר שמנהג זה נזכר בהרחבה במקורות הלכתיים מארצות האסלאם בתקופה זו, כולל בהקשרים של עבדות ושחרור, יש להניח שהבחור שהשפחה הייתה קניינו או השואל ניסו לטעון שאכן השפחה הלא יהודייה יכולה להיות מותרת לאדונה היהודי לאחר גילוח שיערה וגזיות ציפורניה.

הרמב"ם קבע בתחילת תשובתו כי אין לשפחה הנדונה דין יפת תואר. הוא טען כי הפתרון הסביר ביותר למצב המתואר בשאלה הוא שחרורה של השפחה, גירה והשאתה לבחור, אף כי מי שנחשד בקיום יחסי מין עם שפחתו אסור לו לשאתה לאחר שחרורה.<sup>53</sup> אף על פי שהרמב"ם קבע כי אין לשפחה המדוברת דין יפת תואר, הפתרון שהציע דומה מבחינה מעשית לתוצאה הסופית במקרה של אשת יפת תואר: הגבר היהודי חושק באישה לא יהודייה הכפופה לו, ולכן האישה עוברת טקס שחרור וגירור כדי שלאחריו יישא אותה אדונה לאישה.

סביר מאוד שבטקס השחרור והגירור המוצע אכן גולח שיערה של אותה שפחה ונגזזו ציפורניה – שהרי כך הורו החיבורים ההלכתיים בני התקופה, וכך מתועד בסיפור גירור האחיות שנמצא בגניזה. כלומר אף מן הבחינה הריטואלית עתידה הייתה השפחה הנדונה לעבור את התהליך שאמורה הייתה לעבור אשת יפת תואר. בנקודה זו יש לציין כי על פי סופו הקטוע של המעשה מן הגניזה בדבר גירור האחיות הנוצריות, לאחר טקס הגירור, שכלל את פעולות גילוח השיער וגזיות הציפורניים, ביקש אחד הגברים היהודים שנכחו במעמד זה לשאת לאישה את אחת משתי המתגיירות.<sup>54</sup> אם כן נראה שיש כאן לכל הפחות עדות נוספת, נסיבתית, לקשר בין המנהג המדובר כחלק מטקס הגירור ובין נישואים של המתגיירות.<sup>55</sup>

מכיוון שהתוצאה המעשית של שני הטקסים זהה ואף מרכיבי הטקס זהים, לא ברור עד כמה הבחינו יהודים מן השורה בהבדלים בין דין יפת תואר המקראי התיאורטי, שאולי עליו חשב הרמב"ם כשקבע שאין לשפחה המדוברת דין יפת תואר, ובין מקרים שהתרחשו בקהילות

53 משנה, יבמות ב, ח. הרמב"ם הזכיר במפורש משנה זו בתשובתו.

54 ראו בשולי המסמך: פרידמן, ריבוי נשים (לעיל הערה 29), עמ' 338–339.

55 ושמא זיכרון העדות נכתב מלכתחילה כדי להצדיק את נישואי הגבר היהודי למתגיירת ולהדגיש שהיא עברה את הטקס הראוי לכך, בדומה לאשת יפת תואר?

היהודיות – נשיאת גיורות לנשים, נשיאת נשים נוכריות באמצעות גיורן או יחסים מיניים עם שפחות וגיורן לאחר מעשה באמצעות שחרורן. לא מופרך לסבור שחלק מחברי הקהילה ראו בטקס אשת יפת תואר, הכולל את מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים, טקס שיש לו קיום ממשי במקרים של תשוקה מינית כלפי נשים לא יהודיות שנמצאו בעמדת נחיתות לעומת גברים יהודים. מבחינה מעשית ההבדל היחיד בין הטקסים הוא שאת הנשים השבויות הנחשקות מצאו הגברים היהודים לא בבתיה של עיר כבושה אלא בשוק העבדים.<sup>56</sup>

#### ה. בין גיור לשיבה ליהדות

כאמור מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים נזכר לראשונה במקורות מארצות האסלאם כבר במאה השמינית. המנהג נזכר בחיבורים פרסקריפטיביים ודסקריפטיביים מסוגות מספר בעניין מתגיירים, ובכך נכללו במפורש גם עבדים ושפחות. מנהג זה נזכר כחלק מהלכות הגיור גם בחיבורים מאירופה הנוצרית למן המאה השתים עשרה ואילך. רק בראשית המאה השלוש עשרה ורק באירופה הנוצרית נזכר המנהג גם בדיון במומרים יהודים אשר ביקשו לחזור ליהדותם, לעיתים בצמוד לאזכורו בעניין גרים או מתוך השוואה לטקס הגיור.

לעומת זאת במקורות מארצות האסלאם לא נזכר מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים ולו פעם אחת בהקשר של חזרת מומרים ליהדות, ולמעשה כמעט אין בהם אזכור של טקס כלשהו שאמור לעבור מומר המבקש לחזור לחיק הקהילה היהודית. תשובות הגאונים הספורות שעסקו בנושא קבעו חד-משמעית שאין כל צורך בטבילה של מומר החוזר ליהדותו, והודגש כי הוא נחשב יהודי לכל דבר. למשל בתשובה המיוחסת לרב נטרונאי גאון או לרב עמרם גאון קבע המשיב: 'מלקות ודאי צריך [...] טבילה לא צריך דלאו גר הוא'.<sup>57</sup> עיקרון זה חוזר בגרסאות שונות של תשובה זו ושל תשובות אחרות. בחלק מן התשובות נקבע כי המומר החוזר ליהדות חייב במלקות על העבירות שעבר ואף בווידי פומבי, אך הובהר בהן שהוא חייב במלקות דווקא מכיוון שהוא יהודי לכל דבר.<sup>58</sup> בתשובות אחרות לא נזכרים מלקות או וידוי, ומשתמע מהן כי

56 על האופנים השונים שבהם עשויים היו מאמינים מן השורה במזרח התיכון בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים להבין הבדלים תיאולוגיים ולפרשם עיינו: J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and the Simple Believers*, Princeton, NJ 2018. על יחסים בין-דתיים ועל המרות דת תחת שלטון האסלאם ראו: שם, עמ' 353–399.

57 "מ לוי, אוצר הגאונים, ז: יבמות, ירושלים תשמ"ד (ירושלים תרצ"ו), סימן רנט.

58 מלבד התשובה דלעיל ראו גם: שם, סימן רס, וראו את נוסח הדברים בסימן רסא: 'טוב לקרבן מלדחותן [...] הלוקו אותן בב"ד וענשו אותם בקנס [...] ויסרו אותם ויעמדו בבתי כנסיות ויקבלו עליה' ששוב אין חוזרין לסורן וקבלו אותן ולא תדחו אותם'.

כל שנדרש הוא עצם ההשתלבות מחדש בקהילה היהודית ושמירת מצוות. לעיתים נזכר גם מעבר למקום מגורים חדש, הרחק מהישג ידן של הרשויות במקום מושבו הקודם של המומר.<sup>59</sup> יתרה מזו, שיבת מומר ליהדות הובאה בתשובות גאונים על נושאים קרובים בתור דוגמה לפשטות החזרה ליהדות. במקרה אחד מסופר על עבד נוכרי שהיה בבעלות יהודי ונימול, אחר כך 'חזר לגיותו' ונמכר לגוי, ולאחר מכן שוב נמכר ליהודי, והגאון נשאל אם יש למול את העבד פעם נוספת או שדי בטבילה. הגאון השיב שלא רק שהלה אינו צריך לעבור מילה, אף טבילה אינה נצרכת – 'אלא דומה לישראל משומד שכל ישר' כיון שחזר בתשובה אינו צריך טבילה וכל שכן מילה'.<sup>60</sup>

בדומה לכך בשאלה אל רב האי גאון שנמצאה בגניזה נדון מקרה של חזן שבצעירותו עבר עבירות, ובהן חילול יום כיפור ואכילת בשר נבלות, ובשל כך יש המבקשים למנוע ממנו להיות שליח ציבור.<sup>61</sup> רב האי גאון השיב כי במקרה המתואר 'ההוראה בו והדין כל כך ברורים שלא ייתכן לשאול שאלה בו',<sup>62</sup> וברור לו שאין כל מניעה שהאדם המדובר יתפלל כשליח ציבור. כדי להסביר את קביעתו הוא הבהיר כי 'אם אדם יצא מן הדת, והוא מבוגר וגדול, ואחר חזר אליה, בתשובה גלויה, שלא בסתר ולא בהיחבא, הוא בדין כל הכשרים. מותר לו להתפלל ברבים ביום הכיפורים וזולתו, ויפרוס כפיו אם הוא כהן',<sup>63</sup> ומכאן 'כל שכן לגבי מה שכוללת השאלה הזאת'.<sup>64</sup> דברי הגאונים מלמדים ששיבת מומרים ליהדותם ולכלל תפקידיהם בקהילה ללא טקס מיוחד, לבד מווידוי לעיתים, נראתה להם טבעית ומובנת מאליה.<sup>65</sup>

לא עלה בידי למצוא בקובצי השו"ת של פוסקים בעלי שם שחיו ופעלו בארצות האסלאם לאחר תקופת הגאונים – הרי"ף, ר' יוסף אבן מיגאש, הרמב"ם ובנו ר' אברהם – ולו שאלה אחת העוסקת באופן חזרתם של מומרים ליהדותם. אף בקטעי הגניזה העוסקים בחזרתם האפשרית של יהודים מומרים מרצון או בכפייה לקהילה היהודית לא נרמז דבר על טקס כלשהו שעל המומר לעבור. הן על פי קטעי הגניזה הן על פי המקורות הרלוונטיים בספרות השו"ת בת התקופה

59 שם, סימן רנח.

60 שם, סימן רן; ראו גם: אוצר הגאונים, ב: שבת, ירושלים תשמ"ד (ירושלים תר"ץ), סימן שצה.

61 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 90.2; לפרסום השו"ת ותרגומו מערבית-יהודית ראו: מ"ע פרידמן, 'משו"ת רב האי גאון: קטעים חדשים מן הגניזה', תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 75–81. הקטע שבו מוצגת השאלה נמצא בע"א, שורות 1–24.

62 שם, שורה 13.

63 שם, שורות 14–16.

64 שם, שורה 18.

65 ידועה תשובתו של רב נטרונאי גאון על השאלה אם כוהן שהשתמד וחזר ליהדותו רשאי לשאת כפיו בברכת הכהנים, לעלות לתורה ראשון ככוהן וליהנות ממתנות כהונה: תשובות רב נטרונאי גאון, סימן לה (מהדורת ברודי [לעיל הערה 19], עמ' 140–142). וראו דיון נרחב בתשובה ובגלגוליה השונים בהקשרם ההיסטורי: פרי, מסורת ושינוי (לעיל הערה 2), עמ' 117–194. אומנם רב נטרונאי פסק באופן מחמיר והגביל את הנראות הציבורית של המומר שחזר, אך אין בתשובה זו על גלגוליה כל מידע על אופן השיבה ליהדות. אדרבה, תשובה זו היא עדות נוספת לשיבתם בפועל של מומרים לקהילות היהודיות.

נראה שחובתו העיקרית של מומר שביקש לשוב ליהדות הייתה השתלבות בקהילה יהודית חדשה במקום מוגן, וזה היה גם הקריטריון הבלעדי לוודא את כנות רצונו לחזור ליהדותו. היעדר העיסוק בטקסי שיבה ליהדות במקורות מתקופה זו אינו נובע מהיעדר אפשרות מעשית לכך. תעודות לא מעטות מגניזת קהיר מלמדות שאפשרות זו הייתה קיימת, וודאי שלא הייתה תיאורטית יותר מאפשרות השיבה ליהדות באירופה הנוצרית באותה תקופה. נראה אפוא כי היעדר האזכור של טקסי שיבה ליהדות מלמד בפשטות כי לא היה טקס ייחודי למומרים השבים ליהדותם. גישה זו תואמת את הגישה ההלכתית המרכזית בספרות הגאונים.<sup>66</sup> נקל לראות את ההבדל בין גישה מקילה זו לחזרת מומרים ליהדות והעיסוק המועט בסוגיה בארצות האסלאם בימי הביניים ובין העיסוק הנמרץ, המייצג גישה הולכת ומחמירה בעניין זה, במקורות אשכנזיים למן המאה השתים עשרה ואילך.<sup>67</sup> הפער בין הגישה שהמומר היה יהודי ונשאר יהודי ולכן טקס חזרתו ליהדות צריך להיות מינימלי – אם בכלל יש צורך בטקס כזה – ובין הגישה המגביה את החומות בין המומרים לחברי הקהילה היהודית, בולט בייחוד כאשר בוחנים אותו לאור המנהג של גילוח השיער וגזיזת הציפורניים.

היעדרו של טקס חזרת מומרים ליהדות בארצות האסלאם בולט לא רק מתוך ההשוואה לנוהג בעניין זה בקהילות היהודיות באירופה הנוצרית באותה תקופה אלא גם מתוך ההשוואה לקהילות דתיות אחרות במזרח התיכון המוסלמי. בנצרות הקופטית מתועד בכתובים טקס המכונה טקס הכד, טקס שאפשר שיבה לחיק הכנסייה הקופטית לאחר מעבר לדת אחרת. הטקס כלל תפילות

66 ראו למשל את הצעתו של טוביה בן משה לבתו, שגדלה אצל אימה המומרת, לחזור אליו ואל חיק היהדות: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Or 1080 J 21; פורסם ותורגם: מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099), ב, תל אביב תשמ"ג, תעודה 293. וראו את ההאשמה שר' יהודה הלוי ניסה לשכנע יהודי שהתאסלם כי יצטרף אליו ויחזור ליהדותו בארץ ישראל הצלבנית: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 13 J 14.1; פורסם ותורגם: מ' פרנקל, 'האזהבים והנדיבים': עילית מנהיגה בקרב יהודי אלכסנדריה בימי הביניים, ירושלים תשס"ז, תעודה 62; ראו מסמך זה גם אצל: ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן, ספר הודו, ד (ב): חלפון הסוחר המשכיל והנוסע הגדול, ירושלים תשע"ג, תעודה ח 81; וראו עוד על אותו מקרה: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Or 1080 J 258; פורסם ותורגם: פרנקל, האזהבים והנדיבים (שם), תעודה 99; וראו את תרגום החלק הרלוונטי ודיון מקיף בפרשה אצל: ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן, ספר הודו, ד (א): חלפון ויהודה הלוי: לקורותיהם של סוחר משכיל ומשורר דגול, ירושלים תשע"ג, עמ' 320–329. על מקרים נוספים המתועדים בתעודות מן הגניזה וכן דיון בשאלת שיבת מומרים ליהדותם לפי מקורות אלו עיינו: יגור, זהות דתית (לעיל הערה 34), עמ' 193–200.

67 ראו למשל: קנרפוגל, עמדות משתנות (לעיל הערה 3); הנ"ל, אחים מרחוק (לעיל הערה 4); שצמילר, מומרים ומתייהדים (לעיל הערה 4); פראם, תפיסה וקבלה (לעיל הערה 4); S. Goldin, *Apostasy and Jewish Identity in High Middle Ages Northern Europe: 'Are You Still My Brother?'*, Manchester 2014, pp. 115–124; R. Furst, 'Captivity, Conversion and Communal Identity: Sexual Angst and Religious Crisis in Frankfurt, 1241', *Jewish History*, 22 (2008), pp. 179–221. וראו את ההסבר ההיסטורי שנתן פרי לגלגוליהן של תשובות רב נטרונאי גאון ורבנו גרושום מאור הגולה בעניין כוהן שנשתמד ולהחמרה בגישה כלפי המומרים באירופה הנוצרית מן המאה השלוש עשרה ואילך: פרי, מסורת ושינוי (לעיל הערה 2), עמ' 173–179, 185–192.

שעיקרן התנערות של המומר מחטאיו ובקשתו לחסות בצל האל והכנסייה, ולאחר מכן היטהרות במים שנמזגו מכד באופן המזכיר טבילה אך אינו נחשב טבילה שנייה. טקס זה מוכר מכתב יד משלהי המאה הארבע עשרה, תקופה שרבו בה מקרי המרת הדת של קופטים, לעיתים בכפייה, ואולם סביר שתבנית הטקס גובשה עוד לפני כן.<sup>68</sup>

גם בכנסייה האורתודוקסית הביזנטית מתועד טקס שאפשר שיבה של מאמינים שהתאסלמו לכנסייה, וכן מתועדים טקסים דומים לשיבת מאמינים שהתגיירו או שעברו לזרמים אחרים בנצרות. טקסים אלו ידועים לפחות למן המאה השישית, ונזכרו במהלך מאות השנים שלאחר מכן. במסגרת טקס השיבה לנצרות המומר צם והתענה, התוודה בכנסייה על חטאיו, והתכחש לעיקרי הדת שאליה המיר, בעודו עומד בפני כומר הלווה במערכת המלאה של בגדי הכהונה; לאחר מכן הוא עבר תקופת חניכה, ורק בסיומה נטבל ושב לכנסייה.<sup>69</sup> באסכולות ההלכה המוסלמיות הקלסיות יש גישות שונות כלפי מוסלמים שהמירו את דתם וביקשו לשוב לאסלאם. רבים מחכמי ההלכה המוסלמים אפשרו תקופת המתנה כלשהי או חייבו אותה, ובתקופה זו הוצע למוסלמי שכפר באסלאם להצהיר על שיבה לדת זו, ולא – יוצא להורג.<sup>70</sup>

אם כן היהודים שחיו בארצות האסלאם הכירו ממציאיות חיהם המרות דת של יהודים וכן ניסיונות של חלק מאותם מומרים לחזור ליהדותם. אף על פי כן לא התגבש בקהילותיהם טקס מחייב לציון שיבת מומרים ליהדותם. החזרה ליהדות התמצתה ככל הנראה בעצם השיבה לקהילה היהודית ובקיום המצוות, לעיתים לאחר שהחזרו ליהדות עבר לגור במקום חדש. העובדה שלא גובש טקס שיבה ליהדות בולטת ביותר לא רק על רקע המציאות המשוערת של חזרת מומרים ליהדותם אלא גם על רקע גיבוש טקסי שיבה בחלק מהדתות שהתקיימו סביב הקהילות היהודיות במזרח התיכון.

אי הנחת של חלק מחברי הקהילות היהודיות לנוכח שילובם של המומרים החוזרים בחיי

68 על טקס זה, שנודע במחקר בעיקר בשמו האנגלי, 'rite of the jar', ראו: L. S. B. MacCoull, 'The Rite of the Jar: Apostasy and Reconciliation in the Medieval Coptic Orthodox Church', D. Wolfthal (ed.), *Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout 2000, pp. 145–162. על כתבי היד השונים ראו: M. N. Swanson, 'The rite of the jar', D. Thomas and A. Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, V: 1350–1500, Leiden 2013, pp. 179–181. על הטקס ועל רקעו החברתי וההיסטורי במצרים במאה הארבע עשרה ראו: T. el-Leithy, 'Coptic Culture and Conversion in Medieval Egypt, 1293–1524 A.D.', Ph.D. dissertation, Princeton, 2005, pp. 137–138, 134–132. בעיקר עמ' 132–134, 138.

69 D. J. Sahas, 'Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church', *Greek Orthodox Theological Review*, 36 (1991), pp. 57–69.

70 Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, New York 2003, pp. 127–135. לדיון המשווה בין גישותיהם של חכמי הלכה יהודים, מוסלמים ונוצרים במזרח התיכון בעניין אופן שיבתם של מומרים לדתם המקורית ראו: U. Simonsohn, "'Halting Between Two Opinions": Conversion and Apostasy in Early Islam', *Medieval Encounters*, 19 (2013), pp. 342–370.

הקהילה והיעדרו של טקס שיסמן בבירור את הגבולות שנחצו ניכרת בשאלות שנשלחו לגאונים. השואלים הציגו מגוון דרכים – וידוי, מלקות, טבילה, מילה שנייה – לסמן את החזרה ליהדות או מגבלות שיוטלו על המומרים לאחר חזרתם. כאמור הגאונים צמצמו מאוד אפשרויות אלו. מן המאה האחת עשרה ואילך איננו מוצאים תיעוד למתחים ולבטים אלה בארצות האסלאם, עד ראשית העת החדשה.

## ו. סיכום

במאמר זה התחקיתי אחר מקורו וגלגוליו של מנהג שנודע במחקר בהקשר של שיבת מומרים ליהדותם באירופה הנוצרית בשלהי ימי הביניים. מנהג זה כלל גילוח של שער הראש וגזיזת הציפורניים. מקורו של המנהג בהלכות גיור מן המאה השמינית, והוא נזכר במגוון חיבורים מתקופת הגאונים שנכתבו בשפות וסוגות שונות, ושנפוצו במעגלי השפעה שונים. אזכוריו הראשונים של המנהג נמצאים בחיבורים בבליים – הן בקודקסים ההלכתיים הראשונים הן בתשובות רב נטרונאי גאון – ומשם הם התגלגלו לחיבורים שנערכו במרחב הארץ ישראלי והביזנטי.

המנהג נזכר אף ב'ספר המצוות' של ענן בן דוד, עובדה המלמדת על תפוצתו הרחבה או למצער על ההכרה הטקסטואלית הרחבה שלו. המסורת המוסלמית מן המאה השמינית שהובאה לעיל באשר לטקס הנדרש לשבויה לא מוסלמית שלוחם מוסלמי חשק בה, מסורת המקבילה בזמן ובמקום לאזכורים הראשונים של המנהג במקורות יהודיים, מלמדת על חשיבה דומה גם במעגלים מוסלמיים ופותחת פתח להשערה שיש למנהג יסוד משותף בין-דתי.

מתוך בחינת האזכורים של מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים בספרות ההלכתית הפרסקרפיטיבית עולה שאלת יישומו בפועל. תשובתו של רב נטרונאי גאון, שהמנהג נזכר בה במפורש בעניין מתגיירים, עשויה לרמוז על התשובה על שאלה זו.<sup>71</sup> מאחר שלספרות השו"ת אופי מעשי, ניתן להניח כי אכן היה נהוג לגלח את השיער ולגזוז את הציפורניים בטקס הגיור. אזכור דין יפת תואר בשאלה על שפחה נוכרייה בשו"ת הרמב"ם עשוי להעיד אף הוא כי המנהג היה ידוע לכותבי השאלה ואולי היה חלק משגרת חייהם.<sup>72</sup> העדות המשמעותית ביותר לקיומו של המנהג בפועל בטקסי גיור היא המעשה מן הגניזה המתאר גילוח שיער וגזיזת ציפורניים כחלק מהליך הגיור של שתי אחיות נוצריות.<sup>73</sup>

הנימוק למנהג אינו נזכר במקורות מתקופה זו, ואולם ההיגיון האנתרופולוגי שלו ברור – זהו טקס מעבר שהוסיף לטקס הגיור החז"לי הקלסי ממד של נראות, מבנה ברור והתאמה בין

71 תשובות רב נטרונאי גאון, סימן רנט (לעיל הערה 19).

72 שו"ת הרמב"ם, סימן ריא (לעיל הערה 52).

73 פרידמן, ריבוי נשים (לעיל הערה 29), עמ' 335–339.



שלבי הטקס לגברים ולנשים. את ההיגיון האנושי הזה יצקו המקורות שבפנינו לתבנית שהייתה מוכרת להם מכתבי הקודש – גילוח השיער וגזיזת הציפורניים של אשת תואר, באופן שהתפרש אצל חז"ל כטקס גיור.<sup>74</sup> האסוציאציות של טומאת עבודה זרה והצורך להיטהר ממנה אינן נזכרות בקשר למנהג זה בארצות האסלאם, אך הן עולות בהקשר היסטורי אחר – באירופה הנוצרית בימי הביניים המאוחרים. ההקשר התרבותי השונה הוביל חלק מן הכותבים האירופים לציין אסמכתא כתובה אחרת למנהג – גילוח הלויים והמצורעים.

לכאורה מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים מתואר במקורות הגאונים כחובה של כלל המתגיירים, נשים וגברים כאחד. עם זאת ייתכן שמתחת לפני השטח עדיין רחשה מטרתו המקורית של המנהג – להסדיר מבחינה הלכתית את יחסיהם של גברים יהודים עם נשים לא יהודיות הכפופות להם, ושהן מושא תשוקתם. ביטוי לכך ניתן לראות בעיקר בשאלה שהופנתה לרמב"ם, ושמוספר בה על גבר יהודי שנחשד בקיום יחסי מין עם אישה לא יהודייה הנתונה למרותו. ההיבט המגדרי של המנהג בולט במקורות נוספים, כגון המעשה מן הגניזה העוסק באחיות, ושמוספר בו כי אחד מן הגברים שגיירו אותן ביקש לשאת אחת מהן לאישה. היבט זה ניכר גם במקורות מתקופה מאוחרת יותר.

ואכן התמונה המצטיירת של טקס גיור בעל סממנים פיזיים הנראים פומבית, טקס שיש בו היבט מגדרי ולו גם מרומז, עולה בקנה אחד עם הידוע לנו מספרות השו"ת ומתעודות מגניזת קהיר על המקרים הרבים של גברים יהודים שקיימו יחסי מין עם שפחות לא יהודיות או נחשדו בכך.<sup>75</sup> האזכורים הרבים של מקרים כאלה שהתרחשו בקהילות יהודיות מלמדים הן על קיומם של מגעים אלו במציאות היום-יום הן על ההתנגדות שעוררו בקרב חלק מחברי הקהילה. מכאן מובן גם הצורך לסמן ביתר ברור ובפומבי את המעבר מזהות לא יהודית לזהות יהודית, בייחוד כאשר המעבר נעשה בהקשר של אדנות ועל רקע חשד למגע מיני אסור.

מגוון ההקשרים החברתיים שבהם נזכר המנהג חושפים את מעברי הזהות שנתפסו כחשובים יותר מאחרים להגדרת זהות הקהילה וגבולותיה או כטעונים יותר, ולפיכך הצריכו סימון בעל נראות פיזית ופומבית בולטת יותר מהסימון שהיה קיים במערכת ההלכתית הקלסית. נראה כי סוגיה שהעסיקה את הקהילות היהודיות במזרח התיכון המוסלמי בימי הביניים, ושהצריכה טקס מעבר כזה, הייתה הכניסה לקהילה היהודית בכלל וכניסתן של שפחות לקהילה זו בפרט, בייחוד בהקשר של הסדרת יחסי אישות. המענה על צורך זה ניתן בטקס שכלל מאפיינים

74 שם, עמ' 338, הערה 11.

75 ראו לדוגמה את המקרים הנדונים שם, עמ' 291–332. וכן ראו: M. Frenkel, 'Slavery in Medieval Jewish Society under Islam: A Gendered Perspective', M. Morgenstern, C. Boudignon and C. Tietz (eds.), *Maennlich und weiblich schuf Er sie*, Göttingen 2011, pp. 249–259 ועיינו גם בשתי עבודות דוקטור מהשנים האחרונות שעסקו בנושא בהרחבה: C. Perry, 'The Daily Life of Slaves and the Global Reach of Slavery in Medieval Egypt, 969–1250 CE', Ph.D. dissertation, Emory University, 2014, בעיקר עמ' 106–135; יגור, זהות דתית (לעיל הערה 34), בעיקר עמ' 101–131.

חזותיים פומביים, ביצירת תקופת מעבר מובהקת, ובאופן שהדהדו בו תכנים מקראיים וחז"ליים העוסקים בהסדרת יחסים אלה כחלק מטקס גיור ייחודי.

אימוצו של מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים באירופה הנוצרית למן המאה השלוש עשרה בהקשר חברתי חדש של סימון שיבתם של מומרים ליהדות, מצביע על הצורך של הקהילות היהודיות באזור זה ובתקופה זו להגדיר בבירור את הזהות הדתית ואת השיוך הקהילתי ולהדגיש ליהודים המומרים את משמעויות המעבר בין זהויות. הצורך בטקס בעל פן חזותי בולט במיוחד על רקע היעדר החיוב ההלכתי לכך במקורות קדומים ועל רקע היעדר עדויות לקיומו של טקס כלשהו לציון חזרת מומרים ליהדותם בארצות האסלאם, לא כל שכן טקס פומבי בעל סממנים פיזיים.

גלגוליו של מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים כחלק מטקס מעבר יהודי הם דוגמה נאה להעברת ידע לאורך דורות ועל פני אזורים נרחבים. אבני הבניין הריטואליות היו קיימות הן בארצות האסלאם הן באירופה הנוצרית, ונראה שמנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים התקיים בפועל בשני אזורים אלו. ואולם במקומות שונים ובתקופות שונות נטענו המעשים הללו במשמעויות חדשות וקיבלו דגשים חדשים, שנבעו ממצאיאות שונה ומחששות שונים של הקהילות היהודיות. מנהג גילוח השיער וגזיזת הציפורניים התחדש פעמיים: בתקופת הגאונים במזרח התיכון המוסלמי הוא היה לחלק מטקס הגיור, ובימי הביניים באירופה הנוצרית הוא נכלל בטקס שיבת מומרים ליהדות. בחינה של המנהג כיחידה טקסית שלמה העומדת בפני עצמה והרחבת נקודת המבט המחקרית באמצעות ההשוואה הכפולה – מזרח מול מערב, גיור מול שיבת מומרים ליהדות – אפשרו לזהות מקורות, גלגולים ושינויי משמעות שלו שעד עתה לא זכו לתשומת לב מספקת במחקר.



עמוד א:

1. משרוח ואי' [י] שתרי עבד או אמא יגב ע]
2. ויכתן עבד וילומהם [ ] פי אלמא וישרפון תלתא מ]ן ישראל?
3. עבד ותכון מע אלמא אמראה תחצור אגתמאסאה ]
4. גר שטבל לשם קריו ושפחה שטבלה לשם נדתה על]תה להם טבילה

## 2. תרגום החלק הרלוונטי מגרסתו הערבית היהודית לעברית

10. ואם היה הגר<sup>78</sup> נימול חובה להטיף ממנו דם ברית בעת גיורו, ויש
11. ליידע את הגר מקצת הציוויים לחיוב ולאיסור,<sup>79</sup> הקלים והחמורים, לא כולם,
12. כדי שיתרגל בהדרגה. וכאשר יקבל עליו – מלים אותו, ומגלחים כל שערו, וגוזזים
13. מזקנו ומשפמו, וקוצצים את ציפורניו. וכאשר תחלים מילתו, טובלים אותו
14. במים שנאספו ממי גשם או מים נובעים או זורמים.<sup>80</sup> וכאשר יעשה זאת,
15. הוא נהפך לאחד מישראל. ובעת טבילתם<sup>81</sup> חובה שיפקחו עליהם
16. שלושה מישראל. וכאשר יעלה הטובל, חובה שיברך על הטבילה כמו

עמוד א:

1. שמבואר.

ד"ר משה יגור, ביה"ס להיסטוריה ע"ש צבי יעבץ, אוניברסיטת תל אביב, רמת אביב, ת"ד 39040,

תל אביב 6997801

mosheyagur@gmail.com

- 78 'דכיל' – מילולית: הנכנס, אך מקובל במשמעות: גר. ראו: י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 207.
- 79 במקור בערבית-יהודית: 'אלאמר ואלנהי', מן הציווי הקוראני 'אלאמר באלמערוף ואלנהי ען אלמנכר', לחייב את הרצוי ולהימנע מן המגונה. חובה זו, המוטלת על כל מאמין, נזכרת גם בכתבי גניזה העוסקים בתפקידם של מנהיגי הקהילה. ראו: ש"ד גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האסלאם ובתקופת הצלבנים, ירושלים תש"ם, עמ' 58, 110.
- 80 אפשר לראות בתיאור המפורט של הדרישות הטכניות לטבילה במקווה עדות נוספת להיכרות החלקית ביותר של יהודי המזרח התיכון בראשית האסלאם את מנהגי הטבילה במקווה. ראו בעניין זה: E. Krakowski, 'Maimonides' Menstrual Reform in Egypt', *JQR*, 110 (2020), pp. 245–289
- 81 בערבית-יהודית: 'טבילת שניהם', וכן: 'על שניהם', בצורת זוגי. אולי הכוונה לגבר ולאשה כאחד ואולי לגר ולעבד כאחד.

## ספרים שהתקבלו במערכת

ארי אנגלברג, רווקות מתמשכת בציונות הדתית – דתיות ואינדיבידואליזציה במודרנה המאוחרת (ציונות דתית: עבר, הווה, עתיד, סדרה בעריכת דב שוורץ), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 232 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

ראובן אנוך, אוצר המילים של הגאורגית היהודית (עדה ולשון לז, 1–2), המרכז לחקר מסורות קהילות ישראל, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשפ"א, [12] + 627 עמ' (כרך 1), עמ' 628–1239 (כרך 2)

משה אקשטיין, תנ"ך שרואים מכאן: האם העברית שלנו מבינה את התנ"ך, פתח דבר מאת ד"ר רוביק רוזנטל, ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשפ"א, 8 + 231 עמ'

בְּסֵתָאן אֲלִמְעָרְפָּה – גַּן תְּבוּנַת הַלֵּב, מאת אֲבוּ אֲלִמְעָיִת אֲלֶחְסִין בֶּן מִנְצוֹר אֲלֶחְלָאֵג, המקור הערבי עם התרגום לעברית, תרגם מערבית לעברית, כתב מבואות והוסיף ביאורים אבי אלקיים, תל אביב: אֲדָרָא, תשפ"א, 351 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

רועי הורן, הבעל שם טוב וקבלת האר"י – כוונות ויחודים להמתקת הדינים שמסר מחולל החסידות לתלמידיו (קבלה וחסידות, סדרת הספרים של הקתדרה לחקר החסידות ע"ש רבי לוי יצחק מברדיטשב בעריכת פרופ' צבי מרק), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 294 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

מאיר חטינה, ישראל גרשוני (עורכים), עבר מתעתע: מיתוס, היסטוריה וזיכרון בחברות אסלאמיות ובחברה הישראלית (סדרת נְהָדָה, עורכים, פרופ' ישראל גרשוני, פרופ' מאיר חטינה), תל אביב: רסלינג, תשפ"א, 541 עמ'

משה חלמיש, לקט פתגמים וילקוט מאמרים (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים, העורך הראשי פרופ' אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֲדָרָא, תשפ"א, 644 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

אביגיל יעקבסון ומשה נאור, בני הארץ והמזרח: יהודים וערבים בתקופת המנדט הבריטי, תרגם מאנגלית דורון מגן, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשפ"א, 8 + 276 עמ'

ליבי במזרח, ג: הקשרים בין יהדות ספרד ליהדות אשכנז בעת החדשה, אהרן גימאני, אורלי מירון, בן-ציון רוזנפלד, משה רחימי (עורכים), אלקנה: אורות ישראל, מכללה אקדמית לחינוך, תשפ"א, 399 + xx עמ'

סידרא – כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל פה, בעריכת בנימין קצוף, חיים מיליקובסקי, יהודא גלינסקי, כרך לג, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 207 + x עמ'

עיוני מקרא ופרשנות, כרך יא – מנחת ידידות והוקרה ליעקב כדורי, בעריכת אריק לווי, יוסף עופר, מיכאל אביעז (מחקרי בר-אילן – פרסומים מחלקתיים, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 277 + 40\*

מרדכי פכטר, שורש האמונה הוא שורש המרי, עיונים בקבלה, חסידות, מתנגדות ומשנת הרב קוק (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים, עורך הסדרה אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֲדָרָא, תשפ"א, 349 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

שמא יהודה פרידמן, המגשר – גטין פרק תשיעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר (תלמוד האיגוד, עם פרשנות על דרך המחקר בעריכת שמא יהודה פרידמן), ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשפ"א, טז + 640 xxxix עמ'

ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה, כרך ה: פרקים לזכרו של פרופ' איתן אביצור, בעריכת דב שורץ, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 289 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה, כרך ו: מחקרים לזכרו של הרב יונתן זקס, בעריכת דב שורץ, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 257 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

קדמוניות – כתב-עת לעתיקות ארץ-ישראל וארצות המקרא, עורך הלל גבע, ירושלים: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה [1] רשות העתיקות, ירושלים: שנה נד, חוברת 161, תשפ"א, 60 עמ'

ציפי קויפמן, טבילה בשכינה – עיונים חדשים בחקר החסידות (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים, עורך הסדרה פרופ' אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 595 + clxxxvi עמ'

יעקב קולר, המשיחיות בעידן האמנציפציה: ממלכות בית דוד לסוציאליזם של אחרית הימים (הסדרה לפילוסופיה יהודית, עורך הסדרה פרופ' אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 191 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

יפיע קתרין רנדל, צופיות ויחסי יהודים-מוסלמים. דרך אברהם והדרך הצופית הישראלית (הסדרה לדיאלוג, לסובלנות והבנה בין-דתית, העורך הראשי פרופ' אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 351 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

דב שוורץ ואשר כהן, מרוממות לחרדה – הציונות הדתית בעשור הראשון של המדינה (ציונות דתית: עבר, הווה, עתיד, סדרה בעריכת דב שוורץ), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 248 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

רפאל שוח"ט, שיחות ר' חיים מוולוז'ין עם תלמיד הישיבה, מהדורה והקדמות על פי כתבי יד, ערך והוסיף הערות ושינויי נוסח: אליעזר באומגרטן (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים, העורך הראשי פרופ' אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 274 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

אברהם אופיר שמש, ריח השדה – בשמים מהצומח ומהחי בספרות הברכות – תרבות חומרית, היסטוריה והלכה, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 356 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

*Israel Exploration Journal*, Volume 71, Number 1, Shmuel Ahituv, Aren M. Maeir, Zeev Weiss (editors), Jerusalem: Israel Exploration Society, 2021, 128 pp.

# *Tarbiz*

*A Quarterly for Jewish Studies*

*Editors*

Ronnie Goldstein Moshe Halbertal Shlomo Naeh Sarit Shalev-Eini

*Editorial Secretary*

Daniel J. Spitzer

Volume LXXXVIII • Number 1

*TARBIZ* was edited by:

J. N. Epstein (1929-1952)  
J. Schirman (1954-1969)  
E. E. Urbach (1970-1981)  
J. Dan, M. Haran, M. D. Herr (1982-1986)  
M. Idel, D. Rosenthal, Y. Yahalom (1987-1991)  
W. Z. Harvey, Y. Kaplan, I. M. Ta-Shma (1992-1996)  
M. Ben-Sasson, M. Kahana, Ch. Turniansky (1997-2001)  
R. Brody, M. Cogan (2002-2006), J. Elbaum (2003-2006), S. Stroumza (2002)  
J. Elbaum, J. R. Hacker, Sh. Nach (2007-2011)  
M. Kahana, Ch. Turniansky, I.J. Yuval (2012/2013)  
S. Elizur, M. Kister. C. Rigo (2013-2018)

*Tarbiz* is a peer-reviewed journal published four times a year by the Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, with the assistance of the Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies established by the Federmann family.

All material submitted for publication in *Tarbiz*, including books for review, should be sent to: *Tarbiz*, The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel. Manuscripts must conform to the *Guidelines* published in volume 72 (2003), pp. 301-306. The Editors assume no responsibility for the opinions of individual contributors.

E-Mail: [tarbiz.jerusalem@gmail.com](mailto:tarbiz.jerusalem@gmail.com).

All business correspondence should be addressed to: The Hebrew University Magnes Press, P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel. Web site: [www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il).  
Phone: (972-2) 658-6659; Fax: (972-2) 566-0341.

Annual subscription rate: \$106; single issue: \$26.5; double issue: \$53.

ISSN 0334-3650

© 2021

All Rights Reserved

Printed in Israel



## TABLE OF CONTENTS

Menahem Kahana	'זכולה מתנייתין': Who were the Abbreviators of Mishnayot in the Tannaitic Midrashim?	5
Robert Brody	How Many Editions of his Book of Oaths (Kitab al-Ayman) did R. Hayya Publish?	41
Warren Zev Harvey	Did Ibn Gabirol Write <i>Adon 'Olam</i> ?	57
Adiel Breuer	<i>Hidushim</i> on Tractate 'Eruvin Attributed to Hame'iri	73
Moshe Yagur	Shaving Hair and Paring Nails: The Origins and Transmutations of a Unique Rite of Passage in Medieval Judaism	109
	Books Received	133
	<i>English Abstracts</i>	v



## ENGLISH ABSTRACTS

### ‘וכולה מתניתין’: WHO WERE THE ABBREVIATORS OF MISHNAYOT IN THE TANNAITIC MIDRASHIM?

Menahem Kahana

The abbreviations of Mishnayot in the Tannaitic Midrashim, primarily *Sifre on Deuteronomy*, using expressions such as ‘וכולה מתניתין’ or ‘וגומר’, were discussed by Epstein and Melamed, who maintained that they were introduced by the copyists of the Midrashim. This article reexamines the identity of the abbreviators.

We located forty-nine such abbreviations in *Sifre on Deuteronomy*, which we may assume to be relatively early for the following reasons: (1) their proliferation in the good textual witnesses – both MS. Vatican 32 and the Eastern witnesses – in contrast with their scarcity in the textual witnesses of lesser quality; (2) many of the abbreviations vary in the extent of the quotation from the Mishnah (often the quotation from the Mishnah, without any sign of abbreviation, is fragmentary and unclear, or does not include the continuation of the Mishnah which contains the proof-text on which ‘מיכן אמרו’ [‘On the basis of this they said’] is based); (3) the presence of many abbreviations in Mishnah citations that are incorporated in the Midrash, without the introductory ‘מיכן אמרו’. This poses a difficulty for attributing the abbreviations to the copyists, who had perfect knowledge of the entire Mishnah. Therefore, most of the abbreviations probably date to the redactive phases of *Sifre*, and only in later phases were the abbreviation signs omitted or the quotation was replaced by a less partial or complete quotation from the Mishnah.

If so, the Mishnah of R. Judah ha-Nasi was already familiar at the time of the redaction of *Sifre on Deuteronomy*, and the target audience of the redactors of the Midrash were outstanding Torah scholars, who were fluent in the Mishnah and acknowledged its authority. Indeed, the close relationship of *Sifre on Deuteronomy* to the Mishnah is expressed in the inclusion of the expositions of verses cited in the Mishnah in its discussions. Moreover, the majority of the instances of ‘מיכן אמרו’ in it refer to the Mishnah.

In contrast, Mishnah abbreviations are absent from *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* and *Sifre on Numbers*, from the school of R. Ishmael. Most of the ‘מיכן אמרו’ citations in these Midrashic works cite the Mishnah of R. Ishmael and other Mishnaic collections rather than the Mishnah of R. Judah ha-Nasi. It would seem therefore that the redactors of the Midrashim from the school of R. Ishmael did not recognize the superior authority of the Mishnah of R. Judah ha-Nasi.

The complete manuscripts of *Sifra* contain no abbreviated Mishnayot, while three partial copies of this Midrash, most prominent among which is an extremely early copy from the Cairo Geniza, contain more than ten abbreviations using the term ‘וגומר’, most from the ‘esoteric’ tractate of Negaim. The identity of the abbreviators of the Mishnayot in *Sifra* remains unknown.

*Mekhilta de-Rabbi Shimon ben Yohay* contains a single abbreviated Mishnah, using the wording ‘וכולה מתניתא’, which also appears in the parallel in *Sifre on Deuteronomy*, from

which it might have been transferred. Additional Mishnah abbreviations are absent from *Mekhilta de-Rabbi Shimon ben Yohay*, probably because it does not quote many Mishnayot, in striking contrast to the other Midrashim from the classic school of R. Akiva.

Further study is required to determine the initial format of the Midrashim that included Mishnah abbreviations: were all the Mishnayot abbreviated; and if not, why were certain Mishnayot abbreviated, and others, not? Likewise, the reason for abbreviating Mishnayot is unclear. In addition to considerations of concision and convenience, were the abbreviations influenced by a strict understanding of the prohibition: ‘you may not write *halakhot*’ [i.e., Mishnah], which might not apply to the Tannaitic genre of Midrash? This question is connected to the weighty question of whether the Tannaitic Midrashim were orally redacted, like the Mishnah, or written. Only the discovery of good, ancient textual witnesses of Tannaitic Midrashim, if such are discovered in the future, can resolve these issues.

### HOW MANY EDITIONS OF HIS *BOOK OF OATHS* (KITAB AL-AYMAN) DID R. HAYYA PUBLISH?

Robert Brody

The phenomenon of modern authors who publish more than one edition of a given work is familiar, and it already existed in classical literature. Until now the earliest clear examples with regard to rabbinic literature belonged to the twelfth century. This article presents a considerably earlier example: the *Book of Oaths* by Hayya b. Sherira, written at the end of the tenth century before he became Gaon of Pumbeditha. A close comparison of Genizah fragments of the Judeo-Arabic original of this work, as well as its two medieval translations into Hebrew, reveals that the author published at least two editions, in the sense appropriate to the era before printing, i.e., he allowed others to copy his work at two points in time (perhaps more), between which he altered and added to the text. Some of the changes are merely stylistic or add clarifications and the like, but it seems that on two occasions the author corrected mistakes which had crept into the first edition. Moreover, there are hints of the possible existence of a third edition.

### DID IBN GABIROL WRITE *ADON ‘OLAM*?

Warren Zev Harvey

*Adon ‘Olam* is not assigned to Rabbi Solomon ibn Gabirol in any known sources, but some scholars, like Senior Sachs (1850) and Leopold Zunz (1855), have attributed it to him. I present nine philosophical and literary considerations in favor of this attribution:

(1) The expression ‘*adon ‘olam*’ (= eternal Lord) seems not to appear in Hebrew literature before Ibn Gabirol, but is found in four of his known poems (*Tevorakh Yah Adon ‘Olam*, *Shim‘ah Adon ‘Olam*, *Shene Hayyai*, and *Azai bi-S‘if Halam*).

(2) *Adon 'Olam* describes antemundane existence (*be-terem kol yešir nivra*'), and similar descriptions are found in Ibn Gabirol's poems, e.g., *Keter Malkhut* 3 (*be-terem heyot kol zeman*).

(3) *Adon 'Olam* describes postmundane existence (*ve-aḥare kikhlot ha-kol*), and similar descriptions are found in Ibn Gabirol's poems, e.g., *Keter Malkhut* 1 (*hemah yo'vedu ve-attah ta'amod*; cf. Psalms 102:26-27).

(4) God is portrayed in *Adon 'Olam* as 'without beginning or end' (*beli re'shit beli takhlit*). In Ibn Gabirol's poem *Shafrir va-Areš terem Yašarta*, He is portrayed in similar words (*be-eyn re'shit ve-eyn takhlit ve-ḥereš*). In Ibn Gabirol's *Fons Vitae*, V, 30, God is defined as *essentia quae non habet initium nec finem*.

(5) In *Adon 'Olam*, the word 'kol' (= all) denotes the universe, and similar Neo-Platonic usages are found often in Ibn Gabirol's poetry, e.g., *Ahavtikha* (*sod heyot kol lema'an kol asher ha-kol be-yado*).

(6) In *Adon 'Olam*, the word 'ḥefeš' (= will) denotes the creative divine Will, and this motif is consistent with Ibn Gabirol's distinctive philosophy in his *Fons Vitae* and in his poems, e.g., *Keter Malkhut* 9 (*ašalta ḥefeš mezumman...limshokh mesekh ha-yesh min ha-ayin*).

(7) In *Adon 'Olam*, the phrase 'one and no second', which was used in Ecclesiastes 4:8 to describe a lonely and sad person, is recruited to laud the One God (cf. *Ecclesiastes Rabbah* 4:8; *Sefer Yeširah* 1:6; 6:2), and a similar theological usage is found in four poems by Ibn Gabirol (*Shokhen 'Ad ve-Qadosh*, *Shokhen 'Ad Me-az Nisgav*, *Shokhen 'Ad Me-az Levaddekha*, and *Adonai El Addir*).

(8) The curious expression 'menat kosi' (= the portion of my cup?), which appears in *Adon 'Olam*, is not found in the classical sources (cf. Psalms 11:6; 16:5), but appears in Ibn Gabirol's poem *She'eluni Se'ippai* (cf. his *Shokhen 'Ad ve-Qadosh*). In both *Adon 'Olam* and *She'eluni Se'ippai* (and also in *Shokhen 'Ad ve-Qadosh*) the word 'kos' is taken to mean 'lot' and not a drinking vessel (following Menahem ben Saruq).

(9) *Adon 'Olam* interprets the Tetragrammaton as the 3<sup>rd</sup> person of the divine name *Ehyeh* (= I am) or *Ehyeh Asher Ehyeh* (= I am that I am) (see Exodus 3:14-15), and this exegesis accords with that in Ibn Gabirol's poem *Hayita 'Ad Lo*'.

In sum, *Adon 'Olam* was written either by Ibn Gabirol or by a remarkable epigone of his, who knew intimately his poetry, philosophy, and spiritual world.

## ḤIDUSHIM ON TRACTATE 'ERUVIN ATTRIBUTED TO HAME'IRI

Adiel Breuer

Rabbi Menahem ha-Me'iri, who lived in southern France at the turn of the thirteenth and the beginning of the fourteenth centuries, wrote two works on the Talmud – *Bet habehirah* and *Ḥidushim* (Novellae). Most of his fame in modern times is due to the former, 'Ḥiburenu hagadol' (our big work). Most of his *Ḥidushim*, however, were lost. In addition to those on tractate Beitsa, we have *Ḥidushim* on tractate 'Eruvin which were attributed to him and first printed in the 20th century. This printed edition includes a brief introduction that tells

nothing about the relations between the manuscripts that were used nor does it give the reasons for attributing this work to Hame'iri. In this article, these two issues are discussed for the first time.

The first part of the article describes the manuscripts and examines the nature of their textual relations. Apart from the importance of this examination for the work itself, this discussion documents a rare example of a completely preserved manuscript, which was copied from a manuscript the remains of which were preserved in the Cairo Genizah. This discussion shows that almost all of the printed edition is based on the Maimon manuscript, and rightly so, but the copy from the manuscript is inaccurate.

The second part of the article deals with the question of the identity of the author of the *Hidushim* on tractate 'Eruvin. The first scholars who attributed this essay to Hame'iri were Radbaz and R. Betzalel Ashkenazi. The article questions this attribution based on a meticulous reading of the essay itself, concluding that the author was probably not Hame'iri. Then the article seeks to describe the author's profile in an attempt to reveal his true identity. The article concludes by showing how the image of the author and the essay itself shed new light on Hame'iri's biography.

### SHAVING HAIR AND PARING NAILS: THE ORIGINS AND TRANSMUTATIONS OF A UNIQUE RITE OF PASSAGE IN MEDIEVAL JUDAISM

Moshe Yagur

Scholars have already discussed the custom of shaving hair and paring nails in the Jewish communities of Christian Europe, during the Middle Ages and the Early-Modern Period. However, an identical custom in the laws of conversion (*giyyūr*) in Geonic literature from the early-Muslim period, has mostly evaded scholarly attention.

This article surveys Geonic sources which mandate this custom to proselytes, both male and female. The same is required by Anan Ben David, who came to be considered as the founder of Karaism. An early Islamic tradition from the same period mandates the custom for female captives of Muslim warriors. In the appendix, a heretofore unpublished Geniza manuscript of the Geonic composition *halakhōt pesuqōt*, which includes a tri-lingual – Hebrew, Aramaic, and Judaeo-Arabic – discussion of this custom, is transcribed and translated.

The author argues that this custom originates in the biblical commandment concerning a 'beautiful female captive' desired by an Israelite warrior. However, while the biblical custom is gender-based and details the procedure by which sexual desires towards non-Israelite subordinate women can be regulated, in the Geonic sources the custom of shaving hair and paring nails becomes a requirement for male and female proselytes. This custom gave the classical rabbinic ceremony of conversion a physical and visible aspect, giving the ceremony a more stable structure. However, the original gendered logic of the custom persisted, as can be concluded from its mention mostly in contexts of domination, slavery, concubinage, and illicit sexual relations, or suspicion thereof.

Analyzing the social meanings of this custom in the early-Medieval Islamic Middle East, with an eye to its transmutations in Late-Medieval Christian Europe, provides a better understanding of the issues that were most important to the Jewish communities of medieval Islam, concerning religious identity, communal norms and ways by which socio-religious boundaries could be crossed and re-crossed.

