

חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים" ואולי עשׂו כן גם בחתימת הגמרא „שמים שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה" (ת' סמרים פ"ב ה"א בכסף משנה). ואם כן המיבו אשר דברו „עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע"? על זה נשיב: אין לא ראינו ראייה, ואין העדר מעשה מופת על חסרון הרשיון לעשות, וכל שכן שמעשה שנעשה באמת שהוא מופת על הרשות לעשות, ולאף השערות ואפשרויות אינם שקולים אף כמעשה אחד וכל שכן אם המעשה יש לו שרש אשר לא ימוס. מעולם לא נמנעו חכמים לבטל דברי קדמוניהם ולדון כפי מה שנראה בעיניהם אין אחד מהתנאים אשר לא מלאו לכו לחלוק על מי שקדמו וכדין תורה עשו שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבימך (רמב"ם שם), ומה שהאמוראים לא נחלקו על התנאים לא מפני שלא היה רשות לחלוק כי אם שלא היה להם מה לחלוק, כי זה היה כל ישעם וכל הפצם לישר ולפשר דברי הראשונים וראו בזה חובתם מיראת הכבוד להשתדל לקיים דבריהם (עי' לעיל ח"ב שם), אבל לא יעלה על הדעת שבשום זמן ואפן ניטל מהם הרשות כי כל הרהרות לא יזיזו את הכלל יפתח ברורו כשמואל ברדו. ובערך שהכלל הזה קיים ועומד אצל האמוראים נגד בעלי המשנה כן בצדק נקיימנו גם אצל החכמים שאחר התלמוד נגד בעלי הגמרא, ולפי מה שראינו גם באמת קיימיהו במעשה רבים מגדולי החכמים, הם באמת ובתמים אהבו את התלמוד, אך לא היו לו כאוהב המכסה על כל פשעים כי אם כאוהב מוכיח מומם גם לנאהביו, הם הכדילו בין הדברים אשר יש להם מעמד ובין אלה אשר לא יתכנו בין אמרי ישר הנמצאים ובין אמרי גואש אשר הם לרוח ועלינו להורות להם ביושר לבב כי הם הראונו הדרך ישכון אור בספרות החכמה התלמודית.

ספר ארבעה עשר.

שני התלמודים, מקורות התלמוד, כתיבת התורה שבע"פ, אגדה התלמודים, ספרי סדרשי אגדה, האמונות והדעות לפי התלמוד, חתימת הספר.

פרק תשעה עשר

שני התלמודים.

המטרה אשר חבמי התורה הכינו לבכם אליה אחרי חתימת המשנה היתה לדרוש ולתור בחכמה במשנה לשים לב על דקדוקיה ופירושיה והלכותיה, על זה יורה השם התלמוד אשר הוראתו דבר הלמד מן המשנה או מדרש המשנה (לעיל פרק ד'). ועל כן גם החכמים בעלי התלמוד חדל להיות להם שם תנאים כי לא היה משפטם ומעשיהם לחבר וליסד משניות כי אם כל מעשיהם לבאר המשנה ועל כן נקראו „אמוראים" שהוראתו מתרגמי המשנה ומפרשיה. והנה לא הגבילו פעולתם לדרוש רק על הדברים הנדרשים להם בזמנם לדעת המעשה אשר יעשו כי אם הרחיבוה על כל חקי התורה גם אשר לא היו נהוגים עוד בימיהם. ועל כן דבר ברור הוא כי היה תלמוד האמוראים על כל ששה סדרי המשנה איש לא נעדר. ואחד מן האמוראים האחרונים הודיענו זאת בפירוש שאמר: בשני דרב יהודה כולי הנני בניקין הוה ואנן קמתניגן שתא סדרי (ברכות כ. ובכ"מ) וכבר בררנו זה שלא יעלה על הדעת שרב יהודה לא למד בישיבתו רק סדר גזיקין ולא יותר כי אם העיקר מה שהתעסק בו וחדש בו סדעתי היה בארבעה סדרים וכשהגיע לסדר מהרות הסתפק במה שלמד מרבתי רב ושמואל אבל בדורות שלאחריו היו שונים אף בסדר מהרות י"ג מתיבאתא (לעיל (ג'ד"ה ג'))

(לעיל). זה אנו רואים שהיה להם תלמיד על כל ששה סררי המשנה. ויש לנו עומד ראיה לדבר כמה שמצאנו בהרכבה מקומות בגמרא הבבליה שמביאים משנה מאחת מן המסכתות אשר אין לנו עליהן תלמוד ומביאים אותה עם הפירוש שפירש בה אחר מן האמוראים במקום אחר ומכוון על התלמוד שעשה בה האמורא הוא בעיקר המשנה במקומה. ומפורש כן עוד יותר ברור במה שנמצא לפעמים על משנה כזאת לשון „והינין בה“ שהכונה מבוארת שרוצה לאמר: כשלמדנו משנה זו במקומה עשינו הייה כך וכך¹). מזה אנו רואים כי היה התלמוד מתפשט על כל ששה סררי משנה בין תלמוד ארץ ישראל בין תלמוד בבלי והנה מקבלת האוניגם שמענו (אגרת דרש"ג) כי רב אשי כשסרר את התלמוד היה משלים בכל שנה ושנה שתי מסכתות ועל דרך זה השלים הש"ס כלו במשך שלשים שנה. ועתה אם הקבלה הזאת אמת הלא מפורש יוצא ממנה כי רב אשי סדר תלמודו על כל המסכתות שבששה סררי המשנה. כי סדר המשנה שלפנינו נחלק לס"א מסכתות זרעים י"א, מועד י"ב, נשים ז', נזקין ח'—כשנחשוב שלש הבבות למסכת אחת—קדשים י"א, מהרות י"ב, הרי מספר כלן ס"א. ואם נחשוב נזקין לשלש מסכתות או צריכים לחשוב גם מסכת כלים לשלש לפי בבותיה שהן שלש כמו בנזקין. הרי עודפות ארבע ויעלה מספרן על ס"ה. ועל זה כוון רב שרירא גאון באגרתו באמרו: דהכי תקינו רבנן למתני בכל שתא ושתא תרתין מסכתא הן חסר הן יתיר, כי על כל פנים היה רב אשי מוכרח בקצת השנים להוסיף על שתיים לשנה והיה זה אפשר במסכתות הקטנות שהיה יכול לגמית מהמהנהג והיה שונה יותר משתיים, ולהפך במס' הגדולות הרבה היה גורע מן המדה ועל ידי זה השהה הדבר על נקלה והיה יכול להשלים כל המסכתות, אף אם מספרן ס"ה, בשלשים שנה. בפרט שקרובים הרברים שמסכת אבות לא היה לה תלמוד ואולי גם למס' עדיות לא היה תלמוד אחרי שרוב משניותיה עקרן במסכתות אחרות. ועתה על כל פנים מבואר מזה שהתלמוד שסדר רב אשי היה על כל המסכתות של ששה סררי משנה. אנו אין לנו בתלמוד בבלי גמרא רק לשלשים ושבע מסכתות. ומה היה לתלמוד של המסכתות האחרות? לא נוכל לאמר כי אבד בשגוש הזמנים ובמקרה רע, אילו יד המקרה הויה בו הלא המקרה אינו מבחין בין דבר שיש בו צורך לעולם ובין דבר שאין בו צורך ולמה לא קרה שיאבד אף פרק אחד מן הדברים הנוהגים בזמן הזה? אין זאת כי אם בזמן מאוחר שמיטו כל אלה, אולי המסדרים האחרונים השיטוים או בימי רבנן סבוראי הפרידו התלמוד לקצת מסכתות מאחר שלא היה בו צורך לזמנם ולא רצם. ואפשר עוד שסכת אברתו היתה אשמת המעתיקים שרובם לא העתיקו להם רק מה שהיה צריך לשעתם ובמשך הזמן מעט מעט נשכח כי לא למדו אלה הענינים

ואבד

1) ע"י שבת (סו): דתנן כל המסלמין מביאין את הסומא בעובי המרדע וכו' ואמר רבי ינאי ומרדע שאמרו אין בעובי ספח. ולשון ואמר עם י"ו משמע שאמר כן במקום אחר. ותימן אמר? וע"כ על אמת משנה אמר כן כשילמד בבית מדרשו. ושם (כספ) דתנן פחות מנ' על ג' וכו'. ואמר עולא וכו'. שם (פרי). דתנן ג' עגלות הן עשויות פקידתא וכו' ואמר ר' יוחנן ואם יש בה בית קבול רמונים סמא וכו'. ושם (קא): דתנן קשרה בדבר המעמיד מביא לה סומא ואמר שמואל והוא שקשרה בשלשלת של ברזל וכו'. ובערבין (א). דתנן השררה ותגלגלת וכו' ואר"י א"ש וכן לענין מרפח. ושם (כד). דתנן כל כלי בעלי בתים שעורן כמנונים ובעי חוקיה וכו' וא"ל ר' יוחנן וכו'. ובביצת (י). ודתנן המת בבית ולו פתחים הרבה וכו' הא אתמר על ת אמר רבה לסחר את הפתחים סכאן ולחבא. בתנינה (כד). דתנן שפופרת שתתכל לפתחא וכו' ו חו י נן ב ת וכו' ואמר רבה בר שילא א"ר סמנא א"ש וכו'. ובחולין (קיסו): ו ה י כ א א ת ס ר ד ת דר' אלעזר אהא דתנן המלאי שבשבלת מסמאין ומיסמאין וכו'. סכל אלה והרבת כ"ב אנו רואים שבין אמוראי א"י ובין אמוראי בבלי חיל להם תלמוד ומסמרות ותיות בסדר מדרות כמו בשאר מדרים. ועי' בבורות (לז): שם תמצא סוגיא שלמה שנעתקת מתוך התלמוד של אהלות פ"ב מ ג על המשנה: השררה ותגלגלת שחסרו וכו', שכל מי שיש לו עין לראות ולב לתבין ידע מיד מסגנון השלשן שמקור מקום הסוגיא תחיה באהלות ונעתקה לכאן.

(ד"ר ח"ג)

ואבד זכרו מן הארץ, שכתבי יד הראשונים כלו ואינם וההעתקות החסירו קצת מסכתות ולא נשאר מן ההלמוד רק מה שיש בידינו היום ממנו. ואם יאמר אדם אם כן הוא למה קיימו התלמוד של כל סדר קדשים הלא גם הוא רק מעניני הקרבנות ידבר שאינם נוהגים בזמן הזה? על זה נשיב כי לפי דעת קדמוניו היתה הדרושה בעניני הקרבנות נחוצה להם כמו בדיני איסור והיתר. כי נראים הרבנים שכבר בשנים קדמוניות בעוד הבית על מכונו ונכולו היתה האמונה מתפשטת בין היהודים בכבל כי אף שהם רחוקים מן המזבח והמקדש ישלמו פרים שפנותיהם על ידי דרישתם והגותם בתורת הקרבנות וכבר רמזו על זה בעלי המדרש ודרשו: כי ממזרח שמש עד מבוא גדול שמי כגוים בכל מקום מוקמר ומוגש לשמי, וכי יש מנחה מהורה וקמיעה והקמיעה בכבל אלא איוו זו משנה אמר הקב"ה היאיל ואתם התעסקתם במשנה כאלו אתם מקריבין קרבן. ואחרי שחרב הבית והמזבח הורס ופסקו הקרבנות היה זה נחמה לבלם כי האמינו שכל העוסק בתורת הקרבנות כאלו הקריב קרבנות (עי' מנחות ק. ויקרא רבה פ"ו). ומפני זה הזהירו שלא יהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהן עכשיו שאין קרבנות מהו להתעסק בהן אמר הקב"ה היאיל ואתם מתעסקים בהם כאלו אתם מקריבין אותן (ויק"ר ש"ט) ועתה בהיות האמונה הזאת שרושה בלבם הלא היתה תורת הקרבנות מצרכי זמנם כתורת שאר החקים הנהוגים בזמן הזה, ועל כן לא יפלא עוד למה קיימו התלמוד לסדר קדשים אף שאין תורת הקרבנות נוהגת בזמן הזה.

תלמוד ארץ ישראל שלנו יש לו גמרא על ל"ט מסכתות, יש בו יתרות על הבבלי עשר מסכתות של סדר זרעים מלבד ברכות, ומסכת שקלים, וחמרות בו מ' מסכתות של סדר קדשים עם חולין, קצת מסכתות מקושעות. במסכת שבת חסר תלמוד לארבעה הפרקים האחרונים. ובמס' מכות לפרק השלישי, ולמס' נדה אין לו גמרא כי אם לשלשה פרקים הראשונים ולפרק הד' רק איזה שורות. והנה בזה אין כל ספק כי כאמראי בכל כן אמוראי א"י דרשו וחקרו והוו היות בכל ששה סדרי המשנה כמו שרמזנו כבר לפני זה (הערה 1) אבל השאלה היא: כל פירושי האמוראים ומיסרותיהם והויותיהם להיכן הלכו? ועל זה לא נוכל לאמר שקרה לו מה שקרה להבבלי שהשמישי המסדרים האחרונים או הבאים אחריהם או המעתיקים את כל מה שלא היה בו צורך לזמנם ומקום למה השמישו כל סדר קדשים ובפרט מסכת חולין אשר הם צורך לכל זמן כמו שאמרנו? והנה בדברי קצת הרבנים הראשונים מפורש שהיה להם התלמוד ירושלמי לסדר קדשים. הרמב"ם בפתחתו למשנה כתב: ונמצא מן הירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר מהרות לא נמצא לו התלמוד בשום ענין לא בבבלי ולא ירושלמי אלא מסכת נדה. ולא נוכל לומר שיש בזה טעות סופר ותחת חמשה צריך להיות ארבעה, שהרי הרמב"ם מפרט שם גם ההפך, רצוני לאמר כשמדבר מן הבבלי מפרט סדר זרעים ובשאר סדרים כל מסכתא ומסכתא בשמה מה שלא נמצא להם התלמוד וכן כשמדבר מהירושלמי, מפרט: מהרות שלא נמצא בו תלמוד ואילו הגרסא ארבעה תחת חמשה היה לפרט גם סדר קדשים שלא נמצא לו התלמוד. ומלבד הרמב"ם הזכירו קצת ראשונים אחרים ירושלמי למסכתות שהן מסדר קדשים (עי' הגדולים ע' ירושלמי) ואין לנו שמץ סבה להמיל ספק בזה⁽²⁾. אמנם די

בוה

(2) בשם הגדולים מביא את הראב"ד פ"ו ס' מ' מכירת שכתב דבר זה נמצא אותו בס' ערכין וכו' ועי' פרק האומר משקלי עלי וכתב ה"ה ולא מצאתי אותו בנמרתנו וראוי להיות בירושלמי מס' ערכין. וכתב ע"ז ר"ז פראנקל בסבא דירושלמי. אילו הית לח"ת ירוש' למס' ערכין לא אשתמיש ליה להביא לי' חירוש' או לציון הפרק ואפשר שצ"ל וראוי להיות בתוספתא למס' ערכין ע"ש פ"ג, וכל זה ליתא, לא צריך להביא הלשון והפרק כי הביאם הראב"ד עצמו ואשתמטא ליה סוף דבני הראב"ד שכתב ע"ש פרק האומר משקלי עלי ופי' (ד"ר ח"ג)

שראי

בזה שאין סמדתנו לזכר רק על הספרים הנמצאים לא על האבודים. יש מן המחברים הקדמונים עשו את רבי יוחנן למחבר הירושלמי ואין צורך לפרש ביהוד בפול הדעה הזאת בדעתנו כי רובו הגדול של הירושלמי כולל תורות והלפות וקישויות ופירושים ואיבעתו סתכמים שחיו במשך זמן של מאה שנה אחרי ר' יוחנן. אבל מפר בררנו והוכחנו כי רבי יוסי חברו של רבי יונה עשה שתי מחזורות לתלמודו כענין שעשה רב אשי הבבלי והוא שם האבן למסדה לחבור הירושלמי שלנו, ורבי יוסי בר בון השלים מה שהחל ר' יוסי רבו ועל ידו נחתם התלמוד הירושלמי.

דרך הערכת הירושלמי נבדל מאד מדרך הערכת הבבלי. החכמים הבבליים שהעריכו את התלמוד הבבלי לא היו רק מסדרי דברי האמוראים שקדמו להם בלבד העושים מעשיהם בלי קשר הגיוני ובלי בחינה ובלי משא ומתן עליהם כי אם כל אלה הדברים אשר התילו בשיבות השונות ובעתים שונות וכמו כן הכרייתות שהיו בידם, אשר אלה ואלה נאותים לכאר המשנה היו להם לאבני בנין והם שמו אבן אל אבן חומר אל חומר, אחר אשר בחכמתם ובסברתם פסלו את האבנים ותקנו את החכמים וחברום ויחזקום במסמרי בינתם והיה הדבק מיב. וגראה כי נהגו בחומרי תלמודם באשר נהג ר' יהודה הנשיא בחומרם משנתו. שלא היתה פעלתו רק מלאכת סדר דברי קדמוניו לבד כי אם חבר וקשר הדברים ושת עליהם נוספות אשר תכליתן לפרש ולהעצים ולהגביל, ואף כן עשו גם הם. על אלה הדברים המיועדים להיות המחברת או להיות הפתח לסוגיא או ההערה למשא ומתן לרוב לא נקרא עליו שם וכלם נקראו בפי התלמודיים „סתמא דתלמודא“. וכן נמצא בבבלי בהרבה מקומות שדרכו להפסיק באמצע ענין מן הראשונים או אף באמצע מאמר ועושה הערה ואחר כך שב למקום שפסק⁽²⁾ וכבר רמזנו על זה למעלה (פ"ב) ולא במימרות האמוראים לבד עשו כן כי אם בכרייתות שפוסקים באמצע או בין כל מאמר ומאמר במשאם ומתנם ותורים למקום שפסקו⁽³⁾ ואף שההערה לפעמים היא לאמורא שקדם, בכל זאת סדורה באמצע הוא מעשה ידי המעריך. ועוד זאת מדרך הבבלי שלפעמים יעתיקו ברייתא אך לא בלשון הברייתא ובמליצת בעלי המשניות כי אם יחליפו לשונה ללשון הגמרא⁽⁴⁾. וגדולה מזו מצאנו שבעל הגמרא מוסף איזה דבור על הברייתא עד שנחשוב

כאלו

שראי להיות בתוספתא אמת שריש דברי תראב"ד הם גם בתוספתא אבל לא השגיח הרב על סוף דבריו שכתב ותעמירת שם (פ' אותה הברייתא הנמסרה בנמ') בקדשי מוכח ושומר יהא קדוש לדמו. אבל באמת גם מתי' גם מר"ו פראנקל נעלמה נמ' מפורשת שמה שכתב תראב"ד ובמס' ערכין כיון על הבבלי דערכין (ד): ששם תובא כל זה. ועב"פ נראה מדברי ת"ת שמדבר מירושלמי מס' ערכין. עוד תביא בשת"ג את תראב"ד בפ"ב דבכורים שכתב והבי איתא בירוש' במגדת פ' כל קרבנות צבור אחר חנוכה לא קדשו. וגם ע"ז כתב הרב תגיל שהוא מס' ספני שכן הוא בירוש' דבכורים ולמה מביא הירוש' דמגותא או שהוא מס' ולי תימא מי מעת? איך אפשר שהמעתיק יתעב לכתוב דבר שלא חיו בדברים מועלים. או סעה תראב"ד עצמו כ"ש שיש ראיה שתיה לו ירושלמי על מנחות דאל"כ איך יכול לפעוט. אבל כבר אסרתי שאין הקירור או מתבטלת כונתו.

(3) כבר תבאתי למעלה קצת דוגמאות אצל רב אשי ויש להוסיף כאן אינו דוגמאות כלליות. ע"י חולין (ק): בגא ריא מר' אמי אכל הצי זית ותקיאו וחור ואכלו מרו (בבבלי קמבלי לית וכו') עד דתרי נהנה גרמנו בכות כלו תוספת באמצע המאמר: אשתקו ולא א"ל וכו'. סנהדרין (י): אמר עולא רמו לע"ז מן תורתה סנין (רמו לע"ז עד שלוקין מנין, כלו תוספת) דתיב ותצדק וכו'. וכיוצא בזה בחולין יא. ועוד שם (סב).

(4) ע"י ברכות יא(א). ת"ר בה"א וכו' ומעשה בר' ישמעאל וכו' (מאי ולא עוד וכו') עד הלכת לדורות תוספת) תני רב יתקאל חור על הברייתא. שם (מא): ת"ר סנין לברכת המזון וכו' עד וברך את לחמך ואת מימך (א"ת וברך אלא וברך תוספת פ' וליתא בירושלמי ולא במבילתא) איכתי קרוי להם וכו' עד ואכלו הקרואים (וכל כך למח וכו') עד כמלא נימא כלו תוספת) ותור לתשלום הברייתא: ואין לי אלא בה"מ וכו'. סוכת (כת). ת"ר פ' תלפידים וכו' דבר קטן ודבר גדול (דבר גדול מ"ם ד"ק תיות דאביי ורובא תוספת) ותשלום הברייתא לקיים מה שנאמר וכו'. ע"י ברכות (ס). ת"ר הנכנס לבית תרומץ עד סוף תוספתא שיש הרבה תוספת. אין להאריך כי מנגד זה המצא בכל הש"ס.

(5) ע"י ברכות (כז). ת"ר מעשה בתלמיד אחד וכו' שרוב הברייתא היא מחוללת בלשונה ללשון תנא', ושם (גד). תנא את ורב במופת וכו' כלה לשון נמ'. ושם (ס). ת"ר הנכנס לבית תרומץ וכו' עד סוף תוספתא אין ספק אצלי שהיא ברייתא אתה בהתקפת ותמצא בקצת חלקיה שסחוט בל' תנמ'. ועוד אחרים. דל"ד ת"י.

באלו הוא ממנה ואינו אלא פירוש שהוסיף התלמוד⁶). ואמנם כל אלה התבונות מיוחדות רק להערכת הבבלי. אבל בירושלמי יש בכל אלה הנקודות הברזל עצום. בתלמוד ירושלמי לפעמים ערוכים מאמרים ושמיעות זו אצל זו בלי חבור הגיוני עד שהם דומים כדברים שונים זה מזה שהם סדורים יחד אבל לא קרב זה אל זה לפי חכמתו. זה הדרך מושך והולך ברוב התלמוד של בני א"י וכבר במכילתא הראשונה אשר בתלמוד הזה נמצאה עד שיש שמפרשיו חשבו שהיה זה בשגגת המעתיקים שערבבו את הדברים. אבל אינו כן. כי אין לתלות במעתיקים רק אם אירע כן במקרה פעם אחת אי שתיים או גם שלש, אבל אם נראה כי כן דרך הרוח ההולך בהרבה מקומות אין לתלות זה בהעתקה כי אם בהערכתו. וכמו כן נמצא. בהרבה מקומות שיש מאמר מעורב באיזו מכילתא. אשר אין בה מקומה כי אם במקום אחר⁷ וגם כזה נראים הדברים כי העוות אינה באה מן המעתיקים מהטעם שהוכרנוהו. הפסק באמצע איזו שמועה או ברייתא על ידי הערת המעריך לא נמצא בירושלמי. ואמנם ההבדל היותר גדול בין הבבלי והירושלמי הוא בכחינת העתקתם את הבריות. דקדק הנה דבר ידוע הוא לכל עם תלמיד כי בפחיתות העתקת הבריות הדקדק הירושלמי להעתיק הדברים ככתבם בנוסחא אלא כפי נראה ברוב העתקותיו מן המכילתא והספרא והספרי, אבל הבבלי שנה לפעמים הנוסחא וקצר הלשון או החיכוך הכל כפי הצורך לענינו. וכן הוסיפו לפעמים מאמר שלם אשר יורה ענין חדש שאינו מתבאר מפשטות הלשון (מבואי לספרא צד VI וויען תרכ"ב) וגם זה אינו ממנהג הירושלמי. ולפי טבע הענין יובן זה על נקלה. הלא ארץ ישראל היתה ארץ מולדת לכל התורות וההלכות והמדרשים אשר נקרא שם התנאים עליהם ועל כן גם בני הארץ הזאת וחכמיה היה להם כלם מיד הראשונה וידעום היטב כאשר יצאו מפי אומריהם לא כן הבבליים הם לא ידעו כל אלה ממקורם כי אם קבלום מפי התלמידים אשר ירדו מא"י לבבל, ובכך הורקו מכלי אל כלי ונסר ריחם וזעמם פג והחליפו הנירסאות והנוסחאות עד ששנו פניהן ולפעמים מדבר אל היפכו. בכלל הזה נמצא באור לקצת דברים מתמיהים אשר נפגוש בשני התלמודים וכבר תמה על זה זולתנו (מבוא הירושלמי כד). שלפעמים נמצא בירושלמי ברייתת מנוסחות כפי מסקת הבבלי בפירושה, ולפעמים נוסח הבבלי הברייתא כמסקנא שכירושלמי. וכן נמצא בבבלי ברייתא וענינה בירושלמי בשם אחד מהאמוראים. ואמנם הוא הדבר אשר

דברנו

(6) כבר העירונו על זה במבואי לספרא והבאתו ראיות מקדושין (גג). יכול לא יחליקו בק"ק וכו' ת"ל איש כאותו ומכך לית אם על תרדה וזה המאמר האחרון הוספת תנאי ואינו בספרא. ובשבועות (יג). יכול יתא ית"כ ספרי על שבים ועל שאינה שבים ת"ל אך ח"ל ק. מלת ת"ל ק לפרושי ואינה מן חברייתא דספרא ומצאנו שהוסיפו על הבריות ושבוש ובלו ספק שבשה מי שמסרה בכרכות (לת) ת"ר אמור לו לאדם שיתנה מן העולם חות בלא ברבה וכל הנהנה מן העת"ו בלא ברבה טעל מאי תקנת"ו ילך אצל חכם. זה שבשוש גדול דתכם מאי דכר שמיא ועיקר הגי' בירושלמי: הנהנה כלום מן העולם טעל עד שיתירו לו המצות ופי' המצות כמו הרוסות ונעשרות וברכות ושבוש זה גרם פירושים שאין להם שחר. ובפסחים (כת) תניא ריתג א מנין לפסח מצרים שאין תמוזי נוחה אלא יום אחד ת"ל לא יאכל חמץ ומכך לית היום וכו' במכילתא ובירוש' פ מ ה"ה. לית אינו מן חברייתא וגם אינו דעת ריתג' כן אלא דריש לא יאכל חמץ ומכך לית היום וכו' במכילתא ובירוש' פ מ ה"ה. ובקדושין (ד). תניא ורע אין לך לוי אלא ורע רע רעה מנין ת"ל רע אין לך עינין לת"א אלא ורע כשר ורע פסול מנין ת"ל רע אין לך עינין לת"א ואלת המלות, עינין לת"א אינן מן חברייתא והגני' העיקרית ורע אין לך מכל סקום וכו' בספרא פ' אמור. וכיוצא בזה הוא ב"ב יקטור. ת"ר כן א"ל אלא כן וכו' ת"ל אין לך עינין עליו וכו' וגם בזה עינין עליו' היא פירושו ועיקר הגי' ת"ל כן מ"מ כדאיתא בירושלמי.

(7) תנח זה סדר המכילתא תא: פ' שיערא דמתני', כי שהקדים השעור, ספק אם קרא, סימן השעור ושלפול ארוך בו וכל זה יש לו חבור והבשך ופתאים יביא מיפרא זה שעורב ובתפול צריך להשיג רגליו, וזה שרואה את הכהנים בבית' כ בכרבה א' צורך לומר וכו' לכל זה אין לו שום הנמרות לפה שלפניו ולמח שלאחריו, וחזור למקום שפסק. ואין צורך להאריך בראיות במדות חאלה כי כל מפרשי הירושלמי כבר העירו עליהן במקומות הרבה.

דברנו, הנוסחא הישרה והנכונה היא בירושלמי ועל כן אם יש בבבלי נוסח הברייתא ששקיע בה מסקנת אמוראי דא"י אין זה כי אם מי שמסרה להם שמעו ושקיעו וחשב שאותה מסקנא היא מן הברייתא ולהפך אם יש בירושלמי ברייתא מנוסחת כפי מסקנת הבבלי, גם כן היתה באשמת מי שמסרה להם שמסרה סתופה וחסרה ואמוראי ככל הציאו בחכמתם הפירוש האמתי כפי מה שנרמזו כבר בנוסחא העקרית בירושלמי והוא הדין והוא הטעם גם כן למה שמצאנו לפעמים ברייתא בבבלי ואינה אלא מימרא של אמורא בירושלמי⁸).

מעת אשר נחהם פרק זמן התנאים השבתה לשון החכמים מטהרה. עוד כל ימי האמוראים הראשונים היה לרוב לשון התלמוד הנהוג אצלם כלשון המשניות. גם האמוראים המאוחרים עד האחרונים השתדלו לפעמים לרבר בצחות לשון המשנה. אמנם כל זה במימרות והאמוראים בהלכותיהם באלה היה שמושם כלשון משנה על צד הרוב ובלשון ארמי על צד המעוט אבל במשאים ומתנם הנקרא שקלא ומריא הוא להפך שרוב דבריהם בלשון המדובר אצלם שהוא ארמי מעורב בעברי וזו גם בלשון ארמי וזה ועל צד המעוט כלשון משנה. ואף בזה הלשון כלומר המעורב או הארמי הזכה השתמשו בו גם מעריכי התלמוד הבבלי ועל כן כל הדבורים התוכניים שבתלמוד אשר הם כמפתח למשאו ומתנו הם בלשון ארמי. וכבר הצגנו למעלה (פ"א פ"ב) יותר משלש מאות דבורים תוכניים המובאים בשני התלמודים אשר כמעט כלם הם בלשון ארמי או בארמי המעורב, ויש עוד להוסיף עליהם הרבה⁹). מה שאמרנו שמושם לשון המעורב או הארמי הזכה בתלמוד בבלי כן הוא גם בתלמוד א"י ולא נבדל ממנו רק בזה שהוא משתמש במבטא הסורי ולשונו לשון סורי מעורב ועל כן רוב הדבורים התוכניים אשר בו הם בלשון סורי. ואמנם בענין הדבורים התוכניים יש לבבלי על הירושלמי יתרון גדול. הנה אלה הדבורים הלא הם המחברת למגוון התלמוד ועל כן נחשבים כמפתח לסתומותיו ואילו יחסרו או התלמוד כספר חתום, ובאמת בתלמוד בבלי לא יחסרו אף במקום אחד לא כן הוא בתלמוד ירושלמי בו יחסרו לפעמים דבורים כאלה ועל ידי זה יקשה עלינו כמה פעמים להבינו

8) על תמימות האלה העיר ר' זכריה פראנקל בהבורו מבוא הירושלמי באריכות ואנו נמבואו לספרא כבר רמזנו על כל זמן כהנחתו לגמ' שנרפסו בנליון השנים דפוס ווינן תרי"ב ואילך המצא קצת דוגמאות אמנם אין צורך להאריך בזה כי זה הדבר ידוע לכל מעיין בירושלמי.

9) אמר פר, ומבטאי — דילמא, בתר דבעיא הדר פשטו, קא סלקא דעתך, או בעית אימא, ותיפוק לית, גוסא, רבי פלוני רמי, איכא דאסרי, הניח, איני והא', סאי משמע, מדקתני — סכלל, סאי עבד לית — סאי מבעי לית, אלא סעתה, ואידך, סאי איכא למימר, למימרא, קא משמע לן, חשתא דאתית לחבי, מי לא סקינן, סאי בנייתו — איכא בנייתו, פשיטא — סמו דתימא, הואיל, סכדי, איכא דמתני לת, תני חרא — תניא אידך, ותני למימר, סמו דתומא, נחזי אנן, אלא סאי, לאו אתמר עלת, סמתברא, תניחא למאן, ורתינן בה, ואודא לפסמיה, ואתמר נמי, ואת לא סתברא, כולי עלמא דלא פליגי, מי סברת, סאי לאו, עד כאן לא קאמר, עד כאן לא פליגי, בסאי פליגי, ולא תיא, סאי דעתך, תסתים, נקסינן, לסאי נפקא מינה, אלא אימא לכהחל, דיעבד, הא אמרת חרא ויטנא. מי דמי, מידי דדוחה, מי ששעת לית, והו ליכא ותאיכא, איכא לספרך, הא תו למח לי, סאי תוה עלת, א"ה סאי למימרא, או אתמר חבי אתמון, אפילו תימא — עד כאן לא קאמר, לימא פליגי, לימא תתי תיובתא, אורבא, הלכת למעשה אתי לאשמעינן, מה מעס קאמר, מיבעיא, תרגמא, אם תמצא לומר, כי האי גוונא, לא מבעיא קאמר, אין תכי נמי, לעולם, ס"ד אמיתא, סנא אמיתא לת, סותבינן אשבעתין, סעשה רב, סעשה רב, אתיא סבנייתו, אורכפלי בהא ליפלי בהא, סאי היא, חבי נמי ססתברא, סאי אית לך למימר, בפירוש אמרת לן, חיכי דאתמר אתמר, סבור כניה, סעבא, פשיט דמי, או תניא תניא, אם איתא, בתר דבעיא הדר פשטא, פ' ופ' דאסרי תרתייתו, היכא רמיזא, הא דידהיא דרביית, חרא ועוד קאמר, כלפי לויא, סכאן אולא הא, אלמח תניא, או סהתם חות אמיתא, או קשיא הא קשיא. בירושלמי לא נמצאו רוב אלו הדבורים אבל גם לו לשונות מיוחדות וכוללות. כמו: חרא אמרת, סאי כדון, לא סוף דבר, מה חמת מימר. סה סקיים, מה אנן קיימין, דין כדעתיה דין כדעתיה, לא ססתבר אלא, עד כדון. היא חרא היא חרא, לא ברא, אית לך מימר, את שמע מינה, היך מה דאת אמר, מלתיא אמרת, יאות, כל עמא מוודי, ברס, ותתיא כיי דמר, שמע סן הדין קריא, ויידא אמרה דא, דגיינדך, אינו סחזור, ועוד אחרים, (ד"ר ח"ג)

להבינו על כוונתו¹⁰). אמנם תכונה אחת מיוחדת לשניהם אשר למדוה מלשון המשנה ולשון המשנה מלשון המקרא. והיא: שמתשוקת הקצור חברו שתיים ושלש מלות והיו אחת הרושמת מושג מיוחד היוצא מבין שהיהן או שלשתן. בלשון המקרא נוהג מנהג זה לפרקים כמו: פלמוני תחת פלוני אלמיני, לולא כמו לו לא, מזה כמו מה זה, והורחב המשפט הזה בלשון המשנה כמו: מנין מן אין. שימעני שומע אני וכן אפילו, אלמלא, כלפי, כלום, חוששני, שמא, שכלן מרכבות. וכבמקרא ובמשנה נמצא ככה בתלמודים. כמי מנלן, מנו, מבעיא, שמורכבים מן מנא לן, מאן הוא, מי בעיא, וכן הוא בירושלמי, כמו: דתימר במקום דאת אמר, דיילא כמו דאי לא, דלכן כמו דאי לא כן, כיי כמו כי האי, ולינא כמו ולית אנא, וכאלה עוד הרבה. ואמנם לפעמים בירושלמי מפריד איזה מלה מורכבת בכבלי לחלקיה כמו: כאי זה צד שבירושלמי אומר הבבלי כיצד, מן מה ת' ממה, על אתר תחת לאלתר. ומשפט ההרכבה רגיל מאוד בשמות האמוראים כמו: רבא, רבה, רבין, רבינא, רבנאו, רבסי, רבמי (בירושלמי) ואולי גם רחבה דפוסבדיתא כמו רב אחבה, רמי, רפרם, וגם רב הוא כמו ר' בא.

כאשר נבדלו שני התלמודים בלשונם כן נבדלו גם בסגנון משאם ומתנם. והנה כבר התחבנו הביאור בפנה הזאת ודברנו מה כונת התלמוד בכלל, ומן הסבות שגרמו בנין התלמוד, ומאבני הבנין. ומכלי המעשה אשר היו נאותים לעבודתם, ומאופן השתמשם באלה הכלים (לעיל פ"א פ"ב פ"ג), והראנו לדעת גם זאת על פי ראיות ברורות כי הכינת הדרישה התלמודית של חכמי ארץ ישראל שונה מאד מדרך דרישת הבבליים ולערך השינוי הזה נבדל גם התלמוד הירושלמי בכללו מן הבבלי (לעיל פ"ד), ועל כן אין לחזור ולשנות עוד הפעם הדברים ההם. אבל ראוי הוא חובה להעיר פה על חלוקה אחרת אשר נפגשה במקומות הרבה בשני התלמודים. והוא: שמוכא לפעמים מימרא של איזה אמורא אם בן א"י או בן בבל בירושלמי וגם בכבלי אבל בחלוקה מן האסור למותר מן החיוב להפסוד ומן הכשר להפסול וכן נמצא חלופי שמות וחלופי גירסאות המשנים את הענין ואת הדיון. אמנם אין להפליא על זה אם נשים לב על האופן ועל הדרך איך נודעו תורת בני א"י בכבל ולהפך תורות הבבליים בא"י, אלה ואלה לא שאבו הדברים ממקורם, כי אם על ידי אמצעים. החכמים היורדים מארץ ישראל לכבל הביאו אתם תורות חכמי ארצם וכן להפך ועל כן לפעמים מעה השימע בשמועתו ומסרה בטעות, ולפעמים מעה בכינתה מחסרון הכנתו ולפעמים הסב את הדברים משקול דעתו לכונה אשר לא חשב האומר ולא עלה על לבו, ואף לפעמים אמר אמורא דבריו בשם אמורא אחר או גם בשם אחר מן התנאים ולא היו דברים מעולם (ע"י לעיל) ומי יספור כל הדברים אשר התלמודים כבר שכתו ולא ידעו ממי שמעו ואיך שמעו ועל איוו הלכה קדמונית שמעו דברי האומר, ומה הענין מה שנאמר כמה פעמים בגמרא שאמר איזה אמורא זמנין משמיה דרבי פלוני וזמנין משמיה דר"פ, או ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמיאל (בכורות לו): אמיראי נינהו ואליבא דר"פ (כתובות ע"ג). ר"פ מתני איפכא (מגלה יח): איכא דמתני הכי ואיכא דמתני הכי (פסחים קב). איכא דמתני ארישא ואיכא דמתני אסיפא (ביצה כח). ובפרט נחלקו כמה פעמים התלמודי

10 ברבות פ"א ה"א סימן לדבר צאת הוכבים והיא ברייתא והסר מלת תני וכן במקומות הרבה. וכן בחביאו לפעמים מקרא חסר מלת דכתיב או כתיב. וכן בחביאו איזה אמורא בשם אמורא אחר דסר מלת אמר, וע"י בסבא הירושלמי שחביא דוגמאות מחסרון ו"ו החביר ועוד מהסרונות אחרים ע"ש הוסב דף י"ו ז"כ. וע"י גם בספרי משפט לשון המשנה (ויועין הרב"ז) פ"ב ע"ד 19 בענין חבור המלות.

הלמידי רב מהפך להפך במה שאמר רבם (שכוונות כה). ובפרש נגד רב יהודה קמו לפעמים תלמידים אחרים של רב ושמואל ואמרו לא הצייתו ליה (חולין עד. ושם סד.) ואם אמר רבא לתלמידיו: לא אמינא לכו לא תתלו בוקי סריקי ברב נחמן (ע"ו לו: ובכ"מ) זה ראייה שאמרו דברים בשמו מה שלא אמר מעולם. ומעתה איך עוד נפליא על כל אלה החלופים הנמצאים בשני התלמודים וכל שכן שלא נפליא על ככה ברעתנו שגם מסדרי הש"ס עצמם שגו כזה שסדרו שמועה ממחלקת שני אמוראים בשני מקומות ובמקום האחר נשנית המחלקת בהפוך מבמקום השני וסוגיות הפוכות כאלה נמצאות הרבה בגמרא⁽¹¹⁾ אבל זה פלא בעינינו איך במעמדים כאלה היה אפשר להחליט הלכה כרורה על פי התלמוד? ונאמר דרך משל: הנה בבבלי (ב"ק ו:) טובא ברייתא: מיטב שדהו ומיטב כרמי ישלם מיטב שדהו של ניוק ומיטב כרמו של ניוק דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לזכות לניוקין מן העדיות כלומר מעדית של מיוק ופשוט הוא והלכה כר"ע מחברו ואמנם בירושלמי (גמין פ"ה ה"א) גרס בדברי ר"י של מיוק ובדברי ר"ע ניוק ועתה ההלכה מה תהיה עליה?⁽¹²⁾ ובגמין (יחז) אתמר אמר לעשרה כתבו נט לאשתי ר' יוחנן אמר שנים משום ערים וכלם משום תנאי ור"ל אמר כלם משום עדים ופשוט שההלכה כר' יוחנן נגד ר"ל ואמנם בירושלמי הנוסחא להפך ומה נעשה בהלכה? ובמועד קטן (כא.) תניא אבל ג' ימים הראשונים אסור להניח תפלין משלישי ואילך... מותר... ואם באו פנים חדשות אינו חולץ דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר אבל ב' ימים הראשונים אסור להניח תפלין משני ושני בכלל מותר ואם באו פנים חדשות ואמר עולא הלכה כר"א בחליצה והלכה כר"י בהנחה. ואמנם בירושלמי (ברכות פ"ג ה"א ופ"ק פ"ג) מהפך דבריהם ואמרו בשם רב הלכה כר"א בנתינה וכר"י בחליצה. והנה אף שלהלכה הירושלמי והבבלי שוין מכל מקום נלמד מזה למקום אחר כמה אנו צריכים להיות טוננים לסמוך על קבלותיו של עולא אשר היה אחד מן האמוראים, "הסלקי ונחתי". ונמצא כיוצא באלה במקומות הרבה⁽¹³⁾. והנה מכל אלה החלופים והשנויים הנמצאים בתלמודים יש לשפוט כי כל מה שקבלו הבבליים

11) הסוגיות ההפוכות שבש"ס סדרו בעלי התוס' במנחת (נחז) תד"ה ואיכא. ויש להוסיף עוד הרבה ואיני צריך לפרטם כי כבר העיר על כלם הרב ר' ישעיה פיק בנתינתו לש"ס ומציננס תמיד בדבור: ע"ש או ע"ש היסב.

12) ע"י במכילתא משפטים פ"ד שהג"ו מעורבת קצת כבבלי וקצת בירושלמי ובילקוט ג' המכילתא מיטב שדהו ומיטב כרמי של מיוק דר"י רע"א לא בא הכתוב ללמדך אלא שישמין נוקין בעדית ק"ו לתקשר ולא כבבלי שגם לזכות.

13) ע"י בפרשתי בירושלמי שהעירו על הרבה, ובטובא בירושלמי דבר ג"כ סוה הגמין והביא קצת דוגמאות, ואני בהנחתי לש"ס וזיען הבאתי מספר גדול מאלה החלופים. ואעתיק פה קצתם. בחלוף שמות האסורים: ע"י פסחים (לאז) תנא כמה הפישה הכלב שלשה פסחים ובירושלמי בשם ר' יוחנן. ביצת (יד.) א"ר שמואל כל תנודין נדוכין כדרבן ובירושל' רב סבר כן וע"ש בק"ע. גמין (יג.) ר' יוחנן אמר משום בת אחותו ור"ל אסר משום פירות ובירושל' הוא להפך. שם (לא.) ר' יוחנן אמר סעתי לעת של בדיקה ור' אליעזר כן אנפגננס וכו' מע"ע של הנחת ובירושל' להפך. ב"ק (יחז) בתהה שהשילה גללים לעיפה וכו' ר' אליעזר אמר משלם נוק שלם ובירושל' אמר חזי נוק שם (נחז) א"ר יוסי בר חינאי סאה בששים סאין וכו' חזקיה אמר קלח בס' קלחים ובירושל' אריב"ח קלח בס' קלחים. שם (קית.) אמר רב לדעת צריך דעת וכו' ור' יוחנן אמר לדעת סגין פסוק וע' בירושלמי דסבר ר' יוחנן כרב דהבא. ובפסחים (לד.) אמר ר' יוחנן היסח הדעת פסול פוטמת היו ור"ל אמר פסול הנוף חיי הרי לר"י אינו אלא חשש דרבנן ואילו בירושל' חרומות פ"ח ח"ח ובפסחים פ"א ח"ח א"ר אמי המיע דבר תורה. וכ"כ פצאנו תילופים גדולים בתוכן השמועות. בפסחים (כד.) א"ר אחא בר עינאי א"ר אמי א"ר יוחנן הניח חלב של שה"ג ע"ג סתנו פסור למי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. ובירושל' א"ר"י המסם לפי שאין ליה שלו סחור. ואין להאריך עוד בדוגמאות כי זה ענין נודע לכל מעין בירושלמי, ובמה שאמרנו די להראות כי הקבלות שקבלו ע"י אמצעיים היו שלא בדקדוק. ודע עוד שפי' בשוש הקבלות נתתו כמה פלפולים בתלמודנו כבדי. וראה בב"ב (יא:) דאמר עולא א"ר הלמנא גובין מן העבדים ולא אמר שמועת ר"א כותבין גרס' שר'ג הקשה ופלאל עמו והקושיא ורת"י הכל שלא כתיב, ולאחר שיצא ר"ג סב"מ הודת עולא שקטע השמועה והתעה את ר"ג ובאמת בירושל' דקדושין פ"א ח"ד השמועה שלמה א"ר"א גובין סעבדים ככקקעית ואילו היה עולא סוסרה בן באמינה לא היינו צריכים לכל הפלפולים שם. ואין להאריך עוד

הבבלים מהכמי ארץ ישראל וכן להפך חכמי א"י מהבבליים הכל נמסר בעל פה, ומסצאנו שאלה החלופים והשנויים נמצאים גם בנדרסאות הברייתות שהובאו בשני התלמודים על כן נשפוט שגם אלה לא קבלו כי אם בעל פה ונתהוו החלופים במסורת מי שמסרם או מי ששמעם, אבל יבואר לפנינו כי המשפט הזה איננו כלל קיום ועומר וכי אין בזה כל ספק שהיו להם מקורות כתובים על ספר.

פרק עשרים

שקורות התלמוד, כתיבת התורה שבעל פה.

מקורות התלמוד רבים היו. כן מונח במבצע תכונתו. הלא כל עיקרו התחברות שמועות חכמי דור ודור כדורות שקדמו. משאן ומתנו והחלטותיו הכל בנויים על ראיות, וכל אלה הלא הן מקורותיו. המקורות העקריים הם אלה. המקור הראשון שהשתמשו בו היא: המקרא, תורה, נביאים וכתובים. מן המקור הזה שאבו הרבה. בין ליסר דברי התנאים או לפרשם ובין ליסר דברי עצמם ולהוציא מהמקראות תולדות חדשות, חקים ומשפטים ומושכלות. בשמיש במקור הזה נמצא כמה פעמים שסרו מן המסורה ימכאים מקראות חסרי מלות או יתירי מלות או בחלוף ושנוי אחר. הן אמנם כי אלה הן סרים והיתרים והחלופים כל כך רבו עד שיקשה עלינו להאמין שהיו כל אלה בספריהם, ויכול להיות כי בא כן ספני שהעתיקי מזכרונם ומעו, והאחרונים לא כדקו אחריהם או לא רצו לחקן המעות. אפס כי אין להתנצלות הזאת קיום במצאנו שהם דורשים לפעמים מכח איהו יתור או חסרון אות במלת המקרא וזה היתור או החסרון לא נמצא בנוסח הכתוב שלפנינו⁽¹⁾. כבר ראשוני ספרשי התלמוד אשר ידם אמונה למצוא פשרה על כל סתירה לא מצאה ידם די השב על הקושי הזה והוכרחו לאמר שבעלי הגמרא חולקים על המסורה, ועל כן הדין ניתן שבכל מקום שנמצא בתלמוד נוסחא חלוקה מנוסחת ספרינו היה כן בספריהם באמת, ובימים ההם בטרם שנקבעה הנוסחא מבעלי המסורה נוסחאית היו במקרא ומטעם הזה קשה מאד להכריע במצאנו איזו דרשה מכח יתור או חסרון במלת המקרא אשר אינה בהסכמה עם המסורה אם יש לסמוך על אותה הדרשה? הלא השכל מחייב שאם הדקדוק בכתוב אין לו שורש שגם ענין הדרשה הבא מכח הדקדוק אבד בתהו כי כשל עזור ונפל עזור. ולא עוד אלא שגם במקורות הקדמונים אנו מוצאים שבמקור האחד מביא הפסוק בנוסחא אחרת מכמקור האחר⁽²⁾. ויש לשפוט מזה שגם בספרי הקדמונים לא היו הנוסחאות שוות ובפרט נבדלו בזה הספרים שבארץ ישראל מן הספרים של בני בבל. גם במקום שלא נוכל להכיר מתוך

ענין

(1) ע"י שבת (נח): מעבירים כתוב ובמסורה נמסר מעבירים וכתבו שם בתום הש"ס שלנו חולק על ספרים שלנו. ורש"י שם גור למחוק כל הגי' ולא תועיל כי גם במקומות אחרים מוכרח שחש"ס חולק על המסורה. וכן מביאר סן חנני' דמנהרין (ד'): לשפת לשפת חספסות תרי כאן ארבע וקאמר בנ"ס דשני קרא מסורת ובתורה שהיה כתוב לפנינו הרי מופתות מלא וי"ו ואמנם לפנינו כתוב לפנינו כתוב ב' מופתות הרי נוסחא וזו ליתא לפירושי תנאים שפי' דרשים וי"ו הראשון בין ס"ית לסי'ת דהא לפנינו כתוב ב' מופתות הרי ה'. ועי' בסנתת ש"י פ' עקב שפי' דברי ר' כך דבאמת הרי וי"ו דרשי' וזה חספת לנוסחא וכו"ב כתבתי בפירושי מ"ס למכילתא אבל לא יכון כן לפרש חנני'. ובירוש' פסחים פ"י ה"ד הגי' בפסוק דואתחנן ו' כ"ה מה הערות ונו' אשר צוה ה' אלהינו איתנו ורק לפי גי' זו יכלו לדרוש מה שדרשו שם וכ"ה במכילתא בא מ"ה ובתנאים חשבעים ולפנינו כתוב אתכם. ואמנם אין להאריך בדוגמאות ויש מהן בסנתת ש"י ועי' ספרי בהעלתך ע"ח והיוקיים ואנשי כוויבא והיוקיים שקיים להם יהושע וע"כ בלי"ס גרסתם והיוקיים ולפנינו כתוב ויוקיים.

(2) ע"י גזיר פ"ו מ"פ ורקוק מצא אתה וכו"ב כתיבאות תישנות) וכן הגי' במשנת שבגמ' ובספרי גשא פי' ל"ו אך במקרא שלנו כתיב אחד וכן בתרגומים ובמשנה שבירושלמי. ובספרי פנחס קלו': על אשר מרתם פי' ולפנינו הנוסחא כאשר וכך תרגם אונקלוס אבל בת"י תרגם ספול והוא תרגום של על אשר כמו שתרגם הכרים ל"ב ג"א על אשר לא קדשתם ספול דלא קדשתן. ואין להאריך עוד בראיות ועי' ספרי תוצאת ה"ר מגור פ"ג שהגיר בהערותיו על כל המקומות שנוסחת ספרי חלוקה סנוס' המסורה ועי' גם בהגהת שלאחר זו. (ד"ד ח"ג)

ענין הדרשה שחלוף הנוסחא היה בספריהם ואפשר שאינו רק מעיית המעתיק גם באופן זה נוכל להחליט לפעמים שהחלף היה בספריהם וחלקו על המסירה אם נמצא שגם אחד מן המתרגמים תרגם לפי הנוסחא המחלפת ולא כפי המסורה⁸). דבור ההצעה בהעתיקים מן המקור הזה הוא: שנאמר, תלמוד לומר, דכתיב, ואומר, מאי קראה, כתיב, משום שנאמר, מאי דכתיב, עליו הכתוב אומר, לקיים מה שנאמר, מהבא, מאי תלמודא, אמר רחמנא. ובתלמוד א"י נמצא עוד אחרים, כמו: שמע לה מן הדא, מעמא, כתיב, נלפינא, ליידיא מלה כתיב, הדא היא דכתיב, היך מה דאת אמר. המדרשים המוצעים באלה הדבורים, אין תכונתם וכחם שוה. יש מהם דרשות גמורות כלומר שזאת הדרשה נחשבת להם עיקר כונת המקרא, ויש שנדרשי רק לאסמכתא בעלמא, והרצון בזה ליומר שאין הכתיב מקיר הדבר האמתי אשר סמנו הוציאו הדבר הנדרש כי אם לקחו את הכתוב רק לסמך בלבד לסמוך בו דבר מדברי הסיפורים או דבר שהיא מהלכה. פתית מן האסמכתא הוא הזכר לדבר אשר אין לו תכונת ראייה, כי אם הכתוב הוא סימן הזכירה להזכירני איזו הלכה או מדרש (בית תלמוד ש"א צד 15) והוא מה שאמרו חכמים בכמה מקומות, "אם אין ראייה לדבר וזכר לדבר." אבל לא מצינו דבור זה כי אם במשנה או ברייתא אבל לא בשמועות האמוראים. אבל שאבו ממקור הזה רמזים אין מספר להלכות ובאפן הזה רגיל על לשונם לאמר רמז לדבר כך וכך מן התורה מניין או מכאן רמז, ודבור זה רגיל בפי האמוראים וגם נמצאהו בכרייתא. הימון אין לכת ראייה, לפעמים אין הרמז כי אם סימן דומה לרמזי האותיות של הדרשנים כמו באמרם נאמר בשני נוסכיהם ונאמר בשני נוסכיה ונאמר בשניו כמשפטה הרי מ"ם וי"ד מ"ם הרי כאן מים מכאן רמז לנסוך המים מן התורה (תענית ב:). ויש ראייה שקראה בעבור זה רמז מפני שאנו צריכים ראייה על החיבה לעשות איזה דבר אבל מן הכתוב אין ראייה רק על המנהג שעשו כן בזמן קדם. כמי במועד קטן (ה) א"ר שמעון בן פוי רמז לציון קברות מן התורה מנין ת"ל וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון. וקרא לזה רמז, שלא בא הכתוב להזהיר וללמד שיעשה אדם ציון (פרש"י). וכיוצא בזה עוד אחרים (עי' יומא עח). ואמנם יש דברים שאמרו עליהם שהם רמז אף שהמדרש לא גרע ממדרשים אחרים שנדרשו מדקדוק הכתיב או במדה מן המדות ככל זאת קראוהו רמז מפני שהיה ברור להם כי אלה הדברים שדרשים מן הכתוב בשם ענין אינם דבר תורה כי אם מדברי סופרים ואולי קראם בכונה רמז שלא נמעה לומר שהם מן התורה. ומענין הזה היא מה שנתנו רמז לשניות (יבמות כא). וכן על היחוד (קדושין פ"ג) וראה כמה גדולים דברי האמוראים הראשונים ששנו לשונם וקראו לאלה רמז, לרמז לנו שלא נמעה לומר שהם דבר תורה והרי בענין יחוד כבר עלה על דעת בעל הגמרא להחשיבו דבר תורה מטעם המדרש הזה ונכנסו בפרצה דחוקה ושגה בכונת קדמוניו (עי' לו: סנהדרין כא:). ויש דברים שסמכום על סמך כל שהוא ורחיק וזר והדברים מצד עצמם אינם אלא הלכה ישנה כמו: עדים זוממין שלוקין במקום שאין לקיים כאשר זמם לעשות לאחיו (מכות ב:) שמרפה אין כמות לחיות (חולין מב.) ששכול יום אם עבד חלל (זבחים יז.). בכל אלה אומר "רמז" ואין המדרש אלא סמך גרוע. אף

לפעמים

8) עי' ספרי פנחס פסקא קמ"א ויצוהו כאשר צוה ה' את משה את צוה הקב"ה את משה בשמחה כן צוה משה את יהושע בשמחה. ומתמדרש הזה סבואר שהיה לפניו כאשר צוה ה' את משה וכן תרגם המיחס ליונתן ופקדית תיכמא דפקדו ת' ית משה. ואמנם נוסחת המסורה שלנו כאשר דבר ת' אל משה, ויש פ' קמ"ם: פרים בני בקר שנים ואיל אחד ולפנינו איל חסר וי' אבל אונקלוס ויונתן תרגמו עם וי'. במימיה (מב.) והמדרגים סברו אותו למצרים ולפנינו הגי' אל מצרים אבל אונקלוס ויונתן וספרי פסוקי קנ"ז קראו למצרים. (ד"ר ח ג)

לפעמים ישתמשו בדבור „היכן רמיוא“ (סנהדרין פ”א : מגילה ב.) וגם הוראת זה הדבור הוא שאין המדרש אלא סמך כל שהוא⁴. ומצאנו במקומות הרבה ששתמש בהצעת הראיה מן המקור בדבור „מאי קרא“, ואמנם בכל אלה אין הכוונה להביא ראיה או סמך. כי בכל מקום שאנו מוצאים הדבור מאי קרא, אין הכתוב מדבר בשום ענין מן הדבר הנדרש ואף רמו קל אין בו עליו, רק הכתוב הוא בעין דוגמא לדעיון המונח בדבר ההיא לאמר— שגם בכתוב נמצא רעיון דוגמתו⁵.

המקור השני אשר שאבו ממנו הוא: המשנה מן המשנה השתמשו בדבורי גם מדרש המכילתא וספרי וספרי. כשמעתיקים מן המשנה השתמשו בדבורי ההצעה: הנין, תנינא, תנינן. ומן הכרייתא, בדבורים: תנו רבנן, תניא, תנא, תני. וכן העתיקו מברייתא סדר עולם וגם עליה אמרו הנורבנן או הניא. בקצת מקומות יביאו גם ברייתא דאבל רבתי, ומסכת כלה והלכות דרך ארץ וזאת הכרייתא היא בלי ספק בעין מסכת ד”א שלנו. וזה הכרייתא נזכרה בירושלמי בשמה (שבת פ”ו ה”ב), אבל שאר ספרי הכרייתות שלנו לא נזכרו בירושלמי בשם בשם פנים אף שבאו בו העתקות מהם כמו בכבלי אבל בתלמוד שלנו נזכרו קצתם בשם כמי הספרא, וספרי דבי רב, וסדר עולם, ואבל רבתי, ומסכת כלה והלכות ד”א. חוץ מאלה היו להם עוד קובצי בריתות כמו ברייתות דבי ר’ חייא ור’ הושעיה, רבית דבי ר’ חייא, כתיבת דבי ר’ חייא, נזקין דקרא, קדוש דלוי, הני דבי שמואל, ברייתא דסוד העבור, ברייתא דר’ ישמעאל, ברייתא דר’ אליעזר בנו של ר’ יוסי הגלילי, הלכות אבל (הוא בלי ספק אבל רבתי עי’ ירוש’ מ”ק רפ”ב). והנה כל אלה נקראו בשם ובמקומות שזכרו מבואר הדבר שהכוונה על קובצים. ואמנם שערתי במקום אחר כי עוד מלבד כל אלה היו להם קובצי הלכות (ח”ב צד 195). כמו הלכות צבור (שבת קלמ). הלכות שחיטה הלכות קמיצה (כתובות קו). הלכות רופאים (ירוש’ יבמות פח ה”א) ועוד אחרים.

המקור השלישי הם המגלות והספרים השונים שזכרו בתלמודים כמו: ספר בן סירא (בכ”מ) ספר יצירה סנהדרין (סה:) ספר פתרון חלומות (ברכות נו.) ספר אגדה דכי רב (סנהדרין מז.) מגלת תענית (בכ”מ) מגלת יוחסין (יבמות ספ”ד) מגלת חסידים (ספרי עקב פי’ מה ירוש סוף ברכות) מגלת סתרים בי ר’ חייא (שבת וז.) מגלת חשמונאים, שניות מר כריה דרבנא (יבמות כא:). וכמה ספרי אגדה אשר הזכירם התלמוד בכמה מקומות. מספר בן סירא העתיקו לפעמים ולא הזכירו מקורם. וכבר הראינו (ח”א צד 208) שזכר התנאים הראשונים לקחו מן הספר הגיונים ומאמרים בלי

(4) עי’ בספר הצעות להרמב”ם בשרש השלישי ובה שכתב עליו הרמב”ן. ולפי מה שבארתי תענין בפנים כל דברי הרמב”ן אין להם קיום ודברי הרמב”ם שרירין וקיימין ואין כאן המקום להתאריך והמענין שם יבין האמת. ואמנם ראיתי להגיד בזה על גנות הש”ס שם בסנהדרין דקאמר על הנוגב את הקסות דחייב וחיכן רמיוא ולא יבואו לראות בכלל את הקדש ומתו. וכל שחזמו הוא כגון כתיב, מאי קרא” כפי שפירשתי בפנים דהיינו שרעיון המונח בכתוב תיא דוגמא לדעיון המונח בדבר שנתלת בתרמו. וזהו אף כגון הוא כן. ודאי שהכתוב אינו מוכר כלל מנינו את הקסות אלא שהם פירשו ככל עת הקדש כמי שבולע את הקדש דהיינו שון עניו מן השכינה בדרך שרשו ויתוו את אלהים שגנו גלותה מן השכינה וע”כ דוגמא היא לנוגב את הקסות אבל לא יעלה על הדעת שפסאן נלמד כן בדרך דרשה גמורה.

(5) עי’ בכל המקומות שהובא באי קרא ותנינא שחיו כן כמו שכתבתי. וזאת לך דוגמאות אחרות. עי’ ברכות (דז) מצות לקרוא ק”ש על ספרו אר”י טאי קראה רגו ואל תחמאו אמרו בלכבכם על משכבכם ודוכו סלה. שם (מז) ותקוין היו נזכרין אותה גם הגין החבה וכו’ איז מאי קראה ייראוך גם שמש וגו’. שם (כסז) אר”י מצות לתפלל עם מדומי חמת ואר”י מ”ק ייראוך עם שמש ולפני ירת דור דורים. ודע שדרך תרמו הנת היא מינין דוגמא מסאמר חז”ל (תענית טו) ותו אשכחיה ר’ יוחנן לינוקא דרש לקיש דיתוב ואמר אולת אים הטף דרכי ועל ה’ יעקב לבו יתיב ר’ יקא מתת מי איכא מידי דכתיבו בכתובי דלא רכזי באורייתא א”ל אפי הו פי לא רמיו והכתוב יוצא לבם ויתרדו איש אל אחיו לאמר כה ואת יצתה ה’ לנו. דגם בזה תרמו היא בשווי הרשון.

בלי הזכרת שמו. אבל גם האמוראים השתמשו הרבה בדבריו אף שלא הזכירו מקורם בשם. כמו מאמרו של רב (ערובין נד.) המתחיל בני אש יש לך המיב לך, הוא מספר בן סירא, ועוד רבים כמותו הוכחו מהאמוראים בלי הזכרת שם הספר (מאור עינים פ"ב).

המקור הרביעי והוא הרוב הם תלמודי ראשי הישיבה של כל דור ודור ומימרות האמוראים שקדמו. ולא של חכמי ככל לבד כי אם גם מימרות חכמי ארץ ישראל. לפעמים נזכרו בתלמוד בבלי דברים מתורת א"י ולא נזכר שם האומר, ובזה השתמשו בדבור ההצעה „במערבא אמרו" או „במערבא בעו לה מבעיא" או „במערבא מתרצי לה הכי" או „אמרי במערבא" או „במערבא מתני הכי" וכדומה מן הלשונות. גם התלמוד הירושלמי היה לו למקור מימרות חכמי בבל, וכשהוא מוכיח דבריהם בלי שם האומר דרכו לאמר: רבנן דהתם אמרין, רבנן דהתן אמרין, תמן אמרין, וכיוצא באלה הלשונות. והדבר מבואר לכל משכיל כי כל אלה הלשונות וכיוצא בהם לא כונו על העתקה מן התלמוד השלם והמסוים וכאלו ראה בעל הגמרא הבבלי את התלמוד הירושלמי בשלמותו או להפך, כי אם ידעו כל אלה בקבלה מפי החכמים אשר עלו מבבל לא"י ואשר ירדו מא"י לבבל וזה היה רגיל בכל עת ובכל דור ודור של האמוראים הראשונים והאחרונים והדבר הזה כמעט אין צורך לכתבו, אבל בכל זאת ראינו להעיר על זה בפירוש מפני שראינו שקצת מחברים האחרונים (רש"ל רפ"פ תולדות ר"ג הערה פ"ו ומהר"ץ חיות בס' אמרי בינה) מעו בזה וחשבו שהתלמוד הירושלמי היה למראה עיני מחברי הבבלי בשלמותו, והכיוון תעצומות לדבריהם אשר כלן בעשן כלו נגד השכל הישר וכבר בטלן על נכון הרב רבי זכריה פראנקל במבוא הירושלמי (ק"פ מ"ו). כללו של דבר מזה אין לנו ראיה כלל על זה שמחברי הבבלי היה לפניהם התלמוד הירושלמי והשתמשו בו¹.

המקור החמישי הם התרגומים. כבר בררנו זאת, כי תרגום אונקלוס על התורה וחרגום יונתן בן עוזיאל על הנביאים היו המטבע קבוע למתרגמים ללמד את העם רעת התורה בלשון המוכן להם (ח"ב צד 138) והתרגום שקראו כגמרא בשם תרגום ד' דן (קדושין מט.) היה בלי ספק תרגום אונקלוס. והמנהג לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום (ברכות ח.) הוא גם כן בתרגום הקבוע. הלא זה המנהג נתיסד בעבור ההדיוטים שאינם בקיאים למען יבינו מה שידברו ומוכן מעצמו שלא להיה צורך למטבע קבוע. והנה בתרגום אונקלוס השתמשו הרבה בתלמוד בין בהלכה (ר"ה לג: חולין פ. שבת כח. בכורות נ.) ובין באגדה (מגלה י: שבת י: כח. גמין סח: ב"ב יב: סנהדרין ק: נדה לא:). וכן השתמשו גם בתרגום יונתן בן עוזיאל והוא נעתק בתלמוד בבלי בשלושה עשר מקומות והמעתיק הוא תמיד רב יוסף (צונץ ג. פ. צד 63). התלמוד הירושלמי משתמש באהבה בתרגום עקילוס שהוא תרגום יוני והיה מוכן לבני ארץ ישראל, אבל ידע גם את תרגום אונקלוס אף שלא הזכירו בשמו² ומלבד זאת עוד נזכר בירושלמי תרגום אשר נמצא אצלנו המכונה תרגום יונתן על התורה. ^{יש}

(6) אף שאין ראיה לדבר וזכר לדבר. תנה בקדושין (לג): איתא: ותכישו אחרי משת עד בואו תאחלח ד' אמי ור' יצחק נפתח ח"א לנגאי ח"א לשבח ס"ד לנגאי כד איתא וחך כדאיתא פירושו כמו שנוא במקור. ואמנם המאמר הנה לא מצינו בבבלי בשום מקום אבל הוא בירושלמי בכורים פ"ג ה"ה ושקלים פ"ח ח"ג. ואולי גם בתנהרין (כד): שאמר תבבלי: כי חאי מעשה דבעיא סכסא. ולא חבאי המעשה, אבל נמצא המעשה תהוא בירושלמי תנינה פ' והכיוונו בתום' תנינה (סו: ד"ה אב, אמנס רש"י שם בסנהדרין סביא המעשה באפן אחר ובכמה שנים ומכאן מזה שחית לו לרש"י איות ס' אגדה אשר בו מצא המעשה בנוסחאותי, וע"כ אפשר שהתקמור הבבלי אינו מוסך על מה שכתוב בירושלמי.

(7) עי' צונץ במקום הנזכר שרפו על חירושלמי בסנהל פ"ד ח"א שהביא: ומחא ה' ית עמא, ותוא מתרגומו של אונקלוס אבל לא הזכירו בשם.

יש בירושלמי (מגלה פ"ד ה"י) אילין דמתרגמין עמי בני ישראל „כמא דאנן (צ"ל דאבוהון). רחמין בשמיא כן תהוון רחמין בארעא תורתא או רחילא יתה וית ברא לא הכסון תרוייהון ביומא חד' לא עבדין טבאות, והיא מלה במלה בת' על התורה. ואף כן מבואר מירושלמי במקום אחר (כ"מ פ"ט ה"ט) שפירש רבי לא כבא שמש עב מעלי שמשא, עד בא שמש עד מטמעי שמשא וכן הוא מלה במלה בת' על התורה (עי' מכילהא משפטים פי"ט במ"ס ישלי א"ת ב.). והנה אלה הם המקורות הידועים בשמש, אמנם ברור הוא כי היו להם מקורות אשר לא נדעם כי אבדו ועוד אינם ונשבת זכרם, והלא ידענו כי היה להם ספרי אגדה ואולי כל אותם המעשיות אשר נרמו עליהם בתלמוד מבלי להביא תוכן המעשה היו מקובצים בקובצים כאלה. כמו באמנם בפסחים (קוב.) משום מעשה דרב פפא ולא פירש: מה הוא המעשה ההוא, וכמכות (כר.) ודובר אמת בלבבו כגון רב פפא, ובקרושין (פ:) כי האי מעשה דההיא אתתא דתוה עובדא ואפיקתיה. ובהענין (ח.) כמה גדולים בעלי אמנה מנין מח לדה ובור. ועוד אחרים כאלה. ובכלם רק רימוז עליהם התלמוד בלי הבאת המעשה עצמו כמו שהיה, ועתה בלי ספק היו להם קובצים ממעשיות ומהם התקפו לפעמים כל המעשה כלה אם לא היה המעשה מפורסם כל כך ולפעמים רק רימוז עליו במקום שהמעשה היה ידוע לכל.

אם המקורות אשר שאבו מהם כלם או מקצתם היו מוגזחים לפנינו ככתב או ידעום רק בעל פה ואם התלמוד עצמו יצא מיד מסדריו כתוב בספר או אך בעל פה היא שאלה אשר כבר עמלו בתשובחה הקדמונים ועוד יותר החכמים בדורות אחרונים. האומרים כי לא היה שום דבר מן התורה שבעל פה כתוב יחלקו לשני מחנות המחנה האחת היא מן התלמודיים הגדולים בדורות ראשוני הרבנים ובראשם רבנו שלמה בן יצחק שכתב (ערובין סב.) שבימינו לא היה דבר הלכה כתוב אפילו אות א ח ד, ואחריו נמשכו עוד אחרים מגדולי הרבנים הראשונים. ואמנם זה היסוד שיסר רש"י לא יצא לו מכח החקירה והישוב בדבר כי אם בעוצם חסידותו לא יכל לכבול להאמין שרבותינו הקדמונים יעשו דבר שלא כמשפט התורה: שרבים שבעל פה אי אתה רשאי לאמנם בכתב, ונגד מדרשם: כתוב לך את הדברים האלה אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (גמין ס: תמורה יד:), ואף אלו כל הראיות שהובאו על ההפוך היו גלויות לפנינו לא היה משניח בהן נגד אמונתו שרבותינו לא יעשו בישום ענין דבר שהוא נגד הדין וההלכה. ואין כל ספק כי ידע רש"י מאד כי אין בכח אדם מן הארץ להכיל כל המשנה והברייתות והתוספתות: מכילהא וספרא וספרי וכל הגמרא של בני בבל ובני א"י וכל מדרשי האגדה בזכרוננו מלה במלה עד שידע כל גרסא גדולה או קטנה אות באות, כי מי כמוהו הבקי בכל ספרי התורה שבעל פה יודע כמה חכמד זאת על הזכרון בלמדו מתוך הספר אף כי להכניס הכל תוך הזכרון מפי השמועה אולם גם בזה חסידותו העצומה הביאתהו להאמין בדבר הנמנע בטבע, כי האמין שרבותינו בעלי הגמרא אין דבר נמנע כי רוח יתרה יש בהם ורוח ממרום יערה עליהם. ואחרי שרש"י גמר והחליט כי אף את אחד לא היה כתוב שוב הבאים אחריו אשר הקדישו קדש כל דבור ודבור שיצא מפי רש"י הלכו בעקבותיו בלי בחינה ובקרת ודי להם כי כן אמר רש"י, ואף מי שדרש על הדבר (הקדמת עץ חיים למשנה) לא דרש רק מצותו לקיים דעת רש"י אף אם ברוחק. ואמנם המתנה השנית היא מן החכמים בדורות האחרונים בעלי מחקר ובקרת וקיומו דעת רש"י על פי מדהם לא מן התמידות כי אם מן החכמה ואלה לא חשבו ולא העלו על לבם כמה תכבד העבודה הוות על הזכרון כי לא כתנו את הדבר בעצמם, ואליהם נאמר נא הפעם

להכניס כל זאת הספרות של התורה שבעל פה בזכרונכם לדעת כל גרסא וגרסא וכל מלה ומלה ולהבינה כולה הכלית ההכנה ואחר תשפוטו.

אמנם הנמשכים אחר דעת רש"י כזה היו רק מעט מן הצרפתים אשר כל דברי רש"י להם לחק (ע"י שות שיערי תשובה עם הגהת איי הים ד' ליווארנא תרכ"ט), אמנם כל גדולי החכמים מן הגאונים ומרבני המערב וספרד מהנגידים לדעת רש"י ואומרים שהמשנה היתה כתובה. הנה רב שרירא גאון באגרתו אשר נספחה לספר יוחסין כתב כזה הלשון: ולא היו חר מן הראשונים דכתב מד עם עד סוף יומי ורר בנו הקדוש. ושבו כתב: וביומי דרבי בני של רשב"ג אסתיע מלתיה ותרצינהו וכתבינהו והוי מלי דמתניתין כמשה מפי הגבורה אמרן. ועוד כתב: קמאי לא הו צריכין לחבורי ומלי דמגרסן על פה אינון. . . ולא הו צריכין לחבורי ולא מיכתב ביניהו עד דחייב בית המקדש. . . והו צריכין לחבורי. . . ולהכי אצטרך רבי לחבורי ולתרוצי שש: סרי משנה. ואמר עוד: ודאמריה מה ראה ר' חייא לכתבם (כלומר הכרייתא) ואמאי לא כתב רבי, אלו בקש רבי לכתוב ולחבר כל מה שהיה שנוי בימי אריכות מלי ואתערקן אלא רבי עקר הדברים תקן וכתב, והנה מן הדברים האלה יוצא מפורש שדעת רש"ג שרבי כתב משנתו וגם רבי חייא משנתו. ולא נתעה להביא ראיה על ההפך מדברי רש"ג בתשובה הדיא עצמה, שבמקום אחד כתב: ודכתובין כיצד נכתבה המשנה ונכתב התלמוד, משנה ותלמוד לא אכתובו אלא תרוצי היו מתרצי וזהירין רבנן למגרסנהו על פה אבל לא מנוסחי דאמרינן בתמורה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב. כי אם נתבין בדבר יתברר לנו מזה שכונתו שהיה להם משנה בכתב שאם לא כן מה הוא הזהירות שהיו צריכין למגרס בעל פה ולא מנוסחי. והלא אם לא נמצא נוסחא כתובה הרי מובן מעצמו שהיו מיכרחים ולא זהירין בלכ"ו ודאי שכונת האין לומר שלא היו הגמרא והמשנה כתיבות בחבור מיוחד ונתון ביד הרב ללמד מהוכן לתלמידים כמו שהיה זה בזמנו של הגאון אלא שהאמוראים היו זהירין למגרסניהו המשנה והגמרא עליה בעל פה משום דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב אבל ודאי היו המשנה והגמרא כתיבים⁸). ולא נשעה בדברי הניסחא השניה מן האגרת של רש"ג אשר בה כל הלשונות המדברות מן הכתיבה נשמטו כי אם נשים עין בוחנת על הניסחא הזאת נכיר זיופה מתוכה⁹), ואמנם כל יופיו לא הועילו למי שזיופה

מאומה

8) חפ"י והתכרעת הזאת בענין אמרם דברים שבע"פ א"א רשאי לאמרם בכתב שזה ככוון רק על גרסא מתוך הספר לא על הכתיבה וכמו שכתבנו בדברי רש"ג כבר נכתבו זה יותר משלשים שנה במאמרי תולדות רב פכוכבי יצחק חז"א ושניהם הדבר מבואר שלי לת"פ עם פ"י ראב"ד וגם חבורי מסרת התלמוד. וכך תעלה חוב ד'ו פראנקל בדרכי המשנה צד 218.

9) הנה נבית תלמוד ר'א צד 55 ותלאת דברתי באורך על דברי האגרת דרש"ג ותראיתו בראיות שהנוסחא בחפש מטמנים (בדל"ת ר'ח' הוצאת בער גאלדבערג) בזיופה. ואעתוק פה שתי ראיות המראות זיופו בכיורור גמור: א) כתיב שכתוב בגי' שלנו: וביומי דרבי בני של רשב"ג אסתיע מלתא ותרצינהו (וכתיבניהו) והו מלי דמתניתין כמשה מפי הגבורה וכוננו מבוארת יען שהדברים נכתבו הו כדברי משה מפי ה' אבל בה"מ חגי' וניומא דרבי אסתיע מלתהון והו מלי דמתניתין כפי הגבורת אמרין וגי' זו אין לה מובן דלא נאמר איזה מעשה שנשע עד דחו מלי דמתני' כמשה מפי הגבורה. וזה שכתוב בגי' שלנו: ודאמריה מה ראה ר"ח לכתבם ואמאי לא כתבם רבי אלו בקש רבי לכתבם וכו'. הניסוחו כח מ: אלו בקש רבי לומר וכי וזה דברים שאין להם שחר השואלים שאלו מה ראה ר'ח לכתב אמאי לא כתב רבי ומת זו תשובה אילו בקש רבי לאמר הם שואלים על הכתיבה והוא משיב טאמריה בע"פ למת הניחם כשיתום שו"ח כתב ורבי כתב חלא כאן היה מקום ראוי לאמר לא ר'ח כתב ולא רבי כתב. וע"י בשער תשובה תנרפם בליווינו שי' הרכ"ב עם הערות איי הים מתר"ר ישראל משה חזן סי' קפז דף ע"ו ע"ב שהעיר בדברים מושכלים וברויסם על הנוסחא שבחפש מטמנים ומצאת דבריו שם שניטח האגרת המובאת בס' יוחסין היא נוסח ססדר ונוסח שנבפש מטמנים הוא נוסח צרפתי ואיות צרפתי אחרון שבאותם הדורות אשר הוא העתיקו שינה בקום ועשה (כלומר בכונת) כל אותן הדברים לדעת רבותינו הצרפתים ובראשם רש"י כי משכחו אחרי פשוטו הטוביאה דהמורה גספון. וענין דבריו בכללות שונות שהמעתיק שינה בכונת ובעד דברי רש"ג כדי להתאימם עם שיטה הצרפתים.

מאומה להעמיר השמה שדעת רש"ג היא שלא נכתבה המשנה והברייתא והגמרא ויש דבר גדול או קטן מתורה שבע"פ אחרי שמדברי רש"ג עצמו שכתב במקום אחר מבואר שדעתו היא שכתבו דברים שבע"פ כי באחת מתשובותיו שהיא כמו הקדמה לשאלות ותשובות שערי צדק ונדפסה גם בחמדה נגיזה, נמצא כזה הלשון: כראשכתן לחר מן הגאונים בחר דגה נפשיה אשכתן ביה זכור האי גברא לטוב כל הוייהו דרבנן קדמאי דא עם דא ושיה סדרי משנה דאיתגניזו מיומי הללו שמי ואין אפשר לאמר כן כי אם על דברים שכתב ומי יטיל עוד ספק בדבר ששמת רש"ג היא שהמשנה היתה כתובה.

כדעת האב כן דעת הבן רב האי גאון כי התשובה נכתבה מדעת שניהם כי לשניהם לרש"ג ור"ה בנו השאלה נכונה מאת השיאלים. וברעה הזאת החזיק גם אחד מתלמידיו הוא רבנו נסים, שכן כתב בספרו המפתח בהקדמתי: ותקנה (רבי את המשנה) תקון יפה ורחברה חבור נמרץ, וכיון כזה על חבור ככתב וכן כתב בהמשך דבריו: ובאותו זמן (תק"ל לשמרות) נכתבה המשנה כמו שהקדמנו, והיכן הקדים לדבר מזה? אין זאת כי אם באמרו וחברה חבור נמרץ. ומוסיף שם עוד: ולא סרה האומה להיות לומדת המשנה זמן אחר זמן אל זמן רב אשי. ובענין תיקון התלמוד בכתב על ידי רב אשי אמר ויועץ היא וחכמי דורו לכתוב פתרון המשנה... ואתם אשר כתבוהו גורסין אותו בעל פה, ומדברי הלכות גדולות שהביא המרכיב (פסחים פ"ב סי' תק"ג) מבואר שהיה מונח קיום אצלם שרב אשי כתב התלמוד. שכן אמר שם בשם הלכות גדולות שנמצא בספרים ישנים שהיו מימות רב אשי סוף היראה בהדיא ברב במשהו ואף שלא מצאנו לשון זה בה"ג שלנו אפשר שהיו להמרדכי ה"ג אחרות, כפרט שכבר הובאו בספר המאיר (שבת פ"ב) הלכות ראשונות של רש"י קיירא סכלל שיש אחרונות. והנה אין לנו סבה להטיל ספק בדברי המרכיב שראה כן בה"ג ועל כל פנים הלא מוכח מזה שלבה"ג היה הדבר פשיט שרב אשי סדר את התלמוד בכתב. ואף כן שמה רבנו שמואל הנגיד במבואו לתלמוד וכן כתב הראב"ד בספר הקבלה, וכן נראה דעת ר' יהודה הלוי ככוזרי (מ"ג סי' ס"ז), וכן דעת רבנו בחיי בחובות הלכות שער עבודת האלהים פ"ד, ודון חסדאי ב"ר אברהם קרשקש בהקדמה ספרו אור ה', ומפורש יותר כתב כן הרב רבנו משה בן מיימון בפתיחתו לפירושו למשנה ובהקדמה לספרו יד החזקה. כללו של דבר אין גם אחד מכל רבני ספרד אשר הסכים עם דעת רש"י גם רבנו נתן בעל הערוך היה בעל שמה הספרדיים כי בערך ממילתא מביא פירושו של רבנו נסים על אמרם פוק עיין במכילתך (גטין מד.) שמכילתא הוא כמו מגלתא גימ"ל וכ"ף מתחלפים, הרי שהיה אצלו כהנחה מקויימת שהיו לאמוראים מגלות כתיבת כהלכה. ואמנם גם קצת מרבני צרפת לא נמשכו בזה אחרי רש"י. הרב ר' יהודה החסיד שהיה צרפתי ממלחתי ומושבו באשכנז כתב (ס' חסידים סי' שס"ז): לכך חכמים הראשונים לא כתבו ספריהם בשמט... כגון מי שחבר תורת כהנים ומכלתא וברייתות ומדרשים לא כתבו בספריהם אני פב"פ כתנתי וחברתי זה הספר כדי שלא יהנה מן העולם הזה הרי מפורש שהיה חושב שכל אלה הספרים נכתבו ממחבריהם. וכבר ראינו לפני זה שגם המרכיב מוכיר בשם הלכות גדולות ספר תלמוד הנכתב בימי רב אשי ולא היה הדבר זה בעיניו שבימי רב אשי כבר היה התלמוד כתוב בספר וכבר הראנו במקום אחר (בית התלמוד שנה א' צד 59) שגם רבנו צרפת אחרים הלכו בזה המחשבה ולא אחזו שימת רש"י.

הנהה מכל הדברים האלה אנו רואים כי מחכמינו הראשונים אך המעט מהם היו נמשכים

נמשכים אחרי שיטת רש"י ודעת רובם היא כי היתה המשנה בכתב והתלמוד בכתב ובכלל היו כותבים דברים שבעל פה בדורות ההם. אמנם לתכליתנו אין לנו מכל זה לשפוט על אמתת הדבר בזמנים הקדומים כי מדברי כלם אין לנו ראייה רק על מה שהיה דעתם בפניה אבל לא ראייה על עצם הדבר המחייבת לאמר כן או כן היה באמת. ואולם אם נפשפש בדברי התלמוד עצמו ונתבוננו בו בבחינה נאמנה יתברר לנו למעלה מכל ספק כי בכל הדורות הקדומים היו כותבים מגלות לעצמם בין בהלכה בין באגדה רק שלא היו גירסים מתוך הספר. הנה רחוק ממנו החפץ לדרוש פה על דבר אסור הכתיבה בתורה שבעל פה אם היה איסור קדום ומוסכם מכל ישראל ובא תנא דבי ר' ישמעאל ור' יהודה בן נחמני וסמכו האיסור למקרא, כי כבר אמרנו זאת שמקור המניעה מלכתוב ספרים חוץ מכ"ד ספרים רשומה ומפורשת במקרא: ויותר מהמה בני הוחר עשות ספרים הרבה אין קץ (ח"א 92) ונתרחבה המניעה על דברי התורה שבעל פה כי זאת התורה מעותרת להתרחב ועל כן טוב להיות נדרשת בע"פ מלכתבה בספר (שם ממ"ג הומן פי"ג) אמנם זאת המניעה נאותה בספרים שנקבעו בהם מסמרות כאשר עשו הצדוקים בקבעם ספר גזרתא לרזן ולתורות (שם צד 133) אבל אין זה סבה למניעה מלכתוב דברים שבע"פ להועלת הזכרון או לתבלית צודקת אחרת (שם צד 92) וכן הראנו לדעת כי באמת בקצת נמנים כתבו מטעם הוה, כי כבר בזמן קודם ר' גמליאל הוקן כתבו תרגומים ורק לסכת צרכי זמנו גנום ר"ג (שם 212) אבל חפצנו בזה הוא להראות כי ברוב הזמנים היה זה האיסור רפוי בידם ולא נמנעו מלכתוב, והרבר הזה דומה לאיסור ללמוד יוגית שבזמנים שונים גזרו וגזרו ובשים זמן לא קיימו הגזרה כי ההכרח גבר על האיסור כן היה באיסור הכתיבה ההכרח עשה להם לחובה להציל הרברים משכחה על כן לא השגיחו על האיסור והכל לשם שמים והאמינו כי גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה, שלפעמים בטולה של תורה זו הוא קיומה ועת לעשית לה' הפרו תורתך. ואסר פה קצת מן הראית המראות כי כתבו דברים שבע"פ. על לוי נאמר שעשה הגהה במשנת רבי ופתקה (כנ"י הערוך) במשנתו (יבמות י). ולשון פתקה מכואר שהגיה בכתב ולמדנו מזה שני דברים האחר שמשנת רבי היתה כתובה בידו והשני שהם הוא לא נמנע מלכתוב⁽¹⁰⁾. מרבי חייא נזכר מגלת סתרים אשר היו כתובים בה תורה שבעל פה (שבת ז), וכן היתה כתובה אגדתא דבי רב (סנהדרין נז). ויש בה הלכות. ואמר רב הלל לרב אשי לדידי חזי לי שניות דמר בריה דרבנא וכתבי בן שותמר לאיסורא (יבמות כא:). ואמרו בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) חד בר נש אייתי הדא אשפלתא דקפלוזין לר' יצחק בר טבלאי שאל לר' יוחנן אמר לו פוק שאל לחנניה דתנייתא נפק ושאל ליה אמר מהני לא יחמי לי שמועה אמר לי, והנה על השמועה משתמש אמר לי שרצינו לאמר בעל פה ועל המשנה אמר לא יחמי לי כלומר ברייתא לא ראייתו וכן לא יאמר כי אם על דברים שבכתב. וכן ברור הדבר כשאמר האחד לחברו: פיק עיין במכילתך (גמין מד). הכונה על דברים שבכתב כי לא יאמר עיין בו ברוב מקומות בתלמוד רק על ראית עין ממש באיזה דבר וכל שכן אם אמת היא כפירוש רבנו נסים שמכילתא הוא כמו מגלתא בחלוף גימ"ל בכ"ף, ספרי אגדה היו מצוים הרבה בימים ההם ר' חייא היה מסתכל באגדת תלים (ב"ר פל"ג) רבי יהושע בן לוי היה מעיין לפעמים בספרי אגדה (ירוש' שבת פט"ו ה"ב) וכן ר' יוחנן (גמין ס.) ולא בני א"י בלבד כי אסגם בבבל היו ספרי

אגדה

(10) למי הערוך ע' פתק חגי' שם גמ' דיבמות פתקה לוי במתניתית ותימה שהערוך הכניסו לע' פתק ב' שהוא מניין השכלה והלא יותר נוח לפרשו מניין פתק שהוא לשון כתיבה? אך בספרים שלנו חגי' בדיקה לוי במתניתית ופרש' תיניהו ותיסיפה ולא ידעתי פשר דבר. ואפשר שצריך להגיה בדיקה במקום בדיקה. (ד"ד ח"ג)

אגדה והחכמים היו מעיינים בהם (שבת פט.). ונתפשטו שם הרבה (שבועות מזו) ושתייהן האגדה כמו תהלכה היה אצלם מענין התורה שבעל פה ואם התירו לכתוב אגדה משים עת לעשות לה' הפרו תורתך מטעם הזה הותר גם כן לכתוב הלכה (תמורה יד): אם נעסיק בשמועה אשר משם ההוראה יוצאת למניעת הכתיבה נראה כי כל הרברים אינם נאמרים רק למשא ולמחן. כי שם (תמורה שם) עיקר הפלפול בדבר הזה נתהוה על ידי מאמר של ר' דימי שאמר אילו היה לו שליח התולך לבבל היה כותב לרבי יוסף דבר הלכה בשם ר' יהושע בן לוי ועל זה מתמה בעל הגמרא הלא אף אילו היה לו שליח לא היה רשאי לכתוב כי אין כותבים הלכות. ולא מצא דרך לפשר הדבר כי אם באמרו „מלתא חדתא שאני“. והנה במקומות הרבה אנו מוצאים שהיו חכמי ארץ ישראל משלחים אגרות לבבל או חכמי בבל האחד לחברו וענינם דברי הלכה, כמו שמואל שלח לר' יוחנן שלש עשרה גוילים כתובים הלכות כדיני מרפות (חולין צה): וכן שלח רבין אגרות מא"י לבבל בעניני תורה שבעל פה (כתובות מזו): והיה מנהגם בכל דורות האמוראים שהיו ראשי הישיבות שבא"י שולחים הוראותיהם בכתב לבבל (שבת קפו. ב"ב מא: סנהדרין כט. שבועות מזו), ונראה מאד כי בכל מקום שנמצא בתלמוד שלנו מתם או שלחו לגולה היה זה על ידי אגרה, ואמנם בכל אלה לא התפלג בעל הגמרא איך שמואל ור' יוחנן ור' אלעזר ור' אבא ורבין ועוד אחרים כתבו הלכות באגרת הלא אין כותבין הלכות? הן אמת כי פתרונו להצדיק את ר' דימי „מלתא חדתא שאני“ ומטעם עת לעשות לה' הפרו תורתך, יצדיק גם אותם, אמנם הפחרון הזה יתיר האיסור מכל וכל. כי כמו שמוטר להודיע לאחרים דברי הלכות שהם חדשים להם בכתב, ואף מי שיודעם מותר לכתבם ללמדם למי שלא יודעם, וכמו כן מותר לכתוב הכל לתועלת מי הצריך ללמוד וכל שבין לתועלת עצמו למען הציל התורה משכחה ועת לעשות לה' הפרו תורתך. ויפה באר דבר זה הרב רבי יצחק מווינא בספרו אור זרוע כאלפא ביתא אות ש. ת. שכתב: אמרין רבנן על גרמיהו סמיכן וכיין דאיכא שר של שכחה כתבין ומחתין דאי משתכחה מלתא מנהון מעיינין בספרא⁽¹⁾.

ועתה בכח כל אלה הראיות מבואר הדבר בהחלט כי לא נמנעו החכמים מלכתוב דברי הלכה ומדרש על ספר למען הציל תורה משכחה. והמשנה יצאה מתחת יד רבי כתובה, וכן היה הספרא כתוב (ח"א צד 92). ומצאנו כמה חבורים מובאים בתלמוד אשר נקבו בשמות כמו: רבית דבי רבי חייא, גוקין דבי קרנא, וקדושי דבי לוי, וכאלה עוד אחרים, ובלי ספק היו כלם כתובים על ספר. ורק אם נאמר כן שהיתה המשנה וכמה מקורות אחרים בכתב נבין הסבה לקצת חלופים בנירסאות. כמו: אית תניי תני עד ואית תניי תני על (ירוש' ברכות פ"ה ה"ג) א"ת תני דקרים וא"ת תני דקלים (שם פ"ו ה"ח). וכן מצאנו מימרא בשם רב הונא ואיכא דאמרי רב תנא (ב' שבת קנא), והעתיקו מאמר מאבות דר"ג מלח. ממון חסר ואמרי לה חסד (כתובות סו. ע' דה"ט 219 ערה 7) ותנה בכל אלה וכיוצא בהם מוכח שכל אלה החלופים אינם מטעם השומע על אדם החלוף כא מחלוף הנירסא בכתב ומטעם באותיות הדימות מעם או הדבה בצורתן. והנה אחרי הדברים והאמת האלה אין גם כל ספק כי גם מחבורי התלמוד ומסימניו כתבוהו על ספר כי לא היה סבה עוד להשיב ידם מן הכתיבה אחרי שכבר נגמר הדבר מרבי שכתב את המשנה, ויותר מה שהיה נחוץ בימי רבי

(1) ע' היסב בהערות א"י דים לתשובות הגאונים שערי תשובה תמצא עוד ראיות וכמה דברים שיש במי' תנאי' דתמורה.

רבי לקבץ על יד כל התורה שבעל פה כפי אשר השתלשלה עד זמנו היה זה נחוץ בימי רב אשי ורבינא שחכמת התורה שבעל פה הלכה אחרנית והיה עת לעשות לה' באמת לחבר יחד כחבור וזאת התורה כפי אשר השתלשלה כל ימי האמוראים, יספחו אל החבור גם הרבה מן האגדה כי גם בה יש הרבה ענינים אשר לתורה שבעל פה יחשבו והם הדברים אשר הם האמונות והדעות לפי התלמוד.

פרק עשרים ואחד

אגדה התלמוד הבבלי והירושלמי.

מאז ומקדם היו גדולי התלמודיים מנשאים את ההלכה על האגדה עשר מעלות. אף גם במצאם כי התלמוד עצמו אומר: אין למדים מן ההגדות (ירוש' פאה פ"ב ה"ו). אבל משנה הוא זה, כי לא נפלה האגדה מן ההלכה להיות מורה לבית ישראל בדרך חייהם, וביקרת ערכה עוד היא גדולה ממנה. ההלכה אין לה דבר עם האמונות והדעות והמדות המוסריות כי אם עם המעשה החומרי, והאגדה שמה לענינה אלה ואלה. ההלכה תלמד דעת המצות והחובות אשר יעשה אותן האדם באשר הוא ישראלי וחי בהן, והאגדה תלמד דעת המצות והחובות אשר יעשה איתן הישראלי באשר הוא אדם, ההלכה משעבדת אברי האדם ומושללת בחיי בשריו, והאגדה מנהיגה רוחו ונשמרתו ורגשיו והיא שמש ומנן לכל האדם. לרוב התלמודיים בדרות המאוחרים, עם היותם מעריצים ומקדישים כל הלכה והלכה אף קטנה וקלה, היתה האגדה דבר קל ולא השגיחו עליה בישיבותיהם בלמדם דעת תורת התלמוד לתלמידיהם. לא כן היתה דעת הקדמונים. לדעתם היתה האגדה ענין גדול ואמרו: רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם למור הגדה שמרוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומרבך ברכיו (ספרי עקב פ"י מ"ט), והם לא הבדילו מאומה בינה ובין ההלכה, כי להם היו דברי תורה כלם אחת מקרא משנה הלכות ואגדות (שם האינו פ"י ש"ו), ונגד אלה אשר כל מגמתם רק לעסוק בדברי הלכה אמרו: שלא תאמר למדתי הלכות ודי לי תלמוד לומר כי אם שמור השמרון את כל המצוה כל המצוה למוד מדרש הלכות ואגדות (ספרי עקב פ"י מ"ח). אבל הדורות האחרונים לכל זה לא שמו לב הלא גם זה דברי אגדה. אבל ראוי הוא שיושב לב על סודו וחבור כל הספרים מספרי התורה שבעל פה אשר הם בדיניו היום ומיוחדים לרבותינו הקדמונים הנאים והאמוראים. הלא דבר הוא כי בכל אלה הספרים נתנו מקום לאגדה כמו להלכה. במשנה יש מסכת שלמה (אבות) באגדה ושבעים משניות המפוזרות בשאר המסכתות. וכן חלק גדול מן ההיספתיא יש בה אגדה ולפי השערותנו מסכת אבות דר' נתן היא התוספתא של משנה אבות והיא בלה אגדה (ח"ב צד 224), בתלמוד ירושלמי חלק גדול ממנו אגדה, בתלמוד בבלי שליש ממנו הוא אגדה ואיני צריך לפרט ספרי מדרשי התורה, אין זאת כי אם שכל הקדמונים לא הבדילו בין הלכה ובין אגדה ונחשבו שתיהן בעיניהם כעצם התורה שבעל פה.

אולם כבר בימי הגאונים לא היבן דבר זה עד הכונתו. אז הוחל לעשות קצורים מן התלמוד, הלכות גדולות שונות והלכות פסוקות ועוד חבורים אחרים עד הלכותיו של הרב ר' יצחק אלפסי שעשה חבורו על דרך התלמוד, וככל שגו בזה כי לא נתנו שם וזכר בספריהם לרברי אגדה אף אם כוללים עיקרים שהם עקר היהדות. ועל האלפסי יש להתפלא ביחוד שהוא מביא לפעמים דברי אגדה אבל רק מה שיש בה קצת מן החיוב או הפסור או שיש בה רוח לאיזה מעשה, ולא הביא אנדרוף

מיבות אף שמורות את האדם לאמונות ודעות נכבדות. הנה היה לו לרבו מקום בהלכותיו למאמרו של רב חטא בן חגינא כל הניתן ממתו בין צפין לדרום הייין לו בנים זכרים שנאמר ממתים ירך ה' ממתים מחלד חלקם בחיים וצפיןך המלא בטוב (ברכות פ"א), ולא מצא מקום קמן לקצת אגדות משיבחות שבפרק ההוא שהן מורות את האדם למדות מוסריות או לאיזה עיקר מעקרי הדת. כמי: לעולם ירניו אדם יצר טוב על יצר הרע וכו' (ברכות ה.) אם רואה אדם שיסירין באין עליו יפשפש כמעשו וכו' (שם) ועוד כמה אגדות נכוחות שהם מדרבים מעקרי הדת.

אך אחד היה הרב רבנו משה בן מיימון אשר הבין זאת עד תכנית. הנה הרב הזה חבר ספרו יד החזקה בכינה לכלול בו התורה שבעל פה כולה, וכן אמר מפירש בהקדמת הספר: כללו של דבר כרוי שלא יהיה אדם צריך לחבור אחר בעולם כדין מדיני ישראל אלא יהי חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה... לפי כך קראתי שם החבור משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב החלה ואחר כך בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה. מבואר מזה שקבץ בזה החבור תורה שבעל פה כולה וכל מה שכלול בו הוא לפי דעתו תורה שבעל פה. והנה הספר הראשון מחבורו הגדול הזה היא ספר המדע אשר כמעט כלי בניו על דברי אגדה ואף מה שיש בזה הספר מחכמת הפהילוסופים הכל נרמזו ברמזים דקים באגדות התלמוד ובמדרשים ועל כן „כאשר שם מגמתו לפרש עניני ההלכה הנוגעים במצות האיברים כן היה כל ישעו וכל חפצו להבין דברי חכמים וחרותם במדרשהם והשתדל ברוח מבינתו להאיר תעלומותיהם בדרך המישל בומנו ותלה בהם דעות פהילוסופיות והראה אמיתות בסתר רמזיהם" ואמתיות ומושכלות אלה האגדות העלה בספרו וחשב איתן בין הדינים מדיני ישראל שגם המדרשות הלכה „וכמו שהחקים והדינים שבחלק ההלכה יהיו המרה כמעשה אף כן המדרשות מרה באמונות ודעות" (תולדות הרמב"ם שלי צד 32). ואמנם לפי מה שראינו לפני זה אין זה חדוש שחדש הרמב"ם מדעתו ובעומק סברתו כי אם למד זאת מרבותינו הקדמונים מה שעשה רבי במשנה ורב אשי ורבינא בתלמוד עשר גם הוא בחבורו, ולדעת כלם נחשבה האגדה הלכה.

האגדה כמי ההלכה שבתלמוד נושאת מטבע זמן היסדה עליה. בעברנו על דורות חכמי התלמוד דור אחר דור ונבחנו פעולתם בהלכה שבכל דור ודור באמנה ובשום שכל נראה כי לא מצב ההלכה בימי התנאים הראשונים מצבה בימי התנאים האחרונים ולא כמצבה בימי התנאים מצבה בימי רב ושמואל וזה המצב שנה עז פניו בכל דרך ודור, כי הרבה היו המקומות והזמנים עושים, הרבה שנוי התכונות בחיי חברתם עושה, והרבה חלוף המושגים ומדרגת ההשכלה עושה. ואף כמו כן ובגלל כל הסכית האלה נהיתה חלוף ושנוי המיד גם כמצב האגדה, המקומות, והזמנים וחיי החברה, וחלוף המושגים וההשכלה פעלו עליה להרע או להיטיב. כבר אמרנו (לעיל פ"ד) כי האגדה קנין ארץ ישראל ויושביה מוכשרים יותר לדרושה מביני בכל, גם מצד תכונה ארצם ומצד מאורעותיהם וגם מצד חיי חברתם, ובכל זאת את נתבונן בתכונת אגדה א"י כפי מה שהשתנה דור אחר דור עד כי רבנן דאגדתא האחרונים לרוב לא הן עוד דרשנים כי אם סדרנים או פרשנים (לעיל פ"א) הלא נראה כי גם בארץ ישראל זמן אחר זמן שמלת כבודה בלחה מעליה והחליפתה והלכש בגדים רעים וכל זה מירידת ההשכלה וחלוף המושגים אך יותר מבארץ ישראל פעלו כל הסבות האלה להרע על אגדת הבבליים. הבבליים בטבעם היו חריפי השכל אך לא בעלי הרגשה פיומית, סדרנת השכלתם בחכמות קטנה היתה ועוד נפתחה דור אחר דור גם העם אשר היו שוכנים בקרבו לא פעל עליהם להיטיב השכלתם אכן פעל עליהם ברוב הבלי ודעותיו המפליות

המפליות, ועל כן במעמדים כאלה לא יפלא אם נפגשו גם באגדה ארץ ישראל אשר נמשלה כזהב לטוהר אגדות חסרת כל מעם, אשר לפי מושגינו מהכל הנה יחד ולפי השכלחנו הן רחוקות מן האמת; וכל שכן שלא יפלא בעינינו אם עוד יותר כאלה נמצא באגדות הבהליים אשר רובה כל תשביע נפשנו בצחצחות וכל חלקה טובה מאגדות אשר עלו בתלמוד בבלי מקורן ממעינות חכמת האגדה של חכמי א"י אמנם מה שחכמי בכל הורו והגו מלבם באגדה אך זר מעשיהם נכריה עבורתם. והנה אנו רואים שכבר בימי התנאים היו מבדילים בין אגדה לאגדה ודברו במעלה אגדות משובחות הנשמעות באוני כל אדם (מכילתא דיוסע פ"א) אשר שרשן באמתיות היהדות המקובלות לכל אדם מישראל והן הנקראות אצלנו הלכה. אבל ברור הוא שאם מדברים מאגדות משובחות מכלל שהיו אגדות אשר נחשבו להם אינן משובחות, ועוד יותר בזמן האטוראים דרשו יש מן דרשנים אגדות של תפלות ואגדות של דופי (מ"ג הזמן פ"ד). וכמו כן אגדות נפתלות ביסודן ומעוקלות בצורתן וכל כאלה אינן הלכה רק דעות יחידים ולא נאמרו בראשונה רק דרך שיחות הוציות ובדחיות ואף כי מסדרי התלמוד העלו אותן בחכום בעבור זה לא נאמר כי נחשבו להם הלכה ומדה לכל ישראל. וגם בזה משפטן כמשפט ההלכה. כאשר כמה דברים הלכותיים העלו בתלמוד שאינם הלכה אף כן העלו המון רב אגדות בתלמוד אשר בשום ענין אינן הלכה. היוצא לנו מזה הוא כי משפט אחד הוא להלכה ולאגדה ולפי התלמוד. הנה כבר הראנו לדעת כי זה התלמוד קובץ כללי לתורה שבעל פה כפי מה שהשתלשלה עד ימי רב אשר ירבינא שחברו את התלמוד חבור שלם. בו עלו כל ההלכות המסובלות והמורדשות עד הזמן שהוא אשר הוסבה עליהן שהן הלכה אבל בעבור זה לא נאמר שכל מה שכתוב בתלמוד מן הדברים ההלכותיים הוא תורה שבעל פה, אף כן הוא הענין עם האגדה אשר העליה בתלמודים. הרבה דברי אגדה הם הלכה ברורה ומעיקר התורה שבעל פה, אבל בעבור זה לא נאמר שכל דברי אגדה אשר העולם ואשר הביאום אל תוך התלמוד הם הלכה ונחשבים תורה שבעל פה. כי לא נעשה בנפשנו שקר לאמר כי רק הדינים וההלכות אשר תכליתם מעשי האברים כמו לא יצא החיים במחטו סמוך לחשבה ולא הלבלר בקולמוסו ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה בו, וכל כיוצא באלה הם הם הדברים אשר על פיהם כרת ה' ברית את ישראל אבל היסודות האגדיים העומדים ברומן של העולם המיסרי המטהרים את הלב ומוקקים את הרוח ומישרים אמונותיו ודעותיו אלה לא יבואו במחיצת ההלכה ולא יכנסו לכלל התורה שבעל פה. אבל כאשר דברנו כן אמת הוא כי יש באגדות התלמוד ענינים הרבה אשר לא יבואו במחיצת התורה שבעל פה והם רק דעות יחידים ואינם הלכה כמו שיש גם בחלק ההלכה שבתלמוד הלכות שהן רק דעות יחידים ואינם הלכה, אולם לא יוכחש כי האגדה המיושרת והמוסכמת היא בכלל התורה שבעל פה כמו ההלכה. ואמנם אם אמרו: אין למדים מן ההגדות, לא נשפוט מזה על פחיתות האגדה כי היא גרועה מן ההלכה ועל כן לא נחשבנה בכלל התורה שבעל פה, הלא באותו המקום שאמרו אין למדים מן ההגדות אמרו גם אין למדים מן ההלכות ולא מן התיספות. ומלבד זה ברור הדבר כי זה הכלל שאין למדים מן ההגדות לא היה מיסכם בכל עת ולא שמרה רבים מן החכמים, הנה ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן מביא ראיה להלכה שאין מוענים לסמית מנחש הקרמוני (מנהדרין כטז), ורבי לוי נתן טעם להלכה: בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק משום שנאמר אני ה' אלהיכם וכתוב וה' אלהים אמת (ירוש' ברכות פ"ב ה"ב), וגדולה מזו מצאנו שמבטלים מדרש הלכה מפני מדרש אגדה

(ר"ד ח"ג)

וכן

זכן רצו לסתור הלכה מדרש אגדה או ליסד הלכה על פי אגדה¹). ועתה מכל זה אנו רואים כמה גדול היה בעיניהם כחה של אגדה. ואמנם אם יקשה עלינו הדבר לקבל הרבה מן האגדות ולפתוח אליהן לבנו סמצאנו כי קצתן בנויות על דעות אשר לפי דעותינו הן טפלות ונפסדות או ספורי מעשיות ספליגים אשר קשה עלינו להאמין בהם או כהנה וכהנה דברים אשר לא כן בעינינו, נשיה תמיד נגד עינינו מצב זמנם ומקומותם ומדרגת ההשכלה בדורותם. ולנו לא לנו המשפט לשפוט עליהם לפי מרת מושנינו היום, רק נדרשה לדעת ערך האגדה בזמנים ובמקומות הולדה ומה שיש בה מן החכמה והאמיתיות לכל הזמנים ומה שיש בה מן הדעות הרצויות לזמנם וגם מה שיש בה מן הדעות אשר הורו והוגו יחידים מהם אבל אינן מוסכמות. אך בעלי הגמרא לא חשו להעלות על ספרם מכל המינים האלה. הככלי שם בחבורו חלק גדול מן האגדה ובירושלמי האגדה מעטה לערך רבויה בתלמוד כבלי ולא נתמה על זה כי בא"י אשר שם האגדה גדלה לרוב, לא ספחו אל התלמוד רק מעט מן האגדה כי בארץ ישראל בלי ספק היו כבר בעת ההיא ספרים מיוחדים לאגדה אשר מהם יש בידינו היום ספרות גדולה ורחבה אשר מתכונתה ומשמות גושאיה ניכר כי היא מאגדה ארץ ישראל

פרק עשרים ושנים

ספרי סדרשי אגדה.

"כגורל קובצי הלכות והמשניות של הקרמונים אף כן גורל קובצי מדרש התורה הישנים". כמו שהיה לכל אחד מן החכמים סדר משנתו ללמד ממנו תורה רבים כן היה לו סדר מדרשי לדרוש לעם ולתלמידיו מדרש התורה, וכמו שמסדרי המשנה הישנים אשר לחכמים שנים נעשה באחרית הימים סדר אחד כולל הדברים הברורים מכלם ויצאה המשנה שלנו כן היה גם בסדרי מדרשם שהיו לחכמים שנים שמתוך כולם נבררו כאיזה זמן אחרון מדרשים ועלו בחבורים מיוחדים, והם המדרשים שידינו על ארבעה חומשי תורה, המכילתא על ואלה שמות, הספרא על ספר ויקרא או תורת כהנים, והספרי על ספר חומש הפקודים ומשנה תורה (עי' ח"ב פכ"ד), לשון אלה המדרשים ומנגונם הם לשון ומנגון של התנאים וגם שמות המדברים הם שמות חכמינו הקדמונים ורק אחדים ויצאים מן הכלל כי יש גם איזה מדרשים על שם אמוראים הראשונים. אך על ספר בראשית לא נמצא לנו מדרש בלשון ובמנגון הזה, ורתוק הדבר מאד שלא עשו מדרש רק על הספרים שיש בהם המצות וזה מהדרש הזה לבס והלאה, ועל כן מביאנו זה אל ההשערה כי היה לפנינו מדרש לספר בראשית. ונעשה מדחה בפני המדרש על בראשית אשר נהחבר בזמן מאוחר כמו שהיה גורל ספרי תורה שבעל פה אחרים.

מדרש אגדה שלנו על ספר בראשית נקרא לרוב בראשית רבה, גם בראשית דרכי הושעיה רבה, גם אגדה ארץ ישראל (רש"י בראשית מ"ו ב'). יש חושכים שנקרא בראשית רבה מפני שמחברו רבי הושעיה רבה והדעת הזאת מוכחשת מרוב מדרשי הספר שמויחסים לחכמים שחיו כמה דורות אחרי ר"ה רבה. ויש אומרים שרבה הבבלי הוא רבה בר נחמני חברו וגם זה הכל. כי בזה אין כל ספק שכל הספר כלי

הוא

(1) עי' ברכות (ס). דקאמר טעמא דר"י במתני' סדר מדרש אגדה. ועי' ספחים (ת). דאמר ר' נ ראשון סניקרא משמע ותינו ב"ד ופריך ל"ג מ"י ראשון דספס וסכות ולוליב ומשני חני ראשון ככעני ליה לכהנא דבי ר'י דאגדתא. ושם (יג). דקאמר און מ"ס אמרינן בקיש ברוך שם נבור סלכותו ומשני כדדריש השכל דאמר ויקרא יעקב אל בניו וגו' בקיש יעקב נללות לבניו וכי' ומימיה באלה תמצא בהרבה בקינות. (ד"ר ח"ב)