

התורה בכללה. השתדלו לחזק למדידתם בהביאם להם ראיות מן התורה הכתובה על פי דרכי מדרשם. כללים ידועים לתועלת פירושי התורה היו להם מאו ונקראו מדות שהתורה נדרשת בהן. את אלה המדות — אשר האחרונים חלקו אותן למספרים שונים — הרחיבו ולפי ערך הרחבתן התרחבו גם הפירושים. התולדות היוצאות מתוך הפירושים היו להלכות קבועות. אף כן עשו תקנות וסיגים ונזרות כפי מה שהיה בהם צורך לזמננו. וכאשר קבעו כל אלה לא קבעום בסערה ובסתלקת כי אם בהסכמת הסנהדרין. אך הדבר אשר הרחיבו התורה יותר מדי לסבת התנגדות הצדוקים כבר נרם בסוף המועד התנגדות מעטה גם בקרב הפרושים והופיעו ההסכמה ביניהם. זאת ההתנגדות היתה כפוסת מים בתחלתה. והיה כדור הבא לגר שוטף אשר לא היה לו מעצור עוד בכל הדורות הבאים. בהיות שהמאורעות עצמו עליהם, והתלאות נברו במאד מאד, על כן גם שכחת התורה נברה פעם אחר פעם. כן ראינו בימי יוסי בן יועזר שהוצרכו איוה מן החקים ההלכותיים לעדותו של יוסי מפני שנשכחו בזמנו, גם הנזירות אשר גזר יוסי בן יועזר וחברו נשכחו לאתר זמן עד שהחזירן שמעון בן שטח. אחרי מות יוסי בן יועזר במלך האשכולות ונשתכחה התורה בימי המלכות. ובעת שהצדוקים עמדו בראש גם כן גדלה שכחת התורה עד שאמרו על הזמן ההוא כי היה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח (קידושין ס"ו). והלא יהודה בן שבאי חבירו עם שעמד בראש הסנהדרין בכל זאת נעלמה ממנו הלכה גדולה ובאה תקלה על ידו כי נשפך דם נקי. ושוב בימי בני בתורה היתה תורת הפרושים נעובה. ולא היה בירושלים איש אשר נשאר משרידי תלמידיהם של שמעיה ואבמליון וזה ברור על סיעוט דרישת התורה על פי הדרך אשר אחזו שמעיה ואבמליון. אבל זאת השכחה האחרונה היתה סבה כי הגיעה הדרישה בתורה למדרגה חדשה.

ספר רביעי

הלל, מנחם, שמאי, דרכם במדרש התורה וההלכה, עקביא בן מהללאל, ב"ש, ב"ה, שמעון בנו של הלל, רבן גמליאל הוקן החכמי דורו, שמעון בנו וחכמי דורו.

פרק שבעה עשר

הלל הבבלי, מנחם, שמאי.

הכחות הטובים נחלשו משבט הירודים. המהפכה אשר הפך בכל עניני האומה עצמה מאד לרעה גם על דרישת התורה. כי למן היום הראשון אשר בא למלוכה באה ברלה אתו, מנורת החכמים הלכה ויבא רגז התהיה. שמעיה ואבמליון בתעצומת רוחם עוד עמדו בפרץ, אך כאשר סתו השקט ובטחה אתם סתו ואור דרישת התורה לא נגה עוד כמלפנים וימש חשך. החשך הזה עוד נכפל לרגלי פרוד הרעות אשר פרץ בין חכמי הפרושים. והיה אחרית כל אלה כי הגיע זמן חסרון הדרישה ושכחת התורה שבעל פה. בעת הזאת עלה כיונן מארץ ציה איש נפלא בחכמתו ובתכונות נכבדות ויגיע עד כסא הנשיאות. האיש הזה היה הלל הבבלי אשר נקרא גם הלל הוקן. תולדתו ממשפחה רמה בישראל. אביו היה משבט בנימין ואמו משרוש ישי בית הלחמי, מבני שפמיה בן דוד המלך ואשתו אביטל (ירושלמי כלאים פ"ט) ארץ מולדתו היתה בבל ועל כן נקרא הלל הבבלי (פסחים ס"ז. סוכה

כ.). שנת הולדת אותו היתה סביב לטוף המאה השביעית לאלף הרביעי (1). והיה לו אח ושמו שכנה והיה עוסק בסתורה ולא רצה ללל להשתתף עמו בסתורתו כי נפשו חשקה בתורה ונפרד ממנו (סוטה כ"א). וילך לו ירושלימה לשמוע תורה מפי שמעיה ואבמליון. מזה נראה כי בעת ההיא לא היו בבבל בתים לתורה. הן אמת כ"י כימי הגולה היתה התורה נמטעה בבבל. גם האנשים אשר החזירוה לארץ ישראל ונמטעה שם היו בבליים אשר שבו בשוב ה' את שבות ציון. אבל לא כימים הראשונים היו הימים האלה כי העתים השתנו ודרישת התורה באה עתה למדרגה חדשה, וזאת המדרגה היתה תלויה בארץ ישראל אשר שם נולדו רובי ההלכות והמדרשים. וכמו כן התקנות והניירות נסבו ממאורעות אשר אירעו שם ומצרכי הזמן בארץ מושבותם. ונוסף על זה הלא כל ימי הבית לא היה אדם מישראל אשר לא החויק באמונה שלמה בהעיקר הגדול „כי מציון תצא תורה“ אבל דבר הלכה או מדרש או סיוג אשר לא נמנו עליו ונמרתו בבית דין הגהל שבלשכת תנאים לא היה להם בח המאמר; ועל כן מובן מעצמו כי בבבל לא היה מקום דרישת התורה ולא היה יכול להיות. וגם לא הניע אלינו דבר גדול או קצן מדרישת התורה היהודים הבבליים רק הדוע לנו שנהגו במנהגי היהודים ומדקדקים מאד בשמירת השבת ושולחים את שקליהם ואת קדושתיהם ומתנו יום לירושלים, אבל בעתפשות תלמוד תורה ביניהם אין רמז מאומה. רמז לדבר, כי דרישת התורה בבבל היתה היא אך מעטה היתה, יורה לנו הענין המפור מאישי (והיום כמ"י) מלך האדאביני שנכנס עם אמו לדה יהודים ושלה את בניו לירושלים לתלמוד תורה (ויסופן קדמוניות ס"ב), אף שבבל קרובה אליו. והמשך הספור הוא נראה עוד הבל אתר בין דעות הירושלמיים והבבליים. כי יוספר עוד שם שרבו של איואמי אשר למדו את תורת היהודים היה יהודי מבני ארצו ושמו הנניה וכאשר נועצו יהודי הרב ותלמידו על דבר הברח המילה, התיר הנניה למלך לקבל דת היהודים בלי שימול את בשר ערלתו כי אמר שתבן לעבוד את האללים אף בהיות לו ערלה, רק ידבק בתורת היהודים בלב שלם. לא כן חשב חכם יהודי אתר מבני ארץ הגליל הנקרא בשמו אלעזר כי הוא אמר למלך כי לא יספיק לדעת את דרכי אללים ואת תורותיו אבל יצטרך לשמור את מצותיו והמילה היא חובה אשר בשם ענין אין להפטר ממנה. ומה נראה כי הבבלי לא שם את המעשה עיקר וזוהי שהבבליים לא היו מדקדקים בדקדוקי מצות המעשיים בבני ארץ ישראל, וגם זה מופת קצת כי בבבל לא דקדקו בדקדוקי התורה והסופרים כהירושלמיים. ומי יודע אם לא הרפיון הזה נרם שהבבליים היו שנואים לבני ארץ ישראל וכל דבר קלות ראש (יומא ס"ו): וכן כל מעשה שלא כהונן לפי מדת דרך ארץ תלו בבבליים (מנחות ק). ודבר ברור הוא כי בעת ההיא היו הבבליים מחוקקים בעיני בני ארץ ישראל כאינם יודעים את התורה. שרק באופן זה נבין את מאמרם של בני בתירה אשר אמרו — בעת שדרש הלל לפניהם להביא ראיה שהפסח דוחה שבת — כבר אמרנו אם יש תהולת מבבלי (ירושלמי מפסחים פ"ו ה"א). ולא דבר ריק הוא מה שהגמרא הבבליית השמטה המאמר הזה מן הברייתא ומתאמצת תמיד להראות את תוקף הבבליים

(1) בספרי בסופו שנינו הלל עלה מבבל בן מ' שנה וששס"ו שנה ותרנ"א את ישראל מ' שנה. ובשבת (ט"ו) אמרו: הלל נהג נש איתו לפני הבית ק' שנה. ולפי הספרי נעשה נשיא בן מ' שנה ונולד ב"א תר"ג והנה כשעלה מבבל היה כבר חכם כי דרש החכמים וקבל הלכה (ת"כ תורע"פ"ה) תוספתא נעשים מ"א ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) תלמי ישב שם מ' שנה וששס' איך לא ידעו הנשיאים ממנו? ובפסחים מוכח שלא הכירוהו ואחרי מהלמדיו רסו עליו ואמר אדם אחד יש והלל הבבלי ששז. אבל אמת שאין ספק הספרי בדקדוק. ונראה שבנתינו עלה לארץ ישראל ללמד תורת משמעת האבמליון. ואולי בעת שדרש הייחוס את החכמים שב אל ארצו, ואחרי שהספיק הארץ הור פסח ארת לא"י מאיזה מבה ואו נתחלל הדבר ונעשה נשיא במספר פנים. ואפשר שכן מ' שנה נעשה נשיא. ופרנס את ישראל מ' שנה, ולפי' יהיו כל ימי חייו מ' שנה כמו שבצמצם זמנו ניצן ח"נ עז' 207. ועל כן אם היה לנשיא מאה שנה קודם החרב וזו שמונים שנה ותרנ"א את ישראל ארבעים שנה או תשלו שנת הולדתו איתו מאה וארבעים שנה קודם החרבן שהוא ג"א תר"צ. אבל באמת אין שום ראיה אשר על ידה נוכל לצמצם שנת הולדתו בדקדוק נטור כי לא ידענו בבירור את מספר ימי חייו בצמצום צ"ל שערתי ומנו רק בקירוב בדקדוק.

הבבליים בתורה, וכי בכל זמן היו הם האנשים אשר הביאו את התורה לארץ ישראל, אין זאת כי אם מפני שהרפוך היה מפורסם בין בני ארץ ישראל. אבל השתוללות האחרונים לראות כי לא כן היה לא הועילה להם ועדותם מוכחשת מן המציאות. כי מה יועיל באמנם שביט עזרא היתה התורה נשכחת והוא העלה אתו מבבל. הלא עוד אין בזה מופת חותך שהדרישה כפי מה שהשתלשלה מימי עזרא עד ימי הלל שהיא מצאה לה סקום בבבל? ומה יועיל עוד אם יתפארו שהלל היה בבלי והוא חזר ויסד את התורה בארץ ישראל בעת שנשתכחה, ארתי שדבר ברור הוא שכל תורתו והכמתו של הלל לא הביא התורה מבבל אמנם להפך היה שהוא את התורה לארץ ישראל. ועל כן הלל לא הביא התורה מבבל אמנם להפך היה שהוא עלה לא"י ולמד שם ושכ לבבל והביא התורה עמו ואולי היה הוא הראשון אשר החל להעיר את לב בני ארצו הבבליים לדרישת התורה. ובימי המלחמה האחרונה אשר היתה ליהודים עם הרומיים נמלטו מקצת מן החכמים על נפשם וירדו כבלה או לארם (מיופוטמא) הסמוכה לה כמו רבי יהודה בן בתירה אשר התישב בנציבון אשר בארם ובלי ספק ירדו לשם עוד חכמים אחרים, וכן ארתי החורבן נתישבו שם חכמים סחכמי א"י כמו תנינה בן אהרן ר' יחזע, ועל כן מוסן הלל והלאה הובאה דרישת התורה לבבל על ידי החכמים שונים מא"י. ימי שכתו של הלל בארץ ישראל בעודו משמש את רבותיו היו רעים, שם חי חי צד והחיה את נפשו מיניע כפיו. הוא היה שכיר יום ומשכרת עבודתו מצערה, אך בהיותו ענו בכל משאליו על כן הספיק לו זה המעט די מחסורו והותר. מן המותר שלם לשומר הפתח אשר בבית מדרשם של שמיניה ואבטליון את חצי המרפעים המגיע לו לפי החק והנהגו. והיו היום והלל לא השכיר מאומה ולא יכול לשלם חקו אבל זה לא עצרתו משמוע תורה כי תחת אשר נכנס פנימה לבית המדרש חק וישכב לו על פי הארובה לשמוע משם את תלמודם של רבותיו; ויהי בלילה נפל שלג רב ארצה עד כי נכסה כל גופו כרום שלש אמות ויחד בכרך והנה לא האיר היום כתמול שלשום, ויתמרו כל יושבי בית המדרש ויבוקש הדבר וימצא והנה גופת איש שוכב על פי הארובה ומכוסה בשלג. מרר פרקוה משם והנה הוא הלל. רחצוהו מכווה והשיבוהו כנגד המזודה, ואמרו ראוי הוא זה לחלל עליו את השבת (ויכא ל"ה:). כן עצמה בקרכו הארבה אל התורה, אך כאשר אהב את חכמת התורה כמו כן אהב את שאר כל החכמות ודרש בהן. ואמרו עליו שלא הניח מדברי החכמת דבר אשר לא למד. דרש בלשונות זרות, וכל מיני חכמות את הכל למד להגדיל תורה ולהאדיר (סופרים פמ"ז). גם בדרך זוה נרג את תלמידיו ולמד אותם לארצו בתורה ולבלתי הנה ידם משאר חכמות (סוכה כ"ה. ב"ב ק"ט.). אהבתו לדרישת התורה ניכרת ביחוד ממה שעוב את ארץ מלדתו וילך לו אל ארץ אשר בעת היותה מלאה מריבה וששורה. אבל ראה כי בבבל לא יכול למלאות את תשוקתו, ואם גם כי היה חרש לעצמן או בתברת חכמים אשר בארצו, בכל זאת ידע מאד כי לפי מצב חכמת התורה בעת ההיא בארץ ישראל אשר משם התרואה יוצאת לא יתכן שישגי מבוקשו. כי אם היה דורש והוציא תולדות הלכותיות מרדישותיו עוד לא ידע אם דרישתו מתאימה עם ההלכה אשר היתה לפעולת אדם בעם והתסכמה בבית דין הגדול שבירושלים. ועתה זה הדבר אשר הניעתו לעלות לארץ ישראל. ואף יוספר כן שעל שלשה דברים עלה הלל מבבל. האחד היה בענין מדרת וטומאת המצורע (ת"ב תרוע פ"י). השני בענין אכילת מצה מן הדרש. והשלישי בענין קרבן תנינה (ירושלמי פסחים פ"ז ה"א) ובשלשת הדברים האלה היתה ההלכה מסופקת בידו ולא היה איש בבבל אשר היה יכול לתתיר ספקותיו כי לא ידעו איך הוכרעו מפי הבית דין אשר בלשכת הנוית ואיך נהגים הדברים במגנה העם בירושלים. ואם אמרו שעל שלשה דברים עלה, בלי ספק אין זה בדקדוק אמנם כבר לפני זה היו לו ספקות אבל התרשל עוד לעזוב ארצו ומלדתו עד שארעו לו ספקות בשלשת הדברים האלה

האלה או היתה נפשו מתאמצת לעלות ירושלימה ויעל. וגם לא היתה הוחלתו נכזבה כי באמת דרש והסכים ועלה וקבל הלכה (ירושלמי שם). כענין הזה אירע גם לחכמים אחרים אשר ישבו בבבל כי דרשו לפי דרכי החקש וחשבו כי מדרשם נוסר על ארני האמת אשר כל הדרושות שבעולם לא יזוהו ממקומו ובכל זאת הוכרחו לבטל דעתם ולסתור היקשם ומדרשם מפני שלא הוכרע כן בבית דין הגדול שבירושלים וההלכה בהפוך כמה שהוציאו הם על פי מדרשם. כן קרה בזמן מאוחר קרוב לחורבן הבית או מיד לאחריו לאחד מן החכמים אשר ירד לנציבין, והוא רבי יהודה בן בתירה. זה החכם הוציא גם כן תולדה מחדשת והעמיד הלכה שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה והוכיח כן על פי מדה קל וחומר. והנה חכם אחד מאוהביו ויוהנן בן בנן בני שמו של אליו כמתמיה לאמר: אמרו מששך שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה! ותחירו ואמר לו: מוחזק הייתי בך שאתה בקי בסתרי תורה אפילו לדרוש ב"ק"ו אין אתה יודע! ודרש לפניו ק"ו, אבל הוסיף לאמר: ומה אעשה והם אמרו לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה ומכמו להם מקרא כל מותר בביתך ויאלמו (ירושלמי ותוספתא כתובות פ"ה ועי' קידושין י': ספרי קרה פ"י ק"ה). והנה אנו רואים שאירע לו מה שאירע להלל אלא שהלל דרש והסכים וקבל הלכה, והוא דרש והוציא תולדה ממדרש ואף שלא היה לו סבה לסתור מדרשו מצדו הלימודי הוכרח לסתור אותו מפני שהמנהג בארץ ישראל היה בזמנו בהפך מתולדת מדרשו. כי באמת היתה ההלכה הקדומה מתאימה עם מדרשו כי בראשונה אמרו ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה והוציאו כן מן המקרא ובית דין של אחרון החליטו בהפך והוציאו ההפוך גם כן מן המקרא (ירושלמי שם) ועל כן מוכן מעצמו כי גם מדרשו של רבי יהודה ב"ב לא היה יכול לעמוד נגד החלפת בית דין שבא"י¹. ועתה נבין כמה קשה היה לירושלים שבבבל להחליט דבר להלכה ולמעשה אשר אין לו מעמד אם אין הסכמה עליו מבית דין שבירושלים, ועל כן לא יפלא אשר הלל בחר לשבת בירושלים ללמוד תורה משמיעה ואבטליון. לא נוכל לצמצם בבידור ימי שמושו את רבותיו, אבל נראה כי שב עוד הפעם אל ארצו, שבראשונה עלה לירושלים להשקיש תשוקתו ללמוד תורה משמיעה ואבטליון, ואז לא לבקשת הכמי ארץ ישראל מרצותם לשאול ממנו הלכה עלה (פי' הראב"ד לת"כ בתחלתו) אמנם הוא קבל הלכה מהם לא הם ממנו, ואחר זמן, וזה בלי ספק בעת שדרך הירודים את החכמים, שב אל ארצו, אך כאשר שקמה הארץ חזר עוד הפעם לירושלים, וזאת החזרה היתה לפני התקדש חג המצות. מדי התאספו כל ישראל ירושלימה לזכות את זבח חג הפסח, אז גם הלל היה בתוך הבאים.

בשנה ההיא הל ארבעה עשר לחרש הראשון להיות בשבת. וכני בתירה אשר היו ראשי המנהדרין לא היו יודעים אם הפסח הוחה את השבת אם לא. ויקם אחד מן התלמידים ויאמר ארם אתך עלה סבבל והלל הבבלי שמו והוא שמש את שמעיה ואבטליון ויודע אם הפסח

1) אינו מוכרז אם רי"ב זה הוא רי"ב הנזכר בפסחים (ג). שהיו כימי הבית ולאחריו? הרי"ם בדיה"ם צד 96 פסק בדבר שאמר רי"ב מה אעשה שהרי אמרו החכמים ארוסה כ"ל אינה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה והלא זה הוא תקנת המשנה האחרונה אחר ר"ב ור"ע ע"י התנבות נ"ו ורי"ב זה זמן רב קודם לחקנה זו. אבל לא ע"י הבריייתא שבירושלמי פ"ה ה"ג מסתובות ששם מוכח ששלש משניות היו משנה ראשונה: ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה מיד ומידן תורה וזה כמדרשו של רי"ב. החזיר לומר לאחר רי"ב חדש לכשתהייב במזונותיה י"ב של אחרון אמרו לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה. וזאת הבריייתא היא היסוד למשנתו, ובה שנקרא במשנתו: משנה ראשונה היא האמצעית שבבריייתא. וישרשה הוא: הניע זמן ולא נשאו אוכלת משלו ואוכלת בתרומה. ובתנאיה חולקים ר"ם ור"י אבל לא יעלה על הדעת שר"ם ור"ע יסדוהו. ועל כן אפשר שאר כי כל שלש המשניות קדומות לר"ם ולר"ע, ואין פלא אם יודע רי"ב הקדומן משלשן. ונראה עוד כי אף שר"ם מפרש את המשנה האמצעית אשר מזה משבע שבזמן ר"ם ור"ע נהגו בהרבת האמצעית בכל זאת היו יחידים ממנה לנהיג כמשנה ראשונה שארוסה אוכלת בתרומה מיד כשננקדשה כי בתוספתא דתנבות פ"ה יספור מ"ם שקדש ג' טהות נשים בשני בצרת כרי להאבין בתרומה ובהרבה שבשעת הרהק העמדו הדיבר על דין תורה ככ"י וכמדרשו דרי"ב.

הפסה דוחה את השבת. אך בני בתירה הניעו ראש לאמר אפשר שיש תוחלת מבבלי? אך בבל זאת שלחו לקרא לו. והיה כבאו אמרו לו שמעת מימך כשהל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לא? אמר להם: וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת והלא הרבה קרבנות כיוצא בו יש לנו והם קרבים בכל שבת ושבת, ודרש להם מהיקש ט"ו ומגזירה שוה, אמנם נגד כל ראיותיו לא היה להם רק תשובה אחת באמנם: כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי, ואעפ"י שהיה יושב ודורש לפניהם כל היום כלו לא קבלו ממנו עד שאמר יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון, כיון ששמעו ממנו כן נחה דעתם ומנו אותו נשיא עליהם (ירושלמי פסחים פ"ז ה"א וע"י בבלי שם). והנה נראה מזה כי בני בתירה לא הלכו בדרכי שמעיה ואבטליון במדרש התורה, ולא רצו לסמוך על הברעת השכל, ולא נחה דעתם בראיות סדרשיות על פי המדות ורק או שמעו לדבריו כשאמר להם כי כן נקובל מפי שמעיה ואבטליון, וזה הוכחה כי גם בקרב הפרושים לא היו כל הדעות שוות, והמסילות החדשות אשר סללו רבותיו של הלל במדרש התורה מצאו מנגדיהם. אבל גם זה יוצא לנו מתוך המאורע הזה כי רבים הכירו כי נפייית המתנגדים מתורתם של שמעיה ואבטליון גרמה שכחת התורה וכלי ספק היו דואגים לעתיד שחסרון הדעת עוד יתגבר, כי רק אם היו הרברים כן נבין איך מיד ממנו וגמרו להעביר את בני בתירה מנשיאות והעמידו את הלל במקום, ואולי בני בתירה עצמם הכירו כי אין להתנגדותם מעמד ופנו מקום לאיש המובן מהם, וקרוב הדבר מאד כי בני בתירה לא הועברו מן הנשיאות כי אם ברצון ובנפש הפצה פה המקום מפני הלל, ועל כל פנים היתה כן ההגדה בעם, וכך יוצא מדברי רבי אשר אמר על עצמו כל מה שיאמר לי אדם אני עושה לו חוץ ממה שעשו בני בתירה לוקני הלל שסלקו עצמם מן הנשיאות והושיבו את הלל במקום. איך שיהיה ברור הוא כי התנשאותו של הלל לנשיאות היתה סבה כי התרחבה דרישת התורה ובאה למדרגה חדשה. כמעמד שהוא שאלוהו עוד שאלה אחרת התלויה בראשונה. אמרו לו: מה לעשות לעם שלא הביאו כביניהם? אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו לישראל אם אינן נביאים בני נביאים הם. למחר הביאו קרבנותיהם והסכינים היו תחובים בגיות הכבשים, או קשורים בקרני הגדיים כיון שראה המעשה נזכר ההלכה ואמר כך שמעתי משמעיה ואבטליון. ומה למדנו יסוד גדול בעיקרי התורה שבעל פה. כי זה הדבר אשר עשה הלל כמעמד התוא אשר התריש לדעת מה יעשה העם ויסמוך על מנהגם, הוא הרבר אשר היה מאז ומקדם, לחכמי התורה לעינים. וכמה חקים ודינים והלכות אשר לא נדע שרשם וכבר הקדמונים לא ידעוהו הודע להם ממנהג העם. והיה זה חק לרובים שכל הלכה שהיא רופפת ביד בית דין ואין אתה יודע מה מיכה צא וראה איך הצבור נוהגים ונהוג (ירושלמי פ"ז ה"א) 1. אמנם יותר מאשר אנו מכירים היום מתוך סיפור המאורע ההוא כי מצב הרוישה היה ברע מאד, הלא הכיר הלל עצמו אשר ראה הרברים בעיניו. אשר על כן הוכיחם על פניהם לאמר: מי גרם לכם לצרך לבבלי הזה לא על שלא שמתם לשני גדולי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו יושבים אצליכם? ויסופר בפירוש כי התוכחה המגולה הזאת הוכיח אותם אחרי אשר כבר מנוהו נשיא עליהם כי אחרי אשר הוקם על ראה בזה חובה לעצמו לפרש להם את דרכו אשר ילך בה, ולגלות להם מומם ותסרוניהם. כי האיש אשר נקרא לרפאות תלואי ערה אף עליו לגלות המחלה מה היא? למען ינוכרו אותותיה. ולכן אם גם מצד התבנת נפשו היה איש ענו ושפל רוח בכל זה בפעם ההוא לא יכול להתאפק, והוכיחם בדברים קשים על חסרון ידיעתם ועל הסבות אשר גרמו החסרון הזה. ומי יודע אם לא בעת הדין כאשר דבר אתם משפטים ולקח המבשלה תחת ידו, אם לא העלה על זכרוננו את המאמר

אשר

(1) ע"י מה שכתבתי בכבוא לפכילתא עם פירושי מרות ספורים על אירת הענין הזה.

אשר היה רגיל על לשונו : במקום שאין איש השתדל להיות איש (אבות פ"ב מ"ג.)¹ . כי באמת הימים הרם היו זמן אשר חסר להם האיש הנכון להגדיל תורה ולהאדיר . בכל הדורות האחרונים הפליגו מעלתו . אמרו עליו כי הוא ברור כעורא ברור שניהם היו מסדו חכמת התורה (סוכה כ'). . כאשר היה נפלא בתכמתו כן היה בפתותו . הוא דראשון מחכמי המשנה אשר אמר בפה מלא , כי עיקר תכלית הדת הוא שמירת החובות בין אדם לחבירו , ושמירת המצוות המעשיות היא האמצעי להשגת זאת התכלית . ועל כן העמיד את אהבת אדם לאדם לעיקר הראשי בדת והורה . פעם אחת בא לפניו נכרי ובקש לתתיה . אך הנכרי הזה ידע כי רבו סאר החקים אשר לדת היהודית ויקשה ממנו ללמד את משפט הדת הזאת בכל עניניה , על כן בקש ללמד את יסוד תורת היהודים , וישאל מאת הלל שיותרו את היסוד הזה במשך זמן קצר , הלל קבלהו בסבר פנים יפות וברצון ואמר : לו יהי כדברך ! היסוד העקרי לדת היהודים הוא : מה דסני לך לחברך לא תעביד , ואיך פירושא היא ויל גמר (שבת ל"א) . רוח האהבה הזאת נוססה בכל לימודיו , אם ידבר ממשפט האדם על מעשה וזולתו היתה אהבת האדם מרתו כהזכירו שלא ידן האדם את חברו עד שיגיע למקומו (אבות פ"א) . במשאו ומתנו עם בני אדם היה דבורו בנחת ונשא וסבל מרחם ולא ידע רגו (שבת שם) כי זאת האהבה היתה נר לרגלו בכל ייתוסיו לזולתו , וביתוד שמר תובת האהבה נגד אביוני אדם . בתכמת את יד העני לא הספיק לנפשו לתת לו רק מחסוריו החכתיים אך נתן לו גם מתנות אם הורגל בהן מנעוריו . (בתובת מ"ז : ירושלמי פאה פ"א) . אחות למדה הזאת היתה מרת ענותו . במדה הזאת היה למיפת בעצמו עד שהיה למשל לעולם יהא אדם ענותן כהלל (שבת ל"ז) . ובטו כן היה נאדר במדת הסבלנות . הגרות שונות נתפשטו בעם מסבלנותו . בכל מה שהמיוחדו בני אדם מסכלור או מרוע לב לא יכלו להאביר ממנו שאנגנות רוחו והשקמתו (שם ל"א) . במדרגה למעלה מכל זה שמר ענותו לפני אלהים אשר בה התחוק במחוגו באל תמיד . מאמר אחד נשא על שפתיו והוא יעיד על עו במחוגו , הוא היה אומר : ברוך ה' יום יום ! ואם היה לו היום די מחסור לא דאג לימים מרד כי באל במוח (ביצה מ"ו) . ופעם אחת היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ויאמר מובטח אני כי אין זה בתוך לביתי כי לא ירא משמעה רעה אך נכון לבו ובמטו כה' (ברכות ס'). . כבמחוגו באלהים כן היתה יראתו אורו גדולה וחוקה , ונשואה על כנפי ארבה תמימה . ועל כן נבזה בעיניו נמאם לעשות השמחה לפני ה' כשמחת האדם בשמרו בתברת רעים . אך היה לו לחק כי בשמחתנו לפני אלהים לא תתערב פחות או קלות ראש אך השמחה תהיה ברערה וברגש קרש (ירושלמי סוכה פ"ה מ"ד) . במשלי מוסר אשר הורה לדעת מרות הטוב והצדק , השתמש תמיד בצעירים יפים ונפלאים המתחקים בנפש השומע . בדבריו סכרית האהבה בין ה' ובין ישראל יצייר זה בצעור נחמד באמרו : במקום שליבי אוהב רגלי מליכות אותי אם אתה תבא לביתי אני לא אבא לביתך אם אתה לא תבא לביתי אני לא אבא לביתך (תוספתא סוכה פ"ד ובבלי שם) . וכן יצייר יפה הצדק האלוהי . פעם אחת ראה גלגלת צפה על פני המים ואמר : על דאמפת אטפוך וסוף משפך יטופון (אבות פ"א) . ואולי בדברו כן זכר את המאורעות אשר אירעו יום יום בוטנו תחת ממשלת

(2) אבות פ"ב משנה ג' ואיך הובאו מאמרים בשמו של הלל . וכתב בעל תוס' י"ט בשם הר"ר מנחם עזרה כס' עשרה מאמרות שזה הלל כן בנו של רבי . אך מ"ה שם מיחס לללל חוקן ושני תלכות לא דקדקו בה וכו' ובלי ספק מיחס מ"ה לללל חוקן במיכתו על התלמוד סוכה (נ"ג) ובאבות דר"נ פ"ב מונה מאמרו של הלל חוקן ובפס"ח . סבא מאמרו של הלל שם אחרי ר"ג והכתי ופנו ומשמע שהמספר כוון על הלל השני ומונה בין מאמרו גם מרבה בש"י מרבה ומה שהיא מ"ה ומשמע שכל המשניות מס' עד מ"ז יחסו לללל השני אבל אין הדבר כן כי נראה שכל המשניות של פ"א מס' עד פ"ב מ"ד מאמר התחיל הלל ואמר חן תוספה . ובפ"ב מ"ה הוא המשך מאמרי התקלים : רבי"ל קבל מהלל ומשמא וכו' . ואף כן תחלים הר"ר יום טוב צנזן בספרי הגדול נ"ה .

הירוחם אשר היה שפיות דם אדם מעשה בכל יום. כמעט בכל דבורי מוסר השכל אשר יש לנו ממנו נמצא כי בטר במליצה קצרה ומתמיהה וקרובה ממש לחדה. פעם אחת בהפטרון מתלמידיו שאלוהו לאן הוא הולך? ויען ויאמר: לגמול חסד עם האכסניא אשר יש לי בתוך ביתי. ויהי כדברו אליהם כן יום יום, הווי מתמיהים לאמר: וכי יש לך בכל יום ויום אכסניא בתוך ביתך? ויען: אמנם כן הוא! וכי הנפש העלובה איננה דומה לאכסניא בתוך גופי, היום היא פה ולמחר תלפז לה מזה (ויקרא רבה פ"ד). ומה היה גמילות חסדו זאת אשר גמל עם נפשו? זה היה ההשתדלות להשלים אותה בשלמות האפשרית, אך הרעיון המונח בדבריו האלה תאר במקום אתר במליצה נעימה אשר בה יניד לאדם חובתו להיות דואג לנפשו לעשות עמה חסד להשלימה שאם הוא לא יעשה לעצמו מי יעשה בעבורו? כי אף השתדלות עצמו רפוייה וכל שבן השתדלות אחרים. ואם יתירשל הוא עצמו לעשות יעבור הזמן ומי יודע אם יהיה כחו מתר ככחו היום. אבל יתאר זה במליצה קצרה דומה לחדה. באמרו: אם אין אני לי מי לי? וכשאני לעצמי מה אני? ואם לא עכשו אימתי? (אבות שם) והמאמר האחרון הזה ימצא דוגמתו במאמר אחר מיוחס להלל. והוא: אל תאמר כשאפנה אשנה שמא לא תפנה? (שם פ"ב). וכאשר המליץ חובת האדם לנפשו אף כן יצייר את חובתו נגד גופו. באמרו כי חובה לאדם שלא ימוש את מוכת גופו וישתדל להשלים אותו ולהחזיקו. כי יוצר האדם אשר נתן לו את הנייה ירצה כי נהיה אומנים אותה לפקדה בכל עת ולשמרה. גם הרעיון הזה הליביש בתשובה קצרה לתלמידיו. בהפטרון מהם אמרו לו תלמידיו לאן אתה הולך? ויען ויאמר לעשות מצוה. וישאלוהו, וכי מה מצוה היא זו? אמר להם לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו: וכי זו מצוה היא? ויאמר להם: הן! האדם אשר נברא בצלם אלהים איך לא ישמר את הצלם הזה בנקיות ובמדתה? (ויקרא רבה שם). אבל בעבור זה לא נחשוב כי אהב תענוגות בני אדם, הלא כבר ראינו כי הרגיל נפשו מעורו במדת ההסתפקות, ומאד מאד הוהיר מתשוקת בשרים ומההשתדלות להרבות נכסים ונשים ועבדים ושפחות (אבות פ"ב).

אבל העיקר הראשי אשר שם לו למטרה היה התפשטות התורה. על כן אמר: מי שאינו לומד תורה איננו כדאי שיחיה דלא מוסיף יסף ודלא יליף קטלא חייב (שם). הגדו יורה בזה כי לשני תכליות יהיו פני הדורש בתורה מועדות האחת שלא יאמר למדתי הרבה ודי לי כי אם לא ילאה מהנות בה כי ארוכה מארץ מדה, כי הפוסק מן התורה בזמן מן הזמנים דומה כפוסק מן החיים שהיא חיינו וארך ימינו. והשנות שהעוסק בתורה עוד לא השלים תקן אם מתמיד ללמוד, כי אם חייב ללמד תורה גם לאחרים, ומי שאינו עושה כן עבר חק והתנאי מסרת חיו. כי התורה נהדעת מביאות לירי יראה, ובלא דעת אין יראת שמים ואין חסידות. שאין בור ירא תמא ולא עם הארץ חסיד (שם). אבל הוהיר מעשות כל אלה שלא לשם שמים, ואמר ודאשתמש בתנא חלף נגד שמא אבר שמיא (שם פ"א). מבקשתו כי תרבה הדעת ותגדל התורה העיר את הירודעים להרביצה ולפורה, ויהי דברו אליהם תמיד: בשעת המכניסים פור. ובשעת המפורים כנס (ברכות ס"ג). וירושלמי ותוספתא (שם), ומי לא ימצא בזה דוגמא למאמרו אשר אמר: במקום שאין איש השתדל להיות איש (אבות). ואמנם חשב כי ראוי לתת לב גם למצב הזמן, כי אין כל העתים שוות בפיוור התורה. ועל כן אמר: אם ראות שהתורה חביבה על הדור פור ואם ראות דור שאין התורה חביבה עליו כנס (שם), מי שמתבונן במאמר הזה בשום לב יבין מה רבו התולדות היוצאות ממנו, אך דרך כלל יתברר מתוכו כי רצון הדור ומנהגיו ומגמותיו היו נכבדים בעיניו, ואף לסבה הוואת הוהיר במקום אחר לאמר: אל תפרוש מן הצבור (אבות פ"ג). בלמדו תורה לאחרים שמר מאד סרת הסבלנות. ולא היה מן האנשים העומדים על דעתם ואינם יכולים לסבול דעה זולתה, ובאים בדברים קשים לסתור דעת אחרים, אבל הוא היה אורב את

את השלום ורוחף את השלום וכשהיה רוצה להוכיח אמתת דעתו נגד אחרים היה דבורו בנחת. ובמאמר מיוחד מדבר בן המדה הואת באמרו הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורוחף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (שם פ"א). המדה הואת תגלה ותראה בכמה הגדות המספרות מעניניו. ונזכיר ביהוד מה שיסופר מעניניו עם נכרי אחד. פעם אחת בא לפניו נכרי להתנגייר בתנאי שאינו רוצה לקבל רק התורה שבכתב ולא התורה שבעל פה. הלל לא נער בו, וקבלו מיד וגיירו. והתחיל ללמד עמו תורת היהודים. ועשה בהכמתו להראותו מעט מעט כי אין מקום לבקשתו. כי הראוהו, אשר אין אפשר ללמוד דבר מאחרים בלתי אם הלומד סומך על דברי המלמד באמונה שלמה, ואחריו שצריך להאמין למלמד, בהכרה שיאמין בכל מה שילמדוהו ומה הבין הנכרי מעצמו שחייב להאמין להלל אשר היה מלמדו גם את זאת שאין התורה הכתובה מתפרשת כי אם בעזרת התורה שבעל פה (שבת ל"ז) והנה הרעיון אשר מונח בהגדה זו הוא הרעיון הדובר מתוך אמרו: אוהב את הבריות ומקרבם לתורה. ואין ספק כי ההגדה הואת נשרשת במדת סבלנותו, והיה מפורסם לאיש אשר לא בא כסופה ובסערה נגד הממילים ספק בתורה שבעל פה רק דבריו היו בנחת ובהשכל, ונבדל בזה דרכו מדרך קדמוניו נגד הצדוקים, זה הוא האמת בהגדה הואת אך ההגדה כדרכה המליצה הרבר בציונים מליציים והלבשתו בציינים ופרחים ויצא הספיר הזה. ועתה נלמד מזה כי לא כמנהג הקדמונים עם הצדוקים מנהגו של הלל. הקדמונים נלחמו בהם בנפש מרה, ועל כן לא פעלו מאומה להחיותם אך עוררי טינים בהתנגדותם. ואם שמעו בן שמה הצליח לנצח אותם לא הצליח להשיבם מדרבם. אבל הלל לא בא בחוקה על האנשים אשר סאנו בקבלת התורה שבעל פה, ורק בדברים רכים משך לבם אליה ומקרבם לתורה. ועל כן לא יפלא כי הלל לא השגיח מי הוא האיש הבא ללמוד ומה מניו אלא הקריב את כל אדם לתלמוד תורה כי אמר הרבה פושעים היו בישראל ונתקברו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים ובשרים (אבות דר"נ פ"ב). ועתה בהיות דרכו דרך הבונוה, ומטוהו להגותו בו את העם ממה נועם, ע"כ בימיו לא יזכרו ולא יפקדו הצדוקים ומי יודע כמה מהם אשר השיבו לתורת הפרושים ועל כל פנים לא עשו מריבה יען כי הלל לא רדפם כקדמוניו, עד שברור אתר בוטן תלמידיו ותלמידיו תלמידיו שגדל הפירוד גם בין הפרושים והיו לשתי מהנות או גם הצדוקים התעוררו לעמד כבימים דראשונים. מאנו של הלל שלא להכריח את אחרים על קבלת דעתו, דובר מפורש מתוך אחד ממאמריו. הוא היה אומר: אל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע (אבות פ"ב). בזה יגיד שאין ראוי לאמר דבר שמצד תכונתו ימצא אצל השומע התנגדות, ולא נחשוב שאף אם עתה אינו שומע סופו להשמע. ואין נזק אם החלתו באונס הלא יהיה סופו ברצון, נגד מנהג כזה מזהיר הלל וכן היה גם משפטו כל הימים שלא להכריח על קבלת דעתו, כי מלמד נאמן כסוהו משתדל להוכיח אמתת דעתו בהשכל ובמפתים. ועל כן שאננות רוח נגד הלומדים והדבור בנחת עמהם היו אצלו הדברים חיות נרוצים למלמד, וכן להפך היו בעיניו הנזק היותר גדול למלמד: תרגו והקפדות. שאננות הרוח בצדוק עם העבירו מהם מלשאל אשר זאת היא מדה מגונה אצל הרבה לב תלמידיו, והן העבירו מהם מלשאל אשר בכל צדיקהן. על ידי המרות האלה קנה לנפשו את תלמידים שבוישים לשאלו פן יהיו לבו. והבושה הואת תתחוק יותר ויותר בערך קפדותו של המורה, ועל כן סבלנותו וטוב מעמו של הלל העבירו זאת הבושה מתלמידיו, והודר והודר מאד על ההפך באמרו: לא הכישישן למד ולא הקפין מלמד (אבות פ"ב) ואולי היה זה המאמר מכון בייחוד נגד שמאי הזקן. כי הוא היה קפן גדול כאשר ספרו סמנו כל ספרי קורות חייו וכאשר יבא עוד למטה בסכורנו.

אחרי עלות הלל לנשיאות הזקם על הכס אחד ושבו מנהם, ויהי לאב בית דין. יוספון

יוסיפון יספר מאיש אחד אשר נקרא בשמו מנחם והיה מחברת האסיים, הוא הגיד להירוחם בעודו נער האותיות לאתרו כי יגיע למלוכה. והיה כאשר נמלא דברו זכר הירוחים את מנחם ויקראו לפניו וישאלוהו, כמה יהיו ימי שני מלכותו? והיה כאשר רמו לו מנחם דברים טובים וניחומים, כבדרו המלך בכבוד גדול ויושט לו את ידו וישלחהו בחסד וכבוד (קדמוניות ט"ו) ואולי היה מנחם זה האיש מנחם אשר היה לאב בית דין ואולי גם לא. כי מקורות חיי זה וזה לא הגיע אלינו דבר, רק זאת נדע כי לא ארכו הימים ומנחם עזב את משרתו וילך לו לנפשו עם שמונים זונים מתלמידיו וישאו משאת מאת המלך. אנה פנה? ומה היה מעשהו ומשפטו מעתה? זה לא הגיד לנו. אמנם חכמים שברור מאוחר אמרו שהלך לעבודת המלך. ויש אומרים שיצא ממדה למדה ויש אומרים שכנגד פנו יצא (תנינה ט"ז: וירושלמי שם), מכל ההשערות האלה לא נוכל להבין איפוא הלך ומה היה מעשהו? אך זה יוצא מדברי כלם כי הפכו מנהגם אשר היה להם לפניו ונפרדו מן החכמים, ועתה אפשר שגם מנחם והלם ירדו היו מהמנהגים אשר מאנו לקבל הרחבת מדרש התורה אשר נתחדש בבית מדרשם של שמעיה ואבמליון. אחרי שיצא מנחם נכנס שמאי תרתיו. הוא היה קפן ונוה לבעוס. שאנגות דרוה וסבלות לא היו לו למנה (שבת ל"א). ונפשו צרה לנשוט מורת ומשא ההמון. אבל מדיווח הדנו לא היתה אור על רוע או קשיות לבו, כי אם גם שהיתה תכונה להתרגו מר בכל זאת היה לבו טוב לכני אדם והתנהג בעונה גם נגד התלמידים (1). (כ"ב ק"ד:) אבל זה אין להכחיש עצמבה קמנה בא לידי כעס ופעם אחת בא לפניו נכרי ובקש ממנו דבר אשר לפי דעתו לא היה אפשר למלאוהו ודרסו באמת הבנין. וכן היה גוער בני אדם בנויפה אם שאלו ממנו דבר שלא כהוגן (שבת ל"א). ולא יפלא כי נמצא שמעשה עצמו מהנגד אל מה שתורה לאתרים בהוהירם להשתמר מבי ברוע פנים נגד בני אדם ואמר כפורש: הוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות (אבות פ"א), כי באמת מדת התרגו לא נבעה מרוע לבו אמנם מתכונת נפשו בטבעה, ובלי ספק הוא עצמו היה מכיר כי דבק בו זה הדופי, אך לא היה בו כח להתגבר על תכונתו ועל כן הוהיר אחרים להשתמר ממנה כי הוא בעל המדה המונה ידע בנפשו את גדל נוקה. בחסידותו לא שמר דרך המצוע והעמים על עצמו כמו על אחרים משא גדול מחומרות וגורות, עד כי עלה על לבו פעם אחת לענות בצום את נפש בנו בעודו ילד קטן (יומא ע"ז): וכאשר ילדה כלתו בן זכר בתג הסכות פחת המעויבה וספק על גבי המטה בשביל הקטן (סוכה כ"ח). ובכלל נראה מנגהנו כי דקדק דקדוק רב בקיום המצות (ביצה ט"ז). ואמנם מהותו הוזהר להגדיל חומרות ולתת צו על צו וקו לקו תגלה ותראה לעינינו יותר במנהג תלמידיו תנוכי בית מדרש אשר כמעט כל הלכותיהם נשטות לצד התומיא ונוכל להבין את העץ מפריו אשר נשא. מיתר קורות חייו לא הגיע אלינו דבר, וזה אות כי לא היה נחמד בעיני אנשי דורו, וגם הדורות המאוחרים לא תלו בו תגרות כאשר עשו לחלל אשר כל תכונה והכונה מתכונות נפשו נתיפה בציורי הגדות. אך מיתותו אל הלל ומרין ודברים אשר היו ביניהם, וכן מן המאמרים אשר יש לנו ממנו בתלכה, נכיר דרכו בלמודיו, ולרוב

גם

(1) שם מספר מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין בו כשירה וכתב נכחי לונתן בן חזיאל מה עשה יונתן ב"ע מבר שליש והקדיש שליש והחזיר לבניו שליש. בא עליו ששאי במקלו ובתרימיו, א"ל: ששאי אי אתה יכול להוציא מה שמכרתי וכו' ואמר ששאי הפיה עלי בן עזיאל. ופ' רשב"ם במקלו ובתרימיו להתוכח עמו. ומה רוציא התכם גריק ששאי יצא עליו במקל להכיריו וזה אות על קדוהו. אבל כונת הכריתא אינה כן. ולדעה יש לשטות להפך כי משה שהלך ששאי אליו ולא קרא ששאי לפניו כדרך רב לתלמיד זה יורה שנתג עמו בענה. ומה שבא במקלו וחמילו אין לפרש שבא במקל לרדותו ולהכיריו שא"כ תרימיו למה? אלא שדיבור בא במקלו ובתרימיו" הוא דבור עומד בכל מקום לתאר היציאה לדרך כמו בשבת (ל"א). גר זה בא במקלו ובתרימיו ובר"ה פ"ב במעשה דר"ג נמצא נפל סקלו ומעותיו בירו אמנם מה שהשתמש בעל המסר במלת "עליו" שמשמע שבא עליו במקל לרדותו כענין כי אתה בא אל במקלות האמור במעשה דגלית אין לקדוק כוח טרא לרוציא חכמי, בא במקלו ובתרימיו" משפוטו. ואמנם דע כי כל עיקר המעשה מפורש בירושלמי נדרים ט"ד כ"אן אחד ומשם בחיפוך מהמסופר בכללי י"ד כן קשי יוציא מה תולדות לתועלת דברי הימים.

גם תכונתו כי רוח אדרת מרחפת על פניהם. וברור הוא כי שני החכמים האלה הרחיבו נבולות התורה שבעל פה, והלל ביהוד הביא רוח חדשה בדרישתה. על שם שניהם נזכרו מדרשים והלכות אבל מעטים הם, אך בלי ספק נכללו דבריהם בדברי התלמידים ומהם יש לנו מספר גדול מהלכות וגם מקצת מדרשים. אבל במהם נתבונן בפרטי מאמיהם ומדרשיהם והלכותיהם להבין מהם הלך דרכיהם ניתן עינינו עוד הפעם על תולדות המאורע אשר אירע להלל עם בני בתירה כי הוא היה סבה גדולה להלל להרחיב דרישת התורה, ואף הוא היה ראשית למחלקת החכמים ברורים של שמאי והלל ואוריהם.

פרק שמונה עשר

דרכי המדרש וההלכה להלל ושמאי, עקביא בן מהללאל.

מן המאורע שאירע להלל עם זקני בתירה, יצא לנו שדרישת התורה היתה בעת ההיא סגור ברע. כי ראינו שלפי המסורה ולפי דרכי המדרש היו ראיות הלל נצחות ומכרזות מבוזבז דברי התורה הכתובה. ובכל זאת נמנעו בני בתירה לשמוע אל ראייתו ולא נחה דעתם עד אשר אמר להם שכך מקובל מרבתינו. והנסימן יורנו שמאי הסמיכה על המקובל מכלי בתורה ובקרת והדבקות כמוצא פי הקדמונים אף אם ראיות מכריחות מורות החיפוך, זה הוא אות על ההתירשות בדרישת ועל הסתור כל השתדלות מדעית. אבל בעבור זה לא נאמר שהסבה אשר נעלמה הלכה מבני בתירה איננה אחרת רק מפני שנשנו אל דרך הצדוקים לפרש את הכתובים על עומק פשוטם (הרב המאירי בפתחה לאבות), אמנם היו פרושים עד הקצה האחרון, ושטרו בדקדוק ובהירות רבה תורת הזקנים, אך יען כי דבקו בכל עו בתורת הזקנים על כן היה די להם לקבל הלכה אם יסודה קבלה מן הזקנים ולא השגיחו על הדבר אם אפשר להביא ראיה לקבלה ממדרש הכתוב ואם לא. אבל הרחבת מדרש המקרא אשר יצאה מכית מדרשם של שמעיה ואבטליון והשונה שלמות תחת ידי הלל, היא היא שנסבה מפני תרעומת הצדוקים אשר אמרו לפרושים שכל תורתם אשר קבלו מן הזקנים מעשה ידי אדם היא, על כן השתדלו להראות להם כי תורת הזקנים יש לה יסוד ושורש בתורה הכתובה וזה הצליח להם בעזרת המדות ודרכי מדרשם, ואולי קוו כי גם הצדוקים יתבוננו עתה בינה ותנוה דעתם. למען השיג התכלית הזאת היתה ראשית דרכו של הלל להרגיל את התלמידים ואת הלומדים להשיג כל מעניהם בדרישת התורה, להבין ולדעת איך רוב ההלכות נזכרו בתורה ולהסיר לזוה שפתויהם של צדוקים מעל החרם, ובצדק השוו דורות האחרונים את מעשה הלל בדורו למעשה עורא בדורו (סוכה כ'). ואמנם פקידת הלל היתה קשה מפקידת עורא. כי לרוב יקשה יותר לחוק את בדקי בנין גדול ולרפא את שבריו מייסוד הבנין ומכירתו מן המסד עד עליותו.

להשיג תכליתו השתמש בכללים אשר התורה נדרשת בהם. כללים כאלה כבר היו לקדמונים לעזרה במדרשיהם. אלה הכללים קראו מדות והם יסודי המדרש. הלל הכניסן במספר שבע וקרא להן שמות תוכניים (1). אלה המדות הם: קל וחומר, גזר שוה, בנין אב, כלל ופרט, שני כתובים, כיוצא בו במקום אחר, דבר הלמד מענינו (2). אחד מן המאחרים והוא רבי ישמעאל העביר המדות על שלש עשרה.

המספר

(1) לדעת נרעץ היו שמעיה ואבטליון מכני אלכסנדריא ולפי השגיחה זו צווקת דעת הר"ר אהרן יעלניק כי אפשר שאלה החכמים היו בקיאם בחכמת היוגית וידעו כללי ההגיון לאריסטו והונבא להם הביאו גם הם סדר במדות התורה ונתנו לה שמות והכניפו אותן במספר וסמם קבל הלל את סדר המדות מספרן ושמתן. אבל אילו כן היה ראו ליהם המדות לשמעה ואבטליון.

(2) בת"כ בסוף ברייתא דר' ישמעאל מנה מדותיו של הלל. ואלה הן ק"ו, ג"ש, שני כתובים, כלל ופרט

המספר הזה רגיל אצל בעלי התלמוד (סנהדרין פ"ו). ממקור מצאנו של המדות לא הגד לנו בתלמוד גם לא בשאר ספרי תורה שבעל פה הקדמונים. אבל בתשובות הגאונים יחסו את המדות להלכה למשה מסיני (ס' הבריתות בני מדות בית א' מ') ואחרי הרעה הזאת נמשכו רבים מן המפרשים אחרי הגאונים¹ מבלי שום על לב איך אפשר שבעלי התלמוד והקדומים להם בעלי המשנה היו מתווקים בדעה הזאת ולא רמוז עליה אף ברמז קל בשום מקום? אם מצאו מקום לפרסם שרצונות שתורת הלכה למשה מסיני איך לא מצאו מקום בים התלמוד הגדול ורחב ידים לפרסם כמה מן העיקר הגדול הזה אשר כל תורת החכמים שבתלמוד נכונה עליו? הן אמנם שאין להכחיש קדמותן בבחינת מהותן, בהיות רובן מנחות בסברה והסברה מלדת השכל ועל כן מעת שנכתבה התורה הלא היה השכל הכלי אשר יועילנו לבא עד תכונתה, אבל בבחינת היותן כללים תוכניים ונכנסים במספר מיוחד ותחת שמות מיוחדים, הדבר ברור כי הלא או רבותיו הקרו ודרשו במדרשי התורה אשר היו נדרשים עד זמנם ורתבוננו באופני הדרשות ותכונותן ומצאו שאלה הדרשות נוסדו על תהלוכת חקירה כך וכך ולהקל על הדרושים קבצו וסדרו אלה היסודות ונתנו להם שמות נאותים ויצא להם מספרם שבע. ובמשך הזמן כערך שוחרבה הדרושה והחקירה התרבו ג"כ כללים שונים, וכל כלל וכלל בפני עצמו הורחב עד שעבר את גבולו הראשון, ובעבור זה נמצא שכאשר הלכה הדרושה הלאה בזמן השתנו תכונות המדרשים יותר ויותר. ונמצא העקבת הגבול הזאת במדת הגזרה שוה באופן נפלא. זאת המדה בעצמותה היא משפט מונח בתיוון הלשון, כי שווי הרבורים הוא העד הנאמן על שווי הענינים, וזה הוא תכונת הג"ש בעצם, אבל המדה הזאת צריכה מתינות רבה, כי אין לנו מדה אשר נוכל להסבך על ידה במעויות כל כך כמו הג"ש כי המלות הדומות רבות בהנורה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ואף בעבור זה נזרו הקדמונים שאין לאדם לדרוש ג"ש מעצמו אלא צריכה להיות מקובלת עד הבית דין הגדול שבדור (ס' קנאת האמת לר"ח הגוי שורש ב') כי המוסכם בבית דין הגדול הוא יוצא מדעות הגדולים שבדור ועליהם נוכל לסמוך כי ודאי לא עברו גבולם אבל החכמים שבדורות האחרונים התיירו הרצועה ודרשו בג"ש היוצאת מגדר משפט ההגיון, ומה נולדו מדרשים זרים אשר לא יסבלם פשוטו של מקרא. ומה שאירע לג"ש אירע גם לשאר כל המדות וביתוד לדרשת הרבוי והמעוט.² מלבד המדות המנויות היו להם עוד כללים נכונים אשר היו להם לעורה בפרושי התורה הכללים האלה מפורים בספרי התורה שבעל פה, ויש מהם רמזים במדרשי הקדמונים³. אחד הוא מרת ההיקש. בה דרש הלל לפני וקני בתירה (פסחים ס"ו. ירושלמי) ולא מנה אותה הלל בין מדותיו, יען כי היא נכללה במדת דבר הלמד

ופרס, כיוצא בו במ"א, דבר הלמד מענינו. והסרה אותה מהמנין. ובאבות דר"ג פל"ו מנה ק"ו, ג"ש, ב"א מכתוב אחד, ב"א מ"ב כתובים כ"פ, פ"כ, כיוצא בו מ"א, דבר הלמד מענינו. ובמנין זה אחת נוספת. יבתוספתא סנהדרין פ"ו ה"ב כמו באדר"ג רק במקום כ"פ פ"כ מנה כ"פ וכלל וא"כ אין תוספת ונ"ל עיקר מנ"ת"כ רק שנשטם ב"א. וע"י מה שכתבתי לעיל פמ"ו. י"ו י"ט בצירוף עם מה שראינו מה שדרש הלל באיזה מדות פרסיות ומצאו שהמדות המנויות בת"כ ולפ"ם שתקנתו נמצאו במדרש הקדמונים.

1) רש"י סוכה (ל"א). גיטין (פ"א): גדה (ל"ט). נמשך אחרי הגאונים. וכן הרמב"ם בפתחתו למצוות. הריב"ד בפירושו לברייתא דרבי ישמעאל כתב שהקבלה אב לכולן הן משנים שהן מפורשות בתורה והן הק"ו וש"כ המכחישים ונזיר לאמר שהם הלמ"ם כי אין ראיה מן הש"ס וע"י ה"ז' ובהם (כ"ח):. ואף כן דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות שרש"י ב' וכמה נדרק הרב לציר באיזה אופן שהיתה ההלכה נמסרת וכבר נזר לתאר יענין היה ולא עלתה ביום וע"י רש"י קידושין (י"ג). ד"ה מיכה. ויתוס' שבת (צ"ו). ד"ה ג"ש. וע"י ב"מ המיוחס לרש"י תענית (כ').

2) ע"י במבוא למכילתא עם פירוש מדות טמורים III ובמספר תלפות לר"ד מרדכי פלוגיאן.

3) מדת הרבוי דרש וקנים הראשונים (מכילתא ס"ב דעבלק פ"ה). ונרפא הנחק ולא שנתק נתק בתוך נתק (בלומר שזה מסמא) או הג"י להביא נתק בתוך נתק (פ"א לטובאד) כן דרש הלל (ת"כ תרוע פ"ט ע"ש בחיבורו מסרת והלמוד

הלמד מענינו (ס' כלימות בתי מרות בית ב'). וההיקש הזה אשר דרש הלל הוא דרשה משכלת. שהוא מוכיח שהפסח דוהה השבת בהקישו פסח לתמיד כמו שהתמיד אין השבת עומד בפניו מילותו קרבן צבור כן הפסח שהוא קרבן צבור מן הדין שידחה השבת מפניו. והקשים כאלה יש הרבה במדרשים אשר הם מושכלים ומסכימים עם פשט המקרא¹. אך כמשך הזמן הוקשו ענינים זה לזה אשר אין להם דמיון בתוכנתם ולפעמים הם נגדיים ואין סבה פנימית להשוותם יחד רק מפני שכתובים זה אצל זה בתורה.² מדרת ההיקש יצאה מרת הסמוכים אשר ממנה לא ידעו הקדמונים³ ואף כן היה גורל שאר מדרות אשר לא לבד שנעתקו מתוכנתן הראשונה המושכלת, אלא שהיו פרות ורבות וילדו מדרות חדשות אשר לא שערו הקדמונים. המדה אשר נעתקה מתוכנתה ביותר היא מרת הרבוי והמיעוט. המדה הזאת היא בעצם מושכלת. כי דבר ברור הוא שאם נמצא בתורה יתור איזה מאמר או דבור טובן מעצמו שאין היתור הזה נכתב במקרה ובלי כונה מיוחדת ובפרט במאמרי חקים ומשפטים, ואם נמצא יתור כזה וישתדל כל מפרש להביין את הכונה המיוחדת אשר כוון המתוקן בהיתור ההוא. ולמען יתברר לנו הדבר נתכונן על הדרך משל בהק אחד בתורה והוא חק העלם שרבעה. שנאמר עליו: או נפש כי תשבע לבטא בשפתים לדרע או להיטב לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו. . . והביא את אישמו להי (ויקרא ה' ד'). והנה האשר יבטא לדרע או להיטב לא יבנו באפן אחר כי אם או שנשבע לדרע או להיטב לאתרים או שנשבע לדרע או להיטב לעצמו (תלמוד ות"כ) ואמנם מה שהוסף הכתוב לאמר לכל אשר יבטא האדם בשפתים, ככורך שבהוספה זו כוון לרבות גם דברים אשר אין בהם הדרעה והמבה ולא דבר מדרעה והמבה אלא בהווה. ופירושו זה הוא פשוטו של מקרא ונוסד על מרת הרבוי. וכמו כן מרת המיעוט היא הכונה טבעית למליצת הדבורים בכלל, ובמליצת חקים ומשפטים ביחוד כי החוקק ידבר בדקדוק ואם יפרש פרטים מיוחדים ירצה להוציא פרטים אחרים אשר לא נתיחדו. והלא יש מלות בלשון אשר הוראתן העצמית אינה אחרת כי אם מיעוט איזה דבר מן הדברים כמו מלות רק אך ודומיהן. ועל כן דבר ברור הוא כי הרבוי והמיעוט בשרשם הם הכונות טבעיות בלשון, אבל בקרב הזמן נעשו רבויים ומיעוטים אשר לא נדע שדרם⁴ ויצאו מהם תולדות חדשות אשר גם הן נחשבו

ככרות

1) מסין הנה הוא התקש: זאת היתה הנחת הורה אהת לכל הנחתות (ת"כ צו ב"ב) והיקש שני ענינים על ידי כ"ף הרמיון כמו כפאית כאשם (שם פ"ט הכהים יא: ע"ש) וע"ע ובח"ס (צח). מנחות (ג. ג.) ובמסכת התלמוד פ' אחרי פ"ג את ר'.

2) כמו היקש היתה ליציאה כפרי כי הצא פ"י רס"ה קידושין ירושלמי פ"א ח"א וככלי שם. היקש הדריות לחדרי (כתובות פ"ו): מקיש ריבוס לגנינים (נדה ג'). ויצא מנה מרת התקש גם כן הדרוש: ומהו גם שניהם שהיו שניהם שוים (סנהדרין ט:).

3) למרת הסמוכים לא נמצאו אצל הקדמונים אף רמו קל. ואין ספק שהיא תולדת ההיקש שמעת שלא הישגה עוד על עצם הרמיון שבמרת ההיקש והקישו ענינים זה לזה מפני שלכלל הכתוב וכתבם יחד מאו חשבו שגם סמיכות הענינים ראיה להדרש. ולא עברו גמול הפשוט בשום דרשה כמו במרת הסמוכים ובנדק אמר רבי יוחנן (יבמות ד'). וכי מפני שבטבו ענין זה נוציא את זו לשרפה. ובכמה מקומות נמצא שבטלו החלמיו מחוקם במרת הסמוכים הבינו לפעמים איזה מדרש כבדייתא כאלו הוא נדרש ע"פ סמוכים והוספו על הבדייתא מלות, ומסך ליה כמו ומסך ליה אם גל תורה (קדושין נג.). ובת"כ צו פ"י ליתא. וכן נמצא בפסחים (כח: ו) מסך ליה דיום אחם ויצאים ובכפלתא. בא פ"ו ליתא וע"ש מה שכתבתי במרת סמיכים את לי וכן היא בחיבה מקימות.

4) מדרות הרבוי והמיעוט יצאו תולדות אשר-בתן כללים רוב סדרשי האחרונים. והרמזיכו אתן גם על אבות ואפילו על נקודות שבתורה. והר"ע אמרו שהוא היה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תליון של הלכות. המלות גל, גם, אף, אך, רק, את, או, הוא, היא, דרשו כאמרת ענינן לרבות או למעט, אבל מאד הפרינו על המדה ויצאו כמה מדרשים ורם, ועל דרך משל נקה דרשת, בל"י לרבות, הנהג את ר"א אמר כל שאור כל חסידיו לרבות מקצתו (מנחות נח.). או אם סרבינו בעלי מוסים למחלוקת בקרשים מכל זכר בבני ארדון יאכלנה (תהלים ק"ב). אין פשוטו של הבקרא סותר זה. אבל אם ר"ע דורש שכל קדשים פסולים בשרפה סרבי הכל המצא (שם פ"ב). אין זה סוגל פשוטו של מקרא ואדרבה הפוכו הוא פשוטו כמו שהשיב עליו ריה"ג. וכן אם נדרוש (ת"כ צו. פ"י ופסחים ג:) מבי. כל אוכל הלב לרבות חלב בעלי מומין אין זה פשוטו אלא סתם המקרא האלו כתוב כי אוכל כל חלב. וכן דרשו רבוי ומיעוט מאותיות ויתדות. כמו ח"א, ו"ו ס"ס, ו"ג ובמ"ג (נ"ד).

קידושין

כמדות, והיו עזר למדרש התורה. אלה התולדות הן אין רבוי אחר רבוי אלא למעט, אין מעוט אחר סיעוט אלא לרבות (ת"כ ויקרא פרשה י' מנחות ע"ד). אבל התולדות אין עוד מושכלות כאבותיהן, בשרשם. סוף דבר אם נתן לב לכללים ולדרכי הדישה אשר היו לאתרוגים נמצא שנבעו מן המדות של הראשונים ואינם אלא התרחבות רק שהתרחבות התרחקו כל כך מתכונת השורש עד ששרשן לא ניכר עוד.

התכמים אשר היו אחר ההלמוד התבוננו בדרשות בעלי ההלמוד ומצאו כמה וזו פירושיהם ורחקו מפשוטו של מקרא ולא מצאו התנצלות כי אם באמנם שלא היו מבונים לפרש המקרא אלא כל מדרשים הוריים הנוטים מן הפשט הם אסמכתות (1) אבל המתבונן בלשון התכמים הקדמונים ימצא שאינו כן. כי בכל מדרשי הלכה נמצא שהשתמשו בלשונות "מה תלמוד לומר, בא הכתוב ללמדך, לכך נאמר, מנין אתה אומר, למה נאמר" וכאלה הלשונות הרבה, ואיך יעלה על הדעת שלא כונו כי אם לתת אסמכתא לדבר? וכן אנו רואים שכרוב דרשותיהם נחלקו התכמים שכל אחד הורש המקרא באופן אחר, או גם מתנגדים זה לזה מהפוך להפוך ואיך אפשר שעיקר המדרש לא נאמר אלא לאסמכתא? וכי מה תועלת יש בין אם מסמך המקרא על דרך זה או על דרך זולתו? וכן אנו מוצאים בהרבה מקומות שדבור אחד תוכניו גינל אצל חכמי המשנה שבשיבואו הלכה בתבור עם המדרש המורה עליה שדרכם לאמר: מכאן אמרו כך וכך, והכוונה בזה מבוארת, שממדרש המקרא ההוא נובעת ההלכה כך וכך. הרי שהמדרש מקורה של ההלכה, ואילו לא היה המקרא נדרש באופן זה לא היתה ההלכה נאמרת ואם כן אנו רואים שאין המדרש אסמכתא כי אם פירושו של מקרא. ובאמת במקום שחשבו חכמים בעצמם שאין המדרש אלא אסמכתא לא נמנעו מלאמר כן בפירוש ואמרו: מכאן אמרו חכמים דבר זה מן התורה, או שיאמרו רמז לדבר כך וכך מן התורה, ועל כן דבר ברור הוא כי מדרש המקרא היה אצלם פירושו של המקרא וכל דורש חשב שזה כונת הכתוב באמת, ולא יפלא בענינו אשר נראו לנו רוב המדרשים כפירושים זרים, כי אין ראוי לנו לשפוט על דרכי מדרשם ופשט המקרא בומניהם לפי המדה שיש לנו בתכונת פשוטו של מקרא, כי הברת הפשט תשתנה לפי מעמד הידיעה מן הלשון שבו נכתב המסר המתפרש ולפי הברת הענינים והכללים הנצרכים להבנת המסר, וביותר לפי מדרגת ההשכלה בזמן ובמקום הכתבו. ומפני זה הפירוש הפשוט תולף לדרך הלופו של המעמד ההוא ואם נתבונן בדרכי הפירושים של המפרשים עד היום נמצא חילוף גדול בהבנת פשוטו של מקרא, ולרוב מה שהיה נקרא ברור האחד פשוטו היה זר בעיני הדור הבא אחריו, ואף בתכמים בעלי דור אחד לא היו תמיד הדעות שוות בהברת הפשט, כי גם תכונת נפש המפרש נתן לדבר המתפרש את תכונתה. כן היה אצל התנאים, רבי ישמעאל לא רצה בפשטו של רבי עקיבה ולא להפך וכן בשאר תנאים. ומהו נולדו מתלוקות בפירושי הכתובים עד שאמרו לפעמים זה לזה עד מתי מנבא או מעקם הכתוב. ואחד מן האתרוגים (רבא) אמר: אע"פ שבבל התורה כולה אין המקרא יוצא מדי פשוטו בכל זאת נמצא שבאה גזירה שזה ומציאה

המקרא

קדושין (פ' טא.) ובמדרהין (נא.): דרש ר"ע וי"ז ה"י ישמעאל משיבו ור"ע שב (יד.) תוס' ל"ה ור"ש. ועי' סוטה (כ"ח) וכל אלה לא וואתנו עם פשוטו של מקרא. ודרשת המיעוט באות מ"ם שרשה פשוטו של מקרא כי מן מצאו הריכה ממ"ן שהיא אתם מקצתה אבל לא לכל מ"ם השטוש שבמקום מן נוכל לתת התיארה חזאת. ת"כ אם מסמך מ"ם במדם הפר לא דם הבשר וכו' (ת"כ ויקרא דגדבה פ"ג וזכרים כה.) אין לפתור זה מצד פשוטו של מקרא. אבל אם נדרוש: כי יפול מנבלתם יש מנבלתם מסמא ויש שאינה מסמא פרס ליבשה שאין יוכלה לחשדות (ת"כ סמיני פ"יא) או: כי ימות מן הבהמה יש מן הבהמה מסמא ויש מן הבהמה שאינה מסמא פרס לפרשה ששהפס (שם פרשה י') על זה יאמר הפשטן אם דרשה הוא תדרוש אבל פשוטו של מקרא זה אינו. ותלמודי ר"ע דרשו את הנקדחת וכלי ספק קבלו כן מ"ר"ע רבם ע"י פסחים (צ"ד:) מנחת פ"ו:) ועי' גם נזיר (כ"ג.).

1) כן דעת רבא"ע בכל"ם ועי' רמב"ם בשרשי שורש ב' והרמב"ן בהשגות העלף עליו ועי' תוס' סו"ב כ"ג: ד"ה פשטיה שרוא מדבריהם שכל דרשה שאינה כפשטא דקרא היא אסמכתא ומסילא מוכה שכלדרשה נבחרת הוא פשטי' דקרא. ועי' מכתב עתי לרא"ג ח"ה ע"ד 67.

המקרא מפורט לגמרי (יבמות כ"ד). ולרעה הזאת כל התורה הגדרשת אינה יוצאת על ידי המדרש מירי פשוטו, ואם אחת מן המדות מוציאה את המקרא מפורטו או נרשם הדבר ביהוד מפני החדוש שיש בו. כבר במקור ימי תנאי התלמוד היתה להם הרגשה מועטת שחורשי החכמים לפי מה שהשתלשלו בזמן אינם עוד פשוטו של מקרא באמת. ומרב כהנה (השני) יסופר כי אמר על עצמו כבר בהיותו בן י"ה שנה היה בקי בכל הש"ס אך לא היה יודע כי אין המקרא יוצא מירי פשוטו לולא שתברו טר בריה דרבנא הורעוהו כי כל מדרשי החכמים הם פשוטו של מקרא (שבת ס"ג). ואמנם יש מדרשים אשר אינם נמורים ועל אלה אמרו החכמים: אסמכתא בעלמה היא. וכן היו נותנים לפעמים רמז לדבר הלכה במקרא (קידושין פ: ובכ"ט). וכן היו הורשים לפעמים המקרא דרך סליצה ותלו בו ענין מוסרי (כתובות ק"א:), או שהיו משתמשים בשחה שבין אדם לחברו כלשון המקרא אבל בכונה אחרת מטובנו הפשוטי (חולין ו. וע"ז שם ק"ג:). או בדרך משל על ענין של הלכה (ערכין ח:). ובכל אלה אמרו בפירוש שפשמיה דקרא יובן לכונה אחרת, ואמנם בכל המקומות האלה יובא אצל הפירוש הדרושי גם פשמיה דקרא, ואם נתבונן בזה הפירוש אשר יתנו לו שם פשמיה דקרא, נמצא בו לא נברל מכל המון המדרשים הנמצאים ולא עלה על לב הפשטנים שאחד התלמוד שאחד מהם ימשך בפירוש פשוטו את הפירושים אשר נקראו אצלם פשוטו של מקרא, והוא הדבר אשר דברתי שחורשי הכתובים על פי דרכיהם ומדותיהם היה אצלם פשוטו של מקרא.

הבניו מדרש, נמצא במקרא כמו מדרש ערו הנביא (דבה"י ב' י"ג כ"ב) דרש ספר המלכים (שם כ"ד). ופעולת הדרישה מכנים בפעל דרש. כמו כך דרשתי וכך דרשו חברי (מנהרין פ"ט מ"ט). בעלי המדרש נקראים דרשנים (פסחים ע). וזה כשהיו מציינים אותם בבחינת התכונה הפרטית להיותם חכמים במדרש המקרא אבל תוארם מצד היותם חכמים כוללים היה: זקנים (ספרי שלח פ"י קמ"ו ובכ"ט בתלמוד) והלא ושמאי ביהוד היו מכונים בתואר זקן כמו שמאי הוהן הלל הוהן, לא שהיו חכמים באים בימים וגם לא להבדילם מרשמים אחרים אשר נקראו בשמותם אמנם יען כי תואר זקן היה בנוי עצמי לחכמים. משפח המדרש וכו', כבר הראנו לדעת שבין המדרשים הישנים ובין המתורשים תלו האחרונים בקבלה מפני שהאמינו בהסכמתם לכונה הראשונה של נותן התורה. אם היה מלאכותי במדרש רבותים בית דין הגדול הכריע (מנהרין פ"ט מ"ג). וזאת התברעה היתה על דרך זה שבעלי הבית דין הגדול עמדו למנין והכריעו על פי הרוב, וזה בהכרח לפי שקול דעתם (שם בבלי פ"ח:)

ועל כן יחסו התולדות התלכותיות היוצאות מן המדרש אל החכם הדורש. ומי שחבריע בין שני כתובים המכחישים זה את זה ועשה פשרה ביניהם היה נקרא אצל האחרונים בונה התורה (ירושלמי יומא פ"ג ה"ה). הסבורת המגיעות לדרוש הן דקדוקי המקרא אשר נקראו דקדוקי סופרים בבחינת הנושא או דקדוקי תורה בבחינת הגשוא. ואמנם סני המדרש, שונים הם. יש מדרשים יפרשו כונת דבורי הכתוב, כמו ודברת במ שהוא מכון על מצות קריאת שמע שהוא קבלת מלכות שמים. ולקחתם לכם ביום הראשון, שתהיה הלכותה ביד ורבים כאלה. הדרך המדרשית היתה היותר קרום כי הוא בא לפרש משמעות הדבורים עפ"י פשוטם, אבל בעבור זה אין כל המדרשים שנדרשו על הדרך הזה קרומים, כי יש מהם נדרשו לאוה כונה מיוחדת. כאשר נראה במשל שהבאנו. כי ודאי שקדמוני הקדמונים לא דרשו ודברת במ על קריאת שמע כי הדתוב מרוב תלמוד תורה. וכלי ספק כבר אנשי הכנסת הגדולה הראשונים תקנו מצות ק"ש כדי להשריש באומה אמונת האחדות וקבלת המצות, ובא בעלי המדרש, באוה זמן ודרשו את המקרא לכונה זו. ויש מדרשים היוצאים מהסברה בכתובים. כמו: ואם אין לאיש נואל מלמד על הגזל את הגר (ב"ק ק"ט). ספרי נשא פי' (ד') כי לא מצאו איש אשר יצדק לאמר עליו שאין לו נואל אלא הגר. ובכלל הזה הם המדרשים הנדרשים על פי המדות וביחוד על פי הקל וחומר ושני כתובים המכחישים. ויש מדרשים ברמז

ברמזו הכתובים, כמו בעשותה אהת מכל מצות ה' בעשותה כולה ולא מקצתה (שבת צ"ב.) ולקחו דרשו ממלת אהת¹). תרת שלשת מיני המדרש האלה נכנסים כל המדרשים. וכל הפרושים על פי האופנים האלה נקראו מדרש. ²) כלומר מדרש תורה (קידושין ט"ז:)) ונקרא גם, תורה" לבר בלא כנוי מדרש (שם וירושלמי פסחים פ"ו ה"א ומ"ק פ"ג ה"ו). תבלית המדרש למצוא מקורי ההלכות, ולהראות איך שיצאו מן התורה הכתובה כענין שראינו אצל הלל שעלה לארץ ישראל ודרש והסכים וקבל הלכה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ומצאנו שאיזה בעל הלכות אשר נעלם ממנו מקור איזה הלכה קלם אל בעל המדרש שדרש והסכים לשמועו (ח"ב ויקרא פ"ד ובב"ט, כפרי בהעלותך פי' ע"ט תוספתא זכחים פ"א). וכמו שהיו מסכימים המדרש עם ההלכה הנמצאת אף כן דרשו הלכות על פי מדרש שדרשו בתורה. ההשדלות למצוא מקורי ההלכות במקרא היתה כבה שתרחיבו דרכי המדרש והפרויו על מצות המדרש בהפלגה יתרה, ואחרי שותרחבו דרכי המדרש כל כך לא ימלט מרוצאת דברים חדשים כי לא יכלו לתת דבריהם לשיעורים שאם השתמשו בדרכי המדרש הנהגבים ליסוד עליהם ההלכות הישנות בהכרח צריכים לסמוד על הדרכים הרם כשיצאו מהם תולדות הרשות.

מדרש התורה התרחב הרחבה גדולה בהשתדלות הלל הוקן מעת שהגיע לנשיאותו. ויסד בתים לתורה. כבר בעודו בבבל ועוד טרם שכתב לפני שמעיה ואבמלון היה שסק במדרש התורה. ורבותיו אשר היו דרשנים גדולים עוד העצימו בקרב התשוקה. ונוסף על זה ראה כי הוכן דורש כן. כי מצד האחד היה הברת להוכיח כי תורת הזקנים איננה תורה חרשה אשר ברו מלב כמחשבת הצדקים אמנם נוסדת במקרא, ומצד השני הוכרח להשתדל בתרחבת מדרש התורה כערך שהתרשלו ממנו גם מקצת מן הפרושים כאשר ראינו מענינם של בני בתירה ומאשר הוכיחם הלל על חסרון הדיישה, כל המראות האלה, בצרוף עם הענין כי הלל היה מסדר ומונה ומיסד המדות אשר התורה נדרשה בהן, הם רושמים ברורים כי בעת עלותו לנשיאות נתן לבו להעצים את מדרש התורה ומאו הדל גם כן המדרש להתרחב, אכן אין לנו ממנו וגם כלי שמאוי רק מעט מדרשים אשר נקראו על שמם. אבל אין זה ראייה על חסרון מציאותם כי בשלי כפך דרבה כדרשים אשר יש בדיננו ולא נקרא עליהם שם אומריהם ויוחמו להם ובהודו להלל. מהלל נכחו שבעה מדרשים ומשמא ארבעה. הנהגת המדרשים אשר להלל טריאה לנו כי בסברה ירד לסוף דעתה של התורה, וכפרש לפי שיקול דעתו³) אף במקום שהוכרח לסתור משמעות הדברים ככתבם

1) דקדקתי שדרשו ממלת אהת ולא כתום' בשבת (ג.) שהבינו כי בעשותה דרשו אמלאכה ואינו כן. וכל דקדוק דתום' אינם רק לפלפל ואין ראי שנהיה לבעלי התלמוד פירושים אשר לא יסבל השכל והלשון, מןדקדקים קלים. היו שלולא דרשו ממלת אהת המורה על כלה כי מקצת אהת אינו ראי שיקרא אהת, אדרבה מבעשותה היינו יכולים לדרוש אשילו מקצתה. דהנה בספרי שלה פ"ה ק"י דרוש כבואכם אל הארץ שנת הכתוב בראה זו מכל ביאת שכל ביאת הוא אומר ויהי כי יביאך ויהי אומר בנבואכם ללמדך שכוין שנכנס לארץ מיד נתיחייבו כחליה הוכנה מבוחרת שתנאז כעתיד מכון על כיונה שלמה כלומר אחרי שכתב תרתי שלמה ביאתם אבל בנבואכם בספר הכונה על מקצת ביאה כלומר מיד כשתתחיל הביאה. וא"כ כמו כן נדרוש נאן אלל כתוב ושעתה או תעשה תודה הנהגה על עשה שלמה אבל בעשותה נכלל לדרוש גם על מקצת עשייה, וע"כ אין מדרש אלא ממלת אהת.

2) כל הנלמד מפרות נקרא מדרש, ירושלמי קידושין פ"א ה"ב ובבב"א (י' בין הנלמד כק"ו וכן כב"א ובין בשאר מרות. ותימא שמוציאו תוספתא מנהדרין פ"ו מדרש וק"ו מדרש לק"ו מדרש לק"ו מדרש לק"ו מדרש. והרמב"ם פ"ד היה תלמוד תורה השתיק התיכפתא, ותימא: מדרש ואנהו נוקקין למדרש, אנהו וק"ו נוקקין, לק"ו. ק"ו וע"כ, נוקקין לק"ו. ונראה שיש הבדל בין מדרש וכן דברים התימא על פי המדות נגד הש"ס. אבל יוצא לנו מזה שהשתמשו בדברי מדרש לשני מינים, האחד הוא מדרש כהנינו הנוצמסת והוא מדרש המקרא שלא ע"כ המדות. והשני כולל כל דרש שבכתובים באיזה דרך שיהיה.

3) הלל דרש כתוב אחד אומר הובת פסח.... צאן ובקר ובא"ן מן הכבשים וכן הגוים תקיפו הניצד צאן למטה צאן ובקר והניגה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) רתי' מבכילתא בא פ"ד בבלי שם (ז:) ונמנחת (ז"ב.) עוד דרש בא"ן א' ימים האכל מצות ובא"ן א' ימים מן החדש ה' מן הישן (ירושלמי שם) ובכילתא בא פ"ה בשם דבר אהר וככפר ראה בשם ר"ש ונמנחת (פ"ו.) בשם ר"ש בא וע"כ בתום' ובאלה הכרתי משקל דעתו.

בכתבם ¹) ואם לפעמים פירש הדברים ככתבם לא עשה כן כי אם בעת שגם הסברה מחייבת כן ²) או שגתה בעשיית מצוה מן המצוות לעשותה דברים ככתבם ³) אבל זה איננו ראייה על תבנית דרכו במדרש התורה אך מזה ראייה כי היה מוקדק במצוות. אבל במדרשו של שמואל נמצא שכולם נדרשים דברים ככתבם אף אם הסברה אינה מחייבת כן ⁴) מזה יוצא לנו כי המסילה החדשה במדרש התורה אשר סללו שמעיה ואבטליון היא היתה הדרך אשר יבחר לו הלל להשיג בו הרחבת מדרש התורה, אך לשמאי לפי דרכו היתה הרחבת המדרש דבר בלתי אפשרי. וחלוק הדעות הוזה אשר היה כבר בימי בני בתירה כפוסט מים בקרב הפרושים התגלע יותר ויהי כמעין המתגבר; וכשרבו תלמידי הלל ושמאי רבתה המחלוקת ותהי דתורה בשתי תורות. אף כערך שנחלקו דעותיהם במדרש נחלקו בהלכותיהם. ההלכות אשר נזכרו על שמם ביחוד מעט הנה. מהלל יש לנו שמונה הלכות, ולא הוגר כי יש מחכמי דורו היה חולק על אחת מהן. משמאי יש לנו חמש הלכות וגם עליהן לא מצאנו חולק. מלבד אלה ואלה נזכרו חמש הלכות אשר היתה בהן מחלוקת בין שמאי והלל. מהלכותיהם אשר נחלקו עליהן וביחוד ממחלוקת תלמידיהם אנו רואים כי היה שונה דרכו של הלל מדרשו של שמאי בלימודיו. ואם אמנם כי היו דבריהם רק מעשים, בכל זאת נוכל לשפוט על הליכותיהם בלימודים ספרי תלמודם אשר גדל והצליח אצל תלמידיהם. ובפרט בי בין ההלכות שזכרו בשם ב"ש וב"ה, מספר לא מעט אשר הן מומנם של הלל ושמאי עצמם. הלל אחז בידו האחת את המסרת, ובידו השניה את ההתבוננות במסרת הזאת. הוא דרש ובקש לדעת את הגורמים אשר היו סבות ההלכות הנמסרות, ואיך ומתי ואנה? הגורמים יתכנו או לא יתכנו ⁵). כן עבר בחקירה על ההלכות הקדומות וברר וחקק אותן, ובכל ענין חדש אשר

בא

1) עוד דרש נרפא הנחק ולא שנתק נחק בתוך נחק. שלשמשעות הדברים ככתבם ראוי שיחיה פירוש בין שרפא הנחק ונתקיים תנאי הנחק אבל נחק מסוכן הוזה מפני שהסברה מחייבת התפקד כי הכין כונת התורה שכל חולי נתק נרפא וסמא ואין להטרו כי אם נרפא רפואה שלמה. וכן דרש נרפא הנחק סתור הוא יכול יפסור וילך לו ת"ל ופירו הבהן... יכול אם אחר לו הבהן על ממצ סתור ת"ל סתור יהא סתור דהא. נח כזה יבאר שלא יוכן הדבר ופירו הבהן ממש שהסמא הסתרה ביד הבהן אלא הסמא תלדה במציאות הנחק והסתרה בהרפאו ואין סתורה הבהן כי אם לברר אם נמצא הנחק או נרפא (ע"י ת"כ תוריע פ"ס תוספתא נגעים פ"א). ביום השביעי יגלהו וביום השמיני יביא שתי תורים גלה בשמיני יביא קרבנות בתשיעי (גזיר מ"ד); וזה מסברה כיון שנאמר שגלות והבאת הקרבנות יהיה בשני ימים שונים מזה דן שגם בשגלה בה' לא יביא קרבנות כמשעות הדברים ככתבם דהיינו בשמיני אלא ביום שלאחריו.

2) ונגע נבנלחם יפסא אפילו הם בתוך המים (ת"כ שמיני פ"ט) דרש דברים ככתבם מפני שהסברה מחייבת כן שאיך יסתר הטובל במים ושרץ בידו.

3) על מצות ומורוים יאבלוהו שהא כרוכב בבת אחת ואוכלן (פסחים קט"ו. ובתוספתא שם) כן נזק הלל לעצמו ולא מצאנו שאמר הלל שיהא זה חק ולא יעבור אלא הוא עשה כן למצוה כן המוכרח וזה כונת הברייתא יכול יהא כרוכב כדרך שעשה הלל וכו' כלומר יבדל שמה שעשה הלל הוא לחק ולא יעבור. אבל לא הברייתא פליגא על הלל ולא הלל על הברייתא. אך בעלי הנב' לא רבנו כן.

4) שמאי דרש עד דרתה אפילו כשבת (שבת י"ט: תוספתא ערובין פ"ג) אותו הדין כתיב בני עמק ללמד שהאומר לשלונו צא והרגו את הנפש חייב המשלח (קדושין פ"ג. א. שאור או תבלין ממאין. אינם מסמאין עד שיהא עם כביצה (עלה פ"כ מ"ה) והוה למד בלי ספק מדרשה במבואר כתיב' שמיני פ"ט אוכל ימאא מלמד שהאוי מסמא כ"ש יכול ימאא אחוים כבי' ת"ל אשר יאכל הוא אינו מסמא אלא בכביצה. והמדרש הטובא בשם אלעזר כן הנחה כן בהן או כרוי וכו' את יום השבת לקדשו תהא וכו' וכו' מאחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה תהא קטני לשם שבת (מכילתא יתרו פ"ו) נראה שהוה המדרש מקובל בשמאי שאמרו עליו כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מצא כהמה נאה אמר זו לשבת כו' (ביצה פ"ו). וזה מסכים עם מה שאמרו משמש של בית שמאי מהר בשבא לשבתך.

5) כלכלת השבת הלל לעצמו היה אוסר (תוספתא מעשרות פ"ג) המלקט כלכלה לשלח להבירו לא יאכל עד שיעשר אריי הלל לעצמו היה אוסר (שם וביצה ל"ח). פרש"י שהוא לבירו אוסר וחכמי דורו חולקים עליו. אך בכלכלה השבת חולקים גם ב"ש וב"ה ומהו נראה שבתחלה אירע הענישה להלל והוא היה אוסר על עצמו ותלמידיו תפסו המורה זו להלכה. הלל אוסר לומר הלויני עד שישבו בני, או עד שאמצא מתחת, וכן היה אוסר לא תלה אשה כבר להברתה עד שתעשה דמים ששא זיקרו החסין וחבוא לידו רבית (ב"מ ע"ה. וע"י תוספתא שם פ"ו) הלל מסר להלכה שהתפס דוחה את השבת, ונזכרים על שבות במקום מצוה (פסחים פ"ו). שיבוא אדם את עולתו חולין לעזרה וקדישה (נדרים פ"ה). שמאי אוסר: כרשני תרומת יאכל צרד (מעשר שני פ"ב מ"ד), סלע של מ"ש לא יחרום אלא יחרונה בהנות יאכל כנגדה (שם פ"ט) מלבן של כהא מלא, וכן העשוי בתוך העריבה מלא (כלים פכ"ד מ"ג) רובע מעצם אחד כן השררה או מן הגולגלה מסמא כאהל (גזיר נ"ג. וע"י עדות פ"א, מ"ו). ואלה הן מחלוקתיהם שמאי ושמאי שלא

בא לידו וראה שעל פי הסברה ראוי לנטות מן ההלכה הקדומה לא חש ונטה. אבל שמאי לא נטה מן המקובל בשום ענין והוא שהתהלך בהפך לדמות כל ענין חדש אשר עליו דן אל ההלכה הקדומה אשר היא כענינו אף שאין הנדון דומה ממש לראיה. השתדלות הלל היה להבדיל בסברה בין הנראים דומים ואינם דומים, והשתדלות שמאי היה לקרב בחוקה את הרוחקים ולדמות את אשר אינם דומים כי אם למראה עינים, על ידי פלפול ובחריפות השכל (יבמות י"ג:). ולפי זה שנינו עסקו בבקרת ההלכה אלא שאצל הלל היתה הבקרת המדה לקיום ההלכה או לביטולה ואל שמאי היתה ההלכה המדה לבקרת ולחקירה. ואם נרצה לדעת מה היתה דעת המאוררים מהכנות שמאי ואיך היה משפטם עליו? צריכים אנו להסתכל במשפט האיש אשר המשילוהו המאוררים אל שמאי, האיש הזה היה רבי אליעזר בן הורקנוס שאמר עליו כי הוא שמותי. זה השם נתנו לו לא כהיותו תלמיד שמאי כי לא היה כן, כי אם מפני שהלך בעקבות שמאי, והנה מכל מה שידענו מרבי אליעזר היה נבין שהיה דרכו בלמודים על האופן שתארנו דרכו של שמאי, גם רבי אליעזר לא נטה מן המקובל כחוש השערה ולא אמר דבר שלא שמע מרבותיו, ועל כל נדון חדש שלא שמע מה אמרו בו הקדמונים אמר לא שמעתי ולא הכריע מדעתו (סוכה ב"ז) וכן היה משהו מדותיו ולא הפריש, (יבמות ק"ח:) ולא הרשה את תלמידיו לאמר מעם ההלכה כי אם לקיים ההלכה הקדומה (נגעים פ"א מ"ו ובת"כ תרועה פ"ז ופס"ו) ועוד ענינים כהנה וכהנה המסופרים ממנו אשר כולם מודים כי הליכותיו בלמודים היו על הדרך שתארנו ועל כן מן הנמשל נובל לשפוט על המשל. והנה הדבקות בהמקובל מבלי לבקר בין דומה לאינו דומה גורם לרוב הומרות חדשות והתפוך בהפך. וזה הדבר נתקיים בהלל ושמאי ותלמידיהם. לשמאי ולביתו עלו לרוב תומרות בידו ולהלל ולביתו בהפך. המופתים היותר נאמנים אשר יתנו תעודה כמה החיוק שמאי במסורת מבלי נטות מן המקובל אף בענין שאין הנדון דומה לראיה המונחת בההלכה הקדומה, יגלו ויראו מתוך כמה מעשים אשר מסופרים משמאי הוקן. אמרו עליו שלא רצה להאביל את בנו הקטן ביום הכפורים ונזרו עליו הכמים והאכילוהו בידו (תוספתא יומא פ"ד) וזה ודאי מפני שסמך על הלכה קדומה שמתנכים את הקטנים במצות ולא הבדיל בין קטן לקטן ובין ענין לענין. ואולי בסבת המאורע הזה קבעו ההלכה: הקטנים אין מענים אותם ביום הכפורים אבל מתנכים אותם לפני שנה ולפני שנתים (יומא פ"ב). ופעם אחרת הראה את קפירתו בחנוך. הקטנים. שכלתו ילדה בחג הסוכות בן זכר, ופרת את המעויבה וסכך על גבי הבמה בשביל הקטן (סוכה כ"ח). ומעשים כאלה אין צריכים פירוש. אך כל אשר עינים לו יראה כמה מאן שמאי לנטות מעצמות המקובל אף באופן שאין מקום למעם הדבר המקובל. ואף כן נראה מהלכותיו. לענין טומאת אהל כבר שמאי שרובע מעצם אחד מטמא (ערוית פ"א מ"ו) וסמך בזה על ההלכה שרובע גורם טומאה ולא נטה ממנו בשום ענין והחליט שזה הרובע הוא מכל מקום ואף מעצם אחד. וכן מה שאמר: כל הנשים דיון שעתן (נדה פ"א מ"א) ודאי שהיתה הלכה מקובלת שאין טהווקים אשה לטמאת נדה עד שתראה וכן הוא דין התורה באמת, ועל כן לא נטה מזה אף שהסברה נוהגת שיש לחוש שכמו שנמצאת עתה טמאה כן כבר היתה בה טומאה לפני זה, ובנדון זה אנו רואים שעל פי דרכו יצאה לו קולא.

לא

למך והלל אומר למך (הינה פ"ב, מ"ב) ש"א כל הנשים דיון שעתן וה"א מקדה לפקדה (נדה פ"א, מ"א) ש"א מקב להלה וה"א מקבים (ערוית פ"א מ"ב) ה"א מלא דין מים שאיבין פוסלן את המקוה וש"א פ' קבין. (שם מ"ג) הנוצר לנת ש"א הנוצר וה"א לא הנוצר (שבת מ"ו. ע"ש) במקצתם שטאי לקולא וע"י מה שכתבתי בסווא למחילתא עם פירוש מרת סופרים.

1) בבלי יומא (ע"ו:) הני' שלא רצה להאבילו בידו אהת ונזרו להאביל בשתי ידים ופי' בנמ' הכנס משום שבתא וע"כ צ"ק המניעה משום שלא רצה להרוץ ידיו אבל לא משום הנוך הקטן. ובתוספתא הנוכרת בפנים מוכר להדיא שהפנים שלא רצה להאבילו הוא משום הנוך הקטן, ואה"י התוספתא נמשעת' ודבר הגמ' צ"ע.

לא כן עשה הלל. הוא ברר וזקק את ההלכה הקדומה והבדיל בין מעשה למעשה ובין זמן לזמן בסברת השכל, ובחן את טעם הדבר ועל פי בחינתו נתן לו קיום או בטלו. כן נראה מתוך הלכותיו וביותר מתוך ההלכות אשר נאמרו ונשנו על שם בית הלל, כאשר יתברר. דרך הבקרת היה מהלך גם בין תקנותיו אשר הקן. מתקנותיו לא נתקיימו. לנו כי אם שתיים אשר מיוחדות אליו בבידור. האחת היא: כשראה כי נמנעו העם מלהלוות זה לזה ועוברים על מה שכתוב בתורה: השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בלעיל וגו' התקן פרוזבול (שביעית פ"י מ"ג) והכלית הפרוזבול שלא תהיה שביעית משמטת את המלוה, ועקר בזה מצות השמטת כספים הכתובה בתורה. גופו של פרוזבול הוא: מוכר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים במקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שאתה והדיינים חותמים או העדים (שם מ"ד 1) ומתוך התקנה הזאת נראה כי היתה כל נמנעו להעמיק בכותב התורה ולבא עד הכניסת דעתה. כי הכיר שהכלית חקי התורה לתהוה את חק המוסר, וראה כי חק השמטת כספים בא בהתנגדות עם חק אחר והוא להלות לעני בעת דחקו ועל ידי זה מרת המוסר והתחסר לוקח ולא גובל להזויק האחד בלתי אם נפר את השני, אמנם לפי משאלות זכנו היה האחד נחוץ יותר מהשני על כן לא בושש הלל מלעקור את זה למען תת מעמר אל הנחוי ממנו. עוד תקנה אחרת נוסרת על שמו בבחינת המוכר בית בבתי ערי חומה, שלפי חק התורה יהיה נגאל עד מלאת שנה תמימה ואם הגיע יום האחרון לחדש השנים עשר ולא נגאל היה חלוט לקונה ועשו בערמה שחיה הקונה נממן ביום כלות הי"ב חדש שלא יהיה המוכר יכול לנגל ויהיה חלוט לו. לזה תקן הלל שיהיה חולש מעותיו בלשכה ויהיה שובר ונכנס והקונה נוסל מעותיו (ערכין פ"ט מ"ד). מיתר תקנותיו לא הוגד לנו. ויש ליהם להלל ולבני זמננו גם מה שנתקן: שיהיו מתקינים לכהן גדול ביום הכפורים כהן אחר תחתיו שמו יארע בו פסול ולא יהיה יכול לעבוד עבודה (יומא פ"א מ"א) וזה התקן נסבת מעשה שחיה בהיות סתתיה בן מדיאפיל כהן גדול קרה לו מקרה לילה בליל יום הכפורים והיה יוסף בן אילם משמש תחתיו ומסבת המעשה הזה היה לחק כי בכל שנה ושנה יהיו מתקינים כהן אחר תחתיו (ירושלמי יומא פ"א ותוספתא פ"א ע"י גרעין ח"ג צד 280). והנה הכהן הזה נהג שררותו בזמנו של נשיאות הלל הוקן (סביב לשנת ג"א תשנ"ו ליצירה) ובלי ספק יצאה התקנה מאתו ומבית דינו: ואין ספק גם כן שאו תקנו שיהיו הכהן מעיר כל הלילה ודורש בתורה או דורשים לפניו כדי שלא יישן, ועוד תקנו שלא יאכל הרבה בערב ויום הכפורים להשמר ממקרה לילה. כי סמך שקרה למתותיו מקרה לילה נראה כי עד הזמן ההוא לא היה המנהג שיהיה הכהן נעור כל הלילה (יומא פ"א מ"ד ומ"ו). בכל התקנות שתקן הלל לא נמצא ששמו מתנגד לו כי גם שאפי לא עצם עינו מצרכי הזמן. וכבר אמר כן בפירוש. בעת ההיא היו עובדי

1) דין הפרוזבול הוא בין במלוה בשטר ובין במלוה על פה אלא שלדעת התלמוד במלוה בשטר מדיאפיל אינו צריך פרוזבול רק מוסר שפרותו לב"ד שכן שנינו המוסר שפרותו לב"ד אינו משמש. ובגמ' (א') מוסרינו לבם, שאדם תורה הנוגשים ואינו לא אנוש. ובמבט (ג') פ' שמסר שפרותו לב"ד היינו פרוזבול וכתוב' שש חלקים וכתבו שמוסר שפרותו לב"ד ופרוזבול הרי מלי ניתנו וכן דעת הרמב"ם פ"ט מה' שמיטה ורש"י יחד ברעה זו. אבל מקורו של רש"י הוא מן הספרי ראה פ"י ק"ג את אהרן תשמיך ידך ולא המוסר שפרותו לב"ד מכאן הלל תקן פרוזבול. ובמשפחה ראשונה זה כרעת רש"י. אך בירושלמי שביעית פ"י ה"ג אמרו: מכאן מסבנו לפרוזבול. שהוא מן התורה. ופרוזבול מן התורה? כשהתקן הלל מסבנו לדברי תורה. ולפי' כונת הספרי כיון דמסדת שפרות דבר תורה גם הלל תקן פרוזבול וכן פ' ה"ד והיכתינו מהמשנה דתנן המלוה על המשכון והמוסר שפרותו לב"ד אינם משמשים פרוזבול אלא משמס. ומה שפרש"י שאדם תרוו הנוגשים ולא אנוש אני אין הכונה שהב"ד גובין החוב שהרי כתבו: כל זמן שארצה אנבנו. הרי שאין הב"ד גובין רחוקי כול חוב שמוציא שפר חוב ואין עמו פרוזבול דרי אלו לא יפרעו (בתבות פ"ט מ"ב) הרי שהיה השמר הפרוזבול ביד המלוה. אבל כונת רש"י שעי' הפרוזבול לא נחשב כנוגש אם נוכח החוב אלא הניגשה באה מצד הב"ד. ובחבתי כל זה מפני שראיתי שאחרים פגעו בדינים הללו. רע שיה הפרדש את אהרן תשמיך ידך וגו' ולא המוסר שפרותו לב"ד לדעתי מחדש אחר תקנת הלל. שדוהת תקנת הלל קשה בניניהם לעקור השמטת כספים שהיא מצוה הכתובה בתורה, על כן השתדלו למצוא לו סמך ודרשו שמוסר שפרותו לבית דין אינו משמס על פי הדין, ובוה מסכו תקנת הלל כפירוש הכתוב. שאילו היה הדין מכבר שהמוסר שפרותו לבית דין אינו משמס משמטת הכתוב שבתורה לא היה נחוץ כל כן לתקן תקנה לעקור דין תורה.

עובדי האדמה נוהגים קלות ראש בשביעית. כי לא לבד שהיו חורשים שרותיהם בשביעית אלא שעשו התרישה על צד היותר טוב. וזה היה רע בעיני שמיא. ויאמר על שדה כזה שנמייבה בשביעית אלו היתה השעה פנויה נוזרני עליה שלא תורע (תוספתא שביעית פ"ג). ומה היה לזמן ההוא אשר אמר עליו שמיא שאינו כשר לנוזר גזירה? נראה שהסבה היתה זאת. כי נודע כמה כבד על ישראל על המסים בימי הירודוס כי הוא לקח את כל יגיעם. ולמען בצוע בצוע מעשקות היה עינו ולבו תמיד על יגיע העם לבל יסכר המעין אשר סמנו שאב את עשקו. ולכן כל חק ומשפט אשר הפריע את העם מעבודת האדמה — אשר היא היתה עיקר עסקם — השתדל להרחיק. והן אמנם ירא להפריע את העם מעבודת האדמה — אשר היא העם והחכמים, אבל זה היה בלי ספק חק מטעם המלך, שעל כל פנים כל עבודה לצורך מוציא שביעית שתיעשה בשביעית, ועל כן על זה דבריו שמיא מכוונים: שאין השעה פנויה לנוזר גזירה זו. וזה הדבר שהיתה המלכות אוגדת אותם על התרישה בשביעית אירע בזמנים שונים ותמיד התיירוהו הכמי הדור (1).

בכל התקנות האלה היתה יד שמיא הבין עמו ובגזירה שגור בבהינת טומאת הידים נאמר כפורש כי הסכימו שניהם עליה (שבת י"ד:). ובלי ספק היו נוהגים זה עם זה בשלום ובאהוה אף כי היו חלוקים בדעותיהם, אכן מאורע אחד יסופר מהם אשר ממנו נראה כי שמיא בא לפעמים בקשיות רוחו נגד הלל ורוצה להעמיד דעתו בתוקף. פעם אחת נשאלה שאלה: אם הובצר לגת הובכשר או לא הובכשר? על זה אמר שמיא הובכשר והלל אמר לא הובכשר. אמר לו הלל לשמיא מפני מה בוצרים בטרהרר ואין מוסקים בטרהרר? אמר לו אם תקניטני גזרתי מוצאה אף על המסיקה. והנה במאורע הזה יראנו לעינינו הלל בשאננות רוחו ושמיא בקפדנותו, הלל שוקל דעתו במאזני הסברה ושמיא בא בתוקף יד ובקפדנות. וכיום ההוא נצתה הקפדנות את הסבלנות כי אותו היום היה הלל כפוף לפני שמיא (שבת י"ז:). אך לכבוד אהבת האמת על קדמונינו נחשוב, כי לא מפני חוקת ירו של שמיא נבנע הלל ונתבטלה דעתו. אמנם בלי ספק נהגו כשורת הריון וכהלכה שעמדו למנין ורבו בועד ההוא המסכימים עם דעתו של שמיא, וזה הסבה אשר כפף הלל את ראשו ביום ההוא לפני שמיא. יותר מקפדנותו של שמיא גרמה קנאת תלמידיו שמיא דאבון נפש להלל. ענותו הרבה לאהבת השלום אשר היתה עמרה לראשו הן היו בעוכריו. כי יש בני אדם אשר לא ידעו להעריך יקרת מעלות אשה כאלה אצל זולתיהם, ויהישבו כי האיש אשר ינהג עמהם בענוה וכאהבת השלום לא יערתה מזהותו ענו ואודה שלום באמת אמנם מהכרתו איתך הסרוניו וסדעתו את רפיון נפשו. אף כן היה הרבר אצל תלמידיו שמיא אם ראו כי היה הלל נוח ועלוב ומבטל דעתו מפני דעת אחרים, לא יחסו זה לענותו ולאהבתו את השלום, אמנם חשבו כי סבלנותו של הלל היא מהכרתו את רפיון נפשו וטאין יכלת להעמיד שיטתו נגד שיטת מתנגדיו. ולבעבור זה חברו עליו לפעמים ובראותם חפצו והשתדלותו להפיק דעתם אמרו בלבם: נצתנוה! פעם אחת הביא הלל עולתו לעורה ביום טוב וסמך עליה, חברו עליו תלמידו שמיא... ואמר להם נקבה היא ולשלמים הבאתיה והלכו להם (ביצה כ': ירושלמי

(1) ע"י ירושלמי שביעית פ"ד ומנהרדון פ"ג ובבלי סנהדרין (כ"ה) בתוס' שם ד"ה משרבו ובמיו"ט שביעית פ"ד ט"ב. ובה שכתבו בתוס' בת"י הראשון שלא התיירו אלא בשביעית בזמן הזה שהוא דרבנן. זה הפסע לא שייך על זמנם של הלל ושמיא כי בימים הראשונים כשעוד התנגדות הציוקים בתקפה ודאי שלא היו נקלים בשום תקנה שציקרה מן התורה ונמקנה בימי הסופרים הראשונים. ואדרבה עשו לדברי ספרים כאלה הווק יותר טשל תורה. ועל כן גם מה שחשבו בע"י הנגל בניסין וברושלמי פ"ק כ"דא שביעית הוציל על הלל שתוקן מירובול נגד חק התורה ואמרו ששמיא כספס בימי ביה שני אינה אלא מהברי ספרים אין זה התנצלות קימת שודאי מצד הוה לא היה הלל מקול דבר שלא לתן לציוקים ליהוה. אבל בע"י הנגל שפשו על הרבר לפי זמנם. וכבר הבין רבא בניסין שאי אפשר שה סמנו של הלל ואמר שכאנת ברברים שסמפין הרשת ביד הכמים לעשות כראות עיניהם אף נגד חק התורה ופירש"י שם.

(2) בבבלי שבת ה"טפ: נעצו חרב בבית המדרש ואמרו ויהימנ ימנ והיוצא אל יצא וזה היום קשה לישראל כיום שצעשה בו העגל אבל מירושלמי ותוספתא נראה שכן היה בגזירות הלל ודברים.

ירושלמי תגינה פ"ב ה"ג תוספתא שם פ"ב). והנה הוא משנה את האמת מפני השלום כי באמת לא היתה נקבה ולא הביאה לשלמים. אך הם בראותם שהפנים דעתם וכמעט התבנעו נגדם, התברכו בלבבם לחשוב כי הלל הכיר כי עצם עליו תלמודו של שמאי ובטל את דעתו מפני דעתם במחלקת הסמיכה וחשבו שגברה ידם על הלל עד שבקשו לקבוע ההלכה כדבריהם, וכמעט כבר היתה מחשבתם יוצאת לפעולת אדם לולא היה שם אחד מתלמידיו שמאי אשר לא היה נמתר הרעה כתבריו, והוא הכיר כי מה שעשה הלל לא עשה כי אם מענותו ומאהבת השלום. האיש הזה היה בכא בן בוטי והוא ירע שההלכה כהלל ואף קנא קנאת האמת וקבע ההלכה כהלל.

מלבד מדת הענוה אשר בה הלך הלל עד הקצה, היה דרכו בשאר מדותיו ומעשיו דרך המצוץ. ועל כן לא אהב את החסידות העוברת גבול המיצוץ (אבות דר"נ פ"ב), אכן בכל מעשיו השתמר מאד לבלתי שנות ממנה העם ומשבת זאת המדה בעיניו יפה באמרו: אל תראה ערום ואל תראה לבוש, אל תראה עומד ואל תראה יושב, אל תראה שוחק ואל תראה בוכה שנאמר עת לשתוק (תוספתא ברכות פ"ב) מזהיר בזה את בני אדם להתנהג בכל עת כמנהג בני האדם אשר יושב אתם ובמסיבתם. (מס' ד"א וזמא פ"ה) וקרוב הדבר מאד כי מה שאמר הלל במקום אחר (אבות פ"ב) אל תפרוש מן הצבור כונתו על זה שלא יהיה נוטה ממנהג בני אדם אשר הוא חי בקרבם ומתנהג עמם. ואין לזה המאמר ענין עם מאמרם "הפריש מדרכי הצבור" שהוא מכוון על הפריש מדרכי הצבור בעיניי האמנה והדת. ועתה אם נסתכל בכל המדות אשר היו כעמדת הפארט לנפשו לא יפלא אשר היה לב כל ישראל אחריו, ואף הן עמרו לו כי הירודים השלים עמו עד כי לא נמצא אף רמז קל כי היה עורר אתו מדנים. גם הוא השמר לנפשו מלמרות פני הרשע הזה. אמנם מעשה אחד אשר עשה הירודים היה בלי ספק למורת רוח גם להלל. הנה מן הימים אשר עלו מתגולה היה בידם ספר יוחסין. ספר היוחסין הזה צוה הירודים לשרפו¹. וזה הדבר היה רע בעיני הלל כי גם יחוס משפחתו של הלל אשר התייחד עד דוד מלך ישראל נשרף עמו. (ואולי בעת ההוא שנה הלל (קידושין ע"ה). עשרה יוחסין עלו מבבל, ואולי המשנה הזאת הוא העתק מספר היוחסין המעשה הרע הזה היה סבה לתקנה חדשה. הן לפנינו בישראל בהיות ספר היוחסין במקדש היה הספר ההוא נותן תעורה על כל משפחה ומשפחה, וכל דרישה ותקירה אך למותר, אבל מעת שהאבידו הירודים היתה הדרישה במקום התעודה על פי הספר, ועל כן גם מהעת ההיא היה להק לחיוב בית דין אחורי בית לפרכת אשר שם ברכו יחסי כהנה²). והבית דין הזה היה מן הכהנים כי הם ידעו מי הם המתיחסים לשבטם ונקרא: בית דין של כהנים. וכלי ספק היו דנים גם על דברים אחרים וביתוד בנוגע במשפטי הכהנים ודיניהם.

בבחינת מותו של הלל הגיע אלינו מאמר אחד מתוך ההספד אשר הספידו לו: אי

חסיד

1) יאסא קרות ההורים והבתות 323 הערה I על פי דברי יאקס בייפרענע ח"ב 156.

2) מדות פ"ה מ"ד שנינו לשכת הגוית שם היתה מנהדרין יושבת דינה על הכהנה. ובקידושין (צ"ו): אמרו: שם היו יושבים מיה"ס כהנה ליהוה ופרש"י בלשכת הגוית וכו' וכוונתו על המשנה דמדות. וצ"ע שלא אמרו שם בפירוש מנהדרין יושבת בני המשנה? ועוד שהכור מיה"ס כהנה מוכיח ששפחה מיוחדת דבר, ונראה מזה שחלכילת הכריקה כיהוסי כהנה היה ב"ד מיוחד. ואמת שבנא"ר כן בספרי פ' קרח פ' קט"ו: ואתה ובניך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המוכה למטות לפרכת מבאן אמרו מקום היה אחורי בית לפרכת ששם בודקין יוחסי כהנה. הרי שיהיו כהנה היו יושבים במקום מיוחד והוא אחורי בית לפרכת. ומי היו השומרים את הכהנה? כלומר את יוחסי הכהנה, אהרן ובניו. ואף שם בתוספתא פ"ב סנהדרין ה"ג בלשכת הגוית ששם יושבים יחסי כהנה ויחסי ליהוה. נראה שגם זה שלא בדרקוק, והעיקר כאמור בספרי, ובספרי בהכרח שלא היתה הכהנה על לשכת הגוית, שאם כן לא היה אמר: מקום היה. ועתה זה הוא המקור להשערתנו שהיה מקום מיוחד אחורי בית לפרכת אשר שם ישבו מיה"ס כהנה, ומתיחסים האלה הבודקים היו כהנים וזה הוא בית דין של כהנים, המובא בכתובות פ"א מ"ז ויראש השנה פ"א מ"ו. ועי' מה שכתבתי בפנה הזאת כאמר מיוחד במכתב העתי העברי המגיד משנת תרכ"ז.

חסיד, אי ענו תלמידו של עזרא! (מוטה מ"ה; ושם בירושלמי ובתוספתא פ"ג). המלים המעטים האלה יגידו את כל תקף מעשיו ואת תכונתו. בהם מתוארת חסידותו וענותו כי חסיד היה בכל מעשיו, וענו מאין משלו בין חכמי דורו, והמשילותו לעזרא יען שהוא היה מוחזק כי החזיר את התורה לישנה כעזרא בדורו. כמו ששים שנה קודם תרבן הבית היה שנת מותו. ממות שמאי לא הגיד לנו מאומה. אך משני דברים אשר יוספרו נראה כי מת שמאי לפני הלל, האחד. מן המעשה אשר אירע להלל עם תלמידו שמאי. ומה שקבעו ההלכה כהלל, ובכל הספור היה לא נזכר שמאי עוד. והשני, ממה שמסופר לנו שרצו פעם אחת להעמיד חכם אחד להיות אב בית דין, ואין לנו זמן כשר יותר מסוף ימי הלל אשר חי בו. החכם ההוא ועל כן ההשערה קרובה כי מת שמאי בחיי הלל, ורצו להעמיד אב בית דין אחד במקומו (דרכי המשנה צד 57).

זה החכם היה עקביא בן מהללאל. הוא היה מפואר במעלות נכבדות ואמרו עליו שאין עורה ננעלת בפני אדם מישראל בהכמה ויבראת חטא כמוהו. ימי חייו הלים לפני תרבן הבית, ובדור אחריו מות שמעיה ואבטליון. מאלה שני החכמים דבר בדברים קשים לא כדבר התלמיד מרבו אשר זה אות כי לא היה מבאי בית מדרשם. לא נודעו ממנו יותר מחמש הלכות¹). ולא יפלא אחר שהפליגו חכמתו אך אירע כן שלא נשאר לנו מאומה יותר מאלה ההלכות? כי אמת הוא שלא היתה דעת חכמי דורו נוחה ממנו. ואמרו עליו שנתגדה מחבריו על אשר פצה פיהו לדבר בדברים קשים נגד שמעיה ואבטליון. ולולא שהיו רוצים להודיע ענינו לתורת למען למד אותם מוסר גם אלה ההלכות לא היו מגיעים אלינו. כי כן יוספר: שהיו שולחים אליו לאמר: חזור כך בארבעה דברים ונעשך אב בית דין. אמר להם מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום. אך המעס למה לא רצה לחזור מארבעה הדברים? הבינונו הוא עצמו בצואתו לבנו. כי כאשר קרבו ימיו למות אמר לבנו: חזור כך בארבעה דברים שהיית אומר. ויהי כאשר שאל אותו בנו: ואתה למה לא חזרת כך? השיבו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים אני עמדתי בשמיעתי והם עמדו בשמיעתם אבל אתה שמעת מפי יחיד ומפי הרובים מוטב להניח דברי היחיד ולעשות כדברי המרובים. מזה נראה כי בימי עקביא היתה מחלוקת מרובים נגד מרובים על אודת אלה ההלכות ואם אמת הוא כי חי בימי שמאי והלל יהיה זה כבר או החל הפרוד בין הפרושים, ואמנם נראה מזה גם כן כי בסוף ימיו השתדלו לחבר הפירוד כי כאשר יוצא מתוך דברי עקביא לא היה רק הוא אשר החזיק בשמיעתו וכל חכמי הדור הלקו עליו ואולי היתה ההתאחדות הוואת פעולתו של כבא בן בושי אשר קנא לתורתו של הלל והצליח לקבוע הלכה כמותו, אבל לא היתה ההתאחדות תמימה ושלמה, כאשר נראה מהמחלוקת אשר התמידה בין תלמידו שמאי והלל. מקורות חי עקביא לא נודע רק זה המעט, אבל די הוא להראות לנו תכונת נפשו ומדותיו. לא רבים כמוהו אשר ישליכו שררה מנגד ויבחרו לשבת בשפל מאשר יהפכו דעותיהם ומחשבותיהם. מסכים עם המעשה הזה, הוא אחד ממאמרי מוסר הנאמר על שמו (אבות פ"ג מ"א): הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא ליריד עברה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. ומי אשר יורה מוסר כזה במה נחשבו השררה והכבוד בעיניו? יתר על מדת ענותו ויראת אלהים ענדתו מרת אהבת הצדק והיושר. זה נכיר מתוך התשובה אשר השיב לבנו כאשר נמה למות. בשעה ההיא בקש בנו ממנו שיפקוד עליו חבריו, אבל עקביא לא חפץ בזה כי אמר אין זה

ממדת

1) כל הקורות האלה יוצאת משתי משניות בעדיות פ"ה מ"ז ומ"ו ע"ש. ושם משניות די הלכות מסנו, וע"ע נדה פ"ב מ"ו נגעים פ"ה מ"ג כבודות פ"ג מ"ד כבודות (י"ט). והרמישית היא בנגעים פ"א מ"ד ועל זו לא התירוה כי לא אמר ולא התייר דבר ועי' דה"ט צד 56.

סמדת הצדק והיושר שישתדל האב להמות לב אחרים אל בנו בזכות האב, אמנם זכות עצמו היא היא שתקנה לו חן וחסד וזולתו, ועל כן אמר לבנו מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך. הנה לפנינו משך זמן כחצי מאה אשר בו החלו דרכי התורה שבעל פה ללכת ארחות חדשות. לא עוד כימים הראשונים הימים האלה. הקשר האמיץ אשר החזיק את כל הפרושים להיות לב אחד ודעה אחת נרפה מעט מעט. השתדלות הראשים להתחוק תורת הוקנים לעמט התנגדות הצדוקים לא השיגה מבוקשה כי הדרכים אשר ברו להם מצאו מנגדיהם גם בין הפרושים אלה הדרכים היו שנים. האחד, הרחבת מדרש התורה באופן אשר לא היה כמוהו מלפנים. והשני, בירור ההלכות של קדמוניהם למצוא מעמם ונימוקם. ושני הדרכים האלה מצאו מנגדים והשיגו הרפוך ממש שרצו. הם רצו לפשר הדעות, וגרמו המחלוקת. תלמידי שמאי והלל החלו להתרבות המחלוקות, ולא היו מחלוקות עוברות כי אם מתמידות כי למן העת ההוא לא פסקו ואלהים יודע עד מתי עוד!

פרק תשעה עשר

בית שמאי — בית הלל —

שמאי והלל יסרו שני בתים למדרש ולהלכה, והם הביאו את התורה שבעל פה למדרגה חדשה. כבר ראינו שהדרישה בתורה ובהלכה התרחבה. במדרש התורה עסקו למצוא מקור הלכה, והשתדלו גם כן לכרר ההלכות על פי פלפולם. הלל חקר ודרש לעמוד על מעם כל הלכה ולפי סברתו שפט על קיומה או על ביטולה. אבל לשמאי היתה כל הלכה קדומה לחק ולא יעבור, והשתדל בפלפולו לתת לה קיום בכל ענין ובכל אופן, כן יצא מתוך הדברים הנאמרים על שמם, ועוד יותר יתברר כן מתוך מחלוקות בית הלל ובית שמאי אשר חלק גדול מהן יש ליחס ליומנם. לפני הזמן ההוא לא היתה מחלקת בישראל וכבר הודע לנו סבת הדבר למה הותר מוכנס קשר ההסכמה. כפוסט מיס, היה ראשית המדון ויהי לנדר שוטף אצל התלמידים. אבל פרי המחלוקת היה התרחבות ההלכות לאין קצה. וכדמות המראה אשר ראינו בהתנגדות הצדוקים שהיתה סבה להתרבות והתרחבות ההלכות ונולדו דינים חדשים אף כן נראה במחלוקת הבתים. היא היתה אם תקים חדשים אשר לא שיערום הקדמונים. מתלמידי הלל אשר ישבו לפניו נזכרו שנים בשמם והם יונתן (בן) עוזיאל הגדול בהם ורבן יוחנן בן זכאי הקטן ביניהם. את יונתן ב"ע שבתו מאד והפליגו תורתו (סוכה כ"ה). אבל אין לנו ממנו דבר הלכה אשר למד רק מכלל מעשה שעשה נשמע ממנו דבר הלכה (ב"ב קל"ד). לו יחסו תרגום נביאים (מגילה ג'), אמנם אם התרגום כאשר הוא לפנינו הוא ממנו עוד צריך ראינו (ר' יוחנן הקטן, קראו הלל עצמו אב להכמה ואב לדורות (ירושלמי נדרים פ"ה ה"ז ובבבלי סוכה שם) ואף אמר כי נהיה אב לדורות והוא הציל את פלמט ישראל משרת. עוד היה חכם אחד שחי בזמן ההוא ונזכר בשמו והיה תלמידו של הלל והוא יוחנן בן התרומי (א) ולא נזכרו הלכות בשמו אבל יוספר ממנו שפעם

(1) ע"י יונתן ב"ב ג. ד. פ. 63 הר"ר אברהם גיינער. ב"ב א. ש. ע"ד 164 ע"י לקמן פ"ב כ.

(2) ר"ש ב"ה"ם ע"ד 58 עתה 8 סנה את יוחנן התרומי בין תלמידי שמאי ואת ר' צדוק אינו מונה כלל, ואינו כן שו"ל הב"ב ר"א ב"צ אשר כשתייתי למד תורה אצל יוחנן התרומי ראיתי שדחה אוכל פת חריבה במלח בשני בצרת באתי והדעתי לאבא א"ל הלך לו ותיים והלכתי לו ראת אותך שחן לתיים א"ל אינו אוכל ותיים [תיים בני תוספתא] באתי והדעתי את אבא א"ל לך אמר לו הבית נקובה היתה אלא שסתמה שמים — ואע"פ שתלמיד שמאי היה לא היה ששה אלא כדברי ב"ה. והשם ר"ש כי מאמר, אע"פ שתלמיד שמאי היה מוכס על יוחנן ונזר דעת תרגום ר"ה אמר אבל בתוספתא מוכס כפירוש שיה המאמר מוכס על ר' צדוק ששם נר' ארמב"צ וכו' א"ל (אביו) לך אמר לו מנוקבת דעתה כדברי ב"ה אלא שסתמה שמים לצדיק שדחה אוכל הלחן כפירוש שא"פ שדחה תלמידי שמאי לא היה נהג אלא כב"ה וכן הוא בתוספתא ע"ה"ת פ"ב ומלשון זה מוכס כבירר שלחניק