

KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 1631

Zur Geschichte
der
jüdischen Tradition.

Von

I. H. Weiss,

Lector am Bet ha-Midrasch in Wien.

I. Theil.

Von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung des zweiten Tempels.

WIEN.

VERLAG VON HERZFELD & BAUER.

Subventionirt vom „Verein zur Förderung jüd. Literatur“ in Wien.

1116766/11.

דור דור ודורשיו

הוא ספר

דברי הימים לתורה שב על פה

עם קורות סופריה וספריה

מאת

אליזק הירש ווייס

בן אאמ"ו הר"ר מאיר ז"ל.

רב בבית המדרש הגדול בעיר וויען.

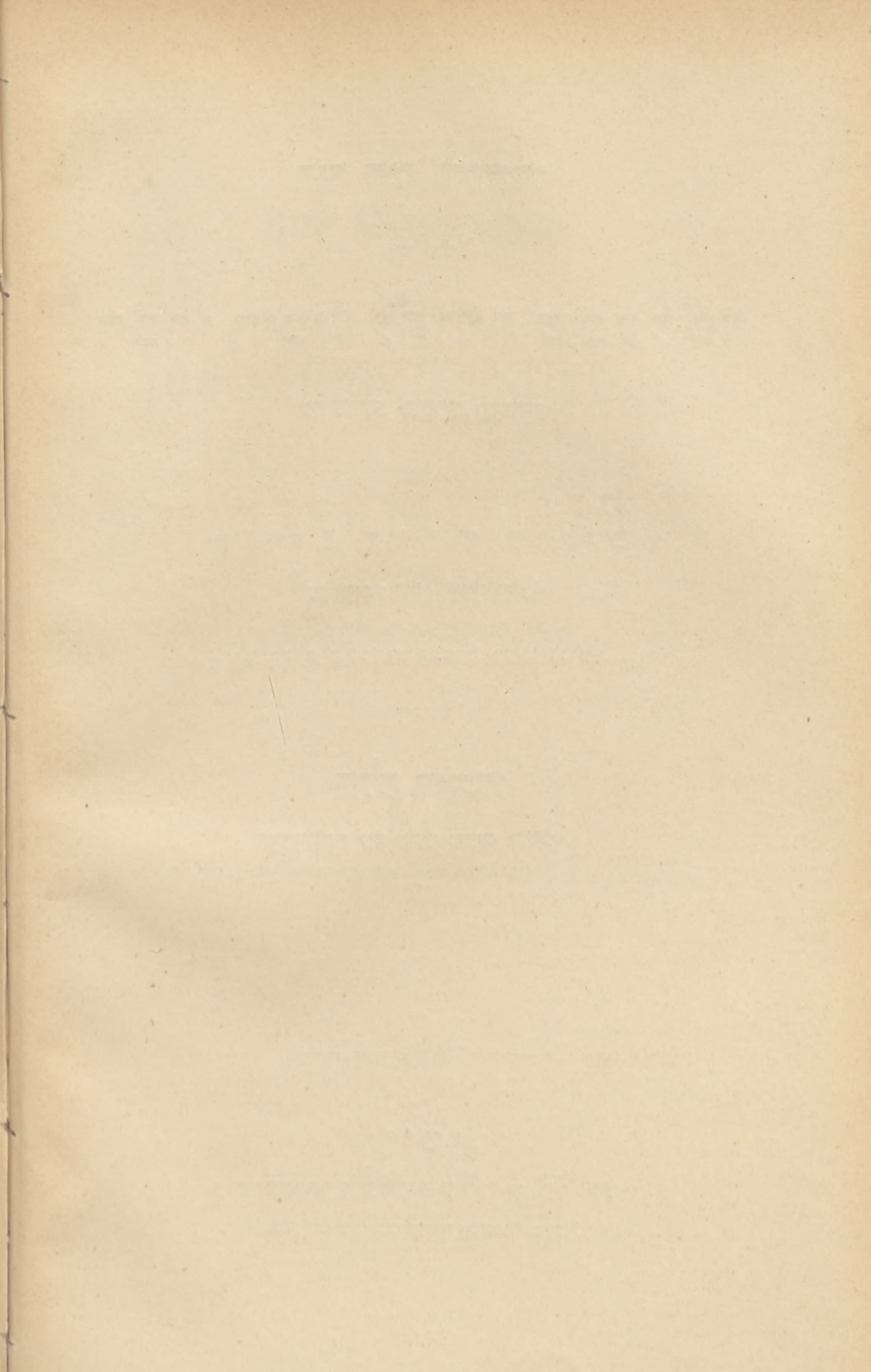
חלק ראשון

מקדמתה עד חרבן הבית השני.

וויען.

בהוצאת הערצפסעלד ע"פ בויער.

ובסיוע חברת "תומכי התורה והחכמה" בויען.



אל האיש

אשר בו יתפאר ישראל ומופת הוא לדורו.

להרב הגדול המפורסם

מ"ה אהרן יעללינעק נ"י

הדרשן הנעלה בקרית וויען.

רב פעלים מקבציאל שרבה וקבץ פועלים לתורה.

לאות אהבה ותהלה ותודה

מאת המחבר.



Druck von J. Holzwarth in Wien, 1871.



הקדמה

בכל דור ודור זה קרוב לאלפים שנה, נאמנו מאד דברי המאמר: חביבים דברי סופרים יותר מדברי תורה. בכל העתות האלה ותחת החליפות השונות אשר עברו עלינו, היתה התורה שבעל פה ענין אהוב אל רוב הדורשים באומתנו. אך בזמננו נהפך הדבר. ראינו כי מעט מעט אולת יד הדרישה הזאת, ודור חדש אשר יקום לעינינו חדל להיות לו התשוקה אליה. הדורשים אשר תורתם אומנותם מעט המה. ודרכי העיון והחקירה אשר הלכו בהן קדמונינו אבלות אין דורש ואין מבקש להן. אולם לא נתמה על החפץ; כי כמקרה חכמות אחרות קרה גם לחכמת התורה. הבקרת על יד מעגל דברי הימים הביאה רוח חדשה בדרישת החכמות בכלל, ואף היא הביאה את חכמת התורה שבעל פה למדרגה חדשה. והנה לא כדורות הראשונים הדורות האלה. במקום המשפט הראשון בדרישתה, שם עומד עתה משפט חדש והוא משפט הבקרת, אשר שם לו למטרה לדרוש ולתור בדברי הימים לתורה שבעל פה, להבין תכונתה, תולדתה וקורותיה. ראיתי ונתון אל לב מה יקר לדורשי התורה הזאת להשכיל על קוראותיה ותהלוכותיה בנתיבות העתים, וכמעט רק זה הדרך הנכון להבינה ולבוא עד תכונתה. אבל משנה הוא אם נחשוב כי ישגה הדרך הזה לאיש אשר לא נסתה כף רגלו; הצג על ארח העיון והחקירה אשר דרכו בו קדמונינו. כי הקורא בספרי התורה שבעל פה כקורא באגרת כאשר עושים קצת חכמים בדורנו אך עושה כנפשו שקר בנשתו למלאכת הבקרת בספרים ההם. ומי אשר לא למד הרבה ולא שנה הרבה ולא שמש תלמידי חכמים לדעת דרכי הפלפול של הקדמונים על בורים והלוך ההוייות והסוגיות והשיטות והלשונות הרגילות. אין לו גם כן הידיעות והמדות העיקריות הדרושות לחקירה

בקדמוניות התורה הזאת. והנה הוא בעיני כאיש אשר ירצה לכנות
בנין ויש לפניו כל הדברים והכלים הנצרכים לזה אבל אין ידו אמונה
להשתמש בהם על פי כללי חכמת הבנין.

והנה תודה לאל כי לא אלמן עוד ישראל מחכמים אשר גדלו על
ברכי התורה שבע"פ מנעוריהם ובקיאים בחכמתה ובמדות החכמים
הקדמונים ובדרכי לימודיהם ופלפולם, ומשתדלים בשקידה רבה לדרוש
ולחקור בקדמוניותיה, הם באמת עשו עמנו אות לשוכה וגלו עמוקות
פני חשך והועילו לנו הרבה לדעת תכונתה וקורותיה; אבל אין
להכחיש גם כן כי יש ויש בקרבנו אשר דרשו בפנה הזאת מבלי היות
להם ההקדמות הנצרכות לדרישה נאמנה וילדו ילדי זרים אחוזי עינים
אבל לא מרחיבי לב להשכילו ולהבינו. הבחינה הזאת הורה אותי
לדעת כי המלאכה הנדרשת לזאת הפנה לא נעשתה עוד אף לחצי,
כי המלאכה מרובה ולערך רבויה עוד הפועלים מעטים, וחשבתני אני
בלבי כי כל תוספת המביאה אותה אף צעד אחד הלאה להשלמתה תהיה
לרצון לפני כל מבקשי המורשה היקרה הזאת ומכבדיה, בדעתם כמה
היא מן התועלת לידעת דברי הימים לאומתנו ולדתנו בכלל, ולהרמת
חכמת התורה וקורותיה בפרט, ואמרת כי חובה גדולה היא על כל
איש אשר אהבת התורה נגעה בלבו ויודע בנפשו כי יש לאל ידו להיות
עזר מעט להשגת זאת התועלת, כי ישים לבו לחובתו הזאת וימלאנה
ככחו וכאשר יחנן מאת החונן לאדם דעת, אף על כן התעוררתי זה
ימים ושנים וגמרתני בלבי אעשה חובתי גם אני אשים כל מעיני בפנה
הזאת לדעת תכונת התורה שבעל פה והליכותיה כנתיבות העתים
ואולי יצלח בידי הפיץ ה' כי ישיגו גם אחרים תועלת מדרישותי.

והנה כל אלה הימים והשנים התאמצתי למלאות את אשר גמרתני
בלבי, ודרשתי וחקרתי באמונה ובלב תמים, אבל ימים רבים אשתוללו
חקרי לבבי, והתנודדתי מספק אל ספק, לא היו תולדות מחקרי בימי
נעורי כהתולדות בימי ביכורי, ועם אלה ואלה לא השגתי מצב קיים
ונכון, אמנם כאשר הוספתי ימים, והוספתי גם המתינות הנאותה לחקירה
נשגבה כזאת גם אז הגדלתי והוספתי במחקר נגד הספקות אשר עוררוני
לפנים, והתחזקתי והייתי לאיש אשר לא ישא פנים בלתי לאמת לכדה.
אז כבקרת רועה עדרו בקרתי כל החקירות בבחינת דברי הימים להתורה
שבע"פ אשר אספתי בחפני מאז, ובחנתי המחשבות אשר חשבתני בה
בעתותי השחרות ובשנות אנשים, ובאתי במשפט אמת עליהן בלי
משוא פנים לנפשי, ואשר מצאתי נכונה אותה בחרתי ואקרב, והתולדות
אשר הוצאתי אחרי הבקרת והבחינה חברתי אחת אל אחת והעליתי
פה על ספר, מאסתי ליפות דברי קדמונינו ולשנות את שעמם מאיזו
כונה חוצית, אם לחפות על איזו דעה סדמוניה בלא יושר או להמציא

פשרות בפלפול וסברות. ולבוא בהתחכמות וערמימות נסתרת, על סתירות נלויות ומפורשות. אמנם כינותי בדבר לאמיתו בדקתי המקורות הפתוחים לפני כחופש מחופש, ורק אשר העלתה חקירה נאמנה בידי אותה שמרתי לדבר באין חנף ובלי חשיית הדין להימין או להשמאל.

מאד מאד רחוקה ממני המחשבה לחשוב כי גליתי מסתרים אשר לא שערום אחרים, והשמעתי חדשות ונצורות לא נודעו; כי אמנם כדור דעה ככזמננו, דור אומן את המדעים עד להפליא מי זה יתברך בלבבו לאמר: גליתי תעלומות חכמה אשר נעלמו מעין כל חי ובחכמתי כי נבונותי הרעשתי את עולם המדעים? כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע את הענין אשר לפניו, וישים לב אל המחשבות אשר חשבו בו אחרים לקבץ אותן ולהביא בהן סדרים, להניף עליהן שבט הבקרת למען דעת אם לרחק אם לקרב, ולתת להן תואר והדר והיו דרושות לכל הפציהן. הבחינה הזאת היתה נגד עיני כדרישותי; על כן אחרי אשר השתדלתי לדעת את עומק הענין אשר לפני, ובחנתי במועצה ודעת ובלי שום פניה אחרת, או ינעתי לקבץ על יד חקירות ויסודות אשר יסרוקדמוני בזמן רחוק או קרוב או גם כזמננו, הנודעים מפורשים ושום שכל או אשר שמו בסתר בקרב רמזים דקים. אבל לא עשיתי לי יסודותיהם לחק ולא יעבור להצדיקם קודש אף אם לא יסכלם שכלי. אמנם הבאתים במשפטצדק וקרבותי את הקרוב ורחקתי הרחוק מדעתי, ואם אנסה לפשר לא עשיתי כי אם במקום שהפשרה גלויה ומתאמתת בראיות ומופתים נאמנים, ובכן יצאו לי כמה תולדות הנאותות להרחיב חכמת התורה וידיעת דברי ימיה. וזה הוא חלקי מעמלי שעמלתי בספר הזה.

הנני שולח לפני את המודעות המעטות האלה והיו לי למליץ לפני משופטי הם החכמים ודורשי התורה באמונה, בהן הודעתי את המטרה אשר הצבתי לי ואת התכלית אשר חפצתי בה; אבל להגיד מה משפט מעשי בכל פרט ופרט, או להציע פה משפט כללי על אשר פעלו אחרים בפנה הזאת, לכל זה לא ראיתי הכרח כי על כל אלה ימצא הקורא בכל ספר וספר מחבורי די מבוקשו. ולמה אשחית דברים ללא צורך ואהי עליו למשא? אבל אחת היא אשר ראיתי להעיר עליו. והוא: שאם ימצאו בחבורי ענינים או חקירות אשר לפי החשקפה הראשונה יחשבם הקורא כאלו הם רחוקים ובלתי הכרחים לכונת החיבור, אל ידין אותי לכף חובה ואל ישפוט על פרטים נפרדים אך ישפוט על הכלל בלו, כי אז ישכיל כי כל החקירות אשר ננעתי בהן הן נדרשות אל הענין העיקרי אשר עליו יסדתי חבורי, והן קשורות בו כשלחבת בנחלת.

כלל החכור יהיה כולל דברי הימים לתורה שבעל פה
מזמן ראשית מציאותה עד סוף המאה הרביעית לאלף
הששי עם כל המתיחס לה מספור קורות חכמי ישראל אשר
הם נושאים. ומספור קורות הסופרת אשר לתורה הזאת. והנני
מוציא היום לאור את החלק הראשון בחמשה ספרים. והוא מושך
והולך עד חורבן הבית השני.

עתה טרם שמתי קנצי למליץ עוד אתן תודות לכבי לכל החכמים
והסופרים אשר נעזרתי בחקירותיהם בחיבורי הזה. וביחוד אשיבה
תודות אלף לידידי הרב הגדול בתורה ובחכמה המפורסם ויקר בדורו
מרה אהרן יעללינעק נ"י אשר העירני מאז אל זאת המלאכה.
ובהערתו ובעצתו סדרתי ותקנתי את חקירותי בפנה הזאת ובכפל כחי
ושקידתי הקדשתי לה נפשי וזמני; אך לא לבד עצתו אשר נחתני אמנם
אף חכמתו עמדה לי וכמה ענינים מדרישותיו ומחקריו הנפוצים בספריו
ובמכתבי עתים וגם מה שקבלתי ממנו פה אל פה. היו לי לעזרה
נדולה במלאכתי כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים במקומות רבות
בחיבורי. והנה בתתי לו תודתי מקירות לבי על כל השוב אשר עשה
עמדי. עוד אני תפלה לאלהים כי ישלם לו פעלו ותהי משכורתו שלמה.
ועתה יהיו לרצון אמרי פי לפני החכמים ודורשי התורה ויקבלו פועל
ידי בתום ויושר לבב כאשר בתום וביושר לבבי הקרבתי לפניהם מנחה.
והיה זה שכרי מעמלי שעמלתי. ולעתיד עיני נשואות אל אלהי כי
יאמצני בחסדו ויאזרני חיל לכלות את המלאכה אשר החילותי לכבוד
שמו להגדיל תורה ולהאדירה.

רשימת תוכן החיבור

ספר ראשון.

Seite	
1 — 11	פרק ראשון. הרושמים הראשונים לתורה שבעל פה
1 — 5	הספקות אשר הוטלו בקדמותה, שורש האמונה בה, פירושים בספר הכרה הקבלה ופירושים ישנים בראיות החלמיות, פירושים בספר
5 — 8	משנה תורה ותכונתם
8 — 10	ראיות השעריות על פירושים מקובלים
10 — 11	משפטים וכללים היוצאים מהקודם, גרמא בנזק הקבלה בזמן האחרון .
11 — 23	פרק שני. ימי השופטים עד ימיו של שמואל הנביא
11 — 16	מוכן איזה חקים בימי יהושע, דעות הזכנים הקדומים בבחינת עבודת ה' בקרבנות, בגדר וגיורות, ומשפט היבום
16 — 23	מצב הדת והחכמת התורה בימי שמואל, הקרבנות, מצות המלך, מוכן כמה חקים, הכהנים והנביאים, הנביאים קימו התורה לדורות .
23 — 34	פרק שלישי. מומנו של דוד עד זמן חרבן המקדש
23 — 26	מוכן קדמון במשפט דיני נפשות, ענין בתורה שבשנים שהוא רק בערך דעה לימודית
26 — 34	מוכן חקים מימי שלמה, תיקון לזכר מאורע בזמן ההוא, ההשכלה במעמי החקים, שורש תקות המשיח, מושג האמונה בה בימי הנביאים עד ימי הגלות ועד בכלל
34 — 41	פרק רביעי. המשך מן הקודם.
34 — 37	יורדת דרישת התורה עד ימי אסא, אסא ויהושפט החזיקו, תקנת יהושפט, שורש הזוגות, בימי עזיהו, החלה סופרת נבואות לפרות, דעות הנביאים בתכלית הדת, הקפדת העם על המעשים החיצוניים, פעולות חזקיה המלך לטובת הדת והתורה, ישעיה הנביא, רישומים פורטים במוכן החקים, תוכחות הנביאים נגד המעשים החיצוניים, ירכייה הנביא, תוכחותיו אל מושיע התורה, רושמי קבלה בספרו .
37 — 41	פרק חמישי. זמן הגלות עד שביבתם מהגולה
41 — 48	חלוף המצב הרחי, פעולתו על המצב המדעי, התרחבות סופרת נבואות ומליציות ודברי הימים,
41 — 48	יחזקאל הנביא, מוכן כמה חקים אצלו, שאר ספרי נבואה, רושמי פירושים בהם
41 — 48	

ספר שני.

48 — 56	פרק ששי. מצב דרישת התורה בתחלת שובם מהגולה
48 — 52	בנין חבית והנכתו, עזרא הסופר, מעלתו, מושג שם סופר, הרושמים מפירושים בספר עזרא, כנסת הגדולה, סופרים. מה בין מושג סופרים ומושג אנשי כנה"ג
52 — 56	פרק שביעי. פעולת הסופרים בבחינת הלשון העברית
56 — 64	מצב לשון העברית, השתדלותם להרימה, לשון חכמים,
56 — 58	שנוו התיב העברי, סבת השנוי, תיקוני סופרים, מקרא סופרים, עטור סופרים, כתיבין ולא קרין קרין ולא כתיבין, סבות התיקונים .
58 — 64	פרק שמיני. מאמרי הסופרים ותקנותיהם.
64 — 71	דברי סופרים, תכונת תקנת התפלה שנתיהם לכנה"ג, תקנת שירי תהלה ותורות, הלל שלנו, תפלות וברכות, תקנות אחרות
68 — 71	פירושי הסופרים ומאמריהם, מושג שם הלכה
71 — 82	פרק תשיעי. סדמות וחלכה והרחבתה.
	הלכה למשה מסיני, מספר ההלכות סמין הזה, הלכה סתם,

Seite

- 71 -- 76 הלכתא גמירי, גמירא גמירי, באמת אמרו. הלכות מסופקות, יחוסם למיני, דקרוקי ופירושי מיני. דעות שונות בענין זה, פשרה ביניהן לדעת חכמי התלמוד, רשות לראשי הדורות להחליט הדין עם מדרשם, התורה נתנה לדרוש בכמה פנים.
- 76 -- 82 **סרק עשירי.** שמעון הצדיק משיירי אנשי כנסת הגדולה.
- 82 -- 87 זמן שמעון הצדיק שהיה משיירי כהני, קורותיו, ומאמריו, ותקונו. חתימות כתבי קודש, סבות המכריחות ליה, היו חתימות שונות. ספר בן סורא מאוחר לחתימה, שורש איסור כתיבת דברים שבשמים, וסכתו, מדרגותיו והגבלתו.

ספר שלישי.

- 94 -- 103 **סרק י"א.** הקורות אחרי מות שמעון הצדיק. יחוס הדעות היוניות לדרישת התורה, תרגום השבעים, דעות החכמים עליו, רושמי דברי קבלה בתרגום, יחוסו לתורה שבשמים.
- 94 -- 97 תיקונים שונים מפני היהודים שישבו בין היונים, שמעון הצדיק השני, תביד הגדול נקרא בשם סנהדרין, אנטיוגנוס איש סוכו, מאמריו, תחלת צמיחת הצדוקים, סבת הפרוד, עכוב בדרישת התורה לסבת רדיפת אנטיוכוס איפסינוס.
- 97 -- 103 **סרק י"ב.** יוסי בן יעזר איש צרידה יוסף בן יוחנן איש ירושלים. הוגו הראשון, מחלוקת בסמיכה, גזירות שגזרו, עדות יוסי ב"י, מאמריום וקורותיהם.
- 103 -- 108 בידי של השמונאים גזירותיהם ותקנותיהם, חסידים הראשונים ומנהיגיהם וחומרותיהם, זקנים הראשונים הלכותיהם ומדרשיהם, הרושם הראשון למדות המדרש, מצב הלשון העברית.
- 108 -- 114 **סרק י"ג.** הפרושים והצדוקים והאסיים. סבות הנמינות הדתיות, יסודי הפרושים, מדותיהם ואמונותיהם, כמה מיני פרושים.
- 103 -- 108 עיקר התנגדות הצדוקים, פרטי התנגדותם בפירוש התורה, רושמיים למדרשיהם שלא נזכרו על שםם, התנגדותם לתקנות וגזירות הסופרים, חקים ודינים כנגד הצדוקים לרדותם.
- 114 -- 123 שורש כת האסיים, טובלי שחרית, יחוסם לפרושים, רושמייהם מעשייהם ומנהגייהם, היו סבה לכמה תקונים וחקים.

- 114 -- 116 **סרק י"ד.** יוחנן כהן גדול, הכותים, יהושע ב"ש נתאי הארבלי. תקף גבורת יוחנן, אגס הארזומיים להתזהר, תיקונים חדשים בבחינת סוריא, תיקונים כלליים, תקונים בעבודת המקדש.
- 116 -- 120 תכונת הכותים, יסודיהם תורתם ואמונתם, תקונים נגדם, וגזירות שגזרו עליהם, מוקרש בית חנין הלכות חדשות בבחינתו.
- 120 -- 123 קורות יהושע ב"ש ונתאי הארבלי, ומאמריו, יוחנן נעשה צדוקי רדיפת הפרושים יהושע ברה לאלכסנדריא והסנהדרין היו צדוקים, מותו.
- 123 -- 134 **סרק ט"ו.** שמעון בן שטח יהודה בן טבאי נצוח הפרושים. תוקף הצדוקים בתחלת מלוכת ינאי, שמעון ב"ש מתוכח עמם, נצוח הראשון, ספר גזרתא, יהושע ב"ש שב מאלכסנדריא, סנהדרין של פרושים, קורות שמעון עד מות ינאי.
- 134 -- 337 המלכה שלמינון, תקף הפרושים, זקן מבורה, הלכות חדשות, מאורעות שונות, תכונת המחלוקת עם הצדוקים, נצוח תמים, תיקונים נגדם, חזוק התורה שבשמים, מדות המדרש, סבת כמה תקנות הוראת שעה, גזירות ותקנות, מאמריו מוסר, יתר קורותיהם.

- 134 -- 146 **סרק ט"ז.** שמעיה, אבטליון, בני בתירה. יוחנן הורקנוס, אריסטובול, אנטיופטר האדוני, מלחמת האחים, תקנות ודינים חדשים, מלחמת פאמפיוס ונצוחו, היורדים עלה למלוכה, תולדות שמעיה ואבטליון, היו ראשי סנהדרין, הנהגתם, דעותיהם, תיקון חדש נגד כאי בית המדרש, הסבה לזה.
- 146 -- 158
- 146 -- 148
- 148 -- 150

Seite	ענינים עם הירודוס, משפט דיני נפשות, הלכות לימודיות, רדיפת החכמים
150 — 152	מעלת שמעיה ואבטליון, הלכותיהם, התרחבות ההלכה, התרחבות המדרש, פירוד בין הפרושים, בני בתירה עלו לנשיאות, שכתת התורה, בחינה קצרה במצב התורה שבע"פ

ספר רביעי.

155 — 164	פרק י"ז. הלל הבבלי, מנחם שמאי תולדות הלל, מצב דרישת התורה בבבל, שימוש את שמעיה ואבטליון, על מה עלה מבבל, שובו וחזרתו, עליתו לנשיאות, מעלתו, מדותיו, תכונות, מאמריו
155 — 161	השתדלותו להרביץ תורה, סבלנותו, דרכו נגד מתנגדי התורה שבע"פ, מנחם אב ב"ד, עוב פקדנות, שמאי הוקן תכונותיו ומדותיו,
161 — 164	פרק י"ח. דרכי המדרש וההלכה להלל ושמאי עקביה בן מהללאל

164 — 177	הרחבת מדרש המקרא וסבתה, מדות המדרש מוצא המדות והשתלשלותן, היקף, רבוי, מעוט, סמוכים, רבוי אחר רבוי, מיעוט אחר מיעוט, פשוטו של מקרא, אסמכתא
164 — 168	הכניו מדרש, דרשנים, זקנים, משפט המדרש וכו', בונה התורה, דקדוקי סופרים, דקדוקי תורה, סוגי המדרש, מדרש תורה, הסכמת המדרש להלכה, הדרוש הלכה ממדרש
168 — 170	מדרשים של הלל ושמאי ותכונותן, הלכותיהם ותכונותן, ההבדל בין הלל ושמאי בדרכי הדרשה, קולות הלל וחומרות שמאי וסבתן, תקנות הלל שנקראו על שמו, תקנות שלא נקראו על שמו, הסכמת שמאי, גזירותיהם, מחלקת הסמיכה, הלכה כהלל
170 — 175	מצב הלל נגד הירודוס, ספר יוחסין, שרפתו במצות הירודוס, בית דין של כהנים, מותו של הלל ושל שמאי, עקביה ב"מ, קורותיו, הלכותיו, מדותיו ומאמריו, מצבו נגד חכמי זמנו
175 — 177	פרק י"ט. בית שמאי, בית הלל

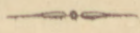
177 — 188	מדרגה חדשה לתורה, תלמידי שמאי והלל הנקובים בשם, המחלקת רבתה, נזקה, מספר כאמריהם בהלכות מדרשים וסוגים למקומותם בספרי התורה שבע"פ, נטייתם בתלמוד, דעותיהם בבחינת האישיות המאון והגורושין, בירור הלכות ישנות, ודרכם בהלכה ובמדרש
177 — 183	משך זמן הבתים, הכרעה בקצת מרלוקות בבחינת זמנם, בכמה ענינים רחבים שלא נמצאה להם מחלקת להם, כת הקנאים ויחסם לבתים, ולתורה שבע"פ בכלל, חניניה בן חזקיה ב"ג, הועד בעליית ביתו, גזירות י"ח דברים
188 — 196	פרק עשרים. הנשיאים שמעון גמליאל שמעון וחכמי דורם

188 — 190	מאורעות רעים, גלות סנהדרין, בימול ר"ב, אגריפס הראשון, איסורים תלויים במקום ובזמן, כלל בבחינת הגזרות והתקנות, תקנות ר"ג הוקן, תקנות שיש ליהם לו, הלכותיו, הוראותיו, ומנהגיו, ומאמריו ומותו. התגברות הקנאים, נשיאות רשב"ג הוקן, תכלית הועד בבית חניניה ב"ח, דרכו של ר"ש בנשיאותו, הוראת שעה נגד דין התורה, מאמריו, תוכחה נגד המונינים, ויהוי חכמי הבתים, השתדלותם להחזיק המקובל, קובצי הלכות עבורת הקרבנות, דייני גזלות ותכונתם, תקנות שונות, הרושם הראשון לדרוש את יחודי, סבות התרחבות התורה שבע"פ
-----------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ספר חמישי.

196 — 206	פרק כ"א. מצב התורה שבעל פה בסוף ימי הבית נושא התורה שבע"פ, סנהדרין גדולה, נשיא אביד, סנהדרין של כ"ג, כ"ד של ג', מי הראוי לדיינות, מעשיהם ומשפטם, דרך זמן ומקום ישיבתם, ומשאל ומתנם, פרנסת העיר, טובי העיר, הסמיכה או מינוי, מי הממונים
196 — 197	עבוד השנה, מתי ועל מה ועפ"י מי ובאיזה מקום וכיצד מעצרים,

Seite	
197 — 199	קדוש החדש וכל תנאיו, סוד העבור, שיעורים ממגילת סוד העבור, רשיון ב"ד, מעוררים שונים על הקדוש והעבור.
199 — 201	כמי ההוראה ויצאת, מדרגת התורה שבע"פ, עיקרי ההלכות, הסתמיות והפסקות, כלל להכיר את ההלכות הישנות, הלכות מנהליות שנהגו בפועל, והלכות השעריות ולמודיות.
201 — 205	שלמות הקת משפטי זמון, עיקרי הלכות מראיות המשפט העדים השבועה השטור החזקה והמינו ותנאיהם, שאר פרטי התורה שבע"פ.
205 — 206	בסוף ימי הבית התיחדו רבים הסבה לזה, דעות החכמים בבחינת קבלת הגרים, אם המילה עיקר להמתיר.
106 — 216	פרק כ"ב. מדרש אגדה ספרים חצונים דרכי מדרש אגדה, מינים שונים, אגרות ישנות, ספר בן סירא, זמנו, וקורותיו ותכונתו ויחוסו לספרי תורה שבע"פ, ס' החשמונאים א', מנכיה, ברך, חכמת שלמה, החשמונאים ב' ותכונתם בקצרה.
206 — 209	ס' עודא הד' מיד מי ובאיה לשון ומתי נתחבר, קיצור תוכן הספר, ס' הנוך תכנו, תכליתו מי חברו ומתי. ס' היוכלים דרכו במדרש מי חברו ובאיה זמן ומקום ובאיה לשון נכתב, אם מחברו מן הפרושים.
209 — 212	הרחקת ספרים חצונים ולמה, גזיות ספרים, התרגומים הארמיים.
212 — 213	מדרש התורה באלכסנדריא, יחוסו למדרש בארץ ישראל, דרך המשל, נתינת טעם למצות, דרך מליצה ויכוזות, הבלל בין האלכסנדריים והכמי א"י, דורשי רשומות, דורשי חמורות.
223 — 216	פרק כ"ג. אמונות ודעות היהודים
216 — 221	התארים מעצמות האל, הרתקת ההגשמה, מעשה מרכבה, סתרי תורה, שם המפורש, כנויים ופרושים, האמונות שהן שרשי הכנויים, מעשה בראשית, בריאת יש מאין, תכלית הבריאה, דבור, מושגו אצל חכמי א"י, מימרא של חתרגומים, איכות הבריאה, בריאת האדם, צלם אלהים, הגשמה, רשות האדם, יראת שמים.
216 — 221	תלמוד תורה, מעשה, אמונה, מצות שבין אדם למקום, עיקריהן, מצות שבין אדם לחבירו, גמילות חסדים, כלל התורה, צדקה, ערבות, העבודה, קרבנות, נדר ונדירות ותענית, יסורים, מיתה, השגחה, ידיעה, רשות האדם, ונטיה לחטא, מלכות שמים, תפלה, תשובה, מלאכי השרת, שטן, רוחות רעות שדים מלאכי חבלה, לחשים, השבעות, כשפים, חלום, ניהוש.
221 — 222	שכר ועונש, זכות אבות, חיים נצחיים, גלגול נשמות, אמונת הנישוא, חצוירים השונים, בכ"ק האחרונים, בס' דניאל, בס' חצונים, ציורים של המאורחים, ציורים עיקריים וטפליים, השבן הקץ, תהיית המתים, יום הגדול, עומק הדין, עולם הדיש, ציורים עיקריים וטפליים.
222 — 225	פרק כ"ד. יחוס התורה שבע"פ לספרי האונגליונים ודעותיהם
225 — 232	היהודים המושהיים או המינים, מיסד תורתם, תכונתה ומקורה, הלוך הדעות, יסודי פוליס, מצב הפרושים נגדם, תיקונים להגביל דיניהם, אחרות להרחיק מהם ותלמודם, במה נחשבו בעיניהם, מצב הפרושים נגד המינים (הנוצרים) מן האומות, ההבדל בין כלל האומות ובין המינים שבאומות, קורת רוח החכמים במינים מן האומות מי גרם האיבה נגיהם, המלשינים.
232 — 239	פרק כ"ה. חרבן חבית
232 — 235	סוף ימי הבית, מהלכות מדיניות ודתיות, המוריה, המפלה, תעצומת המאורעות על התורה שבע"פ, רבן יוחנן בן זכאי, דאגתו לעתיד, הסכנות לתורה שבע"פ, השתדלותו לקיים התורה, השתדלות חכמים אחרים השורדים, הגעת התורה שבע"פ למדרגה חדשה ולשלמותה.
239 — 242	פרק כ"ה. חרבן חבית
239 — 240	סוף ימי הבית, מהלכות מדיניות ודתיות, המוריה, המפלה, תעצומת המאורעות על התורה שבע"פ, רבן יוחנן בן זכאי, דאגתו לעתיד, הסכנות לתורה שבע"פ, השתדלותו לקיים התורה, השתדלות חכמים אחרים השורדים, הגעת התורה שבע"פ למדרגה חדשה ולשלמותה.
240 — 242	פרק כ"ה. חרבן חבית



ספר ראשון

הקדמת בחינות כוללות

רושמי קבלה בעל פה במקראי קודש. בתורה בנביאים ובשאר ספרים שחברו מבואם אל הארץ עד ימי עזרא הסופר אחרי שובם מגלות בבל.

פרק ראשון

הרושמים הראשונים.

אמונה חזקה השתרשה באומה היהודיה כבר בימים קדמונים, כי מלבד התורה הכתובה על ספר, נמצאו עוד קבלות שונות אשר הן ישנות כדברים הכתובים. הקבלות ההן לא נכתבו על ספר אבל הלכו מפה אל פה, אשר על כן נקראו בשם המיוחד תורה שבעל פה (1). אם נרצה לדעת על מה אדני זאת האמונה המבוע? לא נוכל להשיג דבר זה על ידי הדעות מוזן מאוחר אשר בעת ההוא אולי היה להן כונה מיוחדת לפרסם מציאות התורה הזאת, כי אם הכרחי הוא לנו לעמוד על מוצא הדבר ממקורו הראשון. כמו בקורות דברי הימים לעמים ולארצות לא יספיקו תמיד הספורים המיוחדים לספר קורות הזמנים, יען שלרוב התערבו בספורים הבאים מקדמונים דברים מפליגים. אם שהם מתוארים לפי דעותיו של המספר, או שהם מעוטפים במליצות הגדויות, או גם שמתאר ספורו בתוארים שונים לאיזה פנייה מיוחדת, ומספר דברים באופן רחוק מן המציאות מפני שיש נגד עיניו תכלית חצוני בספוריו. אשר על כן אם נרצה לעמוד על האמת לא יועילו לנו רושמים אחרים כי אם הרושמים אשר נמצאם על פני שוירים שונים אשר נתקיימו מן הזמן אשר אנו חפצים לדעת קורותיו; אם מכל מחקה על לוח בעט ברזל, או מכל משל קדמוני, ממליצות, שירים והגדות שהם ילדי הזמן ההוא בבירור, וביחוד מתוך חקת המשפט אשר חוקקו לעם ההוא או לארץ ונשארו לנו בכתב. מאלה הרושמים נשאב בבירור רב את ההכרה להכיר את הזמן הקדום, הם כמאורי אור אשר יאירו במו אפל הקדמוניות, ויראונו את משפטי הזמן ודעותיו, ומה דרך הרוח המתהלך בו? כי הם יתנו לנו את תואר זמן הולדת אותם בלי התנכרות ובלי שנוי פנים. ועתה כמו כן וכמקרה הזה יקרנו עת נבוא לחקור ולדרוש בקורות התורה שבעל פה, לדעת את מוצא האמונה בה ואת השתלשלותה במשך הזמנים. כי ההודעות אשר הודעו לנו על אודתה על ידי סופרים תלמודיים, המספרים לנו מציאות דברי קבלה מראשית דת משה עוד מעוררות בקרבנו ספקות שונים, וכבר הטילו בהן ספקות, אם יש להן באמת יסוד וסמך בקבלה

(1) הרר נחמן קראצמאל במורה נבוכי הזמן שער י"ג כתב טעם זה השם וכונתו הוא משני צדדים. האחד, מצד שנמסרו עיקר הדברים הללו למושה נסניו בעל פה. והשני, מחמת שבכל זמן הדורות תהם לא הורשה להם להכתיב התורה להניח דבר אחר מודברים שבע"פ בכתב. אבל נראה שזה השם נוסד בזמן מאוחר. הראשון שמוזכרו היה הלל (שבת ל"א). וגם שם נראה שהמאחרים שמוהו בפיו. וראוי להעיר על הרבנו, שבעל פה" שהוא זר לפי דרכי הלשון. כי השיין אין לה צורך ותשחית הכונה. אבל יסוד זה הרבנו היה רק לפי מדרשם שדרשו כי על פי הדברים האלה חרתו ונוו דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמנם בכתב. המונה במדרש הזה הוא שמלות על פי נדרשו על הקבלה ועל כן באמנם, תורה שבעל פה" הכונה בזה על התורה הרימוה בכתוב על פי כלומר אשר בעל פי. ומה מוכח בבירור שזה השם לא יוקדם למדרש הנזכר.

קדומה, אשר נתקיימה באמת בדמותה ובצלמה מן הזמן שנתנו החקים אשר הם אתנו בכתובים, והלכה טפה אל פה עד שהגיעה אלינו, או אולי אין לכל ההודעות הזן כי אם ערך הגדה, או היה לחכמים באיזה זמן מן הזמנים סנה מכרת אותם לתת לכל לימודי החכמים ודרושיהם ערך קבלה, למטן הכות על קדקוד מנגדי התורה אשר הורו בעל פה, ולסתום את פי הדוברים עתק על הבנתם את חקי התורה הכתובה. והלא ידענו שבכל דור ודור עמדו מתנגדים נגדם והשליכו פירושיהם ותקנותיהם אחרי גום. ועל כן ראוי לנו לחפוש רושמי קבלה כשיורים נאמנים מזמן הקדמון. והשיורים ההם הם חקי התורה אשר נכתבו, וכמו כן יחפשו כשאר כתבי הקדש אשר בידנו. ורושמים כאלה בהיותם מסיחים לפי תומם ובלי כונה להעיד הנה ודאי שראוי להאמינם יותר מעדים המכוונים להעיד.

אלה הספקות יוסיפו עצמה אם נתן לב אל המצב הדתי בקרב ישראל בזמנים הראשונים, למן היום אשר נתנה תורה, וימי חנותם כמדבר, וכימי השופטים ואחריהם בימי המלכים, וכן מיום גלות הארץ עד שייבתם, הנה לא היה המצב הדתי כאופן אשר היו ראוי להיות לפי התכונה של הדת אשר נתנה לו התורה שבעל פה. וגם בכל פרקי זה הזמן לא הגיע אלינו דבר גדול או קמן בכתב יישר אשר יגיד מאומה מזאת התורה ומציאותה. ואיך יש לחשוב שדבר גדול כזה כמציאות תורה מקובלת מבלעדי הכתובה לא יזכר ולא יפקד אף מאחד מהנביאים והחכמים אשר חיו במשך הימים ההודות ההם? וכימי עזאף שהיו כורתים ברית חדשה על התורה, לא נאמר רק שבאים כאלה ובשבעה ללכת בתורת ה' אשר נתנה ביד משה, ומפרש שם ביחוד איזה מן המצות הכתובות בתורה, וכמעטד ההוא ודאי שהיה ראוי להם להזכיר על כל פנים ברמו מעט מזאת התורה, ומלבד כל זה הלא כל ההודעות בספרי התורה שבעל פה בדבר הקבלה מסיני רובן יש להן תואר הגדה, או שהן דעות עצמן של המספרים כפי מה שיצא להם — לפי הבנתם — מן הכתובים. ואם נתבונן בהן היטב הלא כמעט סותרות אלה את אלה? כי איך נסמוך על מה שהוגד לנו שנתנה תורה הלכותיה, ודקדוקיה ופירושיה מסיני (ת"כ בחקתי פ"ח) ואשר מלבד המקרא, גם המשנה והגמרא נאמרו למשה מסיני (כרכות ה.) וכמה מדרשי אנדה הדומים לאלה, בראותנו שבמקום אחר כבר הוקשה לאחד מבעלי הגמרא דבר זה ושאל: איך אפשר שבארבעים יום שהיה משה בסיני למד את כל התורה שבעל פה אשר ארכה טארץ מדה ורחבה מני ים? ועל זה השיב כי באמת לא למדהו הקב"ה כי אם הכללים (שמות רבה פט"א). וכי אין זה סתירה מבוארת לכל המאמרים שזכרנו? ובמקום אחר אמרו: אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א ומגילה פ"ד ה"א). ואיך נבין כזה את הדבור ניתן למשה מסיני? האם ככתבו וכפשוטו? ונחשוב באמת שהאמינו שבמסר הקב"ה למשה כל מה שיחדש איזה רב או תלמיד עד סוף כל הדורות, זה לא יסבול שכל ישר, ואיך קוראהו דבר חדש אם כבר ניתן למשה? ובהכרח שהרבור ניתן למשה מסיני לא יובן בדקדוק וכפשוטו אלא רצו לאמר בו כי כל מה שחדשו החכמים שבכל דור ודור היה מונה כמובן התורה; או שיוכן על ההסכמה לכונה הראשונה; ואיך שיוכן הלא על כל פנים לא יובן בן בדקדוק. ועתה מי יאמר לנו שהרבור הזה אשר בא זכרו בשאר מקומות לא יובן גם כן לאחת מאלה הכונות? כי אחרי שראינו שהשתמשו בדבור הזה שלא בדקדוק ובהפלגה, למה לא נאמר כמו כן ששטרו זה הדרך גם במקומות אחרים? ואמנם אם נאבה להביא ראיה מחתנגדות מכחישי הקבלה בזמן קדום, ולאמר שבהכרח בתחלת התנגדות המכחישים שהם הצדוקים

כבר היתה האמונה בקבלה מסיני מתפשטת בין הפרושים; הנה מלבד שהראיה מצד עצמה הלוישה, הלא צריכים לנו לשית לב גם לזאת, כי מעולם לא שמענו שבהמריבות והמחלוקות הראשונות שבין הפרושים והצדוקים אשר השיגו תעצומות ועזו כימי שמעון בן שמחה, שיאמרו הפרושים לצדוקים אנו נסמכים בפירושו ובתורתנו על קבלה, וגם יוסיפו כשנספר מהתנגדות הצדוקים נגד הפרושים אין אף מלה אחת בלשונו אשר ירמו בה על היות הפרושים סומכים על קבלה מסיני, רק אמר שהצדוקים התנגדו לתורת הזקנים. ומי ערב בדבר שאין הדבר בהפך: שלסבת התנגדות הצדוקים נולדה במשך הזמן האמונה בקבלה קדומה עד למשה מסיני.

ומריבי הקבלה עוד יתעצמו בהראותם כי כן היתה תכונת החכמים הקדמונים שלפעמים היו מיהסים דברים לקדמוני קדמונים, לא מהיות קבלה בידם אמנם מהשערה או לסבה אחרת. כמה דברים הלכותיים ישימו בפי שמואל הרואה (ברכות ל"א): ובפי דוד מלך ישראל (שבת נ"ו). ומפיבשת בן שאול (ברכות ד'). ועורה היאירי (עירובין ס"ג). וכמעט אין קץ לכל הדברים אשר נתיחסו לקדמונים. וביחוד נמצא כמה חקים ותקנות אשר יחסו לגדולי אנשי שם בזמן קדום. ואם נתבונן בהם נראה כי לא סמכו בזה על קבלת איש מפי איש אלא על השערות, ולרוב דקות ורחוקות. והסבות אשר הורגלו בזה היו מונחות לרוב בשכחת מקורי הדברים. כי דברים רבים היו נמצאים וחיים בעם וכמשך הזמן שכתו מקורם והתחלתם. והנה בא האחד וחשב — לפי דרכם — למצוא להם רמז וסמכים כדברי אחד מהקדמונים אשר לפי השערתו נרמז בהם תקנה או חקה כך וכך, ולמי שבא אחריו כבר היתה ההשערה לדבר ברור, ובמשך הזמן לדבר מקובל. אם אמנם שבמקום הראוי (למטה פ"ז ופ"י) יתבררו ויתלבנו הדברים האלה תכלית הברור, בכל זאת ראוי לנו לתת לב פה על דוגמא אחת. הן לשלטה המלך יחסו גזרות ותקנות. ואם נשאל מאין היה להם כן? אין התשובה שכן קבלו איש מפי איש, אלא שיצא להם כן ממוכן הכתובים — לפי דרכי מדרשם — שנאמר אזן וחקר ותקן משלים הרבה (עירובין כ"א: יבמות כ"א). ודרשו מלת תקן על התקנות ויצא להם מזה ששלמה תקן תקנות, ויחסו לו איזה תקנות אשר מקורם והתחלתם כבר נעלם מהם. וגם יש דברים אשר מי שתקן אותם עצמו תלה תקנתו באילן גדול ויחסה לאחד מן הקדמונים. וברוב הימים התחזקה האמונה והאמינו שהדבר הוא הנהו באמת לאותו הקדמון. ובאופן הזה אין לתת תפלה בהמתקן, כי לרוב לא חשב ולא עלה על לבו להטעות את הדורות הבאים אבל הם הטעו את עצמם. דבר זה נראה ברור בספר קהלת. זה הספר נתלה בשלטה המלך אבל לפי לשונו ודעותיו של הספר וגם לפי דרכי המחקר אשר בו, יבין כל משכיל על דבר כי לא שלטה היה משהו, רק המחבר האמיתי שם דבריו בפי שלמה מפני שזה המלך החכם היה כשר מצד חכמתו ותכונתו וקורותיו להיות הגבר אשר יבחר בו המחבר לשם חקירותיו בפי (1) וכמו שמחבר אחר בחר לו את איוב וחבריו להיות נושאים את חקירותיו על שפתם; אבל מעולם לא עלה על לב המחבר האמיתי להטעותנו. והאחרונים אשר לקחו הדברים ככתבם הם הטעו את עצמם.

אמנם אין גם להכחיש כי לפעמים עשו כן ברצון ובכוונה לתלות דברים בקדמונים מדעתם כי קדשו דבריהם ונשמעים יותר בעם. הדבר הזה נראה ברור

(1) ראה מה שכתב ר"ב קראכמאל במיני הזמן שער י"א שצמזם זמנו של ס' קהלת בסוף ימי מלכו פרס וראה עוד במבואות לכהני הנוצרים. ובמ"ע החדשי מה' גרעץ משנת 1869 שה' גרעץ מאחרו עד מלכות של הורדוס. אבל כלם כאחד עונים שאינו לשלמה.

בנבואות הנכללות בספר חזון ישעיה (1) מי זה החוקר לתכלית דבר אשר לא יודה כי אלה הנבואות המדברות מטעם האומה ומתקוותיהם בבבל. חברו להן יחדו וגם נתנבאו במשך ימי גלותם בארץ בבל. וגם זה ברור שנתחסמו אלה הנבואות לישעיה כבר בזמן קדום. והלא בן סירא בספרו (פרק מ"ח) יחסן לו. ואולי כבר עשו כן בזמן הראשון עת יצאו לאור. ואם נשאל מה היתה הסכה בעצם וראשונה שהיו מיחסים אלה הנבואות לנביא שבזמן קדום? על זה יבינו דברי יוסיפון בקדמוניותו (ח"ב פ"א) אשר מספר שהיהודים היו מראים לכורש את ספר הנבואות אשר בו נבא ישעיה לפני כ' מאות שנה שכורש יהיה מלך על עמים רבים ואותו בחר ה' להשיב את שבות יהודה ולכנות את בית המקדש ועצמו הדברים האלה על כורש ועשו פוי' (עזרא א'). והנה נראה מזה כי מלבד היעידה שהיתה לנבואות האלה לעמט ישראל לחזק לבם ולאמץ תקותם, היתה להן עוד יעידה אחרת להראות לכורש כי הוא הנבחר מאת ה' למלא את חסצו הקדוש. ומפני זה אין הנביא מדבר אף מלאה אחת מהעמדת ממלכה חדשה, ואלו היה ישעיה כותב אלה הנבואות ודאי שלא היתה לו סכה מוכרת להזהר מלדבר על אודת חדוש הממלכה. ותהי' להפך שבנבואות ישעיה היתה הנקודה הזאת מקיום ממלכת בית דוד העיקרית. ועל כן הודענו לאיזה סכה שנתחסמו בימים ההם הנבואות האלה לישעיה, ואחרי שנתלו פעם אחת בישעיה שוכ נשאר הדבר באמונת העם ונמסר כן מדור אל דור. אבל על כל פנים אנו רואים שתלו בכונה וברצון דברים לקדמונים מפני איזו סכה. גם בתלמוד יוספר שהיו מיחסים פעם אחת הלכה לרבי יוסי מפני שהיו חפצים שתקובל ההלכה ההיא על כן אמרוה בשם רבי יוסי מדעתם כי דבריו נשמעים ורצוים למען תהיה מקובלת (עירובין נא.). וכן יוספר מרבי אבהו, שהתיר לאדם ללמד את כתו יונית מפני שתכשיט הוא לה ותלה היתרו ברבי יוחנן רבו אף שלא אמרו רבי יוחנן מעולם ואמר עליו אחד מן החכמים (שמעון בר ווא) יען כי הוא (ר' אבהו) רוצה ללמד את בנותיו יונית תלה היתר ברבי יוחנן (ירושלמי

1) בראיות אשר אין להוויס ממוקומם ויכירו כמעט כל המפרשים האחרונים וכן ר' ניק' הנזכר שחיב של הספר הזה מסי' כי עד ס'ו אינו לישעיה בשום ענין ואני חוספתי עליהם קצת ראיות ואפרוט פה רובם בקצור (6) הנביא מדבר מן הגלות כמו על דבר הווה בזמנו (22, 42, 2, 52) ומאברן הממלכה כמדבר אשר עבר (22, 42, 10, 9, 64) וכל הספר כולל נחמות על הגאולה העתידה. ולא מציאנו בשום מקום שישעיה יתנבא על גלות בבל בעתיד ודבריו בסי' לט' סתומים ואין לפרשם על הגלות. (3) בכל החלק ה' היו בבל וכשדים אחד ולפי דעת כותבי הקורות לא היה כן עד זמנו של נבוכדנצר. וישעיה בהזכירו את הכשדים (13, 23) קורא אותם עם לא היה אשר יסדה לציים. (2) הנביא מזכיר את מצב הדברים המדיניים בארץ קדם בזמן הגלות, ומכנה את כורש בשם ומתאר תקפו (45) וירמו על מועצותיו נגד מצרים (14, 45) ואיך אפוא מציאנו שידבר איזה נביא כן בהגבלת זמן מיוחד בדיוק ובפרטי מעשים וקורות וברמו על שמות אנשים ומקומות, בעת שנבואתו היא לזמן רחוק הרבה ולמעמדים רחוקים ממועמד הנבואה. (7) הנביא מפרסם שבא במלאכתו די לבשר עניים וגו' (61) ואמר שמקצת נבואותיו כבר נתקיימו: הראשונות הנה באו והדשות אני מגיד וגו' (9, 42) וביתר ביאור בסי' כ"ח. ואיך ועלה על דעתנו לשים כזה בפי ישעיה? (8) ויותר מכל זה ויכוח ציורו מן המשיחיות בחזון שישעיה אין לו ציור אחר כי אם הקמת הממלכה בתקף ומולך המשיח בראשם חומר מנוגע וישו אמנם אצל הנביא הזה לא מציאנו אף מלה ארת בתקמת הממלכה ואין זכר ממולך מושרש דוד. וכבר רמזתי בפנים סבת הדבר. ונוסף על כל אלה הראיות הוא לשון אלה הנבואות ותכונות בה. דבריו ומליצותיו נבדלים מאד כן הדברים והמליצות שבנבואות ישעיה. ומציאנו בהם מלות הרוממות כי כבר עצם על המחבר כח לשון הארמית, וגם יש בהם רעיונים המוכונים נגד דעות הפרסים אשר היו נעלמות לישעיה. אמנם שאין החקירה הזאת ביחוד מתכלית חיבורנו אגע בה רק נגיעה מועמט ואעיר את הקורא על מה שכתבו בענין היה ר' ניק' במנין הזמן פ"א ג' קיינאום, היציג, קנאבל, עוואלד, אומברייט, הערצפֶּלד ועוד אחרים, אלה בפרושיהם ומבואיהם ואלה בחקירותיהם ודרשותיהם על ספרי הנביאים.

פ"א ה"א) ובפירושו התירו להתלות בגדול מסמיכתם על הכתוב שגם בני יעקב אמרו ליוסף: אביך צוה, ולא מצאנו שצוה (יבמות ס"ה:). ומה הענין הוא גם מה שאמרו: שגם בספרי נבואה נמצאו דברים בלתי צודקים בעצמם אבל נכתבים כפי סברת ההמון, כאלו הנביאים חושבים היות מותר לשנות האמת מפני המחלקת (מאור עינים פ"ו מן הירושלמי). וגם דבר ברור הוא שיש מן החכמים הלכו בהיתר הזה הלאה מן הגבול ותלו דבריהם באחרים למען קנות הלכות לדברים אשר אולי מצד עצמם לא היו צודקים, שלולא כן לא היו מזהירים על זה באזהרה מופלגת, כאמרם: האומר דבר שלא בשם אמרו גורם לשכינה שתסתלק מישראל (מס' כלה כסופה), ואמרו על האומר דבר בשם אמרו שמביא נאולה לעולם (אבות, ומגילה ט"ו:). והפלגת אזהרות כאלה היא לאות נאמן שנתיה כן באמת בדרך בלתי צודק, ועל כן הפליגו בשבחו של זה ובנגותו של זה, כי כן מונח בסכע הרב שהפלגת השבח לאיזה דבר והפלגת הגנות לחלופו הן אות על ההרגל בחלוף ההוא. עוד דבר אחד עצם בעתים הקדומים האלה אשר היה סבה שהיו מיחסים דברים למי שלא אמרם, והוא: שנתפשטו איזה דברים על שם אחד מן האנשים ונתחסו במעוות לאחר אשר גם הוא היה נושא השם ההוא. כן נראה נבואות שכתפסד זכריה מסימן מ' עד תום הספר, אשר מלשונן ומתכניתן, ומענין המאורעות אשר אליהם הנבואות מכוונות נראה עין בעין כי אינם לזכריה אשר התגבא בימי דריוש אמנם הן נבואות קדומות אשר נבא נביא אחר הנקרא זכריה וקרוב מאד שזה היה זכריה בן ירכייה (הערצפֶּעלד I. 289). הנזכר בישעיה (ח' ב'). והנה אם נביא אל המראות האלה, איך אפשר שלא יתעוררו בקרבנו ספקות גם בבחינת התורה שבעל פה, כי נוכל לחשוב כמו כן שכל עיקרה אינה נוסדת על קבלה באמת אלא גם היא אינה אלא מיוחסת לקבלה מסיני מאחת מן הסבות שזכרנו. ועתה סבור לפנינו כי אין לנו תועלת בהודעת בעלי התלמוד להוכיח ממנה אמתת הקבלה בעת שהודעות עצמן אינן מכוררות, וסותרת אחת את אחת, וגם ההודעה עצמה אשר תהיה לנו לעדה היא עצמה צריכה ראייה אם באמת יסודתה בקבלה.

אבל השורש למושג הקבלה הנקראת אצלנו תורה שבעל פה מונח בחקי התורה אשר הם כתובים בידנו כי אם נתבוננה בהם נמצא כי הם הלכו יד ביד עם קבלות שונות, באופן שלא יצוירו אצלנו המון רב מן החקים האלה בלתי אם נניח יסודות חקיים אשר לא נכתבו מעולם אבל נסמכה עליהם תורת ה' והנה קבלות כאלה אשר היו ברוח העם ובפיהו היו השורש למושג חקים ותורות שבעל פה ועתה על דרך זה התילדה האמונה במציאות תורה שבעל פה מוחלטת, ונוסיפה לברר הדבר ביתרון ביאור. הן כבר מראש ומקדם עד לא שם משה לפני בני ישראל חקים ותורות היו חקים ומשפטים ידועים וחיים כפי כל הנלוים לבית יעקב. לפי ספור התורה היה אברהם וזרעו מצוינים בשמירת חקים אשר נוסדו על יסודי משפט וצדקה (בראשית יח, י"ט. כ"ז ה') החקים האלה אשר שמירתם מיוחסת לבית יעקב הם היו הנהגות טובות לישר דרך החיים והיו נוהגות בין בני המשפחה הזאת, וכמו כן השתמשו בהם הנהגות ומדות אשר הורגלו עליהם במצרים, כי זה מן הנמנעות שישבו שני עמים יחד כמה מאות שנה ולא יפעלו אלה על אלה עצמה בדרך חייהם ובמנהגיהם ובמדותיהם, ועתה כל אלה הנהגות והמדות אשר היו להם סביבתם ומטקור מחצבתם כמו אלה אשר הורגלו עליהם במצרים בין טובות ובין רעות היו מן היסודות אשר בנה עליהם נותן התורה האלהית את חקותיו ומשפטיו. לטובות נתן קיום ושארית אמנם כהגבלות והרחבות ובתנאים שונים הנאותים לפי

תכליתו, ונגד הרעות נתן חקים להרחיקן ולמען יהיו משמרת שלא ינקשו בהן. ועתה מקרה חקי התורה כמקרה החקים אשר חוקקו מאז מאת מחוקקים שונים שההרגל בשמירת היושר בין בני אדם היו להם לקו ולמדה, והוא היה המקור לכל חק ומשפט החלמי (jedes positiven Rechtes) ואף כן היה הענין בחקי התורה. אלה היסודות לא נמצאו בכתובים. אבל נמצא מספר רב מן המצות והחקים שבתורה אשר לא יוכנו בלתי אם נניח מציאות איזה חק או מנהג קדמון אשר היו בעם והיו ידועים ומפורסמים וסמך עליהם נתן התורה ולא הזכירם מפורשים בתתו החק, ואין זכר להם בכתב על ספר. ועתה זה החק והמנהג אשר לא נזכרו ולא נכתבו הם יעזרונו להבין את החק הכתוב. ואנחנו רואים כזה שענין מקובל בלתי כתוב יפרוש אור על הענין הכתוב ומפרשו. והנה לפנינו מושג התורה שבעל פה. כי גם היא יש לה זאת התעודה לפרש או להגביל או להרחיב את החקים הכתובים. ועל כן מצאנו בזה הרושם הראשון לתורה שבעל פה.

מקצת דוגמאות אשר נעביר לפנינו יאשרו ויקיימו הדבר הגדול הזה. הן בכחינת העבד העברי ניתן החק: כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד — אם בעל אשה הוא יוצאה אשתו עמו — ואם אדוניו יתן לו אשה — האשה וילדיה תהיה לאדוניו. והנה אם נתבונן בחק הזה, נמצא שיוקדמו לו חקים ומנהגים קבועים בעם. האחד: צריכים להקדים רשיון שיש לו לישראל לחמכר לעבד. וזה הרשיון לא נאמר ונכתב בחק בפני עצמו כי החק אינו מדבר רק בלשון תנאי, כי תקנה, ובהכרח שסמך על חק קדום בכחינת הרשיון אשר לא נכתב, אבל היה דבר נודע מצד המנהג. וכן יוקדם החק שעבד בעל אשה יכניס אשתו עמו לרשות האדון. וגם זה החק לא נכתב. ובהכרח שהיה ידוע מכבר ולא היה צריך לפרטו מרוב פרסומו. גם החק, אם אדוניו יתן לו אשה, נכתב בלשון תנאי, וודאי סמך על חק אחר, שאדוניו רשאי לתת לו אשה; כי איך אפשר שיעשה תנאי ויאמר: אם יעשה האדון כך וכך שיהיה דינו כך וכך, בלתי אם נחליט שיש לו רשות לעשות כך וכך. כמו כן נראה בחק מכירת האמה, שגם הוא ניתן בלשון תנאי: וכי ימכור איש את בתו לאמה, ובהכרח שנקדים חק שיש רשות לאב למכור את בתו וזה החק לא נכתב. וביותר נראה זאת אצל החק המדבר מיעוד האמה לאדוניה או לבנו. לזה החק צריכים להקדים חק על הרשות שיש לאדון ליעד את אמתו לעצמו או לבנו אבל אינו עושה כן. מסמיכתו על הנודע ועל המנהג אשר היו בעם, כאשר אנו רואים אצל האבות אכרהם ויעקב. ובלי ספק נשאר זה המנהג אצלם והסחוקק האלהי סמך עליו (1). ויוצא כן מפורש ממאמר: ואם לבנו יעדנה, שודאי סמך על מנהג קדום ונודע שהיה האב נתן לבנו שפחה לנהוג בה מנהג אישות כדי לשמרו מזימה ומניאופי זונה. וזה המנהג עוד נשאר וקיים אצל הערביים (ניבוהר מן הערביים צד 74). ובמפתח עזרה בתולה ושכב עמה ומאן ימאן אביה לתתה לו, הושם חק: כסף ישקול כמורה הבתולות. ולא יזכיר מה ובמה? מורה הבתולות. ומי יוכל להטיל ספק, והתורה הוסיפה על החק המפורסם והנודע? חק גירושי האשה היה נהוג מכבר. והתורה הוסיפה על החק הנהוג שאם היתה המגורשת לאיש אחר, לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה. וזה המאמר הוא החק המחודש. כי מלבד שיוצא כן מכבוד מחבור המאמרים של החק הזה הנה יש עוד הוכחה מהכניו ספר כריתות

(1) כבר התעוררו על זה חכמי המדרש ועני' במכילתא משפטים פ"א פ"ג ופ"ד ובחבורנו מרות ספורים פ"ין אות ה'. ועני' עוד בתורת כהנים פרשת בהר פ"ז בענין מונות האשה והבנים של העבד ובבלי קידושין (כב.).

אשר הוא סתום ולא נתפרש מה הוא הספר הזה ומה מהותו, ושום מחוקק לא ידבר כן בהעלם. אין זה כי אם שהיה ניכר ונודע באומה בענינו ומהותו. ומצאנו גם כן שסמכה חקת התורה על חק ומשפט הנהוג אצל העמים בימים ההם, ובהיות שהורגלו בו הונח בתורה כקבלה הנודעת לכל. וזה בחק שנתנה התורה על דבר ההורג רעהו בערמה שגם הוא יורג באין מציל אותו, ואומר: מעם מזבחי תקחנו למות. בזה החק הלא מונה החק המפורסם שהמזבח מציל את חייבי מיתה, אבל לא נתפרש ולא נמצא כתוב בשום מקום בתורה, ראינו שהתורה סמכה על חק הנהוג אצל העמים. ואין להכחיש שהיה לחק הזה קיום בצד מה גם בזמן מאוחר כמו שנראה מענינו של יואב (מ"ב ב). וראינו מכל זה כי היו דברי קבלה אשר עליהם נסמכו כמה חקים בתורה ורק על ידם נשיג מוכן החקים ההם. ואחרי שראינו רושמים ניכרים לקבלות ישנות אשר לא באו מפורשות בתורה אבל הן מפרשות את הכתוב עד שבלעדן יהיו דברי הכתוב סתומים הלא זה עצמו גם כן הרושם הראשון לקבלה בעל פה.

גם נאמרו פירושים וביאורים למצות וחקים כבר אז בעת הנתנס. ויסופר לנו בתורה שבערבות מואב החל משה באר את התורה לכל ישראל (דברים א' ה') ואשר משה עצמו הוכרח לשאול פירוש איזה חק מן החקים כמו בדינו של מקושו והמקלל וברדן עשיית הפסח למטאי נפש וכדומה. ובמשפט חטאת החיצונה באר אהרן על פי מדת הקל וחומר ויטב בעיני משה (ויקרא י', י"ט. כ.) ומאלה יש לשפוט כי כמו כן נתפרשו גם שאר החקים במקום שהיו צריכים פירוש (מ"ג הזמן שער י"ג). ואמנם ראוי לנו להתבונן בזה אולי יהיה זה ראיה על ההפך. כי אלה הפירושים כתב נותן התורה על ספר. וגם מה שנתבאר במשנה תורה והוא מה שנאמר שמשה החל באר את התורה הלא גם זה נכתב על ספר, ועל כן אפשר להוציא מזה תולדה שכל מה שלא נתפרש בכתב ולא נתבאר במשנה תורה לא נתפרש כלל. כי אנו רואים שכל מה שהיה צורך פירוש נתפרש ונכתב בספר. אבל ראוי לנו לדעת כי הפירושים שנכתבו בין במשנה תורה בין בשאר ספרים הם מין מיוחד. תכונת אלה הפירושים היא להשלים איזה מאמר חקיי להורות לנו ענין חדש מה שלא יתברר לנו בשום אופן מתוך המאמר של החק העיקרי. ומובן מעצמו שאין לתשלומו אפשרית בלתי תוספת דברים; כי אין התכלית לפרש מובן הדיבורים של המאמר אמנם תכליתו לברר הדבר על ידי תנאי חדש או הנכלה או הרחבה. כמו הפירוש למצות ועשו להם ציצית על כנפי בנדיהם. שבזה מלת ציצית מסופקת בענינה ומלת כנפי במספרה. כי ציצית הוא שם כולל לכל מיני תלתלים כקצוי הדבר ויאמר גם ציצית הראש. על כן הוכרח לפרש במשנה תורה (כ"ב, י"ב) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך שזה יורה לנו דבר חדש שאלה הציציות יהיו פתילים מושזים הנקראים בשם גדילים. ויורה לנו עוד שהדבור כנפי בנדיהם יכוון על מספר ארבע כנפות. החק בכחית הבמה המהורה לא נרשם כי אם דרך כלל באמרו: זאת החיה אשר תאכלו — כל מפרסת פרסה — אותה תאכלו (ויקרא י"א) ובמשנה תורה מנכיל זה החק ומפרש מה הם פרטי הכלל: שור שה כבשים ושה עזים איל צבי ויחמור ואקו ודישן ותאו וזמר. אלח יהיו לדונמא להכיר מהרת הבמה לאכילה. וכן אנו מוצאים בכל המצות הנכפלות במשנה תורה שנוספו בהם תנאים או הנבלות או הרחבות. והראנו לדעת שתכונת הפירושים במשנה תורה היא שיוורנו הפירוש דבר חדש מה שלא יובן במאמר המתפרש ובהכרח שיכתב פירוש כזה על ספר. אבל הפירוש אשר ירצה להורות רק המכוון בדבור הכתוב ואשר אין תכליתו לבאר רק מובנו זה לא נכתב בספר ולא הוצרך להכתב כי אחרי שנתודע מובן הדבור והמלה הלא

נכלל הפירוש במלה ובדבור עצמו, ומענין זה הוא הפירוש על ולקחתם לכם ביום הראשון שתהיה הלקיחה ביד. ואם זה אמת אז יהיה לנו המדה איזה מן הפירושים שאפשר להסמיכם לכונה הראשונה ואיזה לא, ונאמר שכל פירוש המוס' יתנאי או הנבלה או הרחבה ואינו מונח במובן המלה או הדבור אין אפשר שנתפרש החק ככה בעצם וראשונה שאלו כן ודאי שהיה נסמך לנו בכתב.

אחרי האמת והדברים האלה הננו רואים כי נמצא מספר רב מהחקים אשר קיומם לא יצויר בלתי אם תוקדם להם קבלה אבל יש גם ראיות השעריות אשר הביאו לנו החכמים המליצים בעד אמתת הקבלה. וראוי לנו מאד להיות מתונים בדין. כי יש ביניהן אשר אולי יספיקו למי שסומך על דעת קדמונים יען היא קדומה ולא יספיקו לחוקר ומבקר כל דעת קדמונים אף שהיא קדומה. הן אחת מן הראיות ההשעריות האלה היא: ממה שנאמר בתורה, וזכחת מכרך ומצאנך כאשר צויתך (דברים י"ב כ') שזה מלמד שנצטוו משה בעל פה על הושט ועל הקנה (חולין כ"ח.) ושיש צווי בשחיטה היך ישחוט והן חמשה הלכות שחיטה. והיו הם חושבים שכאשר צויתך רומז על כך. ואמנם ודאי שראיה זו תהיה צודקת אם נניח שנצטוו משה בעל פה על זה אז נאמר שכאשר צויתך אפשר שרומז על הצווי ההוא אבל גם באופן ההוא לא תהיה הראיה מכרחת יען כי אפשר שכאשר צויתך מכוון על צווי אחר הנאמר במקום אחר ואין הראיה אלא אפשרית, אבל עתה שאנו רוצים להראות שנצטוו משה בעל פה על אופן השחיטה ואנו שואלים מאין לנו זה שנצטוו על פרטי הדברים? מה נשיב? אם תהיה התשובה זה הודיעה לנו התורה באמרה כאשר צויתך שזה רומז על איזה צווי שעשתה כבר ולא מצאנו בשום מקום שעשתה צווי ובהכרח היתה כונתה על צווי בעל פה. הלא אז נאמר שאינו כן אלא כאשר צויתך מכוון על עיקר ולא על אופן השחיטה. וזה אחרי שאמר רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר בכל שעריך (שם י"ב ט"ו) על זה מוסב המאמר: וזכחת — כאשר צויתך. ופשוטו של המקרא ודאי שכן הוא, ואין לנו אלא לאמר שאנו נסמך על דרשת החכמים שדרשו כאשר צויתך על אופן השחיטה. אז אנו חוזרים על השאלה הראשונה ונשאל ראייה על הדרשה הזאת עצמה ובפרט שהחכמים עצמם הראו לנו שאפשר לפרש כאשר צויתך על צווי אחר בכחינת עיקר השחיטה ולאמר: מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה (ספרי ראה פי' ע"ה) ועל כן סוף סוף הראיה הזאת היא למטה מהשיערה. וראיות כאלה רבות ויש להוציאן מכמה חקים שבתורה אשר לא נרשם מהם בכתב כי אם כללות אבל לא נרשמו פרטיהם ונוכל לשער כי הפרטים נודעו בעל פה מאז ומקדם. כמו בשמירת השבת מעשות מלאכה שלא נאמר בה רק דרך כלל לא תעשה כל מלאכה. ואין לנו בתורה כי אם ארבעה פרטים המפורשים בכתוב. והם: חרישה קצירה (שמות ל"ד כ"א) זריעה זמירה (ויקרא כ"ד) אבל ברור הוא שנאסרו עוד שאר מיני מלאכות מראותנו שמתיר ביום טוב מלאכת אוכל נפש. ומוכה שבשבת גם זה נאסר. ועל כן ודאי שנודעו כבר בעת שנאמר זה החק מה הן פרטי המלאכות שהתיר לעשותן ביום טוב ואשר אסורות בשבת. ויש לנו על זה רמז בענינו של המקושש עצים ביום השבת שהקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה (במדבר ט"ו ל"ג) ומכורר מה שאלה המוצאים אותו ידעו שהמעשה שעשה האיש המקושש הוא מעשה שאסור לעשות בשבת מהיותו מלאכה וזה ודאי שלא ידעו כן מחק שבכתב, אבל ידעו מה שמוכן בכלל מלאכה בזמניהם.

וכדמות ראיות השעריות כאלה תצטח לנו עוד אחרת מן ההכחות אשר

בין כמה כתובים בתורה. כי מצאנו כתובים מכחישים זה את זה; ואיך יתכן שספסר חקים אשר יצא ממקור אחד ימצאו שני חקים המכחישים ויהיה להם קיום בפועל בשום זמן מן הזמנים בלתי שיוכרע ביניהם להשוותם? ועל כן הוכרחנו להחליט כי למן היום אשר נכתבו כתובים כאלה על ספר שבאזיה צד יתפשרו בענין שלא יהיה סתירה ביניהם ואם גם אין לאל ידינו לתת מופת או אף רמז על איכות ההכרעה בזמן קדום, מה יזיקנו זה? הלא על כל פנים ראינו הכרח ההכרעה תהיה איזה שתהיה ובוה די למכושני עתה להוכיח מציאות פירושים אשר לא נכתבו על ספר. האמנם ישמכחישי אחרות התורה וחקיה וחושבים שהתורה בשלמותה כאשר מונחת לפנינו לא נכתבה מיר אחת ובפעם אחת ולא עוד אלא שחושבים במעותם שזה כונת התלמוד שאמר מגלות מגלות נתנה, הנה אלה יגידו ויאמר לנו שהראיה מן ההכחשות שבתורה אינה צודקת רק לפי הנחתנו מאחרות התורה אשר ממנה אנו יוצאים, אבל לפי דעתם ראייה כזו מה זו עושה אחרי שההנחה עצמה צריכה ראייה? אולם גם הנמשכים אחרי הדעה המומעת הזאת ראוי להם להתבונן, שכל אלה המגלות השונות — כפי מאמרם — גם לדעתם באיזה זמן נתחברו יחד והיו אחד, ווראי יודו כי נתחברו מרועה אחד ובהסכמה, ובהכרח שלפי שיטתם היה זה המחבר המחוקק האחרון, ועל כן נשוב לשאול על המחוקק הזה מה שישאלנו בראשונה: איך יתכן שספסר חקים אשר יצא מתחת יד אחד יהיה המחוקק הראשון או המאסף האחרון, שספסר חקים כזה יכיל בקרבו חקים שונים אשר מכחישים זה את זה, ויהיה להם קיום בפועל בשום זמן מן הזמנים בלתי שהוכרע ביניהם להשוותם? האמנם שלפי מה שחשג אחד הקדמונים (ר' ישמעאל) בדבר הכחשות כאלה, ואומר שאם יקרה לפנינו ככה אז כתוב שלישי יכריע ביניהם, יש לחשוב כי כל הכרעה נכתבה על ספר. אבל בהכרח לא היה דעתו כן מעולם ולא נוכל להאמין על שום חכם מן החכמים שבתלמוד, שיחליט, כי המחוקק האלהי יתן שני חקים הסותרים זה את זה ויניחם בלי הכרעה, ואנו רואים בתורה כמה סתירות ואין להן הכרעה בכתוב. ובהכרח שהיה להם הכרעה מאז. ואם גם נעלם מן הדורות האחרונים אפן ההכרעה, הלא גם לחסרון דעתנו זה באה התורה לעזרה במה שלפעמים הכריעה על ידי כתוב שלישי להורות לנו שהדרך הזה יהיה לנו לקו ולמדה אם תעובנו הקבלה ולא נדע איך הוכרעה הסתירה נעשה כן מדעתנו ומסברתנו שלא נחזיק את הכתוב האחד כשבוש אלא נמציא לנו דרך ממוצע להכריע. (פי' הראב"ד לת"כ) ואין הדעה הזאת דעה מחודשת אלא כבר קיימה חכמי התלמוד שאמרו (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א) בשני כתובים המכחישים זה את זה מול בנתיים כלומר שנמציא דרך ממוצע ונכריע. ולא גשעה בדברי האומר (קרבן אהרן לת"כ) שאין לנו להכריע אלא בעת ובמקום שהתורה עצמה מכרעת על ידי כתוב שלישי, ונראה בנפשנו שלא תגע יד שכלנו להכריע בין שני כתובים המכחישים זה את זה אלא נמתין עד שיבוא כתוב שלישי והוא יכריע. ומי יאבה ומי ישמע לדברים האלה אשר אין להם שחר. מדוע נראה בנפשנו להשתמש בשכלנו? יראה כזאת לא נוסדה בהשכלת הנפש כי אם ברוח קצרה. האלהים אשר נתן לנו את הנפש הזאת, האם נטל עליה לשבת בדרך ודומם ולדכא תחת רגליה התשוקה לחקור לכל תכלית, או נתנה לנו להנחתנו דרך תבונות בכל דעתנו ומעשינו? ואם נתבונן במנהג חכמי התלמוד בזה ובהליכותיהם נמצא כי מעולם לא עשו ככה אלא הכריעו בין הכתובים המכחישים זה את זה מדעתם ומסברתם באין מעצור. (1) כי אם נעזוב

(1) עיי' כמה במכילתא פרשת בא פי"ז, יתרו פי"ה ופי"א, משפטים פי"ז פס"ז ופ"כ כי תשא פי"א, בכל אלה ההכחשות נאמר בלשון כתוב אחד אומר וכי, ספרא ויקרא פי"ג מ"א.

הדרך הזה אז על נקלה נסכן לנפול בפח השגיאה והמעוות. כי אם נמתין תמיד עד שיבוא הכתוב השלישי וכריע, מה נעשה אם נמתין לשוא? ואך ננהוג עם ההכחשות אשר אצלן תחסר לנו הכרעת הכתוב השלישי? והלא לרוב לא יבוא כתוב שלישי להכריע? האם נאמר שאחד מהם כשבוש ותקף ידינו מהאחד ונחזיק בהשני? את מי נחזיק ומי נרף? האם נבחר בין שניהם לפי דעתנו וכנטיית שכלנו הלא גם זה הכרעה ואז טוב לנו להכריע באפן שנקיים שניהם? ואמנם אם גם אפשר שלא נשיג האמת כרצוננו, על כל פנים רדישתנו רצויה וכונתנו רצויה כי על ידי רדישתנו נשתדל להסכים אל הכונה הראשונה. ואולי נמצא בסברה ההכרעה הקדומה אשר כבר נעלמה מאתנו. אולם נמצאנה אז לא נמצאנה הורשנו להכריע וגם חובתנו להכריע.

מכל הבחינות האלה נוכל להחזיק כדבר ברור, כי למכראשונה והוא למן העת שנכתב בחוקי אלהים ותורותיו על ספר היו נודעות קבלות שונות אשר על פיהן יובנו כמה חקים כתורה ועוד יותר נאמר כי הן היו העמודים אשר עליהם נבנו כמה חקים. אבל אלה הקבלות לא נכתבו על ספר. וכן הראנו לדעת כי מיום אז נתפרשו החקים, והפירושים הנועדים להבינו טובן המלה או הדבור שבכתב לא נכתבו, אבל נכתבו הפירושים אשר יוסיפו תנאי או הנכלה או הרחבה ואינם מונחים כמובן המלה או הדבור וזה תכונת הפירושים שבמשנה תורה ומעט מהם גם כשאר ספרים. ולפי המדה הזאת נוכל להכיר ישנו של איזה פירוש ולדעת אם יש להחזיקו כמקובל או כמחדש. וראינו גם כן כי תואר מקצת חקים הכריח כבר בעת הנתתם על איזה פירוש בהיות שאין אפשרות לקיומם בלתי אם נניח שסתומותיהם וכללותיהם נתבררו על ידי הודעת או ידיעת פרטיהם. כל דורש אמת לאמתה יורה כי המשפטים האלה צודקים. אמנם אם בכל זאת נמצא הרבה מן הדורשים אשר יכחישו הכל אין האשמה תלויה בהם, אבל תלויה במליצי הקבלה ובמאחביה; כי הם לא שמרו נכול והפריזו על המדה. דברי התלמוד המיחסים המשנה והגמרא וסכום כל ההלכות והפירושים והדקדוקים למשה מסיני כל זה לקחו כפשוטם. ולא נתנו לב לדעת אם יש לטובן הפשוטי הזה מעמד לעומת הסתירות הנפולות בו ולעומת האפשרות שאמרו כן כל הקדמונים לאיזה כונת וסכה מיוחדת. ועוד התחזקו בשיטתם בראותם כי גם מן הגאונים הבינו הדברים ככתבם עד שאמרו שאפילו היות האמוראים לא היו מדעתם אלא היו מקובלים (אגרת ר"ש גאון) וכל ה"ג מדות שהתורה נדרשת בהן מקובלות מסיני (רש"י בשם הגאונים ורמב"ם). ולא התכוננו בדבר, כי גם הגאונים לא אמרו כן מקבלה מיוחדת כי אם מצד הראיות אשר הביאו מדברי התלמוד ככתבם וכפשוטם ואם נביט אל דברי השואלים מלפני רב שרירא גאון בפנה הזאת נמצא מי גם הם היו נסבכים בספקות על הדבר הזה ובהכרח שלא היתה קבלה מפורסמת וידועה. והנה מזה עד להרחיב הקבלה גם על הלכות האחרונים שהוציאו תולדות מן התלמוד אינו אלא צעד אחד. כי אחרי שכל חלק ההלכות — ואולי גם האגדות — הוא קבלה מסיני בהכרח שכל תולדה היוצאת ממנו היא בערך קבלה

בהקתי פ"א, ובספרי נשא פסקא מ"ב וראה פסקא קב"ד ובכמה מקומות. וכן במקומות אין מספר בתלמוד ומהם סוטה (כ"ז:) בבא מציעא (ל"ג.) חולין (כ"ד.) פ"א. צ"י.) ערכין (כט.) מגלות (ס"ב.) ס"ו.) וכל אלה המקומות תראה שהכריעו מדעתם. ובספר כתוב די הנקרא מר קשישא להרב בעל הוות יאיר והוא מאצר הספרים אשר לכות המדרש העומד תחת פקודת הרב רבי אהרן יעלינגעק בעיר וויען. השיג המהבר בערך שני כתובים על הרב בעל קרבן אהרן ויגע ומרח להעתיק רוב המקומות בשים אשר הובאו שני כתובים המכחישים והכריעו בהם החכמים מדעתם ומסכים לדעת הראב"ד.

וכמסיני נחשב, וכבר נאמר על רבי אלעזר בעל ספר הרוקח שיסוד התשובה שחבר הוא קבל מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני (שׁו"ת מהר"ם דפוס פראג ק"ג). אבל המשכילים יבינו כי הפרוה כזאת לא הועילה להחזיק האמונה בתורה שבעל פה אבל הרמה לה התנגדות מצד כל משכיל אשר לא יסתפק בראיות על אמתת איזה דבר אשר הראיה עצמה עוד צריכה ראיה. אבל לא כן הוא בראיות שהנחנו, הן יוצאות מענין החקים עצמם ומזמן כתיבתם על ספר ועל כן מכריחות להודות על מציאות דברי קבלה גם מצד החקירה והבקרת. ואמנם כמה גדול מספר הפירושים אשר נתקיימו מזמן הראשון? הנה מצד החקירה בתולדות דברי הימים אין בידינו להכריע כי חסרו לנו הודעות ברורות מן הזמנים הקדמונים. אבל זה ידענו כי בזמנים שונים נתפרשו החקים בפירושים שונים זה מזה כאשר נראה בפרקים הבאים וקיימו תמיד החקים בפועל לפי הבנתם בהם, וזה דבר שיכחיש החוש, שכלם נסמכו על קבלה. אך לעמת התכלית אשר הצבנו לנו בפרק הזה די במה יראינו כי נתאמתה לנו מציאות קבלות ודברים שבעל פה בזמן הקדום, ומצאנו השורש והיסוד להתפשטות האמונה בתורה שבעל פה.

פרק שני

ימי השופטים עד ימיו של שמואל הנביא.

אחרי באו בני ישראל אל המנוחה ואל הנחלה לא היתה בכל זאת מנוחתם שלמה ומתמידה, פעם היה להם שלום מאויביהם מסביב ופעם נלחצו. עמדתם הרעה היתה תמיד נסכה מהתרחקם מהמטרה אשר הציב להם המחוקק האלהי. כל ימי השופטים היו כסורי גפן נכריה בכרם ה' צבאות. קשר האחדות רפה ביניהם, על כן רופפו עמודי החברה. בכל עניני זאת החברה לא היו סדרים. פעם אחר פעם סרו מדרך אלהיהם וכסורם אף סר מעליהם צלם. משפטי חיים ומנהגיהם היו מבני התערובת מחציתם ממשפטי התורה ומחציתם ממשפטי העמים אשר סביבותיהם (ש' א' ז' ג') כאשר גדלה התערובת הזאת אף כן ולערך זה רושמי תורה נאמנים ולכו הלך וחסור בכל ספורי הקורות אשר בזמן השופטים אך לעתים רחוקים נראה רשף אור קטן מרושמי התורה אשר כמעט רגע אופל יקחהו ואיננו. וגם ברנע אשר יאיר ויבריק איננו אור בחיר רק הוא כאור כהה הנוצץ מתוך הערפל. אמנם חולשת הרושמים האלה ומעומם לא יעצרו אותנו מלטצוא גם בהם רמזים נכחים אשר יורונו איך הובנו בעת ההיא מקצת מחקי התורה. האמנם כי לא כל המסופר ממעשיהם יאות להראות לנו מובן החקים; כי הרבה מן המעשים האלה היו לסיגים מתערובת משפטים זרים אשר לא מילדי העברים הם. וגם בהרבה ספורים הושם מסוה מליצה שירית על פניהם. אבל בבחינה נאותה ומתונה נכיר עד מהרה להבדיל בין המסוה ובין השמא מתערובת נכריה. וכן נצליח בחקירה מושכלת להסיר המסוה. עד כי נצליח גם לדעת איזה דרך הרוח אשר הלך איזה חק ומשפט הכתוב לפנינו בתורה למצוא לו מקום במנהג העם.

מקצת ספורים ימי השופטים יהיו לפנינו כספר החתום בלתי אם נחליש שמוכן איזה חקים הסתומים בתורה התברר אצלם אם על ידי פירוש מקובל ונדוע או אולי על ידי הדרישה הנאותה בדברי החק. כי כל ימי יהושע והזקנים הלכו בני ישראל אחרי ה' ועברוהו (יהושע כ"ד ל"א); ועל כן כל מעשה בבחינת הדת אשר עשו בעת ההיא היה על פי התורה אשר קבל יהושע משה, ומובן מעצמו כי תכונת המעשה תלמדנו דעת איך הובן איזה חק אשר היה להם

לעינים בעשיית המעשה ההוא. ההרכחה היותר קדומה והיותר מכריחה על קבלת התורה שבעל פה בפירוש הדבור של מ מ ח ר ת ה ש ב ת הכתוב אצל ספירת שבע שבועות מפסח עד עצרת, שהוא מכוון על ממחרת יום הראשון של פסח, היא יוצאת לנו מן הכתוב בספר יהושע (ח' י"א): ויאכלו מעבור הארץ מ מ ח ר ת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה. אלה הדבורים מצות וקלוי, בעצם היום הזה, מכוונים כלי ספק על החק שבתורה ולחם וקלוי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, ומי יוכל להטיל ספק בזה שגם, ממחרת הפסח" פה יפרש את. ממחרת השבת" האמור שם, ושמוכנו כמו שהובן בתורה שבעל פה. והנה אחת היא לנו אם יובן ממחרת הפסח על חמשה עשר בניסן (ראב"ע בתוס' ר"ה י"ג), או יובן על יום ששה עשה בניסן (ר"י בתוס' שם ובקידושין ל"ז), הלא זה מוכח בכל ענין כי הכתוב הזה הבין ברבור "ממחרת השבת" שהוא מכוון על ממחרת הפסח. וכן למדנו מדברי הספר הזה חק חדש בענין השבועה. בהשבע האדם בה' אלהי ישראל חייב לשמור מוצא שפתיו אף אם לאחר זמן נודע הדבר כי הסכה אשר הניעתהו לקיים דבר בשבועה היתה מוטעת. ורק לבעבור זה ראו הנשיאים — אשר נשבעו לנבעונים בה' אלהי ישראל להשלים עמם — חובה על עצמם לקיים זאת השבועה אף שנודע להם אחר זמן כי הנבעונים באו אליהם בערמה. ומזה נראה כי הובן חק השבועה אצלם שבשום ענין אין האדם רשאי לעבור על מוצא שפתיו אשר יוציא בשבועה וגם בשום ענין לא יתכן שתכחול השבועה ואין כח אדם להתירנה. ואחרי שלכל זה אין רמז בתורה על כן בהכרח שכן היה הפירוש המקובל אצלם. אבל זה הפירוש נתבטל בזמן מאוחר וחכמי התורה שבעל פה נמו ממנו מכל וכל, וכן יסופר לנו כי כבדת יהושע ברית לעם וישם להם חק ומשפט כשכס, כתב את הדברים בספר תורת אלהים ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה' (יהושע כ"ד, כ"ז). והנה בקראנו הדברים נזכיר בהכרח, גודל האזהרה אשר הוזהרה התורה להרחיק כל אשרה ולהכריתה (שמות ל"ד, י"ג). ובספר משנה תורה הורחבה זאת האזהרה גם על הנטיעה אצל מזבח ה' (דברים מ"ז). ובזכרנו זאת הלא נשאל איך נטע יהושע אלה במקדש ה'. ועשה נגד פשומו של הכתוב האוסר כל נטיעה אצל המזבח? ולפי מובן דברי החק אצל חכמי התורה שבעל פה הלא נטיעת כל אילן, אסורה בין בבית הכחירה ואפילו בהר הבית ובין בבמה (ספרי שופטים פי' קמ"ה) ובהכרח כי בימים הקדמונים הובן זה החק באופן אחר. שהאשרה בעיקרה היא האליל עצמו אשר עבדו לו הכנענים והוא העשתרות. ומהיות תכנית האליל או היה פסל תלוי עליו על כן יצדק לאמר עליו נטיעה וכריחה. ועתה אם הוזהרו על נטיעת כל עץ אצל המזבח היתה הכונה שלא לספח את משפט עבודת העמים אשר יעבדו את אלהיהם אל דרך עבודת ה' שבמקדש, אבל בלא כונה לעבודה זרה לא ראו סבה להזהר ועל כן בצדק לא חש יהושע גם כן לנטוע אלה במקדש ה', או להניחה שם אם היתה נטועה מקודם לכלתי הכריתה. ויוצאות לנו מזה שתי תולדות. האחת: שענינו של יהושע מראה אותנו באיזה אופן הובנו איזה חקים שבתורה בזמן הקדום ועוד אחרת: אנו רואים כי מובן אלה החקים נשתנה כמשך הזמנים.

כיחוד יש לנו להתבונן כמה שיש בין הספורים אשר מזמן השופטים רושמים אשר יתנונו להכיר מה היתה דעתם במועדים ההם בבחינת עבודת הקרבנות. האמנם שאין להכחיש שעל כל צעד וצעד בתהלוכות קורותיהם סרו מחקי התורה וילכו בחקות הגוים ויהיו להם למוקש. אשר על כן קשה לנו לשפוט ממעשיהם על דעותיהם בהבנת החקים. אבל עם כל זה יש ויש ספורים מקורות

הזמן ההוא אשר על שרשם חתקו דעות בהכנת ענינים חקיים וביחוד בכחינת עבודת אלהים בכלל ועבודת הקרבנות בפרט. דעותיהם אלה ממונים בסתר רמזים דקים בקרב הספורים. ואם נרצה למצוא אלה התעלומות, נשים לב ראשונה לבחון מהות עבודת הקרבנות בראשיתה, ומה היתה הסבה שהניחה לה התורה מעמד בשגם פחותה היא לערך האל ה'. על זה אמרו כבר הקדמונים: מימות עולם היו הקרבנות אצל בני אדם אותות על התודה ועל הכניעה לאלהים, ולהשתדלות נשיאות פנים וכפרה מלפניו. גם ישראל במצרים הורגלו בלי ספק באיזה עבודה, אף שלא מצאנו שהקריבו במצרים ולהפך נאמר: הן נזכה תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוגו על כל פנים ודאי הוא שהיתה להם עבודה מפלה כעבודת מצרים. והתורה עצמה העידה, שהיו זונים אחרי הישערים וזוכים להם את זבחייהם. ועל כן ראינו כי לפי מצב ההשכלה בענינים דתיים בזמנים הקדומים האלה היתה עבודת הקרבנות עבודה דתית של כל העמים. ולא היה צורך לצוות עליה כי זה היה דבר המובן מעצמו אבל הוזהרו על התנאים והתוארים. ומהיות שהיו רגילים לזבוח לשעירים נצטוו שיביאו קרבנותיהם אל פתח אוהל מועד למען לא יזכחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם והביאום לה' אשר משכנו באוהל מועד. וכן נצטוו במשנה תורה שלא יקריבו כי אם כמקום אשר יבחר ה'. וכל זה שלא תחיה תורת הקרבנות ביד כל אחד ואחד שלילא כן בקל יסורו מאחרי אלהיהם לזנות אחרי אלהים אחרים ועבדום. ועל כן אם נמצא שגדולים וטובים באומה נמו מן התוארים זה לנו לאות שחשבו שאין התאר כי אם גדר מפני הפרצה ולא תכלית לעצמו ועל כן כשהכונה רצויה אין נטייה מן התאר מעכבת הרצאת הקרבן. ובעתים טיוחדים נמצא שהיו מקריבים מדעת התורה או מדעת עצמם בכל מקום. התורה עצמה צותה לבנות מזבח בהר עיבל ולהעלות עליו עולה ולזבוח שלמים (דברים כ"ז) וכן עשה יהושע אחרי עברו את הירדן (יהושע ה') גרעון בנה מזבח ויקריב עליו קרבן (שופטים י') המלאך אשר בא אל מנוח אמר אליו: אם תעשה עולה לה' העלנה (שם י"ג) שמואל הכיז עולת כליל במצפה (ש"א ז') וכן אנשי בית שמש העלו עולות וזבוח שלמים בשוב ארון אלהים משרה פלשתים (שם י') ובהתחדש מלוכת שאול בגלגל זבחו שם זבחים שלמים לפני ה' (שם י"א) ואז לא היה המשבך בגלגל. וגם אחרי זה כהכות שאול את נציב הפלשתים העלה שאול את העולה בגלגל (שם י"ג) ובמכמש בנה גם כן מזבח (שם י"ד) ושמואל הלך בית הלחמי לזבוח לה' (שם ט"ז). כל אלה הם מעשים הנעשים בפועל והם מעידים שככל הזמנים הקדומים לא היו מקפידים מלהקריב בכל מקום, עם שאין הוכחה ברורה בכתובים לפי פשוטם, שיהיה היתר להקריב בכמה באחד מן הזמנים שמן העת אשר עברו את הירדן וישבו בארץ. האמנם שחכמי התלמוד דרשו לפי דרכי מדרשם את הכתובים באפן רחוק מן הפשט. וגם עם מדרשם לא מצאו משפט צודק להראות רשיון החלטי המפורש בכתוב אלא שפטו מן המאוחר אל הקודם. וזה מתוך מה שמסופר בכתובים שהיו נוהגים להקריב בכמה ולא נחשב להם לחטאת מזה שפטו שבהכרח ידעו שהוא מותר מן התורה. ובתלמוד אמרו שפעם נאסרו חבמות ופעם הותרו (זבחים קיב: ספרי ראה פי"ט"ו) ולשוין זה מורה שנאסרו והותרו על פי נביא או זולתו, כי ראינו אותם מקריבים בכמה על כן בהכרח שפטו כי הותר להם. ואם נשאל מה ראו על ככה להתיר ההקריב בכמה שלא כתורה? לא מצאו סבה אחרת כי אם באמנם שהיתה הוראה שעה (זבחים שם). וזאת ההתנצלות היתה תמיד בפניהם במצאם במקרא שהנביאים או זולתם מאנשי המעלה עשו בקרבנות שלא כתורה, כן בהקריבים בכמה, כן בנשותם באפן אחר מן החקים בכחינת

תואר הקרבן והקרבנו (ע"ז כד:). אמנם אם נתבונן בדבר אין ההתנצלות הזאת מספקת בכל מקום לשכך הספקות. הנה כשהקריב גדעון עולה לה' העלהו בעצי אשרה (שופטים ו') והקריב את הפר השני אשר לאביו, והוא הפר אשר — לפי דעת התלמוד — הקצהו אביו להעלותו לע"ז (תמורה כח:); וכל זה נגד חק התורה לפי מה שהובן מחכמי התורה שבעל פה; כי לפי המובן הזה לא יבואו עצי אשרה על המזבח וגם לא יבוא קרבן לה' מן המוקצה לע"ז. והן אמנם כי התלמוד מצא פשר דבר באמרו שזה יוצא מן הכלל, יען כי עשה גדעון כל זאת על פי ה'. אבל זה יספיק להתנצלות לגדעון, אולם עוד לא ידענו למה צוה ה' ככה לעשות מעשה אשר לא כדת? ואף אם נניח שהיה צורך שעה להקריב, לא ראינו בעבור זה צורך, והכרח להעלות ביחוד הפר השני המוקצה לע"ז — כמו שהבינו בתלמוד — הלא היה יכול להקריב את הפר הראשון? וכן למה צוהו להקריב בעצי אשרה וכי לא היו לו עצים אחרים? אמנם אין זאת אלא שבימים הקדמונים גם הגדולים והטובים לא הקפידו כל כך על התוארים אבל חשבו שאין התואר כי אם גדר מפני הפרצה ולא תכלית לעצמו ועל כן כשהכונה רצויה אין הנטייה מן התואר מעכבת הרצאת הקרבן. ואף שאין להכחיש שהיה חק קיים ונדע שאין להקריב בכל מקום בכל זאת אין גם להכחיש כי לא הקפידו על זה בעבודה שעשו דרך עראי לשעה ובכונה לשם ה'. ורק לקביעות עבודת הקרבנות קפדה התורה שלא תוקבע אלא במקום אחד כי קביעותה במקומות שונים מסוכנת לאחדות האומה וגם בקל תהיה להם למוקש עבודה זרה. כאשר נראה מפורש במעשה בני גד ובני ראובן וחצי שבט המנשה. שכל החררה שהחרידו אליהם אחיהם אשר בעבר הירדן בארץ כנען בכנותם מזבח לא היתה רק מפני שחשבו שבנו מזבח לעולה ולזבח וראו בזה מרד ומעל בה' (יהושע כ"ב) אבל מצד הרצאת הקרבן הכל תלוי בכנות העובד ומחשבתו ועל כן בדרך עראי ולשעה יכול להקריב בכל מקום. ואולי הובן כן חק התורה אשר יצוה שיוכלו לעשות מזבח אדמה להעלות עליו עולה או זבח, ובכל מקום אשר יזכר שמו יבוא אליהם ויברכם (שמות כ"א). כי מפשט הדברים האלה נראה שכל המקומות ראוים להקריב שם רק תהיה ההקרבה לשם ה'. ומה שנאמר במקומות אחרים להזהר מלהקריב במקום אחר חוץ ממקום אשר יבחר ה' ודאי יתפטר באופן שאמרנו (1). ומעת שנפלגה הממלכה אין ספק כי הקריבו קרבנות בארץ ממלכת ישראל על מזבחות אשר בנו לשם ה' וכל זה היה ברצון הנביאים, כי לולא כן איך אפשר שאלוהו הנביא יתאונן על אשר נהרסו המזבחות אשר הוקדשו לה' אם אלה המזבחות שלא בתורה ובאיסור היו עומדים (מ"א י"ט, י"י י"ד).

חלק אחר מעבודת ה' היה הגדר. ומצאנו דוגמא נפלאה מגדר בזמן קדום ומאפן קיומו בגדרו של יפתח. הנה זה השופט בצאתו למלחמה נגד בני עמון גדר נדר: אם יתן ה' בידי את בני עמון והיה כל היוצא מדלתי ביתי לקראתי והיה לה' עולה (שופטים י"א). והיה כהצליח דרכו וישב והנה בתו היחידה באה לקראתו. והוא כראותו את המקרה הרע הזה קרע את בגדיו כי אמר אנכי פציתי פי לה' ולא אוכל לשוב ומקץ שנים חדשים עשה לה את גדרו אשר נדר. הנה נראה כי בעתים הקדומים האלה נהגו להעלות נפש אדם עולה לה' אלהי ישראל, כי אילו היה זה שלא כדת יהיו הדברים אשר הושמו בפי יפתח דברים אשר אין להם שחר. איך יוכל לאמר: אנכי פציתי את פי לה' לא אוכל לשוב, אם קיום גדרו נחשב תועבה בעיני ה' וחטאת דמים? ולא יפלא אשר אמונה

(1) עני' בבלי סוטה (לה"ה) שרבי יונתן הרגיז בזה להבין דבור: כל מקום כמשמעו והוכרח לסרס הנקרא וראה גם בספרי פ' נשא פסקא ל"ט.

טפלה ואכזריות כזאת לא נכרתה בבת אחת מקרב האומה, כי מאז היו לעם גדלו וחיו בין הגוים אשר החזיקו זאת האמונה. והאמנם כי החקים האלהיים השתדלו בכל עז להכריעה במה שהזהירה נגד עבודת המולך, ואולי קדושת בכורי אדםנם היא תהיה תחת הקרבת בניהם אשר נהגו בה כל עמי קדם (1). אבל בכל זאת עוד נשאר להאמונה הטפלה הזאת בקרב ישראל שורש וענף. קביעות העבודה מקרבנות אדם נגזרה ונכרתה אך עוד התמידה דרך עראי אצל הפרטים ולא היה נחשב אצלם כמתנגד לדת תורת משה להקריב קרבן אדם לתורה על ישועה גדולה שנושעו, או לשכך חרון אף ה' ולכפר פניו כי לא מצאו חק החלשי נגד קרבן האדם ואם נאמר: מן הבקר ומן הצאן תקריבו קרבנכם מעו לחשוב כי אין זה שולל קרבן אדם במאורעות גדולות ומיוחדות. ורק בזה נבין מה שיפתח קיים נדרו נגד רצונו ולא היה אדם אשר הפיס דעתו. לאמר כי אין חובה לקיים נדרו ולתפך חובה הוא עליו שלא לקיימו. כי קרבן אדם תועבה היא בעיני אלהים, וה' לא רצהו. ואולי באה להם הדעה הנפסדת הזאת ממשנה נורא אשר שגו במובן דברי התורה הצרופים והם עקשו ושחתו דבריה הנעימים, אם שמעשה עקרת אברהם את יצחק חסביכה את דעתם, או אולי הבינו כמו כן את דברי התורה במעשה של בעל פעור לכונה המשוכשת הזאת כי צוה ה' את משה בעת שחטא העם והנו את בנות מואב ויצמדו לבעל פעור, לקחת את כל ראשי העם ולהוקיע אותם לה' נגד השמש וישוב חרון אף ה' מישראל (במדבר כ"ה ד') ומראותם כי כמצות ה' הוקיע אותם לה' לא מחטאם כי לא חטאו רק להשיב חרון אף ה' מזה שפטו כי קרבן אדם לכפרה לא נתעב בעיני ה'. אבל הנביאים הם הם הורו דעה כי לא ירצה ה' ברבוי קרבנות ולא יחפוץ שיתן האדם בכורו פשעו ופרי בטנו חמאת נפשו למען התכפר (מיכה ו', ז'). ובקנאה כאש קנא ירמיהו נגד החושבים כי רצון אלהים בקרבנות אדם ואמר כי לא ה' צוה ככה ולא עלתה על לבו (2). והנה מכל זה אנו רואים כי בזמנים שונים הובנו גם כן דברי התורה באופנים שונים. ויותר ממה שראינו עד הנה מעניני של יפתח, הנה נראה עוד, כי בימים ההם לא היה אפשר לבטל נדר בשום ענין אף אלו הנודר מתחרט, שאם לא כן הלא יפתח התחרט על נדרו והיו יכולים לבטלו ולמה לא בשלוחו או התירוהו (ב"ר פ"ס) ועל כן דבר ברור הוא כי הכח לבטל נדר אשר ידור האדם על ידי התרה אשר אין לו יסוד כי אם בקבלה שבעל פה, עוד בעת הקדומה הזאת לא ידעוהו, וגם נושאי התורה של הזמן ההוא לא הכירוהו לא קבלוהו ולא מסרוהו (עי' חגיגה י' ופרש"י) וכאשר ראינו כבר בשכונת הנשיאים אל הגבעונים.

מין אחר מן הנדר היה הנזירות. אכן גם הוא יגלה לנו בזמן הקדום הזה במראה נפלאה. הנה לפי חקת התורה ידור הנזיר נדר בפיו להזיר נזיר לה' (במדבר ו'). ואמנם יוספר לנו כי שמשון אשר שפט את ישראל עשרים שנה היה נזיר על פי מלאך אשר נגלה לאמו. ואמר לה הנך הרה ויולדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן (שופטים ג') והן אמנם שזאת הנזירות יחידה במינה כי לפי המסופר נהיה כן על פי ה' (נזיר ד':) וגם אין רצוננו להוציא תולדות ממעשה נסים כי ככאלה מונח הנכול למשפט השכל ובהם מתחילה מדת האמונה. אבל אחת נובל להוציא מן המתואר בספור הזה.

(1) ראה ספר דברי הימים לעם ישראל כזאת איזענלאחר ח"ב צד 42 29. ומה שהעתיק שם מועל ספר הכנענים כזאת מאווערס ח"ב צד 318.
(2) עיי' בבלי סנהדרין (ל"ט), תענית (ד"י). מזה שנאמר שם על הנקרא (מ"ב ג' כ"ז) ויקח את בנו — ויעלהו עולה — והיו קצף גדול על ישראל, ופשוטו של מקרא וראי שלשם ה' אלהי ישראל העלהו.

והוא, שהרגילו בימי קדם להורג ילד היוולד נזיר לה'. ונמצא דוגמתו אצל שמואל שהוקדש גם הוא מבטן להיות נזיר. וזה לא היה במצוה מיוחדת מפי ה', רק אמו הקדישתהו מרצון נפשה. ויהי נזיר כל ימי חייו (נזיר ס"ו). ואם גם לא פורש כי היה שמואל נזיר, אך מאשר שומה בפי אמו, ומורה לא יעלה על ראשו" נבין את המכוון בדבריה האחרים אשר אמרה, ונתתיו לה' כל ימי חייו" שהכונה על הנזירות כי גדול פרע שער הראש הוא אות הנזירות. והנה שניהם בין שמשון ובין שמואל היו מטמאים למתים (שופטים ט"ו, ט"ט. ש"א ט"ו ל"ג) ולא יכלו להשמר מן המוטאה מהיותם נזירים כל ימי חייהם (נזיר ד); ועתה הם שמואל היה נזיר על פי נדר אמו. ובלי ספק היו נזירים אחרים כאלה בימי קדם, וכן מוכח מן המאמר. כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן" הרי שמואל; נזיר אלהים מן הבטן. לא היה מחודש אבל היה נודע ושגור בפיהם. ועתה ראינו שיש מין נזירות אשר לא יזיר האדם על עצמו ואף האשה מדרת את בנה בנזיר (עי' נזיר כ"ח); ושיש נזירות אשר לא נשמרו בה מן המוטאה ומכל זה אין דבר מפורש בהקת התורה הכתובה לפנינו. והננו רואים קבלות ישנות ומובנים בתורה אשר קצתם מסכימים וקצתם נבדלים מן הקבלות אשר נמסרו בתורה שבעל פה.

סביב לימי שפוט השופט אכצן — ולדעת קצת הוא אכצן הוא בעוז — אידע המעשה המסופר לנו מקורות רות המואביה. לפי היוצא מן המגילה המספרת זה המעשה נראה כי הלך ישראל בימים ההם אחרי אלהיו ומדות המוסר הישראליות עמדו בתוקף ועז. המגילה הזאת תציג לפנינו מראה נחמדה מטוהר המדות, מתומת הלככות ומכשרון מעשה הצדקה אשר התפשטו ברור ההוא. ממנה נתבונן כי היה בעת ההיא השקט ושלוה כארץ וערך וסדר נכון בענינים המדיניים. ובהיות כן נוכל להחזיק בכירור כי מה שנזכר במגילה הזאת מרושמי התורה לא היה לסניגים ואין בו תערובת דעות זרות, ועל כן מאד יועיל לתכליתנו (1). הנה יסופר שם כי רות המואביה השבה עם נעמי חמותה משדה מואב אל ארץ יהודה, ירדה — בעצת חמותה — הגורן אל בעוז אשר היה קרוב למשפחת בעלה המת. ותבקש ממנו כי יפרוש כנפיו עליה כי גואל הוא.

(1) בגמ' בבא בתרא (יד): מוחסים מגילת רות לשמואל הנביא, ובלי ספק התעוררו להחזיק דעה זו מראותם שכל תכלית הספר היה ליחס יחושו של דוד לשבטו של יהודה המיועדי שממנו יצאו המושלים בישראל, ובאשר ששמואל בקש ליסר המלוכה בבית דוד ראה להקדים יחושו להראות שלו יאתה המלוכה מצד יחושו, אבל לדון הוזה ויש תשובה. האמת כי לא מצאנו שנתפרסם בחיי שמואל שהמליך את דוד; כי כל זה עשה בסתר. ועוד אחרת מוכח מן הרבוב, ויהי בימי שפוט השופטים" שבין הכותב לבין השופטים מונח זמן ארוך. ויותר יש ליחס חבור זאת המגילה לזמן חלוק הממלכה והוא זמנו של רחבעם שרצה המחבר להראות יחושו של בית דוד אנונם גם זה רחוק שאם כן לא יהיה בין זמן הכותב לזמן המעשה כי אם המשה דורות, ובאמרו שם, "לפנים זאת בישראל על הגאולה ועל התמורה" מזה נראה כי היה ריחוק גדול בין זמן הכותב לזמן המעשה. וגם זה ראיה נגד שיטת הגמ' ששמואל כתבה. ויש מאחר אותה ענין הגלות (ראה בפרושו של החכם הנוצרי בירטאו ל"ש שופטים ורות צד 287) וראיותיו מתוכנות הלשון שכבר נמצאו בה רשמי ארכיוס כמו תמצאין תרבקין תרעין תעשין, קיום, מרא. ונמצא שדי בכקום אל שריו ודבור שלם יש לו דוגמא גם' איוב ושדי חבור בי מאד, ונמצא שיש לחבור זה הכונה מודעית שלא יספיק לו לספר רק הנעשים שארעו לבד אבל מספח אליהם גם התבוננותו בהם. כמו כשיפרש את הכונה הקדום והבדלו מן הכונה שבזמנו בבחינת אפן הקנין. ומזה הענין הוא גם כן מה שהוסף בסוף החבור יחושו של דוד וזה הכונה לא היה אצל כותבי דברי הימים שבזמן קדמון. אבל עם כל זה יש לנו ראיה ברורה שהמגילה נכתבה בזמן קדום וזה מוכח שנאמר שם: להקים שם המת על נהלתו. ובקבלת נהלתו בלי ספק כוון המחבר על תכלית החוק המיושר. שהוא שלא להעביר נהלה משבט אל שבט ודואי שבזמן כתבו עוד היו שומרים קיום הנהלה לפי חלוק הארץ לשבטים. ודבר שלא הוא שבמשנה תורה לא נזכר מן הקמת שם המת על הנהלה.

בועז התרצה לבקשתה, ויאמר כל אשר תאמרי אעשה, אך בהיות נואל קרוב ממני לא אוכל לנאל. ויהי כי מאן הנואל לנאל אז גאל בועז, ועם הנאלה אשר גאל את נחלת המת קנה לו גם את רות המואביה לו לאשה, להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שמו מישראל. ואם נתבונן בספור הזה נמצא כי בקשת רות לו גאל נוסדה כי אם: על חובת הייבום. כי כן אמרה: ופרשת כנסףך על אמתך כי גואל אתה, ועל כן בהיותו גואל בעבור זה חובתו לפרוש כנסו עליה ולקחת אותה לו לאשה. ואף כן מפורש יוצא מדברי בועז, שאמר: וגם את רות המואביה קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שמו מעם אחיו. וקרובים לאלה הם הדברים האמורים בתורה בחק הייבום, שניתן מעם לחק הזה להקים שם המת ולא ימחה שם המת מישראל. ועתה לא יסופק כי בקנין רות אשר קנה בועז אותה לו לאשה יש לפנינו המתואר מענין מצות הייבום אשר היתה לחק בישראל. אבל איך הובנה זאת המצוה בטעמה ובתכליתה? גם זה מתברר מתוך דברי המגילה. שם אנו רואים שזה החק הובא בחיבור עם משפט הגאולה אשר גם היה לחק שהקרוב הקרוב ינאל נחלת קרובו, ועל כן נתפשט חק הייבום על כל קרובי המת, באופן שאף אם לא היו אחים למת תתיכס אלמתו לאחד משאר קרוביו ובהכרח שהחק המדבר מן האח לא יובן בדקדוק אלא דבר בהויה. ואף לא נוכל לסתור המובן ממשפט דברי החק. ויהי להפך אם נבין את סיום דברי החק נוכל לשפוט כי אין חובה להקפיד על האח. כי שם נוסף מאמר: לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר וזה מוכיח שלא הזהירה התורה רק שלא תהיה אשת המת לאיש זר אשר איננו ממשפחת בעלה המת אבל אמת שהקרוב הקרוב ינאל וגם הוא יקים את שם המת ומה שנזכר האח. זה הוא על היותו בשלשלת הקרובה הראש והראשון. וגם מזה לא נסב עינינו; הנה מבורר שרות נקשרה בעל האישות בעוד היתה מואביה, ובימי אלמנותה נכנסה לדת ישראל. ומזה נראה כי בעת ההיא היה קיום לקשר האישות בין איש ישראל ובין אשה אשר לא מבנות ישראל היא. שאילו לא היה לו קיום לפי דעתם אין גם על הייבום חובת הייבום. ובהכרח שהיתה אצלם אישות כזאת אחרי שנתקיימה בפועל כאישות שהתקשרה על פי הדת. עוד קיימה לנו המגילה הזאת אחד מדרכי הקנין בזמן קדום הנקרא שליפת המנעל. שכן יסופר: וזאת לפנינו בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו. ונראה מזה כי בימי כותב המגילה כבר נשתקע הדבר ולא נהגו עוד כן (1). והנה גם מן הפרטים האלה למדנו שבאופנים שונים היו מקיימים דיני התורה והובנו גם כדרכים שונים פעם בחסכם ופעם בסתירה עם מובנם בתורה שבעל פה אבל איך שיהיה ראינו בזה רושמים ברורים לקבלות ולפירושים בענין חקי התורה. אך ככבר עבות היתה העת הזאת היא עת ילדות האומה. שמש הדת הסתתרה ואך לעתים רחוקים יצאה לרגעים ממעבה הענן. אז בפרק האחרון מזמן השופטים הנה פתאום לפתע יבקעו העננים ואור חדש יפרוש כנספו במלא רוחב ארץ ישראל. איש אשר רוח אלהים בו, אמיץ בחכמה, הדור בתבונה, ונשא ונבה מאד במוסר השכל הוא עלה כיונק מארץ ציוה ויהי למופת בקרב עמו. מבטן ומלידה הקדישו אלהים ויתנהו נביא בישראל. והאיש הזה היה — שמואל הרואה. עת כשלון היתה ליעקב ולא נשאר עוד רוח במעשיהם אשר

(1) עיי' וירשלמי קידושין פ"א היא ומדרש רות: בראשונה היו קונים בשליפת המנעל חזרו להיות קונים בקצצה חזרו להיות קונים בכסף בשטר ובהזקה. מפורש שזה הקנין פסק באיזה זמן וחזר לישנו לקנות כסודר דומה לשליפת המנעל (בימי מ"ז). וכבר נעלם איכות הקנין מי נתן למי? (ירוש' ובבלי שם) זה אות להפסק המנהג. זמן ארוך.

עשו למלאות חקי אלהים ותורתיו, ותחי עבודתם את ה' מצות אנשים מלומדה. בקרב העת הזאת קם שמואל ויפתח מעינות התורה אשר נסתמו פעם מסכלות פעם מבצע אף פעם מרפיון כח ראשי העם ומנהיגיו. דבר ה' היה יקר בימים ההם ואין חזון נפרץ (ש"א ג' א') הכהנים היו מאשרי העם והתעוּם כי גם הם לא הלכו נכחה. המוסר בזה, אל בצע היה לבם ואת ה' לא ידעו. אם גם עבדו העם את ה' לא לו לבדו עבדו אבל גם לאלהים אחרים שמו לב (ש"א ז' ג') ותחי אמונתם לסינים ויראתם את ה' נאלחה. לישר מעוקלות כאלה היתה פקידת שמואל; וחכמתו, ועצמת רוחו, ורוח ה' אשר נוססה בו עמדו לו כי הצליח את אשר חפץ. מה נפלאה התשוקה אשר חייתהו להחיות את לב העם ברוח דעת ויראת ה' ברוח התורה וההשכלה. כאור בהיר יגלה זה לעינינו כראותנו אשר עשה חדשות בארץ אשר לפניו לא היה כן. הוא עשה בתים לתורה ללמד את בני ישראל דעת ותורת ה'. באלה הבתים גדלו בני נביאים ולא ארכו הימים וכבר נפגוש חבל נביאים ולחקת נביאים אשר שמואל עומד נצב עליהם. המקום אשר בו יסד בית נאמן לחנך את בני הנביאים על פי דרכו, הוא היה רמה, כי שם ביתו. מקום הועד היה נקרא נו יות. והוא כנוי לבית מדרש התורה כי בו היתה התורה נדרשת. זאת הפעולה היתה לברכה בעמו. מאת הנויות האלה יצאה התורה והן היו מקור נפתח לרוח חדשה ולהשכלה. ממנו יפוצו מעינות חכמה וסופרת דברי הימים גדלה ועשתה פרי אשר היא היתה המסד הראשון לספר שמואל אשר בידנו (דה"א א' כ"ט, כ"ט) וכלי ספק גם ספורת שירית ונבואית התחילה אז לפרוח, הזמירות הנעימות והמליצות הנשנכות אשר שר דוד הלא הן ילדי זה הזמן, גם יש לנו רושמים נכוחים כי לא דבק שמואל בחומרותיו של חקי התורה. אך היה אצלו העיקר תכלית החק ורוח המוסרי. זה הראנו לדעת מן הדברים אשר נאמרו בשמו בבחינת עבודת הקרבנות. הוא היה הראשון אשר ידבר נגד הפעולה החצונית בעבודה ההיא, ואמר כי לא הפעולה החצונית עיקר ואין חפץ ה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה'. הגה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אלים (ש"א ט"ו). מה נשגבו הדברים האלה נגד משגה ההמון מבני אדם אשר יחשבו כי הפעולה החצונית כמעשה הקרבנות מספקת להפיק רצון מאת ה'. אבל שמואל הורה בזה כי אינו כן ואין חפץ אלהים כי אם לשמוע בקולו. לאיש אשר אלה לו לא יקשה בעיניו לחשוב כי גם התורה לא תקפיד על תואר איזה חק. ולזה לא יפלא אם נמצא כי בזמנו הקריבו לפעמים עולת נקבה אשר לא כרת התורה (ש"א ו', י"ד). ואף הוא עצמו הקריב עולה כזאת (שם ז', ט'). האמנם שהתלמוד (ע"ז כ"ד:) רוצה למצוא פשר דבר ואמר ששמואל עשה כן בכמת יחיד ואף אנשי בית שמש שעשו כן לא היה כי אם הוראת שעה. אבל איה הרשיון לנמות מחק התורה מכל וכל אף לשעה? ועל מה סמך שמואל לחתיר עולת נקבה בכמת יחיד? אין זאת כי אם שעיקר אצלם תכלית הקרבן יהיה תוארו איזה שיהיה. ועל כן לא נטה שמואל רק מתואר החק. אמנם חשב שאף שנתנה תורה חק שיהיה כל עולה מן הזכרים לא נאמר בעבור זה שעולת נקבה לא תהיה לרצון, אלא באמת אם הביא עולת נקבה כמחשבה טהורה גם היא לרצון לפני ה'. וזאת הדעה הקדומה היה לה שארית במקצת גם בדורות האחרונים, אשר החליטו גם כן שכמה דברים בבחינת התואר לא נאמרו כי אם למצוה, ואין הנטייה מהם מעכבת הרצאת הקרבן (זבחים ט"ז, ובכ"ט ועי' פסחים ס"ג, ובתוס').

דבר גדול התפעל בזמנו אשר היתה לו תעצומה גדולה עד סוף כל הדורות כממלכת ישראל. והוא חלוף אופן ההנהגה את העם והארץ. הן מאז הוסד ישראל להיות גוי וממלכה לא היה נועד להיות עומד תחת ממשלת מלך.

אך מאז ומראש נקראה ממלכתו ממלכת כהנים, ומלכם בראשם ה'. הכהנים אשר נתיחדו להיות קדושים לא נפקדו להיות מושלים אבל להיות משרתים ולא נקראו קדושים רק מפני שהם מקריבים את לחם אלהים (ויקרא כ"א). וביחוד היה מונח כן ברצון המחוקק האלהי שמשפט אחד יהיה לכל כעם ככהן כקטן כגדול, ולא שיחלק העם לחבורות חבורות כאשר היה במצרים ובשאר עמים זולתיהם. ומי יודע אם לא גם זה סבת התרעומת אשר התרעם קרה — לפי המסופר בתורה — על משה ועל אהרן? מפני שקרה ועדתו חשבו שהם רוצים להתנשא על עם ה' כמעשה ארץ מצרים שהמלך הוא תחת אלהים בארץ והעם יעבדוהו בעבודת אלהות (Diodor I, 90) והכהנים הם קדושים לאלהים, והשבו שגם משה ואהרן בקשו להתנשא למדרגה הזאת, ועתה לפי התכונה הלאומית הזאת ראוי שלא תהיה שררת מלכות עליהם כי אם מלכם הוא ה' אלהים. אבל אשר יהיה שימת מלך בישראל הפרת חק התורה זה לא נכתב מפורש אבל יוצא כן מפורש ממאוננו של שמואל. שבעת אשר שאלו להם מלך מאן בכל מאמצי כח לתת להם מלך. ולמה מאן ככה? יען כי חשב ששימת המלך היא נגד חק התורה ונגד רצון המחוקק וכונתו. וכלי ספק היתה סבת דבר זה כסבת כמה חקים שהם מכוונים נגד עבודה זרה ולהשתדל הרחקתה, אף כן ראה המחוקק האלהי ששימת מלך יכול להביאם אל דעות נפסדות כאלה שיעבדו את מלכם בעבודת אלהות כמעשה ארץ מצרים. ובפירוש יאמר שמואל בשם ה': לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם (ש"א ט', ז'). והנה אחרי כי אין זה חק נכתב ונודע בפירוש מימי משה בהכרח שהיה זה קבלה נודעת וזיה בקרב העם. והלא ראינו שכבר בימי גדעון בהחנכרו על מדין ויאמרו אליו כל איש ישראל: משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך, השיב להם ויאמר לא אמשול אני בכם. ולא ימשול בני בכם ה' הוא ימשול בכם (שופטים ח', כ"ב, כ"ג), כבר אז היה הרעיון הזה נודע ונתפשט באומה. ואמנם שמואל בכל מה שטאן לשים להם מלך בכל זאת כמל דעתו והעביר החק ועשה כרצונם, אבל המאורע הזה הוא ודאי פירוש נאות לחק. אשר במשנה תורה בבחינת המלך, ששם נאמר: כי תבוא אל הארץ — ואמרת אישימה עלי מלך — שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך מקרב אחיך תשים עליך מלך (דברים י"ז). וענינו של שמואל יוכיח כי אין החק הזה לא מצוה ולא זכות לשים עליהם מלך אבל הוא רשיון בלא רצון התורה (עי' ספרי פ' סקא קנ"ו). ואמנם גם הפעם מוכרחים אנו להזכיר פה שימת מלכישו אחדות התורה אשר לפיה החק הזה שבמשנה תורה מאוחר מזמנו של שמואל או נכתב בזמנו והוא הוא משפט המלוכה אשר כתב שמואל בספר וינח לפני ה' (ש"א י' כ"ה). ועתה איך יאמנו דברינו לשיטה הזאת לאמר שענינו של שמואל יהיה פירוש חק אחרי שהחק הוא תולדה מן המאורע? על זה נאמר מלבד מה שאין זה מצבנו ושאנו חושבים שזה החק באמת קדום, ומשפט המלוכה אינו מכוון על החק, וגם אין אנו רואים הכרח לתת חק כזה בזמן אשר היתה הממלכה בישראל תחת יד מלך כבר לפעולת אדם, וגם לא יפלא מאוננו של שמואל בשגם היה חק מפורש: שום תשים עליך מלך יען כי זה החק אינו רק רשיון שלא מרצון התורה. הנה מלבד כל אלה הלא על כל פנים יודה לנו כל משכיל כי יש בדבריו שמואל ובדבריו גדעון רושם קבלה ישנה ועתה יהיה דעתו בענין אחדות התורה איזה שתהיה הלא לתכליתנו לא יזיקנו זה ודי לנו כמה שראינו שגם המכחישים יודו לנו על זאת. ותהי להפך כי כאשר הם ממעטים ומקטינים התורה הכתובה כמו כן הוכרחו להרבות ולהגדיל הקבלה כי כל חלק וחלק מן התורה אשר הם יאחרו כתיבתו הלא לדעתם היה מקובל באומה וחי בקרבה. ועל כן בכל ענין ברור

הוא שזה היסוד ששימת המלך הוא נגד כונת התורה הוא היה מקובל באומה אף שאינו כתוב, ויאור לפרש חק הכתוב.

התולדות המוסריות אשר יצאו מתוך פעולותיו של שמואל כבר גדלו והצליחו בזמנו ויותר אחר זמנו מיום עלות שאול למלוכה התאמץ בכל עז להעביר מן הארץ כל מנהג שוא ותפל וכל אמונה נפסדת (ש"א כ"ג ג') ועל כן גם מספורי קורות חייו נתבונן לפעמים איך הובן איזה חק בתורה, דוגמא נכחה לענין הזה יוצאת לנו מתוך הספור מן המלחמה אשר נלחם שאול עם הפלשתים במכמש. שאז בהתגברם על שונאיהם פשטו העם על השלל וישחטו צאן ובקר ארצה ויאכלו על הדם ויהי כי הגידו לשאול הנה העם חוטאים לאכול על הדם, ויאמר בנדרתם. גולו אלי היום אבן גדולה ושחטתם בזה ואכלתם ולא תחטאו לה' לאכול על הדם (שם י"ד) ואזהרת שאול בזה בלי ספק מכוונת אל חק התורה: לא תאכלו על הדם (ויקרא י"ט) והנה לפנינו היום זה החק כסתום, ונעלם ממנו ענינו אבל בעת הנתנו ידעו מה מובן הדבור הזה, ומה נשמע במאמר אכילה על הדם. ורק נוכל לשפוט ממה שבא זה החק בחבור עם לא תנחשו ולא תעוננו שכמותם כן האכילה על הדם היתה מין עבודה אצל העמים (ראב"ע ורלב"ג) ואם החכמים נושאי התורה שנעל פה מסרו לנו פירושים אחרים ושונים במושג האכילה על הדם אין זה כי אם שכבר בזמנם לא היתה האכילה על הדם מחקות עבודה זרה כאשר היתה בימים הקדמונים, אבל באמת כונת החק בעצם וראשונה לא היתה אחרת כי אם כמו שאמרנו שהיה זה ממנהג העמים לאכול בשר הנשחט במקום שגשפך דמו וישבו סביב הדם, וזה היה דרך עבודתם לגילוליהם. ועתה אם נתבונן בספור הנזכר יצא לנו זה הפירוש האמיתי. הן על מה ישים שאול עיקר תרעומתו נגד העם? הלא רק על אשר שוחטים ארצה ואכלו אל הדם. ועל כן מה שהיה רע בעיניו ונחשב לחטאת אינו דבר אחר כי אם אשר שחטו על הארץ והיה הדם על הארץ ושם אכלו הבשר אצל הדם הנשפך ארצה. ונגד המעשה הזה צום שישחטו על האבן הגדולה אשר גללו אליו ואז יוכלו לאכול בכל מקום אך בריחוק מן הדם ולא יחטאו נגד החק בתורה. וזה המנהג התמיד עוד ימים רבים שנהגו לאכול על הדם בדרך עבודה לגילולים, ועוד בימי הנביא יחזקאל נמצא רושם ממנו (יחזקאל ל"ג כ"ה) שהוא מגיד לעמו פשעיהם ואחד המיוחד בהם הוא שאכלו על הדם ועיניהם על גילוליהם (1).

דוגמא אחת משובן החקים בימים ההם תראנו ברור כי לא הקפידו אז על מובן הדברים ככתבם עד שלפעמים נטו ממשמעות החק ועשוהו באופן מיוחד נגד פשוטו שבתורה וזה אות על הבנה מושכלת. הדוגמא הזאת תגלה לנו כמה שיסופר מדוד בכואו אל אחימלך הכהן לנוכח עיר הכהנים. הן דוד שאל ממנו לחם לאנשיו. והכהן לא מנע מאתו לחם הקדש אשר היה בידו כי לא היה לו לחם אחר בלעדו, ויתן לו את לחם הפנים המוסרים מלפני ה', אך

(1) נוסחת המסורה בשמואל היא: פעם על הדם ופעם, אל הדם ושניהם אחד בכונתם, אבל לפי תרגום השבעים מתורגם בתורה באופן כאלו כתוב על ה ה ר י ם . ובשמואל תרגמו כאלו כתוב את ה ד ם . אך לנוסחא זו לא ידענו שחרה. כי באמרו, וישחטו ארצה מורה שלא קבלו הדם כדי לאכלו אלא שנשפך ארצה. ועל כן אם ננסח את ה ד ם , אין פתרון למלת ארצה, כי רצה להודיע לנו בכונה ששחטו על הארץ, ובדבר זה כלומר בשחיטה על הארץ מתובר אל אכילת הנשחט במקום שהוא הלא כונת החטא ואילו אכלו את הדם אין השחיטה על הארץ מעלה ואינו מורדת. ועל כן הנוסחא הנכונה בשמואל היא כמו שהיא לפנינו. ועתה מובן מעצמו שגם בתורה הנוסחא האמיתית כנוסחת המסורה. כי הדבור: הנה העם חוטאים לאכול על הדם הלא בתברח מכוון על איזה חק ואינו חק אחר אלא החק שבתורה. ואילו הנוסחא על ה ה ר י ם , לא ידענו מה הוא החטא באכילה על הדם.

מונחת בעזרה ונקראה ספר העזרה וממנו היו מגיחים כל ההענקות (מ"ק יח: ירוש' שקלים פ"ד ה"ה וסנהדרין פ"ב ה"ד). ועתה מוכן מעצמו שהכהנים אשר על הבית אף הם נפקדו לשמור משמרת הספר (דברים ל"א) גם העתקת המלך נעשתה מלפני הכהנים הלויים (שם י"ז, י"ח) והם נקראו להורות חקי ה' (שם י"ז, ט') וזאת הפקידה התמידה עד זמן מאוחר מאד. הנביא ירמיה יתאר פקידת הכהנים בתואר הוראת התורה ואת של הנביאים בהיות דבר ה' בפיו. (ירמיה י"ח, י"ח). וכן יתואר גם בספר מלאכי (ב' ז') ואמנם איך שמרו פקודתם? על זה יגידו לנו הנביאים כי עברו בריתם והיו חומסי תורה, מכשילי רבים בתורה ומורים במחיר. ואמרו: תופשי התורה לא ידעו את ה' ואלה תופשי התורה הם הם הכהנים. והנביא ירמיה חשדם על זיוף התורה כאמרו: איך תאמרו חכמים אנחנו ותורת ה' אתנו אכן הנה לשקר עשו עמ שקר סופרים (ירמיה ח' ח'). האמנם לרוב לא מרוע לב השחיתו דרכם, רק מרפיזן כח מוסרי לעמוד נגד מלכים, ובכל עת ובכל מקום אשר המלכים שחתו דרכם אף הכהנים לא יכלו לעצור כח וילכו עם המלכים אחר ההבל ויהבלו. ובעת אשר שם המלך את לבו לאלהיו גם יד הכהנים היתה עמו. בזמנו של המלך יהושפט אשר הלך במצות אלהיו העמיד מן הכהנים והלויים ללמד העם דעת ותורה (דח"י ב' י"ז); והזקיה החזיק יד הכהנים בעבור יחזקו גם הם בתורת ה' (שם ל"א ד'). אבל זה היה דרך הפכפך והוא אך למחמור כי אשר הרעו הכהנים בסורם לא הטיבו בשובם כי לא שבו מלב. וזה הדרך עוד הלכו בו בימי הגולה. כי תחת אשר נפקדו לשמור כפיהם תורת ה' ולהשיב רבים מעון, סרו מן הדרך והכשילו רבים בתורה וכוזו שחתו ברית הלוי (מלאכי ב, ו-ח). וגם הכהן הגדול יהושע אשר הוקם בתחלת הבית השני לא היה חף מכל דופי כאשר נראה מתוך החזיונות של הנביא המכוונות אליו (זכריה ג'). ולא הוזק להיות נקי מאשמה כאשר יאות לכהן גדול (סנהדרין צ"ג). ושה"ש רבה פסוק קמתי) ומה גם ככהנים אשר חיו בימי הגלות בארץ יהודה שלא נכדלו מגויי הארץ והיו מתערבים במ ונתחללו (עזרא ט' י"א). אבל השורדים אשר ה' קרא היו הנביאים. הלא גם בארץ עשרת השבטים עמדו הנביאים על משמרת הדת, מעת שנחלקה הממלכה בימי ירבעם עד גלות הארץ בימי הושע בן אלה. והם משכו גם מקצת העם אחריהם, עד שגם מעבדי הממלכה הרשעה של אחאב היו יראי ה' (מ"א י"ח). וכמה אלפים מן העם היה לבם שלם עם ה' (שם י"ט) ונמצאו רבים מישראל אשר הלכו אל הנביא ביום השבת וביום החדש לדרוש את ה' (מ"ב ד' כ"ג) ובימי אלישע היו הזקנים יושבים לפניו והיתה ידם תכון עמו ועשו מעשיהם כתורה. כן בכל דור ודור עמדו הנביאים על משמרתם ושמרו הדת והתורה. וכאמרת אין לנו להודות על קיום התורה כי אם להם. ואף על כן נשאר זה קיים כאמנת העם ששלשלת מסירת התורה הלכה ממש ליהושע, ומיהושע לזקנים, ומזקנים לנביאים. והנביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה (אבות פ"א מ"א), ואין זכר מן הכהנים, עם שלא יוכחש בשום ענין שהכהנים היו המקבלים הראשונים, כאמור: ויכתוב משה את התורה ויתנה לכהנים הלויים, אין זאת כי אם להיותם יודעים בבירור

ושם דביר לפנים קרית ספר. הנה לפנינו שלא עלה על דעתו להוציא העברי מן הפרסי אבל להפך שהפרסים קראו לספרא דביר על דרך העברי, וקרית ספר נקראה גם כן קרית סנה (יהושע מ"ו, מ"ט) והוא גם כן מענין למוד ודוגמתו שכן בבנין הכבד (פירסט ערך סנן) ואולי יש לפרש על דרך זה את הדבור "סיני ועוקר הרים" בסוף תהלות אשר רגילים לפרשו מענין הר סיני. אבל אפשר שהדבור היה מושל בפי העם וכלי ספק קדום מאד עד שכבר נעלם מן האחרונים יסודו ופרשו, ופרשוהו מכלי דעת מענין הר סיני, אמנם לפי הנזכר למעלה אפשר שענינו כענין סנה וראוי לדחות סני במקום סיני.

שהכהנים הפרו חק וחלפו תורות ולא החזיקו שלשלת הקבלה רק הנביאים החזיקוהו. והנה ראינו מכל זה כמה עצמה פעולת הנביא שמואל על כל הדורות הבאים. כי באשר יסד הניויות לחנך את בני עמו את דרכי התורה, הלא מאתו היתה נסבה החזקת הדת בכל הזמנים הבאים, ואלה הניויות היו מקור נפתח אשר ממנו יצאה הנבואה והאנשים אשר היו נושאים הם היו גם נושאי התורה בכל דור ודור. ואף לבעבור זה היו החכמים אחריו מכירים גודל ערכו ומעלתו עד שהעריכוהו למעלת משה (ירמיה מ"ז. א') וגם בדורות האחרונים אמרו ששמואל שקול כנגד משה ואהרן (במדבר רבה פ"ה וש"ר פמ"ז), ואף על כן נמצא שמומנו והלאה יתרבו רושמי התורה בספרים הנועדים לספר קורות זמנו ולאחריו.

פרק שלישי

מומנו של דוד עד זמן הרבן המקדש.

נמעי נעמנים אשר נמע שמואל בכרם ה' צבאות, גדלו מהר והצליחו וגם עשו פרי. נצני מליצת קדש נראו בארץ, וחזרת יה פתחה כחכצלת עליה הזמירות והתהלות אשר נמסרו לנו על שם דוד מלך ישראל, והמליצות הנשנבות אשר שרו משוררי זמנו נהדרו בהדרת קדש. רוח תורת משה דבר בס ונשואות מיראת ה'. ועל כן קרוב מאוד הדבר כי היתה העת ההיא נפלאה גם כזה מן העתות שעברו ששמו לב להגות בתורת אלהים. ואיך נפונה כזה? בראותנו מה מאד נעלה זה המלך בהחזיקו בתורה ובעשותו אותה לקו בכל מעשיו. בדבריו האחרונים אשר יצוה את שלמה בנו היתה מצותו אליו: לשמור את משמרת ה' אלהיו ללכת בדרכיו. ולשמור חקיו ומצותיו משפטיו ועדותיו ככתוב בתורת משה (מ"א ב' ג') ואם נטה לפעמים מחקת התורה לא היה זה רק בסבת רפיון נפשו לשעה. ואם אמנם כי בכל הספורים אשר יש בידינו מחיו וממעשיו אין בהם מרושמי חקי התורה רק מעט מזער, הנה אין זה אות על חסרון הירישה בהם, אולם מפני שהמספר לא מצא מקום וסבה לזכרם. אך עם כל זה נפוצים על פני הספורים מחיו ומחיי המלכים שאחריו רושמים אשר הם רבי הערך לתכליתנו. הנה יוספר שדוד דן את הגר העמלקי למות על אשר הודה מעצמו שהמית את שאול. וכן הרשיע למות את רכב ואת בענה על פי הודאת עצמם. והאמנם, אלו נוכל לדעת כי דוד עשה כן, וחתך דינם על פי משפט התורה בדיני נפשות היינו יכולים להוציא מזה תולדה על איכות משפט החרשעה בעת ההיא ולאמר שהודאת בעל הדין היתה עדות מספקת לחתוך דין מיתה על פיה אבל מי זאת יודע? אולי עשה דוד ככה בהוראת שעה ושלא כדון (1). אבל ראוי לתת לב על דבור אחד שמשתמש בו המספר וישימהו בפי דוד. והוא מה שאמר אל הגר העמלקי: דמך בראשך פיך ענה בך לאמר אנכי מותתי משיח ה' (ש"ב א' מ"ז). והנה אחת היא לנו אם אמרו דוד באמת או לא אמרו על כל פנים זה הדבור שמשתמש בו הכותב ישן נושן ותולדתו מימי המלכים (עי' למטה פ"ד). ומתוארו נראה כי פיך ענה בך היה דבור רגיל המורה על עדות עצמו של אדם נגד עצמו וענינו שהודאת בעל דין נחשבת כעדים.

(1) תרמכים בחלכי מלכים פיג"הי כתב שהמלך יש לו רשות להרוג בלא ראייה ברורה ובלא עדים. אבל אין לזה יסוד בתורה ולא נוסד כי אם על מעשים שהיו ככומר מארר שראינו שהמלכים עשו כן בפועל מזה שפמו שמוחרי לעשות כן אבל לחקירה בקדמוניות אין משפט כזה — מן המאורז אל הקורם — ראייה שהרבר צודק. שעדיין יש לנו לשאל אם תחזק הכללי לא היה כן למה נטו מומנו? ואם נאמר שהורשו איה הרישון כתוב?

ודבורים כזה מעולם לא התילדו כי אם בשמושגם דבר רגיל. ועל כן ודאי שהיה חק מוסד שהודאת פיו של החוטא הוא כענייה שלמה ואין ענייה אלא עדות. כי הדבור ענה הוא כנוי עומד ותוכני בחקת משפט התורה למושג העדות כמו לא תענה ברעך עד שקר. וכן לענות בו סרה (1) ועתה הדבור פיד ענה כך — שכונתו שפיו הוא העד נגד עצמו — יורה בהכרח שבעת ההיא שנשתמש בזה הדבור היה חק קבוע שפיו של אדם והודאתו הם כעדים בדיני נפשות. והשורש הזה מסכים עם יסודי חקת המשפט של כל המחוקקים הקדמונים והאחרונים עד זמננו, שאצל כלם היתה העדות היותר נאמנת עדות עצמו של אדם והיא הודאת פיו, ואם נתכונן בדברי התורה המדברים מעדים בדיני נפשות נמצא שהם מתפרשים לצד הזה באופן נאות, ובלי ספק הובנו בדברי חק התורה ככה — בחסכם עם הדבור הנזכר — בזמן קדמוני קדמוני, וחשבו שמה שאמרה חקת התורה כל מכה נפש לפי עדים ירצה הרוצה ועד אחד לא יענה כנפש למות (במדבר ל"ה) וכן על פי שנים עדים — יומת המת לא יומת על פי עד אחד (דברים י"ג) לא ירצה בזה להוציא את המודה מעצמו; כי על המודה מעצמו אין צריך חק מיוחד כי מי שמודה שרצה את הנפש אין ספק באמינות הדבר. אמנם מפני שלרוב אין רוצה מודה מעצמו וצריכים לסמוך על העדאת עדים על כן דבר הכתוב בהווה לרזן על פי עדים, ולא להוציא את המודה מעצמו אלא להוציא את עד אחד. ועל כן בכל מקום שמכרר שיקוימו דיני נפשות על פי עדים מפורש גם כן הפוכו, והוא שלא יקוימו על פי עד אחד. ועתה יהיה מובן החק כן: על פי שנים עדים יומת המת אבל על פי עד אחד. את זה ירצה להוציא ולא המודה מעצמו כי מי שמודה מוכן מעצמו שנאמינהו וכל שכן הוא. והפירוש הישן הזה נתקיים לנו בהגדה ישנה (ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"א) המספרת מעבן הזרחי. שאמר עבן ליהושע: מה כגורל אתה תופסני? לא כך למדנו משה רבנו ע"פ שנים עדים יקום דבר כבר החילות למעות בדין — היה ירא יהושע שיהיו מוציאים שם רע על הגורלות אשר על פיהם תחלק הארץ — התחיל יהושע מפיס לעבן ומשבע לו באלהי ישראל ואומר: בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל! ויען עבן ויאמר: אמנם חטאתי! (עי' בבלי סנהדרין מ"ג: ובמ"ד סכ"ג). ויוצא לנו ממליצת הדברים האלה שהודאת עבן היתה נחשבת כעדות וקיום דבר בדיני נפשות. ולהפך לא מצאנו אף גם מעשה אחד מזמן שהיו דיני נפשות שיהיו מטאנים לחתוך הדין על פי הודאת עצמו. האמנם שיסופר משמעון בן שמת (סנהדרין לו:): שהלך אחר רודף את חברו לחורבה וראה סייף ביד הרודף ודמו מטפף וההרוב מפרפר. אמר לו שמעון: רשע מי הרגו לזה או אני או אתה? אבל מה אעשה שהתורה אמרה על פי שנים עדים יומת המת; אבל אין הוכחה שאלו היה הרוצה מודה שלא

(1) לדעת החכם שריל בפני לישעיה אי יז שיעור הכתוב של לא תענה וגו' לא תענה ברעך עניו עד שקר ולפירוש הזה אין הכרח לומר ששרש ענה הוא דבור עומד למושג עדות. אבל בכתוב לענות בו סרה אין לחוסף מלת עניו רק אם נפרש שמלת סרה תורה על תכונת דברי העד כלומר שדבריו הם סרה וענינה כמו שקר כאשר פירשנו לוצאמו עצמו (שם פסוק ה'). אבל אם נפרש שמעם סרה הוא תכונת הדבר החוטא אשר הועד עליו וכונת הכתוב לענות בו שעשה סרה אין לחוספת מלת עניו יסוד כלל ואז בהכרח שרש ענה הוא כמו העיד. ואמנם אם נתבונן על המושג הכתובים בתורה נמצא שפירושו של לוצאמו מוכחש, כי זה לשון הכתוב כי יקום עד חסם באיש לענות בו סרה. ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' — ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה בארזו (דברים י"ט, י"ז—י"ט). מזה נראה שירצה בזה לומר, אם יעיד עד נגד איש שחטא חטאה ועל ידי דרישת השופטים התודע שמה שהעיד הוא שקר ועל כן בהכרח שסרה הוא תואר להחטאה ולא על תכונת העדות כי תכונת העדות התודע רק עני דרישת השופטים. ולפי מוכח כי שרש ענה מצד עצמו הוא כנוי למושג עדות. וכן וענתה בי צדקתי. והמאורזינו ענו בנו.

היה נדון למיתה, כי מה שאמר: מה אעשה שהרי אמרה התורה ע'פ' שנים עדים יומת המט אין כונתו אלא לומר אחרי שאין אתה מודה ועדים אין כדבר לא אוכל לדון אותך במיתה הראוי לך. ואולם נמסרו לנו הליכות אשר יורו כי אין ממימים על פי עדות עצמו של אדם ואחת היותר מכוררת היא מה שאמרו כל הייבי מיתות בעדה עדים והתראה (סנהדרין פ: תוספתא שם פ"ג) שמשמעות דבריהם הוא שנאמר כן בדקדוק ולהוציא הודאת עצמו. אבל בכל זאת נראה ברור שבעוד שדנו דיני נפשות לא היתה הרעה הזאת מעולם לפעולת אדם. ודעות כזאת הן רק כערך דעות למודיות (theoriae) ולא יצאו אל הפועל וזה מפני שהאחרונים היו מתנגדים נגד עונשי מיתה ככלל. כמו שנאמר על רבי עקיבה ורבי טרפון (מכות ספ"א) ורק משורש החפץ הוזה להקל בעונשי מיתה יצאו דרושים שונים וזרים נוסדים על דקדוקים חלשים. כמו באמרם שאם אחד מן הרבנים שהמילה התורה על העדים אין לו אפשרית להתקיים — כמו בנקטעה יד העדים שלא נוכל לקיים יד העדים תהיה בו בראשונה — שאז יתבטל דין מיתת הנדון (סנהדרין מה.) ומה זרו כל הדקדוקים שדקדקו בכך סודר ומורה (שם במשנה פ"ה). ועתה וראי משורש הוזה גם כן הכלל שאין אדם נידון למיתה על פי הודאת עצמו. וכל פרטי דיני ההתראה וההתרה למיתה. אבל אין בירינו להביא ראיה שמעולם נפטר רוצח ממימה אף שהודה מעצמו. או מפני שלא היה מותר, או שלא התיר עצמו למיתה. וכמה שיבוא יצלה לנו להביא ראיה על ההפוך.

גם מדברי הימים ממלכות שלמה יאיר. נגדנו אור בהיר ככחינת התורה והדת. שלמה כבואו למלוכה שמר מצות דוד אביו מכל משמרת. ובעת ברך את כל קהל ישראל בחנכת הבית אשר בנה היתה זאת בקשתו אשר בקש מעמו, שיהיה לבנם שלם עם ה' ללכת כדרכיו ולשמור חקיו כל הימים, כיום עמדם לבניו (מ"א ח' ס"א). וכן המשלים אשר השאיר אחריו ברכה והם אתנו בכתובים נושאים את רוח תורת משה עליהם. ואם אמנם שגם בספורי דברי הימים מזמנו רישמי התורה מתי מעט המה, הנה לא יוכחש כי זה המעט רב הערך הוא מצד תכונתו, וביחוד ממה שנראה בו שהקו והמדה במעשה היה המחקר במעם החקים. זאת התכונה החרותה על פני הרושמים המעשים ההם היתה בלי ספק השורש להגדה ישנה המספרת כי המלך שלמה היה דורש מעמי המצות ונכשל (סנהדרין כא:); וכן היה כאמת כאשר נראה. הן סכנין הבית אשר בנה שלמה יוספר: כי הבית בהבנותו אכן שלמה מסע נכנה ומקכות והברזל לא נשמע בבית בהבנותו (מ"א ו', ז) מקור מחצכתם הסיעו אבנים גדולות ליסד את הבית אבני גזית ויפסילו ויכינו את האבנים לבנין הבית (שם ה', ל"א, ל"ב) והלא ראינו מכל זה כי רצה לבנות את הבית אבני גזית; אבל עשו החטיבה והתקן במחצב עד שלא נשמע בבית קול הברזל כי הכל היה מתוקן מקודם. ואין ספק כי כוון המספר כזה על החק הכתוב בתורה: ואם מובח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית (שמות כ' כ"ב) ולא תניף עליהן ברזל (דברים כ"ז ה') אך ממשמעות זה החק נראה כי לא יוחזר להניף ברזל כי אם על אבני המזבח אבל בבית ואף בדביר הבית שהוא קדש הקדשים לא הוחרו על זה (מכילתא יתרו פ"א) ואמנם מהענין המסופר פה נראה שמדבר מן הבית בכללו שלא נשמע בו מקכות והגרון. ויבואר לנו עוד ממה שאמר. לא נשמע בבית בהבנותו" שרצה כזה כי לא נשמע בפנים הבית אבל תקנו האבנים מבחוץ והכניסום. ועתה מצד האחד הרחיבו את האיסור על כל הבית בכללו, והתירו מצד השני לעשות האבנים גזית רק בתנאי שיתוקנו מבחוץ (עי' סוטה מח:). זאת ההרחבה מצד האחד וההיתר מצד השני יודעו לנו במעמם אם נעמוד על

סבת הדבר למה לא יונף ברזל על אבני המזבח. והסבה הזאת מפורשת בתורה. והיא: מפני שהנפת הברזל גורמת חלול המזבח. לא כמו אצל שאר העמים כימי קדם שהיו האבנים אשר בלתי גזוזות נכבדות בעיניהם עד כי היונים הקדמונים היו עובדים אבנים כאלה (3, 22, 7 Pausanius) והסבה אשר היו אבנים בלתי גזוזות נכבדות והשובות אצלם היתה יען שעוד עומדת כמעמד המכני כאשר יצאו מתחת ידי היוצר (Knobel Ex. 20, 25) אבל לא כן מעם התורה אבל הוא בלי ספק מפני שהברזל הוא מיועד להיות כלי ההשחחה במלחמה והמזבח מיועד להיות המקום אשר מאתו יבואו החיים והשלום (תוספתא ב"ק פ"י בכלי ירושלמי קידושין פ"א) ולא במקרה משתמש הכתוב בלשון "כי חרבך הנפת עליה ותחלחל", לרמז כי יעוד המזבח הוא החפץ מיעוד הברזל שהוא החרב. (1) ועל כן לא יפלא אם הורחב זה החק על כל המקדש בכללו מן המעם ההוא עצמו אשר נאסר הנפת החרב על המזבח כי המזבח חלק מן המקדש כולו ויעידת שניהם אחד. אבל גם מצד השני לא ראו קיום למעם הזה רק בשחובא הברזל לפניו של המקדש אבל לא חשו לתקן האבנים מכחוש. אף בחנוכת הבית אשר עשה שלמה נמצא כי נטה נמייה גדולה מחק התורה אשר לא נדע שחרה בלתי אם נחליט כי הרשה את עצמו לנמות מפני שירד לסוף דעת התורה ועמד על מעמה וכונתה. הנה את חנכת המזבח עשה שלמה שבעת ימים מחובר אל החג — אשר חל בעת ההיא — שבעת ימים, באפן שבשנה ההיא עשו חג אשר נמשך ארבעה עשר יום וכלה בכ"ב לחדש השביעי כי בכ"ג בו שלח את העם (מ"א ח' ס"ה. דה"י ב' ז' ט' י.). מזה נראה כי בתשעה לחדש החל חג המלואים ויום השביעי כבר היה הראשון של חג הסוכות ואחריו שבעת ימים עם חג השמיני שהוא עצרת. ויוצא לנו מזה שהתחילו לחוג את החג בתשעה לחדש שהוא תחלת יום הכפורים כאשר מורה פשטות לשון התורה: בתשעה לחדש בערב תשבתו שבתכם. ולא עשו בשנה ההיא יום הכפורים כמשפטו, (מ"ק ט). וודאי מפני שלתכלית גדול כחונך המזבח והמקדש לא חשו לנמות מן החק, ובפרט אחרי שגם חנוכת המזבח יש לה תעורת הכפורים לכפר עליו להיות קדש הקדשים (שמות כ"ט. ל"ז) כמו יום הכפורים שנועד גם כן לכפר, וביחוד על מקדש הקדש והמזבח. וממעם הזה עשה בכונה את התשיעי לראשון של חג המלואים והוכרח לחשב עוד את יום הראשון של חג הסוכות לחג חנכת המזבח (2). ומי יודע אם לא למן העת ההיא עשו לזכר המאורע ההוא, שחיה ביום הכפורים, גם את כל יום הכפורים יום טוב ושמחה כאשר מסופר: שלא היו ימים טובים לישראל כמ"ו באב וכיום הכפורים ובו בנות ישראל יוצאות וחלות ככרמים והמליצו על זה הכתוב צאינה וראינה בנות ירושלים במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום

(1) הרעיון הזה מונח גם בכתוב במקום אחר. והוא כשמתאר כותב דברי הימים את הסבה למה כונן ה' מאות לבנות בית המקדש, ישים דברים בפי דוד אשר ידבר בשם ה' ואומר: דם לרוב שפכת — לא תבנה בית לשמו (דה"י א' כ"ז ז').

(2) בספר מלכים א' ח' ס"ה ס"ו: ויעש שלמה בעת ההיא את החג — שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום. ביום השמיני שלח את העם. ובדברי הימים א' (ד' ח'—י) ויעש שלמה את החג בעת ההיא שבעת ימים — ויעשו ביום השמיני עצרת. כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והרגו שבעת ימים וביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם. ואיך נבין זה? שלנוסחא האחרת שלח את העם ביום השמיני. ולהשיגה יום השמיני עצרת. ולנוסחא שבמלכים לא היה החג. כי אם י"ד ימים בצמזום ואיך היה זה? ובהכרח כמו שכתבנו בפנים שבכונה מיוחדת התחיל חג המלואים בתשעה לחדש ועל כן כלל החג ששם שבעת ימים הראשונים במיו לחדש וזה היה כבר הראשון לחג הסוכות ולא נשארו לסוכות עם שמיני העצרת כי אם שבעת ימים וביום השמיני לאלה שבעת הימים שלח את העם והוא היה כ"ג לחדש השביעי ועתה רק על פי זה יתפשו שני הכתובים האלה אשר לפי ראות עינינו מכחישים זה את זה.

שמחת לבו. ביום חתנתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש (תענית כו:). וודאי שאין זה מכוון כי אם על בנין המקדש שכנה שלמה שאז היה יום הכפורים חג יום טוב ולזה עשו את כל יום הכפורים שמחה ויום טוב לזכר יום הכפורים ההוא.

הראיית האחדות האלה יוכיחו כי מדת הדרושה בתורה היתה ההשכלה במעמי החקים וההתבוננות בתכליתם הרוחנית. וגם יוצא ככה מכל הרושמים הדתיים אשר הם אתנו בכתובים הנכתבים בזמנו של שלמה או שהוא עצמו היה הכותב או אחד מאנשי דורו או גם נכתבים בדורות שלאחריו ומדברים מעניונו, עד שזמננו נוכל לאמר כי אלה הכתובים הם הפירושים היותר נכוחים לחקי התורה. ונתבוננה פה מה היתה דעתם בבחינת עבודת האלהים במקדש. הנה כאשר ראינו שכבר בעיני שמואל לא היה לעבודת הקרבנות יקר וערך רק בחיותה אמצעית להשגת תכלית מוסרית, אף כן, ועוד ביתרון עז נראה ככה מן הכתובים והדבורים המיוחדים לשלמה או מדברים מקורות זמנו. מה היה בעיני שלמה תכלית הבית אשר בנה, ומה היתה תעודתו? האם להיות רק בית זבח (1) ולא יותר? הנה אם נשים לב אל התפלה אשר התפלל, נמצא כי היתה תעודת הבית בעיניו להיות מקור נפתח לבית ישראל אשר ממנו תוצאות חיים לרוח הדת. הבית הזה יאסף כעמיר גרנה את לבות אישי האומה ומשם תצא השגחת האלהים על האומה ככלל ועל אישיה בפרט, ובכל מעשיו אשר עשה במעמד ההוא. נראה כי התנשאה השגתו מן הדת למעלה מן התוארים החומריים, ועל כן עבודת האלהים אשר יסד שלמה לא היה לה תכלית אחרת כי אם להביא את עמו להכרה אמיתית את אלהי אבותם וליחד את כל ישראל לנקודה אחת. כן בבחינת עבודת אלהים ככלל! וכבחינת עבודת הקרבנות, לא סרו מן הדרך אשר סלל שמואל לפניהם. אמת הוא כי גם דוד גם שלמה החזיקו בעבודת הקרבנות כמצות משה, אבל מאד מאד רעה בעיניהם העבודה אם נעשתה לפי דעות ההמון אשר חשבו כי רק המעשה החיצוני חפץ אלהים, כאשר היה הדבר רע בעיני הנביאים שבזמנם ולאחריהם. מי קנא נגד העבודה החיצונית בקרבנות יותר מדוד בתהלותיו ושלמה במשלו? בדברים ברורים יהיה דוד את דעתו: כי אין חפץ אלהים בזבח ומנחה, ולא שאל עולה וחטאה (תהלים מ' ז') ואחד ממשוררי זמנו גם הוא ידבר לצד הזה לאמר: כי רק אז הקרבן רצוי לאלהים אם הזוכה יכרות ברית ה' על הזבח, עולה וזבח לא ירצה אלהים אבל ירצה זבח תודה אשר יהיה אות. על רגשי לבו כי רק זבח תודה יכבד את האלהים (שם נ'). וכרוח הזה נוססה גם על דברי שלמה במשלו. גם הוא יאמר כי לא חפץ אלהים זבחי רשע ותועבה הם אם בזמה יובאו (משלי כ"א כ"ז) ועשות משפט וצדקה נבחר לה' מזבח (שם כ"א ג'). ובשיר אשר הושר לתפארת חנכת הבית, לא נשאל מן העולה להר' לקום במקום קדשו כי יבנה קרבנותיו ובחממות מהררי אלה. אבל נשאל מאתו נקיון כפים וכרות הלב לבל ישא לשוא נפשו ולא ישבע למרמה (תהלים כ"ה ג' ד'). ואם נתבונן עוד בהתהלות והשירים אשר שוררו עת עלו שבטי יה לראות פני האדון ה' שלש פעמים בשנה, יוצא לנו ג"כ מענינם ומהרעיון המושל כם שורש זה החק ומעמו, כי עיקר סבת העליה ותכליתה לא היו בעצם וראשונה דבר אחר כי אם להעיר ולעורר בקרבם האהבה הלאומית ולחזק את מחבר הקדש המיוחד את כל אישי האומה. מקהלות שבטי יה תהיה עדות לישראל. וירושלים אשר היא מקום

(1) אם המספר בדברי הימים יאמר שנאמר לשלמה במראות הלילה, שמעתי תפלה וברתי במקום הזה להיות לי בית זבח (דחיי ב'. ח. י"ב) אין זה רק מפני שמחבר דהיי תאר הדבר לפי דעות זמנו, אבל לפי המוספר במלכים שנוסד על מקורות עיקריות וישנות אין זכר מזה.

הקדש כי שם בית ה' ושמה ישבו כסאות לבית דוד היא גם היא הנקודה אשר מאתה תצא זאת ההתחברות. על כן מי לא ישאל כשכומה? הלא בשלומה ישליו כל אוהביה? ומי לא ידבר בה שלום למען האחים והרעים המתחברים בה נפש כנפשו? (שם ק"ב). ורעיונים כאלה יוצאים לנו מכל השירים אשר נתחברו לשיר אותם בעליהם לראות את פני האדון ה' בירושלים. ואם נאמר: ולא יראו פני ריקם, ומפורש במשנה תורה איש כמתנת ידו, כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך אין זה עיקר הטעם אלא תנאי טפל. ועתה נראה מה גדול רעיון זה החק' לפי הבנת העת הקדומה ומה קטן לעמתו המכוון בו לפי המתואר מן האחרונים בימי הבית השני אשר כבר לקחו הטפל עיקר ודקדקו בו דקדוקים קלים. והנה אנו רואים בכל זה פירושים נכונים וכצדק נאמר שכל הכתובים מן הזמן ההוא ולאחריו הם הפירושים היותר נכוחים לחקי התורה.

יסוד אחד אשר אין לו מקור כי אם בקבלה בעל פה היתה תולדתו במשך הזמן הזה. היסוד הזה הוא: התקוה להתגלות המלך המשיח. רבים הפשוט מקור התקוה הזאת בתורת משה. אבל הן נגולל לפנינו המחזות הנשגבות המציודות את פני הזמן אשר בו תתמלא זאת התקוה, כי אז נראה כי אין יסודה בתורת משה וגם אין אפשר לפי תכונתה לבקש יסודה בתורה ובזמן ילדות האומה. הנה השתלמות המוסרית לכל חברת האדם כאמצעית האומה הישראלית, אשר היא תנוסס נס דעת את אלהים אמת לכל העמים; מלכות אלהים מונגהת מיד מלך אנושי מורע יהודה; צמיחת האמת, והיושר, השלום, האהבה, האושר הכללי, דעת אלהים ויראתו, הם המה האותות המרשימות את פני הזמן ההוא לפי מה שתארוהו הנביאים, ואיה בתורת משה אף רמז אחד מכל אלה? ואיך נוכל לחפוש בתורה מקור לתקוה על הקמת מלכות אדם אחרי שלפי חקת התורה ורצונה לא יהיה בישראל כי אם מלכות שמים ולא מלך אנושי? (1) ואף אם נאמר שאף לפי התורה היה מלכות אדם בחק האפשרית בכל זאת איך יעלה על דעתנו כי תעמיד התורה דבר אשר הוא נגד רצונה להיות תכנית תקותם ומטרתם הלאומית האחרונה? ומלבד זה הלא מפורש יוצא מתורת משה כי כונתה להטיע בקרבם המחשבה כי הם סגולה מכל העמים ותעודתם להיות נבדלים מן הגוים בתכונתם ובחקיהם ובמנהגיהם, ובעת ילדות האומה היה זה דבר נחוץ מאד מדאגה מדבר פן יתערבו בגוים וילמדו מעשיהם ואיך יעלה על הדעת כי בעת ההיא נתפרסם באומה שמלכות אחת תהיה בארץ משותפת לישראל ולכל הגוים יחד? (עי' לוצאטו בפ' לישעיהו ב' ה'). אבל נראה נא מה הם הרושמים אשר בהם מונחת זאת התקוה? הנה ראשונה נרמז על היעודים הכלליים מקצתם אל האבות (בראשית י"ז, ד'—ז'. כיב, י"ח. כ"ז, ד'. כ"ח, י"ד. ל"ה, י"א) ומקצתם אל האומה עצמה (ויקרא כ"ו. מ"ד. ובמ"ת בכ"מ). אבל מי לא ידע כי כל היעודים האלה אינם יותר כי אם הבטחות כלליות שיקים להם ה' את בריתו ואין להם ענין עם תקות המשיח. אך במשנה תורה ידובר ברמז מעט כי יעוד האומה הוא גם להיות נס לבנים ויראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליהם ויראו מהם (דברים כ"ח, י') אבל גם זה הוא הרחק מאד מן המתואר בנביאים מתקות המשיח. ואמנם נרמז גם על יעודים המדברים מאין פרטי. אחד הוא, מה שנאמר בבזכות יעקב: לא יסור שבט מיהודה וטחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה ולו יקחת עמים (בראשית מ"ט, ח'). וביעוד הזה רצו רבים למצוא רמז על המשיח. האחד יפרש עד כי יבוא

(1) ראה בספר, דברי הימים לעם ישראל מאת החכם עזראל חלק ג' צד 146.

האיש שהמלכות שלו (כ"ד פצ"ט) או מי שמוכילים שי לו (ילקוט רמז ק"ם) והאחד יאמר כי שילה הוא שם פרטי של המשיח (סנהדרין צ"ח:). ואחרים יאמרו כי שילה הוא דוגמת שר שלום אשר הוא כנוי למשיח (רוזנמיללר הענגסטנברג). הנה כמה רפה יהיה הרעיון הזה אם לא יהיה לו יסוד אחר כי אם בדקדוקי עניות כאלה. ובורר מאד כי אצל הקדמונים לא נדרש מלת שילה על המשיח כי אילו כן מדוע לא בחרו את השם שילה לכנות בו את המשיח אחרי שהוא כנויו הניתן לו בתורה. ואם נפרש הדברים כמשמעם וכפשוטם האמיתית החק מדרכי הדרשה הלא יתברר לנו כי לא חשבה התורה לרמז על מלכות המשיח אבל שמה לנגד עיניה תעודתו של שבט יהודה בזמנים שונים. כי עד שבאו לשילה הלך יחודה בראש לכל אנשי המלחמה בכבוש הארץ ומימי השופטים והלאה נתעכבה שררותו עד שבאה המלכות לרוד ולו יקחת עמים, לא לבד כל השכמים — אשר גם הם נקראו עמים — אמנם גם עמים אחרים עבדוהו והיו נתונים תחת ממשלתו. ועל כן מי שירצה לדרוש את מאמר התורה הזה על המשיח בדרך מדרש או מליצה אנדית, נאמר הנח לו כי גדולה היא הרשות הנתונה לכל מליץ, אבל האומר כי כן כונת התורה באמת לזה נאמר כי תעה ומתעה אחרים, גם אחת מנבואותיו של בלעם נדרשה על המשיח. והיא מה שאמר: אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת. והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר, וישראל עושה חיל (במדבר כ"ד, י"ז, י"ח). אבל כל אשר עינים לו יראה כי הדברים האלה מכוונים אל מלכותו של דוד שהוא היה האיש אשר מחץ פאתי מואב, וקרקר כל עוזריו, הוא עשה את אדום ירשה והיה כל אדום עבדים לו (ש"ב ט) ואלה העמים ועוזריהם הם היו בני שת — או בני שאון (ירמיה מ"ח) — אשר יקרקם וגם קרקם. ואין יעלה על הדעת כי תקותם להרחיב הגבול בימי מלכות המשיח לא היתה כי אם על כבוש מואב ואדום ולא יותר? והלא בזמנים שונים הורחבו גבולות ארץ ישראל עוד יותר כמו בימי שלמה וגם בימי יוחנן הורקנוס הראשון ועוד קנו על המשיח שיבוא? ואמנם המשנה הזה לדרוש הכתובים האלה על משיח לא נמצא כי אם מראותם שרבי עקיבא דרש על בר כוכבא, אשר החזיקו למשיח, את הכתוב: דרך כוכב מיעקב. אבל מי לא ידע כי ר"ע לא חשב לפרש הכתוב אבל דרשו בדרך אנגה בלשון נוסף על לשון לעורר את לב העם כדרך הדרשנים. אבל באמת גם חכמי התלמוד לא חשבו לתמוך יסודות זאת התקוה, כפי מה שהיא מתוארת בנביאים, על התורה, מדעתם כי לא נמצאת בה ולא שורשה בתורה. ועל כן לא נמצא שישאלו בשום מקום: ביאת המשיח מן התורה מנין. כאשר הם שואלים בכמה מקומות על אדת תחית המתים. אמנם היסודות אשר עליהם נבנתה זאת התקוה היו מלכות דוד. כבר בימי דוד השריש באומה הרעיון כי יעודה הוא להיות למופת לכל העמים, למען ילמדו גם הם ליראה את ה' ולהכיר כי ה' אל אחד ואין זולתו. לב דוד עצמו טלא מהרעיון הגדול הזה וישיר ממנו בתהלותיו, בהחילו, כי יאתיו חשמונים מני מצרים וכוש תריץ ידיו לאלהים וממלכות הארץ ישירו לו (תהלים ס"ח ל"ב, ל"ג). וביתרון עז מצא זה הרעיון מקומו בשיר המיוחס לו אשר שר בהציגו את ארון אלהים בתוך האהל (דה"א ט"ז כ"ג—ל"ד תהלים צ"ו, צ"ז). מלוכת דוד היתה הנשנכה והמאוישרת ממלוכת כל מלכי ישראל לכל הצדדים. המצב המדיני, רבוי המוכה והאשר בארץ, וכן המצב המוסרי והרחבת הדעת ויראת ה', הם עמדו על מדרגה אשר כמוה לא היה מלפניו ולאחריו בין כל המלכים. והנה מראותם כי נשא ונכה מאד המצב המוסרי ועץ הדעת והתורה גדלו ועשו פרי, ומראותם כי מחובר לזה היתה גם

הצלחתם הטרינית כפורחת ונחלתם שפרה מאד, זה היה להם לעדה כי גובה מצבם המוסרי הוא גם סבת הצלחתם הזמנית, ובגללו הגיע אליהם האושר אשר נכטחו עליו מאז, ויען כי דוד הגביהם אל המצב הזה, על כן ראו כי קיום זה המצב המאושר והתנשאותו מחיל אל חיל בעתיד נקשר בדוד ובמלכותו ולא יפרד ממנו לעולם ועד. והרעיון הזה התחזק על ידי הנביאים אשר נבאו כן בשם ה'. וביחוד נתן הנביא נסך במחון עז בלב דוד באמרו: כי נאמן ביתך וממלכתך עד עולם וכסאך יהיה נכון עד עולם (ש"ב ז' ט"ז). והישנו יעודים כאלה הרבה פעמים כאשר אנו רואים מתוך דברי דוד האחרונים אל שלמה בנו במסרו לו יעוד כזה אשר היה לו בשם ה': כי לא יכרת לו איש מעל כסא ישראל (מ"א ב', ד). ההבטחות האלה התעמקו בחדרי לב דוד, בקוותו כי יגדיל ה' ישועתו ויעשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם. אכן ככל רעיון גדול אשר בעת ילדותו עוד לא התכבד כי לא נטהרו הדעות ואך מעט מעט יתגלה עד כי יזרח בנבחרו; כן היה לרעיון תקן העולם על ידי מלכות בית דוד אשר עד בתחלת מלכות שלמה החל להתגלה ביתרון כה- ברורים כדורים ידבר שלמה מהתקין הזה בהתפללו לה' כי ימלא משאלות הנכרי אשר יתפלל במקדשו למען ידעון כל עמי הארץ את שמו ליראה אותו כעטו ישראל (מ"א ח' 1) ולמען ידעון כי ה' הוא האלהים אין עוד (שם ט') החפץ כי ימלא זה היה סבה כי התאמץ שלמה להראות נגד העמים את החכמה הנובעת ממקור דת ה' וגם חפצו הצליח בידו כי יצא שמע חכמתו לשם ה' (שם י' א') ומה היתה החכמה הזאת? לא חכמת בני קדם צור וצירון כנען וגבולותיה, לא חכמת מצרים כוש ובבל ואגפיהן, אשר כל חכמתן היתה לאל במרוץ הימים, אבל חכמתו היתה חכמה בל תצען לעד. כי בחינת המראות הנשגבות כמעט היצורים בחינת האדם מצד תכונותיו המוסריות, ובחינת השגחת אלהים הנראית בקורות האדם בפרט ולאומי התבל ככלל, זאת היתה חכמתו. ומאין לוקחה זאת החכמה? מתורת משה במדרגה ראשונה, ומלמורי הנביאים וחכמי הדורות ומשורריהם. הרוח אשר היה באלה לא היה רוח הכל מהכלי הגויים על כן לא היה רוח עובר כי אם קיים ועומד ונאות לכל הזמנים ולכל האדם יחד, מחכמה כזאת יכול שלמה לקוות כי תמצא מאהביה בין העמים ותקנה לבכם להביאם בברית ה'. הרעיונים האלה כתובים מיד משוררי הזמן בשירי תהלותם. הנה כשיר אשר הושר לכבוד שלמה ביום עלותו למלוכה ידבר המשורר בשבח המלך, ויתארחו במעלת הצדק והמשפט בדיון עם עניי עמו, כי יושיע לבני אביון וירכא עושיק, למענו ישאו הרים שלום לעם עד בלי ירח, כי ירד מים עד ים ומנחר עד אפסי ארץ. לפניו יכרעו ציים — וישתחוו לו כל מלכים כל גוים יעבדוהו — יהי פסת בר בארץ בראש הרים ירעש כלבונן פרוי ויציצו מעיר כעשב השדה. יהי שמו לעולם — ויתברכו בו כל גוים יאשרוהו (תהלים ע"ב). ואם נתבונן בציור הזה הנה לפנינו הציור בשלמות כפי אשר

1) התפלה אשר שומה בפי שלמה (מ"א ח') רובה אינה אלא מיוחסת אליו מכותב מאוחר כן הסכמת רוב המבקרים האחרונים. ולדעתי עיקר התפלה אשר יש ליהסה לשלמה באמת היא: מפסוק כ"ג—כ"ז. כ"ח—ל'. מ"א מ"ג. ויש להעיר בזה על מה שיהסתי מזמור ס"ח לדוד, וזה מפני שעל כל פנים נכתב קודם שנחלקת הממלכה כמו שנראה בפסוק כ"ח, ואחרי שמוכר הרבה מן העו ומן הישועה אשר היו להם נגד האויב זה מורה כי הושר השיר באיזה זמן אשר שבו מן המלחמה בנצח ועו זה אי אפשר בימי שלמה. אבל קשה לפי זה מה שמדובר בפסוק ל' מתייכל על ירושלים ואף בסוף ימי דוד לא היה בירושלים כי אם מוצב לעולה? אבל בדבריה א' כ"א ל"א קוראו בית ה' האלהים. ועי' מזה בפ"י לתהלים מהחכם די וויטמי. סיום השיר פסוק ל"ז נראה שהוא הוספה מאוחרת אשר לדעתי עשו כן בכמה מזמורים. כי התהלות שוררו במקדש ועשו לפעמים הוספות לצדך ומנם. עי' מזמור ג"א פסוק כ'. כ"א—ושם ע"ב, י"ח, י"ט. ועוד בכמה מקומות.

יתארו הנביאים את המלך המשיח וזמנו ומלכותו. הן אמנם כן הוא כי מלכות דוד היא היסוד לתקות המשיח. אבל הנקודה הראשונה להתחלת זאת התקוה לא היתה בזמנו של דוד או של שלמה. כי לפי מה שראינו היה מלכות בית דוד הציור הנשגב אשר כדמותו היו מקיים ממלכת המלך המשיח, ומובן מעצמו כי בעת מלכות דוד לא היה מקום לתקוה כזאת אחרי שהמלוכה המקוה נמצאת בפועל והתקוה מה זו עושה? אבל תקות המשיח החלה לצמוח בעת אשר הלכה הצלחת הממלכה אחורנית; כי כן מונח בטבע הדבר באבוד הטובה או נכשש נחמה בתקוה כי הימים שיבואו יהיו לנו. כבר בימי שלמה האחרונים היו רושמי ירידה נכרים בממלכתו. כי דרכי שלמה אשר הלך להשיג מלאכות ישראל לא היו הדרכים הנכונים. הוא חנן את גויי הארץ אשר היו לו לעבדים ונתן להם רשיון לעשות כמשפט דתם בקוותו כי במשך הימים יתפכו ויכירו דת אמת, אבל היה להפך כי שקוצי הגוים היו למוקש לו ולעמו. הוא הרבה כבוד ביתו ביקר חצוני בחשבו להרים על ידי זה מלכותו, אבל זה היה בעוכריו כי תחת עקת המסים ועולו הכבד נדכא העם וכשל כח סבלם ועל כן לא התמידה מלכותו על כל ישראל. רחבעם בנו אשר שגה בשגיגות אביו ועוד הרע ממנו, כבר ביטיו נפלגה הממלכה. ולמען זה התרחקו מרחק רב מן המטרה. הבטחון אשר במחו בקיום בית דוד היה להבל. ועד לא עברו שני דורות, והנה הצלחתם המדינית והמסרית חלפו בתהו, ובעת כזאת תגדל התשווקה לתשובת האברה אשר אבדה מהם והיא האם לתקוה כי תשוב הטובה בעתיד ולא ראו כפגעי הממלכה הרעים כי אם עכוב זמני לא יאוש נצחי, ועל כן בעת הרעה הזאת החלה תקות המשיח לצמוח. ובצדק נאמר כי מלכות דוד היא היתה המחצב אשר ממנה נחצבו האבנים לבנות את היכל הרעיון הנשגב מהתגלות מלכות המשיח. שני דורות אחרי זה יוסד בציון האבן הראשונה למוסדה. לחשלים בנין ההיכל עמלו בונים בכל הדורות הבאים בשומם אבן אל אבן. ויהי הבית אחד בצורתו ותכונתו מבחוץ אבל תכונתו מבית וכל חלקיו הפנימיים משתנים פעם אחר פעם לפי שגוי רוח הזמן ולפי המושגים המושלים וגם לפי המשאלות אשר ישאל הזמן. לכן השלמתו עד תומה עוד לוטה לעינינו בעלמט אותיות רחוקות אשר תבאנה. והיא לנו היום עוד חרה נעלמה. והחדה הזאת אחת היא עם הסוד הגדול והכמוס ממטרת השתלשלות ההשכלה, וחיי החברה ומשפט הצדק, המוסר והאמונה לכל המון האדם יחד.

ועתה אנו רואים כי הנקודה הראשונה אשר ממנה יצאה התקוה על התגלות מלכות המשיח. היא היתה עת הירידה והתחלקות מלכות בית דוד. אבל מן העת ההיא לא נתקיימו לנו רושמייה בכתובים. גם כותבי דברי הימים גם הנביאים מימות רחבעם עד ימי עזיהו מחשים על אודותיה. עמוס היה הראשון אשר ידבר ממנה בנבואותיו. רק שהוא אינו מזכיר מי יהיה המשיח ולא שבטו וגזעו. אבל יאמר כי תוקם סכת דוד הנופלת מעת שנפלה הממלכה, וירשו את שארית אדום וכל הגוים, ושבות ישראל אשר נשבה במלחמות אשר היו למלכי יהודה וישראל עם שכניהם ישיב אלהים ויטעם על אדמתם ולא ינטשו עוד מעל אדמתם (עמוס ט' י"א—ט"ו). נבואה אחת קדומה, ואולי קדומה מנבואת עמוס אשר אף שאינה מדברת ממלכות בית דוד, הנה היא היותר יקרה טפני שמכרת המטרה האחרונה הנצבת לכל העמים יחד. הנבואה ההיא נמצאת אצל ישעיה וגם אצל מיכה, וקרוב מאד כי שניהם לקחוה מנביא קדום אשר לא פורש שמו (רוזנמילרר, היציג). תוכן זאת הנבואה היא: והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה'—ונחרו אליו עמים. והלכו—ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה—

ואחרי כן ידבר משלמות הצדק, והמשפט, והאהבה, והשלום בין איש ואיש ובין גוי וגוי, ומן הטובה ורובי ההצלחה אשר יהיו בימים ההם (מיכ"ד, א'—ד' ישעיה ב', ב'—ד'). על יסודות זאת הנבואה בנה ישעיה ציורו מן המשיח באפן נשגב מאין משלו, ויצא חסר מנוע ישי—ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'. הוא ירים הצדק והאמינה ויעביר רשע וחמס מן הארץ, יעיר האהבה ויעשה שלום בין איש ואיש ובין גוי וגוי ועושק ורשע לא ירעו עוד ולא ישחיתו אך תמלא כל הארץ דעה את ה', והיה שורש ישי זה עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו והיתה מנוחתו ככור (ישעיה י"א, א—). ישעיה בהנבאו זאת הנבואה לא היו עיניו משוטטות באיזה זמן אחרון ובקץ הימים, אבל היתה עינו ולבו נכונים על איש אשר כבר היה בין החיים בימיו ומוכן לעלות למלוכה והאיש הזה היה חזקיה, אשר הנביא התכוון על דרכו וידע שצורניו ותכונתו הרוחנית והמוסרית וממנו קוה כל אלה, וכי הוא ישיב הממלכה ושלמותה כבראשונה ובימיו יקובצו נדחי ישראל אשר נדחו בארץ אשור בימי פקה בן רמליהו ויקבץ נפיצות יהודה אשר נפוצו פעם אחר פעם וכיהוד בימי אחז אביו (דה"ב, כ"ט) ואז אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים (ישעיה שם י"ב, י"ג). וראינו גם בנבואה אחרת כמה עצמה תקות ישעיה אשר קוה ממלוכת חזקיה, באמרו מן הבן הנ"ת לנו ואשר המשרה על שכמו (והוא חזקיה) שיקרא שמו פלא יועץ, אל נבור (1) אבי עד שר שלום הוא ירבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד וממלכתו להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה (שם ט', ה"ו). הנה בכל הציורים האלה אנו רואים כי היה מקורם הציור ממלכות דוד כפי אשר היתה באמת וזיה בחזיונם. גם הנביא הושע ידבר מן הטובה העתידה לכא לאומה הישראלית ורשמי הטובה המקווה הם: נצחיות האומה (הושע ב' כ"א) אשרם הזמני (שם כ"ג) ואז יצמח ויציץ ישראל כימי נעוריו וכיום עלותו ממצרים (שם י"ז) בעת שהוא נקבצו בני יהודה וישראל יחדו ושמו להם ראש אחד (שם ב') והראש הזה יהיה המלך ביהודה נצר משרשי דוד (שם ג' ה'). וגדולה מזאת אנו רואים כי נביא אחד (זכריה הראשון) מבני זמנו של ישעיה, בהעריכו דמות מלכות המשיח אל מלכותו של דוד משתמש גם בדבורים לתאר את מלכות המשיח אשר הם לקוחים מלה במלה מן הדבורים אשר תארו בהם קדמוניו, אשר חיו וכתבו בימי דוד, את מלכות בית דוד (זכריה ט', י"התלים ע"ב ח'). הנביא צפניה יעשה לעיקר הראשי בציורו: הכרת כל העמים את ה' לקרא כלם בשמו ולעבדו שכם אחד. אך מלך ישראל היה ה' בקרבם (צפניה ג' ט', ט"ו) אבל לא יזכיר מלכות אדם לבית דוד כאשר עמוס וכן הנביא אשר דבריו נעתקו בנבואות ישעיה ומיכה לא הזכירוהו. הרוה הזה והמחשבה הזאת מונחים בדברי כל הנביאים אשר התנבאו בימי המלכים. בראותם שכל המלכים אשר מלכו בימיהם לא היו להם התכונות והמדות אשר נאותות למלאות תקותם, והמתאימות עם ציוריהם אשר תארו להם בחזיונם מן הממלכה המאושרת אשר קוה על ביאתה, על כן שמו עוד מגמת פניהם לעתיד והיו מתנבאים על קיום המצב המאושר הזה בימים שיבואו. אבל לכלם היה תואר ותכונת המלך המקווה אחד. אמנם בכל ימי הנביאים האלה בעוד שעמדה מלכות יהודה ולא רפה כח האומה עדי אונד אז מצאה התקוה הזאת אפשרית קיומה ככח האומה עצמו, והכל היה תלוי בשיבתם לתעודתם המוסרית אשר להם מצד הדת והתורה. וזה, שיחיה רצון נאמן את רוח העם לשוב אל הטוב אשר עזבו ולהחזיקו, ומצד המלך מבוקש שיהיו לו

(1) כל המפרשים מסכימים שהנבואה הזאת מכוונת אל חזקיה ונראה כי התאר, אל נבור אינו כי אם העתקת השם, חזקיה במלות אחרות.

כשרונים רוחניים במדה נאותה וגם כח נחוש להטות את מצעדי העם אל הדרך הנכונה ולהנחותו על הדרך הזה מצעד אל צעד אל מטרת השלמות, והיה תמיד נגד עיניהם תעודתם למען תתחזק הממלכה עד שתתמלא תקומתם והיעוד האלהי מעצמם, ואין הכרח שיעשו ניסים ומופתים בארץ בעת מלאת התקוה, ועל כן לא נמצא שהנביאים הראשונים יתנבאו על ניסים מיוחדים באותות ומופתים בשמים ובארץ היוצאים הלאה מגבול הטבע, אשר יעשו לעת שיקום היעוד ומלכות המלך המשיח אשר יקוו לה. לא כן היה בזמן האחרון. כבר בימי ירמיהו נשבר כח האומה עד לכלה. את דרך המוסר השחיתו אבדה האמונה ונכרתה מפייה, ולא היה איש עושה משפט מבקש חסד וצדקה. גם הנביאים נבאו כבעל והכהנים תופשי התורה לא ידעו את ה', מן העת ההיא אבד כל כשחן מנביאי האמת ועיניהם המיחלות לתשובת הטובה ולהתחדשות ממלכה קיימת כדמות מלכות בית דוד לא היו משוטטות עוד בדור החווה או הקרוב. נכון היה לב ירמיהו ובמיוחד, כי מפלת מלכות יהודה כלה ונחרצה מעם ה' ואין עוד תקוה להחיוקה, הרועים אשר הם רועים את צאן הרועים לא יעכבו את הרעה הנועצה עליהם כי הם עצמם היו מאבדים את צאן מרעיתם ומפיעים אותם ודיחום. על המצב הרע הזה ותחת עקת מעשים כאלה התיאש הנביא מכל תקוה על החזרת המלכות לבית דוד בדרך טבעי, אבל קוה כי בדרך נסיי ופלא תשוב לציון המלוכה. לא מיד אדם תבא להם הישועה אמנם ביחוד מאת אלהים מזרה ישראל הוא יקבענו וגאלנו מיד חזק ממנו, וברת אתם ברית חדשה לתת תורתו בלבם (ירמיה ל"א) גדולות ונצורות יעשה עמם עד יהיו לשם ולתפארת לכל גוי הארץ (שם ל"ג) והרבה אותם והכבדם והיו בניו כקדם ועדתם לפניו תכון ופקד על לוחציהם (שם לא) ובעת ההיא יצמיח לדוד צמח צדקה ותושע יהודה וירושלים תשכון בטח ושמה אשר יקרא לה: ה' צדקנו (שם ל"ג). ולירושלים יאמר: כסא ה' ונלוו אליה כל הגוים לשם ה' לירושלים (שם ג) הנה ראינו כי בכל המעשים האלה לא יהיה יד אדם באמצע אבל ה' יפלאו פלאות ויגדיל להשיב מלכות בית דוד ככראשונה.

עוד יותר יוצא לנו ככה מדברי הנביאים אשר נבאו בעת הגלות. כמה נתיאשו מכל תקוה בימי הנביא יחזקאל ואמרו: יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו (יחזקאל ל"ז י"א) ולכן הנבא עליהם כי לא כן יהיה אמנם תחינה העצמות והעלה אותם מקברותיהם והביאם אל אדמתם. כבר בציור הזה אשר ירמה הנביא את שיבת האומה אל מעמדה המאושר לתחיל המתיים שכבר מתו אשר לא יתכן בדרך טבעי אנו רואים כי קוה הנביא על ניסים אשר יעשה האל למלאות הבטחתו. וידבר מן השפטים הגדולים, אשר יעשו בגוג ומגוג ועם עמים רבים בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש ויתגדל ויתקדש ונודע שם ה' בגוים (שם ל"ח י"ח כ"ג) ועמד מלך לבית ישראל ולא תחצה המלוכה עוד לשתי ממלכות והמלך הזה יהיה מבית דוד והיה נשיא עליהם לעולם (שם ל"ז). בדברי נביא אחד אשר לא נודע בשמו (1) יציור כמו כן הזמן הזה בציורים נסיים, כי יעשו אותות ומופתים בשמים ובארץ השמש יחפך לחשך והירח לדם

(1) אם נתבונן בשתי הפרשיות האחרונות בספר יואל נמצא כי אין להם חבור נכון עם הקדמות כלל. כי הקדמות מדברות מן הרעה שתגיעה לארץ מחארכה והגוים אשר עשו הכל לשמה וקרא הנביא לתשובה, ומבטוח שבשובם יחבול ה' לעננו וידעו על ידי זה כי ה' הוא האלהים, ובי האחרונות אינן מדברות מן המאווע הזה כלל, רק הן נבואות על הזמן העתידי. ודבר הנביא משיבת שבת יהודה וירושלים ומפיוזרם בגוים ומחילוק הארץ אשר כבר היו נמצאים בפועל. ומדבר גם מן מח מדי ה' אשר הביאו להיכליתם (עזרא א' ז') ומדבר מן הנמכרים לבני היונים, וכל אלה הם ענינים אשר ודאי וברור לא נתבטאו קודם הרבה הבית. וראה עוד מזה בספר מורה נבוכי הזמן שער י"א.

לפני בא יום ה' (יואל ג', ג. ד) ומה מאד גדלו הנסים אשר התנבא עליהם זכריה שיעשו ביום בא היום הגדול (זכריה יד). ובנבואות מלאכי ידובר כבר מביאת אליהו הנביא לבשר הנאולה. כן הם כל הציוורים מן הקמת מלכות המשיח אצל כל הנביאים האחרונים והם נבדלים מן הציוורים אשר היו לנביאים הראשונים אבל אחד היו בבחינת תקון העולם והקמת הממלכה תחת מלך צדיק משורש דוד.

אמנם מנבואות שהנבאו בסוף ימי הגלות מנביא אשר לא נודע בשמו (ישעיה ט' — ס"ו) נראה כי תאר הדבר באופן נבדל מאד, וכפי אשר שאל ממנו הזמן אשר נבא בו. שם לא נרמז אף במלה אחת מיסוד ממלכה חדשה תחת שבט מושל ממלכות בית דוד חומר מנוע ישי. ואם גם יזכיר מכריתות ברית עולם חסדי דוד הנאמנים (שם ג"ו, ג) עם כל זה אנו רואים כמה נוהר הנביא מלרבר מהקמת מלכות בית דוד ותולה קיום ההבטחה בכורש מלך פרס ואת המלך הזה יקראהו רועה המשלים חפצי ה' (מ"ד, כ"ח) וכן יקראהו כשם: משיח ה' (מ"ה, א). וכל זה למה? אין זה רק מפני שהנבואות ההן לא היו יעודות לעם ה' לכד, כי אם גם למלך הפרסי לכורש. ואולי מקצתן מכוונות לו ביחוד כי ממנו קוו ובקשו כי הוא ימלא דבר ה'. לא כנבואות יחזקאל אשר גם הוא התנבא כגולה אבל בעת אשר עמדה עוד מלכות בבל הרשעה, ונבואותיו מכוונות לעמו ביחוד. וגם הנבואות ההן עשו פרי בלב כורש והאמין בהן באמונה שלמה עד כי אמר: כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות את הבית בירושלים אשר ביהודה (עזרא א', ג) והנה אחרי האמת והדברים האלה מצאנו עיקר אמונה אחת אשר נוסדה על קבלה, ומוצאה מימי המלכים הראשונים ואמנם הציוורים ממנה היו מתחלפים מזמן לזמן לפי שנוי הרוח של הזמן, ולפי המושגים אשר היו מושלים בעם, וגם לפי המשאלות אשר שאל הזמן.

פרק רביעי

המשך מן הקודם.

מעת אשר נפלגה הממלכה חלק לבם ויאשמו, כמעט עברו שלשה דורות ממות דוד והנה מלא כל ארץ יהודה גלולים ועשו ככל תועבת הגוים (מ"א י"ד. ט"ו) ויהי ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה עד ימי המלך אסא. הוא שב אל אלהיו והעיר את איש יהודה לדרוש את ה' ולעשות התורה והמצוה (דה"י ב', י"ד, ג). כל אשר עשה להחזיר הרת עשה בלב שלם עד שגם את אמו הסיר מגבירה על אשר עשתה מפלצת לאשרה. ובנפש חפצה הביא קדשיו ככסף ובזהב ובכלים אל בית ה' וגם קדשי אביו אשר הובאו לפנים אל היכלי גלוליו הקדיש הוא לה' והביאם אל מקדשו (מ"א ט"ו). ולא יפלא אשר לא הקפיד להביא כלים למקדש ה' אשר היו נועדים לעבודת אלהים אחרים ושרתו בהם כהני הבעל, כי כבר ראינו למעלה (פ"ב) בעניניו של גדעון כי בזמן הקדמון לא חשבו זאת לחטאת להקדיש או להקריב לה' דבר אשר היה נועד לעבודת אילים. ואולי היה להפך. כי חשבו שעל ידי פעולה כזאת יפרסמו יותר כמה מטאסים באילים ומכברים את אלהי אמת. אך יותר ממנו פעל יהושפט בנו להחזיק את התורה בקרב עמו. הוא שלח בכל ערי יהודה מורים ללמד את העם ועמם ספר תורת ה' (דה"י ב', י"ז, ט) והוא העמיד את משפט התורה על תלו, בירושלים תקן בית דין גדול מן הלויים והכהנים וראשי אבות למשפט ה' ולריב, ובתי דין קבועים בכל עיר ועיר בערי הבצורות ביהודה. ולבית דין הגדול בירושלים שם שנים אנשים ראשים האחד אשר יהיה הראש

לכל דבר ה' והוא היה אמריהו הכהן. והשני יהיה נגיד לבית יהודה לכל דבר המלך (שם י"ט, ה'—יא). בפקדה הזאת אשר הפקיד יהושפט ביהודה ובירושלים נמצא הרושם הראשון של פקידה אחת אשר התמידה בישראל ימים רבים. והיא: פקידת הזוגות, אשר נזכרו בזמן מאוחר, שהיו עומדים בראש בית דין הגדול בירושלים. האחד היה הנשיא והוא אשר כהו הסופר בדברי הימים, הנגיד. והשני היה אב בית דין. וראינו עוד בזה את תכונת הפקידה הזאת ומשפט ראשיה בימים הקדמונים¹). והנה בזמן הזה אשר התעוררה התשוקה מצד הממשלה אל הדרישה בתורה, גם בלי ספק הרחיבה זאת הדרישה ענפיה ותעש פרי. ועתה ליהושפט יאתה התחלה כי הולך את הדרישה בתורה ובחכמה צעד גדול קדימה. אבל פרי פעולותיו לא הגיעו לבכר כי כמה דורות לאחריו לא באה ממלכת יהודה אל המנוחה פעם מלחץ אויבים מחוץ ופעם משעוררה ואי-שלום בפנים, וגם בעבור זאת כי המלכים אשר מלכו אחרייו יותר משמונים שנה לא הכינו לכבם האמת להחזיק את המעשה הגדול אשר יסד יהושפט. יואש אשר הלך בדרך הישר מונהג מאת הכהן היודיע לא היה איש אמיץ כח מוסרי ורצונו וגם כח פעלו היו ביד הכהן כחמר ביד היוצר. ואמצייה בנו כמוהו ועוד גרע מאביו. שניהם לא דרשו מצות הדת באמת כי אם למראה עינים. עבודת ה' אשר החזיקו לא היתה כי אם חצונית. ידם היתה עם הכהנים לא עם הנביאים על כן הגיע ככה. עד כי באחרונה נפלו המלך ושריו ואחריו גם עם יהודה במהמורת עבודת אלילים (דכה"י ב', כ"ד. כ"ה). אמנם לא כן היה עוזיה אשר מלך תחת אמצייה אביו. כבר בתחלת מלכותו נועץ עם הנביא המבין במראות אלהים (שם כ"ג: ה') ופרי פעולתו הזאת נראה בארץ, סופרת נבואית החלה בזמנו לפרוח. כי רוב הנביאים אשר חיו כדורו ולאחריו היו מושכים בשבט סופר. ואף בעבור דרשו את ה' הצליח, והרים קרן ממשלתו, והרבה כבוד עמו באשר זמני, הרחיב גבולות ארצו ובנה בנינים כמו רמים. גם המצב הדתי והמוסרי והמדעי הגביה בעמו. ואם הנבא עמוס, אשר היה בזמנו על פשעי יהודה ועל מאסם תורת ה' (עמוס ב', ד'), לא יפלא זה בעינינו, כי בתחלת מלכותו היה כן, כי לא יהפך מצב מוסרי בעם כיום אחד. ואם גם עצמו פעולות המלך להשיב רבים מעון הנה לא שבו כלם. הגבוהים והשירים הם לא ידעו להיטב (הושע ה', י'). אבל אם מצד האחד רבו נביאי הזמן ההוא ריב גם את יהודה (שם י"ב, ג') הלא מצד השני שמו ביהודה תקוותם כי מושיע ישראל מקרבו יצא אשר תחת שבטו תוקם סכת דוד הנופלת לגדור הפרצים ולהקים ההרסות (עמוס ט', י"א) ואין לפון כי הנביא תמך זאת תקותו על מלכות המלך עוזיה. אולם לא נמלאה זאת התקוה. ההרוחה אשר היתה לישראל תחת ממשלתו, היתה בסוף ימיו בעוכרי המוסר בעם, שרבו העושר והמזכה בעם פעלו לרעה אצל ההמון שעמד במדרגה שפלה כהשכלה, והולידו גובה לב, ואהבת התענוגים וגם עול וחמס. הנבואה אשר נבא ישעיה בשנת מות עוזיה מלאה מרושמים האלה. באמור אליהם הנביא כי נואש כל תקוה להטיבם עד כי יאבדו ולא ישאר מהם כי אם שארית קטנה (ישעיה ו'). ההצלחה אשר הצליח עוזיה משך ימי מלכותו הארוכה באה לו מהיות ידו תמיד עם הנביאים, אך לכהנים לא נשא פנים וגם הם לא היו אוהביו. ופעם אחת בא אל היכל ה' והקטיר על מזבח הקטרת והנה עזריה הכהן ועמו שמונים כהנים בני חיל קצפו עליו ויאמרו לו: לא לך עזריה להקטיר לה'— צא מן המקדש כי מעלת (דיה"ב, כ"ה ט"ז—י"ח). אולי ראו הכהנים במעשה הזה מעל, מפני שהיו חושבים כי רצוה עזריהו להשתמש

1) על החקירה הזאת העירנו גיסי הרב רבי חיים אפפנדהיים והארץ בזה במאמר מיוחד אשר כתב אודת הזוגות תכונתם ותולדותיהם והוא עורנו אתו בכתובים.

בכתר כהנה כמעשה האסריים ושאר מלכי קדם אשר המלך הוא הכהן הראש. אבל אם נתבונן על דרכי עזויהו לא היה כן (1). אבל אשר עשה כן לא עשה כי אם בתומתו ובצדקתו וביושר לבבו. ראה גם ידע כי המלכים הצדיקים הראשונים גם הם עשו כן והקטירו על מזבה ה' לא למעול מעל בה' אמנם לתת כבוד לשם ה' ומה נופל הוא מהם לבלתי עשות ככה? ואנו לתכלית חקירתנו רואים בזה מעשה חדש כי לא הקפידו הקדמונים לנמות מתואר החק אם לא נשחתה על ידי מעשיהם כונתו ורוחו. על ידי מריבת הכהנים עם המלך נסבה רעה גדולה. יותם בנו הכדל מכוא אל בית ה' ואחרית זאת היה כי היו העם משחיתים (דה"ב. כ"ו. ב.). אך הפירוד הזה היה במשך הימים למארה לכל עם יהודה. המות הבהיל את יותם על חצי הליכות חייו, ואיננו. ומהד אבדו כל הטובות לדת למוסר ולעמו והיו כלא היו. אחז בנו הגיע תחתיו למלוכה והוא השחית דרכו מכל אשר היו לפניו ועם ההשחתה המוסרית נעדר גם הטוב הזמני בארץ. כבר בסוף ימי יותם התקשרו עליו מלך ארם ומלך ישראל (מ"ב ט"ו. ל"ז) ובימי אחז התחזק הקשר וכאו ארצה יהודה והשחיתות, מלבד ירושלים אשר לא יכלו להלחם עליה (שם ט"ז. ה') את המצב הפנימי המוסרי והדתי יתאר הנביא ישעיה באפן נורא מאד (ישעיה א'). אך דבר אחד הוא בתוך תוכחתינו אשר יפוש אור על תכונת דרכם בקיום הדת. כי אם גם הלכו תועים מדרך השכל לזנות אחרי אלהים אחרים, ובשגם נפרעו פרעות כמוסרם ויהי משחתם במ, בכל זאת לא כשלו עבודת הקרבנות וכהיותם עוזבים אמונה משפט וצדקה הנה לא חדלו מעשות מעשים חקים מבלי שים לב אל התכלית אשר נועדים להשיגנה, ואל הרוח והמוסר אשר בהם. ונגד ההפכים האלה הוכיחם ישעיה באמרו כי אין זה תורת אלהינו. כי לא יחפוץ אלהים רוב זבחים, ולא יבקש כי יבאו לראות פניו אבל מנחתם וקטרתם תועבה הם לו, גם חדש ושבת וקרא שנהא נפשו. וכל זה למה? מפני שאיננו יכול לסבול און ועצרה (2). ומה הוא אשר ה'

(1) הנה במלכים מוספר שעזויהו בסוף ימיו נצטרע. אך בדה"ב מוסף שעזויהו הקטיר על מזבה הקמרת ובגלל זה רבו עמו הכהנים ונענש על זה ונלקח בצרעת. והברור בספור הזה הוא שבאמת הקטיר קמרת והכהנים רבו עמו על זה, וכותב הספר תלה בזה סבת הצטרע כדרך זה הכותב תמיד לחוסף דברים כושלו בפרט במקום שרוצה להגדיל מעלת הכהנים והלוים כי זה מתכלית ספור.

(2) ישעיה סי' א' נתחבר בזמן אחז כדעת די וויטו, גיוניוס, רזנמיללר, ובעת שנלחמו רצין נלך ארם ופקח בן רמליה במלכות יהודה. בפסוק ב'. ג'. כ"א. נראה שהנביא מתרעם על שהפכו דרכם מן הטוב אל הרע ובמשך זמן נבואתו של ישעיה לא היה כן כי אם בימי אחז. וכן יצדק על זמנו של אחז: ארצכם שממה עריכם שרופות אש וגוי ונותרה בת ציון כסכה בכרם וגוי, ביחוס אל מלחמת ארם וישראל (מ"ב ט"ז ה') אשר עברה ושתפה את כל ארץ יהודה ויבואו ער ירושלים אשר בלי ספק כבשו שאר הערים ויצדק לאמר ונותרה בת ציון וגוי ובה"ב ב' כ"ח. מוספר כי עשו פרץ גדול בעם יהודה וישבו ממנו שבי, וגם נלחמו בהם בעת התיא האדומים וישבו שבי וכן הפלשתים ובכל המלחמות האלה נכבד אחז (שם י"ז. י"ח) וע"כ יצדק דברי הנביא ארצכם שממה, ובכרונת המוצב הדתי בזמנו של אחז כבר מוספר בפנים כי הקפידו על מועשיה הקרבנות כאמור באורך במלכים שם ואף שבדה"ב (ב' כ"ט. ו') מוספר: שפנו פניהם ממשכן ה' — וקמרת לא הקטירו ועולה לא העלו בקדש. אין לנו לסמוך כי אם על סי' מלכים שהוא עיקר. וכן מה שהתאונן הנביא פה על חסרון הצדק (י"ז) ועל חטם השירים (כ"ג) על העול נגד יתום ואלמנה שהם עניי העם (שם) אף כן התאונן בנבואה סי' ג'. י"ג. י"ד. ט"ו. וסי' ג' הוא בלי ספק מומנם של אחז. כי לא על זמנו של עזויהו או יותם או חזקיהו יצדק כאמור הנביא: כי מלאו מוסרם וגוי (פסוק ז') וכל שאר הפסוקים המדברים מע"ז. אבל בשנים הראשונות של מלכותו אשר עוד היה מוצב העם כמוכה זמנית אשר בעקבה באה הנטייה אל הכותרות והענוגות בני אדם אשר מתוארת שם בארך (פסוק ט"ז. י"ח—כ"ג). ובכלל נאותים כל הדברים הנאמרים בסי' ב' ו' לאמר רק על אחז ועל מצב זמנו, ומדובר מזה באריות בפיושים לספר ישעיה כותבם שד"ל ומחבני הנוצרים שהברורים שבהם יחסו זאת הנבואה לזמנו של אחז ע"י גיוניוס, רזנמיללר, היציג, עוואלד, קבנל.

דורש מאתם? מהרת הלכ ובקשת הצדק והמשפט והישר. גם אם נשים ממנו אל ארץ ממלכת ישראל נפגוש גם כן את המראה הזאת. בכל דברי הימים של הממלכה הזאת מיום הוסדה עד אשר אברה מן הארץ נראה כי עברו תורות אין אמונה ואין מוסר בקרבם אך התעיבו עלילה לספות חטאת על חטאת, ובכל זאת אחזו מנהגי אבותיהם בידיהם וחיו בכחינת המעשים החצוניים כתורה, וביחוד בעבודת הקרבנות. כי לולא כן איך היה יכול הנביא הושע להוכיח את הכהנים לאמר: חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשם (הושע ד', ח') אשר בזה יתואר הפספף המחשכה אשר נוקשו בו באשמת הכהנים אשר ירצו מאהבת הבצע כי יחמא העם למען יביאו חטאתם והם יאכלוהו, ומתרעם על העם אשר יחשוב כי בקרבנותיהם ישניו הפץ אלהים והולכים בצאנם ובבקרם לבקש את ה' (שם ה', ו') ופעמים גם שלש יוכיחם הנביא הזה על דבר עשיית המעשים החצוניים בלי שום לב אל הכונה הפנימית וכמוהו גם הנביא עמוס — אשר הנבא דור אחד לפני הושע בארץ ישראל — מתרעם נגד בני דורו על ההפספף הזה. ומה יפה הלצתו נגד שובתי שבת וחדש ואין עינם לצדק ולאמונה, האומרים מתי יעבור השבת והחדש למען נוכלה לעשות מלאכתנו להשביד שבר ונפתחה בר. ויען מה יבקשו זאת? למען יוכלו אחר החדש והשבת להקטין איפה ולעות מאוני מרמה ולקנות דלים בכסף מקנה (עמוס ה', ה. ו'). והנה ראינו כי המחלה המוסרית הזאת היתה משותפת לשתי הממלכות יחד, ועל כן לא יפלא עוד אשר תחת ממלכת אחז אשר עבד אלהים אחרים ועשה ככל תועבות הגוים, וכעם כמלך נטשו תכונות הדת הישראלית וישפיקו בילדי נכרים (ישעיה נ'), אשר ככל זאת הקפידו על המעשים החצוניים וביחוד על מעשה הקרבנות (מ"ב מ"ו, י"א-מ"ו).

אבל גם בימי המלך הצדיק חזקיהו לא נרפאה המחלה רפואה נאמנה. הן אמנם כי לחזקיהו יאות יקר ושבח על אשר העביר גילולים מן הארץ והחזיר התורה לאיתנה, והשתדל להרים דרישתה; הוא היה האיש אשר קיים לדור אחרון חלק יקר מסופרת הכמת הקדמונים, על פיו הועתקו דברי חכמים ונכתבו בספר, מן הדברים אשר הועתקו על פיו היו משלי שלמה, ועל כל פנים קצתם (משלי כ"ה). וכן נמצא כי בימי היו כותכים מגלות יוחסין לתועלת דברי הימים (דה"א ד', מ"א) ועל השתדלותו לשמור דת משה גם מצדה המעשי כל פעולותיו אשר פעל עדים נאמנים. אבל עוד המחלה הנושנת דבקה בהם, כעלות חזקיה על כסא המלוכה ותהי ראשית מלאכתו להשיב המצות והחקים אשר היו תלויים בעבודת הקרבנות אל איתנם וקרב מאד את הכהנים ונתן את משמרת הדת בידם (דה"א ב', ל"א). אך הנביא ישעיה אשר חסר כל במחון באמונת הכהנים לא יכול להתאפק על זה, בדעתו כמה גדלה עבודה אחרת הנחוצה יותר כי המוסר והצדק היו מאד ברע, על כן התעורר, והוכיח את אנשי דורו על אודת הדבר הזה כי נגשו אל ה' בפיהם ויכבדו אותו בשפתם ולבם רחק ממנו ותהי יראתם את האלהים מצות אנשים מלומדה (שם כ"ט) ועל כן לא נשתומם עוד על המראה אשר נראה כי בשגם הדת היה לה מהלכים בין העם תחת ממלכת חזקיה אשר על כל פנים היה צדיק במפעליו, איך היה אפשר שישחיתו דרכי

(1) הנבואה בס"י כ"ט הנבא ישעיה בימי חזקיהו. כי בפסוק מ"ו ידבר מן המסותרים עצה מעם ה' ועושים במחשך מעשיהם וזה מכוון על הבקשים לברות ברית עם מצרים ולהשען עליו. כי מוכונו של אחז היה יהודה למסע עובד למלך אשור (מ"ב מ"ו, ח') חזקיה מרד בו ולא עבדו (שם י"ח, ז') ונראה כי התקשר עם מצרים ונשען עליו (שם כ"א). והקשר הזה היה רע בעיני ישעיה (ישעיה ל', א', ל"א א') ועל זה מכוון פסוק מ"ו, ובפרט שכל הנבואה מכוונת על המצור אשר יבוא בקרבו על ידי המלך אשור, וכבר פ"י כל המפרשים הנבואה הזאת על חזקיה וע"י בראביע ובפי לוצאטו, גזיוניאוס, היצוי, קנאבער.

המוסר כאופן נורא כפי אשר יתארו זאת הנביאים בתוכחותיהם? כי אמנם קלות דעתם בשמירת החקים, ומהחזיקם במעשה החצוני והתי יראתם את אלהים מצות אנשים מלומדה היא עשתה כל אלה. והכהנים ובלי ספק גם נביאי השקר החזיקו ידם במחשבתם המפלה הזאת, ובחפתם להם חשבו שבוה השלימו חקם בשמירת הדת ויאות להם להפיק רצון מאת ה', אבל כלאחר יד אברה כל אמונה מהורה ויאמנו דברי הנביא: כי מאת נביאי ירושלים יצאה חנופה לכל הארץ (ירמיה כ"ג, מ"ו). אמנם נביאי האמת אשר עמדו על מדרגה גבוהה בהשכלת החקים הם הוכיחו את אנשי דורם על שניזנם השכם והוכח, ולא חדלו מהתוכח עם מנגדיהם, והם עם השארית הקטנה אשר שמרו דרך ה' באמת. הם היו נושאי הדת והתורה לשמרה ככונתה הראשונה. אבל התוכחות והתנגדות בדעות לא נוכל לצייר לנו במחשבתנו בלתי אם נחליט כי היו להם דרכים שונים במובן החקים וגם זה לא יתכן בלתי אם נאמר שהיו להם הרגל בדרישת החקים. (1) אבל גם רושמים פרטים נמצאו לנו, המראים אופנים שונים במובן החקים בזמן ההוא אשר הם נבדלים ממוכנס בזמן מאוחר. והכלל היוצא לנו מן האופנים האלה, הוא גם הוא הכלל אשר כבר נמצא בזמנים אחרים וקודמים, והוא: כי לא חשו בקיום החקים להקפיד על תוארם בדקדוק אלא החליפו איזה תואר לצורך שעתם. הנה יסופר מחזקיהו המלך כי בשנה הראשונה בעלותו למלוכה עשה את הפסח אבל לא עשהו כמועדו כי אם בחדש השני. ומה היה מעם נמייתו מן החק? יען כי לא יכלו לעשותו במועדו כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלים, ומי לא יבין בזה כי הכותב יתן בזה שתי סבות הגורמות לעשות פסח שני בכתוב בתורה. האחת: סבת המומאה, והשנית: סבת דרך רחוקה. ועתה אחרי שהפסח הזה היה פסח שני אין ראוי שיהיה עמו חג שבעת ימים שהוא חג המצות, אבל מסופר מפורש כי עשו בני ישראל בעת ההיא חג המצות שבעת ימים (ד"ה ב', ל"א, כ"א). ואם כי לא נוכל לאמר כי זה סתירה מבוארת לחק התורה, כי החק יחשה מזה כל עיקר; אבל זה ברור הוא כי בתורה שבעל פה לא הובן החק כן, כי לפיה משפט פסח שני הוא, שיהיה חמץ ומצה עמו בבית. ואין להאמין כי לא עשה חזקיהו את חג המצות בחדש השני רק לתשלומים מפני שגם חג המצות שבעת ימים לא נעשה בשנה ההיא כלל, כי איפא מצא תשלומים לחג? ומלבד זה יש עוד בספורי דברי הימים למלכי יהודה רושמים שונים המראים לנו מוכני איזה חקים בזמן ההוא אם בהסכם אם בסתירה עם מוכנס בתורה שבעל פה, אבל אין תכליתנו לרמוז על כל הפרטים ודי לנו בכללי הדברים ובפרטים הרבים אשר נרשמו עד כה, אך נעבור מזה עתה אל זמנו של הנביא ירמיהו להחבונן על רושמי הקבלה אשר נתקיימו כנבואותיו.

(1) ישעיה עצמו תאר התוכחות כזאת בין נביא האמת ובין נביאי השקר והכהנים, וזה במה שאמר (ישעיה כ"ה, ט"ז—י"ג) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה וגו' והכונה שתאר ישעיהו הוציא נביאי השקר לנגדו ושם בפיהם את הדברים האלה: את מי יורה דעה וגו' נמולי מוחלב וגו' כלומר את מי ירצה זה הנביא (ישעיהו) להורות תורת ה' כאלו אנחנו נמולי מוחלב אשר לא ידעו ולא יבינו כי ירצה תמיד להורותנו ונתן צו לצו קו לקו זער שם וער שם וכונתו שהוראת הנביא בהחקים אינה כי אם חוספה על החק אשר יתן מודעתו לכל צו יוסף צו ולכל קו, קו. ובכל מקום יוצא להוסיף דברים מודעתו זער שם וזער שם. ואין זה אלא דבר זר לעם הזה ונראה בעיניהם כאלו מדבר בלעג שפה ובלשון אודות באמרו אליהם כי בשמירתם את זה הצו לצו והיו לקו וישגו המנוחה והמרגעה לעיפותם אשר לדעתם אינו כן על כן לא אבו לשמוע דברי הנביא. ועל זה כיום הנביא אף יהיה להם כן ואך יהיה להם דבר ה' רק צו לצו ולא דבר אלהים באמת למען יענשו ותאר הלכד והשיבירה הבאה להם בעקבי הדעה הזאת שהושבים על מה שהוא דבר ה' באמת שאינו רק צו לצו שנותן הנביא מודעתו כאלו הם באים ברצונם ובחפצם.

רוח ההשכלה אשר ינוח בדברי הנביאים שקדמתו אף היא הרוח אשר נוסם בנבואות ירמיהו. תוכחותיו הן נגד תועבות הגוים, וכיחוד נגד ההפסד במעשיהם אשר מצד האחד השחיתו התעיבו עליה ועבדו אלהים אחרים ומצד השני באו והשתחוו לה' בבית אשר נקרא שמו עליו וחושבים כי בזה עשו חקם (ירמיה ז', טו.) ובעם כזה הפוסע על שני סעיפים ומשותפת אצלו עבודת ה' עם עבודת אלהים אחרים בהכרח שלא נשתרשה בו עוד דעה נכחה באמונת אל אחד כפי אשר היתה מכוונת בדת משה. במעותם ובשגיון לבם החזיקו במעשים וחקים חצונים, סגפו נפשם בצומות והעלו עולה ומנחה לאין מספר (שם יד', יב) אבל לא נסוגו אחור מכל חטאות האדם רצוח גנוב ונאוף ולחמוס דלים, ויאמרו לא חטאנו (שם ג', ל"ה). ולא היה יכול ירמיה די הוכיחם על זה. דבר נגד עבודת הקרבנות בשאין עמה יראת ה' ושמירת דברו באמת (שם ו' י"ט, כ'). ונגד הבטחון בהיכל ה' אשר באו שערוי מבלי הטיב דרכם לעשות משפט וצדקה (שם ז', ד'—ו'). וכאשר התאונן ישעיה על אשר כבדו ה' רק בשפתם ולא כן בלבם, אף כן התאונן ירמיה לפני אלהיו לאמר: קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם (שם י"ב, ב') ובדברים ברורים ידבר כי רק השכלה ודעת את ה' הן תכלית הרת והחקים ועבודת הקרבנות לא תהיה כי אם האמצעי להשגת זאת התכלית, כאשר נראה מטה שלא נצטוו ישראל במדבר על דברי עולה וזבח כי אם לשמוע בקול ה' (שם ז', כ"א). ובהכרח שאין זה עיקר העבודה רק האמצעי. ואף אמנם לא הגישו לה' זבח ומנחה כל הארבעים שנה אשר הלכו במדבר (עמוס ה' כ"ח). אמנם רבים בזמנו מתנגדיו. גם תופשי התורה לא התנשאו לדעות נשנבות כאלה ולא ידעו את ה' (ירמיה ב', ח') גם נביא גם כהן הלכו אחרי הבצע ועשו בנפשם שקר (שם ו', י"ג). ובתוכחתו הרעים הנביא נגד אלה החכמים בעיניהם באמרו: איך תאמרו חכמים אהנו ותורת אלהינו אתנו? אכן הנה לשקר עשה עט שקר סופרים (שם ח', ח'). ואם אמנם כי לא נוכל לדעת היום אחרי שנות אלף שעברו מאז מה היא הסופרת אשר כוון עליה הנביא? אבל זה ראינו בכיורו כי אלה הסופרים כתבו דברים הנוגעים בתורה, אם שהיו מוסיפים החקים הכתובים ותארום כפי הפסם ותכליתם, או שהניחו בהם כונות ומוכנים אשר בדו מלבם. ונגד זה אמר הנביא כי העט אשר ביד הסופרים האלה עט שקר הוא, ואף הוא עשה את תורתם. אשר יכנו תורת אלהים, גם כן שקר. ועתה איך נוכל לדמות בנפשנו מאורעות כאלה בלתי אם נאמר שמשני צדדי המתנגדים היתה התורה נדרשת, וכל אחד מן הצדדים כרר לו דרך לעצמו בדרישת התורה ובהבנתה. אבל אם גם ראינו כי היה רע בעיני ירמיה העבודה החצונית לא נחליט בעבור זה כי מאם החקים המעשיים, גם הם יקרו בעיניו בהעשותם לתכלית מוסרית. וגם אנו רואים כי ידבר הנביא במקומות מפורזים מחקים כאלה ומהויר על שמירתם. ומה יקרה זכירת אלה החקים לתכליתנו, בהיות מקצתם חקים אשר לא נמצאם בכתובים ואין יסודם כי אם בקבלה המקוימת לנו על ידי הנביא. הנה בהוכיחו על שמירת השבת יפרט ביחוד אזהרה: שלא יוציאו משא מבתיהם כיום השבת (שם י"ח, כ"ב) והפרט הזה לא נכתב בתורת משה ולא נרמז בה אבל יסודו בקבלה מפה אל פה והוא נאות לפרש את הכלל שבתורה המזהיר מעשות כל מלאכה ויורה לנו כי הוצאת המשא מן הבית גם היא מלאכה תחשב. ואולי החק הזה הוא כבר הרחבה לחק התורה ולא נזהר בזה על הוצאת המשא אלא מהיותה אחת מחפצי ימי המעשה, וראוי להעצר מעשותם, מחובתנו לקדש את יום השבת. וכי אמת כן הוא יוצא לנו מדברי נביא אחר אשר נבא זמן לאיכבד אחרי זמנו של ירמיה. והוא הנביא הנשגב אשר לא נודע לנו בשמו ואשר נבואותיו נספחו לנבואותיו

של ישעיה. הוא ידבר כמו בן מקדושת השבת וטונה המנוחה מעשות חפצים כי היא אחת מהעניינים ההכרחיים לקדושת השבת. באמרו: אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וכברתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיה נ"ח י"ג) וכונת הדברים האלה קרובה לכונת דברי ירמיה שדברי שניהם מכוונים על העצירה מעשות בשבת חפצי ימי המעשה. אך ירמיה ידבר מהבאת המשא בשערי ירושלים ומהוצאתה מן הבית והוא ידבר מן "לעשות דרכים" אשר בזה הרמז הראשון לאיסור תחומין הנזכר בתלמוד. אבל מבורר מדבריו כי אין עשות חפצים, ועל כן אין כונתו כי אם על העצירה מלכת דרכים אשר תכליתם מצוא חפצים ולפי זה ככונתה הפנימית דברי שניהם שווים. ואמת כי לא הקפידו בשנים קדמוניות על ההילוך בשבת ממקום למקום אף אם יחזק המקום אשר הולך שמה, אם ההליכה אינה לעשות חפצי ימי המעשה כי אם מסבת קיום מצוה כמו לשמוע דבר ה'. כאשר יוצא לנו ממעשה השונמית (מ"א ד') שאמר לה בעלה מדוע את הולכת אליו (אל הנביא) היום לא חדש ולא שבת. אשר מזה נראה כי היה מנהג הטובים בעם, ללכת בשבת מערים למקום הנביא. עוד כמה מנהגים אשר נהגו בישראל קיים ירמיה בכונותיו מקצתם אשר החזיקו במ הדורות שאחריו ומקצתם אבדו במשך הזמן. אחד המיוחד מן המנהגים ההם הוא מנהג האבלים על מת. הנה הוא מתאר המהומה בארץ יהודה ורוב החללים אשר לא יקברו ולא יספדו להם ולא יתגודדו ולא יקרה להם. ולא יפרסו להם על אבל לנחמו על מת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו (ירמיה מ"ו ו', ז'). מזה נלמד כי בזמנו היו מתגודדים ומשימים קרחה למת (רד"ק). ורחוק מאד לאמר, כי הזכיר גם אלה אשר עשו שלא כדת (1). והיו פורסים להם לאבל להברותו ומשקים אותו כוס תנחומים ואלה המנהגים לא נרמזו בתורה. וכן קיים לנו מנהג הקדמונים באפן הקנינים לקיים כל דבר במקח וממכר, שדות בכסף יקנו (שם ל"ב ועי' קידושין כ"ו). והוא הראשון אשר מוכר את הקנין בשטר, ונקרא אצלו: ספר מקנה. ומדבריו נראה איך היה תואר השטר בימים הקדמונים. כי בקנתו שדה מאת חנמאל בן דודו, אמר: ואקח את ספר המקנה את החתום המצוה והחקים ואת הגלוי, ואתן את ספר המקנה לכרוך בן נריה — לעיני חנמאל דודי ולעיני העדים, ומזה נבין כי על החתום היה כתוב המצוה והחקים והוא עניני השטר ותנאיו, אבל מה שהיה כתוב על הגלוי לא נאמר שם ובלי ספק כתבו העדים את חתימתם על הגלוי וכן יוצא

(1) כן כתב הרד"ק בפירושו כי רצה לחפות על הנביא שלא נחשב שלא היה רע בעיני המנהג להתגודד ולהשים קרחה למת. אבל הדורש בקדמוניות אין לו לישוט כי אם על פשטות ומשמעות המעשים אשר מוצגים לפניו. וכל הרואה את דברי הנביא בלי מושא פנים ימצא כי האמת הוא כי היו מתגודדים ומשימים קרחה למת לא מפני שלמדו כן מן האומות אבל היה מנהג שנשתרש גם אצלם מאז ומוקדם. בתורה מצאנו אזהרה לכהנים שלא יקברו קרחה בראשם . . . ובבשרם לא ישרטו שרפת (ויקרא כ"א ה') ולפי בעלי התלמוד אין זה אינא על המת (תיב אמור פ"א) ובישראל לא נאמר כי אם ושרטו לנפש לא תתנו בבשרכם (שם י"ט כ"ח) אם שריפה וגרדה אחר או שונות הן במושגן לא ידענו אבל עכ"פ קרובות הן. הגרירה היתה משפטם של כהני הבעל ועובריו (מ"א י"ח, כ"ח) ודפי דעת בעלי התלמוד לא היתה הגרירה כי אם גרירת העור מלמעלה כי אמרו שהגרירה אפשרית בין ביד בין בכלי (מכות כ"ג). וביר, אין אפשר להעמיק הבורה בבשר. ואמנם במשנה תורה הוזהרו גם הישראלים שלא יתגודדו ולא ישרטו קרחה למת (דברים י"ד, א') ונאמר שם המעם כי עם קדוש אתה לה אלהיך שראוי לך לנהוג במדת הקדושת כמו הכהנים (ועי' בפרק הבא). אבל בימי ירמיה לא נהגו כן ולא נשתרש זה החק באומה. ועל כן גם הנביא מורכב משימת קרחה והגרירה למת כאלו הוא מנהג ישראל. ואף הטובים שבהם נהגו כן כאשר מן האנשים אשר באו מושמרו ומשללו לחביא מנהג הלכונה בית ה' כשמועם מן החרבן היו מגלחים וזקן וקריעו בגדיהם והתגודדו (ירמיה מ"א, ה').

מן המתואר שבכתוב אחר (ל"ב מ"ד) שאמר וכתוב בספר וחתום והעד עדים, והנה מה שנקרא בכתוב הראשון גלוייתאר פה ברביר: והעד עדים (עי' ב"ב ק"ס); וכן למדנו כי היה הקונה כותב את ספר המקנה וחותם בו כאמור ואתכתוב בספר ואחתום (ועי' בת"י ובקידושין ט'. וצ"ע). והנה אם נשקפה על פני דורות הנביאים מימי שמואל עד ימי ירמיה נמצא שמבין כלם יאירו רושמים ברורים ממדרשם בחקי הדת אם רב אם מעט. ובכל הרושמים האלה ראינו כי אין גם אחד מן הנביאים אשר לקח דברי החקים בכתבם ואך להפך הוא שכלם כאיש אחד היו מפרסמים בכל עזו שראוי לירד, במעשה החקים, לסוף כונת התורה ועתה אנו רואים בפרק הזמן הארוך הזה המדרגה הראשונה למדרש חקי התורה ועל כן הוא גם הפרק הראשון לתורה שבעל פה. אבל גם בחתימתו נחתמה מדרגתו ותכונתו כי מנחה והלאה תנלה ותראה לעינינו מדרגה חדשה בחבנת החקים שבתורה. אבל שתי המדרגות האלה, הישנה והחדשה לא דבקו זו בזו בצמצום, כי אם היה זמן ההעברה ביניהן אשר הוא היה הגשר המקשר אישה ברעותה. זמן ההעברה הזה הוא זמן הגלות והוא יהיה חותם החלק הראשון מספורינו.

פרק חמישי

ומן הגלות עד שיבתם מהגולה.

עוד היתה ירושלים על תלה והיכל ה' על מכוננו; אבל כח האומה נשבר ורשמי מפלתה כבר נראו בארץ. כימי מלך המלך יהויכין (ג"א שצ"א) באה ירושלים במצור תחת יד נבוכדנצר מלך בבל, ונכבשה אבל לא החרבה. רק הגלה מירושלים את כל השרים והחורים וגבורי החיל בעשרת אלפים, וכל חרש ומסגר (מ"ב כ"ה, י'—ט'). ויהיו גם מן החכמים ומן הנביאים בתוך הגולים, (יחזקאל א', א'). בין הגולים הראשונים היו גם מזרע המלוכה ומן הפרתמים נערים טובי שכל ומשכילים בכל חכמה ולקחו בהיכל המלך ולמדום ספר ולשון כשרים, הברורים בהם היו ארכעה: דניאל, חנניה, מישאל ועזריה (דניאל א'). אחרי הגלות הראשונה הזאת, עוד נמשכו כמו שנים עשרה שנה, וכל הימים האלה היו ימי עוצר ורעה ושערוה. אך עם כל הכא עליהם אין איש שם על לב כי מפלתם קרובה, וכל דברי הנביא ירמיה אשר הניד להם האותיות לאחור לא עשו פרי למעלה בין הגדולים והשרים ולא שורש למטה בין המון העם עדי נמלאו כל דברי נבואותיו אחת מהן לא נזכה. נבוכדנצר המלך את צדקיהו. וגם הוא הרע כמלכים אשר לפניו. בשנה התשיעית למלכו מרד במלך בבל אז עלה נבוכדנצר עם כל חילו ירושלמי ויצר עליה, ובעשתי עשרה שנה נכבשה העיר ותחי לשרפת אש, וגם היכל ה' שורף ויתר העם הנשאר אחר הגלות הראשונה הגלה עתה בבלה. ונמלאו כל הנבואות אשר נבא ירמיהו על ארץ יהודה, על ציון וירושלים על הממלכה ועל עם הארץ, ואשר חזה יחזקאל בחזיונותיו בגולה. עתה הקיצו בית ישראל מחלומות שוא והכירו כי גם נביא גם כהן אשר אמרו אליהם כל היום כי שלום אמת יתן להם אלהים וירפאו את שבר העם על נקלה כלם יחד במשאות שוא ומרווחים השפיקו ושקר היו נכאים להם, ולהפך הכירו כי הנביאים אשר העד העירו כם כי ידמו במעלליהם אם לא שוב ישובו אל ה', דבר אמת היה בפיהם. ואמנם כי ההכרה הזאת היתה להם תועלת גדולה לגורלם כימים הבאים לקראתם ופעלה להטיב את מצבם הדתי. כי בראותם מה נאמנו דברי הנביאים אשר נבאו אחריתם לרעה, זה היה להם לאות נאמן כי גם בזה נאמנו דבריהם אשר נתנו הסכה לאחריתם הרעה מעונם את ה' וכי התלאה הגוראה אשר מצאתם היתה נסכה ממעשיהם הרעים. הבחינות האלה אשר כהן את גורלם המר, הביאום לשוב מדרכם להתוודות על עונם ועל

עון אבותם, ובראותם כי דברי ה' חקיו (1) אשר צוה את עבדיו הנביאים השיגום, אז שבו ויאמרו: כאשר זמם ה' לעשות לנו כדרכינו וכמעללינו כן עשה אתנו (זכריה א'). והתועלת היותר יקרה אשר היתה להם מזה היא: כי כאשר באה אל לבם ההכרה מאמתת דברי הנביאים בכחינת אחריתם הרעה, ובכחינת הסבות אשר גרמו אותה, ובכחינת המעשים והאמנות והדעות אשר נאותים להרחיק הרעה אשר פגעה בם, הנה גם אז שמו לבם אל הדברים הטובים והנחומים אשר בשרו להם הנביאים ונשתרשו בהם תקוות טובות לעתיד. ועתה כל אלה ההכרות הפעילו הרכה לחוק מעתה בקרבם אמונת אל אחד ולהשיבם אל דת משה בטוהרתה ונקיה מטיגים ומתערובת עבודת אלילים. ועל כן בצדק נוכל לאמר כי מצבם הדתי הוטב עתה תכלית ההטבה לעמת מצב הדת לפני הגלות. חלוף המצב המוסרי גם הוא פעל הרכה לטובה על מצבם המדעי, מאד מאד הפליאו לעשות על שדה החכמה והשיר. ורוח אהבת הטוב אשר התעורר עתה בקרבם נברה על כל התלאות אשר מצאום בארץ אויביהם. סופרת רחבה בחכמה במליצה ובנבואות היא מולדת הזמן ההוא. האהבה לאומתם הולידה בקרבם התשוקה לקיים לדור אחרון את קורות דברי ימיה ושארית חכמת חכמיהם הנשאת להם מתוך ההפכה. הרכה זמירות ותהלות אשר העלו בספר תהלים שבידינו נכתבו אז מאת משוררים אשר אמנם נעלם ממנו שמותם (2). הרכה נבואות אשר הם אתנו בכתובים בין מקראי קדש הן ילדי ימי הגלות (3). וכמה סיפורי דברי הימים חברו להם יחדו בעת ההיא על פי מקורות ישנים (4) והנה כערך שהתרכה רוח תורת ה' בפעולת החכמים והוגח בכתובים, ועוד יותר בכתובי

- 1) כונתו בדבור "חקיו" בזה הוא כענין שפטים אשר נטל אלהים עליהם ודוגמתו במרם לדת חק וגוי (צפניה ב', ב') שהכונה במרם שנוגד הכושפת האלחי אשר הוכח להם ריבוא אל מאבדו הכפל: במרם לא יבוא חרון אף ה'. ומענין הזה גם כן מזה שנאמר במיכה (ז', י"א) יום לבנות גדרך יום התוא ירחק-רחק. אשר הנפשיים נדחקו בפירושו ומוקצתם יקשרו ירחק-רחק למלה אתה לחוק הענין כלומר היום ההוא רחוק מאד. אבל הכונה הוא: כי יבוא היום לבנות גדרך ובוים ההוא ירחק החק אשר נטל עליו מקדם.
- 2) ראה צונץ ג', ד'. פ', צד 15 הערה f. שהושב עשרה מזמורים אשר לדעתו נכתבו במשך ע' שנות גלותם עוואלד כפי לתהלים צד 217 מונה עוד ט' אזורים. לעדות אויב-הארץ במבואו לביק ח'ג צד 469 יחסו כבר האלכסנדריים מזמורים לירמיה ויחזקאל ח'ג וזכריה. ודי וויטטי במבואו פי' לתהלים פי' 22 מביא בשם אויב-טטי במבואו צד 189 שהזמור מיה' יש לוחם למרדכי שחברו לכבוד המלך הפרסי ועי' בביני הזמן שעקר י"א.
- 3) מלבד נבואותיו של יחזקאל וחגי וזכריה ומלאכי ונוקצת נבואות הביחוסות לישעיה והם פרשה י"ג, י"ד, כ"ג—כ"ז, ל"ד, ל"ה, ומפי' בו ער תום כל הספר ועי' מכל זה בפירושי גיויאגוס, עוואלד, היצוי, קנאבעל, וכל שאר המפרשים הנזכרים ובספר קורות ישראל להר"ר הערצפעלד היא צד 290 וכן מבי' לזמן חס. גם בנבואות האחרונות שבימיה פ' ג'. נ"א מפסוק א'—כ"ח המילו ספק ויחסום לזמן הגלות עי' הערצפעלד שם 284. ובהיות שאין תכליתו בזה כי אם להראות מירוח סופרת הנבואות שבזמן הגלות עי' יספיק כמה שרמזנו.
- 4) ספר שמואל ומו'לכים בתואר אשר הם בידינו אי אפשר שנתחברו קודם החצי האחרונה של הגלות. ודבר ברור שהכותב האחרון כלומר מי שחבר את המקורות הפרטים להיות ספר שלם, א ח'ד היה לשני הספרים האלה. כי אנו רואים שכותב ספר שמואל ידע ממות דוד (שי"ב ח', ה') ועל כן רואי שיהיה ראוי שיהתם ספרו בספור ממות דוד. ולא עשה כן, זה מראה שיהיה חשב להמשיך ספורו עוד הלאה. והחל זה ההמשך בספור מדברי דוד האחרונים, יקן שיש להם תשוב עם דברי מלכות שלמה הראשונים. ולפי זה אין ספר מלכים כי אם המשכו א'—ספר שמואל, ושניהם נבעו ממוקד אחד. ואיכ' אי אפשר להקיים החתימה האחרונה לבי' הספרים להחצי השני של ימי הגלות לכל הפרות כאשר יוצא לנו מתוך חתימת ספר מלכים. ומן ההבדל בתוכנה ולשון של שני הספרים האלה וחלקיהם אין להביא ראיה על היותם מכתבים שונים (כדעת דו וויטטי במבואו צד 262 מרפום של שנת 1845) כי הכותב האחרון היה לרוב רק מאסף ממוקורות ישנים והעתיק מהם ככתבם וכלשונם רק הוסיף לצרף החבור והקשור, ועי' כי אפשר שיהיה להם הכונה אחת. ואף לבעבור זה אין להביא ראיה על קדמות כל החבור מהאמור (שי"א כ"ז, ו') לכן היתה צלוק למלכי יהודה עד היום הזה, שזה מראה שנכתב כן בזמן שכבר היתה הממלכה נחלקת אבל עוד מלכי יהודה יושבים על כסא, כי גם בזה נאמר יקן שהכותב

הנביאים כן יתרכו לנו עתה רושמי התורה והחקים בכתובים ההם, ויגלו אותות הדרושה בתורה. אמנם כבר יראה הכדל גדול בין עתה ובין הזמן הקדום; כי תחת אשר כל הנביאים הקדמונים לא שמו מבטם כל כך על החקים המעשיים ולא דברו מהם רק מעט מעט הנה נראה שבגולה החלו לדקדק בחקים המעשיים וגם חכמי הדור שמום למטרת דרישתם, ומונה כן במשע הדבר. כל עם אשר נהדף ממצבו המדיני, ואבד חפשותו, וחי חיי צר על אדמת נכר, ימצא נחומים ותקוה במנהגיו וחקיו אשר הם קדושים לו אותם יחבב ובהם ישתעשע, עד שידקדק בהם כחוש השערה, וישים קו לקו וצו לצו למען ישמור את משמרתם וביהוד נגלתה המראה הזאת בעם ישראל בכל הזמנים, ולא יפלא על כן בראותנו שהמראה הזאת תגלה לעינינו גם אצל היהודים שבגולה. הוריות והדקדוק בקיום החקים המעשיים החלו מעט מעט להשתרש בעם, כי כלי ספק לא היו דניאל וחנניה מישאל ועזריה יחידים בדבר אשר גמנעו מלחתנאל במאכלים האסורים מצד הדת ומלשנות יין של נכרים (דניאל א'). זה באמת דקדוק גדול מפרוץ על מדת החק שבתורה, מה שהשתמרו משנות יין של נכרים זה בלי ספק היה מנהג קיים ועומד אצל הטובים בעם, ולא יתכן לאמר שהם המציאו לעצמם איסור זה וגזרו על נפשם להחזיקו, אחרי שלא היו כי אם נעדים וצעירים לימים, וודאי שלא אסרו על נפשם כי אם דבר אשר נהנו בו איסור מכבד (עי' ע"ז לו'). גם כאשר גדל דניאל וחבריו שחלבו בדרכי החקים הדתיים והצליחו להיות נכבדים בעיני מלך ושריו עוד עמד מעמם בס ולא המירו יראתם את האלהים, ובפרט היה דניאל למופת בעמו מפני צדקתו ושמירתו את הדת והחקים (יחזקאל י"ד, י"ד), ועתה כמו שמעשה הגדולים בעם פעל בכל הזמנים על המון העם שאם הרעו הגדולים דרכם הרעו גם הם, כן היה הדבר עתה בהפך, שכאשר ראו את דניאל וחבריו שומרים החקים הדתיים אף כן עשו רבת העם. והנה לסבה הזאת בהכרח שהתרבה הדרושה בחקים והחלה לבוא למדרגה חדשה אשר רושמייה נראו כבר בדברי הנביא יחזקאל.

יחזקאל בן בוזי הכהן התנבא על אדמה טמאה על נהר כבר. ספר נבואותיו נבדל מספרי שאר הנביאים, אשר יבואו בו כמה ענינים מחקים מעשיים, החקים ההם, מלבד שהם יתנו תעודה על מציאות קבלות ישנות במנהגים וחקים אשר חיו בעם בעת ההיא ובלתי כתובים בתורה, עוד נראה מתוכם כי עם שראה כי קיום החקים המעשיים פועל על העם להיטב דרכם המוסרי והקפיד מאד על קיומם בכל זאת לא מציאנו שהקפיד בדקדוק רב על התואר החצוני אם יהיה כן או כן. בעיני החכמים אשר בדורות המאוחרים היה ההבדל הזה כסתירת התורה, וכבר בימים קדמונים היה זה ענין לענות בו החכמים וכמעט הניפו ידם על ספרו של יחזקאל לגנוז ולחזקו מן הארץ (שבת יג: חגיגה יג:). אך לא עשו כן וקימוהו והפסו דעתם ורוחם לאמר: שמקצת פרשיותיו אליה עתיד לדרשן (מנחות מ"ה:). ואמנם הפסת דעת רפויה היא זאת כי בה הסתירות לא התפשרו. אבל האמת הוא כי לא רצה הנביא לסתור דברי התורה בכונה וברצון, אמנם כן הוא כאשר אמרנו כי היה לו לפעמים תוארו החצוני של החק רק דבר מפלי. ואולם גם לפעמים יראה בעינינו זה או זה מדבריו כסתירת התורה מפני שלפי

חבר את ספרו ממוקורות קדמונים על כן בלי ספק העתיק את הכתוב הזה, ממוקור קדמון והניחו בתואר הראשון. אמנם יען שאין החקירה הזאת על קדמות הספרים בתכלית תבוננו על כן די לנו במה שהעידונו ונחלד מלחקור עוד על שאר ספרים שבידינו ומסופקים אשר אולי הם ילדי הזמן הזה ואולי לא. רק בעיר עוד סי' נבואות עבדיה שבהבחר יוקדם להן הירבן והגלות. וכן נעיר על מה שאנו רואים שבכמה ספרים נתיחסו לזמן החווא כמו דניאל עורא ונחמיה וכמה ספרי האפוקריפיים מוקצתם אולי בצדק ומקצתם שלא כדון, אשר מזה יוצא לנו על כל פנים כי בכל הזמנים היו חושבים ומאמינים שהזמן הוא כלומר זמן הגלות הוא זמן פריחת סופרת עברית. —

מה שהורגלנו להבין איזה חק בתורה הוא באמת כסתירה מפורשת אבל לא שמנו על לב אולי הובן זה החק מאת הנביא באופן אחר ועל כן כתב מה שכתב. טקצת מקומות בספרו יצדיק משפטנו זה. הן אחר מן העיקרים הגדולים אשר השתרש באמונת העם וכתוב בתורה הוא: כי ה' פוקד עון אבות על בנים (שמות כ', ה') וכמעט היה העיקר הזה עמוד אשר כל בנין הדת נשען עליו, ושם לו מהלכים בקרב כל תולדותיו. הלא כל ההכחחות אשר נבטחו מראש לא היו כצדקתם כי אם כצדקת אבותיהם. וכן גם בעת אשר נהפך עליהם הנלגל לרעה נאמר גם כן אליהם כי גם עון אבותם נפקד עליהם. אך הדבר הזה הצר מאד לבני דורו של יחזקאל, כי אם יאבדו הכנים בעונות אבותיהם עד כמה דורות אז נואשה תקותם אל הטובה אשר תבוא עליהם, והתקוה הזאת הלא היתה נחמתם בינונם. ואמנם יחזקאל דבר נגד העיקר הזה לחוק תקות עמו ולעורר גם לבם לשוב אל הטוב ולהבטיחם כי לא ימקו בעון אבותם אם ייטיבו דרכם, ואמר: הנפש החושאת היא תמות. (הערצפֶּלד ח"א). וכאלו הנביא עצמו הרגיש שדבר נגד הדעה המושלת בעם ונוסדת בתורה הנה יבקש לפשר הסתירה, בפרשו את דבריו בהשכל ודעת ואומר: שאם האב הרשע הוליד בן, וירא בכל חמאות אביו אשר עשה ולא יעשה כן הוא לא ימות בעון האב חיה יחיה (שם י"ה, י"ד—י"ז), והנה מלבד אשר הורה להם ככה להצדיק את צדק האלוה וללחיות לב נרכאים, לבל יתיאשו מתקותם, הלא עוד יורם איך יוכנו דברי התורה באמרה כי אלהים פוקד עון אבות על בנים ואיך יתפשרו עם הצדק האלוה (עי' סנהדרין כ"ז:). אחת מן הסתירות מדברי הנביא לדברי התורה, אשר רמזו עליה החכמים היא: אשר הנביא אומר: נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים (שם ט"ד, ל"א) ובתורה נאמרה האזהרה הזאת לכל ישראל. כי מן הטרפה נאמר מפורש: ובשר בשדה מרפה לא תאכלו (שמות כ"ב, ל') ועל הנבלה הזהרו ג"כ: לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי (דברים ט"ו), ואיך יצדיק הנביא דבריו לעמת חקי התורה האלה? אבל כבר ראינו כי לא הקפיד הנביא על כל אות ואות לדקדק בחוש השערה. ויתכן מאד שחשב הנביא שבהרבה אשר נאמר עליהם לבלתי עשותם לא יוכנו דרך אזהרה כי אם דרך בקשה ורצון. ובאמת יש דברים הרבה מן החקים אשר אינם מודיעים כי אם חפץ ורצון המחוקק האלוהי והם כמו עצה טובה לאישי הדת ומענין הזה הם רוב החקים בענין הקרבנות. ואיך ספק כי כן הוכנו אלה החקים מכל הנביאים ורק מטעם זה אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיהם ולא צויתים על דברי עולה וזבח (רד"ק). וכמה פעמים אמרה התורה לא תעשה כך וכך ולא כונה להזהיר על עשייתו כי אם כונה שאיך צורך לעשותו. ובהרבה חקים כונת התורה גלויה שהם נאמרים למצוה ולחק ולא יעבור ובאלה יש מדרגות מדרגות. יש בהם אשר הזהר עליהם באזהרה מופלגת יותר מבאחרים ומעצים האזהרה על ידי עונשים. ולפעמים יתן תעצומה על ידי שיוסיף דבורים מפליגים כמו השמר, שמר לך וכדומה, או שיאמר מפורש שהעושה כך וכך ישא עון. ולרוב יוכר מענין האזהרה מה שהוא דרך צווי או דרך חפץ ורצון. כמו בכל החובות שבין אדם לחברו מובן מעצמו שהם דרך צווי. והנה אם נתבונן בחקים המדברים מאכילת הנבלה לא נמצא — מלבד בשני המקומות שהזכרנו — אזהרה מוחלטת. כי אם נאמר: והאוכל מנבלתה יטמא עד הערב (ויקרא י"א, מ') וכן וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה — וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב (שם י"ז, ט"ז) ובאמרו: וחלב נבלה וחלב מרפה — אכול לא תאכלוהו (שם ז', כ"ד) אין בכל אלה אזהרה מוחלטת לבלתי אכלם וכמעט הוא להפך שהניחה התורה האפשרית שיאכלוהו ואמרה

שאם יאכלו נבלה וטרפה שיגרמו להם טומאה, ועל כן כראותנו כן בקל נוכל לשפוט כי באמרה: ובשר בשדה טרפו לא תאכלו, וכן מה שנאמר במשנה תורה לא תאכלו כל נבלה, לא אמרה כן רק בדרך רצון וחפץ שראוי כל איש ישראל שיתקדש וירחק עצמו מאכילת הנבלה ממדת הקדושה כי בהיותם ממלכת כהנים וגוי קדוש על כן ראוי שיתנהגו מנהג הכהנים והכהנים הוזהרו בהחלט ובאזהרה מופלגת על אכילת הנבלה, כאמור: איש מזרע אהרן — נבלה וטרפה לא יאכל לשמא ביה ובאמת נוספו על שני החקים של טרפה ונבלה דבורים אשר בקל יוכלו להביאנו אל הפירוש והמוכן הזה. כי לאזהרת ובשר בשדה טרפה לא תאכלו יקדים הדבור ואנשי קדש תהיו לי. ואזהרת, לא תאכלו כל נבלה חותם במאמר, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ראינו שבכונה מיוחדת יפרש פה, הרצון והחפץ שינהגו בדבר זה בקדושה ובמנהג הכהנים, ועל כן אפשר שהנביא יחזקאל הבין החק על דרך זה וחשב שאזהרה בהחלט אינה אלא על הכהנים ועל כן אמר: נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים. אבל לא ירצה לאמר בזה שהישראלי מותר בנבלה וטרפה. גם משפט הכהנים וקדושתם בכחינת האישות יתאר הנביא בנטיה גדולה ממה שנאמר בתורה. לפי דברי יחזקאל לא יקחו הכהנים משרתי המזבח, אלמנה וגרושה להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכון יקחו. וזה שלא בהסכמה עם החק שבתורה, כי התורה הבדילה בין הכהן הגדול ובין הכהן ההדיוט. ולא אסרה האלמנה כי אם לכהן גדול. האמנם כי בצד מה נוכל למצוא פשר דבר, וזה, שאם נתכוונן בחק התורה לא נמצא חק האישות אצל כהן הדיוט כי אם בדרך שלילה. כלומר שלא נאמר בו את מי יקח לאשה ומאיוה משפחה או שבט, אמנם נאמר את מי לא יקח. ולא נאמר בהחלט כי רשאי לקחת את האלמנה, רק נבין כן ממה שלא נזכר אצלו שלא יקח אלמנה כמו שזכור כן אצל הכהן הגדול מזה נשפוט שכהן הדיוט רשאי ליקח אלמנה. ואחרי שלא התירה לו התורה את האלמנה בפירוש רק החרישה מזה. על כן לא היה זה בעיני עקירת חק התורה. ואם נשאל למה אסרה התורה האלמנה לכהן הגדול כפי פירוש על זה נשיב: כי בכהן גדול אסורה האלמנה בכל ענין, כי נאמר בו: כי אם בתולה מעמיו יקח אשה וזה מורה שלא יקח אלמנה אף אם היא מעמיו (כלומר משפחתו אלמנה מכהן) ולא יקח בתולה שאינה מעמיו. ומעתה נוכל לשפוט ממה שאמרה התורה: והוא (כלומר הכהן הגדול) אשה בבתוליה יקח וזאת האשה לא תהיה כי אם בתולה מעמיו ולא בתולה שאינה מעמיו ולא אלמנה מעמיו את אלה הוא הכהן גדול לא ישא, ומוכח כי לא כן הכהן ההדיוט אלא הוא יכול ליקח בתולה אף שאינה מעמיו, או אלמנה אם היא מעמיו. ועל כן לא יפלא למה החרישה התורה מן האלמנה אצל כהן הדיוט? כי בכהן הדיוט אין האלמנה אסורה בכל ענין כי יש אלמנה אשר רשאי לקחת לאשה, ועתה הלא בדקדוק גמור מבוארים דברי יחזקאל על דרך זה, ובצדק אמר ואלמנה וגרושה לא יקחו אבל לא בכל אופן ככהן גדול, אלא יכול ליקח בתולה אף שאינה מעמיו, וזה בתולה מזרע בית ישראל, ויכול ליקח אלמנה שהיא מעמיו והיא האלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן. והנה על דרך זה נוכל למצוא פשר דבר בין דברי יחזקאל ובין דברי התורה. אמנם עם הפשרה הזאת אין להכחיש כי בכל החקים בעניני הכתנה הירשומים בספר יחזקאל אנו רואים נטייה גדולה מחקת התורה, ובכלל כל מה שבא בספר הזה זכרון מחקים דתיים נמצא בהם הנטייה הזאת.

מסקינת הכתנה הגדולה לא דבר הנביא טאומה ונראה מדבריו שבמשרת

ותאריהם. לא נוכל לדעת היום את הסבות אשר הניעו את הנביא לנמות בכחינה הזאת מן התורה אחרי שמשך זמן מכמה אלפי שנה ינוח בינינו וביניו אבל המעשה מצד עצמו לא יוכחש ובלי ספק הוכרח על זה לצורך זמנו ושעתו. לפעמים יכריעו דברי יחזקאל כמובן איזה חק סתום. הן בהוכיחו את העם ויזכיר עונם אשר עשו מדבר אליהם לאמר: ערות אב גלה כך ממאת הנדה ענו כך ואיש את אשת רעהו עשו תועבה ואיש את כלתו שטא בזמה ואיש את אחותו בת אביו ענה כך (יחזקאל כ"ב) ובכל אלה ירצה הנביא להוכיחם על השחתת דרכם בקרב המשפחה. וערות האם לא הזכיר, וזה ראייה כי הבין את חק התורה האומר: ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא י"ה ז) רק על ערות האם שהיא ערות האב, ולא עלה על לב הקדמונים לפתור "ערות אביך" על ערות האב ממש כאשר חשבו מקצת מחכמי התלמוד (סנהדרין נדי) וכן כשידבר הנביא מן בגדים אחרים אשר ילבשו הכהנים עת יקראו אל העם (יחזקאל מ"ב י"ד. מ"ד י"ט) נוציא מדבריו כי בדבור בגדים אחרים נבין בגדי חול ולא בגדי קדש אחרים כאשר פתרו חכמי התלמוד (יומא כג. ספרא צ"ו פ"ב).

גם בשאר ספרי נבואה מוזן הגלות ימצאו רושמים יקרים אשר ירמוזו על על קבלות שונות אשר חיו בעם מוזן קדום ועל ידיהן חקת התורה מתרחבת (ישעיה נ"ח. י"ב ועי' למעלה פ"ה) למכונשנו אין הכרח להביא כל הפרטים, אך ראוי להעיר עוד על דבר אחד, משתי סבות, האחת: מפני שהוא מפרש חק בתורה והפירוש הוא קיימו וקבלו כל הנביאים עד סוף ימי הגולה. והסבה השנית היא, יען כי הוא אחד מן הפירושים אשר במשך הזמן נתבטל בהחלט. הנה בכחינת הערך של יום החדש או ראש חדש לא נמצא בתורה דבר ברור ולא ידענו אם יש לו קדושה כשאר מועדי השנה או לא. רק נאמר כי יקראו בראשי חודשים קרבנות מיוחדים כמו בשבת ובמועדים (במדבר כ"ח, י"א) וכן יתקע בחצוצרות על הקרבנות כמו בחג (שם י"י, י'). ואמנם מדברי הנביאים נלמד כי היו חוגגים את יום החדש. כבר בימי הנביא אלישע היו נוהגים הטובים בעם ללכת אל הנביא לדרוש את ה' ביום החדש כמו ביום השבת (מ"ב ה', כ"ג) וזה אות כי היה יום מנוח. וכן יקראו ישעיה מקרא קדש כמואת יום השבת (ישעיה א', י"ג) וגם יחזקאל יעשהו מקרא קדש אשר בו יבואו כל עם הארץ להשתחוות לפני ה'. (יחזקאל מ"ה א) ולא לכד שהיום החדש היה חג להיות בו עבודת אלהים מיוחדת כי אם נעצרו בו גם מטלאכה. כי היו קוראים את היום שלפני החדש יום מעשה בניגוד אל יום החדש שהוא יום השכיחה (ש"א כ', י"ט ועי' ת"י והשבעים ובבלי מגילה כ"ב ופרש"י) ונמנעו בו ממקח וממכר (עמוס ח', ה') ומכל זה נראה ברור כי היו שובתים בראש חדש כמו בחג. ובלי ספק פירשו כן את החק בתורה. יען כי הוא נפלא על ידי קרבנות מיוחדות על כן יש לו קדושת החג. אבל זה הפירוש לא נתקיים במשך הזמן, ואולי כבר אחרי שישבטן הגולה לא החזיקוהו רק עשו את יום החדש כחולו של מועד ולא נמנעו מלעשות בו מטלאכה. רק בעת שלא היתה נחוצה (עי' מגלה שם) ובמשך הימים הותרה הרצועה מכל וכל ולא נשאר המנהג רק אצל הנשים (חגיגה יח. ובתוס' וירושלמי תענות פ"א). והנה אם נשים מבטנו על כל רושמי התורה אשר הזכרנו עד הנה, נמצא כי לא דבר ריק הוא אשר מסרו לו קדמונינו כי גם בלעדי החקים והמשפטים הכתובים בספר התורה עוד היו בעם קבלות ישנות וחקים ומנהגים אשר לא

גם בזמן מאוחר, כאשר ראינו בנעשה של יוסף הכתן שלא רצה ליטמא לאשתו ורחמיהו אחיו הכהנים ומכאורו בעל כרחו (ספרא אמור פ"א זבחים ק"י). וביוסופן בקדמוניות היא ס"ג פ"ב גם כן לא נזכר מזה.

היו כתובים בספר. על קבלות כאלה נוסדו כמה חקים הכתובים. וכן אמת הוא וקיים כי התורות והחקים אשר הגיעו אלינו נכתב נת פרשו בכל הזמנים מימי קדם קדמתם במקום שהיו צריכים פירוש. וראינו גם כן שכמה פירושים היו מתחלפים במשך הזמנים והדורות. וכן ברור הוא שפעמים רבות יש סתירה בין מובן החקים בזמן קדום ובין מובנם אצל הדורות האחרונים. אבל גם לפעמים נמצא הסכמה ביניהם. ועל פי זה נוכל להחליט בבירור כי הרבה מן הפירושים הקדמונים נתקיימו והגיעו אלינו והם בהסכם עם כמה פירושים שבידינו היום. ואמנם התודע לנו גם כן כי דרישת התורה הלכה מצעד אל צעד. אצל הנביאים שבדורות הראשונים עד סוף ימי הבית היתה לה תכונה אחרת מאשר היה לה משם והלאה. ובימי הגלות החל לדקדק יותר במעשה החקים ובבחינתם וזה היה זמן ההעברה. ומתחלת הזמן הבא אחריו באה הדרישה בתורה למדרגה חדשה הדקדוק והבחינה הטרבו מיום אל יום ובכל דור ודור. והמדרגה החדשה הזאת התחילה מעת שובכם מן הגולה אל המנוחה ואל הנחלה.

ספר שני.

קורות התורה ומצב דרישתה בתחלת שובכם מן הגולה, ימי עזרא ואנשי כנסת הגדולה, פעולות הסופרים, לשון חכמים, קדמות ההלכה, שמעון הצדיק משיורי כנסת הגדולה, כתיבת דברי קבלה. —

פרק ששי

מצב דרישת התורה בתחלת שובכם מהגולה.

כמו חמשים שנה עברו למיום גלות הארץ (ג"א ת"ב) והאותיות אשר הגידו הנביאים לאחור על בבל ועל ממלכתה הנה באו, אחת מהן לא נעדרה. בכל צני הממלכות נפלה לרגלי הכובש הפרסי והורד שאול גאוניה ומלכה בין הרोगים הורג. כמפלה הזאת ראה ישראל אחרית גלותו ותקוה לנאלתו. מראותם כי הקים ה' דבר עבדיו הנביאים על בבל וממלכתה התחזקה כם התקוה כי גם החזון אשר חזו על יהודה וירושלים ימלא וקרוב לבוא עת פדותם. ואף לא ארכו הימים והנה דרוש המדי, אשר תחת מלכותו נכבשה בבל, מת, וכורש אשר הכנישה עלה תחתיו למלוכה ותבא ממלכת בבל תחת שכמו. הוא היה מלך חסד לישראל. ובשנת אחת למלכו, ויתן להם רשיון לעלות אל ארץ מולדתם ולבנות בית לה' בירושלים. אז התאמצו רבים מישראל לעלות ויעלו. המעלה הזה היה הצעד הראשון אשר עשו עם ה' אלה למלא את היעוד הגדול והקדוש אשר נועד העם הזה מאז להיות נם לגוים רבים. עמוק עמוק נשקע בקרבם זכרון התלאות והיגונות אשר עברו על נפשם זה זמן כביר על לכתם בחקות תועבות הגוים ובמשפטים לא יחיו בהם. זכרון כל אלה היה מוסר למו להיטב אחריתם. רעיון תעודתם מלא את לב טובי האומה, והתחקה בעט ברזל בכל דברות קדש אשר נשארו לנו לברכה מאת אנשי המופת אשר חיו ופעלו בגולה. כל הנבואות ודברי נחומים מן העת ההיא יתארו היעיון הזה בשרר מליצה שנשנכה. הפצם ומנמתם לא היה לכונן ממלכה כממלכות הארץ. אמנם לכונן דת קדשם ולשים לה מעמד ושארית עד אחרית הימים. בראש העולים הראשונים עמד זורבבל בן שאלתיאל מזרע בית דוד ויהושע בן יהווצדק הכהן הגדול. עמם עלו ארבע רבוא, אלפים, שלש מאות וששים אנשים מלבד

הנשים והמץ, ומלבד עבדיהם ואמהותיהם (ג'א תנ"ב). כהגיעם אל ארצם נאספו כל העם ירושלימה. ויקומו הראשים ויבנו מזבח להעלות עליו עולות אבל הכית עוד לא הוסד, עד בשנה השנית לעלותם. אז עברו ימים ושנים ולא יכלו להשלים הבנין, כי רבים היו צריהם בין עם הארץ אשר הביאו את דבתם רעה אל מלכי פרס. וביחוד היו הכותים, אשר הושיבם המלך אשור בערי שומרון, צוורים ומלשנים אותם. ועל כן נתעכב הבנין עד שנת שתיים לדריוש הפרסי (ג'א תס"ז). אז הנביאים חגי וזכריה בן עדו העירו את לבם ליסד הבית מחדש. ונראה כי בימי דריוש לא היו צרים אותם שומנים או לא הועילו מאומה אצל דריוש כי היה מלך חסד. אבל בכל זאת החשו הנביאים בשנה הראשונה למלכותו כי לפי הנראה היתה השנה ההיא שנת בצרת ועל כן לא היתה הזמן הנאות לבנין הבית (חגי א' ו' ב' י"ז). גם מצד הממשלה השיגו רשיון להשלים הבנין, וכפפל כחם היו עושים עתה במלאכת הקדש, ובשנת שש למלכות דריוש נשלם הבנין. ההשלמה היתה בשלישי לחדש אדר, ועשו מיד חנכת הבית בשמחה ובלי ספק עשוה בתחלת חרש ניסן כחנכת המזבח במשכן. אבל בקרבנות אשר הקריבו לחנכת הבית לא עשו ככתוב ונטו מן הכתוב בין כבחינת מיני הקרבנות ובין כבחינת מספרן. (עזרא ו' י"ז) ואמנם אם גם שבה העבודה לציון, ועלה המקדש מערמות העפר, הנה רוח הדתי כאשר בקשוהו הנביאים עוד לא שב וימים רבים עוד עברו לישראל ללא תורה ואף לא נמצא רושמים מדרישה בתורה כל הימים והשנים הראשונים למן היום אשר עלו במעלה הראשונה נהוגים מאת זרובבל בן שאלתיאל פחת יהודה עד ימי מלך המלך ארתחששתא (ג'א תקכ"ג) אשר תחת מלכותו היתה המעלה השנייה.

הפעולה הזאת להחיות את רוח הדת בקרב עמו היתה שמורה לאחד מאנשי המופת אשר נקרא לנטוע מטעי התורה בכרם ה' צבאות. האיש הנעלה הזה היה עזרא בן שריה ממשפחת הכהנים דור הארבעה עשר לפנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן (עזרא ז' א'—ד'). המון מעלות נכבדות היו לראשו עמדת תפארת. אך מעלה אחת עלתה על כלנה, והיא כחו ועצם ידו בתורת משה ללמד לעם חק ומשפט (שם ז' י'). והיה בשנת שבע למלכות ארתחששתא וישיב עזרא רשיון מאת המלך לעלות עם מספר רב מכני עמו ארצה יהודה אל נחלת אבותם. כאשר דבר לפני המלך לבקש מלפניו הרשיון בעד עמו לשוב אל ארצם לא יסד בקשתו רק על פנת הדת. וכל חפצו לא היה כי אם להשיב את עמו אל דת אבותם ולתורה. גם בפר שגן הנשיתוון אשר נתן המלך ביד עזרא יפרש תכלית העליה, להעמיד שופטים ושומרים אשר ידונו בין דין לדין בירושלים לכל יודעי דת אלהים ולהורות את העלית משה על הר סיני, אף לבעבור זאת השוו האחרונים את עליית עזרא לעלית משה על הר סיני, כי תכלית שניהם היתה ללמד לעם תורה (סנהדרין כ"א: תוספתא שם פ"ד). ואמרו עליו, כי יסד התורה שנית אשר נשתכחה בימיו (ספרי עקב פי' מ"ח סוכה כ'). והפליגו את מעלתו ממעלת אהרן הכהן עד שאמרו עליו, אילו היה אהרן קיים היה עזרא גדול ממנו בישעתו (מדרש קהלת). אמנם עם כי היה עזרא ממשפחת פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, וחומר מנוע צדוק אשר מכני משפחתו לא תעו בתעות ישראל, ויהי בראש העולים אשר כל טוב בית ישראל בידו, בכל זאת לא נמצא כי החיתוהו התשוקה לקחת לו הכהנה הגדולה אשר היה יכול למלאכה על נקלה בהיות כל איש ישראל אחריו (ע' שה"ש רבה פסוק קמתי). אבל דבר גדול עשה עזרא בזה אשר נמנע מלהתכהן ככהנה גדולה. וזה לפי מה שראינו שבכל הדורות באה שכחת התורה לרוב באשמת הכהנים, ועל כן היה הדבר נחוץ להרחיק את הסבות העקריות הגורמות כזק התורה

ורדישתה; וזה היה אפשר להשיג על ידי שישתדלו התפשטותה והדרישה בה. וההשתדלות הזאת אך תחזק אם לא תהיה משמרת התורה מיוחדת לכהנים כאשר היה כן בימי קדם. והנה השנת החפץ להרים קרן התורה ולחזק הדת היא היתה מטרת חיי עזרא. בקיום חקי התורה ראה היסוד לקיום האומה. ועל כן לא חפץ עזרא להגיע למטרתו מצד היותו כהן אמנם מהיותו חכם אשר הכין את לבבו לדרוש תורת ה'. עזרא הכהן נקרא סופר על שם בקיאותו במלאכת הכתיבה. והיה כותב ספרי תורה לחלקם ביעקב. המעלה הזאת להיות אמן במלאכת הכתיבה דבר קטן הוא בעינינו היום אבל בימים ההם היתה יקרה. לא נמצא רמז כי היו לפני הזמן ההוא העתקות מספר תורת משה ביד העם. המלך יהושפט שלח בערי יהודה ללמד את העם תורה והשלוחים המורים לקחו עמם ספר תורת ה' (דה"י ב'. י"ז, ז'—ט'). ומזה נוכל לשפוט כי לא היה נמצא ספר ביד העם. ואחרי זה בימי המלך יאשיה בן אמון לא היתה העתקה גם ביד המלך (מ"ב. כ"ב) אבל עזרא היה אמן נפלא במלאכת הכתיבה וסופר מהיר בתורה ועשה מעשהו במהירות ואומנות נפלאה. ובהיות שזאת האומנות לא היתה נמצאת כי אם אצל החכמים על כן נקראו גם החכמים בשם סופרים, עד כי היה השם חכם והשם סופר שוים כמוכנס. ויאות השם הזה להמורים גם ככתיבה אחרת. והיא שהיו מלמדים מתוך הספר (1). בעלי התלמוד נתנו לשם סופרים עוד הוראה אחרת ואומרים שנקראו החכמים שבדור ההוא סופרים יען שהיו סופרים האותיות שבתורה או מפני שהסופרים עשו את התורה ספורות ספורות (2). אמנם אם הסופרים בזמן הזה אשר עזרא בראשם היו בעלי פעולות כאלה עוד יש להביא ראיה. ויותר נראה כי אין לפירושים כאלה כי אם ערך הגדה והלכו גם כזה את דרכם הרגיל לפרש ענינים או שמות לפי צרכם על פי מושגים חדשים, וכאמך אין השם סופר מכוון כי אם על הכותב או מעתיק ספרים או על הלומד מתוך הספר, השם סופר נדרף עם מבין (דה"י א'. כ"ז, ל"ב). ומבין הוא כנוי רגיל לתאר את המורה, ונזכר בניגוד עם תלמיד (שם כ"ה, ח') ומן השם הזה אנו מכירים את תכונת למודם, שהיו מלמדים בהתכוננות, בהוסיפם על דברי הספר פירוש לה ב"ן ענינו. אך בבא עזרא בראש העולים השניים ירושלימה לא היה עוד הזמן כשר לעשות עיקר מעשהו ההתפשטות ללימוד התורה, כי מצב הדתי אשר מצא בארץ יהודה עוד היה ברע, ויהי ראשית מעשהו להכדיל את העם מתערובת עמי הארץ כי רבים מישראל גם מן הכהנים והלויים התערבו במ (עזרא ט'). אבל עוד עכרו ימים רבים וחפצו לא הצליח בידו כאשר קוה. עד בשנת עשרים למלך ארתחששתא הגיעה אליו עזרה גדולה. נחמיה בן חכליה אשר היה משקה למלך השיג רשיון לבנות את חומות ירושלים ואת העיר החרבה. אותו צוה המלך להיות פחה בארץ יהודה. האיש הזה אהב עמו וירא אלהים הוא עמד לטיין עזרא לתמכו בחפצו הקדש. בעת ההיא (ג"א תקמ"א) באחד לחדש השביעי הוא יום הזכרון התאספו כל העם ויקרא עזרא לפניהם בספר תורת ה', וגם ביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם, הכהנים והלויים אל עזרא והשכילים בדברי התורה (נחמיה ח'). אופן ודרך למודם היה: שקראו בספר תורת אלהים מפורש ככתבו וכלשונו, והשכילו על הדבר

- (1) עיי' מיני הזמן שער י"א. ובגמ' משמע שסופר מורה על המלמד מן הספר. כמו שזכר סופר ובשנין (ירושלמי הגיגה פ"א) ובס' דרכי המשינה כתוב צד 3 שנקרא סופר מהיר על היותו עוסק בספר התורה לפרשו ואינו כן אלא סופר מהיר נקרא על שם מהירותו במלאכת הכתיבה, כמו: לשוני עם סופר מהיר (תהלים מ"ה, ב').
- (2) עיי' קדושין (ל). וירושלמי שקלים פ"ה. ואמרו על עזרא כשם שהיה סופר בדברי תורה (פי' מניית אותיות) כן היה סופר בדברי חכמים (פי' ספורות ספורות) ועיי' הגיגה (מ"ו: 1) סנהדרין (ק"ו: 1): שדורש שתי ההוראות האלה מוספק איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים.

ב שׁוֹם שֶׁכָּל וּכְהַתְּבוֹנְנוֹת הַנְּאוּתָה לְהַסְבִּיר לְשׁוֹמְעִים וְהַבִּינּוֹ בְּמִקְרָא (שם ח' ה') וְאִמְנֵם בְּכֻלָּל הַפִּירוּשׁ וְהַחֲבֵנָה הִיָּה גַם כֵּן תַּרְגוּם הַסֵּפֶר לְלִשׁוֹן אֲשֶׁר הִרְגִּילוּ בוֹ מִקְצַת מִן הָעַם (מַגְלַה ג'. נִדְרִים לו'). כִּי רַבִּים מִן הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר נִתְגַּדְלוּ בְּכָבֵל וּגַם הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר יִשְׁבוּ בְּאַרְץ יְהוּדָה הָיוּ וְגִילִים לְרַבּוֹ בְּלִשׁוֹן הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁכְּנוּ בְּקִרְבָּם (שם י"ג כ"ד). כִּבְר מִיָּמֵי קִדְם הִיָּה הַמְּנַהֵג לְקְרֹא כַּרְבִּים דְּבַר מוֹסֵר וְתוֹכַחָה מִן הַנְּבִיאִים, וְקִרְיַת הַפְּרָשׁוֹת בְּסַפְרֵי הַנְּבִיאִים הַנִּקְרָאָה אֲצִלְנוּ הַפְּטֵרָה הִיא קְדוּמָה מֵאֵד 1) וְאִפְשָׁר שֶׁבַעֶת הַהִיא הוֹחֵל לְקְרֹא כַּתוּרָה בִּימֵי הוֹעֵד בְּשַׁבְּתוֹת וּבְמוֹעֲדֵי הַשָּׁנָה וְאֶחָד הִיָּה עוֹמֵד וּמְתַרְגֵּם. וְאִמְנֵם עַל כָּל פְּנִים מְבוֹרֵר הוּא כִּי הַמְּטֵרָה הַגְּדוּלָּה אֲשֶׁר אֵלֶיהָ שֵׁם עֲזָרָא מְבַט עֵינָיו הִיָּתָה לְלַמֵּד אֶת הָעַם דַּעַת חֻקֵי הַתּוֹרָה לְמַעַן יִדְעוּן בְּהַשְׁכֵּלָה נִכּוּחָה אֶת הַדָּרֵךְ אֲשֶׁר לִיכּוֹן בָּהּ. הַדָּרֵךְ אֲשֶׁר כָּחָרוּ לָהֶם עֲזָרָא וְהַמְּבִינִים בְּרֻצּוֹתָם לְפָרֵשׁ סַפְרֵי קְדוּמוֹנִים נִכְרִי אִם נִשְׁמֵי לֵב אֶל מִקְצַת כַּתְבֵי קְדֻשָׁנוּ אֲשֶׁר חוּבְרוּ עַל פִּי מִקְרוֹת כַּתוּבִים מִמְּחַבְרִים שֶׁקְדָמוּ לָהֶם. כִּי יֵשׁ כַּתוּבִים בְּכַתְבֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר מְחַבְרֵיהֶם שָׂאֵבוּ מִסַּפְרִים יְשֵׁנִים וְכֵאלֶּה הַמִּקְרוֹת לֹא הִשְׁתַּמְשׁוּ כְּכַתְבָם וְכִלְשׁוֹנָם כַּדָּרֵךְ הַמַּעֲתִיקִים בְּלִי הַקִּירָה וּבִקְרַת אִמְנֵם הַתְּבוֹנְנוֹ בְּמִקְרוֹת אֲשֶׁר לְפָנֵיהֶם וּדְרָשׁוּ בָהֶם לְפִי דַעוּתֵיהֶם וּלְפִי מוֹשְׁנֵי זְמַנָּם אוֹ גַם לְפִי הַכּוֹנֵה הַמְּקוּבֵּל. עֲדוּת נִאֻמָּה הִיָּה לָנוּ עַל זֶה סֵפֶר דְּבַרֵי הַיָּמִים אֲשֶׁר בִּידְנֵנוּ. מְחַבְרֵי זֶה הַסֵּפֶר מַעֲיֵד הוּא עֲצָמוֹת מִקְמוֹת מִפְּחָרִים כִּי שָׂאֵב סַפְרוֹ מִמִּקְרוֹת יְשֵׁנִים 2). אֵלֶּה הַמִּקְרוֹת הָיוּ כַּתוּבִים. רַבִּים נִאֻבְדוּ וְלֹא יָדְעוּ מַה הִיָּה לָהֶם. וְגַם רַבּוֹ כַּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר בִּידְנֵנוּ הַיּוֹם הִיָּו מִקְרוֹתָיו וּבְכָל הַמִּקְמוֹת אֲשֶׁר מִקְרוֹוֵי גְלוּיִם לְפָנֵינוּ כְּמוֹ לְפָנֵינוּ אֲנוּ רוֹאִים כִּי נִטָּה כְּאוֹפְנִים שׁוֹנִים מִן הַמִּקְרוֹת וּבְרַ לֹא דָרֵךְ לְעַצְמוֹ בְּטוֹבֵן הַמַּעֲשִׂים וְהַקְרוֹת. וְאִף בְּמִקּוֹם שֶׁהִיָּתָה הַתּוֹרָה לְמִקּוֹר לְסַפְרוֹ נִרְאָה שֶׁהוּא כְּמַפְרֵשׁ אֶת דְּבַרֵי הַתּוֹרָה. בְּכַמָּה מִקְמוֹת מוֹסֵף דְּבַרִּים עַל דְּבַרֵי הַמִּקּוֹר, יִשְׁנָה לְפַעְמֵים הַלְשׁוֹן וּמְרַחֵב הַדְּבָרִים עַד שֶׁנִּרְאָה כִּי כּוֹוֹתוֹ לְפָרֵשׁ הַמִּקְרוֹת אֲשֶׁר מֵהֶם שָׂאֵב דְּבַרֵינוּ. וְאִם נִתְּנָה לֵב עַל תְּכוֹנַת הוֹסְפוֹתָיו וְהַרְחַבְתּוֹ וְשִׁינּוֹ אֲשֶׁר רִצָּה לְתַתּ בָּהֶם תּוֹסַפַת כִּיאוֹר עַל הַמִּקּוֹר הָרֵאשׁוֹן אֲשֶׁר הִיָּה לְפָנָיו נִצְמָצָא עַל נִקְלָה כִּי עַל שְׁלִישֵׁה מִיָּנֵי פִירוּשִׁים הִיָּו פְּנֵי מוֹעֲדוֹת. הָאֶחָד: הַהִשְׁתַּדְּלוֹת לְפָשֵׁר סִתְרוֹת מְדוּמוֹת, וּלְפָרוּשׁ אוֹר עַל הַסְּתוּמוֹת 3) וְהַשֵּׁנִי: שֶׁהוּא מֵתַרֵּךְ אֶת דְּבַרֵי הַסֵּפֶר הַקְּדוּם לְפִי דַעַתוֹ וְהַשְׁכֵּלְתוֹ וּלְפִי מוֹשְׁנֵי זְמַנּוֹ 4).

1) אֵלֶּה דְּבַרֵי הַחֲכָם הָעִרְצָפֶלֶד (גְּעֵשׁוֹכְמַע ח"א ע"ד 132) אֵין סֵפֶךְ שֶׁבְּגוֹלוֹת נִקְרָאוּ לְפָנֵיהֶם דְּבָרִים כְּבוֹשִׁים בִּימֵי מִקְרָא קִדְשׁ מִתּוֹךְ כַּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ הַקְּדוּמִים וּגַם מִהַכְּתוּבִים בְּגוֹלָה וְנִרְאָה שְׂרׁוּב הַפְּרָשׁוֹת בִּישְׁעֵיהֶם ח"ב. וְכִי הִיָּו לְחִבְלִית הוּאֵת כַּתוּבוֹת וְשִׁמּוּרוֹת. וְכֵאֵנֶת בְּרוּךְ פ"א, י"ד אוֹמֵר בְּפִי שֶׁהַסֵּפֶר אֲשֶׁר שָׁלַח לְבִנֵי הַגּוֹלָה שִׁיקְרָאוּ בוֹ וְלִסְבָּחָה זֶה שֶׁלְּחָחוּ אֵלֵיהֶם לְמַעַן יִקְרָאוּ בוֹ בְּשַׁבְּתוֹת וּבַחֲגוּגִים, וְאִמְנֵם מֵאֵנֶת בְּרוּךְ אֵין רֵאִיָּה כִּי הוּא נִכְתְּבָה בְּזִמְנֵן מְאוּרֵךְ כֵּאֵשֶׁר יוֹבֵר עוֹד לְמַטָּה פְּכ"ב. 2) מִקְרוֹת הַסֵּפֶר הָיוּ: דְּבַרֵי שְׂמוּאֵל הַרֵּוּאָה, דְּבַרֵי נִתָן הַנְּבִיא, דְּבַרֵי גֵד הַחֲזוּה (ד'ה' א' + כ"ט, כ"ט) סֵפֶר הַמְּלָכִים לַיהוּדָה זִישְׂרָאֵל (שם ב: מ"ז י"א וּבְכ"ט) דְּבַרֵי מְלָכֵי יִשְׂרָאֵל (ל"ג, י"ה) חֲזוֹת יַעֲדֵי הַחֲזוּה, עֵרֹו הַחֲזוּה (פ' כ"ט, י"ב, ט"ז) מִדְּרָשׁ עֵרֹו (י"ג, כ"ב) דְּבַרֵי שְׂמֻעִיָּה (י"ב מ"ט) דְּבַרֵי חוּזִי? (ל"ג י"ט) מִדְּרָשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים (כ"ד, כ"ז) הַקְּנִוֵת לְיוֹמֵיָה (ל"ה כ"ה) דְּבַרֵי יְהוּא בֶן חֲנָנִי אֲשֶׁר הִעֲלָה עַל סִי מְלָכֵי יִשְׂרָאֵל (כ"י, ל"ד) חוּזֵן יִשְׁעִיָה בֶן אֲמוּזִן (ל"ב ל"ג).

3) דְּהִי א' ה' א': וּבְחֻלְלוֹ יַעֲזוּבֵי אֲבוֹי נִתְּנָה בְּכוֹרָתוֹ לְבִנֵי יוֹסֵף — וְלֹא לְתַחִישׁ לְבַכּוֹרָה כִּי יְהוּדָה גְּבַר בְּאֲחוּי וְהַגִּיד מוֹכְנֹו וְהַבְּכוֹרָה לְיוֹסֵף. וְהָפִי לְכַתְּבוֹבִים בְּתוֹרָה רֵאוּבֵן בְּכוֹרֵי וְגַי שֵׁשׁ לֹא נִאֻמֵר לְמִי נִתָן יַעֲקֹב הַבְּכוֹרָה, וְכִי נִחְשַׁב לְבַכּוֹר וְלֵאיוּה עֵינֵין נִחְשַׁב לְבַכּוֹר? וְעַל זֶה יִפְשֵׁר הַסֵּפֶר שֶׁהַבְּכוֹרָה לְיוֹסֵף וְשֵׁשׁ כֵּן מִן הַמַּעֲשִׂיָה שֶׁלְּפָנֵי מוֹת יַעֲקֹב בְּרַךְ אֶת יוֹסֵף וְאִמֵר אִפְרַיִם וּמְנַשֶׁה כְּרֵאוּבֵן וְשִׁמְעוֹנֵן וְיְהוּוֹ לִי, וְלֵאֵה אִמֵר לְבִנֵי יוֹסֵף. אֲבָל לֹא לְתַחִישׁ לְבַכּוֹרָה רִל שֶׁלֹא נִתְּנָה לוֹ הַבְּכוֹרָה לְעֵינֵין הַיְּחוּם וְהַמַּעֲלָה עַל כָּל אֲחוּי כִּי אִם יְהוּדָה הוּא הַגְּבִיר לְאֲחוּי וְהַבְּכוֹרָה לְיוֹסֵף לְעֵינֵין שִׁירוֹו מוֹכְנֹו שְׁנֵי שְׂבָמִים.

4) ש"ב כ"ד, א': וְיוֹסֵף אָף הִי לְחָרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וְיִסַת אֶת דוֹד וְגַי אֲבָל בְּדַבְּחֵי א' כ"ב, א' יִשְׁנָה אֶת הַדְּבָרִים וְיַכְתֵּב וְיַעֲמֹד שֵׁשׁן עַל יִשְׂרָאֵל וְיִסַת אֶת דוֹד וְגַי. וְהָה שֵׁנִי הוּא בְּלִי סֵפֶךְ

והשלישי: שמשתדל לכאר דברי הספר הקדום בדרישת מעמם, וסכתם (1) ומזה נתבונן לרעת את הדרך אשר הלכו בו בעת ההיא בפירושיהם וכאזיה אופן שהשתמשו בספרים קדמונים, כי המחבר את ספר דברי הימים חי וכתב את ספרו כדור השלישי אחרי עזרא (2). ועל כן כאשר אנו רואים שזה המחבר היה רגיל להעמיק ולתבונן במקורות אשר היו לפניו, והשתדל לפשר את הסתומות והסתירות, ודרש בהם לפי דעותיו ומושגי זמנו, ונתן מעם וסכה לדבר אשר הודיע במקור הקדמון בסתם וכלי מעם; אף כן, נשפוט בצדק כי גם דרך החכמים שבדורות הראשונים שהם דורות המכונים והסופרים, היה על זה האופן, שכהבינם במקרא לא היתה הכנתם בו באור המלות בלבד או התרגום לפי משמעות הדברים ככתבם כדרך בעלי המקרא. אמנם העמיקו כם וישרו ופשרו הסתום והקושי, ופירשו לפי דעתם ולפי מושגי זמנם במקום שלא היה להם פירוש מקובל או שלא הספיק לפי צרכם והשתדלו להורות ולהבין את שומעיהם מעם הדברים ונימוקם.

הרושמים הראשונים מפירושים אשר יש להם התכונות האלה נמצאו בכתבי הקדש אשר נכתבו בימי עזרא, רושם ברור מענין הזה נוצץ מתוך הדברים אשר יספר עזרא עצמו (3). אחרי אשר דבר בספר הנקרא על שמו מקורות מסעו עם העולים יספר עוד כי נגשו אליו השרים לאמר לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות כתועבותיהם לכנעני החתי הפריזי היכוסי העמוני המואבי המצרי והאמורי כי נשאו מכנותיהם להם ולבניהם (עזרא מ' א' ב'). בדברים האלה נראה מפורש כי מה שהזכירה התורה על החתנות עם העמים אין הכונה על עמים מיוחדים והם שבעה העמים הכתובים בתורה כי אם כל העמים בכלל אשר יעשו כתועבות שבעה העמים כן הובן בלי ספק חק התורה המזהיר על החתנות וכן נתפרש בעת ההיא, כי על כן דקדקו בפירוש שמעלו מעל על ידי שלא נבדלו מעמי הארצות אשר יעשו כתועבות הכנעני החתי וכל שאר העמים אשר הזכירה התורה על חתונם בפירוש. ומעות הוא אצל האומרים כי עזרא גזר גזירה חדשה לאסור החתנות עם שאר העמים ומן התורה לא נאסרה (4).

לפי מושג זמנו שהאמינו במציאות שטן מיוחד המסית את האדם לרעה ולא נמצא בספרים קדמונים שם שטן כמושג הזה ועיי' למטה פכ"ג. וגם כנה את בית המקדש בכניו ב"ת ז. ב. ח. וזה ג"כ לפי מושג זמנו ועיי' למעלה פ"ג בהערה.

(1) ש"ב כ"ד, ג' מושגם כפי יואב ואדוני המלך למה הפיץ בדברי הזה? ומעם הדבר למה לא הסכים יואב עם הפיץ המלך אינו מפורש שם, אבל בדה"י מוסקף הטעם ואומר: למה יהיה לאשמה את ישראל, וכן לא נאמר בשמואל למה לא הלך דוד לגבעון בשעת המגפה להקריב קרבנות, אבל בדה"י אומר כי ע"כ לא הלך לגבעון כי נבעת מפני הרב מלאך ה' וכן בעבודת ה' הלוים נאמר שיעבדו מבני כ"ה עד בני ג' שנה (במדרש ח' כ"ד) ובמקום אחר נאמר מבני ל' עד בני ג' (שם ד' ב') אך שיהיה לא יהיו פחותים מבני כ"ה לעבודה. וכן היה עד ימי דוד (דה"י א' כ"ג, ג') אבל בסוף ימיו לא היה כן, ובעל ספר דה"י ספר כי נפקדו מבני כ' ומוסף מעם הדבר כי אמר דוד הנה ה' אלוהי ישראל לעמו וישכן בירושלים עד לעולם וגם ללוים אין לשאת את המושכן וגו' (שם כ"ג, כ"ד—כ"ז) ובהז' נראה מעם הדבר למה במל דוד מצות התורה, יען כי לא היתה צריכה עוד לשעתו, ועיי' מזה בהשגות הרמב"ן לספר המצות שורש ג'.

(2) זה הספר חובר כמו ג' דורות אחרי עזרא. ראה צונץ צד 31. ובקורות היהודים להר"ר הערצפפלד עסקקרו 2. ובספרי המבואות לכתבי הקדש.

(3) כבר אכרנו לפני זה שספר עזרא כאשר הוא לפנינו נתחבר איהו דורות אחרי זמנו של עזרא אבל ברור הוא כי יש בו חלקים אשר כתבם עזרא עצמו והעלם המחבר על ספרו ככתבם וכלשונם ואחר מאלה החלקים הוא פרשה ח' ט' אשר בהם ידבר עזרא בלשון מדרב בערו. וכן כפי נחמיה אף שגם הוא נתחבר ממתבר מאוחר בכל זאת רוב חלקיו נכתבו מיד נחמיה ואחר כמה הוא זה הספר מכתובות הכרית. והרוצה לעמוד על הדבר יעיין צונץ צד 12 עד 35 הערצפפלד ח"א צד 306 והלאה.

(4) עיי' קידושין (סח:); וברמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ב ה"א ובפור סי' מ"ד ובספר מבווא התלמוד להר"ר היות החליש שיעורא גזר על החתן בשאר עמים וזה שלא כדון.

כי אם לא היה איסור מקודם מאיזה סבה חתרעמו השרים על העם אשר לא נבדלו מעמי הארצות הלא לא עשו שלא כרת? אמנם כן הוא כי מאז ומקדם נתפרש חק התורה על דרך זה כי כל העמים אשר יעשו כתועבות הכנענים הם בכלל האיסור ולא דברה התורה אלא בהווה. ספר אחר אשר העלה על ספר נחמיה ואשר בלי ספק, נחמיה עצמו מחברו, הוא מלא מדברים דתיים וחקים ויתן לנו רמזים ברורים מתכונת פירוש התורה בזמן ההוא. הספר הזה הוא ספר כריתות ברית אשר כרתו אמנה וכותבים ועל החתום השרים והלויים והכהנים ושאר העם אשר קבלו עליהם כאלה ובשבעה ללכת בתורת ה' (נחמיה י' א'—מ'). וכבר הוחזק הספר הזה אצל הדורות המאוחרים לספר בפני עצמו, ובמשך הזמן נתלו בו הגדות שונות ונפלאות אשר זה אות על רוב יקרתו כאומה וגם על ישנו (מדרש רות פ"ד). והנה בספר הזה כאו פרטי מצוות וחקים ומתוארם נכיר איך הובנו אצלם ואיך פירשו את דברי התורה בבחינת אלה החקים והמצוות (1). אחד מן החקים שקבלום עליהם כאלה ובשבעה, הוא: לקדש את יום השבת. ונאמר ביחוד כי קבלו עליהם אשר לא יקחו מעמי הארץ המביאים את המקחות וכל שבר ביום השבת למכור. ואם נשאל היחיה המעשה הזה עצור להם מימי קדם או גזרו עליו כמעמד ההוא? על זה נמצא התשובה בדברי נחמיה עצמו, אשר אמר אל לוקחי מקח ביום השבת: מה הדבר הרע אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת! הלא כה עשו אבותיכם ונענשו! (נחמיה י"ג, ט"ז—י"ח) ואילו לא היה האיסור הזה קיים מכבר הימים, איך יכול להריב עמם על זאת ולקרות את המעשה הזה יד בר ר ע, ולאמר שגם אבותיהם נענשו על עשותם הדבר הרע הזה? ועל כן ברור הוא כי לא היה זה גזירה חדשה כי אם חק קבוע מימי קדם אשר רושמינו נראו כבר בדברי הנביאים הראשונים (עמוס ח', ה') והאחרונים (ישעיה נ"ח, י"ג), וכמאז כן גם עתה הבינו כן בחקת התורה כי לקדש את יום השבת ראוי שיעצור הישראלי את נפשו מעשות חפצי ימי המעשה אף אם אינם מלאכת עבודה (2). עוד קבלו עליהם להביא את בכורות בניהם ובהמתם ככתוב בתורה ואת בכורות צאנם ובקדם. הנה לפנינו שלשה מיני בכורות. בכורות אדם, ובכורות בהמה, ובכורות צאנם ובקדם. ואמנם אינו מדבר מפטר חמור, ונגד זה כופל בכורות בהמה. אשר יפלא מאד: אין זה כי אם שכורר הוא שכאמרו בכורות בהמה יש בכלל הזה כל מיני בהמה אף הטמאה או הטמאה ביחוד ובאמרו: ככתוב בתורה, כוון על מאמרה (במדבר י"ח, ט"ו) אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה

(1) בירושלמי שביעות פ"ו היא וקדושת פ"א הי"ט ובכ"ט אמרו שמקצת המצוות הנפרטים שם קבלו עליהם מעצמם ועל אחת מהן גם משמעות הכתוב כן שאמר: והעמדתנו עלינו מצוות לתת שלישיית השקל בשנה, ובגמ' אמרו כן גם על מצוות המעשרות. אמנם לו יהיה שהוא כדבריהם שמאליותם קבלוהו, מכל מקום ברור הוא שקבלוהו ככל משפחה וחקותיה ונתאיה האמורים במצוה הזאת בתורה או לפי מה שהוכנה אצלם זאת המצוה כן קבלוהו, ובפירוש אמרו שם: לשמור ולעשות את כל מצוות ה' ארזינו ומונה והולך מה הן המצוות.

(2) דבר נודע ומתפשט הוא כי מוקד וממכר בשבת הוא מדרבנן גזירה שמים וכתוב וכן כתבו הפוסקים בפשיטות. ובביצה (כ"ז: א"ר יהודה אמר שמואל אין מוסקינן לכתולה על הבתמה ביום טוב ופרשי דמורי' בשבת וביו"ט אסור (צ"ל אסר) כספר עזרא. ואמרו (שם ל"ז:) לא מקדישין וכי גזירה מוסי' אסור מן המקרא ממצוה הפעך וגו' אי' אתי ליד' כתיבה וכי ואת הוי ליה גזירה לגזירה כולה היא גזירה. והעיר ר"פ על סתירה זו, והנה אף לרשי לא היה הדבר מורלט שמוסי' הוא מצד גזירה ולפי' הראשון הוא מוסרי קבלה. והוכרר לפרש שכבר לפני עזרא היה האיסור קיים כמו שהוכחנו בפנים מהכתוב. ומה שהביא שם (כ"ז:) ראייה מעזרא, הוא מפני שאמרו ומורי' בשבת וי"ט אסור. ומיז' לא נאמר בישעיה אבל מפורש באר היטב בעזרא ששם נאמר: לא נקח מהם בשבת ובי"ט ק"ד. והעיקר שהוחזק אז זה האיסור בכלל איסורי תורה ואינה גזירה, וברור בעינינו שאלו כל הקדמונים היה מוסי' איסור תורה כמו שהראנו מן הכתובים, ואף מן התלמוד אין לנו ראייה מפורשת נגד זה.

הטמאה. והבין כי בכלל בהמה טמאה בזה כל בהמה טמאה, ואם נאמר במקום אחר (שמות י"ג, ו) וכל פמר חמור תפדה כשה לא דבר הכתוב אלא כהוה, שהוא היה מין בהמה אשר היתה להם בביתם לתשמישם אבל שאר בהמות טמאות לא היו מגדלים בביתם מפני איסורם, ויען שהבין עזרא ונחמיה חק התורה באופן הזה על כן בצדק אמר בלשון כלל "בכורות בהמתנו", כי באמת לפי הבנתם בתורה כל הבהמות חייבות בכורה, האמנם בזמן מאוחר נטו מן המובן הזה (בכורות ה:) מסכה לא נודעת לנו; אבל ברור הוא כי בדורו של עזרא הובן החק על הדרך שאמרנו. גם במצות מעשר המעשר נמצא שם תכונה מיוחדת, כי בדברו מן המצוה הזאת, לא נרמז אף במלה אחת כי מעשר המעשר יהיה לכהן לעצמו ולצרכו, אמנם יאמר (נחמיה י' ל"ח) ומעשר אדמתנו ללוים, והיו הלוים המעשרים בכל ערי עבדותנו, והיה הכהן בן אהרן עם הלוים בעשר הלוים, והלוים יעלו את מעשר המעשר לבית אלהינו אל הלשכות אל בית האוצר, מכל זה נראה, כי מעשר האדמה יהיה ללוים — ככתוב בתורה (במדבר י"ח י"א) — ומן המעשר אשר ינתן ללוים יעשרו הלוים את מעשרו. אבל מעשה העשור הזה יהיה בהשגחת הכהן בן אהרן, ואחרי שעשו בן בדקדוק ובצמצום והפרישו את מעשר המעשר או יעלו הלוים את מעשר המעשר הזה המופרש בהשגחת הכהן אל המקדש אל בית האוצר והוא מיועד לצרכי המקדש, ובזמנם היה זה נחויך מאד כאשר נאמר שם מפורש: ולא נעזוב את בית אלהינו, וכבר העיר על זה נביא אחר (מלאכי ג', י) באמרו: הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהיה טרף בביתי, ועתה לו יהיה כדעת מקצת מחכמי התלמוד שזאת המצוה מאליהם קבלו, על כל פנים אין סבה לחשוב כי קבלוה באופן אחר ממה שנצטוו עליה אבותיהם מן התורה, ועתה בראותנו כי הם תקנו וקבעו כי מעשר המעשר יהיה לבית האוצר ומיועד לצרכי בית המקדש, על כן בלי ספק הובנה אצלם זאת המצוה בתורה גם כן על דרך זה, ואם צוהה התורה ללוים לאמר: כן תרומת לא היתה — מכל מעשרותיכם — ונתתם ממנו לתרומת ה' לאהרן הכהן, לא היתה — לפי דעתם — הכונה שיתנו מעשר המעשר לכהן לעצמו ולצרכו אמנם יתנוהו לצרכי המקדש, ואם נאמר: שיתנו מן המעשר את תרומת ה' לאהרן הכהן; רוצה בזה שמעשר מן המעשר יותן לכהן ועל ידו יגיע לאוצר המקדש כמו שקבעו בימי נחמיה שהלוים יפרישו את מעשרם למראה עיני הכהן אשר ישגיח על צמצום ההפרשה ודקדוקן אבל יוכא המעשר המופרש אל אוצר המקדש. (1), הראיות המעטות האלה נותנות עידיהן במקצת על מהות פירושי הסופרים הראשונים ותכונתם, והן מראות אותנו כי דרכם בהבנת התורה היה דרך מושכל ולא הרחיקו מפשט המקראות, לעסוק בפירוש התורה על דרך זה היה פקידת הקדש אשר עמסו על נפשם כי התורה והדת היה להם המסד הנאמן לכונן עליו אושר האומה, למען השיג המטרה הזאת קמו אנשי מופת חכמים וראי אלהים שבדור וארחו יחד לחברה אשר נקראת בשם כנסת הגדולה, על התחלתה ועל משך זמנה עוד תשכון עגנה, חכמי שני

(1) אם נדקדק בכתובים שבתורה המדברים ממתנות כהנה ולויה נמצא בכלם שמדבר מפורש ומבוזר לכו והיו לנחלה ומשתמשו בדבורים לך יהיו, לך נתתים, יהיה לך, נתתי לך, נתתי לנחלה, ואלה הלשונות הם ברורים ולא יתנו מקום לשתי כונות, ונדע בבירור לכו יהיו המתנות לנחלה, אבל הכתוב בענין מעשר המעשר הוא סתום ונכול לפרשו לשתי כונות, באמרו ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן ואשר שריצה בזה שהנתינה תהיה לאהרן למען תהיה לו לנחלה, ואפשר ג"כ לפרש שהנתינה תהיה לכהן אבל לא תהיה לו לנחלה רק שהמעשר יותן אל ידו ומידו יגיע לאוצר המקדש וזה הפי' השני נסכים עם מה שקבלו עליהם בימי עזרא בבחינת מעשר המעשר.

התלמודים נתנו התחלתה בימי עזרא, רק שונים הם בדעותיהם בבחינת מספר אישיה. שהבבליים העלו מספרם על מאה ועשרים (ברכות). והירושלמיים העלוהו על חמשה ושמונים (ירושלמי מגלה פ"א ה"ה) אבל כלם שוים בדעה אחת אודת מציאות זאת הכנסיה, וכי התחילה בימי עולי הגולה ויודעים לתת מספר לאישיה. ויש לדעתם יסוד ושורש. בספר עזרא. כי שם יוספר; כאשר עלה עזרא מן הגולה ומצא בארץ יהודה מבוכה גדולה בענינים הדתיים וכיחוד בראותו כי התערבו בעמי הארצות והושיבו נשים נכריות או הבדלו עם עזרא אנשים ראשי אבות לבית אבותם, וישבו לדרוש את הדבר (עזרא י' ט"ז); וזה היה השורש הראשון לכנסת הגדולה. ואחרי שנים מועטות השתלמה הכנסיה ותהיה לכנסת גדולה ערוכה ומסודרת. וחקקה חקים ותקנות לזורה. וזה היה, אחרי שעלה עזרא, כששלש עשרה שנה (ג"א תקמ"ד). שאז עלה נחמיה ברשיון המלך וגדר פרצות העיר ובנה הרבותיה וחומותיה ויהי אחרי השלימם את הבנין אז נועדו באסיפה והיו כורתים אמנה וכותבים ועל החתום היו השרים והכהנים והלוים, כלם נקבו בשמות ומספרם חמשה ושמונים מסכים עם המספר אשר נתנו הירושלמיים לכנסת הגדולה (מ"ג הזמן שער י"א). הדעה מהתחלת הכנסיה הזאת בימי עזרא, חזקה אצל האחרונים עד אשר אם הזכירו דברים הנמצאים בספרי עזרא ונחמיה תלו אותם באנשי כנסת הגדולה (ברכות ל"ג; ירושלמי שם פ"א ה"ט, ב"ר פע"ט מדרש רות פ"ד) יען שלדעתם היה עזרא הראשון והראש לכנסיה הזאת. מאז הורגלנו לחשוב באנשי כנסת הגדולה והסופרים אינם אלא גוף אחד בשמות מתחלפים, ובאמת שוים הם בהשתדלותם ובפקידתם העיקרית, אבל בכל זאת היו נבדלים במעשיהם, והוא שהסופרים אשר נקראו מבינים הם היו עוסקים בפירושי החקים הכתובים ויסדו דינים ומשפטים על פי היוצא להם מפירושים המקובלים ונס עליהם להבין וללמד דעת את העם, ולעשות משמרת לתורה ולגדור גדר לפי ראות עיניהם. אמנם אנשי כנסת הגדולה הם היו בעלי החכמה אשר העמידו אלה הדינים, אשר הוציאו הסופרים מפירושיהם, להיות לחקים קבועים וקיימים בישראל בפועל. ועל פי זה יהיה ערך הסופרים לעמם אנשי כנסת הגדולה כערך בעלי החכמה מיסדי דת או מבארי דת ישן על פי דרכי החכמה והנסיון אשר אין מעשיהם ומשפמם כי אם הדרישה הלימודית. (טהיאר) לעמם האנשים אשר להם משפט ההקמה והאישור ואשר להם לכדם ניתנה הרישות לאשר ולקיים החקים אשר הורו אלה המיסדים והמבארים, ואשר רק על פיהם יהיו לחקים קבועים בפועל על ידי אישורם וקיומם. ועתה דבר זה יפרוש אור על תכונת הפקידות אשר לסופרים ואשר לאנשי כנסת הגדולה, וכמה נבדלו אלה מאלה במעשיהם ובמשפמיהם. ולבעבור זה לא נמצא לעולם שיאמר תקנת הסופרים, כי לא להם משפט התיקון. כי מושג תיקון יורה על קביעות חק לפעולת אדם וזה לא היה מפקדת הסופרים, ולחפך לא נמצא שיאמר על פעולת אנשי כנסת הגדולה בלשון אחר כי אם "תקנו" כי רק להם משפט ההקמה והתיקון. ואחרי שהדבר כן אין ספק כלא ששאנשי כנסת הגדולה מהיותם ראשי האומה וראי שמהם יצאה המדה אשר ישמרו הסופרים כפעולתם וצוו עליהם איזו היא המטרה אשר תהיה נגד עיניהם בדרישתם, זאת המדה נתקיימה לנו כמשנה (אבות פ"א מ"ב) הו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה. מתכונת אלה המאמרים נכיר כי אינם נועדים להמון העם, כי לא לעם המשפט והדין ולא הם נקראו להעמיד תלמידים ולא להם לעשות סיג לתורה. אבל הדברים האלה הכינו וכווננו אנשי כנסת הגדולה אל המבינים שהם הסופרים להיות להם לקן ולמדה אשר ישמרו על פקידתם. והם באמת כלל כל היסודות העיקריים אל השגת המטרה אשר שמו הסופרים נגד פניהם.

הנה שמענו תלונות שונות אשר רבים מלינים על פעולות עזרא אשר לא נשא נפשו אל המחשבות הנשגבות של הנביאים הראשונים בבחינת היסודות הגדולים והמושכלים מדת הישראלית ושם ראשית מגמתו ליסד ולכוונן חקים מעשיים, אבל אם נתבונן על מצב העם כזמן ההוא ועל מדרגת השכלתו נמצא כי התלונות האלה אך לשקר. המון העם אשר עמדו בשפל מדרגת ההשכלה לא הכינו לבכם עוד להתנשא אל המחשבה הרמה אשר היא תכלית התורה והדת. אך עזרא הכיר בחמתו, כי הסבה הראשית למצבם הדתי הרע ואשר לא יכלו להתנשא מעמדתם השפלה, היתה חסרון ידיעתם את התורה. וירא כי ראשית חובתו היא להמנות החסרון הזה. ולא היה לו חפץ אחר כי אם להפיץ תורה בישראל למען ידעו משפט חקיה וישיגו אמיתותיה, וגם חפצו הצליח בידו אך לא בפעם אחת כי אם מעט מעט ולמן היום אשר החל ללמד בישראל חק ומשפט, גם רוח אחרת היתה בעם ואור חדש נגה עליהם. והאור הזה היה הולך ואור דורות רבים. אז בהשתנות העתים השתנו גם הלימודים וילכו דרכים אשר לא שערום בימי עזרא כאשר יגלה ויראה לעינינו בפרקים הבאים.

פרק שביעי.

פעולת הסופרים בבחינת הלשון העברית.

חבל המקשר אישי כל אומה ואומה להיות לב אחד ורוח אחד היה מאז — הדת והלשון. אף לבעבור זה ראינו בכל עת, אם רפה מעט קשר החברה והאחדות באומה מן האומות והתעודרו הטובים שבה ראשיה, חכמיה ונבניה לחזק הקשר הנרפה אז ראשונה נתנו עיניהם אל הדת והשתדלו לחדש נעורי דתיהם, ושנית שמו עיניהם אל הלשון. גם עולי הגולה השכילו על זאת, ועל כן היתה ראשית מעשיהם לחזק הדת והתורה אשר היו מורשה להם מאבותיהם, וגם ללשונם שמו לב היא העברית אשר היתה לשון אבותם מעולם. כל ימי שבתם בארצם ולא הורקו מכלי אל כלי היתה העברית לשונם אשר דברו בה. לשון הארמית לא ידעו ולא שמעו (ירמיה ה' ט"ז). רק יחידים בהם וכיחוד האנשים אשר היו קרובים לממשלה הם לבדם שמעו את לשון הארמית (ישעיה ל"ו י"א). אמנם מעט שהתערבו בהם מגויי אשור אשר הושיב מלך אשור בערי ישראל ואת ישראל הגולה אשרה ואחרי זה בגלות ישראל מעל אדמתו ומספר רב גלו בבלה, מאז למדו את לשון העם אשר הוכרחו לחיות בקרבם ולשבת בארצם. כשזבם מן הגולה התאונן נחמיה על המחפכה אשר היתה בארץ ישראל בבחינת אבדן הלשון. יען כי מצא כי קם דור חדש בארץ הקדושה אשר לא ידע את לשון אבותם ולא היה מכיר לדבר עוד יהודית (נחמיה י"ג כ"ד). אבל תלונת נחמיה הזאת היא לעדה, כי ידיעת לשון העברית לא מתה עד לכלה מקרב העם. אחרי שלא היתה תלונתו על כלל יושבי הארץ כי אם על יחידים שבה, והם בני התערובת אשר נולדו מאבות יהודים אשר נשאו להם נשים נכריות, וכן נראה מזה כי עולי הגולה היו מכירים לשון העברית כמקדם כי לולא זאת הלא גם עליהם היה לו להתרעם כמו על יושבי הארץ. ואיך יעלה על דעתנו לאמר ששכחות כלה במשך שנות גלותם בראותנו הנבואות הנשגבות אשר התנבאו כגולה והזמירות והשירים אשר שוררו בעת החיא, והספרים אשר חוברו כספורי דברי הימים וענינים אחרים, הלא כל אלה היו מיועדים להורות את העם וללמדם דעת וכלם הנם כתובים בלשון עברית. ואיך לא נאמר ונחליט כי הכינו את הלשון העברית היטב? אבל האמת בדבר הזה הוא כי דברו בשתי הלשונות בעברית ובארמית, ואמנם כאשר ראינו היה הדור החדש אשר בארץ ישראל מעל מעל בלשון העברית ואולי גם הצעירים אשר

נולדו וגדלו בגולה ולא למדו לשון וספר, אולי גם להם לא היתה לשון הארמית מוכנת יותר. ואף לסכה הזאת היה בימי עזרא לחק בישראל לתרגם את התורה בלשון ארמית, ולולא שהבנת הארמית עצמה מהבנת העברית בקרב המון העם לא היה מקום לתיקון הזה. אך מכל למודיהם אשר הורו בלשון ארמית לא נשאר לנו מאומה אשר נוכל לאמר עליו בברור כי הוא מן הזמן ההוא מלבד אחת — בדרך השערה — יש ליחס לסופרים הראשונים ככתבם וכלשונם, והיא במשנה אשר מסרה לנו עדות שהעיד אחד מן החכמים שחי בתחלת ימי המקבים. על איל קמצא דכן, על משקה בי מדבחיא דאינון דכין ועל דיקרב במיתא מסתאב (עדות פ"ח מ"ד). והנה זה החכם העיד על הדברים וזה מורה כי מדבר מקבלה קדמוניה. והמאמרים אשר העיד עליהם הם בלשון ארמית אשר לא נמצא דוגמתם במשנה ועל כן בצדק נוכל לשער כי זה משויר פירושי הסופרים אשר למדו את העם בתרגום לשון הארמית, ואולם אם גם רפה כח לשון העברית עוד לא נשבר, ודבר ברור היא כי למן העת אשר שבו מארץ גלותם חשבו לחוק הרפיון הזה, וכאשר השתדלו להרים התורה ולהחזיקה מהיותה האמצעי האמיתי להחזיק ולחדד חברתם הלאומית אף כן השתדלו להרים קרן הלשון מהיות גם היא אמצעי להשיג התכלית הזאת. הן מתוך כל הפעולות אשר עשו ראשי עולי הגולה למוכת אומתם הלא יראה לעינינו חשקם להשיב את כל הנשכח לאיתנו, ועל כן לא נפון כי לא נוספה הלשון מכל שאר הדברים הנשכחים. ואין בזה הפלגה אם נאמר שכבחינה אחת יש ללשון עוד מעלה יתרה לענין זה, כי הלשון היא האמצעי לאחדות האומה מפני ששווי הלשון מוליד נשיות הלככות אחד אל אחד אצל כל המדברים בה. ומלבד זה היה לה מעלה מצד מה שהיא מקור מהור לחכמת תורה אשר ממנה תוצאות חיים להחיות את רוח החכמה והדעת ויראת ה' בקרב האומה, יען כי היא הלשון אשר בה נכתבו כתבי קדשיהם. אין ספק שתשוקתם להרים את הלשון כבר היתה לפעולת אדם מיד אחרי עלותם מן הגולה, כי אנו רואים איך מרוב שיחו וכעסו ידבר נחמיה משפטים עם עמו על אשר צעיריהם בלעני שפה ובלשון אחרת ידברו ואינם מכירים לדבר יהודית, ועל כן מתלונתו הזאת על חסרון ידיעת הלשון אשר גבר בו, הלא נוכל לשפוט בצדק כי לא נח ולא שקט עד אשר עשה השתדלות לתקן המעוות ולהיטב דבר הלשון ולהחזירו לישנו, מופת גדול על השתדלותם הזאת יתן לנו תקון התפלות והברכות והתהלות אשר נתקנו במשך זמן הדורות הראשונים של הסופרים. הן אמנם לא יעלה על דעתנו להחליט כי כל התפלות והברכות שנתייחסו לדורות הראשונים שהם באמת פועל ידם ותיקוניהם כי כל משכיל על דבר בבקרת נאמנה ומיושרת לא יוכל להסכים על זה בדרך כלל אבל לא יוכחש גם כן כי קצת מן התפלות והברכות הן ילדי הדורות הראשונים, והנה אלה התפלות והברכות כלן נתחברו בלשון עברית, ועל כן אנו רואים מזה שני דברים. האחד: שזאת הלשון היתה מוכנת בעם, ועוד זה, כי השתדלו להחזיקה ולהרימה. כי אילו לא היה כן איך עלה על דעתם ליסד התפלות והברכות בלשון אשר לא היתה מוכנת להם, ואשר לא היה ברצונם להחזיקה ולקיימה? ועתה ברור הוא שלא היתה הלשון העברית כי אם רפויה בידם ואף הרפיון הזה לא היה כי אם אצל המון העם אבל אצל החכמים לא רפתה רק החזיקו בה תמיד והשתדלו להרים קרנה. ומפני זה לא נפלא כי כל דברי התורה שבעל פה אשר בכללם מאמרים רבים מן הסופרים, כלם הגיעו אלינו בלשון העברית. אך לשון הארמית אשר התודעה להם במשך ימי הגלות פעלה תעצומה גדולה על לשון העברית עד אשר הולידה והצמיחה תכונות שונות וחדשות על ארמת

לשון העברית. וכבר נכרו תכונת האלה בכל ספרי המועד הזה ולפניו ולאחריו. כן באלה הכתובים במליצה פשוטית (פראזא) כמו באלה הכתובים במליצה השירית. אמנם הוא דבר המובן מעצמו כי לענין הזה נבדלה המליצה הפשוטית מן המליצה השירית, בהיות שתכונת לשון השיר היא, לדבר במליצה צחה ונבחרת, על כן ישתמר המשורר מאד מכל זריות המשחיתות את היופי ומכל תכונה נכריה אשר הדביק המון העם בלשון. ועל כן השחתת העברית על ידי עצמת הארמית לא הזיקה למליצה השירית כל כך, ואם גם שיש במזמורים ושירים אשר הם ילדי הזמן הזה אחת הנה ואחת הנה אשר אותות הארמית נכרו בהם, בכל זאת בהיותם רק מעטים וקלים, עוד רווח העברי הישן מרחף על פני כל השוירים האלה ורושמי זמנם אשר דבקו בהם לא החסירו את יפים ורוממות מליצתם; לא כן הוא במליצה הפשוטית. יען כי בה יודיע ומרשים הכותב רעיוניו, בלשון החמוני אשר רגיל לדבר בו, לכן לא ימלץ מן הזריות אשר נולדו בלשון במשך הזמנים ולפעמים יבחר בהם בכונה, מפני שבלישון החמוני יפרש וידקדק יותר את כונתו להמון העם אשר הורגל על הלשון החמוני, ואף לזאת קשתה מאד הלשון בספרים מן הזמן הזה הכתובים במליצה פשוטית, כמו קהלת, דברי הימים, דניאל, עזרא, נחמיה ומגילת אסתר. אשר על כולם כבדה תכונת לשון הארמית. ועתה על כל פנים אנו רואים שבכל ספרי הזמן הזה בין הספרים אשר הם כתובים במליצה הפשוטית ובין הכתובים במליצה השירית כלם עצמה עליהם תכונת לשון הארמית. וכן בכרכות ובתפלות אשר יסודתן בזמן ההוא. גם כן נראה כבידור כי הלשון אשר נתחברו בה לא היתה עוד על טהרת לשון העברית הישנה. עוד יותר נמצא שגני תכונת הלשון במאמריהם בעניני תורה וחקים אשר דברו אל העם ואל תלמידיהם. לסבת השגנו הגדול הזה נתנו כבר בעלי התלמוד ללשון אשר נאמרו או נכתבו בה דברים בעניני תורה שם מיוחד וקראוה: לשון חכמים. והיא הלשון אשר נקראת אצלנו: לשון עברית חדשה. לא בעבור זה נקראנה חדשה יען כי היא תשתמש במילין אשר לא נמצא זכר למו במקראי קדש; כי אין חסרון וזכרון במקראי הקדש ראייה על חסרון מציאותם, אבל נקראנה חדשה, על אשר נראה בה רושמים אשר הם אותות נאמנים כי החליפה את תכונתה יען כי עצמה עליה תכונת הארמית. ובזמן מאוחר החליפה תכונתה עוד יותר מפני שגם תכונות לשונות אחרות, וביהוד היונית והרומית באו אל קרבה ושנו גם הן את תכונתה. ואמנם אם נתבונן בדבר היטב נמצא כי הוכרחו לזה. ולא דבר חדש הוא תחת השמש, הלא בכל עת היה ההכרח אכי כל המצאה חדשה. גם הרורות האלה הלחיצים ההכרח להרחיב הלשון, וזאת ההרחבה שנתה את תכונתה, כי העתות השתנו וכמותן גם הידיעות. דעות הדיעות ומושגים חדשים התפשטו בקרבם והוכרחו להמציא אומרו ודברים לתת להם תוארים על ידי הדבור, כי לא הספיק העברי הישן והשתמשו בארמית וסורית על תכונת העברית עד אשר מצאה ידם לדבר דבר על כל ענין ומושג חדש. אין פה המקום לחקור על התכונות הפרטיות אשר היו ללשון העברית בזמן ההוא רק דרך כלל נאמר כי לא התרשלו מלהחזיק את לשונם ואם גם נשתנה תכונתה במקצת אין זה ראייה על הליכתה אחורנית. ⁽¹⁾

(1) ראה ספרי משפט לשון המשנה ויען תרכ"ז שם דרשתי באורך בחקי לשון המשנה ושם הבאתי כל המחברים בזמננו ולפניו אשר כתבו חקירותיהם בדקדוק זה הלשון. ועל דבר ידועת הלשון העברית הישנה והשרחת יפיה בגולה עיי' בספרי המבואות לכ"כ וביחוד בספר קורות כ"כ לג'ויניום צד 28 והלאה, ודי ויטאטי בחקירותיו להכמת המבוא צד 67. והארמטמן במבוא לספר קהלת והיוורניק במבוא לפירושו לספר דניאל.

פעולה גדולה בנוגע ללשון מקראי הקדש נתחסה אל הדורות הראשונים של הסופרים. והיא: מה שתקנו הכתב והלשון. בכחינת הכתב מסופר לנו כי עזרא שנה את הכתב אשר בו היתה התורה נכתבת בעצם וראשונה. כי כתיבתה בעצם וראשונה היתה בכתב עברי ובא עזרא וכתבה בכתב אשורי (סנהדרין כא:) סיפור הדברים האלה נוסד על קבלה ישנה ומוחזקת בכל הדורות. ואין לנו סבה מוכחת להמיל ספק בקבלה הזאת. החכמים בתלמוד תמחו על הדבר בצדדים שונים אבל לא המילו בו ספק כי היה המעשה מאומת אצלם. ואמנם בקשו למצוא לו סמך על הרשיון לשנות הכתב. ועל זה יוסיף אחד מן החכמים (ר' אליעזר בן יעקב) לספר, שאחד מן הנביאים אשר עלו עמם מן הגולה העיד להם שתכתב התורה אשורית (זכחים ס"ב:) וזה כהתנצלות מפורשות על מה שעבר עזרא את לבו לשנות הכתב, ותלה הדבר בכח הנבואה של הנביאים אשר עלו עמם שעל פיהם עשה עזרא מה שעשה. וחכמים אחרים השתדלו להמציא התנצלות אחרת על ידי שהוכיחו את הרשיון — ע"פ דרכי מדרשם — מן הכתוב. (סנהדרין כ"ב.) והנה ידענו מאד כי אלה ההתנצלות רעועות, אבל עיקר הדבר ברור הוא כי היא קבלה ישנה כי עזרא שנה את הכתב מעברי לאשורי. ומאז והלאה היו כותבים את התורה בכתב אשורי ואת העברי הניחו להדיוטות. וזה מדצותם לתת לכתבי הקדש קדושה יתרה על כן תקנו שיהיה לה כתב מיוחד, ולכל שימוש הדיוטי היה להם הכתב העברי הישן. ואמנם הניחוהו גם להדיוטים. הכותים אשר קראו בשם הכנוי הדיוטים. כיתורת הכותים היא כתובה בכתב עברי עד היום הזה. ועל כן נמצא כי הכתב אשר היה על המטבעות אשר טבעו החשמונאים לא היה כתב אשורי כי לכל דבר הדיוטי לא השתמשו בו, אבל הכתב על המטבעות ההם היה עברי ואם נסתכל בו היטב נמצא כי הוא דומה ממש לכתב הכותים ואמנם סבת הדבר אשר שנה עזרא וסיעתו את הכתב מעברי לאשורי. היה משני פנים. בראשונה, היתה הסבה מונחת בשינוי הזמנים. כי כמו שלמדו במשך ימי הגלות את הלשון אשר דברו בו העמים אשר היו בקרבם כן בלי ספק למדו גם כן את כתבם. כאשר מפורש יוצא מדברי התלמוד שכתב אשורי עלה עמם מאשור (סנהדרין כא: ירושלמי מגלה פ"א ה"א) אבל עוד היה להם סבה אחרת בזה והיא, כדי להרחיב הפיורד בין היהודים ובין השומרונים שהם הכותים, ועשה רושם ניכר להבדיל בין תורת היהודים לתורת השומרונים (1). כי הכותים לעצמם כתבו תורתם בכתב עברי אף שהאשורית היה כתב ארצם. כי העתקת תורתם היתה מומן קדום מזה טרם שינה עזרא את הכתב. ועל כן החזיקו הכתב אשר בו קבלו העתקת התורה, וכצדק שערו בעלי התלמוד, שהניחו הכתב העברי לכותים. ובלי ספק שכונתם שהניחו להם זה הכתב כהעתקת תורתם. ודבר גדול עשה עזרא בזה גם לשמירת הנוסחא הנכונה והאמיתית. כי בקל יקרה מקרה שהיהודים יעתיקו מספר תורת השומרונים ומי יערוב ערבה בעדם שלא יזייפו אי ישבשו הנוסחאות כאשר באמת במשך הזמן היו מזייפים את התורה בהרבה מקומות, על כן היטב אשר עשה עזרא לשנות את הכתב והוא היה למסך מבדיל בין היהודים והכותים והיה להם לשמרת לשמרם מכל תקלה.

אולם לא לבד בכחינת הכתב כי אם גם בכחינת הלשון עשו הסופרים תיקונים לישר הנוסחאות בתורה. והתיקונים האלה נקראים תקוני סופרים. תיקונים פרטיים באיזה מקום ומה הוא שתקנו על זה לא הגיע אלינו דבר ברור. וכבר היו הקדמונים ממששים באסלה בדבר ומה שהראו שמונה עשר מקומות

(1) עיי מאור עינים פ"ו ופנ"ה. ובספר כרמי שומרון להרר רפאל קורכיים צד 83, ועוד במיע פ"ט.

במקרא אשר לפי דעתם תקנו הסופרים (מכילתא ותנחומא בשלח כ"ד פמ"ט ויקרא רבה פי"א ובכ"ט) אין זה אלא השערה קלה וברוב המקומות אשר חשבו שהיה ראוי לשון אחר נמצא כי הנכון לפי פשוטו של מקרא כמו שהוא לפנינו במקרא ואינו תקון שתקנו הסופרים (ראב"ע במדבר י"א מ"ו). אבל עיקר הדבר ברור הוא כי הסופרים עשו תיקונים במקרא והם נקראו תיקוני סופרים, וגם נמצאו בכל ספרי תורה שבידינו רמזי תיקונים על ידי נקודות ממעל למקצת מלות שבתורה, ואלה הנקודות נתיחסו לעזרא, ובעלי האגדה אמרו עליהן כי היו מקצת מלות בתורה מסופקות אצלו ולא רצה לשלוח יד בנוסחאות שלפניו והניחן כמו שהן ונקד עליהן לתת רמז לספק (אבות דר' נתן פל"ד במ"ד פ"ג). ואמת הוא כי אלה הנקודות הן ישנות מאד, כי מצאנו שגדולי החכמים אשר היו במאה הראשונה אחר החרבן היו דורשים מדרשיהם על הנקודות האלה וזה ראייה כי היו מוחזקות אצלם שהן קדומות מאד. מכל זה אנו רואים על כל פנים כי מאז ומקדם נתפשטה הדעה בעם כי הסופרים עשו תיקונים בתורה. ועוד אחת שבמקום שהיה לפניהם נוסחא מסופקת עשו רושמים והם הנקודות לרמז על הספק, ועל כן בהכרח שהאמינו כי בזמן הסופרים כשהשתדלו להחזיר התורה לישנה מצאו נוסחאות מקצתן משובשות ומקצתן מסופקות, ולא יפלא זאת כעינינו אשר חשבו החכמים הקדמונים שנשתבשו הספרים במשך הזמנים, עם שהיתה התורה ערוכה ושמורה במקדש ה', כי ידענו גורל ספר התורה בימי יאשיהו בן אמון המלך, ושמענו את תלונת הנביא ירמיה נגד חכמי דורו באמרו איך תאמרו חכמים אנחנו ותורת אלהינו עמנו אכן הנה לשקר עשה עם שקר סופרים, וגם הוגד לנו כי עוד אחרי זמן הסופרים שאז בודאי נשתמרו הספרים שמירה מעולה, בכל זאת מצאו בעזרה ספרים בנוסחאות שונות, עד שהם עצמם היו בספק איזוהי הישרה או המקולקלת ולא הכריעו מן הקבלה, אלא מפני שמצאו הנוסחא האחת בשני ספרים על כן קיימה והשנית מצאו רק בספר אחד ובמלוא (סופרים פ"ו), וגם בהרבה נוסחאות שבספרינו אין הסכמה עליהן טחכמי התלמוד בראותנו שאלה החכמים היה להם נוסחאות ודרשו על פיהן, והן בחלוף מהמסורה; ואיך נפליא מעתה על הדבר אם יחשבו החכמים כי בזמן הסופרים, אשר לפניו היה זמן שכחת התורה וביטולה, שגרום הביטול הזה שיבוש הספרים עד שהוכרחו הסופרים לתקן תיקונים ולהחזיר את הדבר לישנו? אבל מה שהיו אלה תיקוני הסופרים מזה לא הגיע אלינו דבר ברור. דק בדרך השערה אפשר לעמוד בסוד הקבלה הזאת. וראוי לנו לתת לב על שני דבורים המובאים בתלמוד, והם: מקרא סופרים, עמור סופרים שני אלה הדבורים יפרשו בעלי התלמוד בדרך זו ובאופן אשר נראה מתוכו כי היה נעלם מהם ענינם והיו ממששים באפלה. הדבור מקרא סופרים הובן אצלם על יוסף קריאת המלות, והקריאה הזאת מסרו לנו הראשונים שנקראו סופרים (גדרים ל"ז: כ"ז) אבל לא המציאו קריאה חדשה אבל הורו להם אופן הקריאה המיושרת כמו שהיתה בדורות הראשונים עד למשה מסיני. (שם). והוכרחו להוראה זו מפני שזמנם היה זמן שפלות הלשון עד שרבים לא ידעו קרוא ספר וגם אצל היודעים ודאי שנשתבשה קריאת המלות ועל כן היתה ראשית פעולתם לבער הקוצים האלה מן הלשון ולתקן הקריאה, לא כאשר ברו מלבם אלא קריאה כמו שהיתה בדורות הקדמונים, אבל דבר אשר הוא קל הערך כמו זה הוא מוכן מעצמו וזכרונו אך למותר, ולא נאמין כי קיימו לנו בדבור מסורש כזה דבר אשר הוא מוכן מעצמו ואף אם לא יתקיים לנו בקבלה, לא ימצא אדם משכיל אשר ישיל בו ספק, בראותנו נגד זה שכמת דברים גדולים ויקרי הערך העלימו ממנו ולא דברו מהם מאומה קדמוני הקדמונים, ועל כן הדבור

מקרא סופרים בהכרח שיוכח על ענין אחר (1). יותר סתום הוא הדבור עמור סופרים. מה הוא זה העמור ומה ענינו ומהותו? האם נבין בזה שלפעמים נכתבו מלות יתרות ליפות את הלשון ונקרא עמור לפי שמעמר על ידי זה הלשון, או נאמר להפך שענין לשון עמור הוא הסרה ויהיה ענינו שהוסרו לפעמים מן המלות אותיות הראיות להנתן בהן (פי' א' מהר"ן והב' מהרא"ש)? אמנם בין אם נאמר כה או כה אין אפשר שמלת סופרים מכוונת על המבינים הקדמונים. כי אלו מכוונת להם והם הוסיפו מלות לתפארת הלשון או חסרו אותיות הראיות להיות לא יצדק לאמר שלא שינו דבר אלא כן היו מקובלים, הלא מיוחס העמור לסופרים? ועל כן בהכרח שעמור סופרים אינו מכוון על הסופרים המיוחדים שהם המבינים בימי עזרא ולאחריו כי אם מכוון על העמור לתפארת הלשון הנהוג אצל הכותבים בכלל. אבל גם זה רחוק מאוד מן האמת ולא נוכל להאמין משני צדדים. האחד: כי מתואר הדבור מכורר שכונן על הסופרים המיוחדים ולא נמצא דבור סופרים לכונה אחרת, והשני: לאיזה ענין צריך להזכיר שכל המליצות שהם לתפארת הלשון או מה שהוסר לסבת דקדוקו שהכל יצא מעט כותב התורה וכי מי הטיל ספק בזה? יש מן החכמים שאחר התלמוד כבר הרגישו בזה כי מלות סופרים בדבור עמור סופרים אין לה כונה אחרת כי אם על הסופרים המיוחדים, ואמרו מפורש כי בזמן שלפני הסופרים היו המון העם משבשים איזה מלות בהוספת איזה אות בקריאתם ובאו הסופרים והסירו את האות וצוו לקרות בלא האות אבל לא עשו כן מדעת עצמם כי אם שכן היתה קבלה בידם (ערוך ערך עמור). אבל לא הוגד לנו איך מצאו הדבר כתוב בתורה? אם היה כתוב בלא האות אשר הוסיפו המשבשים בקריאתם אך היה כתוב כנוסחא המיושרת בהסכם עם קריאת הסופרים, והיו הסופרים מלמדים את העם לקרוא כהוגן וככתוב מפורש, מה זה פעולה מיוחדת שפרטו ויחסו לסופרים, והלא היא גם כן בכלל מקרא סופרים? סוף דבר שני הדבורים האלה סתומים וחתומים וכל מה שנאמר עליהם בתלמוד אינו מועיל לנו להעביר החושך מעליהם.

אך זה לא נוכל להכחיש בשום ענין כי הדבורים תיקוני סופרים, מקרא סופרים, עמור סופרים הם דבורים ישנים מאד, ומודיעים לנו הפעולות השונות אשר עולו הסופרים. על פעולת התיקונים קשה מאד לאמר דבר ברור מפני שלפנינו כבר מתוקן השיבוש ולא נוכל לדעת באיזה מקום שהיה השיבוש ואשר מצאנו שבעלי התלמוד במדרשים סופרים ומונים כל המקומות אשר תקנו הסופרים הנה כבר ראינו שאין לדבריהם כי אם ערך אגדה. ואמנם זה אמת כי עשו הסופרים תיקונים שונים לטהר הנוסחאות משיבושים אשר עלו עליהן במשך הזמן. ואמנם קרוב הדבר מאד כי תקוני סופרים הוא כלל הכולל כל מיני תיקונים במקרא קדש, ופרטיהם הם מקרא סופרים ועמור סופרים כי ענין מקרא סופרים אינו דבר אחר כי אם מין מן

(1) עיי' בפירושי לנדרים במקום הנזכר שאינו מפרש דבר על מלת סופרים ונראה שהוא פי' מלת סופרים על קריאת המורים בכלל והיא הקריאה הנתונה והרגילה, וכן לא פי' על עמור סופרים מה הוא מכוון במלת סופרים ואולי הבין ג"כ על הדרך שכתבנו בפנים ולא על הסופרים המיוחדים גם הרא"ש לא פי' כלום על מלת סופרים וכן בתוס' לא פי'. אבל כבר הראיתי בפנים שאין ספק בזה שהכוונה בבירור על הסופרים הקדמונים, וכן הבין הר"ן בפירושו על מקרא סופרים ובפירושו הערוך על עמור סופרים. והמתבונן בדברי ר' יצחק שם בגמרא ימצא בקל שלא היה הוא מנוציא הדבורים האלה אמנם היו ישנים מאד והוא מפרשם, וההמניעיתם להחליט שנשתבשו הספרים בשום זמן השתדלו לפרש אלה הדבורים לצדדים שונים בדרך מדרש אגדי. ולזה פי' שהכל הוא הלכה למשה מסיני. אבל לתכלית אשר הוא לפנינו אין בכח פירושים כאלה להוציאנו מן המבוכה מפני המתירות אשר יש בהם, וגם בעבור זה כי אין זה יסוד אשר בחקירתנו במקומות נוכל לבנות עליו.

התיקונים אשר עשו בהוספם מלות ליתרון הבנה אבל לא הוסיפו אותן בכתב כי אם בקריאה ועל כן קראו לתיקונים כאלה מקרא סופרים, וכמו כן עמור סופרים הוא מין מן התיקונים אשר עשו על ידי שהסירו מלות הכתובות אבל לא מחקקן מן הכתב אלא הסירו אותן במחשבה וצוו לקראתן באופן אחר ממה שכתוב לפנינו. ההשערה הזאת תמצא קיומה אם נתבונן היטב במאמר הישן ההוא המדבר מאלה הדבורים. הנה אם רבי יצחק אומר: מקרא סופרים ועמור סופרים וקריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין הלכה למשה מסיני הלא משיעור הדברים האלה יבין כל משכיל כי הדבורים: מקרא סופרים עמור סופרים קריין ולא כתיבין, כתיבין ולא קריין לא המציא האומר אבל היו דבורים ישנים ידועים ומפורסמים שהם כנויים לפעולות הסופרים ולא הוסיף המדבר כי אם לפרשם לפי דעתו אבל כבר ראינו כי פירושו אין לו יסוד ושוושו. אבל אין הדבורים צריכים פירוש רק אם יובנו באופן שהם ארבעה מינים מן התיקונים שתקנו הסופרים, אמנם קרוב לאמת הוא שאינו כן, אלא שאין לנו בזה כי אם שני מיני תיקונים עם פירושיהם. והם מקרא סופרים ועמור סופרים, ופירושו של מקרא סופרים הוא קריין ולא כתיבין, ופירושו של עמור סופרים הוא כתיבין ולא קריין, אך לא תקנו רק בקריאה ולא בכתיבה, יען כי גם לפי הכתוב לא יחסר מובן הענין רק שעל ידי תיקונם פעלו שיש למאמר מובן יותר ברור ותיקונם הוא כדמות פירוש למקרא. ואם יחסו בעלי התלמוד את כל התיקונים האלה להלכה למשה מסיני, לא ידענו כונתם בזה; אבל זה ידענו כי אין אפשר לאמר שטמטט כותב התורה הדברים כמו שכתובים לפנינו וצוו שלא יקראו כמו שכתובים רק באופן אחר, כי זה דבר שאין השכל הישר סובלו. ואיך נאמר כי משה כתב מלה בתורה אשר לא ידענו שחרה במאמר, ויצוה שיקרא באופן הנאות ולמה לא כתב מיד כהוגן? ואף אילו נוכל להפיס דעתנו, אם נאמר שהיתה לו כונה נסתרת אשר נעלמה ממנו, מה נאמר על הכתיבין ולא קריין ועל הקריין ולא כתיבין בשאר כתבי הקדש הגם כאלה נאמר שיש בהם סוד וכונה נסתרת? ואף אם נרצה להודות גם לדבר הזר הזה ולאמר שגם לנביאים שכתבו דבריהם על ספר היתה להם כונה כמוסה לשנות את הכתוב מן הקריאה הנאותה, איך נמצא פתחון פה כאלה הכתובים אשר, לפי דעת חכמי התלמוד, לא כתבו מחבריהם על ספר רק אחרים כתבום על פי מה שקבלום, הלא אלה בהכרח קבלו הנוסחא כפי מה שראוי לקראתה כי כן שמעו ולמה בכלזאת נמצא בספרים האלה רוב אלה השנוים? על כן נראה ברור כי התיקונים האלה מתחת ידי הסופרים יצאו והם עשום ויכוננום לתועלת ההבנה הברורה בכתבי קדש. מין שלישי מתיקונים עשו הסופרים, שתקנו לפעמים הכתוב וצוו שתקרא איזה מלה באופן אחר ממה שנמצאה כתיבה מרצותם לדבר בלשון נקיה. (1) ומזה המין הוא גם כן שנוי הקריאה של איזה מלה אשר אם תקרא ככתבה יוכל הקורא לפעולת באמונת ההגשמה. וביחוד נמצא ככה אם ידבר הכתוב מראית האדם את האלהים כמו שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' ורבים ככה, אשר בלי ספק היה כתוב ונקרא בעצם וראשונה יִרְאֶה אֵבֶל לֹא יִרְאֶה כמו שנקוד בספרינו. כי אלו כן אין ראוי שיאמר את פני אלהים כי אם אל פני אלהים ועל כן קרוב מאד כי הסופרים שנו הקריאה למען הרחק אמונת ההגשמה (2). אמנם בכל אלה מיני התיקונים לא היתה הסבה מפני שנשתבשו

(1) מזה תשגלה שקראו תשכבה שונים וקריין מימי רגליהם. תוריהם וקריין צואתם בתוריהם וקריין מוצאות מנילה (כה:;) ובכום סופרים פיה וכל זה לדבר בלשון נקיה.

(2) בכל מקום שנמצא ראה בנפעל אינו כי אם ביהם שאליו בתבור עם אל, על או ל

חספרים אלא שגם הם חשבו כי הנוסחא הכתובה היא הנוסחא אשר היתה בעצם וראשונה רק הם שינו קריאתה לאחת מן הסבות שאמרנו. אבל בלי ספק מצאו גם כן נוסחאות אשר לפי דעתם היו משובשות ובכל זאת לא שינו כתיבתם כי אם שינו הקריאה וזה במקום שהמלה המשובשת היתה אפשר להתפרש בלא שום תיקון, רק יען שלפי דעתם המלה מתפרשת לפי תקונם באופן יותר מרוח וברור על כן לא נמנעו מלתקנו; ואם לא תקנוה בכתוב רק תקנו קריאתה וזוה הענין יש הרבה מן הכתיבין ולא קרין אשר נמצאם בנקרא⁽¹⁾ אבל לא כל הכתיבין ולא קרין נהיו מהשתבשות הנוסחאות אשר לפני זמן הסופרים כי הרבה מהם נולדו בזמן שלאחרי הסופרים עד זמן מאוחר מאד ואך באשמת המעתיקים. כי על כן נמצא חלופי נוסחאות שונות אשר היו לבעלי התלמוד והמדרשים נגד המסורה. ובתרגומים נמצא שלפעמים תרגמו לפי הכתיב אך לרוב תרגמו על פי הקרי וזה אות כי הרבה חלופי הנוסחאות מאוחרים לתרגומים הקדמונים. ומי יודע אם לא חלק מהתיקונים שבמסורה שנתקנו על ידי חלוקה הקריאה, אם לא היה שרשם בתרגומים הקדמונים כלומר שעל פיהם תקנו בעלי המסורה הקריאה בחלוקה מן הכתיב. והנה אנו רואים כי רוב מיני התיקונים אשר יחסנו לסופרים יש להם תכונת פירושי ונוכל לשפוש מענינם במקצת כי דקדוק הדבורים והמלות כבר היה מהות פירושיהם וביאוריהם לכתבי הקדש.

הנה כבר אמרנו כי עוד מין אחר מן התקונים בכתבי קדש נתייחסו לסופרים. וזה שתקנו לפעמים איזה דבור אשר לפי דעתם אין ראוי שידובר ככה לעומת האלהים ועל כן תקנו באופן שבחרו דבור אחר כדי לתת כבוד לאלהים ורומזים על שמונה עשר מקומות אשר תקנו הסופרים על דרך זה. אבל אמרנו גם כן כי ברוב המקומות האלה אין הכרח לאמר שהם תקונים, אבל שורש הדעה הזאת בלי ספק חזקה היא ומקובלת ולא לבד שאין לנו סבה להכחישה כי אם אנו צריכים להודות על אמיתתה, יען כי אנו רואים ממקצת מקומות בכתבי הקדש שיד מתקנים שלמה בהם ולא מצאנו זמן כשר יותר למלאכה כזו כי אם זמן הסופרים. והנה לתכלית שאמרנו החליפו לפעמים מלה באחרת⁽²⁾ או ששנו בנין המלה או מצב חלקי המאמר אשר על ידי זה ניתן למאמר כונה אחרת⁽³⁾ וכן השמיטו לפעמים מאמרים שלמים לאיזה סבה ותכלית⁽⁴⁾. ועתה נראה כי גם

ועל כן בכל מקום שמושתמש בשורש ראה עם את ה' או את אלהים הנוסחא היתה בקל, והם תקנו הקריאה כנפעל מפני הכבוד. ומצאנו כתיב אבוא ואראה פני אלהים (תהלים מ"ב) והנפעל בזה הוא ג"כ תקון סופרים. ונמצא יראה אל אלהים (שם פ"ד) ונראה מזה שזה המזמור מאוחר שכבר נשתמר המחבר עצמו וכתב יראה כנפעל ובחבור עם היום שאליו.

(1) על שורש הקרי והכתיב חקרו מפרשי המקרא ד"ק ודון יצחק אברבנל כתבו בהסכמה עם מה שכתבנו ובעלי ההקדמה למקראות גדולות דפוס וויניציא צווה ככרוביא נגדם אבל בכל דבריו אין אנו רואים ראייה ולא מושפט צודק בלתי קול, ועי' גם באפודי פ"ז דפוס ווינען.
(2) כונתנו על מקצת המקומות אשר לפי המכילתא והתנחומא ומדרש רבה הם תיקוני סופרים. כי בקצתם הדין אתם, ואחד מהם הוא: ש"ב ג' י"ג, בעון אשר ידע כי מקללים להם בניו, ע"ז אמרו בעלי המדרש שהוא ת"ס ולדעת המפרשים היה כתוב לו במקום להם ואין זה כונת המדרש אלא היה כתוב אלהים והשמיט א' י' מפני הכבוד, ואולי במקומות אחרים כשיספר הכתוב מקללה שקלל איש מן האישות את אלהים שיהפך הכתוב לשנו מקללה לברכה כמו ברך נבות אלהים (מ"א כ"א י"ג) ברך אלהים וכו' (איוב א' ט') ועוד אחרים אולי גם הם מתיקוני סופרים, וקלל במלכו ובאלהיו (ישעיה ח' כ"א) לא תקנו כי כוונתנו על האלילים לא על אלהי ישראל ובתרגום יונתן וכל המפרשים היתורים; והמפרשים הדפך מועים.

(3) כונתנו על הכתוב: ואברהם עורדו עומד לפני ה' (בראשית י"ח כ"ב) אשר גם בזה צדקו דברי המדרש שזה תיקון סופרים אנשי כנסת הגדולה. כי לפי המשך הפרשה כונתו בבידור שראוי להיות וה' עורדו עומד לפני אברהם אבל תקנו מפני הכבוד כלפי מועלה.
(4) כבר רכזנו למעלה פ"ג בהערה כי בכמה מזמורי תהלים עישו הוספות לצורך זמנם שהשתמשו בהם במקדש, ונראה כי גם תקנו וגרעו. מזמור תהלה לרוד היה לדעתנו כן המזמורים

כמה דברים בכתבי קדש אשר נראה מענינם כי הם נספחות ורשומים כסימנים ואותות המראים שהם מאוחרים מזמן הכור הספר אשר נמצאו בו כי גם הם לתיקונים יחשבו אשר תקנו הסופרים. ודבר גדול עשו בזה. אשר קיימו לנו כתובים שונים ויקדים שחברו נביאים וחכמי דורות הקדמונים והיו מפורים מגלות מגלות והם קבצום וספחום למקום הראוי, ללמדנו להועיל להכין דברי הספר אשר נספחו אליו ביתרון הבנה ומפני זה יאות להם השם אשר נקרא עליהם: בעלי אסופות. ואמנם אם גם אין לנו על כל אלה הודעות ברורות אשר מגיעות עד זמן הסופרים כי אם סמכנו על הודעות מאוחרות בכל זאת נראה כי באמת כן היה יען כי מציאות כל התיקונים הנזכרים אין להכחיש, וכל אשר לו עינים יראה כי באמת נמצאו בפועל ואין לנו סבה ליחס אותם לאחרים בלתי לסופרים לבדם כי הם היו האנשים אשר פקידתם לזקק ולברר את כתבי קדשנו ולהם הרישות נתונה.

פרק שמיני

מאמרי הסופרים ותקנותיהם.

למן היום אשר התחדש הדת נעורו כנשר על ידי הסופרים ועורא בראשם החלו לבדור גדר, ותקנו תקנות לתועלת האומה והדת. אך במשך הזמן פרו ורכו בכל דור ודור התקנות והגזרות לאין תכלית. ויען כי לא היו לפעולת אדם עד אשר הסכימו עליהן רוב חכמי הדור אשר נמנו וגמרו להכין אותן וליסדן. על כן לא נקרא עליהן שם מיסד פרטי כי רבים היו המיסדים, ואך נקראו תמיד בשם דברי סופרים. אבל מאד מאד נהיה מתונים בהכנת הדבור הזה כי לפעמים השתמשו בו חכמי התלמוד שלא בדקדוק ואמרו דברי סופרים ואין כונתם על הסופרים הקדמונים (1) אבל יש דברים שונים אשר נאמרו על שם הסופרים והם בכיורו מהם. מאמרים אשר נאמרו ביחוד על שם חכמי הדור הזה

אשר השתמשו בו בתפלתם בזמן קדום מאד ועל כן נתנו לו בעלי התלמוד ערך גדול כמו לכל תפלה קדומה. המוזכר נוסד על פי א. ב. וחסר בו אות נון ונתנו בתלמוד מעט מפני שיש בו מפתח של ישראל. ומעט זה אינו אלא דרוש אגדי. והעיקר שהיה הכתוב באות נון בלתי נאות לתכליתם דהיינו להפלה לכן השמיטוהו. ובמוזכר אברהם ה' בכל עת נראה בכיורו כי קשה מאד החבור בין פסוק פני ה' בעושי רע וגו' ובין הפסוק לאחריו צעקו וה' שמע וגו' על מי יכוון באמרו צעקו? וניו הם הצועקים? אבל נראה כי הפסוק האחרון: פודה ה' נפש עבדיו וגו' היה אות הפ"א במוזכר וכתוב במקום פני ה' בעושי רע שאו יכון לאמר צעקו וה' שמע כלומר עבדיו החוסים בו אבל שלא לסיים בדבר רע המותת רשע רע וגו' סיימו בכתוב פודה ה' והוסיפו פסוק פני ה' אף שאין לו המשך נכון למה שאחריו. ונמצאו עוד דוגמאות אחרות כעין אלה ולא נפלאה היא ולא רחוקה אם נאמר כי זה היה מעשה הסופרים אררי שהם היו מתקני התפלות היותר קדומות וגם הם עשו תיקונים אחרים בכ"ק. וכבר האריך בפנה הזאת הרב ריא גייגר בספרו אורשופט אבל הפרוץ על המדה ותוצאה לעמוד על הדבר ולכנסו בעומקו ועיין שם ולנו להגל המלאכה אשר לפנינו די כמה שכתבנו.

(1) בירושלמי ברכות פ"א ה"ז מדבר כדברי בית הלל ומכנה אותם דברי סופרים. וכן בבבלי ראש השנה (יט.) קורא לוינו מגלת תענית ד"ס וכ"ה בתענית (יז.). ובמס' ידים פ"ג פ"ב אמרו מה שכתבי הקדש מנמאום את הידים הוא מדיים ובאמת הוא מו"ח דבר עיי"ש בפרשי השמנה. ובכרה (ס"ט): אמרו על טומאות זיבה של עכו"ם שהוא מדיים ואין עיקר גזירה זו אלא מהלל. כי זאת הגזירה אותה היא עם הגזירה שנוכרה בשבת (פ"ג.) שגזרו שיהיו בזבים לכל דבריהם שלא יהיה תיובק וישראל גויל אצלם במשכב זכר (ע"י נדה לד. ובפרשי) וא"כ היא היא הגזירה שגזרו על תיובק עכו"ם שיטמא בזיבה מטעם הזה ולדעת התלמוד (שבת יז.): היא מיה"ד דבר. ובתורת כהנים פ' שמיני פ"ה איתא ר' יוסי אומר אין טומאה המושקין מן התורה אלא מדיים. וכן הוכיח רבי כדברי ר"י. ור"א אומר אין טומאה למשקין כל עיקר וראיתו מיוסי בן יעקב שהעיד על משקין בי משבריא דאינו דבין. ועתה ר"י שאמר יש טומאה למשקין מדיים בהכרח שאין כונתו על הסופרים הקדמונים. שהרי בימי יוסי בן יעקב לא היתה הגזירה. וכן תמצא עוד הרבה מענין הזה.

לא הניעו אלינו כי אם אחד. והוא מה שנתנו אנשי כנסת הגדולה קן ומדה אך יתנהגו הסופרים בפקידתם באמרם: הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה (אבות פ"א מ"ב) חכמי המשנה והתלמוד יחסו לחם הרבה תקנות. סדר תפלות שמינה עשרה אשר נקראו בשם הכולל תפלה (מגילה ז':) הוא לדעתם תקנת אנשי כנסת הגדולה. וה קבלה אמיתת בצד מה. כי אך נדמה במחשבותינו ייסוד עבודת אלהים בבית המקדש כלתי אם נאמר שעשו תקנות כענין התפלה. אבל לא נוכל לאמר בבירור כי עצם הנוסחא של תפלת י"ח היא שנמסרה לנו מאת אנשי כנה"ג כמו שהיא לפנינו היום (1). אבל שורש קבלת התלמוד כי אנשי כנה"ג תקנו תפלות אמת הוא. החלק האחד מן התפלות וההודאות היו מזמורים ישונים אשר בררו מתוך המזמורים שבספר תהלים. כבר בזמן קדום מאד היה המנהג לשורר שירי תהלה והודות לאלהים, אבל בלי ספק בררו להם מזמורים הנאותים לזמן ההוא, ועשו בהם תיקונים הוספות או השמטות כפי אשר הצטרכו להם (למעלה פ"ג ופ"ז). גם נמצאו תהלות ושירים חדשים לשורר אותם במקהלות במקדש. הלל הנהוג לפנינו לאמרו במועדים הוא מילדי הזמן ההוא. אך לא כלו כי אם מחובר משני חלקים החלק האחד מתחיל בהללויה ומסיים בהללויה. והחלק השני מתחיל בהודו ומסיים בהודו. החלק הראשון לא חובר קודם הגלות ואולי לאחיו. כן נראה מן הציוורים אשר צייר בהם את האלילים (תהלים קמ"ו ד—ז) שהם קרובים לציורי הנביא בנספחות לישעיה. ומן התווכחות נגד האומות עובדי אלילים אשר גם המנהג הזה לא נמצא באחד מן הנביאים שקדמו להנביא הנזכר (די וויטסי בפי לתהלים) ומדבר מן הצרות אשר מצאום בעבור ומן הישועה בהווה (קמ"ז). והלל זה תקנו אנשי כה"ג לאמרו במועדים (מ"ג הזמן פ"א). והחלק השני נוסף לאחר זמן בימי המקבליים כאשר נראה מענין כל המזמור (ק"ח) מתחלתו עד סופו. ואין בכולו אף מאמר אחד אשר לא יאות לזמן המקבליים. ועל כן ראינו על כל פנים כי החלק הראשון חובר בזמן שאנו בו או מעט לפניו וקריאתו תקנו אנשי כנה"ג או הסופרים (2). החלק השני מן התפלות אשר נוכל לאמר עליו בבירור שהוא מעשה ידי הסופרים, הוא: שלש הברכות הראשונות ושלש האחרונות שבשמונה עשרה. גם המנהג הנוהג עד היום לאמר הברכות הראשונות והאחרונות גם בשבתות וימים טובים את הוא כי הן קדומות מאד ונשארו המנהג הקדום בידנו

(1) בביכורים משנת תרכ"ד שהוציא לאור הר"ד נפתלי קעללעני נמצא מאמר מיוחד מאתי עיון תפלה אשר בו דברתי על קדמות י"ח ברכות. והקירותי שם מוכונות נגד הרב בעל הגיון לב אשר יחס רוב התפלות לזמן המקבליים ומקצתן לזמן שארד החרבן ונגד זה אמרתי כי היסודות אשר בהם עליות הם ריעועים יען כי כמו כן נוכל לתהווק קבלת התלמוד שכל התפלות הן תקנת אנשי כנה"ג. ובעת שהיו ישראל עוד בגלות בכל נתקנו מקצתן כלומר הברכות הן אשר מענינן ניכר כי נתיסרו בעת שחרב הבית וישראל במצב רע. והיתה כונתי. לראות מה ראו חכמי התלמוד על ככה לאמרו שהן קדומות כל כך. אבל אני לעצמי לא עלה על לבי ולא חשבתי כי כן דעתי בהחלט. ומפני שלפעמים לא דקדקתי בלשוני במאמר ההוא נתתי יד לקורא לחשוב כי כתבתי דעת עצמי וכבר בקשו ממני רבים וכן שלמים דין וחשבון על הדבר הזה. ולסברת האמת ראיתי להעיר פה על זה ולגלות את כונתי האמיתית.

(2) הכתובים אשר מראים על זמן הגלות או לאחריו הם, לא לנו וגו' עד עזרם ומגינם הוא (קמ"ו א—י"א) ומן אהבתי עד כל האדם כחב (קמ"ז א—י"א). ועל כן אפשר כי אלה כיב פסוקים הם הוספה מאוחרת שמומן הגלות ולאחריה לרבו על הצרות שמצאו אותם ועל הישועה אשר נושעו בהן. וכל השאר היה מחובר מקודם ונתחבר בעצם וראשונה להן הפסח ומן הבור היה בימי הזקיה כדעת אחד מחכמי התלמוד ונרמז גם במקרא (דה"ב ב' ל' כ"א) ומ הל"ים לח' יום ביום. וזה הוא הסוד מה שמדלגים בו ימים האחרונים של פסח על פסוקי ההוספה לזכרון המנהג הקדום. והחלק ה"ב נתחבר בעצם וראשונה להודאה על הישועה בימי המקבליים וע"כ עיקרו להגות בזה המצא התשובה לשאלת הגמ' (ערכין י'): למה היו אומרים הלל בפורים, ובתנכה אומרים.

(צונן צד 36) וכן נראה מתפלת הביגנו שאף שהרשו החכמים לאמר לפעמים תפלה קצרה זו כשהשעה צריכה לכך בכל זאת לא נתנו רשות לקצר הכרכות הראשונות והאחרונות, ולא הרשו לעשות כן כי אם באמצעות (ברכות כ"ח: וירושלמי תענית פ"ב ה"ב). וזה מפני שמאז ומקדם היו הכרכות האלה יקרות בערכן מן האמצעיות (1) מלבד אלה התפלות נתיחסו לאנשי כנח"ג עוד תפלות וברכות אחרות וקדושות והבדלות על סדר (ברכות לג.). וכן יחסו להם קריאת המנילה ותנאיה (מנילה ב'), וכתיבת ספרי יחזקאל, תרי עשר, דניאל ומגלת אסתר (ב"ב ד.). ולעזרא ביחוד יחסו עשר תקנות (בבא קמא פ"ב.) וכן התקנה להיות קוראים קללות שבתורת כהנים קודם עצרת וקללות שבמשנה תורה קודם ראש השנה (מגלה לא.). אך מי יודע אם חכמי התלמוד אשר יחסו להם כל אלה, אם נסמכו על קבלה ברורה, ומי יוכל להכחיש שלפעמים יחסו דברים ותקנות להם או לקדמונים אחרים, לא מפני שהיה הדבר ברור אצלם אלא יען שכבר נעלם מהם תחלת מוצאם תלו אותם במתקנים קדמונים, ואם נתבונן בעשר התקנות אשר יחסו לעזרא נמצא כי יש בהן תקנות אשר יסודתן בומן מאוחר (2) והגבול ליחס דברים לקדמונים לא היה זמנו של עזרא אבל הלכו במשעול העת עוד צעדים הרבה לאחור. כמה תקנות ומנהגים יחסו לנביאים. אמרו: כי נסוך המים והקפת המזבח בערבה בחג הסוכות הוא יסוד לנביאים או מנהג נביאים (ירושלמי פ"ד ה"א מסוכה ובבלי שם מד.). ורחוק מאד להחליט כי האומרים כן סמכו על קבלה הנמסרת מדור לדור מבלי היות חולק עליה, כי מצאנו חלוף בדעותיהם אלה אמרו כן, וזה אומר נסוך המים הוא דבר תורה והוציא כן על פי רמז קל מן הכתוב, ויש מי שאומר שכן היה בידם בקבלה עד למשה מסיני. ובהכרח שכל אלה החכמים דברו רק בהשערה אבל לא בסמיכתם על קבלה ברורה והאמת הוא שכבר ניעלם מהם מקור המנהג וכל אחד ואחד הראה את מקורו לפי דעתו (3). וכן יחסו לנביאים שני ימים טובים של ראש השנה (ערוכין פ"ג ה"ט בירושלמי). וגם זה נראה שלא אמרו החכמים

- (1) ברכת עבודה בנוסחא שלפנינו כבר היא מתוקנת ואינה הישנה ועיי' ברכות (יא:) וימא (סח:) במ"ש, ובעל הגיון לב כתב שגם הברכה הישנה הנקראת גבורות לא נשארה על חכונתה הראשונה רק נתוספו בה כמה מאמרים אשר שנו ושלשו זכרון תחיית המתים להוציא מלב הצדוקים שחשבו בתה"מ, והכת הזאת המכחישים לא התרדשה עד בומן מאוחר בימי אנטיגונוס איש סוכו עב"ל בעל ה"ל, ואין דעתי נוהה בזה להשתדל למוצא בכל מאמר מן החכמים הקדמונים כונה מיוחדת להתנגד אל בעלי דעות אחרות, אמת הוא כי מתוכן דברו החכמים שבכל דור דור בין כותב בין בעל פה, נוכל לשפוט על הדעות אשר מושלו בומן שנאמרו או נתחברו, ועל כן גם מן הברכה הישנה, אתה גבור, הברכה מראשה ועד סופה מעיקר האמונה של תחיית המתים, יש לשפוט שבומן שהוכרה השתדלן ראשי הדור לקבוע אמונת תה"מ בלב העם אבל לא ראינו בזה הכרה להחליט שעל כן שנו ושלשו בדקדוק רב את זכרון האמונה הזאת וען שכבר היו המכחישים בה לבת מיוחדת. הגע בעצמך והלא בברכה הראשונה "אבות" שנו ושלשו זכרון זכות אבות וזה ודאי אינו מכוון נגד כת מכחישים רק רצו להזק הבטחון בישיע אלהים בעבור אבות העולם אף כן רצו להזק הבטחון בגמול לעתיד לבוא בברכה שניה.
- (2) ב"ק (פ"ב.) נחשב בין תקנות עזרא "מבילת בעל קר" ובירושלמי שבת פ"ב יחסו לבית דין של שמואל והלל, וכן היוקן הבדלות מוספקת ועיי' בהגיון לב צד 406.
- (3) המנהג להביא כפות המים וערבה לכל שמחה היה מנהג ישן כמפורש בתורה שתולה את השמחה בלקיחת ד' המינים, ובימי שמעון החשמונאי כאשר לכדו את המצודה בירושלים באו בה ושמונו כשירי ובכפות המים (מקביום היא פי"ג ג"ג) ובמקביום הי"ב (פ"י, י) נזכר ערבה לשמחה, ומנהג נסוך המים נראה שנוסד על הגדה שמוספר כי הכהנים טכנו דברו המזבח ובאשר עליו מתגולה מוצא נחמיה את המוקוס אבל לא מוצא בו אש כי אם מים ולקחו מן המים ושפכו על המזבח ונעשה נס שאש אלהים בא ויאכל הקרבן, והיום החוה עשו-הג לזכר הנס, כן מסופר במקביום (ה"ב פ"א, כ"ב—מ"א) אין רצוננו לחקור על מוחת הנס, אבל זה יוצא לנו מזה שהיו הוגגים בעת ההיא חג, אשר בו—לפי הגדה העם—מוצא נחמיה את האש ושפך מים על המזבח ועיי' זה יסוד המנהג של נסוך המים.

מן הקבלה, ובתלמוד בבלי אין זכר מזה, וודאי אין זה כי אם השערת חכמים יחידים, אשר חשבו כן יען שמאז היו מקדשים את החדש על פי הראייה על כן מוכן מעצמו שהיו מוכרחים לרוב לעשות ראש השנה שני ימים ומעת שהתחיל קדוש החדש על פי ראייה עשו ר"ה שני ימים, אמנם לא ידעו באיזה זמן שיש לתלות התקין הזה תלו אותו כנביאים הראשונים (1) ובלי ספק סמכו בזאת ההשערה על מדרשם אשר דרשו על דברי יחזקאל האומר על הנביאים החיים שוא כי לא יהיו בסוד עמי (יחזקאל יג), אשר לדעתם הסוד הזה הוא סוד העיבור, והנביאים החיים שוא הם לא יהיו בסוד העבור (כתובת קיב: ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב). ומזה אנו רואים כי הבינו בדברי יחזקאל שהוא מיחס סוד העבור לנביאים הנאמנים וזה היה שורש להשערתם כי יחסו תקנת שני ימים של ראש השנה גם כן לנביאים. גם לחגי הנביא היו מיחסים שלש עדיות, ומעינים נראה כי לא היה ביד האומרים קבלה מבוררת על זה, אמנם סמכו על הגדה, אשר בתלמוד הטילו בה ספק ולא האמינו כי יצא כן מפי חגי הנביא מעולם (יבמות מז. ובתוס' ד"ה רבי ועי' בירושלמי שם). כמו כן יחסו חלק מברכת המזון המדבר מזכרון ירושלים לדוד המלך, ויחסו לשלמה בנו התקנה שיאמר בברכת המזון על הבית הגדול והקדוש (ברכות מח:; וודאי שלא אמרו כן רק בדרך השערה. וזה מפני שדוד יסר באמת שיירושלים תהיה קרית מלך ועליון לכל הערים ומפני ששלמה בנה את בית המקדש על כן הרחיקו זמן התקנה עד הזמן היותר קדום אשר אין אפשר להקדימה ולא היו מאחרים אותה כי לא ידעו במי ליתלות. אבל האמת הוא שכל ברכות המזון כאשר הן לפנינו תולדתן מזמן מאוחר מאד ואין בהן אף מאמר אחד אשר לא יהיו סימני נעדרות נכרים בו, ועי' ברמב"ן בהשגות לס' המצות ובחי' הרשב"א). וכל מה שמלבד אלה יחסו לדורות קדמוני הקדמונים ולראשיהם, הלא תכונתו מעידה עליו כי הוא תולדת זמן מאוחר. אבל בדרך חפשו רמזים בדברי הקדמונים החם רק למען יהיה להם סמך מעט להשען עליו ביחסם להם התקנה הזאת אשר רצו מאיזה סבה — לפעמים ידועה ולפעמים אינה ידועה לנו — לתת לה מקום בשנים קדמוניות. כן נראה ברור בכל מה שיחסו לדוד ולשלמה (ערוכין כא: יבמות כא.) ובמה שיחסו ליהושפט מלך יהודה (פסחים צב.) הכל נסמך על רמזים קלים לפי דרכי מדרש אנדה. והנה כמי כן הוא בהרבה תקנות אשר נתיחסו לעזרא או לחכמים אחרים בדורות הראשונים האלה לא יחסו אותן להם מפני שהיה להם ידיעה ברורה שכן הוא, אמנם יען כי זמן הולדת אותן נעלם מהם, על כן חפשו ודרשו למצא איזה רמז בדברי ראשי הדורות הקדמונים למען יוכלו לתלות בהם ייסוד איזה תקנה, ואף אם לא היה להם רמז היו תולים בהם כי דורו של עזרא הוא היה הראשון אשר בו החלו לתקן תקנות ולגדור גדרים (2). האמנם כי חשך צר פרוש על פני הדורות הראשונים. ומה שהודיעו בעלי

(1) עיי' ביצה (ה.) וזיל רשי אלאמא תחלת עשיית שני ימים לרה אפילו בביד היה. ולא מספק שהיו ודאי שירים למחר וכו'.

(2) אמרו על גזירת נטילת כלים בשבת שלפי הגזירה הראשונה (תוספתא שבת פמ"ו) אין הכלים נוטלין בשבת הוין מושלשה, והם מקצוע של דבלה. וזמאליסמרון של קדירה, וסכוין קטנה שעל גבי שלהן. ויחסו דבר זה (שבת קכג:;) לנחמיה בן חכליה. ובלי ספק נסמכו על מה שמצאו בספר נחמיה י"ג שהיה מזהיר באזהרת מנופלת על השבת על כן יחסו לו גם כן את הגזירה הזאת. אמנם אם נתבונן בדבר נמצא בקל שלא כן הוא. כי זה הדבור: זו מא ליס מרון אשר הוא כבו יוני כבר יורה שזאת הגזירה מאוחרת ולא תוקדם לזמן התדעוּתם עם היונים כי בלי ספק לא ידעו מן הכלי הזה לפני זמן היונים ורק מהם הגיע אליהם בשמו כי אלו ידעוהו הלא היה נקרא שמו עליו בעברי או בארמי ולמה נכחו בשם יוני? ובחיית כן מוכרח שגם הגזירה לא היה לה אפשרות לפני זמן בא היונים בארץ ישראל.

התלמוד מהם, מקצתו לומה בכסות האגדה עד כי לא יתנונו להכיר את האמת הממונה במסותרים ואין לאל ידינו להפריד תוכה מקליפתה. ובמקצתו נכיר עד מהרה כי לא דברו רק בהשערה רחוקה ולרוב בהפלגה. אבל בכל זאת נוכל לשפוט מכמה רושמים נאמנים אשר יגלו לעינינו מתוך חוקים שונים ונזירות ותקנות אשר בתורה שבעל פה, כי הם בעלי הזמן התוא, ויוכר זמן הוסדם מפורסם ומהיותם נודעים כדברי התורה הכתובה. הנה כל מי אשר רגיל לדרוש ולתור בחכמה בספרי התורה שבעל פה יודע שאין מדרכם לפרש את החקים הכתובים בתורה בפירושי. ולא מצאנו בשום מקום שיפרשו איסור אכילת הנבילות או החיוב לשחוט בהמה וכדומה לאלה כי הם דברים הנודעים לכל מתוך ספר התורה ואין צורך לפרשם. אמנם יש גם הרבה חקים ודינים אשר לא נאמרו בפירוש בתורה, ולמקצתם אף רמז קטן לא נמצא בתורה עליהם; ובכל זאת לא נפרט כי אם תנאיהם והנבלותיהם ולא עיקרם, ומדברים מהם כמו מדבר הנודע ומפורסם לכל ונחשבו כמפורשים בתורה. והנה מזה נוכל לשפוט כי דברים כאלה נוסדו כבר בזמן קדום מאד והיו נודעים ומפורסמים כדברי תורה, ובצדק יש ליחסם לזמן הסופרים. בכלל הזה הוא מצות קריאת שמע אשר לא נפרט חיובה בשום מקום כסמיכתם על הנודע, ולא נפרט כי אם תנאיה והנבלותיה (ברכות פ"א) וכן ביציאות השבת לא פרטו ביחוד איסור ההוצאה בשבת רק תנאי האיסור (שבת פ"א) וכן חיוב ברכת הנהנין לא נפרט רק נאמר כיצד מקיימים זה החיוב (ברכות פ"ו מ"א) ויש דוגמאות כאלה עוד רבות. ואחרי שתקנות כאלה הוחזקו בבחינת פרסומם כדברים הכתובים אשר לא היה צורך לפרשם על כן יש ליחסם בבירור לסופרים.

חלק לא מעט מפירושי המצות והחקים אשר נודעו לנו והוחזקו אצלנו, תולדותם מזמן הסופרים. הן ראינו כי מימי עזרא היתה ראשית השתדלות ראשי הדורות ללמד את העם חקים ותורות למען ישמרו לעשות את מעשה המצות אשר במלו משנים קדמוניות. ועתה מה רבו המצות בתורה אשר אופן עשייתן סתום ואינו מפורש בתורה ולא יובן בלתי הפירוש המורה באיזה אופן שתעשה מצוה מן המצות, ועל כן אם נאמר שבימי הסופרים נהנו בעשייתן הלא בהכרח נאמר ג"כ כי הודיעו להם הסופרים באיזה אופן אשר תעשה בהיות שלא נוכל לצייר לנו קיום המעשה בלתי הפירוש. והנה אין להכחיש כי יש מן הפירושים אשר יורונו אופן עשיית המצות הסתומות, היו אצלם מקובלים, וזה במצות אשר לא פסקו מעת הנתן, אחרי שקיימו מעשה המצוה הלא בהכרח ידעו גם הפירוש ההכרחי. אבל במעשה המצות אשר לא נתקיים בעם ונשכח כלה אז צריכים אנו להחליט כי גם פירושו המורה על אופן העשייה גם כן נשכח, והוכרחו לפרש על פי דעתם למצא כונת התורה, ולא לנו להכריע מה נשכח ומה נתקיים, וגם אין בידינו להכריע יען כי כל ספרי דברי הימים אשר מקורם בימים הקדמונים האלה יחשו מהודיע לנו דבר בעניני מעשה המצות. אבל על כל פנים דבר ברור הוא, כי הפירושים ממין הזה שהוכרנו מורשה הם לנו מן הסופרים ואחת היא בעינינו אם הם אזנו וחקרו אותם או היו מקובלים בידהם. פירושים ממין הזה הם: ולקחתם לכם ביום הראשון — שתהיה הלוקחה ביד, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים — שאחד שוחט לרבים, שבעת ימים מצות תאכלו — שאין מצות אלא מטיני דגן, פרי עץ הדר — זה אתרונ, כל אלה נראה שהם מן הפירושים היותר קדומים. קרוב למין הזה מן השיורים אשר נשתיירו לנו מדורות הסופרים נמצאו בספרי התורה שבעל פה מאמרים אשר תכונתם מעידה עליהם כי הם מעשה ידי קדמוני החכמים שהם הסופרים. תוכן המאמרים האלה כולל הנבלות הכרחיות לתקנות ודינים אשר הכרנו בס' כי

הם תולדות הסופרים ואחרי שההנבלות היו הכרחיות להם על כן מוכן מעצמו כי בעת שנתקנו התקנות והדינים נעשו גם הגבלותיהם. קדמות אלה המאמרים נכרת עוד על ידי קיצורם ופשוטם. כבר אמרנו כי מצות קריאת שמע היא תקנת הסופרים וכן הברכות לפני ולאחריה בשרשן הן גם כן קדומות מאד ואם נבדיל מהן ההוספות הרבות אשר נתוספו עליהן נכיר בהן מעשה ידי הקדמונים וכצדק נתיחסו לדורות הסופרים (צונץ צד 866). ועל כן מוכן מעצמו כי עצמות החק שיש לברך לפני ולאחריה כבר שמו הסופרים ואולי גם עצמו של המאמר אשר מתואר בו זה החק במשנה (ברכות פ"א מ"ד) הוא גם כן להם. וכן הוא הענין כמה שנאמר בבחינת הפאה והכורים והר א"ן — שאין להם שיעור (פאה פ"א מ"א) כי זה החק כבר הוכרחו עליו מעת שקבלו עליהם לתת מתנות כהנה ולויה ככתוב בתורה. והאות על קדמות זה המאמר הוא משימושו במלת ר א"ן שלא נמצאה עוד במשנה ובזמן מאוחר השתמשו תמורתו במלת ר א"ה. וכן סדר העלאת בכורים לפי המתואר במשנה (בכורים פ"ג מ"ב) יש בו מאמרים ישנים מאד ובלי ספק מוזמן הסופרים. ונמצא שם הדבור פחות הרומז בבירור על הזמן אשר היו ישראל עוד תחת ממשלת הפרסים, גם מאמרי המשנה: ארבעה אבות נזיקין הן, כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקי, נכסים שהם של בני ברית (ב"ק פ"א) מלשונם ומקיצורם נראה כי הם קדומים מאד ומוזמן דורות הסופרים (מ"ג הזמן שער י"ג) ונראה כי הדבור בני ברית במקום הזה אינו מכוון על בני האומה הישראלית מצד היותם בעלי ברית קדש כבשרם, אמנם מכוון אליהם מצד כואם בברית יחד בימי עזרא וכתרו אמנה על שמירת התורה. ועוד יש מאמרים במשנה אשר יש לשער עליהם שהם מוזמן הסופרים מפני שצורתם כדמות פירוש למקרא. שכוללים דברי הכתוב ונספח אליהם גם הפירוש וזה עצמו היה דרך הסופרים (נגעים פ"ב מ"ה) כמו בתארו את הענין כיצד ינהוג הכהן בראית הבית המנוגע כדי לגזור עליו טומאה. שכל המאמרים שם אם נפשים מעליהם את הנוספות אשר נתוספו בזמן מאוחר יש להם סגנון כסגנון למוד הסופרים הקדמונים (רכי המשנה צד 5). והחוקר על דבר ימצא מיני המאמרים האלה עוד אחרים במשנה וברייתא אשר יש ליחסם לסופרים. אבל מאד נהיה מתונים במשפטינו, כי לא קצרו של המאמר ואף לא סגנון לשונו לבד הם עדים על קדמותו ועל היותו מוזמן הסופרים כי אם נביט גם אל תכניתו וענינו. וראוי לנו לדעת כי הפירושים היותר קדומים הם גם היותר פשוטים. כי בזמן הקדום לא יצאו עוד הלאה מנבול פשוטו של מקרא, ובדקדוקי אותיות לא הספיקו, וממדרשים דחוקים וזרים עוד לא ידעו. גם הסייגים והתקנות בזמן הקדום לא היו מפרזים על המדה כמו בזמן מאוחר, ועל כן חלוף התכונה במדרשי התורה ובסייגים ובתקנות שבין הקדמונים ובין המאוחרים הוא יהיה לנו לקו ולמשקלת המשפט, בשפוטנו על המאמרים אשר מוצגים לפנינו בספרי התורה שבעל פה, לדעת איזה מהם הוא קדום ויש ליחסו לסופרים ואיזה הוא מילדי הדורות המאוחרים. כי כנחל הנובע אשר במקום מוצאו איננו כי אם ככף יד איש ומעט מעט יגדל והתגבר עד יהיה לנחל שימף, כן היה בדרישת התורה. ראשיתה מצער. מובן פשוטו של מקרא היה תכונת מדרש התורה. אך במשך הזמן פרו רובו הלימודים וגדלו הפירושים והתרחבו הענפים יען כי הוציאו דבר מדבר ותרבינה ה תולדות 1). אלה התולדות כבר חדלו להיות להם תכונת הפירושים

1) מדת התולדה יסודה במקרא והירושים הוציאו תולדה מתולדה. על דרך משל: התורה אמרה, כי כל אוכל המץ ונכרתה—התולדה מזה: לא יראה לך המץ—וימה תולדה אחרת אך ביום הראשון תשבתו שאור. אלה התולדות כתובות בפירוש בתורה. התולדה כתשבתו היא אור

כי הם לא יצאו כעצם מדברי הכתוב כי אם יצאו בדרך שיקול הגיוני בהידמות דבר לדבר ומהתבוננם בהתבוננות רבה בדיני התורה נולדו להם הגבלות במצות וחקים. ומצד השני היו להם קבלות בדינים וחקים ומשפטים, נוסף על זה אזנו וחקרו ותקנו גזרות וסייגים ותקנות והנהגות טובות. והנה כל אלה התולדות, ההנבלות, הקבלות, והסייגים והתקנות היו ענין לענות בו את הלוטמים והמלמדים וזה היה סבה גדולה לשינוי וחלוף בדרך הלימודים ורוחם. כי בראשונה היו המבינים מלמדים את העם והתלמידים את הכתוב ופירשו להם ענינו וכונתו, ולתועלת זכרון הפירושים למען לא ישכחו מן השומעים—העם והתלמידים—לא היו צריכים עזרה מחוץ כי מה שיצא מן הכתוב בהחלמ היה הכתוב עצמו פועל להזכיר את התלמידים את הפירוש שנתפרש בו, לא כן היה בתולדות והנבלות שהוציאו דרך היקש הגיוני, או בדברים אשר הוסדו על קבלות, וכ"ש בסייגים ותקנות, אשר לכל אלה לא היה להם רמז בתורה. על כן בכל אלה היו מוכרחים להלביש אותם בלבוש מאמרים מדוקדקים וקצרים ולקבוע אותם בחקים קבועים למען הקל על הזכרון. שיור קטן ממאמרים כאלה יש בידינו מן הסופרים ומהם, עדותו של יוסי בן יעזר (עדיות פ"ח מ"ד) הכוללת שלשה מאמרים, וכן עוד מאמרים אחרים הנזכרים למעלה ורבים הדומים להם. צורת כלם וקצורם נאותו לחקל על הזכרון. מקצתם רשומים כמספרים כי המספר פועל הרבה שיהקרו על ידו המאמרים שגרשמו בו בזכרון התלמידים. והמינו אשר דברו בזה חכמי התלמוד, (ירושלמי שקלים פ"ה ה"א) שהסופרים עשו את התורה ספורות ספורות. כמו: חמשה לא יתרומו. וכבר היה שמעון הצדיק משתמש במאמרו על דרך זה לתת לו מספר באמרו: על שלשה דברים העולם עומד. והנה כאשר הרבו לדרוש בתורה בסברה ובהתבוננות והוציאו תולדות והגבלות שונות במצות וחקים וכאשר הוסיפו לתקן תקנות ולעשות סייגים לתורה, אף כן רבו מאמרים כאלה הכוללים דינים וחקים והגבלות, והם מצוינים ביחוד על ידי קיצורם ודקדוק לשונם וניתן להם כנוי מיוחד אשר נקרא שמו עליו בלשון חכמים: הלכה.

שמו של מלת הלכה רגיל מאד בכל ספרי התורה שבעל פה, והוא לקוח מן הארמי, הוראתו העצמית הוא "משפט, מנהג" והארמי יאמר תמיד הלכתא במקום שיאמר העברי: משפט, בהוראת מנהג. (מוסף הערוך) 1 ולזה כל משפט היוצא ממעשה הנעשה בעם נקרא הלכה כמו, ראה מעשה וזכר הלכה (סנהדרין פב.) והמשפט היוצא ממנהג המדינה נקרא: הלכתא מדינה (קידושין לח.). הלכה יאמר על דבר מוסכם ומקובל בנגוד אל דבר שדנים עליו בסברת השכל אבל עוד אין עליו הסכמה; כמו אמר הלכה נקבל אם לדין יש תשובה (יבמות עו: כריתות טו:). ועל כן הוסב שם הלכה על כל מאמר הכולל חק קבוע ומוסכם. ואף על כן היו משתמשים במלת הלכה להורות על הכרעה כדעה האחת בין שתי דעות מתנגדות ולקבוע החק כמותה, כמו: ויעשו הלכה קבע בדברי בית שמאי (ירושלמי ברכות פ"א ה"א) וכל מה שנמצא בתלמוד הלכה בדברי פלוני הוא מזה המין, ובדרך השאלה השתמשו במלת הלכה על חקים הקבועים בעינים אשר אין להם יחוס עם דיני התורה ומזה המין

לארבעה עשר בודקין את ההמין—התולדה מזה, מקום שאין מכניסין בו חמין—התולדה מזה, דין שורות המרתף. אין בידי ראייה שבשלמדו הסופרים הכתוב: אך ביום הראשון תשכיתו שכבר הוציאו כל אלה התולדות, אבל כמעט אי אפשר בענין אחר שאם יורה המורה לתלמידו שמוצה להשבת שאור כן הבית לכוון לא ימצא בו בפסח, שמיר ודיעו שיהא נזהר לחפש בכל המקומות שרגיל להביא שם חמין, שלא ימצאו בפסח כן יצא דבר מדבר אשר שרשו הראשון היה המקרא ובתולדותיו לא ניכר עוד שרשו.

1) ניל שכבר במקרא משתמש בשורש הלך להוראה זו. כמו צופיה הליכות ביתה (משלי א) שהוראתו התנהגות. והכתיב "הילכות" ויהיה לפי זה רבוי משם הלכה בסמיכות.

הוא: הלכות דרך ארץ (ברכות כב:); הלכות רופאים (ירושלמי יבמות פ"ח ה"ב) וכן כללי הצרופים של אותיות השם אשר — לפי אמונת בעלי התלמוד — נברא בהם העולם, קראו בשם: הלכות יצירה (סנהדרין סז); וכללי הכישוף למיניהם קראו: הלכות כשפים (גם זה שם). תחת מושג הלכה הכניסו גם כן דברים המפורשים בתורה וכוונתם היא שם הלכות (ירושלמי שבת פ"ב ה"ז) והכבליים קראו גם כן תורה (שבת לב.). ובאמת זה השם גופי תורה רגיל אצל הקדמונים יותר (חגיגה סוף פ"א ונתוספתא שם פ"ב). ואחרי שדברי התורה ממש כנו בשם הלכה על כן נמצא לפעמים שגם על פירוש בחבורו למקרא הנקרא אצלנו מדרש, השתמשו בשם הלכה. כמו: על ידיה נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית (ירושלמי יבמות פ"ח ה"ג) כי אין זה אלא מדרש הדורש את המקרא: לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' שפירשו דברים ככתבם עמוני ולא עמונית. ויש מן ההלכות אשר היו מתוארות כמאמרים קצרים עד שהיו שגורים בפי כל הלומדים ונקראו הלכות רגילות (ברכות כב.). ודומה לזה היא ההלכה הפסוקה (שם לא.) ונקראת פסוקה מפני שמתחלת יסודתה היתה מוסכמת ולא ערער עליה אדם מעולם. והיא נקראת אצל הירושלמיים (ירושלמי שם פ"ה ה"א) הלכה קצובה. דבור הלכה נמצא בראשונה בדברי הלל הזקן (פסחים סו. ובירושלמי שם) אבל נראה מלשונו כי בזמנו כבר היה הדבור "הלכה" רגיל לתאר בו המושג אשר מובן בו עתה. והנה יוצא לנו מכל זה כי כל מאמר הכולל חק קבוע בדיני התורה, או מן המקובל אצלם, או מה שהוא תולדה מן הפירושים, או תולדה מן התולדה, או ממה שנגזר ונתקן לעשות סייג לתורה, וכן החלטת החכמים בהכרעים בין דעות קדמוניות, או כל החלטה בכית דין או בכית המדרש על פי הרוב כשעמדו למנין וגמרו הדין בהחלט; כל מאמר הכולל אחד מכל המושגים האלה נקרא בשם הלכה. במשך דורות הסופרים החל דרך למוד החלכה ומן אז פרו ורבו ויפרצו ההלכות מאד מאד ומה שהיה בתחלה אך פוסט מים נהיה ברוב הימים לים גדול ורחב ידים אשר מימיו עוברים ושופטים על פני המשנה והברייתות ושני התלמודים.

פרק תשיעי.

קדמות ההלכה והרחבתה.

מין אחד מן ההלכות מתייחס עד למשה מסיני. ואף הוא מיוחד בשם: הלכה למשה מסיני. הנה מאז התבדלו הדורשים על אודת מין ההלכה הזאת אלה מאלה בדעותיהם. היהודים המחזיקים באמונה שלמה בכל מה שנמסר להם מאבותיהם הנם מחזיקים גם כן באמונתם שמיין ההלכה הזאת היא באמת מסיני כי כן קבלו מאבותיהם. ויען שקבלו כי גם הפירושים והדקדוקים בתורה וכלל כל ההלכות נמסרו למשה מסיני. על כן יאמינו שכל החקים והמשפטים והדינים — מלבד הגזרות והתקנות — אשר העלו על ספרי תורה שבעל פה שבידינו היום הכל ניתן למשה מסיני בעל פה. ועצמה עליהם האמונה עד כי לא עלה על לבם ספק מעולם, אולי אבותיהם אשר קבלו מקדמוניהם, וקדמוניהם ממי שקדמו להם עד הדורות הראשונים אולי טעו בשמועתם? או אולי לא היתה כונת הקדמונים לאמר כן בדקדוק ובצמצום? וכן לא נפלאות בעיניהם מה שראו וידעו כי מימות משה עד אחרי שובם מן הגולה אין אומר ואין דברים מענין הקבלה שבעל פה והתירה הכתובה עצמה עוובה ונמושה בקרן זוית ואיך יתכן שנתקיימה קבלה בעל פה אשר ארוכה מארץ מדה? הנה כל הספקות האלה יחלופו נגד תנכורת האמונה. אך לעומת אלה הם המכחישים. בזמן קדום היו זאת הצדוקים ואחריהם הקראים וכל

ההולכים בעקבותיהם וגם הם לא השתדלו לחקור על הדבר אולי ימצאו ענינים מכריחים על הקבלה? אולי יש בתורה עצמה רושמים על מציאות הקבלה ואולי ימצאו בספרי הנביאים ובשאר כתי קדש ענינים המחייבים מציאותה, או על כל פנים רמזים אשר יעירו ואשר יעוררו את לבם לאמונה אל מה שמאמינים רבים זולתם? לכל אלה הספקות לא שעו ולא שמו לב אך הכחישו בלא חקירה. אכן מעט מן הדורשים בתורה בחקירה אשר נשאם לבם אל הדרישה, אבל לא פרסמו תולדות דרישתם, ועל כן נשארה הפנה הזאת אשר היא אחת מן היתוריקרות בדת היהודים כשדה נטושה, אשר לא חלובה ידיים חרוצות ולא עבר עליה מחרשת הבקרת ומעט החקירה אשר נדבו לה מקצת דורשים פעם אחר פעם לא היתה לברכה רק העלתה קמשונים על פניה. ועתה לא יסלא עוד בעינינו אם נראה כי האמונה כמו ההכחשה שתייהן תגששנה בעורים קיר. לאמונה תחסר המדה הראויה לה, ולהכחשה תחסר הבקרת בין המאומת במופתים ובין השוא והתפל, ועל כן האחת מכלי היות לה והמדה הנכונה תאמץ לכל דבר, והשנית מכלי בקר בין טוב לרע תכחיש בכל דבר. ואמנם למען נדע להבדיל בין המאומת לתפל, ובין המדוקדק להפלגה ולמען שכך הספקות הנופלות בדבר זה ראוי לנו לעמוד על שורש הדברים. נגד המכחישים עצמות הקבלה אין צורך להשיב כי כבר ראינו (למעלה פ"א) כי דבר ברור הוא, אשר אין להכחישו גם מטעב הבקרת, כי למן העת שנכתבו חקי התורה על ספר היו להם קבלות אשר זולתם לא יוכנו כמה חקים בתורה. וראינו גם כן מראיות היוצאות מתורת משה עצמה כי ההכרה לפרש חקים שונים כבר היה מראשית דת התורה ומיום הוסדה. מכל זה הלא מוכח (סוף פ"ה) כי לא דבר ריק הוא אשר קבלנו מן הקדמונים ממצואות דברים בעיני תורה אשר נמסרו בעל פה. ועל כן עצמות קבלה בעל פה בכלל אין להכחיש בשום ענין והמכחישה מוכחש מן השכל ומן האמיתיות המנוחות בדברי הימים לאומתנו. ואמנם גדול מאד הוא הספק ביהום אל הפרטים. וזה הספק הוא: אם הפרושים אשר הם היום בדינו וכלולים בספרי התורה שבעל פה אם הוחזקו בכל הדורות הקדמונים באותם הפירושים שנתפרשה בהם מראשית הוסדה או לא הוחזקו בבירור, אלא שגם הקדמונים אשר קבלו פירושים מקדמוניהם היו בספק אם קבלו דברים מקובלים או מחודשים באיזה דור מן הדורות. ואם אותן ההלכות אשר נקובות בשם הלכות מסיני אם הוחזקו כן אצלם בבירור או לא הוחזקו בבירור רק היו תלויות בספק? ולא נוכל לפשר הספק הזה ממה שידענו ברור ובאמת ממצואות פירושים וענינים מקובלים מראשית דת משה, כי אין אמיתת מציאות מקצת פירושים ועיני קבלה ראה מוחלטת על היות כל הפירושים וההלכות אשר לא נדע מקורם, כלם מוסדים מראש ומקדמות דת משה. אבל למען נמצא פשר דבר ראוי לנו לשוב אל המקור ולפרוש לפנינו דברי הקדמונים עצמם במ נתבונן לדעת דעתם האמיתית. כי זה מובן מעצמו כי לא נוכל להשיג המבוקש הזה כי אם מדברי עצמם.

הדבור ה ל כ ה ל מ ש ה מ ס י נ י , נמצא בספר המשנה של ש פ ע מ י ס 1)

1) אלה הן ההלכות שכמשנה (פאה פ"ב מ"ו) אמר נחום הלבלר וכו' הלכה למשה מסיני כזרע את שדרו שני מיני חיטין אם עישאן גורן אחד גורן שני גורן שני גורנות נתן שתי פאות. זאת ההלכה נעלמת מרבן גמליאל הזקן שהיה נשיא. ואם הוא לא ידעה איך נאמר שהיתה מוסכמת ומפורסמת, השניה בעדיות (פ"ח מ"ג) אמר ר' יהושע מקובל אני מריבוי וכו' הלכה למימי שאלוה בא לשמא ולמדה, וברור הוא שאין כונתו שמישה קבל מסיני מה שאלוה עתיד לעשות זה דבר שאין השכל סובלו. אבל באמת היה ר"י כופל במקום הזה את דעתו שהודיע במקום אחר. והוא שר"י הניח כלל שמיום שנתנה התורה לישראל נתן להם הירשות להכריע בספקותיהם כפי דעתם וכפי הסכמת הרוב ולא בשמים היא (בי"ט נ"ט): וכדומה לזה אמר גם

ובספר תורת כהנים פעם אחד וכוללת שלש הלכות (1) במכילתא ובספרי לא נזכר כלל. מציאותו לרוב הוא בשאר ברייתות. בתוספתא נמצא זה הדבור רק פעם אחת, אבל נמצא ענינו בתאר אחר שתי פעמים הן הן הדברים שנאמרו למשה בחורב, ובברייתות שבשני התלמודים, הירושלמי והבבלי נמצאו שבע פעמים, אבל הפרטים הכלולים בהם הם עשרים במספר (2) האמוראים בתלמוד הזכירוהו ארבע עשרה פעמים (3) מספר כלם ארבעים

כאן שאין מפקדת אליה לשמא או לטהר כי אין זה פקדת הנביאים אלא פקדת החכמים ואין בכת הנביא לשנות דבר. אלא שכן נגזר מסיני שיכריעו החכמים כלומר שכן מונח בחק התורה, ולכונה זו משתמש בדבור הלכה למינים, וענין זה לבר דאוי לתת לנו ציוד נכון ממוכן הדבור הזה וענין בפי הרמב"ם שם. הישלישית במשנת ידים (פ"ד מג) הלכה למינים עמון ומואב מעשרין מעשר שני בשביעיות. ודבר ברור הוא שאין זה מסיני, ואינו דין תורה, אלא הוא תקנה מאוחרת שתקנו החכמים. והבר העיר על זה הירא"ש בפירושו למס' ידים במקום הנזכר, ובפ"א מהלכות מקואות. וכן כתב הר"ד שמשון ומשאין בפי' וענין עוד ברמב"ם פ"ו הלכה א' מהלכות מחנות עניים ומה שכתב שם בעל כסף משנה.

(1) בתיב פ' צו פ"א: הצי לוג שמן לתורה, ורביעית שמן לזיז, ויא יום שבין גדה לגדה הלממים. על שלשתן ר' עקיבא חולק. בגדה (עג). הגי' רביעית יין לזיז ור"ע סובר שאין שיעור לזיז ברביעית (נזיר לד), ועני' בירושלמי פ"ה היה. ובתוספתא שהובאה בתוס' עירובין (ד). ד"ה גפן, מבואר הדבר. וגי' התוס' בנדה היתה רביעית שמן (לא רביעית יין כמו שהוא לפנינו) שאילו היתה גי' התוס' רביעית יין אין לדבריהם פתרון שאמרו שגם בזה חולק ר"ע אף על גב דלא אשבתן ואילו על רביעית יין חולק ר"ע בפירוש ועל כן מוכח שהיתה גירסתם רביעית שמן כגי' התיב לפנינו. איך שיהיה הרי ר"ע חולק על שלשתן.

(2) תוספתא ידים פ"ב העתקה מהמשנה, פאה פ"ב איך אילעאי שאלתי את ר"י באלו עומדין ביש וביה חולקין (פ') בעומר סמוך לגפה פאה פ"ב מ"ב) איל תורה הוא בעומר וכי ושאלתי את ר"א ואיל מודים באלו על מה נחלקו על העומר שהחזיק בו להוליך לעזר וכי והרציתי הדברים לפני ראבי"ע א"ל הכרית הן הן הדברים שנאמרו למשה בתורב (ע"י וירושלמי 21 ע"י היר"ש) הרי לראב"ע עומר הסמוך לגפה שהוא שכתה הוא הלממים. ור"פ בריהו צ"ד 21 כתב איך שייך בפלוגתא דבי"ש וביה שהיא הלממים? ושענות הוא שאין הפלוגתא הלכה אלא ההלכה היא עומר הסמוך לגפה שכתה ולא נחלקו בה ביש וביה מעולם. ובתלפ"א אריא שאלתי את ר"י הלוח תורה ורביעית לזיז מהן הן בהלה א"ל פטורות וכשמות וכשמותי ושאלתי את ר"א איל עישא לעצמו פטור למכור בשוק חייב וכשבתיו והרציתי הדברים לפני ראבי"ע א"ל הכרית הן הדברים שנאמרו למשה בתורב. הגב בשתיין ר"י חולק בפירוש וגם בדברי ראב"ע אין הכרע אם אמר כן בהלכה או בדרך תמיה כלומר וכי דברי ר"א הן דברים מסיני (ע"י פסחים לה:) ובעל המשנה עימנו סתם כר"י ובהכרח שלא בתקלה הלכה זו בבירור. בחולין (מב.) י"ח טרפות נאמרו למשה מסיני, ובמשנה נאמר כל שאין תמיה חיה אולי דרכם לתת סימן ושעם הלממים (במנחות לה:). ובכ"מ ת"ר תפלוג מרובעות הלממים. שבת (עט:). יש ב' הלכות: תפלוג על הקקף ומוזהה על דוכסוסטוס ויש תנא שם שסובר שנה בזה ובה כשר, ואיך אפשר כן בהלממים? הלא התלכה נשנית סתמא ומנין החולק בין המצוה ולעכב? ירושלמי מגלה פ"א הי"ט יש י"א הלכות: כתבין תפלוג בריי, ומשרטטין, ומרכיני בשער, ותולין במטילת, ודובקין בדבק, ותופרין בגידים, וכן בכל הנתהרין, ושייזיר בין שיטה לשטה, בין אות לאות, בין דף לדף, ויתן רווח למעלה ולמטה. ובסוכה (מד.) יש שלש הלכות: עישר נטעיות, ערבה וניסוך המים. ולא הודו על זה. שיש אומרים ערבה וניסוך המים דבר תורה ויא' מוסד נביאים (ירושלמי שם). בירושלמי מגלה פ"ו הי"ט: מנצפה צופים אמרום הלממים ואחרים חולקים. נדה (מה). פחותה מבת ג' שנים (שנתה) כשרה להבה. ולא כן לדעת ר"ע שלדעתו הוא מן הסברה שמתלק בין מעטה מעם ביאת, ללא מעטה, ותלמידיו שהשיבוהו כשם שכל התורה הלממים כן זאת, לא אמרו כן בהלכה, אלא מפני שלא ידעו מעם הדבר, ותעמו של ר"ע לא היה טוב בעיניהם, על כן אמרו למה אנו צריכין להפליג מעם רחוק, הלא יותר טוב לאמר שהיא הלכה למינים כמו שהגוי'ם לאמר בכל התורה כשאין אנו וידעין מעם הדברים ומקורם. ועתה לא נשאר לנו מאלה העישים כי אם י"ב בענין התפלוג אשר אין חולק עליהן.

(3) בערובין (ד.) נאמר משמו של רב: שעורין מרצין והציוץין הלממים, וכן אמר ר' יוחנן שיעורין ועונשין הלממים (וימא פ.) ויש חולקין על השיעורין ועל שיעורין של עונשין (ערובין וימא שם וסוכה ה.) ושישי פ"ו אומרים שכל השיעורין החכמים אמרום (ירושלמי פאה פ"א הי"א). ושנינו בתורת כהנים פ' שמיני פ"ו בטומאת שרץ שיעורין חכמים כבעדרשה. ובשאר שיעורין שלא נפרטו שם בגמ' נמצא תמיד שיעורין חכמים (ספרי בהעלתך פ"י מ"ט, כי תצא רכ"ב ובתוספתא כ"ט פ"ב ובכ"מ). הציוץין גם כן אינו דעת הכל שכן שאלו בגמ' הציוץין דאורייתא? ואף שהשתדל לתרץ אין כונתו כי אם ליישב דעת האומר הלכה. ואמרו דבר תורה רובו ומקפיד חוצץ (סוכה ו.) ובכ"מ)

ושתים. אמנם כל ההלכות המצויינות במשנה, ובתורת כהנים, ובתוספתא בכנוי הלכה למשה מסיני, אין גם אחת אשר הסכימו עליה כל החכמים, וזה אות שהאומרים כי הן הלכה למשה מסיני לא אמרו ככה מסמיכתם על קבלה ברורה אשר היתה למעלה מכל ספק. אמנם אמרו כן בדרך השערה כי היו מסופקות אצלם ונעלם מהם מקורן סבתם ומעמדם על כן תלו אותן בזמן היות קדום והוא זמן כתיבת התורה ונתינתה, כי זה הזמן היה על כל פנים זמן תחלת הקבלה, ומאומת אצלם כי מובן כמה חקים בתורה לא יתכן בלתי שיוקדמו להם דברי קבלה. וכמו כן מובן מקצת חקי התורה לא יתכן בלתי שנחליט כי כבר מתחילתם היה מכורר וגודע פירושים והגבלתם. ועל כן שערו בנפשם שגם כל ההלכות אשר היו מסופקות בכחינת מקורן וראשיתן הן מקובלות מראשית תורת משה. גם ההלכות אשר נזכרו בכרייתא ובמאמרי האמוראים לא נאמר עליהן שהן הלכות למשה מסיני מסמיכתם על קבלה מוסכמת כי בבין כולם לא נמצא כי אם שש עשרה אשר לא נמצא חולק עליהן. ואחרי שנרוב ההלכות המכונות בשם הלכה למשה מסיני לא היתה הסכמה עליהן מכל החכמים, הלא בהכרח שגם המכנים אותן בשם הזה לא עשו כן כי אם בהשערה, על כן מי יודע אם לא גם אותן ההלכות אשר לא נמצא מחלוקת במקורן ותחלתן אם לא גם הן לא נתיחסו למשה מסיני כי אם בהשערה לבד. כל ההלכות המכונות בשם הלכה למשה מסיני—שש עשרה במספר—אשר לא נמצא חולק ביחסן, הן בתכונת התפלין וצורתם, וסבה גדולה היתה להם להחזיק אותן למקובלות, וגם לפרסם ביחוד שהן הלכות למשה מסיני. כי דבר ברור הוא, שמובן המקרא הנדרש על מעשה התפלין ועל הנחתם, היה שזה בין לבעלי המקרא ובין לבעלי הדרשה. ואף שיש לפרש המקרא בדרך משל, ובאופן שאין מצוה בעשות אות וסימן בפועל, רק שהמכוון באמרו: וקשרתם לאות על ידך ולשוטפות בין עיניך, אינו אלא דרך מליצה ומשל על השמירה והזכירה בלב (רשב"ם וראב"ע) בכל זאת פירושוו כלם על מעשה התפלין על אות ממש וקשירה. אף הצרוקים אשר פירשו התורה דברים ככתבם הודו בפירוש הזה. ועל כן היתה האמונה מוחזקת אצלם שהמצוה הזאת כאפן שנתפרשה מן הסופרים כן נתפרשה מעת שניתן; זה החק ונכתב בספר. ובהיות כן הלא מעשה המצוה והתואר תלויים זה בזה, כי לא נוכל לצייר לנו המעשה בלתי שהתפלין מציאות איוזה תואר מן התוארים, ואחרי שבתורה אין רמז על תואר התפלין בהכרח שיתוארם היה מקובל אצלם בעל פה. ועתה זה הוא הסבה למה שהחזיק את כל ההלכות בכחינת צורת התפלין ותכונתם למקובלות למשה מסיני. ואמנם מה שירקדו ביחוד לאמר בפרסום שההלכות האלה הן מסיני, היה גם כן מעמם עמם. והוא, שרצו להראות גודל הערך אשר יש לכל דבר קטן במצוה הזאת, וכי כל חלק פרטי בצורת התפלין יש לו מקור בקבלה מסיני.

ואך הדבר דבר תורה מתפרש לרוב עני ירושלמי סוכה פ"ד מא ובכ"מ. וגם על מחויצין יש חולקין בגמרא (סוכה שם). במנחות (לה). תיורא של תפלין, שם ובערובין (צו) קשר של תפלין. בשבת (סב). שיון של תפלין, (ועיי' בתוס' ובערובין צו. ובתוס'). במנחות (לה). מעברתא של תפלין. על אלה הארבע בענין תפלין אין חולק בגמ'. בסנהדרין (פב). הובעל אריות קנאים פוגעין בה. והמעיון שם ריאה כי כל המאמר שם אינו אלא דברי אגדה. קידושין (לט). ערלה בחוצה לארץ. ויש מוחלקת בזה בגמ'. מנחות (לה). רצועות שחורות. אבל עיי' שם בגמ' שמכורר כי כמה קדמונים לא היו נוהגים כן ומישיבים בדוחק לחריץ דעת האומר שהיא הלכת. בגדלים (לו). מקרא סופרים, עטור סופרים, קרין ולא כתיבין, כתיבין ולא קרין הלכה למימי' הם. עיי' למעלה פ"ז שם הראיתי מה הוא מוחות ההלכה הזאת, במנחות (לב). שרמט מוחות הלכה למימי'. אבל המעיון במגילה (יח): ומצא כי יש חולקים על ההלכה הזאת, והנה בכל אלה שהזכירו האמוראים אינן כי אם ד' הלכות אשר אין עליהן חולק. הרי כלל כל ההלכות אשר אין עליהן מחלוקת רק מ"י במספר.

מפני שהמצוה הזאת היתה רפויה בידיהם בכמה זמנים. ואולי היו באמת כימים הקדמונים אנשים אשר היו מטאנים בפירוש התורה לצד הזה ולא פירשו דבריה על נתינת אות ממש וקשירה ממש. ואף מקצת מחכמי התורה הראשונים עם שהאמינו בכל לב שכונת המצוה על התפלין ממש בכל זאת חשבו כי תכלית המצוה היא למען תהיה יראת ה' ומצותיו תמיד לנגד עיניהם (יוסיפון בקדמוניות ח"א ס"ד פ"ח). ובמקום שיש להשיג התכלית הזאת על ידי אמצעי אחר אין להקפיד על המעשה הזה. ואמרו בפירוש שהמניח תפלין כאלו קורא בתורה, וכל הקורא בתורה פטור מן התפלין (מכילתא בא פי"ז). ועל כן בלי ספק שדעות כאלה גרמו לפעמים רפיון ידים מן המעשה בפועל. ונגד הרפיון הזה, השתדלו ללחום ואמרו כל הקורא קריאת שמע בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו (ברכות יד:). וכדי בזיון וקצף שפכו על המרפס ידם מן המצוה הזאת, עד שקראו אותם פושעי ישראל בגופם (ר"ה יו.). ואמרו איזה הוא עם הארץ כל שאינו מניח תפלין בכל יום (ברכות מז:). ונודע למדי כמה נכזה בעיניהם האיש אשר החזיקו לעם הארץ (פסחים מט.), והתרחקו ממנו תכלית הריחוק (שם גדרים כ. ובכ"מ). ההשתדלות הזאת דוברת גם מתוך קצת הנדות אשר נתפשטו באומה. כמו זאת: שהקדוש ברוך הוא מניח תפלין בכל יום (ברכות ו.) והקב"ה הראה למשה קשר של תפלין (שם). ועל מיכל בת שאול ונשים צדקניות אחרות ספרו שהיו מניחות תפלין (מכילתא בא פי"ז ערובין צז. וירושלמי ברכות פ"ב). וכל זה היה כדי להראות גודל ערך המצוה וכנגד הרפיון שרפו ידיהם ממנה, ועל כן נבין מדוע דקדקו ביחוד לתת מקור קדום עד למשה מסיני לצורת התפלין. במקום אחד נמצא שאמרו על הלכה אחת כך ניתן להם (תמורה מז.). והלשון הזה מורה כי כוננתם שנתן להם כן מסיני ומפורש כן בתלמוד, אבל אם נתבונן שם היטב נמצא כי לא דברו כי אם בהשערה אשר יסודה דברי אגדה. ענינים שונים יתוארו במשנה ובריתא ובתלמוד בשם הלכה סתם ולא נאמר בהם דבר ממהות ומקור הלכות כאלה. אבל האחרונים רגילים לפרש הלכות ממין הזה שגם הן הלכות קדומות ומיחסים אותן למשה מסיני (1) ולפעמים ישתמשו בגמרא בדבורים הלכתא גמירי, או גמרא גמירי, או גמירי, ועל כל אלה הדבורים אמרו מפרשי התלמוד כי הם מכונים על הלכה למשה מסיני (2) ויש הלכות אשר השתמשו עליהן בדבור "באמת" או "באמת אמרו" וגם עליהן אמרו שהן הלכה למשה מסיני (3). אבל אם נתבונן היטב ברוב המקומות אשר נזכרו שם כל אלה הדיבורים נמצא בבירור ובלי ספק כלל כי אין הלשונות האלה מורות על הלכה למשה מסיני בדקדוק.

(1) הלכה סתם: מילה דוחה שבת (שבת קלב.) נקבות מצוי ואדומי מותרות (יבמות עו.) האיש נזויר את בנו ולא האשה (נזיר כה.) האיש מגלה על נזירות אביו (שם ל.) מעות סתומים יפלו לנדבה (שם כה.) עצם כשעורה מוטמא (שם נו:). כמו דם בכל דבר, נזיר שגלה חייב בכל דבר הנכחה, גם כשר לכתוב על כל דבר (סוטה מז.) ובבבליים פי' המפרשים הלמנים ואני לא מוצאתי כן מפורש בגמרא, אבל מוצאתי שהלכה עמומי ולא עמוניות היא הלכה שנתהדרשה (ירושלמי יבמות ס"ג ה"ג) וה"ה לנקבות מצריות ואדומיות. ואם תעיון בכל המקומות שציינתי נמצא שברובן יש מחלוקת.

(2) הלכתא גמירי: מומאת התהום (פסחים פ"א:). חצי גזק צרורות (ביק ג:). ספק טומאה (חולין ט:). גולל ודופק (שם ע"ב). ועוד בכ"מ ואין לשון גמירי הלכה למנין והראיה מסנהדרין (קא:). גמירי שאין ישיבה בעורה סתם ובשבת (צ"ב). הובאה בריתא שגם כן גר' הלכה סתם אבל (גב.) פרישי גמירי מסרת מאבות.

(3) מובשנה שבת פ"א מיב והרומות פ"ב מ"א מוכח שבאמת אמרו אינו הלכה למנין ועיי' ברע"ב ותוי"ט. ורשי פי' בבבא מציעא (ס.) כל באמת אמרו הלכה ואין להם ולגמגם בדבר. ויש בכ"מ לא נאמר רק הלכה סתם ובשבת (צ"ב). הובאה בריתא שגם כן גר' הלכה סתם אבל בירושלמי גרסי' בכמה מקומות כל באמת אמרו הלכה למנין ואלו המלות, למשה מסיני" אין אלא התייחסות כן הגליון אשר הוסיף איזה מגיה. ואיזה מועתיק שאינו בקי הכניסן בפנים.

אחרי הדברים והאמת האלה נוכל לשפוט בצדק כי בכל דורות החכמים הקדמונים אשר רוב ההלכות מזמן שקדם להם היו מסופקות אצלם ונעלם מהם מקורן וגם מעמן תלו אותן בזמן היותר קדום. ולא נתמה על ספקות ועל אשר נעלם מהם המקור הראשון. כי כן היה מונח במשע הדבר. הלא מתחלה בעת שהחזירו הדת לישנה בימי עזרא, היה כל דבר אשר הוכן ואשר הוסד כדיני התורה כגזירה שיצאה מלפני השליש. הכל היה בהסכמת כלם או רובם ועל יסוד הסכמה כזו נגמר כל דבר והיה לחק קבוע, אבל לא נכתב לדורות, מתי, ומי, ומאיזה סבת הוחק זה החק. והיה לפעולת אדם בקרב העם וכחלק מן התורה אצל הלומדים והתלמידים עד שהיה במדרגה אחת עם כל החקים המקובלים. ומוכן מעצמו שבמשך הזמן, ובפרט מעת שנתעכבה הדרישה ממאורעות שינוי, ששכחו ולא ידעו עוד להבדיל בין המקובל באמת מימים קדומים — ואולי עד הימים שנתנה התורה — ובין מה שהוציאו הסופרים הראשונים בהשכלתם מהכתוב או מן הסברה, ועל כן כאשר יוסיף הזמן ללכת קדימה כן ירבה אצלם הספק, ועל כן לא יפלא שכל דבר אשר היה מסופק ולא יכלו לעמוד על מקורו ומעמו כי היו מחזיקים אותו לדבר מקובל מזמן היותר קדום, כי באמת היו היים וקיימים בקרבם דברים מקובלים מן הזמן ההוא. ומצאנו שבקשו חכמי הדורות לתת לפעמים מעם וסברה לדברי קדמוניהם; וחביריהם או הבאים אחריהם לא הסכימו על ידיהם יען כי לא ישרו בעינם מעמם וסברתם, ובאופן הזה בחרו להם יותר לתלות הדבר בקבלה קדומה ולהחזיקו להלכה למשה מסיני מלתת לו מעם אשר לא ישר בעיניהם בשום ענין. ובאמת הוא מוחכם יותר להחזיק דבר לקבלה קדמונית מספק ובדרך הישערה שאין אין סכנה לביטולו יען כי כל דבר מקובל היה להם קדש כדברי התורה, מלתת לו מעם וסברה הבנויים על יסוד רעוע אשר הסכנה קרובה לביטול הדבר מכל וכל. על דרך זה ראינו שהחכמים הראשונים בקשו לתת מעם לערבה וניסוך המים, והוציאו אלה ההלכות מן הכתוב על פי דרשה רחוקה וזרה והבאים אחריהם השליכו מעם זה מנגדם, אך לא שנתנו מעם אחר היותר נכון אמנם החלימו שאין צורך לחפוש מעם וסבה כי הן ההלכות המקובלות למשה מסיני, ומפורש דבר זה במאורע שאירע לרבי עקיבה עם תלמידיו (גדה מה). אשר רע בקש לתת מעם וסברה להלכה מסופקת, והיה כאשר הציע סברתו ומעמו לפני תלמידיו הסתכלו בו כמשותמים על הדבר כי לא ישרו דבריו בעיניהם; ויאמרו אליו למה זה אנחנו נדרוש מעם רחוק אשר לא תנוה דעתנו בו הלא יותר קרוב לתלות המסופקת בקבלה קדמוניה ולאמר עליה שהיא הלכה למשה מסיני כמו שאנו אומרים שכל התורה הלכה למשה מסיני. והדבר ברור כי לא תלו אותה בקבלה מסיני מפני שהיה הדבר מקובל אצלם אמנם אמרו כן כדרך היקש והשערה. כי איך אפשר שהיתה קבלה ביד התלמידים דבר שלא מסר להם רבם בגדר הלכה למשה מסיני. והנה כאשר ראינו מן המאורע שאירע לרבי עקיבה עם תלמידיו, שהיו מיחסים לפעמים איזו הלכה לקבלה מזמן היותר קדום לא מהיות להם ראיה ברורה כי אם בהשערה בלבד; אף כן היה בכל ההלכות המסופקות אף במקום שלא היו יודעים שלשלת המסורת והיה ספק במקורן ובזמנן, יחסו אותן למשה מסיני בראותם שההלכה מוסכמת ומושרשת בעם. והדרך להפליג דברים בתולדות זמנם לא נפלאה ולא רחוקה אצל חכמי התורה שבעל פה, כי כן אמרו מפורש (ירושלמי קידושין פ"ד ה"א) עד עמוד הכהן לאוריים ולתומים וכי אוריים ותומים היו באותה הישעה אלא כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו המתים עד שיבוא בן דוד. והנה הם מעידים על עצמם כי מדברים לפעמים בהפלגה יתירה, ודרך ההפלגה נמצא אצל קדמונינו בין

במדבריהם בין בספריהם. והיה אצלם כלל קבוע כשפירשו ספרים קדומים או דברי חכמים שקדמו להם שלא לקחת הדברים ככתבם, שגם לשונות התורה ושאר כתבי קדש ודברי החכמים משתמשים לפעמים בדרך הבאי והפלגה (חולין צ. ו"ג) ועתה אף כן היה הדבר בבחינת יחוס ההלכות. וכאשר הלכו פרקי הזמנים קדימה והתרחקו יותר מן הדורות הראשונים אף כן התעוררו יותר להחזיק בהיסוד: שאם נמצא הלכות אשר אין אנו יודעים מה טיבן ומקורן שלא נשתדל למצא להן מעט רחוק אלא יותר נוח לתלות הסופקת בקבלה מסיני, כי כן הדבר בהרבה הלכות המשוקעות במשנה והן מסופקות לנו. ואחד מגדולי החכמים (ר' יוחנן) העמיד היסוד במאמר קצר אבל מבורר, באמרו: אם באה הלכה תחת ירך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחד שהרי כמה הלכות נאמרו למשה מסיני וכלן משוקעות במשנה (ירושלמי פאה פ"ג) ואם נזכור את כל הראיות וההוכחות המובאות למעלה על עצמות הקבלה נראה כי החכם הזה היה מכוון אל האמת, כי אמת הוא וברור כי הרבה דברי הקבלה יש ליחס לזמן קדום מאד וכלם משוקעים במשנה אבל לא נודע להבדיל בין מדרגות קדימתם בזמן, יען כי לא נרשמו בהוראת זמנן וגם נכתבו ונשנו כלם ממש בתואר אחד. ועתה נתברר לנו שבאמת כן הוא שמאז ומקדם האמינו שמוזמן נתינת התורה וכתובתה נמצאו להם הרבה ענינים בעל פה לפרש את הסתום בתורה הכתובה. אבל מלחץ התלאות והצרות אשר מצאום כמעט בכל דור ודור, ומסכת העובים השונים, החסריים והמוסריים, אשר על ידם נתעכבה הסמרת בהליכתה נשתכחו דברים רבים והיו כלא היו, ואף מה שנשאר היו וקיים בפעולות העם ובמנהגיהם, לא נשאר באפן שנוכל להתבונן ממנו קדמותו ומקורו. רק מימי הסופרים הוחל לדרוש בתורה ולקבוע הלכות חדשות גם ישנות, וכמה גלגולים ומאורעות עברו עליהם עד אשר הביאו מכסת ההלכות בסדר נכון, וגם אז לא יכלו לעמוד על סודם לדעת איזו מן ההלכות מקובלת בזמן קדום ואיזו מחודשת במשך הזמנים כי צורת כלן היתה שוה ולא היו רושמי המקובלות ניכרים בהן, ועל כן היה כלל אצלם שכל הלכות מסופקות כאלה אשר נסתפקו עליהן ממי, ומתי, ולאזה סבה שנתחדשו תלו אותן בזמן היותר קדום, והוא בקבלה ממש מסיני.

אבל מאד נפלאות היא אשר לא מצאנו רושם מזמן הדורות של הסופרים אשר ירמוז על יסוד האמונה בקבלת בעל פה מסיני. וזה גרם לרבים כי נמוטו באמונתם. כי השבו אולי אלה הקדמונים לא ידעו ממנה ולא הכירוה. כי אילו האמינו מדוע החשו ולא דברו מזה דבר אחרי שהדעה הזאת היא עיקר גדול לפעולתם ולתורתם ולדת היהודים בכלל? הלא היה ראוי שידברו מזה בפירוש כמו שדברו מעיקרים אחרים אשר נחוצים להחזקת התורה, וצוה הו' מתונים כדן, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה, אמנם אין חסרון פרסום האמונה הזאת ומופת על חסרון מציאותה. ומה שלא הודיעו דעתם על זה אין זאת אלא מפני שבדור הסופרים היה פרסום מחשבתם על דבר הקבלה אך למותר כמו שלא הוזירו ולא הוכרחו להזכיר על האמונה באלהיות התורה הכתובה. כי רק הערעור מצד אחד הוא גורם הכרח לפרסם חלופו, וגם באמת היה הערעור בימי הדורות המאוחרים הסבה לפרסום זאת האמונה. אבל בימי המועד הראשון לא היה איש שערער בדבר כי כל העם ישבו ברצון ובנפש חפצה אל התורה ואין אחד מטיל ספק במה שהורו להם הסופרים או המבנים, ואין שואל מאין להם זה כי קימו וקבלו עליהם את הכל בלי ספק. ועל כן לא נוכל לשפוט משתיקתם באמונת היסוד הזה על בלתי המצאה בזמנם. אמנם כן הוא בלי ספק כי יסוד האמונה הזאת כבר היה קיים באומה בדורות הסופרים הראשונים.

ומשנות דור ודור ידעו כי הרבה חקים ומשפטים ודינים היו חיים וקיימים באומה רק במסרת ולא נכתבו, מקצתם נכתבו לאחר זמן או נרמזו עליהם (זכחים כב. ובכ"ט) ורובם נשארו במסרת. אל השארית הזאת נוספו חקים והגבלות לפרש התורה אשר חדשו הסופרים והחכמים של כל דור ודור וגם הם לא היו כי אם בעל פה והנה במרוץ הזמנים וברבות המאורעות והתלאות רבו המכוכות וגדלה השכחה ובגלל זה גדלו גם כן הספקות בלא יכלו להבדיל בין המקובל באמת ובין המחודש, ועל כן התרחבה האמונה בקבלה בעל פה מסיני גם על פירושים וחקים אשר לא היו מקובלים עד שהאחרונים העמידו כלל (ספרא בחקתי פ"ח) שנתנה תורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה מסיני, וכי הראה הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים. והפריזו על המדה כאמרם (ברכות ה.) מקרא משנת וגמרא כלם נתנו למשה מסיני, ומי יספור כל המאמרים המורים שהחכמים הלכו בזה המחשבה. כן עשה זה השורשי ענה וישא פרי במשך הזמנים. אמנם אם נתבונן בצורת הדרשות שהם הפירושים הלא יתברר לנו, מדרך ההצעה והלשון אשר ישתמשו בדרשותיהם, כי הדרשות הן פירושי עצמם. כי איך יעלה על הדעת שאם יאמר אדם כך וכך אני דן, או בא הכתוב ללמד על כך וכך, ואחד כנגדו ידן או מלמד מן הכתוב החיפוך, שדרשות כאלה הם פירושים מקובלים ולא פירושי עצמם? ולא עוד אלא שלפעמים אמרו החכמים כפה מלא על איזה פירוש שהוא נתחדש בזמן כך וכך (ירושלמי יבמות פ"ה ה"ג), ולפעמים מרגלא בפיהם לאמר: סופרים הניחו לי ואדרשנה (סוטה טו. ספרי נשא פ' ח'). ואם אמרו: (מגלה יט.) שהראה הקב"ה למשה מה שהסופרים עתידים לחדש, והאמינו (ירושלמי מגילה פ"ב ה"ה וחגיגה פ"א ה"א ומדרש קהלת) שאפילו מה שתלמיד ותק עתיד להורות ניתן למשה מסיני כי אין כל חדש תחת השמש, הלא מפורש יוצא מזה כי החזיקו מדרשי כל הדורות כמחודשים, ואף על פי כן נתנו למשה מסיני, ואמרו בפירוש על פעולת הסופרים שהם יסרו ההלכה וחדשו ההלכה (ירושלמי ערובין פ"ה ה"א). ונמצא שמזכירים לפעמים פירושי סיני ודקדוקי סיני (ת"כ בחקתי פ"ח) ולפעמים מזכירים פירושי סופרים (סנהדרין פ"ז) ודקדוקי סופרים (ת"כ קדושים פ"ח וסנהדרין פ"ז) וכן מצאנו שנקראו אצלם מדרשי החכמים דברים הכתובים בתורה (תוספתא חולין פ"י) אף במדרש שאינו משמעו ופשוטו של מקרא. ומצות מקרא מגילה שהיא תקנת חכמים אמרו במקום האחד (ירושלמי מגילה פ"ז ה"ז) המגלה הזאת נאמרה למשה מסיני ובמקום אחר אמרו שהיא תקנת חכמים כנגוד אל מצות התורה שנאמרו למשה מסיני (תוספתא סוטה פ"ז שבועות למ. ורמב"ן בהשגות לס' המצות שורש א'). ועתה אם נעריך כל אלה המאמרים זה לעמת זה כמה סתירות המפורשות נמצא בהם? ואיה האומן הנפלא אשר יכול להתאים ההכחות האלה? ואיה השכל הבריא שיסכול החפכים הנזכרים בלתי שיאמר: כי אם אמרו שמה שחדשו בכל הזמנים כבר ניתן למשה מסיני לא אמרו בדקדוק אלא היתה כונתם שכל הפירושים המחודשים היו מונחים בחק התורה ועל כן היו בערך כאילו נתנו מסיני, וכמו שהיה הדבר הזה בפירושים המחודשים בכיורו כמו כן יובן גם בפירושים המסופקים ואם כן מה שאמרו שכל הפירושים ניתנו מסיני גם כן לא יובן בדקדוק ובמצום גמור.

שורש הפשרה הזאת שבין המאמרים המכחישים זה את זה איננה המצאה חדשה אצלנו, אבל היא דעת חכמי התלמוד, אם נקרא כדרכיהם בשום לב. הנה בעלי התלמוד היו מוקירים מאז כל דבר ודבר אשר יחדש אחד מן החכמים והוא ישר ואמת לפי מראה עיניהם, מעלת הדבר ההוא היו מפליגים עד שנחשב בעיניהם כאלו ניתן מסיני, ובפירוש נאמר כן בתלמוד (ירושלמי

סנהדרין פ"ו ה"א ספרי עקב פי' מ"א) כלם נתנו מרועה אחד, אמר הקב"ה אם
 שמעת מפי קמן מישראל והנייך לא יהיה בעיניך כשומע מפי קמן אלא כשמעו
 מפי גדול, ולא כשמעו מפי גדול אלא כשמעו מפי חכם, ולא כשמעו מפי חכם
 אלא כשמעו מפי נביא ולא כשמעו מפי נביא אלא כשמעו מפי רועה ואין רועה אלא
 משה. והרעיון הנשקף מתוך המאמר הזה אך ברזו קל הנה הוא מפורש כאר הישב
 וכשום שכל בדברי אחד החכמים האחרונים (תנא דבי אליה) שאמר: כל מי
 שמחדש דברי תורה על פיו דומה כמי שמשמיעים אותו משמים. ובעלי האגדה
 יתארו הרעיון הזה במליצה ציורית. בתארים מעלת ר' עקיבה אמרו: (מנחות
 כט:) הראה הקב"ה למשה את ר' עקיבה שהיה יושב ודורש ולא היה משה
 יודע מה הוא אומר ותשש כחו של משה עד שהגיע לדבר אחד מן התורה
 ושאלו תלמידיו מנין לך זה ואמר הלכה למשה מסיני, מיד נתקררה דעתו.
 הנה במשל הזה יתאר המליץ את המדרשות אשר דרשו הדורות האמצעים של
 התנאים וביחוד דורו של ר' עקיבה, אשר נאמר עליו שהיה דורש על כל קוץ
 וקוץ שכתורה תלי תלים של הלכות. הלא עין בעין נראה כי לדעתו כל אלה
 המדרשים חדשים מקורב באו מדעת אומריהם ודורשיהם אשר לא שערום
 קדמוניהם עד כי משה עצמו משתומם על כי ישנה תואר פני תורתו, את
 דבריו לא הכיר ואת חקיו לא ידע כי הפירושים החלפים מובנים ובגלל זה תשש
 כחו. אבל מהר נתקררה דעתו בראותו שנתלו הדברים הנדרשים בהלכה למשה
 מסיני (יעללינעק בדרשותיו) ועתה מי לא יכיר מן האגדה הזאת שאין דעת
 הקדמונים במובן הדבור: הלכה למשה מסיני, כדקדוק ובצמצום, אלא כמו
 שאמרנו שאף על המחודשים אמרו ככה, יען שלדעתם כל הפירושים המחודשים
 היו מונחים בחק התורה. ועל כן בצדק יכלו לאמר על רבי עקיבה וחבריו:
 דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבה וחבריו (במדבר רבה פ"ט). ואחד
 מהכמי התלמוד — רבי אבהו — יגלה לנו סוד הדבר באמרו: וכי כל התורה
 למד משה, כתיב ארוכה מארץ טדה ורחבה מני ים ולארכעים יום למדה משה?
 אלא כללים למדהו הקב"ה (שמות רבה פ"א). והנה לא נרצה לדרוש ולחקור
 על הדבר על איזה כללים שכונן המדבר בזה, אך זה יוצא לנו מדבריו בכיור
 שלדעתו הניח הקב"ה השתלשלות כונת התורה לחכמים ולא נמסרו למשה כי
 אס' כללי התורה שבעל פה. האמנם כי יפלא זאת בעיני המאמינים ההולכים
 לתוטתם ורגילים להאמין הדברים כהויתם וככתבם, אבל לא נפלאות ולא
 רחוקה היא אם יבחנו הדברים בשום לב. כי מאז האמינו כי התורה עצמה
 נתנה להם רשיון גדול לדרוש ולפרש דבריה, ובכח הרשיון הזה עלו מדרשיהם
 לתור המעלה אשר יש לדברים האמורים בפירוש בתורה. זה הרשיון מצא
 במאמר התורה: לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך (הכהנים הלויים או השופט
 אשר יהיה בימים ההם) ימין או שמאל (דברים י"ז, י) אפילו אומרים לך על
 ימין שהוא שמאל (ספרי פ' שופטים) וחזק אמנתם בההרשאה הזאת מתואר
 במאמר (ראש השנה כה): אין לך אלא בית דין שבימיך. ואמרו על כמה
 תנאי המצות והגבלותיהן אשר אין רשומם ניכר בתורה, שהכתוב מסרם לחכמים
 (הגינה יח: בכורות כו: ספרי ראה פירושם ודרושיהם כמעלת הדברים הניתנים
 להם התורה עצמה, על כן היו כל פירושיהם ודרושיהם כמעלת הדברים הניתנים
 מסיני וע"כ לא יפלא עוד בעינינו אם יכנו גם את הפירושים המחודשים או
 המסופקים בכחינת תולדתם וזמן הוסדם בשם פירושי סיני. וכבר נודע למדי
 כמה יקר ונכבד אשר היה הרשיון הזה בעיניהם עד שגם מצות החכמים היו
 אצלם בצד מה כמצות התורה ולא נמנעו לתקן ברכות עליהן ולנסח הברכות
 כנוסחתן על המצות הכתובות בתורה לאמר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות

כך וכך כמצות חכמים (שבת כג:). ואמנם אם נשאל איך אפשר שפירוש
 מהדרש ייוחס לקבלה? ומה יועילנו לאמר: שכנח הרשיון אשר נתנה להם
 התורה על כל פירושיהם וחידושיהם לתור מעלת הדברים אשר נאמרו מסיני,
 הלא בכל זאת לא יאות לקרוא להם שם כשם הדברים שניתנו מסיני למרות
 פני האמת? ואיך יסבול שכלנו לאמר שאנשי אמת ובעלי אמונה כהחכמים
 ההם יאמרו בבירור על כל הפירושים שהם מסיני, אחרי שידעו בלבם שהם
 לרוב מחדשים מחכמי דור ודור? לשאלות האלה לא נמצא מענה בלתי אם
 נאמר שהאמינו כי בכל מה שפירשו הסופרים והחכמים בעלי מדרש התורה
 הבאים אחריהם נעזרו בעזר אלהי להסכים בפירושיהם אל הכונה הראשונה
 המונחת בדברי התורה הכתובה. מאמרים רבים מחכמי התלמוד רומזים על
 האמונה שהאמינו כי ה' נתן חכמה לדורשים למצוא הכונה הנכונה בתורה
 בהסכם עם הכונה הראשונה. ובפירוש אמרו: (מפרי פינחס פ' קל"ד) שהתורה
 נתנה דעת לחכמים לדורש וללמד. וכן אמרו על יהושע (ירושלמי פאה
 פ"ה ובכ"ט) אפילו דברים שלא שמעו מרבו הסכימה דעתו למח שנאמר למשה
 מסיני. ומתוכן המאמר הזה נלמד שהיה דעת בעלי התלמוד כי לא כל מה
 שנאמר למשה מסיני מסר ליהושע, שאם לא כן איך לא שמע יהושע מרבו
 מה שנאמר לו מסיני? ומסכים זה עם מה שאמר אחד מחכמי התורה האחרונים
 (תוס' יום טוב בהקדמתו) שמה שהראה הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי
 סופרים זה לא היה מוסר משה לאחרים כלל. ומצד השני נלמד
 מזה, כי האמינו שעל ידי הרישעה הנאמנה מסכים הדורש אל הכונה הראשונה,
 שהתורה נותנת לו דעת לדרוש וללמד. והאגדה מספרת (תמורה מז.) ממעלת
 עתניאל בן קנז שהחזיר בפלפולו מספר גדול מן ההלכות שנשתכחו בימי אבלו
 של משה. והרעיון הפנימי של החגדה הזאת גם הוא רומז על אמונתם בהעזר
 האלהי אשר הוא בסומכי נפשם בדרישתם בתורה עד שיבואו להסכים על הכונה
 הראשונה. כי לולא כן איך יכלו לאמר שהחזיר את ההלכות הנשכחות, אם
 נשתכחו מי אמר להם כי מה שהוציא עתניאל בפלפולו הוא באמת בהסכם עם
 הנשכחות? ובהכרח שצריכים לצייר לנו ההגדה הזאת על דרך זה שהיו הלכות
 מסופקות אצלם ולא ידעו מה אמר בהם משה ובא עתניאל בן קנז ודרש בתורה
 עד שהשקיף את הספקות והאמינו שהסכימה דעתו אל מה שנאמר למשה מסיני.
 ואין הגדה זו יחידה במינה, כי כמו כן יסופר לנו (בר' פע"ב שה"ש פ' יפה את
 כתרצה) מאתים ראשי סנהדראות היה שבטו של ישישכר מעמיד וכל אחיהם
 מסכימים הלכה על פיהם והוא משיב להם הלכה כהלכה למשה מסיני. והנה
 אם אמנם כי אין לכל אלה הספורים כי אם ערך הגדה אך אחת היא אשר
 יוצאות מבין כולם, והיא, שהאמינו כי כל הדרשות המחודשות היו בעיניהם
 כערך מקובלות מסיני ומכונות אצלם בשם קבלה מסיני, מפני שהאמינו כי
 הסכימה דעתם למה שנאמר מסיני ועל ידי פלפולם כונו אל הכונה הראשונה.
 אולם הדעה הזאת שהאמינו, כי הסכימה דעתם אל הכונה הראשונה אין
 לה אפשרות רק במקום שהדבר הנדרש הוא מוסכם מן הכל מבלי חולק עליו בשום
 זמן. אבל אם נעביר על שדה מדרשי החכמים הלא נמצא כי כמה פעמים נחתך
 הדין בבית דין האחד על פי מדרש התורה ובא בית דין אחר אחריו והחליט
 הדין בהיפוך מן הראשון וגם החלטתו לקוחה ממדרש התורה. ועתה איך אפשר
 ששניהם יסכימו אל הכונה הראשונה אחרי שהם דורשים מהיפוך להיפוך? ולא
 לכד שאירע כן דרך מקרה אלא שהיה זה כלל מוסכם אצלם שיש כח ביד
 בית דין מאוחר להחליט דבר על פי מדרש התורה בהיפוך ממה שהחליט בית
 דין שקדם לו אף שהחלטתו גם כן היתה נכונה ומיוסדת על מדרש התורה

(רמב"ם הל' מטרים פ"ב מן התלמוד) . ובזמנים שונים קרה כן באמת . וכבר במועד הסופרים ומיד אחריהם נמצא רושמי דבר זה . כמו מה שנהגו איסור מלהלחם בשבת זה המנהג קרום מאד , בימי תלמי לאני אשר מלך באלכסנדרי אחרי מות אלכסנדר המוקדוני , נכבשה ירושלים בשבת מפני שהיהודים שבתו בשבת ולא עמדו בעבור זה נגד הכובש (יוסיפון בקדמוניות ח"ב ס"ב פ"א) ואחרי זמן בימי מלחמת החשמונאים היה עוד האיסור הזה מפורסם כי בימי מתתיהו החשמונאי , עם שנלחמו בשונאיהם בקנאה מאין משלה בכל זאת קדושת השבת המניעתם מהלחם בשבת (יוסיפון שם פ"ו ספר המקביים א' פ"ב) . ואף כאשר נועצו יחד והסכימו להתיר הדבר לא התירוהו אלא לשעה , כי כן יסופר שבעת שעלה פאמפיאוס הרומי על ירושלים וכבש את העיר היה נקל לו לכבשה מפני יום השבת שהוא היום אשר היהודים נמנעים מלהלחם בו (יוסיפון שם ס"ד פ"ב) . ועתה ראינו שאף בעת שנהגו בו היתר לא נהגו כן אלא מצד ההכרח , אבל לא פירשו את חקת התורה לצד הזה . אמנם אנו רואים שאחר זמן בא שמאי הזקן והתיר להלחם בשבת לא מצד ההכרח לכד או לצורך השעה אלא מצד דין התורה ובסמיכתו על מדרשו אשר דרש "עד רדתה אפילו בשבת" (שבת יח . וספרי פ' שופטים) . וכך נמצא בענין המלאכה כעבורת השדה בשנה השביעית שבאיזה זמן אסרו מין מלאכה וסמכו האיסור על המקרא ובזמן שאחריו התירוהו וגם כן בסמיכתם על המקרא וחכמי התלמוד אמרו על זה בפירוש (ירושלמי שביעית פ"א ה"א) כש עה שאסרו למקרא סמכו ובש עה שהתירו למקרא סמכו . וקרוב לזה אמרו במקום אחר (ביר' פ"ב) ומה ראו לרחק ולקרוב ? מקרא קראו ורחקו מקרא קראו וקרבו . ועתה בהיות הדבר כן איך אפשר להחזיק בהדעה שהזכרנו שהאמינו כי הסכימה דעתם , בדרישתם , אל הכונה הראשונה בראותנו שבת דין אחד מחליט דבר ובית דין אחר מחליט היפוכו , איך נוכל להצדיק שניהם ולאמר עליהם ששניהם דברו נכונה ושניהם כונו אל הכונה הראשונה ? אמנם אם גם אמת הוא כי לא יתכן להניח שתי דעות הפכיות בכונת איזה מאמר ולאמר שעל שתייהן יחד כוון האומר , בכל זאת לא היה זאת נפלאות ורחוקה בעיני חכמי התלמוד יען כי היה אצלם כלל גדול שהאמינו בו , כי נותן התורה יעד כן מתהילה שדברי התורה יהיו נאותים להתפרש בפנים שונים ויהיו סובלים פירושים הפכיים לשמא גם לטהר לאיסור וגם להתיר ושיהיו האיסור וההיתר , המומאה והטהרה גם יחד מונחים בחק התורה ובכונתה . ועתה לא יפלא בעיניהם אם דבור אחד בתורה יתפרש מבית דין אחד לאיסור והדבור ההוא עצמו יתפרש מבית דין מאוחר להתיר , שיכלו לאמר על שני הפירושים כי שניהם היו מונחים בכונת התורה והסכימה דעת שניהם לכונה הראשונה , שנאמרה או נמסרה או נרמזה או נודעה בכלליה למשה . כן היתה דעת חכמי התורה שבעל פה באמת ובבירור , ואמרו בפירוש : כל דבור ודבור אמר לו הקב"ה למשה מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא (מדרש שה"ש פי הביאני) והפליגו מעלת החכמים שהבינו לדרוש את התורה על פי הפנים ההפכיים האלה (ערוכין יג :) ועל כן בית דין של כל זמן וזמן שדן לפי מה שנראה בעיניו בכונת התורה הסכימה דעתו למה שנאמר למשה מסיני , בין שדן להיתר בין שדן לאיסור בין למומאה בין לטהרה . ואחד מן החכמים יתאר ענין זה בציוור נחמד (ירושלמי סנהדרין פ"ט ה"ב) אלו נתנה התורה חתוכה (מוחלטת כדיניה) לא היה לרגל עמידה (כלומר לא היה לדבר קיום מתמיד) מה טעם וידבר ה' אל משה , אמר לפניו רבוננו של עולם הודיעני איך היא ההלכה אמר לו אחרי רבים להטות כדי שתתא התורה נדרשת כמ"ט פנים טהור וכמ"ט פנים טמא . הגה המליץ הזה צייר כנפשו כאלו הקב"ה ה'אה למשה את כל הפנים האפשריים בפירוש התורה דבר והפוכו בין לאיסור

בין להתיר למוטאה ולמחרה. ומשה מתפלא על זה, איך אפשר שתהא התורה מתפרשת בפנים שונים ומתנגדים זה אל זה. והוא משתוקק לדעת איזה הפנים הם לפי האמת ולפי ההלכה? על זה משיבו הקב"ה שזה נמסר לחכמי הדורות ובעת שיסכימו רוב מן העומדים למנין אל צד האחד אז גם זה יחשב ההלכה והאמת. ומודיע לו גם הסבה, שהכרח הוא לקיים התורה שתהיה נאותה להתפרש בפנים למחר ובפנים לממא. ואחרי הרעיון הזה נמשך גם כן חכם אחר מחכמי התלמוד (תוספתא סוטה פ"ז חגיגה ג'): שאמר: כי התורה נמשלה לנטיעה מה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פרים ורבים. ודברים ברורים כאלה אין צריכים פירוש. ועתה אם אמנם כי רוב הראיות האלה הן לקוחות מדברי אנדה, וגם אין אופני הציונים מן הדבר הזה שוים בכלם, בכל זאת מוסכם הוא שבבחינה אחת אנדות כאלה עדים נאמנים הן, המעידים על תיאר פני האמונות והדעות המושלות באומה בעת הוסדן, ובענין שלפנינו יעידו על תכונת הדעות אשר נתפשמו בין היהודים בבחינת התורה שבעל פה. ויתברר לנו מהם כי האמינו: שהרבה פירושים והלכות היו מקובלים, הרבה נשתכחו ברוב הימים ובמלטול האומה. וחכמי הדורות החזירו אותם מדעתם ומסברתם ובפלפולם בעזר האלהי, עד שהסכימו אל הכונה הראשונה. וגם הרבה פירושים והלכות נתחדשו והיו אצלם בערך מקובלים, מפני שחזקה בלכם האמונה בכח ההרשאה אשר נתנה להם התורה. וגם בנמוסם לפעמים מן הדרך אשר הלכו בה קדמוניהם בפירושים בתורה, סמכו על היסוד הגדול שהאמינו בו, שזה מונח בחכמת נותן התורה, שלא לתת התורה התוכה ומוחל למת, אמנם כונתה היתה שתהיה התורה פרה ורבה כנטיעה. וראשי הדורות בכל הזמנים היו מורשים בהרשאת התורה לפרש אותה כפי ראות עינם ושכלם. והחלישו הדין היוצא מכח דרישתם וחקירתם על פי הסכמת הרוב. והסכמת הרוב היתה להם למדה, לכל זמן וזמן להעמיד הלכה למעשה, שאין לך אלא בית דין שבימיך. ובין בשעה שאסרו ובין בשעה שהתירו היו סומכים הדבר למקרא ולא היה זה גרעון בחק האמת כי האמינו שנתנה תורה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא. אלה הם האמונות והדעות של הקדמונים בעלי התלמוד, ועל כן תשקט רוחנו ויטיר כל ספק אם נראה התנגדות גדולה בין מובן איזה חקים בזמן קדמוני קדמונים בכל ימי הנביאים והגלות ובין מובנם בזמן מאוחר בימי חכמי התלמוד, או אם נראה שגם בזמן המאוחר הזה אין כל הדורות שוים בהבנת התורה כי לפי דעתם ואמונתם אלו ואלו דברי אלהים היים.

פרק עשירי

שמעון הצדיק משוירו אנשי כנסת הגדולה.

הודעות מפרטי דברים בתורה שבעל פה אשר הם ילדי הזמן הראשון לא הגיעו אלינו בכתב, ומה שהוגד לנו על אודותיה, זה מוצא פי האחרונים ולא נדע מה מהודעותיהם נסמך על קבלה ומה הוא מהשערה. ולא נתמה על חסרון הודעות קדומות כבדור בעניני התורה; הלא גם מקורות האומה בכלל אין לנו שור מן הזמנים הראשונים אהרי שובם מחגולה בעוד היותם תחת מטשלת מלכי פרס האחרונים, אך מעשה אחד יסופר (קדמוניות סי"ב פ"ז) וראוי להזכירו פה בתמו מעט אור במצב הדתי בזמן ההוא. יהודע בנו של אלישיב מת ויתכהן תחתיו בנו יוחנן להיות כהן גדול בימי מלוך המלך הפרסי ארתחששתא השני (סביב לשנת ג"א תרכ"ח). שר צבא המלך היה כאניאס. הוא היה פחת המדינה בסוריא וצור וגם ארץ ישראל תחת סקודתו. לפחת

הזה היה ריע ושמו ישוע אחי יוחנן הכהן הגדול. ישוע קנא באחיו והיה עיניו ולבו תמיד על הכהנה הגדולה. תשוקתו הזאת התחזקה על ידי אהבת הפחת אליו ועל ידי הבטחתו אשר הכמיתו להעביר הכהנה הגדולה מעם אחיו יוחנן ולכהנהו תחתיו. ההבטחה הזאת אמצה את לב ישוע עד כי החל לחרחר ריב עם אחיו ויעל ירושלימה להפיק זממו. והיה היום בהיותם שניהם במקדש ויריבו ריב זה עם זה אז קם יוחנן כחמתו ויהרג את אחיו במקדש ה'. כשמוע באגיאס מן התועבה אשר נעשתה בישראל ובהיכל ה', חש לעלות ירושלימה לחקור את אשר נעשה. כבואו שם הפץ לכנוס אל היכל ה' אבל הכהנים רצו להמניעו כי חק לישראל הוא אשר לא יבא איש נכרי למקדש, אז חרה אפו במ ער מאד ויאמר וכי זה הרוצח נפש אדם במקדש טהור ממני? וכנס בחזקה. אז שם עונש על המקדש אשר ישלמו חמשים דרכמונים מכל שה אשר יקרב על מזבח ה'. אבל יוחנן לא הועבר מכהנתו וישאר על פקידתו. הנה מן המעשה הזה אנו רואים ברור כי לא היתה יד חקת התורה תקיפה על הכהנים הגדולים או שהחלכה: שהרוצח אף בעמדו אצל המזבח יוקח למות ולא ישלים העבודה (סנהדרין לה.). לא נוסדה עד אחר הזמן ההוא לאיזה סבה הבלתי נודעת לנו. כי אלו היה בזמן ההוא חק כזה מדוע הניחו את יוחנן בכהנתו? ובוזה לא נוכל לאמר שממעם המלך וחפחה הוכרחו על כן. הלא הוא להפך הפחה היה מנגדו וקצף עליו ולא היה אומר דבר אלו היה הבית דין רוצים להעבירו (1) מלבד הספור הזה לא הגיע אלינו דבר פרטי מן הזמן ההוא הנוגע במצבו הדתי כיחוד (2). גם משמות אנשי המוסת בעלי כנסת הגדולה, לא נודע לנו בלתי אחר, והוא: שמעון הצדיק אשר נאמר עליו כי היה משיירי כנסת הגדולה (אבות פ"א מ"ב). אם גם שאין לנו סבה להטיל ספק בדבר שזמן התחלת הכנסיה הזאת היה מיד אחרי שובם מן הגולה והיה עזרא אחד מאישיה ובלוי ספק הראש עליה, כאשר נרמז ברושמים בספר הנקרא על שמו, בכל זאת לא נוכל להחליט בבירור ובצמצום משך הימים אשר התמידה, יען כי גם לא נודע לנו בבירור מי היה שמעון זה שהיה משיירי אנשי כנסת הגדולה? ובאיזה זמן חי ועמד בכהנתו? לפי מה שיוצא לנו מהגדת התלמוד חי שמעון הצדיק בימי הכבוש הגדול אשר כבש אלכסנדר את כל ארצות ממלכת פרס, ובתוכן גם את כל ארץ סוריא. כי כן יסופר בתלמוד (מגילת תענית פ"ט יומא סט) כאשר כבש אלכסנדר את ממלכת פרס, וירב תחת רגליו את כל הארצות אשר היו תחת ממשלתה, עלה גם כן ירושלימה. היהודים אשר נאמנה רוחם עם מלכי פרס יראו מחמת אלכסנדר. והיה בקרבו אל העיר, וישלחו מלאכים לקראתו, מיקירי העם ומטהכונים ובראשם היה שמעון הצדיק הכהן הגדול לבוש בבגדי כהנתו. והיו כפנעם באלכסנדר ירד מטרכבתו, ויחן כבוד לכהן הגדול וישתחו לו. שריו התפלאו על ככה. ויאמר להם המלך, כי עשה זאת יען כי תואר פני הכהן הזקן הזה העיר בקרבו זכרון חלום נפלא אשר חלם בצאתו למלחמה. בחלומו, והנה כדמות הזקן הנכבד הזה הולך לימינו, מנצח לפניו ונותן לו תשועה בכל מלחמותיו. בגלל זה נשא הכהן חן וחסד לפניו, והכמיתו כי לא ירע לעמו אך יגדיל עמו חסד. גם מלא

(1) עיי' מכילתא משפטים פ"ד שדרשו מעם מזבחי תקנו למות ולא לירון. ובברכות (לב:) דרשו ויובם דמוס מלאו כהן ההורג את הנפש פסול לישא את כפיו וכיש שפסול לעבודה עיי' סנהדרין (לה.) ובתוס', ובכל ענין ולכל הדעות פשוט הוא שאין להניח את כהן התורג את הנפש אל העבודה לכתחלה וכיש שאם הוא כהן גדול שיש להעבירו. וכל ההלכות והדינים האלה אין לפשר עם המעשה המסופר בפנים.

(2) בבחינת עמדתם נגד הכותיים נדבר למטה מה שהכת הזאת היתה סבה לתקנות וחקים

חדשים בקרב היהודים.

אלכסנדר הבטחחו. כבוא ירושלימה הקריב קרבנות במקדש, ויואל לתת רשיון ליהודים לרדוף דיניהם על פי חקי תורתם, ונתן להם חפשויות האמונה והדת. הנחה עשה להם מן המס בכל שנת השבע היא שנת השמיטה, ואל דברי שמונה אשר הלשינו הכותים על היהודים לא שם לב (יוסיפון בקדמוניות ס"ב פ"ב) המלך בקש ממנו להעמיד דמות תבניתו בהיכל, אבל הכהן ענהו כי זה נגד דת היהודים, אמנם הבטיחו כי יעשה לו מזכרת עולמים בקרב עם היהודים, אשר כל בן זכר אשר יולד מן הכהנים בשנה ההיא יהיה נקרא על שמו: אלכסנדר. והנה זה מסופר בתלמוד על שמו של שמעון הצדיק. אבל יוסיפון הכהן יספר ככה על שמו של ידוע הכהן הגדול. ידוע הכהן הזה מת זמן לא כביר אחרי מות אלכסנדר (סביב לג"א תר"ס). אחריו נתכהן חניו בנו וכשמת גם זה בא בנו תחתיו והוא שמעון הצדיק (יוסיפון שם) ולפי הדעה הזאת מלך שמעון הצדיק בימי השערוורה והמלחמות אשר היו בין שרי צבאות אלכסנדר שירשו את ממלכתו אחרי מותו. בעת ההיא צר תלמי לאגוס על ירושלים וילכדה, וישב מישראל שבי רב ויולכים מצרימה אמנם גם בזמן מאוחר מזה היה כהן גדול אשר גם הוא נקרא בשם שמעון, וגם לו נתנו בני דורו שם הכנוי: צדיק והוא היה בן חניו בן שמעון הראשון. שמעון הצדיק השני עמד בכהנתו בימי אנטיוכוס הגדול (סביב לג"א תש"כ). מקצת מדורשי קדמוניות חושבים כי שמעון זה אשר היה בן בנו של שמעון הראשון הוא היה שמעון הצדיק אשר נאמר עליו כי היה משיירי אנשי כנסת הגדולה¹). והנה אין בדינו ראייה ברורה להכריע בין הדעות בענין הזה וגם אין הכרעה בזה נחוצה לתכליתנו. אבל אין ראוי שנסב עינינו ממצב הדברים בכחינת עניני היהודים לעמת הממשלה בזמנו של אלכסנדר וכן בזמנו של אנטיוכוס הגדול. מכל מה שהודע לנו בכחינה הזאת מזמנו של אלכסנדר ראינו כי מעת באה ממלכת פרס לידי אלכסנדר לא הורע מצבם המדיני. הוא הבטיח אותם לכלתי שנות דבר מעניניהם המדיניים והדתיים ולהניחם על מנהגייהם ומשפטייהם וגם מלא הבטחחו, ועל כן לא ראינו סבה מוכחת לביטול כנסת הגדולה בעת ההיא וכמו כן אין סבה לביטול בימי אנטיוכוס הגדול אשר היה מלך חסד לישראל. כי אם גם שבמלחמותיו אשר נלחם עם חלטי פהילאפאטר עבר כוס התלאות גם על ישראל, הנה לא עשו התלאות האלה פעלה מתמידה. כי כאשר התגבר אנטיוכוס, היטב ליהודים מאד ונתן להם כל הזכויות אשר שאל לבם. ובמכתב אשר כתב לאוהבו ושר צבאו נזכר מפורש ממציואות הועד הגדול וכתב לו: שנותן להם חירות לחיות כמשפט דתם ובעלי הועד הגדול יהיו פטורים ממש הגלגלת, ואין נאמר שבעת ההיא נתבטלה הכנסת הגדולה? אבל לא כן הוא בכוא תלמי לאגוס לירושלים אז נחפז הרבר, הוא הניח שבת רשעו על גורל היהודים וילחץ אותם לחץ גדול, ועל כן בלי ספק באה לרגלו שערווריה גם בעניניהם הפנימיים וזה סבה גדולה לביטול הכנסיה ואף לבעבור זה בצדק נוכל לשער שבעת ההיא פסקה כנסת הגדולה, ואחרי שראינו שבימי השערווריה ההיא היה שמעון הצדיק הראשון כהן גדול, על כן גם הוא שמעון הצדיק הנזכר במשנה שהיה משיירי כנסת הגדולה. שמעון הצדיק מהולל ברוב תשבחות. הוא היה איש הולך תמים עם אלהים ובאהבה וחסד עם בני אדם (יוסיפון שם) וכאשר הוא לעצמו דבק בתורת ה', ועבד את אלהיו בלב שלם וגמל חסד לבני אדם, אף כן הורה לעמו וילמדם ללכת בדרך זו אשר אחזה רגלו. יקרת היסודות האלה וגודל ערכם תאר במאמר

1) עיי' מה שכתב צונץ ג. ד. פ. 36 ובספר דברי הימים ליהודים מתעורר צעקלד ח"ב 195 ובספר קורות דת היהודים והכתות מואטט היא צד 95, ובמעי' בן הנגיה שנה ראשונה צד 198 משער הר"ד ליבוש לעף כי שמעון שהיה משיירי כהני הוא שמעון החשבוני.

קצר כדרך הקדמונים באמרו: על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים (אבות פ"א) המאמר הזה מצד פנימיותו הוא חותם תכנית לתשוקת רוחו ולצרכי זמנו, ומצד צורתו כבר נמצא בו דוגמת המאמרים אשר נתייחסו לסופרים להיותם ספורות ספורות. מאד מאד נגה את העבודה החזונית כמעשה המצות ושבה את עושיהן אם יעשו אותן בשום לב ובמחשבה זכה. ואף לבעבור זה לא רצתה נפשו בנוורי נזירות לסגף נפשם. ועל כן נמנע כל ימיו מלאכול קרבן נזיר. כי אמר שהאוסר איסר על נפשו בנזירות יחשב חוטא. והוא היה האיש אשר ירה אבן פנה אל החק אשר אמרו הכאים אחריו בזמן מאוחר שכל היושב בתענית נקרא חוטא (נדרים י.). פעם אחת בא אליו אדם מן הדרוס יפה עינים ושוב רואי וקוצותיו תלתלים והיה נזיר. אמר לו שמעון הצדיק: מה ראית בני להשחית השער הנאה הזה? וספר לו רועה הייתי בעירי והלכתי למלאות את השאוב וראיתי את הבוכיה שלי בתוך המים ופחו יצרי עלי ובקש לאברני מן העולם. אמרתי לו רשע אתה מפחו בדבר שאינו שלך עלי להקדישך לשמים. והרכיז לו שמעון בראשו ויאמר לו בני כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל ועליך הכתוב אומר נזיר להזיר לה' (נדרים ונזיר פ"א בבלי וירושלמי וספרי נשא ובכ"מ). וראינו מזה איך בהשכלה רבה העמיק שמעון בדברי התורה. שאם אמרה התורה נזיר להזיר לה' אין כונתה שאם האדם מסגף את נפשו לכבוד שמים שיש בזה חפץ לה', אבל הכונה היא שאז יהיה הנזירות שמזיר האדם את נפשו באמת לה' אם היה לנזיר הנזירות סכה מוסרית לנזירותו. צורת ההגדה הזאת נושאת על פניה חותם קדמותה. ואולי הדבורים אשר שם המספר בפי שמעון היו דבריו ממש, ואז יראה מזה שכבר בימיו היו רגילים להשתמש במלת שמים לכנות בה את האלהים היושבי בשמים וכן הכנוי מקום לשם ה'. ואין ספק כי שני הכנויים האלה אינם מילדי העברים. וביחוד הכנוי שמים לשם ה' הוא השאלה לקוחה מן היוונים שמכנים את השמים ואת אלהי השמים בשם אחד. ויראתם מלהגות את השם כאותיותיו, היתה הסכה אשר השתדלו להמציא להם כנויים שונים לכנות בהם את השם.

מן ההשתדלות אשר השתדל שמעון לעצור את העם מן הנזירות נוכל לשפוט בצדק כי בעת ההיא היו פרוצים מאד בנדרים ונזירות. כאשר נראה בדורות שלאחריו בימי מלחמת המקבים אשר היו נזוירי נזירות ובאו לירושלים למלא את ימי נזום (המקבים ס"א פ"ג, מ"ט). והפרצה הזאת אשר האדם מעמים על נפשו סגופים בנדרים ונזירות הוא לרוב אות על תלאות הזמן ועל הצרות המתפרצות. כי מאז חשבו בני אדם שבאסרם איסר על נפשם ובהצטערם בסיגופים ובענוי נפש כי על ידי זה יפיקו רצון מאת אלהים לרחמם ולהושיעם מצרותיהם. וזאת המחשבה השתרשה בקרבם מראותם כי כל הדתות והאמונות בכלל והדת האלוהית בפרט אוסרות איסורים על נפש האדם ומצוות על חקים אשר עשייתם תלויה בדברים אשר הם מעמיסים עצרה עליהם. ומראותם כי שמירת אלה החקים והעצירה מן הדברים האסורים הם לפי הבטחת נותן הדת הדרכים הנאותים להשיג בהם חסד אלהים ורצונו. על כן חשבו שכאשר ירבו לאסור איסר על נפשם אף מן הדברים המותרים להם מצד הדת, כן ירבו למצא חן בעיני אלהים ולהפיק רצון מאתו עד שבנגלל זה יהיה עזר למו בצרה. ועל כן כרבות התלאות מאז כן רבו נודרי נדרים ונזירות. והנה ראינו כי שמעון הצדיק לא היה נפשו לאלה והיה מתנגד לנודרי נזירות ונדרים אשר התפרצו בימיו, ועתה לא נפלאות היא ולא רחוקה אם נשער שבזמן ההוא תקנו שיחיה רשיון ביד החכם להתיר נדרים. שכאשר ראו שהיה העם פרוצים בנדרים תקנו שיש ביד החכם כח להתיר הנדר בחרמת הנודר לאמר כי שגגה היא. ואף שאין

להיטר נדרים ראה ברורה ומפורשת מן התורה, הלא רמו לדבר יש, כי התורה נתנה הכח ביד האב להפר נדרי בתו וביד הבעל להפר נדרי אשתו, על כן הכריעו בסברה שכמו כן יהיה כח ביד החכם להתיר נדרי העם אשר הם מונהגים על ידי חכמי הדורות, ובכח הסברה הזאת תקנו תקנת היתר נדרים. ובעלי המשנה הראשונים כבר ידעו כי תקנה זו היא מהורשת רק שהשכחה הכאה בעקבי התלאות נרמה שנעלם מהם זמן התקון ועל כן אמרו (חגיגה ספ"א) היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו, ואמנם נראה כי יש מתכמי הדורות אף שהיו משתדלים לעצור בעד הנדרים, לא ישר בעיניהם להסכים על הדבר שמי שנדר נדר שילך אצל החכם להתירו. אחד מן החכמים אשר דבר נגד המנהג הרע של נודרי נדרים היה מחבר ספר קהלת. הלא כבר ידענו שזה הספר נתחבר בסוף ימי מלכי פרס (למעלה פ"א בהערה) והוא אומר בפירוש שראוי לאדם לעצור על דל שפתיו מלידור נדר. על נדרי הקדש וכדומה להם יאמר: טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם (קהלת ה', ד') אבל על הנדרים שנודרים בני אדם לאסור איסר על נפשם ולסגף עצמם על אלה מזהיר שלא ידור כל עיקר ושלא יתן האדם את פיו לחטיא את בשרו לסגף ולצער עצמו (1) ולא יהיה מוכרח לבטל אמרי פיו וללכת אל המלאך שהוא החכם המורה אשר זה שמו גם אצל הנביאים האחרונים (חגי' א' י"ג. מלאכי ב' ז') ולאמר כי ישנה היא מה שנדר יען שנדר בחפזו ומתחרט עתה ורוצה שיבטל החכם את נדרו. והנה אנו רואים מזה כי בעת שנתחבר ספר קהלת לא היתה תקנת היתר נדרים עוד תקנה מוחלטת ומקובלת, ועל כן השערנו קרובה מאד שבימי שמעון הצדיק תקנוה לתקנה קיימת כי ראו שהשעה צריכה לכך.

אחת מן המעלות הנשגבות אשר הללוהו בהן מספרי תולדותיו היא מעלת הנבואה. כי אמרו עליו שרוח הקדש דבר בו. בשנה האחרונה לימי כהנתו (2) כצאתו ביום הכפורים מבית קדש הקדשים, התנבא כי בשנה הזאת ימות, וכן היה כי שבעת ימים אחרי חג הסוכות הלך הצדיק לעולמו ויקבר בשיבה טובה, טאד מאד התאבלו על מותו כי לא השאיר צדיק אשר ישוה לו בין החיים, הכהנים האווננו כי אבדה אבדה אשר לא נמצא תמורתה, ואף לכעבור זה נמנעו אחיו הכהנים מאז והלאה לכרך בשם המפורש (יומא למ': וירושלמי שם פ"ו) לא נתברר לנו מה היתה הסבה המיוחדת למניעה הזאת אבל זה מפורש יוצא מענין הספור כי מראותם שנתטעמה האמונה ויראת שמים על כן חשבו כי לא הם ולא דורם כדאים לפרש את השם אף בכרכת כהנים ונמנעו מלפרשו אף שנצטוו על זה ביחוד. כי לפרש את השם באותיותיו ככתבו—לשאר העם או גם לכהנים חוץ מכרכת כהנים—כבר היו נמנעים בזמן ראשוני הסופרים. וגם זה היה בין תקוניהם. כמו שתקנו כנויים שונים כדי לתת כבוד לשם ה' לפעמים בחלוף הקריאה ולפעמים גם בכתב, כן תקנו כנוי לשם ה' המפורש שלא

(1) כונת הדבור לחטיא את בשרך אינה מענין חטאת כלומר שלא יתן האדם את פיו להביא את עצמו על ידי דבור פיו לירי חטא, אלא נראה יותר שישירש חטא בזה הוא מענין השחתה כמו מתעברו חטא נפשו (משלי כ' ב') שהכונה שמתעבר את הכולך משחת נפשו. וכן חוטא נפשך (תבוקו ב' י').

(2) לדעת התלמוד שמש שמעון הצדיק ככהנה גדולה ארבעים שנה אבל צונץ ואחרים מורשים קרמוניות הוכיחו כי לא שמש בכ"ג יותר מכ"ג שנה, וראיתי להעיר פה על מה שכתבנו בצ"ס פה החמניד משנת תרכ"ז נומ, 32 צד 253. שכל ההגרות המספרות מענינו של שמעון הצדיק, (יומא למ'), ובתוספתא סוטה פ"ג וברושלמי יומא פ"ו ה"ג בברייתא השנים שהיו לאחר מותו לענין הגדול ביה"כ, ובגזר המערבי, ובאש המערבת, ובעומר, ושתי לחם, ולחם הפנים. כי כל זה אינו מכוון לא על שמעון הצדיק הראשון ולא על השני כי אם על שמעון הצדיק אחר שהיו בזמן מאוחר בימי הקיסר קאליגולא הרומי כמו שלשים שנה לפני הרבן הבית, ועי' במגילת תענית פ"א.

יהיה נקרא ככתבו, אבל בכרכה שנצטוו הכהנים לכרך את ישראל, היו מפרשים את השם, והבינו כבר בעת ההיא את מאמר התורה שאמרה כה תכרכו את בני ישראל שהכונה: כה, בדקדוק דברים ככתכם ועל כן צריכים לכרך בשם ככתבו (ספרי פ' נשא פ' כ"ה). ונאמר בפירושי: ושמו את שמי על בני ישראל (סוטה לח.). וברור הוא שמדרש הכתובים האלה על דרך זה כבר היה נדרש מן הסופרים הקדמונים מראותנו שעד מותו של שמעון הצדיק היו מברכים בשם המפורש אף שכבר מאז היו נמנעים לפרש את השם ככתבו. ואמנם אם גם שהיבן אצלם הכתוב שמצוה הוא לכרך בשם המפורש ועשו כן עד מותו של שמעון בכל זאת בטלו זאת המצוה ונמנעו מלכרך בשם. האמנם שאחרוני החכמים (סוטה לח. תוס' ד"ה הרי) משתדלים להראות כי אין זה עקירת או ביטול המצוה מתקנת החכמים אלא ביטולה בסמיכתם על רצון התורה עצמה. כי לפי דעתם ולפי מה שהוציאו על פי דרכי המדרש במקום אחר החליטו כי אין להזכיר את שם ה' בשום ענין כי אם במקום ובזמן שיש גלוי השכינה, ואחרי שלפי דעת הכהנים פסק לאחר מותו של שמעון הצדיק גלוי השכינה (1) על כן מחק התורה עצמה בטלה המצוה הזאת. אבל אם נתכוונן בדברי חכמי התלמוד עצמם נמצא כי לא חשבו ולא עלה על לבם לאמר, שמימות שמעון פסק גלוי השכינה במקדש. ואין לנו ראיה או רמז על זה שאחד מבעלי התלמוד חשב או האמין ככה, וכל שכן שאין לנו רמז שהכהנים אחר מותו של שמעון ישבו שעם מותו נסתלקה השכינה מבית המקדש. אבל באמת כן הוא כאשר אמרנו, שהסכה המיוחדת, אשר היתה לכהנים שלא לפרש את השם בכרכם את העם, לא נתקיימה לנו. אבל זה מונח במכע הדרכ שכאשר הגביהו מעלת שמעון אחרי מותו כן נוכח מעלתו היו מקמינים מעלת עצמם, וחשבו כי לא הם ולא דורם כדאים לפרש את השם אף בכרכת הכהנים.

מן הדברים המעשים אשר סופרו לנו ממעלת שמעון הצדיק ומן ההגדות אשר נתלו בשמו, התברר כי הוא היה אחד המיוחד מכל ראשי הדורות שבימי הכנסת הנדולה. וע"כ בלי ספק גם זמנו היה מיוחד בתקנות מעולות אשר נתקנו לשיבת האומה. וקרוב מאד כי תיקון החתימה לכתבי הקדש גם הוא היה פעולת זמנו. הן מן העת אשר עלו מהגולה מונהגים מעזרא הסופר הכתה התורה שרשיה כלב כל איש ישראל, והשרשים האלה הרחיבו על אדמת ישראל, ואז כל אשר בשם ישראל יכונה מתעורר להחזיק בלמודי המבינים. ואם גם היו בקרבם צירים צוררים אותם בנכליהם, והם הכותים אשר הושיב מלך אשור בערי שומרון ואשר קיימו וקבלו עליהם את דת ישראל, גם אלה חסרו כח ולא היה לאל ידם לעשות גדולה או קטנה להפריע את ישראל באמנותם. וזמנו נחמיה עד ימי מלכות אלכסנדר לא נפרדו אז בפירוד תמים מן היהודים ומהם חגו את חניהם בירושלים" (קירכהיים ככרמי שומרון

(1) בתוס' שם סמכו על המדרש בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו' ומסרסון המקרא בכל מקום שאני נגלה מצווה אני להזכיר את שמי ועל כן אחרי מות שמעון הצדיק שלא היה עוד גלוי שכינה ולא זכו לגיש עור נמניעו מלכרך בשם. ואין ספק שכונת התוס' היא על ההגדות המספרות מכמה מועשי כסים שפסקו אחרי מות שמעון הצדיק, אבל כבר הראנו בהערה הקודמת שכל זה אינו מכוון על שמעון הצדיק הראשון. ולפי דעת התוס' לא זכו עוד לגלוי השכינה אחרי מות שמעון גם בבית המקדש ולא היה בכלל כל מקום אשר אזכיר את שמי, וזה מוכחש מבריותא סוכה (נג.) וממכילתא יתרו פ"א וע"י בשבורנו מרת סופרים ולא מוצאנו לאחד מחכמי התלמוד שיאמרו שהיה איזה זמן שלא נגלה הקב"ה בבית הבהירה. והעיקר הוא כי דעת בעלי הבריותא כזה הוא כי בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו' אינו רוצה למעט איזה זמן, שלפי דעת התלמוד לא היה שום זמן כל ימי המקדש אשר לא השרה הקב"ה את שכינתו בו ואינו רוצה אלא למעט את המקום כלומר שבגבולין אסור לעשות כן.

צד ב'). ומעדעים אחרים נגד מנהגי היהודים ודעותיהם לא היו בקרבם אשר יהיו מכריחים אותם לפרסום איזה תקון המיועד לחורות התנגדות נגד איזה ערעור. מזמן אלכסנדר מוקדון החלו — אלה הכותים — לקרוא בשמותם עלי ארץ, והיו לממלכה שפלה להרע לישראל, והיכלם על הר גריזים היה לפח ולמוקש ליושב ירושלים. ובלי ספק נעשה בזמן ההוא העתקת ספר התורה אשר בידיהם עם החלופים והשנויים אשר בלעדי אלה החלופים והשנויים לא היה יסוד ושורש לעבודתם ולמקדשם. (כרמי שומרון צד ב' עד ז') ואולי כבר לפני זמנו של אלכסנדר עשו הזיופים כי כבוא אלכסנדר לסוריא כבר היה היכלם קיים ועומד על הר גריזים אשר בלעדי הזיופים שעשו אין מקום לעבודה על הר גריזים. ומלבד החלופים והשנויים אשר זייפו בתורה התנגדו ליהודים עוד בדבר אחר אשר הוא יסוד גדול בעקרי דת היהודים. והוא, שהכחישו בכנאות שאר הנביאים ולא קבלו ספריהם. והנה הזיופים שזייפו בתורה וכמו כן התנגדותם לספרי הנביאים היו סבה גדולה אשר הניעה את החכמי הדור לעשות כזה סייג ומשמרת, ושיהיו מחזיקים בכל מאמצי כחם בנוסח האמיתי שבתורה — ומי יודע אם לא כוונו אנשי כנסת הגדולה והשנוי — ועוד אחרת לפרסם לתורה על דבר זה להזהיר על הזיוף והחלוף והשנוי — ועוד אחרת לפרסם פרסום רב, מעות הכותים והגמשכים אחריהם מן היהודים בהכחישם קדושת שאר כתבי הקדש וספרי הנביאים, והוכרחו להודיע ולהניד קבל עם כי כלם קדושים וממקור אלהי נוקרו. ועתה זה היה אחת מן הסבות המכריחות אותם לקבץ על יד מספר כתבי הקדש ולחברם יחד במחברת הקדושה. ורומזת על זה החתימה לכתבי הקדש. שהיא ארבעה הכתובים האחרונים שבספר קהלת (מ"ג הזמן פ"א) ושם נאמר דברי חכמים כדרכונות וכמסמרות נמועים בעלי אספות, כלם נתנו מרועה אחד. וזה רמז גדול על כונתם, לאמר: שכל הדברים בכתובים נבעו מרוח אחד ויסודתם בקדש. אמנם עוד סבה אחרת היתה להם להתום כתבי הקדש. והיא, לפי שזמן העת אשר באו היונים לארץ יהודה הובאו אליהם דעות חדשות אשר קצתן מצאו חן בעיני היהודים וחכמיהם, וקצתן היו מסוכנות לתורה ולאמונה. התודעות עם הדעות האלה בלי ספק העירו לבות דורשי החכמה והסופרים בין היהודים ללכת על ידן בחקירותיהם וגם כתבו ספרים או מאמרים על פי יסודות דעות נכריות כהמה. ועל כן היו מוכרחים לשים סייג וגדר לתורה ולכתבי הקדש המאומתים ולשמור על אחדותם כשמירה יתירה. מדאנה מדבר פן יתערב זרע קדש בזרע חול, ויואחדו ספרים הכתובים על פי דעות חדשות בספרי הקדש אשר מרוח אלהים תוצאותם. ושמו לחק לכל יעבור שעל כתבי הקדש המקובלים אין להוסיף ומהם אין לגרוע. והנה על הסבה הזאת גם הכתוב השני במאמר החתימה הנזכרת רומז, אשר מזהיר: ויותר מהמה בני הזהר על שוטים ספרים הרבה אין קץ. שכונתו להזהיר על עשות ספרים יותר על ספרי קדשנו, כי רק הם יסודם בקדש ואשר מבלעדים הם להג הרכה ויגיעת בשר. ועתה אין לאחר חתימת כתבי הקדש לזמן סוף כנסת הגדולה וזה לערך חמשים שנה אחרי שהתישבו היונים בסוריא ובארץ. והאמנם כי היה הדין נתן שיהיו מביאים ספרים בדבר כבר בזמן הקודם לזה יען שההתעסקות בתורה היתה לחק קבוע ולמצוה גדולה נחשבה, וגם תקנו הקריאה בתורה ובנביאים ועשו תרגומים להמון העם ועל כן הלא היה מובן מעצמו שהיה ראוי לברר ולתקן ולהודיע איזה ספרים המיועדים לקיום המצוה ולקרוא בהם מצד הדת 1) אבל אמת שבזמן קדום לא היה הכרח לחתימה יען שלא היה להם

1) בספרי המבואות לביק יש מבוכה גדולה. בבחינת החיכותם. יש מאחרים החיכותם עד זמן המקבילים שאז הוחל לקרוא בצבור בספרי הנביאים ועיב הוכרחו להכניס כ"ק לקובץ אתר

סכה לדאוג פן יתערב חול בקדש אך בזמן שאנו בו נהפוך הדבר על כן הוכרחו להביא סדרים בדבר ולשים חק קבוע איזה ספרים הם קדושים ואלהיים. מאד מאד יפלא בעינינו על בעליהמשנה והתלמוד אשר בקשו להם מקומות דים לישום תקנות שונות אשר תקנו ראשי הדורות הקדמונים, ולא מצאו להם אף מקום קמץ לרשום תקן גדול כזה לאמר מתי נחתמו כתבי הקדש ומי חתמם? אבל באמת הדבר ברור כי חתימת כתבי הקדש נלויה וירועה אצלם והחוטם על כלל כל הספרים מודיע מפורש בכתב מפעולת החתימה ועל כן לא פרטו את החתימה הזו ביחוד רק רמזו עליו במקומות שונים כי היה להם מציאות החתימה כהנחת מקיימת אשר אין צורך לפרטה מרב פרסומה. אבל כמה וכמה רמזים יש בדברי החכמים הרומזים על החתימה. רמז מעולה נרמז לנו בהגדה אחת המסופרת בכחינת מגילת אסתר. הנה יסופר שישלחו מררכי ואסתר אל החכמים, שיכתב אגרת הפורים לדורות, ומאנו בתחלה עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים. ופתרו את מאמר הכתוב; ונכתב בספר (אסתר ט' ל"ב) שהוא מכוון על הכתובים (ירושלמי מגלה פ"א ה"ה). ואין מתכליתנו לחקור על מהות ההגדה הזאת אבל זה יוצא מפורש שחשבו כי מה שנאמר: ונכתב בספר, הכונה שהיו מספחים את מאמר אסתר לכתובים. וגם קרוב מאד שזה פשוטו של המקרא. ונראה שלדעתם בימי מררכי ואסתר היו כתבי הקדש נחלקים לתורה ובנביאים וכתובים. וכלל כל הכתובים היה נקרא "הספר". ואין זה סתירה למה שישערו החתימה לדורות האחרונים של אנשי כנסת הגדולה, כי דבר ברור הוא שמגילת אסתר שבידינו נתחברה בזמן מאוחר מן המעשה כאשר נראה מבורר מכמה כתובים שבמגילה הזאת (ב"ו—ל"ב). ובזמן הכותב האחרון כבר נחתמו כתבי הקדש ועל כן היה הדבר קשה בעיני החכמים לספח זאת המגילה אל הכתובים (עי' מ"ג הזמן שער י"א) אשר היתה חתימתם כבר מקודם. ועתה יסוד ההגדה הזאת קיים ועומד שאחרי שנחתמו כתבי קדש ספחו אליהם עוד את מגילת אסתר אשר זמן חבורה באגרת שנית מאוחר מאד. וזה מסכים קצת עם דעה מושכלת אחרת אשר ראויה להזכירה פה 1). והיא שכתבי קדש לא בפעם אחת נקבצו. והקובץ הראשון היה ישן נושן כולל התורה וספר יהושע ונוסד בימי הבית הראשון, אשר על כן לא נמצא אצל השומרונים יותר מחמשה חומשי תורה וספר יהושע—האגגם שספר יהושע שלחם נשתנה הרבה מספרנו—והקובץ השני נעשה אחרי שובם מהגולה והוא כולל גם הנביאים והותמו הפסוקים האחרונים בספר מלאכי, מן זכרו תורת משה עבדי עד תום הספר. והקובץ השלישי היה מאוחר, שאז נוסף חלק הכתובים, והוא רוב ספר תהלים, משלי, איוב, רות שיר השירים, איכה וקהלת וחוטם הכל הוא הכתובים האחרונים שבספר קהלת. וזה היה עוד תחת ממשלת הפרסים. והיה עוד קובץ רביעי והוא הוסף ספרי דניאל עזרא נחמיה ודברי הימים וחתימתו מגלת אסתר.

(היוורניק בשם קליריקוס היא צד 68) ולדעת הזאת הובאה ראייה כמה שנמצא בספר דניאל ענינים אשר לא יוקדמו לזמן המקבילים (בויעד במבואו צד 86) ואחרים אומרים כי נעשה קובץ בימי נחמיה ונסמכו על הכתוב בספר ב' מומקבילים פ"ב י"ג י"ד שנוכר בפירוש קובץ הספרים שנעשה נחמיה (בלעעק אצל היוורניק 69) וקובץ שני נעשה בזמן המקבילים. ומי יספור כל ההשערות המדומות אשר יספיקו בהן החכמים הנזכרים וחבריהם המרובים אשר כתבו על דבר הפנה הזאת. אבל לדעתי הראיה היותר ברורה היא כחותם ספר קהלת וכמו שכתבתי בענין והקרב יותר אל הדעת הוא מה שיוצא לנו מהגדה התלמוד שהיתה החתימה קדומה ועל כן היה קשה לחכמים לספח את המגילה לכ"י, אבל אם גם שלא הוכיפו על הספרים מימי הוסיפו פרשיות לספרים מיוחדים כאשר ברנו. ועיי' בספר מיני הזמן בשערי י"א שהאר"ך כזה בכמה דברים מושכלים ועיי' גם בספר ג. ד. פ. להר"ד יום טוב צונץ צד 84.

1) ראה בחבורי מדות ספרים על המגילה במבוא הספר צד XIV מה שכתבתי שם בשמו של הרב רבי אתרן יעללעניק והיא הדעה אשר כתבתי בפנים.

זה היה בזמן המקב"ים, והספר אסתר בנוסח שלפנינו חובר בימי המקב"ים על פי כתובי יד שהיה לפניו מוזן קדום. והספר הזה היה נחזק לזמן ההוא שהמלכות הרשעה בקשה להשמיד את היהודים כמו בזמן הקדום בימי אחשורוש והמן הרשע. אחרי כל הדברים האלה הנה אחת היא אשר נוכל להחזיק בכיורו כי חתימת כתבי קדש וחלוקתם לכל המאוחר היו בסוף ימי כנסת הגדולה, כן יוצא לנו מתוך רמזים ברורים במקרא ומתוך הוכחות מכריחות המונחות במאורעות הזמנים כמו שראינו לפני זה. ומלבד אלה נראה שבכל דור ודור מוזן המקב"ים והלאה היתה הרעה הזאת משתרשת בין היהודים. כבר בימי המקב"ים היה מתפשט בעם כי קבוצת כתבי הקדש נגמרה בזמן קדום. רמז מזה נמצא בספר המקב"ים השני (ב' יג. י"ד), וספרי המקב"ים אף כי לא נדע זמן חבורם בצמצום, על כל פנים ברור הוא כי נכתבו בעוד שעמדה ממשלת המקב"ים על מכונה (א. ש. ל"א גיגור צד 206). החכמים שבזמן חרבן הבית מדברים מן החלוקה שנחלקו כתבי הקדש לשלשה חלקים, תורה, נביאים, כתובים, כמו מדבר מפורסם ונודע מכבר הימים (מגילה ז). ומובן מעצמו שהיו אלה החלקים התמים ומובילים מוזן קדום. וכן יורה המאמר: כל כתבי הקדש מצילין אותם מפני הדליקה (שבת פ"ז מ"א), שהיתה הגבלה לכתבי קדש מכבר. והמשנה היא קדומה מאד שכבר נחלקו במובנה ובמוכן חברותיה חכמים קדמונים. רמז גדול לחתימת כתבי הקדש נמצא בהגדה אחת המדברת בבחינת הנבואות שנקבעו להיות למשמרת לדורות. ומספרת: שהרבה נביאים עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה (מגילה יד). והרעיון הפנימי של האגדה הזאת הוא, שהיו כוורים להם בדברי הנביאים איזה נבואה שראויה לקיימה לדורות ואיזו לא. ומה הוא עיקר רעיון החתימה אם לא הכרירה איזה מן הכתובים או הנבואות שיש להכניס לכלל כתבי הקדש ואיזה לא. עוד מסופר בכרייתא אודת כתיבת כתבי הקדש הפרטים: משה כתב ספרו ופרשת כלעם ואיוב, יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה, שמואל כתב ספרו ושופטים ורות, דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנות, חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת, אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר. עזרא כתב ספרו ויהם דברי הימים עד לו ונחמיה סיימו (בבא בתרא טו.). והנה אין מתכליתנו להכריע אם פרטי הדברים האלה נוסדים על קבלה אמיתית או רק על השערה, אבל זה יוצא מפורש שהיה דעתם שהיו כמה מאספים בזמנים שונים, וכן ראינו בהגדה הנזכרת ראשונה כי היה כל מאסף בודד מה שראוי לקיים לצורך הדורות הבאים, והיה מניח ומרחיק מה שאין בו מן הצורך. ואחרי שראינו גם כן שהיו חושבים שאנשי כנסת הגדולה היו הכותבים האחרונים, ועל כן מובן מעצמו שלחם יחסו הכרירה האחרונה בין הכתובים והנבואות איזה מהם שיש לקיים ואיזה לא, וזאת הכרירה היא עצמה החתימה לכתבי הקדש. גם יוסיפו כן גוריון הכהן ודבר מחלוקה קדומה שנחלקו כתבי הקדש לשלשה חלקים, וכלל כלם כ"ב ספרים אשר כלם נחשבים בצדק לאלהיים וכמה כתובים אשר נכתבו מימי ארתחששתא עד זמנו לא נחשבו כל כך לנאמנים כמו הספרים הקדמונים מפני שפסקה הנבואה (נגד אספון א', ח'). והנה אינו מודיע בזה דעת עצמו בפרטית אלא מגיד לנו מה היתה הדעה שנתפשטה בעם. והודע לנו כן גם בתלמוד כי זאת האמונה היה בקרב העם. והאמינו כי כל כתבי הקדש — אשר יוסיפו מעמיד מספרם על כ"ב וחכמי המשנה והתלמוד על כ"ד — כלם נתונים ברוח הקדש ובהם יתיגע היהודי ללמוד וללמד ולא בשאר ספרים חוץ מאלה (ירושלמי סנהדרין פ"ג) והפליגו החכמים האחרונים את

הדבר הזה במליצתם ואמרו: אמר הקב"ה כ"ד ספרים כתבתי לך, הוזהר על תוסף עליהם (במדבר רבה פי"ד). שכל המכנים לתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכנים בכיתו (קהלת רבה בסופו), ומפי קבלה קדמוניה שמענו, כי כראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת נגזים היו שהם היו אומרים משלות ואינם מן הכתובים ועמדו ונגזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם (אבות דר"נ פ"א.) 1) והנה מלבד הידים המוכחות מתוך חתימת ספרי קהלת ומנילת אסתר אשר לפיהן נתבררה קדמות חתימת כתבי הקדש, ומלבד כל הרמזים אשר נרמזו בכמה הגדות קדמוניות הלא ראינו שהחכמים אשר היו בזמן חרבן הבית ולפניו דברו מקובץ כתבי קדש ומחלוקתם לשלשה חלקים כמו מדבר מפורסם ונודע מכבר. ועתה אם נצרף לזה הסכות המכריחות על חיתום כתבי הקדש ברור האחרון של אנשי כנסת הגדולה לא נפלות היא ולא רחוקה בהעמידנו זמן החתימה ברור הזה.

מן העת הזאת אשר נחתמו כתבי הקדש נחתדש שם מיוחד לשאר הספרים אשר לא נכללו בין כתבי הקדש, ויקראו בשמותם: ספרים חצונים, רובם מכני הזמן ההוא אברו. ספר בן סירא הוא אחד מן הספרים החצונים ממנו יש לנו שירים עברים קטנים בתלמוד וכלו הוא בהעתקה יונית. גם הספר הזה איננו נכלל בכתבי הקדש אף שכלו מוסר השכל במשל ומליצה דוגמת משלי שלמה. והמעם כלי ספק מפני שבעת שנתחבר זה הספר כבר נחתמו כתבי הקדש ולא כדעת האומר (היצני בפי' לתהלים 118) כי לא היתה העתקה עברית מתפשטת בעם כי גוף הספר נשאר ביד נכדו אשר לקחו אתו ברדתו מצרימה ולא יכלו המאספים האחרונים לספחו לכתבי הקדש, כי אך אפשר שגוף הספר נאבד הלא אחרי כמה מאות שנה נמצאהו ביד חכמי התלמוד אשר העתיקו ממנו מאמרים? ובראותנו שהמחבר מבקש בסוף ספרו מבני עמו כי יהגורו ללמוד חכמה ומוסר וראי שעשה העתקות מספרו למען השגן חפצו ותכליתו? אבל מצד השני לא נוכל להביא ראיה שבהכרח כבר נחתמו כ"ק לפני זה שאם לא כן היו מספחים את ספר בן סירא לכתבי הקדש כי אף אם השלים ספרו קודם החתימה אפשר שמתעם אחר לא נספח לכתב, והוא מפני שהמחבר קרא שמו על ספרו וזה היה די אל החותמים שלא להכניס ספרו בין כתבי קדש. אמנם האמת כן הוא כי ספר בן סירא מאוחר לחתימה כאשר ראינו מתוך ראיות אחרות. ואולם אם גם לאחר החתימה לא הוסיפו על קיבוץ כתבי קדש בכל זאת לא נמנעו פעם אחר פעם לעבור על החק הזה במקצת על ידי שהוסיפו פרשיות פרטות על הכתובים הקדומים שכזה לא ראו העברות חק כי לא נזהרו רק מלעשות ספרים הרבה איך קץ. כל המזמורים שנתחברו בימי המקבים לא חברו בספר בפני עצמו כי אם נספחו לספר תהלים הקדום כי הקפידו על האזרה מעשות ספרים מיוחדים ולהוסיף על כתבי קדש אבל לא הקפידו מלחוסף פרשיות על הספרים. ורק לצורך גדול נמו מזה והוסיפו ספר מיוחד כמו: מגלת אסתר שספחה לכתבי הקדש בימי המקבים כאמור לפני זה. ואף כן להפך ראינו שבזמן מאוחר לא עצרה אותם החתימה הקבועה מלהרחיק אחריה. שבחצי המאה האחרונה קודם חרבן הבית נתאספו החכמים בבית חנניה בן חזקיה בן גרון ויצו לגנוז ספר יחזקאל ולולא השתדלות חנניה כבר היו גוזזים אותו (שבת יג: חגיגה יג:). וכן מסופר שבקשו לגנוז ספר קהלת (שבת ל: ואף על ספר משלי ושיר השירים נאמר כן (אבות דר"נ פ"א). ואם אמנם כי המספר הזה מקדים זמן המעשה עד ימי אנשי כנסת הגדולה, הנה אין הדבר מבורר ויותר נראה שכל אלה הגניות היו בזמן אחד ויתברר עוד למטה (פכ"ב).

1) בכונת המדרש הזה האריך גיגור בס' אורשופט צד 398 והלאה בדברים נכחים.

מן האזהרה המופלגת אשר הוזהרו לבלתי עשות ספרים, הלא יצאה גם המניעה מכתבת דברי תורה בכלל, עד שנמנעו מלכתוב לימודיהם ומדרשיהם על ספר. ועתה נמצא בזה היסוד הראשון לאיסור הכתיבה לכל ענינים חדשים או ישנים אשר היו מקובלים כי כל אשר היה יותר ממה שהיה מותר מלכתוב. אבל מה שחשבו בזה האחרונים שכן היה מונח בכונת התורה ונרמז במה שנאמר: כתב לך את הדברים האלה ואתה כותב ואי אתה כותב הלכות (תמורה י"ד) זה מליצה מדרשית. כי מאז ומקדם כתבו הנביאים נבואותיהם על ספר, וכמה ענינים אשר הם ממין הדינים הם בתוך נבואותיהם, ואילו נאמר כי חק היה מלפנים שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב למה כתב קבלותיהם? האמנם כי יש להשיב על זה שרוח ה' עליהם השכיל, אמנם מסכה הזאת אין עוד ראייה על ההכרח שיכתבו הדברים, כי לא מצאנו שנצטוו או הורשו לכתוב את הדברים על ספר, ולפי דעת חכמי התלמוד הלא כמה נביאים לא כתבו את נבואותיהם כלל והבאים אחריהם כתבום (ב"ב יד): ומי הרשה אותם על זה? ועל כן אין זה אלא שרק מזמן שהוזהרו מלעשות ספרים אין קץ גם מאז נמנעו מלכתוב בין הלכות ובין פירושי התורה ולא קודם. ואולם סבת המניעה מלכתוב הלכותיהם ופירושיהם על ספר היא מונחת בתכונת הפירושים וההלכות. הלא כבר ראינו למעלה שפירושי התורה היו תלויים בהסכמת בית דין הגדול של כל זמן וזמן (למעלה פ"ט) וגם המקובלים היו מעותדים להתרחב על כן יותר נאות להם להיות נדרשים בעל פה מלכתבם על ספר (מ"ג הזמן פ"ג) כי בהכתבם על ספר, נקבעו בהם מסמורות והיו לחק קבוע אשר לא כן בהדרשם בעל פה. ועתה הסכה הזאת באמת מושכלת למניעה מלכתוב דברי תורה ופירושיה ולחכרם בספר אבל אין הסכה הזאת קיימת בכחינת כתיבת דברים כאלה לתועלת זכרונם או לתכלית אחרת. ועל כן אין לנו סכה מוכרחת לחשוב כי נמנעו מלכתוב דבר קטן או גדול לצורך עצמם. ואך כחינה קלה בסופרת התלמודית מן הזמנים הראשונים תורה ההיפוך, אם נתבונן כמה נבדלו המשניות הישנות ומצוינות ביחוד על ידי קצורם ולשונם, מן המשניות של הדורות המאוחרים, אז בהכרח צריכים אנו להחליט שהם שיוורים כתובים אשר כתבו להם הקדמונים לעצמם, בפרט כהיות כלל אצלם וחובה שיאמר כל אדם דברי תורה בלשון רבו על כן ודאי שכתבו להם התלמידים דברי רבותיהם למען ידעום בלשונם ממש; כי אין הדעת סובלת שסך רב כההלכות הישנות נשאר בזכרון כל תלמיד ותלמיד בלשון הקדמונים ממש לולא שנאמר שהיו נרשמות בכתב אצלם. ונמצא עוד שלפעמים נמו מההרגל וכתבו לעת הצורך דברים חקיים במגלה מיוחדת, כמו בימי חנניה בן חזקיה בן גרון כתבו מגלות ענית (שבת יג:). וכן מצאנו שכמה חכמים היו יוצאים מן ההרגל. כי בימי רבן גמליאל הזקן נמצא ספר תרגום איוב, וזה היה בלי ספק מאת מתרגם קדום (שבת קמ"ו). וכל תרגום הלא היה נחשב אצלם כדברים שבעל פה. וודאי שלא היה תרגום איוב הראשון אשר כתבוהו אלא שגם תרגומים משאר ספרים היו אצלם בכתב בעת ההיא (צונץ ג, ד, פ. צד 62). וכן התרגום השבעים הינוי היה בכתב והמתבונן בתרגום ההוא ימצא בו כמה פירושי בעל פה, ולא היה איש מן החכמים שהרהר אחריו מצד הזה שלא ניתן לכתוב; אלא נאמר שעל כן היה היום ההוא שניתן זה התרגום קשה לישראל מפני שאין התורה כולה להתרגם כל צרכה (מס' סופרים פ"א). ולא עוד אלא שגם הספור הזה — אם הוא באמת קבלה ישנה — נוכל להוציא ראייה ברורה שגם בעלי התלמוד חשבו שלא נמנעו הקדמונים מלכתוב דברי קבלה. כי אם אמנם שמאמרם שאמרו שעל כן היה היום קשה לישראל מפני שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אפשר שכונתו אחת היא

עם מה שאמר נכדו של בן סירא בכחינת תרגומו היוני שתרגם את ספר זקנו (בהקדמת תרגומו) שאין בכה ההעתיקה היונית לכתבי הקדש להשיג את תעצומת הלשון העברית בכל אופן. בכל זאת אפשר גם כן ויותר מסכים עם דעות חכמי התלמוד לאמר: שלבעבור זה אין התורה יכולה להתרגם כל צרכה יען שהמתרגמים לפי התכלית שהיה לפניהם היו צריכים לתרגם הדברים כפשוטם והתורה צריכה להתפרש לפי מדרשם, ועתה אנו רואים שאף לדעת החכמים אלו היו המתרגמים יכולים לפרש ולתרגם כל צרכה לא היה עולה על דעתם להרהר על הדבר הזה מצד איסור הכתיבה.

אך בזמן מאוחר הגיע האיסור הזה למדרגה חדשה. כאשר עמדה כת המינים שאז נכתבו מגילות שונות אין קץ גם בלשון עברית, ארמית או סורית. ויש אתנו שיעור קטן מאחת מהמגילות האלה בלשון ארמי (שבת קמ"ו:) ובעת ההיא היה ההרגל לחק קבוע. ורבי ישמעאל אשר חי בסוף המאה הראשונה לחדשו דת הנוצרית ממנו הגיע אלינו הרמז הראשון מאיסור כתיבת ההלכות. תלמידיו הביאו בשמו בלשון הזה: כתוב לך את הדברים האלה, אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (תמורה יד:). והמתבונן ברובי מדרשי הגנאסטיקים והאבנגליונים המלאים מדרשים ונכתבו בסוף המאה הראשונה לחשבון הנזכר וגם אחרי כן ימצא כי הוכרחו לעשות סייג לדבר ולהזהיר על כתיבת ספרים חדשים בכלל. והסכה הנזכרת אשר על ידה החזיקו איסור הכתיבה רמזה בהגדה אשר המליצה חכם תלמודי בדרך שיחה שבין הקב"ה למשה. כשאמר הקב"ה למשה כתוב לך בקש משה שתהיה המשנה בכתב ולפי ישצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם את התורה ולהיות קורים בה יונית והם אומרים אנו ישראל ועד עכשו (המאזנים) [המינים] מעוין אמר להם הקב"ה לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסתירים שלי אצלם ואיוו היא זו משנה (תנחומא כי תשא). ועיקר ההגדה הזאת מסופרת בפנים שונים (שמות רבה פמ"ז במ"ד פי"ד) ומהו אנו רואים שיסוד ההגדה והרעיון שבה כבר נעלם מהם, אמנם יסודה להראות שסכת המניעה לכתוב דברים שבעל פה מונחת בהתחדשות דת הנוצרית שאז נתפשטו כתובים כדמות מדרשים והוכרחו להזהיר על הכתיבה וכבר ידענו שאזהרות מופלגות כאלה הן לרוב מופתים על ההרגל בהפוך הדבר, ועל כן ממה שהקפידו להזהיר כל כך אנו רואים כי היה המנהג לכתוב. אבל יקשה לנו להוכיח שהאזהרה הזאת היה לה פעולה תמידה על כל החכמים שבזמן ההוא ולאחריו, עד שנאמר שמן הזמן ההוא והלאה היו כלם נמנעים מלכתוב דברי הלכה ומדרש אפילו אות אחת (רשי' ערובין סב:), כי יש מופתים נאמנים כי בכל זמן היו חכמים יוצאים מן המנהג וכתבו ספרים ומגלות. האמנם שאומרים התנצלות בעד המגילות האלה וקראו בשם מגילות סתרים שהיו כותבים אותם והניחום במסתר (שבת ו: ופרשי'), אך מה מועיל ההסתר אם מאז ומועיל היה איסור הכתיבה קיים לחק קבוע? גם מלבד המגלות אשר נקראו מגלות סתרים הלא נמצא כי היו מגלות כתובות מאת גדולי החכמים. כמו: רבות דבי רבי היא, (כ"מ ס"ב:), נזקין דבי קרנא, (סנהדרין ל:), וקירושי דבי לוי, וחכם אחד מן האחרונים מצא תוספתא עתיקא (ירושלמי שבת פ"ה ה"א), ולוי היו לו משניות כתובות והגיה בהן (יבמות י). ורבי ירמיה אמר לרבי זריקא פוק עיין במכילתך (גיטין טד), ורבי יוחנן אשר שמע ממציאות הבריות הסדורות בספרא הלך ושנה אותן בשלשה ימים וסבר בהן שלשה חדשים (יבמות עב). ולא נאמר ממי שנה וודאי שהיה הספרא כתוב ועומד. ומה גם במדרש אגדה אשר בענין הזה היו ספרים רבים כתובים ומהם אגדתא דבי רב (סנהדרין נז). וספרי אגדה שהיו לפני רבי יהושע בן לוי (ירושלמי שבת פט"ז ה"ב) ושהיו

לפני רבי יוחנן (גימין ס.) ורבי אבא אחיו של רבי חייא היה כותב אנדות על ספר (ירושלמי שבת שם). הנה לפנינו שעם כל האזהרות אשר הוזהרו היו כותבים מכל מין ומין מדברי תורה. והנה הלכנו בספורנו בזה כמה צעדים קדימה במשעול הזמן, מרצוננו להראות כי בכל הזמנים לא שמרו החכמים האזהרה הזאת ברקדוק גדול ולא הקפידו עליה רק כתבו דברים שבעל פה על ספר. סוף דבר ברור הוא כי תחלת האזהרה מלכתוב ספרים בעניני תורה היה מפני שלא רצו לעשות התורה שבעל פה חתוכה אשר היא מעותרת להתרחב. ולאחר זמן נדרו בזה עוד יותר לסכת התפשטות כת המינים. אבל בכל זאת החכמים לעצמם לא נמנעו מלכתוב לתכלית הזכרון וכל מה שהחליטו רבים מן החכמים שאחרי התלמוד עד הדרות האחרונים להוכיח ההפך מזה בניו רק על דקדוקים דקים אשר אם יעבור עליהם רוח בקרת נאמנה חלפו ועוד אינם 1).

ספר שלישי.

הקורות אחרי מות שמעון הצדיק, אנטיגונוס איש סוכו, ופירוד הצדוקים, יוסי בן יעזר ויוסף בן יוחנן בית דין של חשמונאים, הסידים והקנים הראשונים. פרושים צדוקים אסיים, יוחנן כהן, הכותים, בית חנו, יהושע בן פרחיה, נתאי הארכלי, ינאי המלך, שמעון בן שטח, יהודה ביט, שמעיה ואבמילון, בני בתורה.

פרק אחד עשר

הקורות אחרי מות שמעון הצדיק.

המועד הראשון הנמשך מזמן שיבתם מן הגולה עד תום הכנסת הגדולה, הנה הוא כישיון לא דרך אשר רגל אנוש לא יעברנהו. קוצים וחורלים על פני כלו עכבום מלכת הנה והנה. קורות התורה והחכמה לוטות בעב הענן, רק פעם אחר פעם רשף אור קטן קורע העננים ויבריק ויאייר מעט אך כברק כלה וילך וכמעט רגע — ואיננו. אז המאפלה תשוב וככתחלה נמשש כעורים קיר. גם המועד השני אשר אליו עתה פנינו מועדות לא שנה שחור הארו בראשיתו. אם אמנם כי דבר גלוי הוא לעינינו מה רבו פעולות החכמים אשר פעלו במשך הזמן שהתמידה הכנסת הגדולה, בהשיכלנו בהמעשים הגדולים אשר פתאום לפתע יגלו ויראו, עם כל זה בחשך בא ובחשך ילך ובחשך יכוסו שמות כל החכמים אשר פעלו ועבדו על אדמת הקדש. והחשך הזה הנה שלח ידו גם להלאה מן המועד הראשון אל משנחו. הן ראה ראינו בעני העם ובצרתו אשר מצאוהו מידי תלמי הראשון בעלותו ירושלימה ויכבשה וירכ בה תאניה ואניה, משך ימי המלך הזה בממשלתו היו ארבעים שנה. ובקרב הימים האלה עמד חניו בנו של ידוע ואחריו שמעון בנו המכונה שמעון הצדיק על משמרת הכהנה הגדולה (יוסיפון בקרמוניות סי' ב') ובימי שמעון פסקה כנסת הגדולה. אמנם אם גם הכביד הלחץ אכפו עליהם, עד אשר כגללו נתבטלה הכנסיה בכל

1) רב שיריא גאון באגרתו לקהל קירואן הגדפסת ביוחסין כתב בכמה מקומות שרבי כתב את המשנה ואחריו נמשך הרמב"ם בהקדמתו למשנה. ובנוגע בכתובת המשנה ביחוד עוד נדבר במקום הראוי. והרב ר' יעקב גהו בהקדמת פירושו למשניות, עין חיים" האריך הרבה ומביא ראיות להעמיד דברי רש"י אשר אמר בכמה מקומות בשים שלא כתבו שום דבר בתורה שבעל פה. והרב ר' שמואל דוד לוצאטו החזיק בדעה זו בפרס חמד ח"ג. וכמוהו גם הרב רבי הירש היות בחבורו מבוא התלמוד אבל כל דבריהם בנויים על יסודות רעועים. והרב רבי זכריה פרנקל בס' דרכי המשנה צד 217 כתב בפנה הזאת דברים מושכלים ונאמנים והחליט בדעת רש"י. והרבה לעברעכת בחיבורו קרושישע לעזע צד 12 כתב ג"כ בהחלט שכתבו דברים שבעל פה. ונשנו הדברים בחבור וויססנשאפטליכע בלעטטער צד 3. ועיי עוד מה שכתבתי במבוא הספרא הגדס בווינן שנת תרכ"ג עם פי הראב"ד ועם חבורי מסרת התלמוד.

זאת לא מצא כח להעביר את חכמי התורה מן המטרה הנצבת להם. גם הדעות החדשות אשר הביאו היונים אל ארצם ומצאו חן בעיני העם והתפשטו ביניהם מעט מעט לא עצמו על אמונתם ודעות התורה. אמנם היה להפך כאשר גדלו והצליחו הדעות החדשות, כן גם הם אזרו חיל להחזיק התורה ומסורת אבותיהם לכל ישתרגו להעלות עליהם סורי גפן נכריה, וכאשר נעשה עם הדבורים שאם גם נשתמר מעוקציהם לא תגעל נפשנו בעבור זה בדבשם, כן השתמרו מנוק חכמת היונים אבל לא הרחיקו אותה כלה אך שכעו מטובה ואת כל המועיל בה נמעו על אדמתם, עד שכבר בחצי האחרון של המאה הראשונה מאז באו היונים לארץ יהודה כבר היו בה אנשים חכמים ויודעים אשר ידעו חכמת היונים והכירו את לשונם ודרכיה כאחד מהם.

כי ימים לא כבירים עברו אחרי מות תלמי לאגי ויקם מלך חדש על מצרים הוא תלמי פהילדילפוס בנו של הראשון, אשר לא ידע את עושק אביו ורעתו לא הכיר. המלך הזה פעל טובות רבות לתועלת החכמה וגם לבקשתו נתרגמה התורה יונית. ולפי עדות יוסיפון (קדמוניות סי' פ"ב) ופילון (מחיי משה) היו המתרגמים חכמים מארץ ישראל. ומלאכת ההעתקה נעשה בזמן אחד לא פעם אחר פעם וספר אחר ספר, והיה פרסום בהגמרו, והיום שנגמר עשו יום טוב לזרות. ועוד כימי פילון היו היהודים כאלכסנדריא חוגגים את יום המעשה (גרעץ ח"ג 478). גם רבי יהודה בתלמוד (מגלה ט. וירושלמי שם) אמר שרבותינו התירו לכתוב (את התורה) יונית, מזה נראה שדעתו שנכתב על פי חכמי ארץ ישראל ורבותינו התירו את הדבר. לא נרצה להחליט כי בארץ ישראל נעשה התרגום כדבר ההגדה אבל זה נראה ברור כי נעשה על ידי חכמי ישראל ובחכמת החכמים שבירושלים והם התירו ההעתקה ולהשתמש בה לכל דבר שבקדושה. ולא נוכל לצייר לנו הסכמתם כלתי ידיעתם בכתב ולשון היונים וחכמתם. ההגדה משבעים או ע"ב זקנים המתרגמים את התורה ישנה מאד. המכתב מאריסטאה הכולל הספור מן התרגום כבר מזכיר השם. תרגום השבעים ודאי שזמן לא כביר אחר יציאתו לאור נודע בשם הזה. הספור מכניס שבעים ושנים זקנים לשבעים ושנים מקומות מיוחדים וכל אחד ואחד תרגם את כל התורה והיה גם מן השמים כי הסכימו כלם לכונה אחת (מגלה שם ויוסיפון), אינו אלא אגדה ואין למדים מאגדה, אבל שורש ההגדה שנעשה דתרגום על פי שבעים זקנים אמת הוא, וזה שהתרגום היה מקיים מן הסנהדרין שבירושלים והם הסכימו עליו שישתמשו בו לכל דבר שבקדושה, כאשר העידו רבי יהודה ורבן שמעון בן גמליאל (מגלה בבלי וירושלמי שם) שרבותינו בארץ ישראל התירו לכתוב יונית, ואחרי שמשפר הסנהדרין שבעים קראוהו תרגום השבעים, אך בכל זאת מדובר לפעמים גם בנגותו של התרגום. וההגדה מספרת מעשה בחמשה זקנים שכתבו את התורה יונית והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל (מס' סופרים פ"א) המספר הזה יודה כי נעשה ע"פ חכמי ישראל כי בלי ספק ידע מקבלת רבי יהודה הנוכרת, ובכל זאת מספר בנגות התרגום. אין זה אלא מפני שבזמנים מתחלפים נשתנו הדעות בבחינת לימוד חכמת יונית. ועל המספר הזה עצמו דעות זמנו, שבזמנו אולי קיימת הגזרה הקדומה מימי החשמונים, אשר הוכפלה עוד בזמן מאוחר שאין ללכוד חכמת יונית כאשר יתברר עוד למטה, וע"כ היה לו התרגום למורת רוח, אך נגד זה יסופר מאת רבן שמעון ב"ג (ירושלמי מגילה פ"א) שבשעה שהתירו החכמים לכתוב התורה יונית בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית, וזה כי ר"ש מן החכמים אשר אהב לשון יונים וחכמתם כמו שאהבוה כל הנשיאים מהלל ואילך, וע"כ מלא פיהו שבח ותהלה מתרגום היוני. ואולי גם

מצד אחר היו מקצת חכמים מגנים את התרגום הזה. יען היותו מתרגם לפי המובן הפשוטי ולא השגיח על התורה שבע"פ, וע"כ אמרו האחרונים כהפך מדברי ר"ש. שהוא היה אומר שבדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכו אלא יונית, והם אמרו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה, וזה מפני שהתרגום אינו משגיח על פירושי התורה שבע"פ ולדעתם כל תרגום שאינו לפי פירושיהם אינו תרגום כל צרכה.

אם נתנה לב אל פרקי הזמן הקדום נמצא כי הרעות בכחינת תרגום השבעים השתנו פעם אחר פעם. בראשונה מלא פיהם שבח ותהלה ממנו כי במעשה התרגום ראו כי ניתן כבוד לתורה, ובכבוד התורה ראו כבוד עצמם, ובעת ההיא לא היו היהודים צרי עין בחכמה אחרת כי אם כבוד כל חכמה. למדרגה אחרת הגיעו הרעות מעת אשר פרו ורכו פירושי התורה שבע"פ, מאז היו רבים מגנים את התרגום היוני ועל זה רומזת ההגדה בקש משה שתהיה המשנה בכתב ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם את התורה ולהיות קורין בה יונית והם אומרים אנו ישראל... א"ל הקב"ה אתם אומרים שאתם בני, איני יודע אלא מי שמסתידין שלי אצלו ואיזו היא זו המשנה שנתנה על פה (תנחומא וש"ר פ' כי תשא ובכ"ט), ורעיון ההגדה הזאת לנגות את תרגום היוני, מפני שבו כל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים שהם עצמות התורה שבע"פ בלתי אפשרים. ועוד בזמן מאוחר הרחיקוהו עד כלה מפני המינים. שהיו המינים מתוכחים עם ישראל בדברי תורה, וגם חכמים אחרים מחכמי האומות מונים אותם ומתנגדים לדעות התורה, כמו חכם האומות צילוזס אשר אירגנס הנוצרי עמד נגדו, ומי הכנים אלה ואלה כסוד התורה אם לא תרגום היוני וע"כ היה לצנינים בעיני היהודים. (1) אמנם כן היה הדבר בימים הקדמונים. אבל העתים השתנו ואתם גם דעותינו בפנה הזאת. על ידי תרגום השבעים נפתחו מקורי חכמת התורה גם לאומות ונודעו להם נבואות נביאינו וחכמת חכמינו, וכמעט היה הוא האמצעי אשר יעזר לנו למלא את מלאכותינו כתבל ארץ כיצודי הנביאים, להביא דעת אלהי אחד אל כל העמים וזלתינו, ואין לנו לנגות עוד את התרגום הזה אמנם לשבחו ולפארו כאשר עשו הקדמונים חכמי הרור שבארץ ישראל אשר רצוהו בעת צאתו לאור והסכימו עליו.

והנה אחרי ראותנו כי זה התרגום הנעשה בימי תלמי פהילאדילפוס יצא מתחת יד חכמי ישראל ורבותינו הסכימו עליו (2), נבין מה שבכמה מקומות בתרגום הזה יש רושמים גלויים מדברי קבלה. ואם גם כי בתרגום השבעים אשר לפנינו חלו בו ידי מזיפים ככל זאת כל מה שבא בו בהסכם עם הקבלה עד הוא לעצמו כי הוא עיקרי כאשר יצא מיד המתרגמים הראשונים ולא חלו בו ידי מזיפים ועמ' שקר סופרים. היהודים אשר בארץ ישראל לא נחשדו מיגולם על זיוף התרגום כי לא היה בידם, והיהודים האלכסנדריים אלו היו מזיפים לא היו עושים ככה לתועלת מדרשי חכמי הארץ ישראל וכל שכן מזיפים אחרים אשר אינם מאמינים בקבלה ובפירושי החכמים שלא זייפו וישנו

(1) הדברים האלה מרבור המתחיל אם נתנה וכו' שמעתי מאת ידידי הר"ר אהרן ועלילנעק בדורשיו בבית מדרשו ומאשר ישו בעיני עד מאד הצנתי לפני קוראי ותתענג נפשם עליהם.
(2) הר"ר גרעין ה"ג צד 478 מחליט שנעשה התרגום בימי פהילומוס כמו מאה שנה אחרי תלמי פהילודילפוס. אמנם בכל התקירות והדרישות מן המבקרים השונים בענין זה לא נמצא דבר ברור אשר אין סתירתו ממוקם אחר. אך ברובם כמה ישראית יש הסכמה ביניהם בעיקר הדבר, והוא שהתרגום נהיה לפעולת אדם בזמן פהילודילפוס והדעה הזאת הפוסה דעתי ונמשכתי אחריה ובספרו של הר"ר זכריה פראנקעל על תרגום השבעים הביא רוב דעות המחברים הנוצרים לצד הזה.

התרגום כדי שיסכים עם הקבלה. ועל כן מה שנמצא בתרגום הזה בהסכם עם הקבלה יצא בודאי מיד המתרגמים הראשונים והוא הפירוש המקובל מקדם ומאז. כמו תרגומם על מפתח השבת האמור אצל הקרבת העומר שמפרשים אותו על היום שאחר יום הראשון של חג המצות וזה מסכים עם פירוש החכמים התלמודיים (מנחות סה.). וכן תרגמו ובן אין לו האמור אצל דין היבום (דברים כ"ה ה) כאלו כתוב וזרע אין לו וזה גם כן בהסכם עם ההלכה שגם הבת פוטרת מן היבום. ולא עוד אלא שלפעמים הוסיפו מלות בתרגומם להסכים עם ההלכה. ונקרב בעל הבית אל האלהים (שמות כ"ב ו) האמור אצל דין השומרים פירשו שהקריבה אל האלהים ענינה שיקריב אל האלהים לקיים דברו על ידי שבועה, והוסיפו מלת "ונשבע" מסכים עם פירוש הרבנים (מכילתא משפטים פט"ו ונבט' בכ"ט) שפירשו גם כן ל"שבועה" (1) והנה יוצא לנו מזה כי יש בתרגום השבעים פירושים שפירשו המתרגמים לפי הקבלה ולפי ההלכה המפורסמת ופירשו כן בכל מקום שיסכול זאת דרך התרגום ותעודתו, וזה כשאנו צריך הרחבת דברים אילו ירצה לתרגם על פי הפירוש המקובל. ועתה במצאנו בו תרגומים אשר מתנגדים לפירושי התורה שבעל פה לא נוכל לשפוט מזה כי בזמן תיקונו לא היו הפירושים ההם עוד נודעים, רק באופן אילו היה רוצה לתרגם כפירוש התורה שבעל פה לא היה צריך להרחיב דברים אז נאמר אילו היה הפירוש נודע בזמנם ודאי שהיו מכניסים אותו בתוך תרגומם כמו שהכניסו פירושים אחרים כאלה כאשר ראינו. אבל אילו היה צריך להרחיב הדברים אז נאמר אף אם לא תרגם בהסכמה עם פירוש התורה שבעל פה אין זה עוד ראייה שלא היה הפירוש ההוא נודע בזמנם כי אפשר שנודע ובכל זאת לא השתמש בו יען כי אין ממשפט המתרגם כי אם להעתיק דבורי הספר שמתרגם אל הלשון שמעתיק בה לא להרחיב דברים כפירושים אשר על ידי זה יהיה מוכרח להוסיף דבורים רבים יותר מדבורי הספר המתורגם. ועל כן אם נמצא בתרגום השבעים שתרגם "עין תחת עין" כמשמעו וכתבו, ולא כפירוש התורה שבעל פה שפתרה המקרא הזה על תשלומי ממון. אין זה ראייה שלא נודע עוד פירוש ההלכה כי נאמר שחדל לתרגם על פי הפירוש המקובל יען שהיה צריך להרחיב דברים וזה נגד תעודת המתרגם. אבל ממה שנמצא בתרגום השבעים שתרגם, כאשר זמם לעשות לאחיו' כאלו כתוב, כאשר הרע לעשות לאחיו, ומפרש זמם מענין זימה, מזה ודאי יש הוכחה שלא פירוש כפירוש ההלכה שפירשה שלא יענשו רק על המחשבה ואם הרגו אין נהרגים. בתרגום היוני הזה השתמשו בו היהודים היושבים באלכסנדריא והיושבים בערים אשר על חוף ים התיכון הם הערים אשר נאחזו בהן יונים והיהודים ישבו בקרבם. מאז ומקדם היתה התקנה בישראל לקרוא פרשיות בתורה בהאספם יחד לעבודת ה'. וכן נהגו שהיו מבינים מתרגמים את התורה בלשון ארמי הוא הלשון אשר היה טובך לחמון העם. וע"כ לתכלית הקריאה הזאת שהיתה קדומה, ולתכלית ההוראה בתורת ה' נכתבה התורה יונית באלכסנדריא, אמנם נולד הספק אם התרגום היוני הזה נכון לפי הדת לקרות בו למלאות חובת הקריאה? זאת השאלה נשאלה מאת הרבנים בארץ ישראל והתירו את הדבר. כן מפורש יוצא מספורו של רבי יהודה שיספר שרבותינו התירו יונית משום מעשה של תלמי המלך (מגילה ט.). החכמים בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיות תרגם כל צרכה אלא יונית (ירושלמי שם) מזה נראה כי החכמים קיימו את התרגום וברצונם יצא הדבר כחומר לכתוב התורה יונית ולהשתמש בה לכל דבר שבקדושה. ועל פי היתר זה יצא הדבר לפעולת אדם שהלימוד בתורה והקריאה ברבים הכל

(1) בכחית הדברים אשר תרגום השבעים מסכים בהם עם הקבלה עיי' בספרי הר"ר זכריה פראנקל דרכי המשנה צד 11 וצד 314 ובספרי על תרגום ובסי' ממדרש האלכסנדרים.

היה בלשון יונית עד שבמשך זמן לא כביר לא היתה להם העתקה עברית כי לא הצריכו לה ולא הבינוה. ונכדו של יהושע בן סירא (סביב למאה וארבעים קודם מנין הנוצרים) העיד בהקדמת תרגומו היוני לספרו של זקנו, כי בשכתו באלכסנדריא מצא כי נבדלו מאד היהודים האלכסנדריים בתכונתם הרוחנית מאחיהם בא"י. ולא לבד שיש הפרש גדול בין אלה לאלה בכחית כתבי הקדש, אלא גם יש הפרש ביניהם בכחית הכנתם אותם. ומה היה זה הפרש ביניהם בכחית כתבי הקדש? אין זאת אלא שהיהודים בא"י היו להם כתבי הקדש בלשונם העצמי והוא לשון עברי ובאלכסנדריא לא היה להם כי אם תרגום יוני. ובעת ההיא אשר ראו הכתמים הכרח להוציא לאור משפטים אודת הקריאה בתורה כתרגום היוני, ודאי שגם באותו הפרק חתכו הדין גם בכחית הפרשיות השונות שבתורה אשר על פי החק והמנהג נקבע לאמור אותן. כמו פרשת סוטה, ויודי מעשר, וקריאת שמע. וכן התעוררה השאלה אודת התפלה הקבועה, וברכת המזון אם יש בכל אלה קפידה באיזה לשון הן נאמרו? ונתקיימה לנו גם כן הלכה המדברת מאלה הענינים (סוטה פ"ז מ"א): אלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה, ויודי מעשר, קריאת שמע, ותפלה, וברכת המזון, ושנועת העדות ושנועת הפקדון. וקרוב מאד כי בעת שהתירו יונית מפני מעשה של תלמי המלך, גם אז נתחדשה זאת ההלכה. ואם אמנם שכבר היה לחכמי הדור סבה גדולה לדבר על ככה בתחלת ימי הסופרים, יען כי כבר אז היו רבים אשר לא הבינו כי אם לשון ארמי בכל זאת נראה מלשון המשנה שהיא מכוונת על אחרות, כי באמרה אלו נאמרים בכל לשון רומות שמדברת עוד מלשון אחר מלבד לשון ארמי ואיזה הוא? זה לשון יוני. החסרון הזה בידיעת לשון העברי גבר מאד באלכסנדריא, והגיע אליהם כן, מהתערבם ביונים יושבי הארץ, ואף כן קרה להם בכל המקומות אשר נאחזו במ היונים וביחוד בערים אשר על חוף ים התיכון. המקומות ההם היו נקראים בשם כללי מדינת הים (מ"ג הזמן שער י"ב) ומדעתם בארץ ישראל שהיהודים היושבים במדינות ההן אינם בקיאים בענייני הדת ובדקדוקי הדינים, וגם מצד קלות דעתם לא היו נאמנים אצל חכמי ארץ ישראל בכמה דברים הנוגעים בעניני הדת, על כן הכינו וגם יסדו תיקון חדש (גיטין פ"א מ"א) שכל שליח המביא נט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. כי על כל פנים היו כתי דינים קבועים במדינות ההן, ואם גם שבזמן מאוחר לא היה כן, בכל זאת כראשונה היו בתי דינים קבועים באלכסנדריא (תוספתא פאה פ"ד, כתובות פ"ג ובבבלי שם כה, 1) וזה בזמן אשר עוד היו דבוקים בדת אבותם מאד, ועל כן אם אמר השליח שחגש נכתב ונחתם בפניו, היו יודעים אם נכתב כדינו כי היה יכול להגיד להם אם נעשה בבית דין או לא (עי' גיטין ב: ובפרש"י) ואף שגם אין צריך להנתן בפני בית דין, אבל על כל פנים צריך שיהיה נעשה על פי בקי, ועל כן צריך בית דין כשהוא נעשה במדינה אשר אנשיה אינם יודעים מאומה בעניני התורה ודקדוקיה. ואולי זה עצמו היה בכלל התקנה שלא לסמוך ועל גמ אשר לא נעשה בבית דין של בקיאים, ותקנה כזאת היתה נחוצה גם מצד אחר: יען שהלשון הנהוג אצל יושבי המדינות האלה היה לשון יוני, וזה הלשון לא היה טובן אצל כל בית דין ובית דין בארץ ישראל ועל כן תקנו שעל כל פנים יעיד השליח

(1) הגה בבבלי כתובות הגי' בראשונה כשהיו בתי דינים קבועים באלכסנדריא, ואף כן היא הגי' בתוספתא דפאה וכתובות ומוה נראה שבזנו על זמן קדום. אבל בירושלמי כתובות פ"א מצאתי שכך הגי': אף באלכסנדריא בשעה שכתבי דינים יושבים, וההבדל שבין שתי הגי' הוא שלפי הבבלי והתוספתא רק בזמן קדום היה בית דין קבוע ובפסק אח"כ ולא היה עוד, וגי' בירושלמי היו עתים שהיה ביד ועתים שפסקו.

המביא גם ממדינות האלה — אשר בלי ספק נכתב בלשונם — על אמתת כתיבת הגם וחתימתו בבית דין של בקיאים. זה היה יסוד התקנה בעצם וראשונה אך בזמן מאוחר כבר נעלם יסודה וסכתה עד שחכמי התלמוד כבר היו מסופקים בסכתה ובטעם ייסודה.

אמנם גם בארץ ישראל נתעכבה לפרקים דרישת התורה בהליכתה, אבל לא גרם זה העכוב התרחקותם מהדת ומן התורה. אך בכל עת גברה תשוקתם אליה על פגעי הזמן. גם המלחמה הכבדה אשר היתה בין אנטיוכוס הגדול ובין תלמי השלישי והרביעי מלכי מצרים הביאה צרות רבות ורעות לישראל. אך אלה הצרות לא מצאו מצד היותם יהודים, כי אנטיוכוס הגדול לא היה צורר היהודים משנאת הדת, אבל הרעות באו לרגלי המלחמה והרעו ליהודים כאשר הרעו לכל יושבי ארץ סוריא ושאר כל הארצות סביבותיה אשר פרשה המלחמה כנפיה עליהן. גם אז כאשר גבר אנטיוכוס ונשארה ארץ יהודה תחת ממשלתו ככראשונה נחו מן התלאות וינפשו מן הצרות ולכל בני ישראל היה עתה רווח ושלום. בעת ההיא היה לראש, הכהן הגדול שמעון בן חניו השני בן שמעון הצדיק הראשון. גם לשמעון השני נתנו בני דורו תואר תהלה וקראוהו: שמעון הצדיק. בימיו או מעט אחריו חי יהושע בן סירא, יהושע זה ישבח בספרו את מעלת שמעון, ויקראוהו גדול ליהודים ודורש טוב לעמו. ויסופר ממנו כי הוא יסד עבודת הקדש ועשה טובות רבות לישראל בהשלימו בנין המקדש (בן סירא פ"ג), והשכיל לעשות כל אלה בעזרת אנטיוכוס. הוא נתן להם רשיון להשלים בנין הבית, וצוה לשר צבאו אשר היה בעת ההיא ביהודה שינתן להם כל הנצרך להשלמת בנין הבית חנם אין כסף. ימי השלוח האלה היו נאותים להשתדל בהחזקת הדת. גם הבית דין הגדול כירושלים היה בעת ההיא בתקפו. כי במכתב אשר כתב אנטיוכוס לשר צבאו ישבח אנטיוכוס את היהודים אשר קבלוהו בכבוד בבואו ירושלימה ויצאו לקראתו ובראשם כל אנשי המועצה, וכן כתב שיהיה לחק ולא יעבור אשר יהיה הרשות ביד היהודים להתנהג בכל עניניהם לפי חקת תורתם והאנשים בעלי המועצה הגדולה יהיו פטורים ממש הגבלת (יוסיפון קדמוניות ס"ב, ג') נמצא ששהיה בעת ההיא בית דין הגדול בתקפו. ואמנם אם הוגד לנו כי בימי שמעון הצדיק הראשון פסקה כנסת הגדולה, לא היה זה אלא פסוק זמני. ובזמן לא כביר חזר ליישנו אבל בשם אחר, כי תחת השם כנסת הגדולה הוסב שמה להקרא בשם סנהדרין. כי מהיות הפקידה הזאת העליונה באומה, הלא מובן מעצמו שהוכרחו לכנותה בשם המוכן אצל היונים אשר היו המושלים בארץ. אמנם גם זה מוכן מעצמו שבזמן אשר היתה הדיפה הגדולה בימי בנו של אנטיוכוס הגדול נגד היהודים, והשתדלה הממשלה לבטל התורה והדת בכללה שגם אז נתבטלה זאת הפקידה לזמן מה.

כי לא ארכו ימי השלוח תחת ממשלת אנטיוכוס הגדול. אנטיוכוס איסיפנוס אשר מלך תחתיו לא היה כאביו. מיום עלותו למלוכה עד אחריתו היה צורר היהודים אשר כמוהו לפניו לא היה וגם לאחריו לא קם בכל מלכי סוריא הסיליקים ובכל מלכי מצרים התלמיים. בתחלת מלכות זה הצורך עמד בראש הסנהדרין אנטיגנוס איש סוכו. האמנם שלפי המסופר במשנה קבל הוא משמעון הצדיק אשר היה משיירי כנסת הגדולה, ושמעון זה הראשון היה זמן רב קודם ממשלת אנטיוכוס איסיפנוס. אבל אם נתכוונן בשלשלת הכהנים הגדולים שחיו ופעלו אחר שמעון הראשון נמצא כי בימים אחרי שמעון לא היתה סבה להעביר ראשות הסנהדרין מן הכהן הגדול אל איש אחר מתוך העם. כי אחרי מות שמעון נתכהן אלעזר אחיו ואחריו מנשה אחיו הקטן אשר לא עמד רק ימים לא כבירים בכהנתו כי מת ויבא תחתיו חניו בנו של שמעון ואחריו מותו נתכהן שמעון השני

אשר ניתן לו גם כן הכנוי "צדיק". וכל הכהנים הגדולים האלה היו נאמנים עם ה' ועם ישראל. וכל סופרי דברי הימים ליהודים שבזמן ההוא כשהיו מזכירים את ראשי בית דין הגדול לא הזכירו אלא הכהן הגדול, כי תמיד היה הכהן הגדול הראשון והראש בבית דין הגדול של כל זמן וזמן. והנה עתה ראינו את אנטיגנוס אשר לא היה כהן שעלה והיה לראש. וזה אי אפשר מבלי סבה מכרחת, ודבר זה יפרוש אור על זמנו של אנטיגנוס, ונשפוט מזה כי אנטיגנוס לא היה לראש אחר שמעון ולא בכל הזמן ההוא מן שמעון הראשון עד שמעון השני. אמנם אחרי מות שמעון השני שעלה אנטיגנוס איפסונוס למלוכה. ולא ארכו הימים מתחלת מלכותו והעמיד זה הצורך כהנים גדולים זה אחר זה אשר כלם היו ממרים את ה' ועוזבים את התורה ומשתדלים לתמוך את הפץ הממשלה להרוס את הדת היהודית, בעת ההיא נראה סבה גדולה אשר הניעתם להעמיד את אנטיגנוס בראש הסנהדרין, או על כל פנים היה הוא האיש אשר התחזק בתורה ה'. ואמנם אם הודע לנו במשנה כי הוא קבל משמעון הצדיק שהיה משיירי כנסת הגדולה ומסר ליוסי בן יועזר, הנה נחזיק מהודעה זו שני דברים אחד שקבל משמעון הצדיק אבל לא מן הראשון כי אם מן השני, והשני שמסר ליוסי בן יועזר אשר זמנו נופל יחד עם זמנו של אנטיגנוס בתביפה זה אחר זה, אבל לא נחזיק כי קבל משמעון שהיה משיירי כנסת הגדולה, ונאמר ששווי השמות גרם למחבר המשנה שתאר את שמעון השני בתואר שנאמר על שמעון הראשון.

קורות אנטיגנוס הפרטיות נעלמו ממנו, וגם מלמדיו לא הגיע אלינו רק מאמר אחד והוא (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב עד מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם. מתוכן המאמר הזה יש לשפוט כי ימי שבתו לראש היו רעים ועל כן לחזק לבות הנכשלים אשר שאלו איזה השכר המקווה לעושי הטוב? הורה להם אנטיגנוס שאין לעבוד את ה' בעבור השכר אלא נעשה הטוב כאשר הוא טוב בעצמו. ואין זה בסתירה עם יעודי התורה (יאסמ' צד 106) המבטיחה הטוב והגמול לעושי הטוב, כי גם אנטיגנוס לא חשב מעולם שאין נעשה הטוב סבת השכר אלא האמין באמונה שלמה בתשלום גמול רק אזהרתו היא שלא תהיה עשייתנו את הטוב רק לפנייה זו, ולא נחדל מעשות טוב אם נראה שלא הגיע לנו השכר המקווה אלא נעשה הטוב אף על מנת שלא לקבל פרס. אמנם כמקרה החכמים מאז בכל הזמנים ובכל הדורות אשר נעו לב יעקשו דבריהם אם מסכלות או מרוע לב ויראו בהם מחשבות ודעות אשר לא חשבו אף כן קרה לאנטיגנוס. שנים מן התלמידים עקשו ושחזו דבריו הנעימים לאמר: כי כוון בדבריו להורות שאין דין וחשבון למעלה. ובזה נלכדו ברשת הכפירה ויצאו לתרבות רעה התלמידים האלה נקראו בשמם צדוק ובייתום ומחם יצאה כת הצדוקים. כן ההגדה הלכה והתפשטה (אבות דר"ג פ"ה), אולם היה זה רק הגדה מפליגה או יהיה אמת לאמתו, אחת היא אשר נוכל להחזיק והיא שבימי אנטיגנוס צטחה כת אשר התנגדה לפרושים, איזה ממאורעות הזמן ההוא אשר היה סבה לצמיחתה לא נתקיים לנו ואך לשוא נבקש דבר ברור. וגם אין להתפלא על אשר תשכון עננה על מאורע גדול כסירוד הצדוקים אשר עשה רושם ככל עניני הדת והתמיד כמה מאות שנה, תלאות הזמן עשו זאת. הרע והצרות מחוץ הלכו הלך וגדול יום יום עד אשר ילאה לשון אדם לתארם כדברים, עשק שר ורצח התפשטו במלא רחב ארץ יהודה כמים לים מכסים, דת התורה היתה למרמס ודורשיה מורדפים ובתהום ממאורעות כאלה נשקע המאורע הזה כאשר נשקעו בלי ספק קורות אחרות ביחוס אל הדת והתורה. הן אמנם כי אפשר מאד שבעצם וראשונה לא היה פירוד כתות רק

היה יסוד המחלקה קנאת איש מרעהו. וזה כי כבר מאז ומקדם היתה הכהנה הגדולה נשמרת לכהנים הלויים בני צדוק, וגם יאתה להם כי בכל עת שמרו דרך ה'. ובתעות ישראל מעל ה' הם שמרו משמרת פקודתם (יחזקאל מ"ד ט"ו ובכ"ט); ואם נתבונן בשלשלת הכהנים הגדולים מתחלת חבית השני עד ימי אנטיוכוס איפיפנוס נמצא כי כלם היו מבני צדוק. אך מימי אנטיוכוס לא נשמרה עוד השלשלת הזאת, חניו הרביעי אשר נקרא גם כן מינאלאוס לא היה ממשפחת צדוק ועלה לכהנה גדולה (עי' היציג ס"ח) ואולי גם יקים הנקרא אלקימס אשר הועמד אחריו לכהן גדול אולי גם הוא לא מבני צדוק, ואחרי כן הוסבה הכהנה הגדולה למשפחת החשמונאים וגם הם לא היו מבני צדוק וחלוף כזה להרוס חק ומנהג ישן נושן ודאי שהיה יכול להיות סבה לחלוק הדעות והלכות, ועל כן אפשר מאד כי מעת שהכהנים בני צדוק נדחו מהכהנה הגדולה גם אז החלה לצמוח כת שקראה עצמה צדוקים על שם ראש בית אבותם צדוק. (1) אבל כל זה לא יפריש אור על תכונתם ולא ידענו עוד סבה לעניני התנגדותם בעיקרי הדת היהודית, כי עיקר התנגדותם הוא שהתנגדו לתורת הזקנים הנקראת אצלנו תורה שבעל פה, ומחיותם מתנגדים להתורה הזאת על כן מוכן מעצמו שגם תרעומתם נגד תורת הזקנים היתה הסבה לסורם מאחריהם. ואם נאמר ביחוד שכפרו בתחיית המתים אין זה אלא מפני שגם העיקר הזה נובע מתורת הזקנים. אבל הפירוד הזה היה תולדה טבעית מן החלוקה וההשתנות בדעות ובחכמות במשך הזמן ההוא. אם גם ידענו כי דרך פירושי החכמים נושאי התורה שבעל פה עוד לא התרחב כל כך בעת הקדומה היא כמו בזמן המאוחר, בכל זאת הלא ידענו גם כן שהוחל כבר בימים קדמונים להתפרש התורה על פי דרכי מדרשיהם הנוטים מפשטות המקרא, ומצד השני כבר נתפשטו בעת ההיא פירושים שונים לתורה על פי חקירה מדעית, המתאימה עם חכמת היונית. ובימי תלמי שהילומיטר כן זמנו של יהודה מכבי נתחברו כבר מיד פילוסוף יהודי אריסטובול פירושים על התורה על דרך זה. ועוד נראה למטה כי גם היהודים בארץ ישראל נטו לפעמים ללכת בדרך הזה, ואמנם ממשפט היהודים האלכסנדריים ותהלוכותיהם נראה כי היה זה לרבים לצור מכשול עד שסרו מהר משמירת התורה במעשה בחשבם שחקי התורה הם רק כרמזים לרברים מושכלים ולהם יפנו מבטיהם אבל מעשה החקים היה קל בעיניהם ולא הקפידו על שמירתו, וכבר רמז על אלה פילון היהודי טאלכסנדריא כספרו מאברהם (צד 401), ועתה אם נתבונן בתכונת רבים מאנשי התורה באומתנו מאז ובכל הזמנים נמצא כי לרוב נולד חילוק הדעות בעת שראו שדרך חדשה באמונות ודעות גרם אצל קצת מקלי הדעת נטייה מן התורה. אם מצאו שמקצת מדורשי החכמה הלכו על יד החכמה תועים, אז החכמה בכלל היתה בעיניהם לחטאת ומאסו מכל וכל בכל חכמה חצונית עד קצה האחרון ונתנו תפלה בכל דבר חדש אשר נתגלה לחכמים מקרוב באו, כן היה מאז בכלל כיחוס אל החכמות ובפרט כיחוס אל פירושי התורה. והנה יתכן מאד כי הסכנה אשר תוכל לבא לדת על ידי המשכם אחר חכמת היונית בחכמת התורה היא היתה סבה לרבים לבלתי צאת אף כפסע הלאה ממשמעות הדברים ככתבם בפירושי התורה ומוכן מעצמו כי מי שמחזיק כן כדברים ככתבם שהוא מתנגד כמו כן למדרשי חכמי התורה שבעל פה. ועתה יצדק מה שהוגד לנו באגדה שפירוד הצדוקים היה בזמן שאנו בו. אבל עב הענן הפרוש על כל עניני התורה שבעל פה בקרב הזמן הזה לא יתננו להכיר את רושמי הפירוד

(1) ראה בספר אורשיפט להרר אברהם גייגר צד 100 והלאה, ומה שהביא שם צד 104 בשם איפיפנוס.

והתעצומה החזקה אשר הפעילה התנגדות הצדוקים על דעות הפירושים, ורק אחרי נעבור מזה הלאה במשעול הזמן ונתבונן בתהלוכת זאת התורה ובהשתלשלותה עד סוף המועד אשר אנו בו אז יאור לנו אור יקרות להכיר תכונת הכתות ולרעת אשר התפעלו זה מזה.

אמנם חלוק הלבבות הוזה באמונות ודעות הוא אות נאמן כי היתה להם דרישת התורה בעת ההיא ענין לענות בו, אבל מהר באו ימים אשר נתעכבה הדרישה הזאת. למן היום אשר עלה אנטיוכוס איפיפנוס על כסא מלכותו כבר הוחל לקרוא חמס על ממשלתו, בראשית ממלכתו עוד יכול ישראל לכלכל לחץ הנוגש ולא קצר כח סובלו, כי אומה אשר למדה מנעוריה לנשוא עול זרים לא בקל נדכאה עד עפר לבלי יכלת קום; אבל כאשר הרבה זה הצורך לעשות חיל אף לערך זה ידל כבוד יעקב עד היות הממשלה הרעה הזאת לאבן נגף למקדש ולתורה ולפי, ולמוקש ליושב ירושלים. מחשבתו הרעה אשר חשב על ישראל מצאה משען חזק בקרב האומה הנחלאה. בני פריצי עם התנשאו והזנו אהבים עם משפטי היונים ונימוסיהם, ומגמתם להעביר עם ה' מן התורה ולמעת סורי גפן נכריה על אדמת הקדש. הכהן הגדול אשר עמד לשרת במקדש ה' בעת עלות אנטיוכוס למלוכה היה נקרא חניו והוא היה נאמן עם אלהים ועם עמו. אחיו היה ישוע איש תככים ורע מעללים, בוגד באחיו וכדרכי אבותיו. האח הבוגד הזה הלשיץ את אחיו למלך ויצלח בתחבולותיו, ובכח השוחד אשר נתן למלך התכהן תחת אחיו. מטרתו היתה להטיע משפטי היונים על אדמת ישראל. למען השג המטרה הזאת עשה בתחבולותיו להשתדל כעד היהודים אשר באנטיוכיא את משפט אזרחי העיר בירושלים מאת המלך, כי הם למדו לעשות כמעשה היונים ותעלוליהם על כן מעזרתם קוה השגת תכליתו בירושלים, גם השיג רשיון מאת המלך להכין וליסד בתי שעשועים לחנך נערי בני ישראל בשעשועי היונים. בשעשועים האלה החל אך אחריתם רע ומר; כי לא ארכו הימים וכבר זעמו על ברית קדש ויכסו את מערומיהם מחרפת היונים עד כי עזבו רבים זאת אות הכרית ולא מלו את בניהם, הן אמנם זה הכהן לא האריך ימים בכהנתו כי שלש שנים אחרי כן נפל מגדולתו, אך הבא אחריו הרע ממנו, הממשלה העבירה, והעמידה בחזקה איש אשר לא היה מורע הכהנים הראויים להיות כהנים גדולים והוא נקרא חניו ובשמו היוני מינאלאוס בעזרתו ובעצתו נעישו כל התועבות בישראל כאשר יסופר בספרי המקבים ובספרי יוסיפון בן גוריון (הכהן 1) ישראל ברבבותיו נפל שרוד לרגלי המלך המשוגע, את אוצר בית ה' חמס וגזל! חלל המקדש, הסיר התמיד ונתן שיקוף משומם (דניאל י"א, ל"א, ל"ב) על מזבח ה'. משמרת התורה והמצוה היתה לחטא משפט מות ומשכילי עם אשר יבינו לרבים נכשלו באש ולהבה בשבי ובכוב (שם ל"ג). אבל גם מפלת הכהן ותורה, אך באה מהר וכפרי מעלליו הושב לו, אך הבא אחריו לא היה טוב ממנו כי גם הוא הלך בדרכי היונים ואף ידו תכון עם גזרת הממשלה להכרית דת ותורה, דמי נקיים רבים שפך ורבים מחמטי התורה וחסידי עליון נפלו חללים על הרי טרום ישראל, אך עם כל המהפכה אשר הפך אנטיוכוס איפיפנוס בארץ יהודה לא הצליח חפצו כידו להכרית את התורה וגם לא את דרישתה, מי יאמין לשמועתנו באמרנו כי לא היה בכח הרדיפות אשר רדף אנטיוכוס הרשע את ישראל, להחליש את האמונה והדרישה בתורה אצל רבים מן העם? ובכל זאת כן היה, כאשר מאז ומעולם לא היה בכח הלחץ והאונס לפעול מאומה נגד תכונת בעלי מדות חזקות אמנם

(1) עיי ברברי הימים ליהודים מאת הר"ר הערצפילד חי"ב ובקורות היהודים והכתות להר"ר מורדכי יאסמ חי"א, ודברי הימים לישראל מאת הרבם היציג חי"ב.

היה להפך כי כאשר יוסיפו מנגידיהם ולחציהם לאנסם ולהעבירם בחוקה מדעתם ומאמונתם אף הם יוסיפו כח ועצמה להחזיק בדעתם ובאמונתם ולהשיב את כל לחץ ואונם אחור ככחם ובחוקת רוחם; אף כן היה הדבר בעת התקומם אנמיוכוס להעביר את ישראל מדתם באונם ובלחץ אכזרי. כחות חזקים נקשרו יחד והתאמצו להשיג התכלית הזה. הן הממשלה הלחיצתם מצד פתגם הדת לחמוס תורה ולהעביר רוח הדת היהודית מן הארץ, ותהי נעזרה גם סאת פריצי היהודים. כי רבים מן העם גם מן הכהנים היו אחריה והשתדלו למלא את מועצותיה בהחזיקם משפטי היונים. הכהן הגדול הנקרא יקים ובשמו היוני אל קימס אשר קם תחת מינאלאוס הרע מן הכל להחזיק ידי פושעים, ולהפך תורה, ולרדוף בעברה מחזיקי הדת. הוא עשה מטבח גדול בככמים ובחסידים עליון ויהרג כל מחמדי עין. אבל נגד הכחות האלה עמדו אנשים צדיקים חסידים אלהים חיים וחכמי התורה ויתיצבו כעמוד ברזל בראש העם ושמרו משמרת הדת לכלל תורת שורש עם ענף. אלה חרפו נפשם למות על שדה קמל לקדש את השם הנכבד והנורא, ואלה שמו נפשם בכפם לעבור על דתי המלך האכזרים ולהחזיק התורה, כאישון עין שטרחה והנהיגו העם בהשכל ודעת לבלתי סור מדרך ה' ומשפטם אליהם. הנה עברנו בפרק הזה פרק גדול מפרקי הזמן. גדול הוא ברוב ימיו ושניו, גם עצום הוא מפני המאורעות הרבות אשר התפעלו בקרבם בכחינת מצב היהודים המדיני. אמנם רק צעדים קטנים צעדה בו השתלשלות התורה שבכל פה קדימה. ומה מאד נפלאה המראה כי בקרב שאון המלחמה אשר עתה נלחמו תחת הנהגת החישמונאים לעמוד על נפשם ועל דתם. כי עתה בקרב השעוררה הזאת שלשלת זאת התורה מתארכת וגם לנו יגדלו וירבו הרושמים ממנה אשר יתנונו להכיר ענינה. תהלוכותיה ומקראיה יותר ויותר.

פרק שנים עשר

יוסי בן יועזר איש ציריה. יוסף בן יוחנן איש ירושלים.

בימים ההם וכעת היא כאשר צין המטה ופרח הזרן, ויקים הכהן הגדול אשר גדלהו המלך הרשע, הרשיע וילך שוכב בדרך לבו לספות חמאת עלחמאת או עמדו שני אנשים צדיקים בראש העם לתורה ולתעודה, והם: יוסי בן יועזר איש ציריה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים. הם היו הזוג הראשון מן הזוגות הנזכרים בספרי התלמודים אשר קיומם התמיד כמה דורות. כבר ראינו בזמן קדום מציאות זוגות להיות עומדים בראש העם ועל כן לא היה התיקון הזה דבר חדש אשר לא היה לעולמים, אך נתחדש אחרי אשר פסק משך זמן ארוך, יהושפט מלך יהודה כבר העמיד זוג להיות בראש העם. האחד מן הזוג ההוא היה נפקד להיות ראש לכל דבר ה' והשני נגיד לכל דבר המלך (למעלה פ"ד בהערה). ואחר זמן עלייתם מן הגולה ראשונה היה זרובבל והיוצרך הכהן הראשים. ואחרי כן עזרא ואחיות מרעהו נחמיה (גרעץ ח"ג צד 107). אם גם שהפקידה הראשית הזאת נחלקה לשני אישים, ולפי טבע בני אדם לא יושג הסכמה בין דעות אישים מתחלפים רק לעתים רחוקים, בכל זאת לא היה חילוק דעות ביניהם בימים הקדמונים האלה בדבר מעניני הדת. אכן יוספר לנו שעל אודת דבר אחד לא יכלו להתפשר עליו, ויוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן נזכרו להיות החולקים הראשונים. הדבר הזה היה: אם יש לסמוך ביום טוב על ראש הקרבן לקיים מאמר התורה, וסמך את ירו', אף שמעשה הסמיכה הוא פעולה אשר אסרו משום שבות בין בשבת ובין ביום טוב, או אם נאמר שלא לסמוך ונדחה מצות הסמיכה מלפני השבות (הגינה פ"ב מ"ב ובבלי וירושלמי שם). ומאד מאד נשתומם על המראה בראותנו שעל כל השאלות בעניני החקים

והתורות אשר אף שהתחלקו בדעותיהם השתוו באחרונה לדעה אחת ועל שאלה קלה כזאת לא יכלו להתפשר! איך לא שמו לב למנהג קדמוניהם, הלא בכל חג וחג הקריבו קרבנות נדבה ולמה לא התבוננו בדבר לראות איך עשו בענין זה עד זמנם, ובפרט נראה כי בעיני הקרבנות כל ימי הבית לא נחלקו חכמי הדור לא בזמנם ולא בזמן מאוחר, וזה מפני שמעשה הקרבנות היה ביד הכהנים והם ידעו מדור דור איך לנהוג במעשיהם, ועל כן ודאי שלא במקרה נהיה כן שלא מצאו פשר לדבר זה וברור הוא שחיתה זאת אחת מן השאלות הנחוצות לזמנם, אמנם מה עשה את השאלה הזאת נחוצה לזמן ההוא? אולי היתה נחיצותה מפני שבשאלה הזאת תלויה גם שאלה אחרת, אם הסמיכה מעכבת או לא? ואלו החליטו כי הסמיכה מעכבת לא היה יכולת ביד היושבים בארצות הרחוקות לשלח קרבנותיהם למקדש ה' יען שלא יהיו יכולים לסמוך על הקרבן, וזה יהיה בקל למכשול לתכליתם אשר כל מגמתם להשיג ליסוד מוסד שיחיה המקדש בירושלים מחבר קדש לכל אשר בשם ישראל יכונה הקרובים והרחוקים, ועל כן הניחו הדבר בלי הכרעה ורק תלוי ברצון המקריב אם לבא ולסמוך או לשלח את קרבנו (דרכי המשנה צד 44), אולם אילו כן יהיה עיקר מחלוקתם אם הסמיכה מעכבת אם כן למה תלו המחלוקת בסמיכה ביום טוב? או אולי נאמר כי המקור אשר ממנו יצאה הודעת הענין הזה לא הובן כהוגן, ואם נאמר שם: זה אומר לסמוך וזה אומר שלא לסמוך, לא היתה הכונה מעולם על הסמיכה ביום טוב, אולם האומר שלא לסמוך ירצה לאמר שהסמיכה בכלל אינה מעכבת והאומר לסמוך כונתו שהסמיכה מעכבת, אבל המובן הזה נסתר מכת המתואר מהמחלוקת הזאת אצל הזוג האחרון שהוא הלל ושמואי אשר שמחלקת תלמידיהם בענין הזה (שם מ"ג) מוכח בכיורו שהמחלקת העיקרית היתה בענין הסמיכה ביום טוב, ועל כן מן הזוג האחרון הזה אנו למדים על כונת המחלוקת של הזוגות הראשונים, ומלבד זה הלא יפלא מה שהכריעו לבסוף וקבעו הדבר לסמוך (ביצה כז ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב), וכי בעת ההיא לא היו צריכים עוד תיקון ליושבים בארצות הרחוקות, וודאי היו צריכים לו עוד יותר יען שגם פיזור היהודים היה הולך הלך וגדל מאד ובפרט היו צריכים לו מעת אשר באו לרומי קהל גדול מן היהודים, אמנם באמת היתה השאלה הזאת נחוצה להם מצד אחר, וזה מפני שהיא הצייר אשר עליו תסוב תורת הסופרים בכללה, ועל כן היא הנחוצה והנאותה לזמן ההוא, שהוא זמן צמיחת הצדוקים, והמעררים על התורה שבעל פה, וזוה לא מצאו פשר דבר, אם הדבר אשר הושם לחקמאת הזקנים וקרה מקרה שיתנגד לחקת התורה באיזה אופן אם יש בכח חק החכמים לדחות את חק התורה אם לא? ומחכרעת השאלה הזאת הלא יכרע גם כן תורת הזקנים ותעצומתה, והנה פעולת הסמיכה איננה מלאכת עבודה ובפשטות דברי התורה אין לה שורש בשום ענין רק הזקנים קבעו לחק להזהר גם מן השבות ולפי דעתם גם פעלת הסמיכה נכנסת בגדר השבות, ולמה תגרע? והיה אצלם ספק אם לדחות מצות הסמיכה מפני חק החכמים והזקנים להראות חומר דברי הסופרים ולרדות בזה את הצדוקים או נאמר להפך שאין כח בחק הזה לעמוד נגד חקת התורה? ועתה אם נתבונן בדבר מצד הזה נמצא כי לא דבר קטן הוא אשר נחלקו בו דעותיהם, אמנם תלוי בו עיקר גדול אשר הוא היסוד לכל תורת הזקנים.

כאשר ראינו בשאלת הסמיכה כן הוא בכל תיקוני הזקנים ובכל גזירותיהם אשר גזרו חכמי הדורות בימים ההם שהיו מוכרחים עליהם מן הזמן והמאורעות, כי מעולם לא כדו מלכם גזירות ותקנות וסייגים להעמיסם על בני אדם אם לא היה צורך בהם, ואם ברובם אבדה סבתם ואין לנו בהם אלא השערות אין זה אלא מפני שפגעים ותלאות אין מספר היו מאפל בינינו ובין הדורות הקדומים, מיוסי

בן יעזר ויוסף בן יוחנן נשארו גם שתי נזרות אשר באו בעקבי הזמן והמאורעות. הם נזרו טומאה על ארץ העמים ונזרו טומאה על כלי זכוכית (שבת טו: וירושלמי שם). נזירת טומאה על ארץ העמים היתה בלי ספק לסבת בקשתם לתת מעצור לפיזור העם בארצות הגוים. כי מפני הרדיפות אשר נרדפו מאת הממשלה ובסבת הצרות אשר באו לרגלי הרדיפות עזבו רבים ארץ מולדתם והלכו לגור בארצות העמים למצוא מנוח לכף רגלם. ועל כן לעצור בעם שלא יתפזרו בארץ הגוים נזרו טומאה על ארץ העמים מדעתם כמה נזרו אחר מפני הטומאה, וכבר העידו על זה כעלי התלמוד (ירושלמי יומא פ"ב ה"א ובבלי שם) כי היתה הטומאה קשה להם יותר משפיכות דמים. ואולי היתה להם בזה עוד כונה נסתרת נגד החסידים אשר בזמן מאוחר נקראו בשם אסיים, כי הראשונים אשר התקוממו נגד אנטיוכוס למלחמה הם היו החסידים אבל לא כלם עצרו כח לעמוד במצימתם, אמנם רבים מן החסידים משכו יד אחור מן המלחמה ומלמו על נפשם להסתתר במדבר ואולי גם נמלשו על אדמת נכר, וזה היה רע בעיני החכמים והחסידים אשר בירושלים, ועל כן נזרו טומאה על ארץ העמים לעצור בעד פיזורם. והגזירה השניה שנזרו טומאה על כלי זכוכית נגזרה בלי ספק בסבת ידיעה חדשה שהגיעה אליהם ממעשה הזכוכית ומחומרה, שהודע להם שתכונתה קרובה היא לכלי חרס ועל כן החשיבוה בכמה צדדים ככלי חרס ונזרו עליה טומאה (כלים פ"ב). מיוסי בן יעזר ביחוד נמסרו שלשה דברים בדינים. אבל לא הוא היה ממציאם, אמנם היו בידו מקובלים מסופרים הקודמים והוא העיד עליהם. העיד: על איל קמצא דכן, על משקי בי מדבחיא דאינון דכיין, ודיקרב כמיתא (מסאב, או) מסתאב (עדות פ"ח מ"ד ת"כ שמיני פסחים טו. ע"ז לו:) אלה ההלכות נפלאות במינן באשר הן נמסרות בלשון ארמי אשר לא היה בן באחת מכל ההלכות הקדמוניות, ונלמד מזה כי הקבלה הזאת ישנה. ובלי ספק היו אנשי דורו מחמירים באלה הדברים עד שבא יוסי והתירם. ובגלל זה קראוהו יוסי שר יא. ומבורר מזה עוד כי באמרו דיקרב כמיתא מסתאב אין דיוקו על מסתאב כאלו ירצה להורות שהנוגע במת יטמא כי לזה אין צורך לעדותו ולקבלתו כי כן כתוב בתורה וגם אין ראוי בעבור זה להקרא יוסי שריא כי לא התיר דבר, אבל דיוקו הוא על דיקרב ורצונו לאמר רק מי שנוגע בבירור ויודע שנוגע הוא יהיה טמא אבל לא מי שספק אצלו אולי נטמא. והיתה ההלכה הזאת נחוצה להם בזמן ההוא, אשר מהיות קשה בעיניהם הטומאה בלי ספק נמנעו רבים מלצאת אל המלחמה מיראת הטומאה פן יטמאו בחללי חרב, לזה הורה לצורך שעתו שרק הנוגע ודאי נטמא ומטומאת ודאי אפשר להשמר אבל כספק מגע אין טומאה (1).

גם באמר מוסרי נשאר לנו מיוסי בן יעזר: יהי ביתך בית ועד לחכמים (1) בברכי המשנה צד 32 פי הלכה זו שאנשי דורו של יוסי רצו להתמיר על הנוגע במת אבי אבות הטומאה כמת עצמו ויהיה מסאב (שלידתו מקור הטומאה כגון מת חב וכי נקרא מסאב) וע"ז העיד יוסי דיקרב כמיתא מסתאב אבל לא מסאב (ולדעתו מסתאב מורה על מדרגה פחותה ממסאב) כי הוא במדרגה פחותה מהמסאב דהיינו המת ונעשה רק אב הטומאה עכ"ד. ואמנם זה צריך ראייה שהג"י "מסתאב" היא העיקרית כי בגמ' הג"י מסאב וכן היתה הג"י במשנה לפני הרמב"ם ונמשך אחריו הרע"ב וכן ג"י החוס' בניזר (מב), ואמנם לו יהיה כן, גם על הפי מצד עצמו יש לפקפק. כי כונתו מפורשת מהחסידים רצו לגזור על הנוגע בנוגע שיהיה טמא כנוגע במת עצמו ובא יוסי והעיד שאינו כן שהנוגע במת אינו מסאב אלא מסתאב כלומר אינו כמת עצמו ועל כן הנוגע בנוגע אינו כנוגע במת, והרי הן דברי הגמ' ממש שאמרה איתו גזור דיקרב בדיקרב דהיינו נוגע בנוגע יטמא כנוגע במת דהיינו טומאת שבעה ואתא איתו ואמר דיקרב טמא אבל דיקרב בדיקרב אינו טמא מומאת שבעה אלא בחיבורין, ורבא בגמ' ספר פירוש זה. ועל כן משכתי ידי ותפסתי פירושו של רב נחמן אשר הביאו רבא משמו. ויש להעיר על המעשה שספר שם רבי יהודה כי יוסי בן יעזר נעץ להם קורות ואמר עד כאן רשות הרבים

והוא מתאבק בעפר רגליהם והוא שותה בצמא את דכריהם (אבות פ"א מ"ד).
 מה מאד נכונו הדברים האלה למאורעות זמנו, אשר עיקר השתדלות הממשלה
 ואוהביה וחונפיה בין היהודים הפושעים היה להרחיק את העם מן הדת ומן
 התורה ולעצור בעד הלמוד והדרישה עד שהוכרחו לעשות במחשך מעשיהם
 ולהסתתר מחמס המציק (המקביים ס"ב, י"ד, ה') וכל ספרי התורה או שאר כתבי
 קדש שמצאו דנו בשרפה או באבדון ומי אשר נמצאו אצליו היה אחת לתו
 להמית (יוסיפון ס"ב, ה'), ומפני זה העיר יוסי את לב הטובים בעם שיפתחו
 ביתם להיות בית ועד לחכמים ושלא ינחו ידם מן התורה ויהיו שותים בצמא
 דכריה ודברי מוריה. גם מיוסף בן יוחנן נשארו לנו מאמרים אשר גם הם רשומים
 ברושמי זמנו. יהי ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך ואל תרבה שיחה עם
 האשה (גם זה שם) מה יקרו הדברים לזמנו ולדורו, אשר רבים נלחצו ונאנסו לעבור
 על דתם ולסבה הזאת הענו ודלו, ולזה הזהירם כי איש את רעהו יעזור ויאמץ
 זרועותיו, וביחוד יש בזה רושם לתכונת כת החסידים (האסיים) אשר יצאו מן החסידים
 הראשונים שבזמן ההוא. בראותנו שזה החסיד ירחיב את מדת גמילות החסד אשר
 יגמול האדם עם זולתו עד שיעשה לחק ולחוב שיחיה בדת פתוח לרוחה ויהיו
 העניים נחשבים כבני הבית, הלא ממדרגת חסד כזה אין מרחק יותר מצעד
 אחד אל מנהג ההתחברות באפן שהיה אצל האסיים במשך הזמן והוא שיחיה לכל
 הבאים כברית חברתם משפט אחד לבעלי החברה כמטונם וככל קניניהם, וכן
 המאמר: אל תרבה שיחה עם האשה גם הוא היה לאסיים לקו אלא שהלכו
 בו עד קצה האחרון ומנעו מההתחברות עם הנשים בכלל עד שרובם לא נשאו
 להם נשים. יוסי בן יעזר היה נקרא: ח ס י ד ש ב כ ה ה (חגיגה ספ"ב). ואמרו
 עליו כי היתה משפחתו מדרם לקדש, וזה יפוש אור על תכונת חסידותו. כי
 אם אמנם שחיה החסיד שבכנהגה בכל זאת לא עבר נכול חסידות להתקדש
 ולהמהר יותר מדי רק שמר את נפשו מטומאה במשמרת הנאותה לאוכלי תרומה
 ולא יותר. משמתו שני החכמים הנזכרים במלך האשכולות (סוטה פ"ט מ"ט)
 הם ראשים אשר כל עניני העם לכל צדדי הפקידה תחת ידם ונקראו איש
 כל (רב בבבלי שם) ובצדק נאמר ש ב ל ו כי בזמן החשמונאים ואחריהם תחת
 המושלים לבית הירודוס נתמעט כח החכמים ולא היה עוד כבימי קדם (1) מחיי
 יוסף בן יוחנן לא הגיע אלינו דבר יותר ממה שמשופר עד הנה. מתולדותיו
 ומטותו לא ידענו מאומה. אבל מותו של יוסי בן יעזר היה רע וטר ודבריו
 האחרונים נשארו לנו והם עדה על תכונת רוחו וחזקת כחו באמונתו. הכהן
 הגדול יקים (אלקיסם) הבוגד בעמו היה ממשפחתו (להגדת המדרש בן אחותו),
 והפושע הזה כחש גם במולדתו למען מלא רעתו אשר יום לעשות. ויהי כבואו

עד כאן רשות היחיד ולא נוכל להחליט שהמועשה הוה יש לו יחוס עם החלכה של יוסי אבל זה
 ברור כי זה המועשה העיר את רב נחמן על פירושו.

(2) ראה בסי' אורשירפט לראי' צד 116 והלאה. שכתב שמלת אישכל מחובר מאיש כל,
 כמו שאמר רב בבבלי, והוא תרגומו המדויק של המלה היונית קתוליקאי, ואם כן פרנסי
 הצבור הנפקדים על כל עניני פרנסות יצדק לאמר עליהם אישכלות. וזה שאמרו בירושלמי שקלים
 פ"ה היג שני קתוליקין היו, והיא הפקידה הראשונה אחר הנשיא והכהן גדול. אבל מה שכתב
 שם שהם הזוגות עוד צריך ראייה כי לפני יוסי לא נזכרו זוגות ולאחריו לא היו פרנסים לכל
 העינים כי אם בנוגע בעניני הדת והתורה. ובבריותא בירושלמי סוטה תני כל הזוגות
 אפשר ליתן בהן דופי, ועל זה סמך הרב שהיונו אישכולות היינו זוגות. אבל הבריותא משובשת
 כותחלתה עד סופה וקמיעה היא ואין לסמוך עליה. ועיקר הגי' כמו שהיא בתוספתא ביק פ"ה
 ושם גרסי' כל האשכולות וכן גרסי' או אפשר ליתן בהן דופי אבל גם התוספתא משובשת שגרי'
 משמת יוסי וכו' והסר שם מה שהיה מושגת וצריכין לתקן ע"פ הירושלמי כדומר משמת יוסי אפשר
 ליתן בהן דופי וע"כ מנה תחתייע הגי' הנכונה וכן היה בלי ספק הגי' לפני הבבלי (תמורה טו).
 ויהי כבואו

בתחבולותיו אל העם לאמר: שלום יהיה לכם מן הממשלה! בטחו בו באמרם הלא מזרע הכהנים הוא ולא ירע לנו מאומה ולא יכזב בכני עמו. אך בטחונם היה לשקר. כי אשר דבר אליהם כחלקת לשוננו לא מלא. בששים מן החסידים שלח ידו, ועל פי פקודתו נהרגו כלם (המקביים א' פ"ז, י"ד — מ"ז). גם על יוסף בן יעזר קרובו לא חמל ודגו למות, והיה כאשר הובל זה החסיד להצלב נסה יקים עוד הפעם להעבירו ממחשבתו. ויאמר אליו ראה את כל המובה והכבוד אשר היה לי עקב דרכי ומעשי ולעמת זה הרעה הגדולה אשר הגיעתך למות כאחד הנבילים על קשה ערפק. אך יוסי במנוחת הנפש ענהו: אם למכעיסי אלהים ככה מה גם לעושי רצונו! ויאמר אליו יקים: ומי עשה רצונו יותר ממך? ויענהו יוסי: אם לעושי רצונו ככה מה גם למכעיסיו! דברים כאלה מפי איש מופת וחסיד כיוסי, גם לב חזק כסלע ישברו ואף לא החמיאו מטרם. כי אלה דבריו האחרונים ירדו חדרי בטנו של הכהן הגדול וכאו כרצח בעצמותו ואבד עצמו לדעת (ב"ר פס"ה). אך אחרים ספרו ממנו שמת מיתה חסופה (ס' המקביים ויוסיפון). ואם אמנם כי כל הספור עמיו כמעטה האגדה בכל זאת נוכל להחזיק לאמת ברור, כי היה ליוסי בן יעזר קרוב ממשפחתו אשר נקרא יקים, וכי יקים זה אינו אחר כי אם אלקימס אשר היה כהן גדול בעת ההיא וכי יוסי היה אחד מן הנהרגים על קדוש השם אשר נהרגו במצות אלקימס. בעלי התלמוד מוכיחים עוד כי היה בן ליוסי בן יעזר אשר לא נהג כשורה וידיחו אכיו מנחלתו והקדיש כל אשר לו לשמים, וילך הבן לנפשן, והתחתן את אחד ממשרתי יונתן החשמונאי והעשיר עושר רב כי מצא מרגלית טובה יקרת הערך, ומכר אותה לגזברים אשר על אוצר המקדש. אך ערך המרגלית היה שלש עשר עליות (שם כלי למדירה) של דינרי זהב ובאצר המקדש לא היו כי אם שבע עליות, ויקח את השבע הנמצאות ויתר דמי המקח הניח להקדש במחנה. עמדו וכתבו יוסי בן יעזר הכנים אחת (מכוון על הקדש שהקדיש) ובנו הוציא שבע (ב"ב קלג.), והנה אין מתכליתנו לחקור על יסוד האגדה הזאת ושרשה ¹ רק זה נוכל להחזיק כי בן היה לו ליוסי בן יעזר אשר גם הוא התפתה ללכת בדרך לא טובה כרבים מאנשי דורו עד שאביו העבירו מנחלתו. ומי יודע אם לא יסוד הגדה זו הוא אחד עם מה שמסופר שהיה ליוסי בן אחותו והוא אלקימס אשר לא היה נהג כשורה ושניהם הבן וכן אחותו אחד הם ואלקימס הוא ולא אחר (רא"ג א"ש צד 64 והלאה). מלבד כל זה אין לנו טחיי החכמים האלה מאומה, וגם אין בדינו דבר או מאמר אשר נזכר שמש עליהם מלבד המאמרים והדברים אשר זכרנום, אבל כראותנו כמה הקפידו להזהיר את העם לעשות ביתם בית ועד לחכמים ולתמוך הדרישה וגם לדרוש ולהשכיל בכל כחם מזה נוכל לשפוט, שעם כל התלאות והצרות אשר מצאום בעת ההיא לא חדלו מלדרוש בתורה, ובלי ספק הרבה דברים אשר נזכרו בהי שם אומריהם ראוי ליחס לשני החכמים האלה וחכמי זמנם. וגם לבעבור זה הללו אותם הדרות הבאים אחריהם ואמרו שמימות משה עד זמנם לא היה בכל האשכולות שעמדו לישראל שום דופי (תמורה מ"ו: תוספתא כ"ק פ"ח) ואחד מן החכמים האחרונים אמר שמימות משה עד שמת יוסי בן יעזר היו למדים תורה כמשה רבינו מכאן ואילך לא היו למדים תורה כמשה רבינו (תמורה שם) והכונה מבוארת כי עד הזמן ההוא לא היו מחלקות ומזמנם ואילך החלו המחלקות, וביחוד מחלקות הצדוקים נגד הפרושים כי היתה השכחה מתגברת. כי אף אם ברור הוא שתחת עקת הצרות לא חדלו מהחזיק

1) עיי' כסי' איש מראיג' מה שכתב על ההגדה הזאת, ועיי' בגמ' ב"ב שציינתי ושם נאמר שנשא בת גדול כלילא לינאי מלכא ולדעתי ינאי זה הוא יונתן בן מתתיהו.

את התורה. ככל זאת לא יתכן שבימי הצרות אשר באו עתה עליהם לא נשתכחו מקצת קבלות.

יוסי בן יועזר נפל לפני בני עולה גם יוסף בן יוחנן מת ואיננו. ימי עברה וצרה אשר באו עתה על ישראל עכבום בהליכתם על אורח התורה. הטובים בעם והרבקים בתורת נלאו כלכל עוד את הלחץ אשר נלחצו מאת הממשלה, להעבירם מרתם. מתי מעט מן החסידים התקוממו מקנאת ה' צבאות אשר בקרבם, וכראשם מתתיהו בן יוחנן הכהן. ויתיצבו נגד צבא רב מחיל המלך ובהשענם בה' התגברו. יהודה מקבי בנו הרבה לעשות חיל וילחם מלחמות ה' ויהי משכיל בכל מלחמותיו. יהודה נפל על מרומי שדה קטל. יונתן אחיו מלא מקומו וגם הוא הנביר חיל. אך הוא בערמה נפל בידי אויב אשר הכריעו למות. אז שמעון אחיו היה לראש תחתיו, והוא השלים חרות ישראל. עת שעוררה כזאת לא היתה נאותה להרבות בלמודים ולהרחיב תורה. לא נדע מי היו ראשי התורה בעת ההיא אבל ידענו מפקידה אחת בלי שם בעליה וראשיה, והיא: בית דין של חשמונאים בימי מלך יונתן היה בית דין גדול בירושלים. כי כאשר שלח יונתן מכתב שלומים אל עם הלקידימונים לחדש את הברית בינם ובין היהודים היתה המועצה הגדולה בראש החתומים. וכן כאשר נתמנה שמעון להיות נשיא נזכרו גם בן הזקנים וראשי העם (יוסיפון בקדמוניות י"ג, ה' מקביים א'. י"ד, כ"ז) והנה אלה הראשים היו בלי ספק בית דין של חשמונאים אשר מהם נמסרו לנו איזה חקים ומשפטים בעניני התורה אבל הם מעטים. הנה המאורעות מתחלת בא היונים אל ארצם הראום לדעת כי אין נזק לדת היהודים יותר מן ההתחברות עם הגוים אשר סביבותיהם או אשר יושבים בקרבם. ההתחברות הזאת הולידה את כת הפושעים אשר המירו דת קדש וילכו בדרכי היונים והיא העבירה רבים מישראל מדרך התורה להטות לבם מאחרי ה' אלהי אבותם; ועל כן על נקלה הכירו כי ראשית חובתם היא לעשות ריחוק ביניהם ובין נוי הארץ. וכבר ראינו שבימי יוסי בן יועזר נזרו טומאה על ארץ העמים. אף כי שאחרי השיגם חפשויותם ונשבר שבט הרשע שהשתדלו הרבה להתרחק מהם. ואף לבעבור זה גזרו בבית דין של חשמונאים על כל קייבת בשר בין ישראל ואשה נכרית בחומרא יתרה יותר ממה שאסרה התורה (ע"ז לז:). וודאי שטמטבת ההרחקה מצאו מקום לגזור גם על דברים אחרים. ובפרט בעניני הטומאה. כי שמירת הטהרה היתה בעיניהם כחומת ברזל בינם ובין נוי הארץ, אבל לא נזכרו הגזרות על שמם, כי רוב גזרות החכמים הקדמונים נזכרו סתם ונשתקעו שמות הגזורים. עוד תקנו תקנה לעשות בכל שנה ושנה חג שמונת ימים לזכרון הנסים שנעשו להם, ונקרא חנכה יען כי בעצם וראשונה נעשה לחנכת המזבח. והוא מיום חמשה ועשרים יום לחדש כסלו והלאה שמונת ימים, וקבעו בו להדליק נרות נר איש וביתו ויחוננו את החג הזה בהלל והודות לשם ה' (שבת כא:). הלל זה הוא מה שכבר נקבע בזמן קדם לאמרו בבית המקדש לזכרון הנסים והישועה אשר נעשו להם (למעלה פ"ח בהערה) ונקרא הלל יען כי מתחיל בהללויה ומסיים בהללויה. ואז אחרי שנצח יהודה מקבי את אויביו ופנו את ההיכל אשר טמאוהו היונים אז חבר אחד מטשווררי הוטן מזמור שיר להודות לה' והוא מתחיל בחודו ומסיים בחודו ועל כן נקרא חודאה (תלים קי"ח) בו נזכרו אשר סבכום הגוים להאבירם ולהדיחם וה' עזרם, יודו כי לא נתנם אלהים למות, וכי באו כמקדם למקדשו, ונפתחו להם (שעריו 1), וההודאה הזאת תקנו לאמרה בחנכה וספתחה אל

(1) כל מזמור קי"ח נאות מאוד על זמן הניצוח של הבקבים. והכריותא שאמרה בשנה האחדת קבעו ועשאו יוש בהלל והודאה, זה מכון על שני חלקי החלל החלק האי מתחיל

ההלל אשר נקבע כבר מקדם. ואלה התקנות בלי ספק מבית דין של השמונאים יצאו. עוד דבר אחד מסופר מהם שעל פיהם נגנזו אבני מזבח ששקצום היונים (מדות פ"א מ"ו) ולא החליטו טומאתם על כן נמנו עליהן ונגזזו אותן (ע"י מגלת תענית פ"ח יומא סז. ע"ז נב:) עד שיבא אליה ויעיד עליהן (מקב"ט ס"א פ"ד, מ"ד—מ"ו) וכל זה מבית דין של השמונאים (1).

מלבד בית דין של השמונאים מזכירים סופרי דברי הימים עוד כנויים שונים אשר יכנו בהם את חכמי התורה של הזמן ההוא. והם: חסידים (ס' המקב"ט במקומות הרבה) זקנים (יוסיפון קדמוניות ס"ב). החסידים היו הראשונים אשר קנאו קנאת ה' צבאות וקנאת תורתו והיו נלחמים ביונים בכל תקף ועז. במשך ימי המלחמה היו רבים מושכים ידם אחור מפני יראתם כי לא היו יכולים לשמור הדת ומצות התורה כראוי לפי דעתם. מעט מעט יצאו מתכונת החסידות הממוצעת אל ההפרזה והלכו כמדת חסידותם עד הקצה האחרון. הם חיו חיי צר בכדירות והיו מכלים זמנם בדרישת המופלא. אהזו מנהגים אשר היו שונים ממנהגי החסידים האמתים חבריהם או מקוריהם אשר יצאו מהם. והנה אלה החסידים האמתים והזקנים של המועד הזה היו נזכרים לרוב בשם: חסידים הראשונים. זקנים הראשונים. ויש לנו מהם ישורים ומאמרים יקרים. ישורים מן החסידים הם כוללים עניינים ממנהגיהם וממעשיהם; והישורים מן הזקנים הם: דברים שונים במדרש התורה וההלכה וגם דברי מוסר השכל (דרכי המשנה צד 40). אמרו על החסידים הראשונים, שהיו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיתכוננו לכם לאביהם שבשמים. ואפילו היה המלך שואל בשלוםם ואפילו נחש כרוך על עקבם לא הפסיקו (ברכות פ"ה מ"א) ולא חשו לסכנת נפשות במקום מצוה (2). ונראה מזה את מדרגת חסידותם כי בכל דבר הנוגע בקיום מצות התורה היו עומדים הכן למסור נפשם עליה. ואף כן יסופר לנו מהם במקום אחר (שבת קכ"א:) שלא היתה רוח החסידים נוחה כמו שהורג נחשים ועקרבים בשבת. ואם גם שלא נזכר שם תואר 'הראשונים' בכל זאת ממה שמבואר בזה כמה חשו בשמירת השבת נראה שזה מכוון על החסידים הראשונים או על כל פנים על ההולכים בדרכיהם. והנה באנשים אשר גדלה אצלם שמירת השבת יותר מסכנת נפשות לא יפלא בעינינו אשר נמנעו מלהלחם בשבת אף בהיות הסכנה קרובה, כאשר היה הדבר בימי מתתיהו שהרבה מהם

ומסיים בהללוהו והחלק חב' המתחיל והמסיים בתורו. וחברייא הואת ישנה מאד ומי שתקן השבח שאומרים בחנכה: בימי מתתיהו וגו' כבר היתה חברייא לנגד עיניו ששם נאמר: וקבעו שמנת ימי חנכה אלה, להודות ולהלל לשמך הגדול. וזה מכוון עד דברי חברייא ק"ע ועשאו יו"ט בהלל והודות. ולשון חברייא מודוקק יותר תחלה הלל ואח"כ הודות כסדר שני חלקי ההלל. ומתקן התפלה הזאת לא דקדק בכך ואולי לא הבין שתברייא אמרה בכונה בהלל והודות לרבו על שני חלקי ההלל.

(1) ע"י גרעין הג' בסוף הספר צד 465 שתוקן יפה הגי' במגלת תענית. ויש להעיר שבמדרות הגי' בני השמונאים ובבואו וע"ז הגי' בית חשמונאים ואולי צ"ל בית דין של השמונאים וכן מורה לשון נבנו עליהן ונגזזו.

(2) אף שלפי הגי' שלפנינו במשנה אין הסיפא, אפילו המלך שואל בשלומם וכי"ו מוסבת על הדינא אלא היא מאמר מיוחד בכל זאת נראה לי שזה המאמר שבסיפא בעצם היה בא לספר ולתורת תכונת החסידים וכמו שהעתיקו בפנים אבל בעל המשנה תאר זה המאמר בצורת הלכה, תחת אשר היה בעצם וראשונה בצורת ספור דברים, ובעיקר הדבר יש בזה תימה גדולה. וראי שלא יפלא על החסידים הראשונים שלא רצו להפסיק אף במקום שהיו בסכנת נפשות כי כן היתה תכונת החסידים אבל יפלא על האחרונים שקבעו כן להלכת ואנו רואים שבכל מקום היו דוחים אף את השבת בספק פקוח נפש, ואף ממנעם זה התנגדו לחסידים בענין הריגת נחשים ועקרבים בשבת. האמנם שרב יוסף ורב ששה (ברכות ל"ג) הרגישו בזה אבל דבריהם שם אינם כבונה פשטות המשנה. ומנועשה בחסיד אחר נראה שדרך החסידים שלא להפסיק בשום ענין וזה ראה לדברי.

נהרגו ולא עמדו על נפשם מראה לחלל את השבת, עד שאחרי כן בראות מתניהו כי לא זה הדרך להשיג מטרת הפצם ונמנו וגמרו להלחם ולעמוד על נפשם אף ביום השבת, ואם נרצה לדעת עד היכן התחסדותם בבחינת השבת הגיעה נראה נא מה שיסופר לנו מהם בתלמוד (נדה לח). חסידים הראשונים נזהרו לגשת אל נשותיהם ביום הרביעי, כי אם יהיה לה הריון ביום הזה ישלמו—לפי דעתם— ימי הריונה בשבת ואם תכרע ללדת יהיו מוכרחים לחלל עליה את השבת ובעבור זה נמנעו לגשת אליה ביום הרביעי. ועל כן בצדק נשפוט כי גם החסידים אשר רוחם לא היתה נוחה במי שהורג נחשים ועקרבים בשבת הם הם החסידים הנודעים בתאר "הראשונים", ובלי ספק החמירו כמו כן בשאר מצות התורה. ומצאנו גם כן הפרזה אשר הפריון על מדת התורה גם במצות ציצת (מנחות ט:). אף נגד בני אדם נהגו כמדת החסידות, ויסופר מהם כי בכל עת השתדלו שלא תבא תקלה על ידם, ועל כן היה דרכם להצניע הקוצים ושברי זכוכית בתוך שדותיהם ומעמיקים להם שלשה טפחים בארץ שלא תעלם המחרישה ויתקלו בהם בני אדם (ב"ק ל: וירושלמי שם פ"ג ה"ג).

אבל החסידים הראשונים לא היו הכת הנודע בשם א"ס י"ס. יען כי תכונות ונימוסים אשר נמצאו אצל האס"ים, נמצא היפוכם ממש אצל החסידים הראשונים. אצל האס"ים היה להק כי לא בזבח ועולה יקנה ההכנה המוסרית לשלמות. אמנם בקדושת המעשים ובפרישות מופלגת (פילון ועי' יאמס קורות דת היהודים צד 104) וגם לא באו למקדש ה' להקריב קרבנות. אבל מן החסידים הראשונים יסופר לנו ההפוך שהיו מתנדבים בנזירות בשביל שיביאו קרבן (תוספתא נדרים פ"א) והיו מתאווים להביא קרבן (נדרים י:). החסידים הראשונים לא היו לא כת ולא חבורה מיוחדת. אולם כמו שנקראו בכל הדורות, האנשים היוצאים בשמירת המצות לפני משורת הדין, בשם "חסידים" אף כן נקראו גם הם בשם הזה. אבל מכל מה שיסופר עליהם אין לנו רמז כי היו מחכמי התורה הרשומים בדורם אבל היו משומרי דת ומצוה בדקדוק רב, ועיקר מעלתם ויתרונם היה במעשה, ואף על כן נרשמו גם בכנוי "אנשי מעשה". מאמר אחד אשר מיוחס לאנשי מעשה נושא על פניו חותם זמנו. המאמר הזה הוא אשר נהגו לאמרו בשמחת בית השואבה: אשרי מי שלא חטא ומי שחטא יתחל לו, ומאמר זה נאות לזמן אחרי כלות השמר ונצחו החשמונאים את היונים, כי בימים ההם היו רבים אשר מרוע לב הלכו אחרי נימוסי היונים, והם בני פריצי עם ומרשיעי ברית אשר נזכרו בספר דניאל, אבל גם רבים אשר לא יכלו לכלל הזעם ונפלו ברשת הפתוי מדרך לב וסרו בלא רצות מן הדת, באונם נוגשיהם. אמנם ככלות הזעם שבו אל אלהים בתשובה שלמה, ועתה לעמת העומדים בתומתם אמרו: אשרי מי שלא חטא, ולעבת אלה אשר חטאו ושבו אמרו: ומי שחטא יתחל לו. ואחרים אמרו: אשרי ילדותי שלא ביישה את זקנתי, והורו בזה לה' על אשר נתן כח בלבם לעמוד בתומתם מראש ועד סוף. אבל גם מן התועים מאחרי ה' ושבו, גם מהם נאמר: אשרי זקנתי שתכפרי על ילדותי (סוכה נג). אמנם בשם זקנים הראשונים מכונים ראשי התורה והסופרים. רוב המאמרים המובאים על שמם מדברים מענינו המומאות והמהרות, ומטהות נראה כי החמירו הרבה בענין המומאה. ונמצא גם כן שלפעמים בית דין שלאחרים, אם שהם עצמם חזרו להורות היתר בדבר אשר לפנים נהגו בו איסור. או שמקצתם אמרו להחמיר באיזה דבר ומקצתם אמרו להקל, ואמנם יפלא בראותנו שהוקנים הראשונים נחלקו במקצת דברים, אף כי קבלה קדומה בדינו, כי לא היתה מחלקת בישראל כי אם על הסמיכה בלבד. והמחלקה

הזאת נשארה יחידה עד שבימי הלל ושמאי הוזג האחרון—נוספו עוד שלשה דברים שנחלקו עליהם, ועתה איך נאמר פה על הזקנים הראשונים שנחלקו בכמה דברים? אבל יתפשרו הדברים אם נתבונן במהות הענינים אשר נחלקו בהם. כי באמת לא היתה המחלוקת מצד הלוף ההשכלה בדבר שזה אמר כן הדין וזה אמר לא כן, אלא נחלקו בדעותם מצד הלוף מדרגת החסידות. ולמען יתברר לנו האמת נתנה לב על ענין מחלוקתם עצמו. זקנים הראשונים מקצתם היו אומרים חצי קב עצמות וחצי לוג דם לכל ומקצתם היו אומרים אף רובע קב ורביעית דם לכל; ובית דין שלאחריהם אמרו רביעית דם ורובע עצמות לתרומה ולקדש אבל לא לנויר ועושי פסח (נויר נג, תוספתא אהלות פ"ד). והנה ידענו שאלה הזקנים היו מן החסידים אלא שיתר על חסידותם היו גם כן מחבטי התורה אשר כל עסקם בדרישת התורה. והנה אין בכל המדות הנפשיות של בני אדם אשר מדרגותיה רבות ושונות כל כך כמו החסידות, כי מדת החסידות איננה תלויה בדעות בני אדם ובהכרעת השכל אמנם לרוב היא תולדת ההפרזה בכח המדמה. וכאשר הפרות הכח המדמה יש לה מדרגות שונות ורבות אף כן מדת החסידות שהיא תולדתה. ועתה הוזהרות מן הטומאה היא אות החסידות כימים ההם. ועל כן אלה שמדרגת חסידותם גדלה ממדרגת החסידות אשר לחביריהם אף הם החמירו בטומאה יותר מחביריהם. ולזה מצאנו שחלוף המדרגה היה סבה למה שמקצתם נתנו שיעור לטומאה אשר הוא קטן מן השיעור אשר נתנו מקצתם. ואמנם כבר ראינו שרוב אלה המפריזים על מדת החסידות נפרדו מחביריהם והלכו באשר התהלכו והיו לחברה מיוחדת והיא חברת האסיים, ואז אחרי שהבדלו מהם המפריזים יותר מדי היה קל להם להשתוות בדעותם וללכת בדרך אחד והוא דרך התוך. ועתה נבין מה שנאמר מהכרעת בית דין שלאחריהם. שהסכימו להחמיר במקום שאין בו נזק מצד אחר אבל יש בו סייג וגדר, וזה בתרומה וקדש. אמנם הקילו במקום שיצא מן החומרא מעטסה לכני אדם והוא בנויר ועושי פסח. ואף כן היה הענין בהלכה אחרת בדניי טומאה שהזקנים הראשונים החמירו לטמא הבית מן הקמפרס ולפניה (תוספתא אהלות פ"ד וע' משנה אהלות פ"ג ט"ג) ובלי ספק לא היה בחומרא זו דעת כלם שוה. אבל הממוצעים במלו דעתם מפני דעת המפריזים וחזרו לטהר אותו אחרי שנספרו מאליהם ולא פעלו עוד לחץ מוסרי על דעותיהם. עוד הלכות אחרות נמסרו על שם הזקנים הראשונים אשר סמכו על מדרש המקרא. האחת היא מה שגזרו בבחינת ההרחקה מטומאת הנדה. ואמרו: כי הדוה ראוי שתהיה בנדתה ומורחקת בכל אפן מבעלה שלא תקשט ולא תכחול ולא תפקוס והוציאו כן ממשמעות המקרא שנאמר והדוה בנדתה (ת"כ ס"פ מצורע שבת סד); והוזהרות היתה הזאת גם היא מרושמי החסידות. ובלי ספק שעל יסוד המדרש הזה נוסד הטאמר: כל המנבלת עצמה כימי נדתה רוח חכמים נוחה הימנה (אבות דר"ג פ"ב). עוד מדרש אחר נתקיים לנו מהם וגם הוא בהלכות טומאה (ת"כ ויקרא דחובא פ"ב), נפש כי תגע בכל דבר טמא יכול אפילו נגע במגע טמאות יהיה חייב תלמוד לוטר כנבלת חיה כנבלת בהמה כנבלת שרץ מה אלו מיוחדים שהם אבות הטומאה אף כל שהוא אב הטומאה. והנה מה שאמרו שיש לחשוב שהנגיעה בכל מגע טומאה חייב עליה. אפשר שכן חשבו באמת המחמירים יותר מדי, כאשר ראינו שגם בימי יוסי בן יועזר היו רוצים להחמיר לענין מגע טומאה ורצו לילך לפנים משורת הדין. אם נכחנה תכונת שני המדרשים האלה עוד לא נמצא בהם נטייה מפורטת של מקרא כאשר נמצאנה אצל החכמים בדרות האחרונים. המדרש השני נדרש במדת כלל ופרט ומפרש מוכן הכלל כעין הפרט. ואנו למדים מזה כי לא הלל שדרש שבע מדות ולא רבי ישמעאל שדרש שלש עשרה. היו מחדשים מדרש המדות אלא

כבר זמן רב קודם להם היו מדותיהם המפתח לדרוש את התורה. עוד נמסר על שם הזקנים הראשונים מאמר יקר מאד (מכילתא בשלח מס' דעמלק פ"ב) כך המדה מהלכת על פני כל הדורות שוט שיישראל לוקין בו סופו ללקות. ילמדו כל אדם דרך ארץ מעמלק שבא לאבד את ישראל ואבדו הקב"ה מעולם הזה ומעולם הבא שנאמר כי מחה אמהה. וכן פרעה הרשע ששעבד את ישראל טבעו הקב"ה בים סוף שנאמר ונער פרעה וחילו בים סוף וכן כל אומה ומלכות שבאו להזיק בו בדין דנם. לעולם אמרו: כמדה שאדם מודר זכרון בספר. והנה שנאמר כי בדבר אשר זדו עליהם. לכך נאמר כתוב זאת זכרון בספר. והנה המאמר הזה בכללו, מכוון ביחוד על מעשים שנעשו בימים ההם ונגד מה שהשתדלה מלכות יון הרשעה לאבד את היהודים ולהעביר שם ישראל מן הארץ. וכבחינת דרכי מדרשם בתורה יצא לנו מן המאמר הזה תולדה חדשה והיא: הרושם הראשון למדת הרבוי. כי מה שבעל המאמר מוכיח שהקב"ה אכד את עמלק בעולם הזה ובעולם הבא ממה שנכפל בתורה מחיית עמלק באמרה: כי מחה אמהה את זכר עמלק. זה יורה לנו שדרשו את כפל לשון "מחה" לענין שתהיה פעלת המחיה נמשכת זמן ארוך וזה בשני עולמות בזה ובכא. ומשפט המדרש הזה הוא היסוד למדת הרבוי. ואמנם מוכן הכפולים בלשון לכונה הזאת באמת מונח בשימוש הלשון כי ברור הוא שהכפל יורה על חוזק הפעולה. אבל במשך הזמן הרחיבו זאת המדה עד לאין גבול (1). ועוד למדנו מדבריהם בזה כי היה דעתם, שהחלק הספורי בתורה לא ניתן לספר את הקורות בלבד כי אם עיקר תכליתו הוא ללמד את האדם דעת ודרך ארץ והוציאו כן ממאמר התורה באמרה: כתב זאת זכרון בספר שהכונה כי נצטווה משה שיכתב זה המאורע שאירע להם עם עמלק בספר למען יהיה זכרון לדור אחרון אשר ממנו ילמד לדעת מדת הקב"ה.

בימים ההם בהתגברם על לוחציהם אשר בקשו להעבירם מדתם גם אז הוחל להעמיד מחדש היסודות הנהרסים ולהשיב הדת אל איתנו. כל תכונה

(1) רבי ישמעאל לא דרש הכפולים (ירושלמי נדרים פ"א היא סוטה פ"ז ה"ה ובב"מ) ולא דרש ג"כ הרבוי (שבועות כו:) ובכ"מ. ובענין הכפולים עיי' תוס' בסוטה (כד.) ד"ה ורי ונתן ובבב"מ (ו:) ד"ה מאי. והשתלשלה מדת המדרש הזאת לכמה פנים. א) שהכפל יורה על העשות הפעולה עוד בזמן אחר מלבד הזמן ההווה ובלי עיכוב ביניהם וזה הוא חוזק הפעולה ביהושע התבורה בזמן ומוה הענין מדרש הזקנים הראשונים ממה תמונה לעה"ב. וכן הכרת הכרת בעה"ב (סנהדרין סד:) ספרי שלח ק"ב) פקד תפקד בעה"ב (מכילתא בשלח פ"ב.) ב) קרוב לזה ראה תראה, תראה מה אעשה (ברכות לא:) גאה גאה עתיד להתגאות (מכילתא בשלח, פ' השירה פ"ב) אב יבא ביאה עתה (תיב מצורע פ"ד) פשה תפשה לרבות ה' פ' י' (שם תזרוע פ"ד) אמן אמן על העבר ועל העתיד (סוטה יח:) ג) שהכפל מורה על פעולה שאם תעשה סופה שתעשה אחרת כיוצא בה אם לשכר אם לעונש: אם שמוע תשמעו אם שמעו אדם וכי משמועיים לו וכו' (מכילתא ויסע פ"א) ואם העלם יעלימו וכו' סוף וכו' (תיב קדושים פ"ד) להורות על פעולה שתעשה אפילו כמה פעמים עד שיושג התכלית. כמו הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים (ב"ב לא.) ורפא ורפא אפילו ד' ותי' פעמים (מכילתא משפטים פ"ו) אבד תאבדו אפילו י' פעמים (ע"ז תחן.) פתח תפתח, העניק תעניק, העבט תעביטנו (עיי' בי"א:) ובכ"מ) אם ענה וכו' תיב תזרוע פה) ה) להורות על העשות הפעולה בי פעמים. כמו אם אמר יאמר עד שאומר וישנה (קדושין כב.) אם ענה תענה עד שיענה וישנה (מכילתא משפטים פ"ח) ו) רבוי לכל אופני העשייה ומוה רוב הכפולים כמו הכה חכה מכל מקום (סנהדרין מה:) הכל תחבל, השב תשיב, נתן תתן, פתח תפתח, העניק תעניק, העבט תעביטנו (עיי' בי"א:) ובכ"מ) אם ענה תענה אחר עניו מרובה ואחד עניו מועט (מכילתא משפטים פ"ח) אישם אישם (תיב ויקרא פכ"א) כואן יכואן מ"ב (כתובות כו:) ז) להורות על בי אופני הפעולה. כמו האכל יאכל בי אבילות (מנחות יז.) דרש דרש בי דרישות (ובחיים קא:) שכב ישכב בי שכיבות (תיב מצורע פ"ו.) — ח) רבוב דבר שאינו במשמעות הכתוב כמו גבב יגבב להביא את האבדה (מכילתא שם פ"ו.) — ח) המר ימר לרבות את האשה (תמורה ב.) גאל יגאלנה לרבות אשה וירש (תיב בחקתי פ"ד.) כן התרחבה זאת המדה במשך הזמן לאין קץ.

יהודית השתדלו להחזיק ובלי ספק נגזרו בעת ההיא גזירות שונות ונתקנו תקנות לעשות סייג לתורה. והנה מובן מעצמו כי גם ללשון העבריה שמו לב להרימה ולהגביהה. הן אמנם כי עז מליצתה לא היה לה עוד כבימי קדם, אבל התרחבו גבולותיה, עד כי מצאה ידם לדבר דבר על כל ענין כי הארמיה היתה לה לעזרה, גם מן היונית לקחה לה דבורים לכנות מושגים שונים אשר חסרו להם התוארים הנאותים לתארם בכנויים עכברים (גרעץ ח"ג צד 84 משפט לישון המשנה). בהרחבה הזאת היתה להם תועלת גדולה כי יכלו להשתמש בה בכל צד אף שגשגנו עתה הזמנים והדעות וגודעו להם מושגים חדשים, ויש לנו רושמים ברורים שלא מתה הלשון העברית מקרב העם, מלבד רוב השוים אשר שרו משוררי הזמן ההוא על התלאות אשר מצאו את האומה ועל הישועה אשר נושעו הנה נמסרו עוד דברים שונים אשר יגידו לנו כי היו משתמשים בלשון העברית, במשלי העם אשר היו מורגלים בפיהם, ובעבודת אלהים במקדש וחוצה לו, ובשירי החמנוני, ובפתקאותיהם, ובמחקה על לוח, כמו מאמרם אשר נאמר במקדש ביום שהיו מקיפים את המזבח שבע פעמים ואמרו בשעת פטירתם: יופי לך מזבח! יופי לך מזבח! או ליה ולך מזבח ליה ולך מזבח 1). וכן מאמרי החסידים ואנשי מעשה שהוכאו כבר למעלה (תוספתא סוכה פ"ד ובבלי שם נג). ומה שאמרו בשמחת בית השואבה (סוכה פ"ד מ"ד) אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה ומשתחווים קדמה לשמש ואנו ליה עינינו, וכן המליצה הנעימה אשר הושטה בפי הבתולות היוצאות וחלות בכרמים ביום הכפורים: כחור שא עיניך וראה מה אתה בורר אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה (סוף תענית) וזה מראה אותנו כי גם הנשים היו משתמשות בשיריהן בלשון עברית. ואף כן נראה ממאמרה של בלגה בת כהן שהמירה דתה בימי מלחמת היונים (תוספתא סוכה פ"ד ובבלי נו:) שאמרה: לוקום לוקום עד מתי אתה מאכר ממנום של ישראל ואי אתה עומד להם כשעת הדחק, וכן הרשום בכתב על המטבעות אשר טבע שמעון החשמונאי היה בלשון עברית (גרעץ צד 64). ובשמורות היו כותבים: בשנת כך וכך לפלוני כהן גדול אבל עליון (ר"ה יח:) ובימי בנו של יוסי בן יועזר אשר הקדיש מכספו כך גדול כתבו בספר הזכרונות שבמקדש: יוסי בן יועזר הכניס אחת ובנו הכניס שיש. (כ"ב קלג:) ולמטה מן העץ אשר תלו עליו את ראשו ואת ידו של ניקנור כתבו: הפה שדבר באשמה והידי שפשיטה בגאווה (ירושלמי תענית פ"ב ה"ב). ובלשון העברית אמרו גם כן הלכותיהם ומדרשיהם אשר נמסרו לנו על שמותם, אשר מקיצורם יש לשפוט על תולדתם וכי נמסרו בלשונם ממש, הלכות כאלה הרשומות על ידי קצורם הן קדומות ונמצאו בספרי תורה שבעל פה הרבה אבל יען שרובם לא נמסרו על שם אומריהם הראשונים, על כן לא נוכל לדעת איזה מן ההלכות הישנות ההן שיש ליחס בכיור לזמן ההוא, אבל זה נוכל להחזיק בכיור כי הרבה הלכות וכן סייגים וגזרות חדשים נולדו בעת ההיא לסבת המאורעות, וכמו

1) אין בשתי הנוסחאות האלה כי אם ספק בשמועה אשר נולד אצל השומעיים מפני שווי החברות של המלות, כי הברת יָפִי לְךָ דומה ממש להברת יְהִי וְלָךְ שהברת ה'זולם הומה להברת הקמין במבטא, וכן אני מושער שגם זה היה הסבה למה שנחשפקו שם (סוכה פ"ד מ"ה), במאמר אשר אמרו בהקפה שלדעת קצת היתה נוסחאתו אנא ה' הושיעה נא וכו' ולדעת ר' יהודה אמרו אָנִי וְהוֹ הוּשִׁיעָה נָא. שאם נבין היטב בדקדוק הברת מלות אני ו הו נמצא שהיא קרובה להברת מלות אנא ה' בכתבו, אך הישגיו המעט שיש בו עשו מפני שלא היו רוצים לפרש את השם של ארבע, אבל יצא לנו מזה ראייה קצת כי בקריאת שם המפורש בכתבו לא קראו את הוי"ד בשו"א בניקודו אצלנו כי אם קראו את הוי"ד בחריק, שאו ויהוה אני והו קרוב במבטאו לאנא ה' בכתבו, ואיננו מרלים השערה זו אבל יותר קרובה היא מהשערת החלמוד אשר הבנים עצמו בנימטריאות.

כִּן חֲדָשׁוּ הַרְבֵּה דְבָרִים לְהַכּוֹת עַל קַדְקוֹד מַגְנֵדִים הַצְדוּקִים אֲשֶׁר בִּעַת הָיָה
הַחֲלוּ לַעֲמוּד נֶגֶד תּוֹרַת הַפְּרוּשִׁים, כִּי אַז הֶחֱלַ פִּירוּד הַדְּעוֹת בְּעֵינֵי הַדָּת
לְהַגְלוֹת יוֹתֵר וַיּוֹתֵר.

פֶּרֶק שְׁלֹשָׁה עֶשֶׂר

הַפְּרוּשִׁים, וְהַצְדוּקִים, וְהַאֲסִיִּים.

הִן רָאָה רֵאִינּוּ עַד כֹּה כִּי הוֹמָן אַחַר נִיצוּה הַהִשְׁמוֹנָאִים הָיָה כֶּשֶׁר לְהַרְחִיב
עֵינֵי הַדָּת, וְהַמְאֹרְעוֹת הַכְּרִיחוּ עַל זֶה. וְלִסְכָּה הוּאֹת וְזוֹתוּה שְׁבַעֲל פֶּה פֶּרֶה
וְרַבָּה כְּנִמְיָעָה. הַרְבֵּה תַקְנוֹת נִתְקַנּוּ וְהַרְבֵּה גִזְרֹת נִגְזְרוּ לַעֲשׂוֹת סִיג לְתוֹרָה וְגַם
הַרְבֵּה דֵינִים וְחֻקִּים נִתְחַדְּשׁוּ וְנִלְמְדוּ מִמְדַּרְשׁ הַכְּתוּבִים, וּמִתּוֹךְ סִפּוּר הַקְּרוֹת
הַתּוֹרָע לָנוּ כִּי כִבֵּר בִּימֵי הַזְּקֵנִים הָרֵאשׁוֹנִים הֶחֱלַ מְדַרְשׁ הַתּוֹרָה לְצַמּוֹחַ בְּאוֹפֵן אֲשֶׁר
כִּבֵּר נִרְאָתָה בּוֹ נִמְיָה קֶלֶה מִמְשַׁמְעוֹת הַדְּבָרִים כְּכַתְּבָם, וְכֹל זֶה מִרְצוֹת לְתַת
מְקוֹר וּמִסַּד לְקַבְּלוֹתֵיהֶם וְגַם לְהַלְכוֹתֵיהֶם. תּוֹלְדוֹת עֵינֵן זֶה וְתוֹלְדוֹת הַמְאֹרְעוֹת
אֲשֶׁר אִירְעוּ לָהֶם הָיוּ פִּירוּדִים שׁוֹנִים שֶׁנִּפְרְדוּ אִישׁ־אִימָה בְּדַעוֹתֵיהֶם וּבְכַמָּה
פְּרָטִי אֲמוּנָה עַד שֶׁהִתְחַלְקוּ לְשִׁלְשָׁה כְּתוֹת. הֵנָּה אָנוּ רוֹאִים בְּכֹל בְּעֵלֵי חֶבְרָה
דְּתִית שׁוֹמֵים לְפַעֲמִים אֵלֶּה מְאֵלֶּה בְּדַעוֹת מַסְבוֹת שׁוֹנוֹת, יֵשׁ אַנְשִׁים אֲשֶׁר
יִשְׁיִמוּ תְהֵלָה בְּכֹל הַצָּעָה רוֹחֲמִית וּמְדַעִית בְּדַבְרֵי הַחֻקִּים שֶׁל הַדָּת הַהוּא וּמוֹאֲסִים
מְכַל וְכֹל בְּהַסְתַּכְלוֹת וְהַתְּבוֹנְנוֹת בְּסִפְרֵי הַחֻקִּים אֲשֶׁר לֹזֶה הַדָּת עַד שִׁיצְאוּ לְקַצֵּה
הָאֲחָרוֹן לְכַלְתִּי צֵאת אָף צַעַד אֶחָד הַלֵּאָה מִמְשַׁמְעוֹת הַדְּבָרִים כְּכַתְּבָם בְּסִפְרֵי
וְהַסְכָּה לֹזֶה לְרוֹב אִם יִרְאוּ שֶׁמְקַצֵּת קְלֵי הַדְּעָת הִלְכוּ תוֹעִים עַל פִּי הַכְּנַתָּם אֵת
חֻקֵי הַדָּת הַכְּתוּבִים וְהָיָה לָהֶם הַתְּבוֹנְנוֹת לְמַכְשׁוֹל וְהַנְּמִיָּה מִן הַפְּשׁוּשׁ לְנִמְיָה
מִן הַדָּת. וְנִגְדַּז מִצְאָנוּ בְּכֹל חֶבְרָה דְּתִית אַנְשִׁים אֲשֶׁר יִלְכוּ בִישְׁמִירַת הַדָּת
לְהֵלֵאָה מִן הַגְּבוּל מִמְשַׁמְעֵי בְּעֵלֵי דָתָם וְאוֹסְרִים עַל נַפְשָׁם אֵת הַמוֹתֵר מִצַּד הַדָּת
וּמְחַמְרִים חוֹמְרָא עַל חוֹמְרָא, עַד שִׁיגְזְרוּ עִי' זֶה מִחֶבְרַת אַנְשֵׁי דָתָם וּמִמְשַׁפְטֵיהֶם
וּמִנְהִיגָהֶם וּבּוֹדֵדִים בְּמַהֲשִׁבוֹתֵיהֶם וּבְמַעֲשֵׂיהֶם וְחוֹשְׁבִים כִּי בּוֹה יִשְׁיִגּוּ קֶרֶבֶת אֱלֹהִים.
וְהַסְכָּה לֹזֶה מוֹנַחַת תְּמִיד בְּנִמְיָה לְאֲמוּנָה מְפֹלָה וְנִכְזָבָת, אֶךְ הַגּוֹרֵם לְאֲמוּנָה
הוּאֹת וְלִנְמִיָּה אֵלֶּיהָ הוּא לְרוֹב פֶּנַע הוֹמָן, כִּי הַתְּלֵאוֹת וְהַצְּרוֹת אֲשֶׁר יַעֲבְרוּ עַל
רֵאשֵׁי בְנֵי אָדָם יִכְיִנוּ לָכֶם תְּמִיד לְנִמְיָה אַחֲרֵי אֲמוּנוֹת הַבַּל, תְּכּוֹנוֹת כְּאֵלֶּה
שֶׁבִנְפֶּשׁ הָאָדָם בְּכֹלֵל, עֲצָמוּ מְאֹד כִּקְרַב הָאוֹמָה הַיִּשְׂרָאֵלִית, מִצַּד הָאֶחָד פְּעֵלָה
הַצָּרָה אֲשֶׁר עֲבָרָה עַל רֵאשֵׁי עַם קָרִישׁ כְּשׁוֹט מִשְׁדֵּי יִבְא עַד שֶׁהַפְּרִיזוּ רַבִּים עַל
מִדַּת הַחֲסִידוֹת וּמֵאִסּוּ בְּתַעֲנוּגוֹת הַהִיִּים הַזְּמַנִּים וַיִּנְזְרוּ מִתּוֹךְ הַקְּהָל בְּמַעֲשֵׂיהֶם
וּבְמִנְהִיגָהֶם וּבְחֲסִידוֹת הָעוֹבְרָת אֵת הַגְּבוּל, וְכִמוּ כֵן מִצַּד הַשְּׁנִי הָיוּ רַבִּים בְּעַם
אֲשֶׁר לֹא רָצָתָה נַפְשָׁם בְּפִירוּשֵׁי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר אִינֶם מְתַאֲמִים עִם מוֹבְנֵם הַפְּשׁוּטִי
וְעַם מִשְׁמַעוֹת הַדְּבָרִים כְּכַתְּבָם, מִפְּנֵי שְׂרָאוּ כִּי רַבִּים מִן הַנְּמַשְׁכִּים אַחֲרֵי דַעוֹת
הַיּוֹנִים וּפִירוּשֵׁי הַתּוֹרָה בְּהַסְכָּם עִם הַדְּעוֹת הַהֵן, הִלְכוּ תוֹעִים בְּהַבְנַת הַתּוֹרָה
כְּפִשׁוּטָה, עִ"כ מֵאִסּוּ בְּכֹל פִּירוּשׁ הַיּוֹצֵא מִמְשַׁמְעוֹת הַדְּבָרִים כְּכַתְּבָם, וְהַשְׁלִיכוּ
אַחֲרֵי גוֹם כֹּל הַפִּירוּשִׁים מִטֵּיִן הַזֶּה, וְעַמָּם גַּם פִּירוּשֵׁי הַחֻקִּים בְּכֹלֵל מְהוּיֹת גַּם
הֵם יּוֹצְאִים מִמְשַׁמְעוֹת הַדְּבָרִים כְּכַתְּבָם, עִם הַמְעַרְרִים הָאֵלֶּה הֵיחָד יָד רׁוֹב הַנְּגִידִים
בְּעַם וּבְעֵלֵי הַמָּמוֹן, כִּי דַבֵּר יָדוּעַ הוּא כִּי הַנְּגִידִים וּבְעֵלֵי הַמָּמוֹן לֹא הָיוּ מַעֲוִלִם
מִן הָאוֹחֲבִים לְהַרְחִיב גְּבוּלֵי הַהִשְׁכָּלָה, וְנוֹסֵף עַל זֶה כִּי עַל יְדֵי הַמָּמוֹן בְּפִירוּשֵׁי
הַחֻקִּים וּבְתוֹרָה שֶׁכַּעַל פֶּה בְּכֹלֵל הָלֵא נִצְמַחָה לָהֶם תּוֹעֵלַת כִּי יִכְלוּ לְנַתֵּק
מוֹסְרוֹת הַחוֹמְרוֹת וּלְפַתַּח הַרְצוּבוֹת הַגְּזִירוֹת וְלְהַשְׁלִיךְ מִגְּדַת עֲבוֹתוֹת הַחֻקִּים שֶׁבְּתוֹרָה
שֶׁכַּעַל פֶּה, עַל כֵּן הֵם הִתְחַבְּרוּ בְּנַפְשׁ חֲפָצָה עִם הַחֻקִּים אֲשֶׁר הִתְקוּמוּ נֶגֶד
הַקְּבֵלָה, וְהִנֵּה שְׁתֵּי הַנְּמִיּוֹת הָאֵלֶּה הָיוּ מְהַר לְכַתּוֹת עַד שֶׁהִתְחַלַּק הָעַם לְשִׁלְשָׁה
כְּתוֹת, וְהֵם פְּרוּשִׁים, צְדוּקִים, אֲסִיִּים.

פרושים נקראו כל אישי הדת היהודית אשר נמשכו ביסודי אמונתם אחרי התורה שבעל פה, והנקובים בשם הזה הם היו רוב בעלי הדת היהודית. כבר מראש אחרי עלותם מן הגולה מצאו בין היושבים בארץ שני מיני יהודים אשר היו שונים במעשיהם הדתיים. המין האחד היו היהודים אשר לא נבדלו מטומאת גויי הארץ (עזרא ט' א'). והמין השני, היה היראים והחרדים על דבר ה' והוא נבדל מגויי הארצות אל תורת האלהים (נחמיה י' כ"ט). ואולי כבר בעת ההוא היה השם נבדלים לכנוי מיוחד לכל אשר ה' בלבבו ואחרי כן נהפך זה השם לתרגומו הארמי והוא פרושים כי כמושגם נבדלים ופרושים אחד הם. (רא"ג א. ש. 103). וע"כ הסבה אשר נקראו בשם הזה היתה מפני שנהגו בפרישות ויהי השם הזה לכנוי עומד לכל הנמשכים אחרי הפרושים כמנהג ובאמונה. עיקר הפרישות היתה ההשתמרות מן הטומאה. לרעתם סבת האיסור במאכלות האסורות ובכל הדברים שאסרה התורה היא מפני שהם מטמאים ואף על כן היו נוהגים לשמור חוליהם מן הטומאה ואכלום בטהרה (הגיגה יח:). והמדקקים שמרו עוד פרישה אחרת והתרחקו מעמי הארץ מלאכול עמם וממאכלם על היותם חשודים בעת ההיא על מתנות כהנה ולויה והחזיקו את חוליהם בלתי מתקנים. ולבעבור זה הפרושים כלם נדמו לחברה אחת וכל יחיד ויחיד מן החבורה נקרא חבר, ולא היתה החבורה סוגרת ומסוגרת אלא היתה פתוחה לכל אדם מישאל רק בתנאי שיקבל עליו דברי חברות בפני שלשה. ובענין הקבלה הזאת היה תלמיד חכם ועם הארץ שוים. ומיני החברות היו שנים לכנסים ולמנהרות. מקבלים לכנסים ואחר כן לטהרות (תוספתא דמאי פ"ג. בכורות ל:). לכנסים זה הוא הזהירות מטומאת הידים כי כנסים כנוי לידיים, וידים הוא גזרת חכמים לקדש ולטהרמה (שבת יד:). ואחרי כן נזרו גם לחולין שעצמם נמילת ידים (חולין קו:). לטהרות זה הוא הזהירות בשאר כל מהרותיו לעשותן בטהרה ולמען נחזיקן בטהרות גמורות לאכול מהם בלי חשש. עוד יספר רבי יהודה מרושמי החכמים ומתדברים אשר יהיו מצויינים בהם: שלא יגדל בהמה דקה, ולא יהיה פרוץ בנדרים ובשחוק, ולא יהיה מטמא למתים ויהיה משמש בבית המדרש (דמאי פ"ב ט"ג). והנה החכמים כלם פרושים אבל נוהגים בפרישותם במדת חסידות, אבל לא כל הפרושים היו חכמים. מדות הפרושים האמתים נכבדות, הם היו עובדי ה' באהבה ובכל נפש (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ז). האמינו כי עיני ה' משוטטות בכל ויבא במשפט על מעשה בני אדם, כי האדם עושה מעשיו בכחירה הפשית על כן צריך ליתן דין וחשבון עליהם לפני יוצרו אבל האמינו גם כן מצד אחר כגזירה אלהית (יוסיפון קדמוניות סי'ג) וזה בנוגע בכללית האומה (גרעץ ח"ג צד 89) או בכללית מין האנושי כענין שאמרו על גבורת גשמים (תענית ט.). ואמנם הורו שאם גם זושכר והעונש אינם באים כעקבי המעשה לא נתייאש מהם כי יש דין וחשבון לאחר המות (קידושין לט:), ויקיים אמונתו לישיני עפר להחיות מתים באחרית הימים אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות ולדראון עולם. מאד מאד היו מתונים בדין ומכריעים את כל חוטא לכף זכות (יוסיפון שם), כן יוצא ברור מכל משפטיהם בעניני עונשי הגוף מדתם היתה להתנהג בענוה עם כל אדם, לקבלם בסבר פנים יפות ולעשות חסד כיכלת ידם ויותר מיכלתם על כן היו אהובים אל העם ולב כל ישראל אהריהם. ואין צורך לפרט שכל המדות היקרות אשר התחסרו להם הלא מלימודיהם הנפואים בכל ספרי תורה שבעל פה נוכל לשפוט על מדות עצמם ותכונת חייהם. אולם קרה להם כמקרה כל הישרים אשר בכל הזמנים שמהרת מחשבתם לא תנוכר כעיני החנפים, ואומרים עליהם כי עושים מעשיהם ברמיה. ואף מפני זה נמצא כי מלשני הפרושים רבים, אך גם זאת אין להכחיש כי באמת היו ביניהם אנשים

אשר נמשכו אחריהם במעשה אבל כונתם לא היתה מהורה. ומי לא ידע שדבר זה מצוי בכל כתות בני אדם אף אם כל איש הכת שוים במעשיהם אינם שוים בכונה המניעה את המעשה ואף הפרושים עצמם לא כחדו תחת לשונם כי יש ביניהם רבים הנקובים בשם פרושים אשר כונתם אינה רצויה. ומנו כמה מיני פרושים אשר לא היו פרושים כי אם למראה עינים לסבת בצע או מאהבת הכבוד או לשם פנייה אחרת. אבל לא היה תוכם ככרם ועושים מעשיהם כרמיה (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ז, בבלי סוטה). רמאים כאלה העושים סחורה כיראת שמים היו בכל דור ודור, ובימי אלכסנדר ינאי כבר היה להם שם מיוחד ונקראו צבועים (סוטה שם).

מנגדי הפרושים היו הצדוקים. כבר ראינו למעלה זמן וסבת הפרדם מהפרושים. וראינו גם כן שלא היה הפירוד בעצם וראשונה מטעם תכלית מדינית ביהוד, אמנם עיקר הפירוד היה חלוף הדעות בשמירת הדת, אבל בהיות שדעות הצדוקים ודרכיהם נאותים יותר להקל לאנשים הנפקדים על הנהגת המדינה את מעשיהם לכלי יכשלו בהליכתם במכשולים מצד הדת יען כי הם לא החזיקו את הגזרות ורבו מהחקים והדינים אשר הורו ולמדו הפרושים על כן יובן מעצמו למה נמשכו הנגידים ובעלי המטון אחרי הצדוקים. כי הנגידים בעם היו קרובי הממשלה ומנהיגיה והיתה להם תורת הפרושים למעמסה יותר מלשאר העם. ויהי כי חזקה משען הצדוקים על ידי הנגידים בעם הנמשכים אחריהם גם אז התרחב הפירוד יותר ויותר, כי עצם עליהם רצון הנגידים והרצון הזה הטה דעותיהם לכל אשר הפץ. עיקר התנגדות הצדוקים היה שהכחישו בתורח שבעל פה. ואמרו כי רק מה שכתוב מפורש בתורת יש לו כח המאסר לא מה שלמדו הזקנים (יוסיפון שם ס"ג, י') אם גם שמכל מה שנודע לנו מהתנגדות הצדוקים בזמן שהתהילה מחלקתם עם הפרושים אין לשפוט כביורו כי היה עיקר התנגדותם ההכחשה בקבלה, בכל זאת הוא כן, כי אין לנו סבה לעשות את יוסיפון. המעיד על זה כמתעתע בזדון. אם אמנם שבמקומות הרבה הוא מפליג בסיפורים מסיף או גורע לאיזה סבה, הנה זה אי אפשר שיכדה דבר מלכו אשר לא היה ולא נברא בעת שכל אחד ואחד מבני דורו יכול להכחישו, ועתה אם הצדוקים שבדורו אמרו שרק מה שמפורש בתורה יש לו כח המאסר לא כן מה שלמדו הזקנים, למה לא נאמר שכן היתה דעת הצדוקים מאז ומראשיתם ובפרט בראותנו שבכל העינים שהתנגדו הצדוקים לפרושים נמצא שהצדוקים מחזיקים דברים ככתבם. ומן התלמוד יוצא מפורש שלא היתה הסכמה בין הצדוקים והפרושים רק בדברים שנוכל לאמר עליהם "זיל קרי בי רב". ומה שמונה בדברים ככתבם רק זה היה דבר שהצדוקים מודים בו ומה שיוצא ממדרש חכמים הוא דבר שאין הצדוקים מודים בו (סנהדרין לג: הוריות ד:). ואף לסבת הכחשתם בקבלה הכחישו גם בתחיית המתים על בלתי היות לה זכרון בתורת משה. מן היוכוחים אשר היו לפרושים עמם בכל הזמנים אנו רואים כי לא האמינו בתחיית המתים, פעם מושם כפיהם ששאלו כמתמיהים מניין שהקב"ה מחיה את המתים? (סנהדרין צ:). ופעם מצאנו שאמרו לפרושים: אמריתו דשכני חיי, או: אמריתו דמיתי חיין, ויכוחים כאלה וראי שהם עדים נאמנים שהיתה הכחשתם בתחיית המתים דבר מפורסם, וכמו כן מצאנו שהיו הצדוקים מלעגים על הפרושים על אמונתם בעולם הבא (סוכה מח:). ועל אמרם שנשטתם של צדיקים נגזרות תחת כסא הכבוד (שבת קנב:). אשר מזה נראה כי אף בהשארית הנפש אחר המות היו מכחישים. האמנם שכל זה יסופר על הצדוקים שאחר החרבן, על כל פנים מוכח מזה שהצדוקים היו מכחישים בתחיית המתים ואין סבה להחליט שבענין זה נבדלו הצדוקים האחרונים מקדמוניהם. וההגדה במדרש (אבות דר"ג ס"ה)

גם היא מספרת שכחשו בעולם אחר ובתחיית המתים וכו' מלעינים על הפרושים באמרו: שהם מצטערים עצמם בעולם הזה, ובעולם הבא אין להם כלום. ואם גם אמת הוא כי הספור הזה הוא מליצה אנדית. הנה זה אין להכחיש בשום ענין ששרשה אמת וקיים, והוא: שהצדוקים הכחישו בתחית המתים, ובפרט בראותנו שגם יוספון מחליט בן בכיורו, וכן מצאנו כתוב בכתבי האונגליונים (מאט. 23. 22 ובכ"מ) ועל כן אחרי כל ההודעות האלה אין עוד ספק כמה שקבלנו מקדמונינו שהצדוקים לא האמינו בעולם אחר ובתחיית המתים.

מענייני התנגדותם בפירושי התורה נשאר שני עשר דברים. והם אלה: (א) הצדוקים היו מפרשים. מארת השבת האמור בהקרב העומר שמכויין על שבת בראשית ועצרת לעולם אחר השבת (מנחות סה. מנלת תענית פ"א) (ב) היו אומרים שיחיד מתנדב ומביא תמיד (מנחות ומ"ט שם) כי לקחו דברי התורה ככתבם שנאמר את הכנש האחד תעשה בבקר, בלשון יחיד. (ג) היו אומרים שקמרת הנקטר ביום הכפורים יתקן מכוון ונותן את הקמרת על האש ואחרי כן יבנים (יומא נג. כ"ב אחרי פ"ג) כי דרשו: בעת אראה על הכפרת שכוונתי שלא יבא כי אם בעת עשן הקמרת שמעלה כבר עת קודם כיאתו לפנים. ואחרים מוסיפים עוד כי היו מביאים ראיה מקל וחומר, אם לבשר ודם עושים כך כל שכן לפני המקום (ירושלמי יומא פ"א ה"ו). (ד) בעשיית פרה אדומה אמרו הצדוקים כמעורבי שמש היתה נעשית (פרה פ"ג מ"ז) וזה מפני שפתרו מה שאמרה התורה "איש טהור" לא יאמר רק על מי שהעריב שמש ונשלמה טהרתו שאז הוא איש טהור. (ה) הצדוקים היו אוכלים מנחת בהמה (מ"ת פ"ח) והן המנחות דבאות עם הקרבן (מנחות פ"ו מ"ב). (ו) היו מפרשים המקרא "עין תחת עין" עין ממש (מ"ת פ"ד) ועם הפירוש הזה מסכים גם ר' אליעזר בן הורקנוס (ב"ק פד. ז) אמרו אין עד זומם נהרג עד שיהרג מי שהעירו עליו שנאמר נפש נפש (מכות ה). ובהכרח שפירשו מלת זומם "שאינו מכוון כי אם על מעשה הרשע ומענין זימה כמו שתרנמו השבעים. (ח) היו אומרים תירש הבת עם בת הבן וראיתם מקל וחומר (ב"ב קטו: מ"ת פ"ח). (ט) היו מתייבים בנוקי עכד ואמה מקו (ידים פ"ד). (י) הצדוקים היו מטמאים את הנצוק, וזה אם מערה מכלי טהור לכלי טמא שהמים שבטהור נטמאו מן המים שנערו לכלי הטמא וטמאים מחמת הכלי הטמא (שם פ"ד מ"ז). אך לא נתפרש על מה נטמאו (1). (יא) וירקה בפניו האמור אצל יבמה הוא לדעתם בפניו ממש (2). (יב) היו אומרים ופרשו את השמלה (במוציא שם רע) דברים ככתבם שמלה ממש (מ"ת פ"ד) עם הפירוש הזה הסכים רבי אליעזר בן יעקב (כתובות מו.) אלה הם הדברים אשר נפרטו שבהם נטו הצדוקים מפירושי התורה אשר פירשו הפרושים.

(1) גרעין ח"ג. 516 כתב שהפרושים אמרו קלוח הבא מכלי טמא ונשפך לכלי טהור אינו מטמא את הטהור ורצה לאמר להפך קלוח הבא מכלי טהור לתוך כלי הטמא ולדעתו יסרו הצדוקים דעתם בפי המקרא: וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא (ויקרא י"א, ל"ד) והיו סבורים שכלים מטמאים אוכלים ונשקין באורים כסלקא דעתא דתיב שמיני פ"ט וא"כ לדעתם היו נותן כיון שהלק קלוח משבא לאור הכלי הטמא נטמא אך נאמר שהציו של הקלוח טמא וחציו טהור וע"כ צ"ל שכל הקלוח טמא ומובילא טמא גם מה שבכלי הטהור.

(2) מהלוקה זו לא נזכרה בתלמוד אבל מוצאתי לה דמו בירושלמי מנדרין פ"א ח"ג שאמרו: בראשונה היו כותבין בשמרי הליצה במנהב פלוני ופלוני — ורקת קדמנא רוקא דמתחויא על ארעא: ושם נראה שזה תקנה קדומה ואף שביבמות (ל"ט) מובא שרבי יהודה תקן בן, אפשר שנתבטלה התקנה כאשר מורה לשון בראשונה ור"י החזירה לישנה וניל שהקפידו לכתוב רוקא דמתחויא על ארעא כנגד הצדוקים שאמרו בפניו נומש ובזמן שממנו יד הצדוקים בטלו זה ר"י תקן מחדש גם הליצה מטעמים המבוארים בגמ' ותקנה בתקנת הקדמונים לכתוב דמתחויא על ארעא אף שהראיה על הארץ אינה מועכת ע"י ירושלמי יבמות ס"פ י"ב ובתו"ט יבמות שם; אבל בראשונה היתה התקנה לכתוב ברקדוק דמתחויא על ארעא נגד דעת הצדוקים.

ולא נחשוב שרק באלה נמו ולא באחרים כי באמת היתה נמייתם מכל מה שפירושו ודרשו הפרושים על פי דרכי מדרשם ואין הדבר מפורש בתורה (סנהדרין לג: הוריות ד:). אך לפעמים היה חלוף הדעות בפירושים מקובלים מאז ולפעמים היה בפירושים מסופקים (1). ומצאנו גם כן שהצדוקים היו מודים לדעת הפרושים בפירוש המקרא אף במקום שפשוטו של מקרא יתפרש באופן אחר. כמו במצות תפילין שהמקרא סובל שני פירושים או שנאמר כי והיה לאות על ירך ולטושפות בין עיניך הוא בדרך משל כאשר נמצא במקרא כמה דבורים הדומים לזה ואינם מתפרשים כי אם בדרך משל וזה פשוטו של מקרא כי כן מתכונת כל לשונות מורחיות לדבר במשל וציורים, או שנאמר שפירושו על אות ממש שיתן על היד ובין העינים וכמדרש הפרושים, והנה במצות תפילין הסכימו הצדוקים עם דעת הפרושים ואמרו על מצוה זו שהיא אחת שהודו בה הצדוקים למדרש הפרושים (שבת קה.). ואולי הטעם כי היה טוב בעיניהם יותר להסכים עם הפרושים במדרשם מלפרש המקרא בדרך משל אשר זה היה דרך הפירוש של האלכסנדרים וכל הנמשכים אחר חכמת היוגית, וכבר ראינו שבכמה פירושים אשר נתיחסו להם נמנעו תמיד מלפרש בדרך משל כמו בפירושיהם על מטרת השבת, וירקה בפניו, ופרשו את השמלה, עין תחת עין, שפירושו כלם ככתבם ממש. ויש כמה וכמה פירושים אשר נרמז עליהם במדרשי חכמינו והחליטו החכמים סתירתם והרחיקום, והם מדרשי הצדוקים אף אם לא נזכר שמם עליהם. מי שמתכוון בדרכי המדרש וכמשפט הקיריתו ימצא כי לא די לבעלי המדרש להביא את הפירוש אשר הוא העיקר לדעתם אמנם נושאים ונותנים תחלה ומביאים הפירושים האפשריים וסותרים אותם ולכסוף מחליטים פירושים אשר הוא לפי דעתם האמיתית. אם הם עושים כן, דרכם להשתמש בלשונות מיוחדות ואומרים: יכול שראוי לדרוש כך וכך, ומביאים ראיה שזאת הדרשה אינה מכוונת אל האמת ודורשים באופן אחר. ולפעמים מביאים הדרשה האמיתית לדעתם נושאים ונותנים בדבר לאמר אולי אינו כן אלא פתרון הכתוב כך וכך ומשתמשים בלשון. או אינו, ומציאים לאור משפטם על ידי ראיה כי רק דרשתם היא האמיתית. והנה במקצת הפירושים של הצדוקים אשר הביאום הפרושים במדרשיהם וסותרים אותם משתמשים גם כן בלשונות האלה "יכול, או אינו" כמו שנראה במדרשם על מטרת השבת, עין תחת עין, שאומרים עליהם אלה הלשונות לאמר: יכול שנפרש דברים ככתבם כאשר פירושו הצדוקים, ועתה מי לא יתכן כי גם במקומות אחרים אם השתמשו הפרושים באלה הלשונות ואומרים יכול שנפרש כך וכך, או שאומרים או אינו אלא כך וכך, מי לא יתכן, שאם אלה הפירושים האפשריים הם פירושי דברים ככתבם, שהם הם הפירושים שפירושו הצדוקים.

עניני ההתנגדות נגד הקבלה אשר אינם נוגעים בפירושי התורה ששה במספר. (א) נסוך המים כחג לא היו הצדוקים מודים בו (סוכה מח:). (ב) לא היו מודים כי חבוש ערבה דוחה את השבת (סוכה מג: תוספתא שם פ"ג) ובלי ספק לא היו מודים במצות ערבה להקיף המזבח כל עיקר שאין לה ראיה מן התורה כמו שלא הודו בנסוך המים (גרעץ ח"ג 515) וראיה לדבר ממה שהניחו הדבר לדחות את השבת כדי לפרסם שהיא מן התורה (סוכה שם). (ג) התנגדו שאין כתבי הקדש מטמאים הידים שהפרושים אומרים מטמאים (ידים פ"ד מ"ו). (ד) התנגדו לתקנת הפרושים שתקנו שיהיו כותבים בגט כדת משה וישראל והם אמרו כי אין זה נכון יען שכותבים בגט הזמן לסלוגי המלך ואין זה מכבודו של

(1) הפי' על עין תחת עין, ופרשו את השמלה או אפשר שהיו מקובלים שא"כ אך הלקו בזה התנאים, ובפי' כאשר זמם הרגמו השבעים כדעת הצדוקים.

משה שיכתב שמו עם שם המושל בנט (ידיים שם מ"ח). ה) לא היו מודים בעירוב והכחישו איסור הוצאה בשבת (עירובין פ"ו מ"א. ו) מאד מאד הקילו באיסור נדה וכבר בצדוקים הקדמונים חשו הפרושים לטומאת הנדה (נדה לנ:). מלבד אלה יש עוד זכרון להתנגדות אחת, והיא כי לא היתה דעת הצדוקים נוחה במעשה הפרושים בבחינת קידוש החדש. לא הוגר לאיזה צד היו מתנגדים? ומה ממעשי הפרושים היה רע בעיניהם? רק יסופר שפעם אחת קלקלו הכיתותוסים (ר"ח פ"ב מ"א) ורצו להטעות את חכמים ושכרו עדי שקר (כבלי שם ככ: וירושלמי שם ותוספתא פ"א) מזה נראה ברור כי רע עליהם מעשה החכמים בענין קדוש החדש, אבל המעשה הפרטי אשר לא היה הנהגה להם כבר נשכח כאורך הזמן. אבל עם התנגדותם לא עצרו כח לעמוד על דעתם ולהמשיך אחריה כמעשיהם בעת שיד הפרושים היתה תקיפה עליהם. ופעם אחת אמרה אשת צדוקי לכהן גדול אע"פ שאנו נשי צדוקים מתיראות אנו מפני הפרושים ומראות דם לחכמים (נדה לנ: ותוספתא פ"ח) וכן אמר צדוקי אחד לבנו אע"פ שצדוקים אנו מתיראים אנו מן הפרושים (יומא י"ט: ותוספתא שם פ"א). והנה מהענינים המעטים אשר נשארנו לנו בפרטות מהתנגדות הצדוקים אנו רואים כי כמה דינים וחוקים נתחדשו במשך הזמנים מסכת התנגדותם וזה מפני שחכמי הפרושים רצו לעשות רושם כדי לפרסם שאין לנהוג כדעת הצדוקים, כי כאשר הרבו הצדוקים להתנגד אל לימודי הפרושים אל מדרשיהם וסייגיהם כן גם הם הוסיפו לעשות עוד משמרת למשמרת לרדות את הצדוקים ועל כן במשך הזמן גדשו על המדה יותר מדי, וביותר בנוגע בעניני טומאה וטהרה עד שפעם אחת הסבילו את המנורה והיו הצדוקים מלעיגים עליהם ואמרו: ראו פרושים מטבילים גלגל חמה (ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ח). גם ככהן השורף את הפרה האדומה עשו פרסום, שחיו מטמאים אותו בידיים להראות נגד דעת הצדוקים. וכן שמו לחק כי מצות ערבה דוחה את השבת. וכמה חקים נתחדשו בענין קצירת העומר והקרבתו וכלם מפני תרעומת הצדוקים, ומטעם זה דרשו וחקרו לקבוע את יום חג השבועות בששה בחדש השלישי ובקשו השבועות רבים עד שמצאו כי בו כיום אשר כלו מ"ט ימים שהם ז' שבועות ושכן פסח לעצרת כי בו היה גם יום מתן התורה, ואף בכונה תקנו לאמר כתפלה "זמן מתן תורתנו" למען עשות פרסים נגד הצדוקים האומרים עצרת אחר השבת. ומפני זה מצאנו גם כן שנחנו חכמים חומר לדברי סופרים יותר מלדברי התורה (סנהדרין פ"ט מ"ח), ומזה יצא הכלל חכמים עשו חזק לדבריהם יותר משל תורה (כתובות פ"ד). ועתה אין ספק שכמה דינים בתנאי המצות נוסדו ונתחדשו לסכה הזאת ולצרך שעתם לרדות בהם את הצדוקים. ומבורר לנו מזה כי מעולם לא היתה כונת חכמי הפרושים להעמיס מעמסה על העם, אבל הצדוקים הם הם אשר הכריחו על זה. (1)

(1) הרב רבי אברהם גיינער בספרו אורשירופט מצד 100 והלאה מדבר בחכמת על תולדות כת הצדוקים. מקצת דבריו היו לי לעינים. וראיתי להעתיק בקצרה מה שכתב שם בבחינת החלוקה של הכת. בראשונה נולדה המהלקת מקצת אש מרעהו. כי הצדוקים והם הכהנים לבית צדוק מותיתם מאז הנבחרים שבכתה, היו ג"כ הראשים לכל דבר בין בעניינים המדיניים ובין בעניינים הדתיים הם היו ראשי הסופרים ומתם יצאה תורה למצות החקים ולמשפטים, ומוכן מעצמו כי הם לקחו חלקם בתרבות התורה, ועל כן הם היו נושאי הקבלה, ובמשך הזמן נדרפו מגדולתם וזה גרם קצת ותחרות נגד שאר החכמים ולסכת הזאת נחלקו הלבבות והדעות (שם 183) אבל הוציא מזה התולדה: כי הצדוקים היו מהזיקו המקובל, והחלכה הקדומה והקבלה הן פעולתם, והתרחבה ומרדש המחודש הם מעשה ידי הפרושים. וזאת התולדה אינה צודקת לפי דעתי. כי אם הצדוקים אשר נפרדו הם היו מן הסופרים הלא יחברר לנו מזה כי לפני הפרושים היו הפרושים הצדוקים אהד ועסקו אלה ואלה יחד במרדש התורה לה בין ב מ ק ר, ובדקדוק ומחנות בין ובתעמולת תלמידים הרבה ובעשות סיוע לתורה כמצות אנשי כהת"י. ואנו רואים את הפרושים שלאחר הפירוד הולכים בכל המדות האלה ונגד זה אנו רואים כי הצדוקים לאחר הפירוד לא הלכו בדרך הזה ונעדרו

הכת השלישי הוא כת האסיים. שרשם החסידות האמיתית אשר השתרשה באומה מעת שובם מן הגולה, והשיגה שלמותה בתחלת המלחמות נגד אנטיכוכס איספנוס, מן העת אשר נאנסו מן הממשלה על ההיפוך, אז ככלל כחם החזיקו בכל דבר דתי לקדש את ה' אלהי ישראל. אמנם כאשר החסידות הנוסדת על יישוב הדעת והלב היא המדרגה הנאותה והנכונה להביא את האדם לשלמות נפשו, כן גם החסידות הקשורה בשיבוש ובלכול המחשבה העבירה מאז את רבים מבעלי החסידות ממטרת השלמות ונימוס סביבות הנפש והשתמחה, והנה אם נתבונן בתכונת האסיים כפי אשר יציירו כותבי הדורות אשר הכירו מעשיהם נמצא שכל מעשיהם ודעותיהם בלתי מתאימים עם התכליות של החברה האנושית ואינם מונחים בכונת התורה, אמנם יתנגדו לתכליות האחרון על פני ארץ ותבל שהוא תקון העולם, והתחברות כל בני אדם יחד לדעה מוסרית אחת, עד שנאמר אלו כל באי עולם יעשו עולם מעשיהם וישו לבכם לדעתם ולדרכם אין לעולם עמידה אפילו שעה אחת. האמנם אמת הוא כי היה שרשם החסידות האמיתית אשר יסודה שמירת התורה ורישתה, אבל מהר היה השורש הזה כמק כי עזבו את דרך התוך. כי החסידות מדה יקרה בעודה שומרת מדה וגבולה. אבל אלה האסיים עברו גבול וחסידותם שטפה בחזקה ומדי שטפה לקחה עמה בלכתה פתיות וסכלות משאות שוא ומדוחים עד כי נחשבו כעיני רואיהם כמנהגים בשנעון. הכניו היותר נאות להם הוא מה שקראו לחם חכמי המשנה, והוא: חסיד שוטה, ואמרו עליהם, שזה החסיד הוא ממבלי העולם (סוטה כ.). ואין ספק גם כן כי גם אלה המכונים אצל חכמי המשנה בשם טובלי שחרית, ונאמר עליהם שהיו מתוכחים עם הפרושים, אין זה מכוון כי אם על האסיים. הנה יסופר שיחה ויכוהית בין טובלי שחרית והפרושים. אומרים טובלי שחרית קובלים אנו עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם בשחרית בלא טבילה, אומרים פרושים קובלים אנו עליכם טובלי שחרית, שאתם מזכירים את השם מן הנוף שיש בו טומאה (תוספתא ידים פ"ב). מזה ראינו שהיו טובלי שחרית חברה מיוחדת אשר היה מנהגה למבול בכל בקר ובקר, ואמת גם כן כי זה המנהג היה ביהוד אצל האסיים על כן ודאי כי זאת השיחה היתה בין הפרושים ובין האסיים, ויצא לנו מזה כי דרך החסידים האלה לא היה נוח לפרושים. כבר בתחלת מלחמת החשמונאים היו החסידים הראשונים מחרפים נפשם למות להלחם בעד חירות ישראל וחפשויות הדת. אבל אם כי מדרגת החסידותם גדולה ונשגבה, בכל זאת לא יצאו בה חוץ לגבול, והתורה היתה להם תמיד לעינים. ועל כן לא נמנעו מפני חסידותם מלהלחם בשבת (ס' מקביים א' מ"ד) ואם נמצא שהפריזו לפעמים על מדת החסידות הממוצעת בענינים דתיים גם כזה עמדו על אדמת התורה למלא מצות אנשי כנסת הגדולה שאמרו: עשו סייג לתורה, ולא יאות שיאמר עליהם שהם היו כת מיוחדת, אמנם אלה החסידים היו מבחר האומה והאיתנים אשר קיום דת התורה נשען עליהם, והם החסידים והם הפרושים, ועל כן לא לאלה ולא לאלה יאות השם כת אבל בעצם וראשונה היה "חסידים" או "פרושים" כנוי לכל האנשים הטובים והכשרים ומדקדקים במצות, ואחרי שרוב אישי האומה נמשכו

כל אלה המדות, מוח נשפוט כי בסבת קנאתם ותחרותם עזבו הדרך הראשון אשר הלכו יחד עם הפרושים והלכו דרך לעצמם, ועל כן הצדוקים היו המתנגדים ולא בהפך, כי הפרושים נשארו על מצבם הראשון אך הלכו בו ממעלה אל מעלה, אבל הצדוקים סרו מן הדרך אשר הלכו בו לפנים, וכן מקרה כל מתנגד מאז אם התנגדותו היא לשום סבת אחרת, ואם נחזק שמאו ומקדם היו הסופרים והחכמים מורחבים ומפרשים את התורה הלא צריכים אנו לחיות שהפרושים מלאו את המקרה לאחר הפירוד כמו לפנים ולהפך צריכים אנו לתודות ג"כ כי הצדוקים לא עשו כן לאחר הפירוד וע"כ הם הם שסרו מדרך המקובל ולא הפרושים.

אחריהם על כן ניתן הכנוי הזה לכל היהודים אשר ידם תכון עם הפרושים והם רוב האומה. אבל הכת הנקרא אסיים, לא והיה רק תולדה מקולקלת מן הפרושים או החסידים הראשונים, ולא היתה דעת הפרושים נוחה מהם וממעשיהם. האמנם שכל תכונותיהם דומות במקצת לתכונת החסידים אשר מהם נוקרו, אבל בכל אחת מהתכונות אשר היו מצוינים בהם עברו חק וגבול עד שאבדו מהות התכונה ושבעה המוסרי כפי אשר נמצאו אצל החסידים. הנה בשמירת הטהרה עברו חק כל כך, עד שהיו מכלים זמן רב ברחיצות ושבילות. גם מיראתם מפני הטומאה לא נשאו להם נשים. רושם החבר או הפרוש היה — כאשר ראינו למעלה — שלא לגדל בהמה דקה, והם משכו ידם מגידול בהמות מכל וכל ולא עסקו כי אם בעבודת האדמה. וכן היה רושם החבר: שלא היה פרוץ בנדרים מפני שדי לנו במה שאסרה התורה, אבל אצל האסיים הורחב הסייג הזה עד שהיו נמנעים מלהשבע אף בעת הצרך וההכרח. ובצדק לא היה דרך הפספך כזה נוחה בעיני החכמים. גם טבילתם בשחרית היתה להפרוזה בלי סבה מושכלת. אם אמנם שגם החסידים קדמוניהם והפרושים היו נוהגים בטבילת שחרית אבל רק לסבת קרי וזה היה כדון, והתמיד דבר זה אצל הפרושים עד אחרוני התאים (ברכות כב:) ועוד בזמנו של רבי חנינא אחד מהאמוראים הראשונים נזכרו טובלי שחרית (עי' ירושלמי ברכות מס"ג) אבל טבילת האסיים היתה תדירה בלי סבה מיוחדת ואינה אלא הפרוזה של שמות. אבל כל הפרישות והטבילות והסיגופים וההרחקות מן המותר להם אשר הרגילו בהם, וביחוד התבודדותם מחברת בני אדם אשר לא מבועלי חברתם היו סבה שנוקשה נפשם בהתכוננות כמופלא ובעיוני הזיות. עד שהאמינו בנפשם כי על ידי מנהג חייהם ומשפטיהם, ישיגו רוח הנבואה. לדעת העתידות. השתמשו בשמות הקדושים ואולי גם בשם המפורש. מסודות חברתם היה ידיעת שמות המלאכים, והיו להם גם כן כתובים המיוחדים לחברתם וכן היו רופאים את החולים באמצעות מיני שרשים ואבנים ועל פי כתובים ישנים. וזה בלי ספק מכוון על ספר הרפואות אשר ידובר ממנו בתלמוד ומיוחס לשלמה המלך (פסחים נו.). ומסיפור ביחוד כי כסגלת השרשים והאבנים בצרוף עם סגלת הכתובים פעלו פעולותיהם (יוסיפון ועי' גרעץ ח"ג צד 526). מאד הזהירו את אנשי חברתם לשמור את כתובי החברה שמירה מעולה. מזה נראה כי מלבד ספר הרפואות הנזכר עוד היו להם כתובים אחרים אשר רשמו בהם לימודיהם ומרשיהם. בכל יום היו משיכמים כבקר השכם וקודם שתנף החמה היה ראשית מלאכת יומם להתפלל בבקשה מאת אלהים לחדש אור היום נוסח התפלה שהשתמשו בו היה מקובל מדור דור וכלי ספק מכוון זה על ברכת קריאת שמע אשר נוסחאתה: המאיר לארץ וגומר (הר"ד שי"ר תולדות קליר הערה כ') ואחזו בזה את מנהגם של ותיקין שהיו גומרים את שמע עם הנץ החמה (ברכות טז:) אבל אין ותיקין כנוי לאסיים. במאכל וכמשתה היו מואסים את המותרות ולא אכלו בשר ולא שתו יין, ובפרט היו מטאנים בכל תענוגות בני אדם. בשביטה בשבת היו מרקדים כחוש השערה ועברו גבול עד שלא היו מטלטלים דבר קטן או גדול בשבת. וכן היו חיים בשבת חיי צר והיו מקמצים עצמם בלקיחת המזון. אלה הם קצות דרכיהם ומעשיהם.

הנה לתכליתנו די בזה הטעם להכיר מתוכו יחוסם אל חכמי הפרושים ולדעת מה מעשה הכת הזה הפעיל על הפרושים והיה סבה לכמה תיקונים וחקים. אין ספק כי מעשיהם בכחינת חיותם חיי צר בשבת, והמנעם מלאכול בשר ולשתות יין, היה סבה לחכמם להקפיד הקפדה מופלגת לענג את השבת כמאכל וכמשתה (ישבת קיח.) ולתקן ברכת המזון על הכוס (עי' ברכות נא.) ושיחיו מקדשים את השבת על היין (פסחים קו.) ויהיו משמחים את ביתם ברגל כבשר וכיין

(שם קט.). וכן מה שהאסיים היו נמנעים מלטלטל כל כלי בשבת גם זה גרם שהחכמים עמדו נגדם ותקנו תקנה חדשה. כי מעשה האסיים בזה הוא כלי ספק אחת מן הפרוות אשר הפריוז על מדת החסידים הראשונים. כי כבר בראשונה היו אומרים שלשה כלים נישלים בשבת מקצוע של דבלה, וזומאליסטרון של קדרה, וסכין קמנה שעל השלחן, (שבת קכג:), ובאו האסיים והחמירו כדרכם ונמנעו מלטלטל כל כלי, ויהי הדבר רע בעיני החכמים ונמנו וגמרו להתיר הכל (שם קכב:). ואף כזה היה מנהג לחסידים הראשונים אשר היו מפליגים לעשות סייג לפרישת האדם מאשתו בימי נדתה ואמרו שטוב שתתננה אשה על בעלה בימי נדת דותה ולא תכחול ולא תפקוס, וראינו עד איפה הרחיבו האסיים ההרחקה הזאת עד שיצאו לקצה האחרון ונמנעו מלישא נשים כל עיקר, ובא רבי עקיבה וראה כמה קלקולים באו על ידי הפלגת החסידים ואמר בפירוש אם לא תכחול ולא תתקשט סופה שתתננה על בעלה והתיר הכל (שבת סד: ת"כ ס"פ מצורע). ונשים לב אל האזהרות העצומות אשר הזהירו החכמים את המונע מלישא אשה, ומשלחה לשיפך דמים, וממעט את הרמות ואמרו עליו שגורם לשכינה שתסתלק מישראל (יבמות סג: סד:), ולולא שהיתה המניעה מלישא אשה משתרשת אצל רבים מאישי האומה לסכה מיוחדת, וראי שלא היה להם לחכמים סבה להפליג כל כך באזהרות ללא צרך. כי בדרך ההווה והרגיל היו כלם נושאים נשים ונגד איזה פרטים היוצאים מן הכלל לא היו החכמים מתלהבים כל כך להפליג באזהרות לאין קצה, אין זאת כי אם שהיו אזהרותיהם מכוונות נגד כת מיוחד אשר שמו להם לחק שלא לישא נשים ולא נדע לנו כת אחר כי אם חברת האסיים ועל כן בלי ספק כל האזהרות ההן מכוונות אליהם. ואולי גם מאמרם: הלוחש על המכה אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין פ"י מ"א) מכוון נגד האסיים אשר היו רופאים את החולים על ידי לחשים (גרעין ה"ג 526) וכן מה שאמרו ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעה"ב אולי גם זה מכוון על האסיים ולחשיהם. על כל פנים אנו רואים מכל זה כי רע בעיני חכמי הפרושים מעללי החברה הזאת אך אמת הוא שלא השגיחו עליהם ולא היה להם דין ודברים עמם כי נמיתם לא היתה מסוכנת לדת, כי מלבד שאנשיה מתי מעט, גם היו רפי כח וישכנו בדרך ונפרדים ולא רבו מעולם עם הפרושים. אם מגלת חסידים הנזכרת בתלמוד (ירושלמי סוף ברכות) אשר בעלי התלמוד העתיקו ממנה מאמר יקר: אם תעזבה יום יומים תעזובי, אם היא משירי סופרת האסיים אין הוכחה כלל וכלל. ואמנם נמצאו אצלנו מאמרים רבים (מס' אבות) אשר תכונות האסיים נשקפות מתוכם (עלליניעק אריענט 1849 צד 537, 553). אבל אין זה מופת על היות האומרים אסיים בהחלט, אמנם המאמרים ההם כוללים מדות חסידים האמיתיים וכבר ירענו שדעת האסיים נבעו בעצם וראשונה מדעות החסידים הראשונים הראיה היותר מוכחת שהפרושים לא רצו בדרך האסיים היא כי לא השאירו שטם וזכרם בכל ספרי התורה שבעל פה לטובה. כי כל ההשערות אשר העמידו רבים מדורשי קדמוניות ובקשו למצוא זכר שטם בתלמוד כלן הן השערות התלויות בשערה ואין להן על מה לסמוך ואמנם מלבד כל זה היו להם עוד מנהגים אחרים אשר לא היו כרצון חכמים כמו אשר נמנעו מלהקריב קרבנות במקדש (יוסיפון ופילון), ובלי ספק לא היה דעת חכמי הפרושים נוחה ממנהגם אשר היו בודדים ודבר אין להם עם אדם ומשכו ידם מן המלחמות אשר היו מלחמות ה'. אבל כבר אמרנו כי מהיותם אנשי שלום לא השגיחו עליהם הפרושים לא רדפום ולא רבו עמם, לא כן הצדוקים הם היו בעלי ריב לפרושים וכוננים שונים עצמו ונכרו חיל עליהם, נגדם התעודרו הפרושים בכל כחם, ודברי ריבות אלה

נהיו סבה אצל הפרושים לתיקונים חדשים לדרשות והלכות שונות כאשר נראה בפרקים הנאים.

פרק ארבעה עשר

יוחנן כהן גדול, הכותים, יהושע בן פרחיה, נתאי הארכלי.

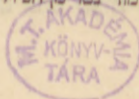
אם גם נחלק לב העם בדעות הרתיות, הנה כאחת היו לב אחד והוא: בפריקת עול העושיק מעליהם להשיג הצלחה קיימת. מן היום אשר קמו החשמונאים ויעירו קנאה על אויבם עמדה להם אהבתם אל דת אבותם כי נברו ועשו חיל. רב מאשר עשו שאר אחיו עשה שמעון החשמונאי להשיג חירות ישראל. אבל החירות לא נשלמה עד ימי בנו יוחנן הורקנוס, אשר נודע בשם יוחנן כהן גדול. הוא הנדיל לעשות מכל אחיו הרחיב נבולות ארץ ישראל וידבר עמים תחת רגליו. בכל מלחמותיו אשר נלחם הצליח ובמלא רוחב ארצו פרה האושר לצבי ולתפארת. אז עלה כבוד דת-ישראל למעלה ראש. ורבים מעמי הארץ מתייהדים. כי כאשר הניח לו ה' מן היונים, אז עלה על האדומים אשר היו לצנינים בצדו, ויעש אתם מלחמה, ויגכיר עליהם וכניעם תחת ממשלתו וכירחם לקבל דת היהודים. האונס הזה לא היה ביחוד מסכה מדינית אלא גם מסכה דתית, כי השתדל בכל עז להסיר מוקשי הדת אשר סביבותיו למען ההויק דת התורה ולתת לה מוסדה נאמנה. האמנם שלפי דעותינו היום היה זה האונס כהם לא-טהור כחיי יוחנן, הלא בעד חפשויות האמונה והדת היו כל המלחמות אשר נלחמו אבותיו ועליה שפכו רבבות מישראל את דמם כמים, ואיך עתה הוא עצמו יכירא אחרים להעבירם מדתם? אבל איך נוכל לדעת היום הסבות הגדולות אשר הניעוהו בזמן ההוא לעשות דבר אף כי לא יכול להצדיקו? כי רבים היו המכשולים אשר היו מארבים להם מכל צד, וקיומם וקיום דתם היו תלויים בהשתדלותם להסיר המכשולים בכל אופן שיהיה. אבל עוד מצד אחר יפלא הדבר טאד. איך הכריח את האדומים על קבלת הדת, הלא לפי התורה שכנעל פה התיהדות כזאת אשר לא ברצון אינה התיהדות, כי אף המתגיייר לשום אשה לשום יראה ולשום אהבה אינו נר. כאשר אמרו על המתיהדים בימי מרדכי שאינם גרים מפני שלא נתגייירו רק יען שנפל פחד מרדכי עליהם (מסכת גרים פ"א) וכן אמרו על מי שנתגיייר לשום שלחן טלכים או לשום שררה (יבמות כד:) ואיככה עתה נאמר שהאדומים היו גרים נמורים אחרי שלא נתגייירו רק מפני פחד יוחנן עליהם, ומרצותם לשבת בארצם ולא ברצון ולא לשם שמים? אבל ברור הוא כי כל ההלכות המורות על ביטול ההתיהדות המוכרחת והיתה לשום פניה אחרת לא היו קיימות עוד בזמן ההוא כי אם נתחדשו בזמן מאוחר. ולא קדמו מן העת אשר יד הרומיים היתה תקיפה על ישראל, אשר אז נספחו גרים רבים לבית יעקב, ורבים מהם נתגייירו לשם אישות או כדי למצוא חן בעיני ראשי היהודים (גרעץ ח"ג צד 331) ובפרט בימי הקיסר טיביריאוס ולאחריו בחצי המאה האחרונה קודם חרבן הבית, שהיה הדבר רע בעיני הממשלה, על כן הכבירו נתאי הגרות והחליטו כי אין לקבל רק את המתיהד מסכה מוסרית ואז יצאו ההלכות האלה לאור.

כבישותיו אשר כבש יוחנן בארץ סוריא היו סבה לתיקונים חדשים. כמה מקומות כבש בארץ סוריא ונרש מתוכם את יושביה והושיב בהם היהודים. והלא מוכן מעצמו שמן העת ההיא החזיק את המקומות האלה כמקומות שנבארץ ישראל לענין המעשר ועל כן בלי ספק בזמנו התחילה חוקתם למעשרות. משני מקומות אשר נזכרו בשמם וכבשם יוחנן והם בית שאן (מ"ת פ"ג) וכפר צמה (יוסיפון) ידענו ביחוד כי היו נוהגים בהם מצות מעשרות עד יותר ממאה שנה

אחר החרבן שאז בא רבי יהודה הנשיא והתיר את בית שאן ואת כפר צמח מן המעשרות (ירושלמי דמאי פ"ג חולין ח:). וכן יש ליחס לזמנו של יוחנן חרוש כמה הלכות אחרות הנאמרות בבחינת ארץ סוריא אחרי שהוא כבש חלק גדול ממנה הוכרחו לדבר על אורותיה מה יהיה דינה לענין החקים הנוהגים בארץ. ובכלל הזה ההלכה הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוויי ירושלים (תוספתא כלים פ"א גיטין ח.). כי ראינו שיוחנן השתדל להרחיב גבולי ארץ ישראל ולהכניס את סוריא תחת רשות היהודים כאשר עשה בשאר המדינות הקרובות לגבולו עד שהכריח את האדומים להתיחר, ועל כן הושם לחק ולמצוה להשתדל בישוב סוריא על ידי יהודים ואמרו שהקונה בה שדה כקונה בירושלים וכן הנחינו בה מצות המעשרות והשביעית (ג"ז שם) ונראה שרוכ ההלכות הנאמרות בבחינת מצות סוריא הוסדו בזמנו של יוחנן. (1) ואמנם מצד אחר היה הדבר קשה לחזוין את ארץ סוריא כלאי ישראל לכל משפטיה וחקותיה, כי אם יחזיקה לכל ענינה כארץ ישראל הלא אז גם לענין מומאה תהיה נחשבת כארץ ישראל. על כן גם לענין זה עשו תקנה גדולה. וזה שלא הרחיבו גזירת המומאה שנגזרה מכבר על ארץ העמים גם על ארץ סוריא רק במקום שאין אפשר לכנוס בה במהרה והדרך המוליך אליה הוא דרך ארץ מומאה שרק אז הדעת נומה לשית עליה גזרת מומאה, אחרי שהמקומות שבגבול ארץ ישראל ונושבות מן הגוים הם מומאים לא יסבול השכל שערים מנהם והלאה יהיה עפרן טהור יען שיהודים יושבים בתוכן ועל כן גזרו שיהיה באפן הזה עפרה של ארץ סוריא מומא כחוצה לארץ (תוספתא כלים פ"א) אבל בערי סוריא שעל הספר ונושבות מיהודים ואין ביניהן לבין ארץ ישראל ארץ מומאה, באפן שיוכל לכנוס בהן במהרה חלקת הארץ הריא טהורה ועל כן הקנה שדה בסוריא סמוכה לארץ ישראל אם יכול לכנוס בה במהרה טהורה — ואם אין יכול לכנוס בה במהרה מומאה (אהלות פ"ה מ"ז 2). כל התקנות האלה נאמרו בסתם ולא נתחסו ליוחנן כהן גדול אבל קרוב מאד כי יסודתן בזמנו. אבל יש גזרות ותקנות אשר נאמרו על שמו של יוחנן בפירוש אשר נזר ותקן לחוק הדת. התקנות האלה נתקיימו בספרי התלמוד. יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר, וביטוי אין אדם צריך לשאול על הדמאי (מעשר עני פ"ה) שהיה מעמיד זוגות (ירושלמי שם) קיצור דברים האלה גרם שהם לפנינו כחדה. ובעלי התלמוד משתדלים לפרוש אור על מהות התיקונים אבל עם כל דבריהם עוד תשכון עננה על עצם המאורע. אחד מבעלי התלמוד

(1) התלמוד נותן מעט למה יחשב סוריא לארץ ישראל? משום דכבוש יהודי שמה כבוש יודו כבש את ארץ סוריא (גיטין ח:); ויש פירושים שונים מה הוא כבוש יהודי (עיי' ע"ז כא. בתוס'). ואם נאמר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא מה מועיל אם כבוש יהודי שמה כבוש הלא לא כבושה עולי בבל? אבל אמת שזאת ההלכה נשנית בימי יוחנן כשבבש חלק מסוריא ובעת ההיא חקנו שלשה דברים המגויין בתוספתא שהעתקנו בפנים, וודאי שלאחר זמן הוסיפו עליהם ולחכם הקשו בתוס', ד"ה קסבה קושיהם עיי' בה' כי קצתו. וארשים רוב המקומות אשר ידברו מדין ארץ סוריא ובקל תדין מעצמך מה הוא קדום ומה מאוחר. דמאי פ"ו, מ"א. שביעית פ"ו, מ"ב, ומ"ו. מעשרות ע"ו מ"ה. הלח פ"ו מ"ז, ומ"א. ערלה פ"ג מ"ט. ר"ה פ"א מ"ה. ב"ק פ"ו, ע"ז פ"א מ"ה, אהלות פ"ח, מ"ז. תוספתא פאה פ"ד ומובא בכתובות (כה) ובתוספתא שם פ"ג. ודמאי פ"א, תרומות פ"ב, שביעית פ"ד, מעשרות פ"ג, ערלה פ"א, שקלים פ"ג, ע"ז פ"ב, פ"ד, ופ"ה ומלבד אלה עיי' בתלמודים לכל המשיגות שציינתי.

(2) עיי' גיטין (ה), ג"ה בבבלי: הוציא לכנוס בה במהרה יכנס, והאמרת עפרה מומא? בשידה חיבה ומגדל. ג"ה התוספתא שאם יכול לכנוס במהרה טהורה משמע שהארץ טהורה ואין להי' זו פי' לפי פשטות הגמ'. אבל נראה מתוך המשיגה דאחלות שג"ה זו עיקרית שגם במשנה מוסב מלת טהורה על הארץ ועיי' בפירושי הרמב"ם והרי"ש על המשיגה הזאת שמסכימים על פירושה, וזמן מופי התלמוד. וק' בעיני להתלום שהברייתא בתלמוד היא ברייתא אחרת כי כל אשר ענינם לו יראה כי היא ברייתא בתוספתא, אבל נוסחאות שנגמ' מיושבות, והנוסחא המשובשת הזאת גרמה שבעלי התלמוד נטו מן הפירוש הפשוט המוכרח במשנה.



יספר כי שלח יוחנן בכל ערי ישראל ומצא שלא היו מפרשים כי אם תרומה גדולה ולא היו מפרשים את המעשרות על כן גזר על דמאי של עמי הארץ ותקן שהלוקח מעם הארץ חייב לעשר עליהם וכל פירות עם הארץ נקראו: דמאי, ולכעבור זה אין צריך לשאול על הדמאי אחרי שהתקין שכל הלוקחין מע"ה חייבים לעשר (עי' סוטה מח.) ולסכה הזאת תקן יוחנן כי לא יהיו מתודים על המעשר יען כי לא היו מפרשים ואף החכמים שהיו מפרשים לא היו מפרשים כתיקון התורה אלא היו נותנים המעשר לכהנים וכשום ענין לא היו יכולים להתודות ולאמר וגם נתתיו ללוי, כי לא נתנו כלל או לא נתנו ללוי ואיך יתנו תורה לפני אלהים על דבר שאינו אמת, אבל אררים חשבו כי על כן בסל הודאת מעשר יען כי היו אנשים אשר לקחו את המעשר בזרוע ובאופן זה לא יכול לאמר וגם נתתיו, אך מי לא יראה בכל זה שאין להם בדבר כי אם השערות, ורק אחת היא אשר נחזיקנה בכיורו, והיא: כי שלח בכל ערי ישראל ומצא שלא היו מעשרים, אבל אם נתבוננה בשום לב על ההודעה הקצרה אשר הגיעה אלינו יתבררו לנו הדברים על נכון, הגה אם שמענו שבימי אין אדם צריך לשאול על הדמאי הודענו מזה כי עשה יוחנן איזה תיקון בבחינת המעשר אשר לפני זה לא היה כן, ומה הוא התיקון? זה מכוון בשתי מלות: שהעמיד זוגות, אך המכוון בשתי מלות האלה נמצא בספור אחר המסופר בתלמוד, והוא שאלעזר בן פחורא ויהודה בן פחורא היו נוטלים בזרוע, הן אמנם שבעלי התלמוד גנו בזה את יוחנן אשר לא מחה בהם לעשות כמעשה הזה לפי שהבינו שאלה האנשים היו ליום וכאו בחזקה על בעלי התבואות לגבות את המעשרות לצורך עצמם ולפי הכנתם גנו את יוחנן בצדק, אשר לו היה הכח והיכלת למחות בעושי הרע וגם היה לו בכל שאר הענינים הרצון להתנגד לעושי רע ואיך הניח דבר רע כזה שיעמדו אנשים לעשוך את העם בחזקה והוא לא מחה בידם? אבל באמת לא היה להם דבר ברור כמעשה הזה ושלא כדון גנו את יוחנן, כי באמת לא עשו דבר נגד רצונו של יוחנן, ומעשיהם שעשו הוא עצמו היה בסבת התקון אשר תקן יוחנן, כי ראינו שמצאו שלא היו מפרשים אלא תרומה גדולה ולא המעשרות, ואולי ראה יוחנן שתיקון המדינה בוטנו דורש מאתו שאין להכריח על המעשרות, כי בעת שהיה ארץ ישראל נחלקת לשבטים, ולא היה ללוי חלק ונחלה עמהם אז היה המעשר משורת הדין אבל בזמנו של יוחנן נהפך הדבר, ונהיה המעשר לעול ככד משני צדדים האחד כי ימים ושנים עברו אשר נשתחה הארץ בשערות המלחמות, והשני שהוכרחו לתת מסים מתבואת זרעם לממשלה, והלא בלי ספק התרשלו על כן עמי הארץ מלתת המעשר ללוי, ועתה אף לוח ראה יוחנן שאין מן הצדק להכריחם, ולכשל מצות המעשר אי אפשר על כן תלה הדבר ברצון כל אחד ואחד, את המוכרים לא הכריחו כי לא מכרו את תבואתם בחזקת מתוקנת, ואת הלוקחים גם כן לא הכריחו כי מי יכול להביא ראיה שאינה מתוקנת, ואף אם אינה מתוקנת לא נחשב אכילתה לחמאת לפי דעתו, אבל לא כן הוא כתבואה אשר לא נפרשה ממנה תרומת מעשר שזה איסור האמור בפירוש בתורה על זה מוסב תיקונו של יוחנן, וזה שהיה מעמיד ממונים בכל עיר ועיר אשר יכריחו על הפרשת תרומת מעשר ואלה הממונים נקראו: זוגות כי שנים היו, ואחד מן הזוגות האלה היה: אלעזר בן פחורא ויהודה בן פחורא, ומה שנמלו אלה בזרוע זה היה תרומת מעשר וברצון יוחנן ובמצותו, ועתה נבין חבור הדברים: שלא היה אדם צריך לשאול הדמאי — ולמה? — מפני שיוחנן העמיד זוגות הממונים על כך (עי' קרבן עדה ירושלמי). אבל מצות המעשר בכלל לא קיימו בימים ההם כי אם שרידים בעם ועל כן הוכרחו לכשל הודאת מעשר, ואין להפליא כי לא היו מתקדים כראות וכמצווה

במצוה הזאת בעת ההיא כי ההתשלות הזאת היתה תולדה ממאורעות הזמן אשר הכרחים על זה. ואולי גם זאת, כי לפניו היו גורשים על המדה ברכי המעשרות עד שהיו עליהם לעול כבד ונתאמת המשל הקדמוני תפסת מרובה לא תפסת, כי רמזים גדולים נמצא כי אצל קדמונינו הובנה מצות המעשר באופן אחר מאצל המאוחרים. בעל ספר טוביה (פ"א, ז, ח) יספר, כי נתן טוביה את מעשרו ללויים ופדיון השני נתן במאכל ומשתה בירושלים והשלישי נתנו לאשר נכון לו. וזה, לעניים. ולא אמר כי עשה כן שנה בשנה וען כי מדבר מהשנה השלישית אשר בה נתן שלשה המעשרות. וכן יפרש יוספון מצות המעשר (קדמוניות ס"ד פ"ח): לשני המעשרות אשר נצטוו לתת בכל שנה ושנה אחד ללויים והשני לאכילה בירושלים יוספו בשנה השלישית אחד לאלמנה וליתום. וכן נרמז בתרגום השבעים והארמי. ועל כן נראה מזה, כי דעת הקדמונים כי שלשה מיני מעשר נתנו מתבואת זרעם, שנים בכל שנה ושנה, ועוד נוסף על זה מעשר שלישי לעניים בשנה השלישית (רא"ג א, ש, 176 והלאה 1). ובכך היה עול המעשר ככד מנשוא ולא יפלא כי לעת הרעה והעוני התרשלו ממנו מכל וכל. ואולי מכון על העת הזאת מה שיסופר (מעשר שני פ"ה בירושלמי) בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים שלישי למכירי כהנה ולויה ושליש לאצור ושליש לעניים ולחברים בירושלים ועשו כן ברצון חכמים להקל המשא. ועוד בזמן האחרון הערימו בתחבולות שונות להפטר מן המעשר, כמו שעשו בני חנן שהיו מוציאים את פירותיהם מכלל מעשר שהיו דורשים עישר תעשר ואכלת ולא מוכר ולא לוקח (ספרי ראה פי' ק"ה ירושלמי פאה פ"א ב"מ פח.) וכמה הערמות נעשו בעצת החכמים עצמם (ברכות לא. ובכ"מ).

עוד תקנה אחרת תקן יוחנן והיא שעד ימיו היה מכה בפטיש בירושלים והוא העביר הדבר. גם התקנה הזאת נתקנה לפי דעת הקדמונים לתיקון הדת. וזה שעד ימיו היו נוהגים היתר מלאכה בחולו של מועד, ותיקן יוחנן שאין לעשות נו מלאכה. ואמנם מהזכירים מכה בפטיש מזה נראה כי חשבו שלא אסר יוחנן כי אם מלאכת פרהסיא כמו מכה בפטיש שכל העם שומעים את הקולות, ועל כן עד ימיו היו נוהגים היתר בכל המלאכות וחולו של מועד היה במדרגת ימי המעשה. אבל מי יודע אם אמרו כן מקבלה קדומה או מהשערה? ואולי לא היה זה כי אם תיקון לתועלת יושבי העיר שלא יהיה קול הוטא נשמע בעיר הממלכה. גם ביחוס לעבודת אלהים שבמקדש תקן תקנות. האחת היא: שביטל את המעוררים. שעד ימיו אמרו הלויים בשיר: עורה למה תישן ה' (תהלים מ"ד). את המזמור ההוא יסרו כימי המלחמות הראשונות אשר נלחמו החשמונאים באנטיוכוס איפיפנוס שחרף וגרף מערכות אלהים (פסוק י"ז) והוכרחו החסידים

(1) ראו בספרו הנזכר צד 178 יחשוב שגם בתלכה שבתלמוד יש זכרון להחלכה הישנה הזאת ומבוא ברייתא דספרי ראה פי ע"ב ר' יוסי אומר יכול לא יהיו חייבין אלא על מבל שלא הורם מננו כלום מנין מננו תרומה ולא הורם מננו מ"ד, מ"ד ולא הורם מננו מ"ש, מ"ש ולא הורם מננו מעשר עני מנין וכו' ומוכה מלשונו שמדבר מן מעשרות בשנה אחת, ואני חשמתני בכונה הראיה הזאת מפני שאף אם נאמר שיש בה זכרון הלכה ישנה הנוטה מותרות עדיין אין הוכחה בזה נוסה אם דבריו ראו: שהישנה סברה שבשנה חג' יש ג' מעשרות או נוסה בזה שמסרה שבשנה חג' יש ב' מעשרות אלא שלא נדרת מ"ש כי, מ"ד ולא הורם מננו ונותן בשלישית מ"ש ומ"ע כס"ד דספרי פי ק"ט שם שגם בזה מתפרש לשון הספרי בפי ע"ב יפה, והראיה ה"ב שהביא היא בספרי ש"ב: בשנה השלישית וכו' יכול שני מעשרות נהגין בה אין לו אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב מנין לרבות שאר מעשרות, והכונה לדעתו יכול שרק שני מעשרות נהגים או רק מעשר עני לבד ת"ל את כל גוי רבה, אבל אני לא מצאתי בשום מקום בספרי או ספרא או מנכילתא לשון שאמך יכול, אין לו בתכיפה זה ארז זה כי שני אלה הלישונות מורים שר"ל מן הכתוב הזה הייתי לומר כך וכך ועתה אם אומר יכול שבשני מעשרות דבר אך ואמר מ"ד אין לי מן הכתוב אלא מעשר אחד ובתכרתי שיש כאן השמטה וצ"ל כמו שם בפי ק"ט.

לכא במערות צורים ובמקום תנים (שם כ') ועל תורת אלהים הורנו כל היום (כ"ג) וזונו בנינו ונמכרו לעבדים (י"ב . י"ג). ובעת ההיא נתחברו תפלות הרבה ונתקיימו לנו באספת ספר תהלים. והנה זה המזמור אשר בו התפללו לאל: עורה למה תישן ה'! זה המזמור הושר במקדש כל ימי המלחמות עד ימי יוחנן. אבל כבר ידענו כי יוחנן מאחבת אמת היה ממאן לאמר דבר לפני האלהים אשר איננו מתאים עם האמת ובשל הודיית מעשר מהיותה תודה בלתי נאותה לזמנו אף על כן במל לאמר. עורה למה תישן ה' יען כי בימיו זרחה להם שמש הישועה ונצחו את אויביהם וראה כי המזמור הזה לא יאות עוד לזמנו (תוספת חדשים מ"ש פ"ה מ"ג הזמן שער י"א). ותקנה אחרת תקן כעבודת המקדש, והיא שלפנים היה המנהג שהיו שורפים לקרבן בין קרניו כדי שיפול הדם בעיניו ויהיה נוח לכפתו ויוחנן במל מנהג זה כי היה אומר אין זה אלא כמטיל מום בקדשי מזבח שעל ידי השריפה עושה את הקרבן טרפה. אבל גם מעם זה לא היה מקובל אצלם כי יש אמרו שעל כן במל מנהג זה מפני שהוא מנהג העמים בקרבנותיהם (בבלי סוטה ותוספתא שם פ"ג), ואולי לא היה לו מעם אחר כי אם למען הרחק צער הכהמה אשר אין בו צורך, ויכול להעשות באופן אחר שאין צערה מרובה ככה. וכן עשה באמת כי תחת השריפה תקן שיהיו פושם טבעות להכניס בהן צואר הכהמה. — אלה הן התקנות אשר נתייחסו ביחוד ליוחנן כהן גדול, אבל בלי ספק נעשו בזמנו עוד תקנות אחרות לקבוע מסמרות הדת כמקם. ונראה מאד, כי יש ליחס לזמנו כמה חקים ודינים חדשים אשר נמסרו לנו ביחוס אל הכותים. כי כרוב הגוים אשר סביבותיהם כן הכותים אשר בקרבם היו למרת רוח ולסכים בעיני כל היהודים. ואף על כן העיר יוחנן חמתו ליסר אותם. עלה על שכס מקום משכן הכותים וילכד אותה ויחרב את מקדשם אשר על ראש הר גרזים אחרי אשר עמד ב' מאות שנה, ומקדשם הזה לא היה לו עוד תקומה (קדמונית ס"ג, י"ז) אך הכותים לא ניוסר ככל זאת. יושבי שומרון הרעו עתה לישראל עוד יותר כי גדלה שנאתם מאשר היתה בימי קדם. ויעל יוחנן על שומרון ויצר עליה שנה תמימה. אך הוא לא הנהיג את המלחמה כי היה זקן בא בימים. ובראש החיל העמיד את שני בניו אריסמוכול ואנטיגנוס. אודת אחרית זאת המלחמה, נתפשטה הגדה כדורות שלאחריו. כי יוחנן שמע בת קול יוצא מבית קדש הקדשים שהיה אומר: נצחו מליא דאזלי לאנהא קרבא! וכתבו אותה הישעה וכווננו שכן היה. (סוטה לג. יוספון שם) והנה יהיה ערך ההגדה הזאת איווה שיהיה, על כל פנים אנו רואים מה גדול ככורו של יוחנן בעיני עמו עד כי יחסו לו גם כן מעלת הנבואה. אבל המלחמה והנצחה, אין אפשר שלא היו סבה לכמה תקנות בבחינת הכותים.

הכותים או השומרונים היו עם תערובות מבני ישראל אשר נשארו בשומרון ובשאר ערים אחרי גלות הארץ על ידי סנחריב ומגוים אשר הושיב מלך אשור בארץ ישראל. ממעשיהם עד שוב יהודה מבל אין לנו הודעה מקוימת. אך יש לנו קצת רושמים מהם. המלכים הצדיקים אשר היו ביהודה השתדלו להביאם בבית ה' באמת, כאשר עשה חזקיה את הפסח שלח בארצם ובקש שיבאו לעשות הפסח. רבים היו נדרשים לבקשתו אך רבים היו משחיקים עליהם ומלעיגים בס (דהי"ב, ל"י) ואלה המלעיגים בלי ספק היו מן בני ישראל אשר היתה ידם עם הגוים אשר נאחזו בקרבם. וגם המלך יאשיהו השתדל להטיבם (שם ל"ד). בימי ירמיה באו אנשים משכם משלו ושומרון להביא מנחה ולכנה לבית ה' (ירמיה ס"א, ה') והם היו מן המובים. ואל זכריה באו גם כן אנשים מבית אל לשאול על דבר הצומות ומשמות האנשים יש לשפוט כי לא היו מבני ישראל (יאסט צד 46).

עם היהודים להיות גוי אחד ולבנות עמם היכל לה' אך היהודים דחום בשתי ידים ויאמרו אליהם לא לכם ולנו לבנות בית לה' (עזרא ד', א—ד). המדחה הזה הרחיב הפרוד, ולמן העת ההיא היו צרים את ישראל והלשינו עליהם אצל הממשלה וגרמו עיכוב גדול בכנין הבית. היהודים עשו כל אשר בכחם להרחיקם ונתנו חקים קשים נגד ההתחברות עם הגוים אשר הושבו בארץ אף כי הכניחו שכתומם גם הם ידרשו לאלהי ישראל, העמידו לחק ולא יעבור: בנותים אל תתנו לבניהם וכנותיהם אל תשאו לבניהם ולא תדרשו שלומם ושבתם עד עולם (שם ט' י"ב). אך נגד זה גם השומרונים התאמצו בכל מאמצי כחם ועשו תחבולות לפתות רבים מישראל להתחבר אליהם וגם חפצם הצליח בידם, ולא ארכו הימים עד כי בנו להם מקדש בראש הר גריזים והיו לכת מיוחד, ככר בעת כנותם את היכלם על הר גריזים היה בידם העתקה מספר תורת משה, ואולי כבר בהעתקה הראשונה עשו זיופים אשר עוד היום נמצאים בהעתקתם, כי על יסוד זיוף אחד אשר זייפו בתורתם השתדלו להראות כי החר גריזים הוא המקום אשר בחר ה' ומלכד הזיופים נבדלו מן היהודים, ביחוס אל כתבי הקדש, עוד בזה כי לא היה אצלם בכלל כתבי קדש כי אם תורת משה וספר יהושע, אך שבוש דעתם בדברים האלה גרם גם ליהודים לעשות מצדם גדרים וסיגים כאשר כבר ראינו למעלה (פ' ו' ופ'). גם בעקרי האמונה נבדלו מן היהודים כי לא האמינו בתחיית המתים ולפי הודעת התלמוד היה כן כבר בהכותים הראשונים (ברכות פ"ח ופרש"י שם). וכלי ספק היו נבדלים מן היהודים עוד בדברים אחרים הנוגעים בדת, כי אם הקפידו על הרחקתם כל כך עד שאסרו החתון בהם זה לאות כי החזיקו אותם כגויי הארץ, וכל מה שנודע מענינם מתחלת בוא היונים לרגלי אלכסנדר הוא לעדה כי כחזקתם אז בימי עזרא כן חזקתם אחרי כן בימי אלכסנדר ולא נעשה פשרה בינם ובין היהודים אך יותר ויותר התרחב הפרוד. מן הדברים אשר אמר בן סירא (פ"ג כ"ח כ"י) על אודותם נראה גם כן כי היו נחשבים כגויי הארץ, אך אין בדינו עדות מקיימת על תיקונים פרטים אשר יש ליחס לזמן ההוא, אבל מימי המקבים היה להם סבה גדולה לחוק חקים בנוגע בעניניהם, כי עד הזמן ההוא היו על כל פנים למראה עין ענף למאמינים בתורה משה, אבל בימי אנטיוכוס איפיינס הסירו המסוה מעל פניהם ונלו מה שבלבם, אז פחדו פחד מן יעבור גם עליהם כוס התרעלה כעל היהודים, על כן באו לפני אנטיוכוס והודו כי לא יהודים הכה מלבם ולא בנפש חפצה שומרים את השבת ואת המועדים וחפצים הם לעבוד את אלהי היונים ולהקדיש להם את מקדשם (קדמוניות סי"ב, ה') אחרי הודאה כזאת מי זה היוקם לנאטנים בדת משה? על זה יאמר משל הקדמוני עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה, ועל כן גם ממצב הדת לא היה ליוחנן סבה לחוס עליהם. 1) ואמנם אם נתבונן בעניני יוחנן ובתיקוניו נמצא כי רבה השדרתותו אשר השתדל בתיקון הדת, על כן אין ספק כי אחרי שהכניע את הכותים כי שם לבו גם לעשות תיקונים דתיים ביחוס אליהם, כאשר היה ההיכל על הר גריזים לצנינים בעיניהם בעת עמרו כן שמחו לשמועה מחרבנו, ועל כן עשו את היום ההוא יום שבעה עשר לחדש כסלו (נ"א תק"ט) ליום שמחה וחג (ט' פ"ח). אבל גם אחרי חרבנו לא השתדלו היהודים לפתות את השומרונים בדברי רצון, למען יביאו עתה את קרבנותיהם למקדש אשר בירושלים, אמנם היה להפך, שאז שמו לחק שאין לקבל מן הכותים קרבנות חובה (שקלים פ"א מ"ח). גזרה אחת אשר האחרונים יחסוה

1) אין מתכליתנו לספר מתולדות הכותים ומתכונתם ומאונותם, הריד רפאל קירכהיים בספרו כרמי שומרון העמיק בפנה הזאת בדברים ישרים ומחוכמים, קצת דבריו חיו לי לעינים, וכן האריך יאסטו בספרו קורות דת היהודים והכותים היא צד 44 והלאה.

לעזרא, שלא יאכל אדם פת כותים (פרקי דר"א פ"ח), וכל האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר (שביעית פ"ח מ"י) אולי גם זאת גזרת יוחנן כהן גדול וחכמי זמנו כי רק בזמנו היו הכותים גרועים אצלם מנכרים גמורים, ועל כן גם על פתם גזרו אף שפת של גוים לא נאסר עוד בימים ההם (שבת פ"א), ואמנם לאחר זמן החזיקים לכרי אמת כאשר נמצא במקומות שונים, בימי רבי מאיר בקשו לגזור עליהם ולא רצו להודות על הגזרה עד שבימי האמוראים עשאוהו כנכרים גמורים (1).

הסבה הראשית אשר מקדשם של הכותים למורת רוח אל היהודים היתה מפני שלא נתנו לבית המקדש בירושלים כבודו הראוי לו ואמרו, כי לא בירושלים המקום אשר בחר ה' כי אם הר גריזים היא המקום הנבחר ומקדשם הוא הבית אשר אוה ה' לשכנו שם. זאת העיר שנאת היהודים נגדם מתחלת יסוד בית מקדשם עד הרבנו. ואף אלו הכותים לא היו צוררים אותם בנכליהם בכל בית ובכל אפן היה זה הדבר—כי הגביהו מעלת מקדשם על מעלת המקדש בירושלים—די, להיות שנאתם כבושה לבלי תמחה עוד. ועל כן רק הדבר הזה עשתה את פורדם פרוד תמים לא נמיייתם מאופן המוכן באיזה חקים ומאופן קיומם אצל היהודים. ועתה נבין מדוע המקדש במצרים לא היה כמו כן סבה לפרוד בין היהודים אשר בארץ ישראל ובין היהודים שבאלכסנדריא, כי גם במצרים בנו היהודים אשר ישבו שם מקדש לאלהים. המקדש הזה היה נקרא בית חניו. ייסודו היה בימי מלך המלך תלמי פהילומיטר על מצרים. אז ברח חניו מזרע הכהנה ומבני בניו של שמעון הצדיק מצרימה, מפני שנפשו קצה מחמת המציק הוא אנטיוכוס איפיפנוס. שם נמצא חן בעיני המלך תלמי ואשתו קליאפטרא—ולדעת קצת (עוואלד ח"ד צד 409 גרעץ ח"ג צד 35) היה לשר על צבאות המלך—הוא קבל רשיון מאת המלך לבנות מקדש במצרים. בתחלת ימי הבית הזה היתה שערורה גדולה בארץ ישראל ולא היתה השעה פנויה לתת לב למאורעות אשר היו בארץ רחוקה, ועל כן בלי ספק לא השניחו על הדבר. גם מלבד זה לא היה נחוץ להשגיח כי לא היה בנין זה הבית רע בעיני הראשים בארץ ישראל. כי האלכסנדריים אף אם כבדו בטורא את מקדשם אשר בנו, בעבור זה לא הדלו לתת עינם ולבם לירושלים הקדושה, וחשבו והאמינו שהמקדש אשר בירושלים הוא המקום אשר בחר ה' בו לשכנו שם, ואילו היו נושאים את נפשם, שם שלחו את נדבותיהם, ופעם אחר פעם גם קרבנות. ובהיות כן גם הם עצמם לא החזיקו את מקדשם כערך המקדש אשר בירושלים כי אם כערך במה גדולה. ועל כן נשום ענין לא היה הבית הזה סבה לפרוד בין היהודים בארץ ישראל ובין היהודים אשר באלכסנדריא. ואחרי שהבית באלכסנדריא היה נחשב אצל היהודים בארץ ישראל על כל פנים למקדש מעט, הלא מוכן

(1) דיני כותים ששונים בהם לישראל עיי ברכות פ"ו מ"א, דמאי פ"ג מ"ד, פ"ה מ"ט, פ"ז מ"ד. תרומות פ"ג מ"ט (עיי נדה פ"ד מ"ה) ויש בשינוי אשר בהן הכותים כנכרים עיי ברכות פ"ה מ"ה. שקלים פ"א מ"ה (אהלות פ"ט מ"ג ?) טהרות פ"ה מ"ה וכלן פתומות והן הלכות ישנות ומזמן יוחנן ואילך, והראשונות נשנו אח"כ כשהקילו דין הכותים וביזה נמצא פשר לכמה סתורות מדומות. עיי חולין (יג), פתו (של מין) פת כותי ובתוס' שם. ויש (ד.) תוס' ד"ה מצת כותי, והנה בשם ר"א אמרו כל האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר ואר"ע על זה שתוקן לא אומר לבם בזה אמר ר"א כליו שר"א מוקף מאד וא"כ הרי סתירה בקבלתם מר"א? אבל אינו כן כי ידוע שר"א הוא בעל הלכות ישנות. והוא קבל זאת השמועה שהאוכל פת כותי כאוכל בשר חזיר, אשר יסורה לפי דעתו בזמן יוחנן ובסמיכה על המעשה בפרקי דר"א רק ששם צ"ל יוחנן במקום עזרא, אבל מה שאמר ר"ע בשם ר"א הוא מכוון על דעת עצמו של ר"א בן הכותים בזמנו שתקילו דינם. ואולי מפני שמועת המזרחות בסוף ימי הבית התחברו הכותים עם היהודים נגד הרומיים שאז שבתה השנאה מאלה לאלה, ועיי כרמי שומרון צד 10.

מעצמו כי היה הכרחי להגביל חקת הבית הזה ודינו וקדושתו, לענין ההקדשות שהוקדשו בסתם אם קיים המקדש את נדרו אשר נדר כשיביא הקרבן המוקדש לבית חניו? וכן הוכרחו להגביל עוד דברים אחרים הדומים לזה: ונראה שהזמן היותר נאות להגביל חקים בענין זה היה זמנו של יוחנן, שאז היתה להם הרוחה מכל צד, ולא לבד שהיתה השעה פנויה אלא שהיתה השעה מכרחת על כך. כי זמנו היה זמן ייסוד חדש לתורה, וחדת התחדש נעוריו כנשר להתחזק במשמרות נטועים, ובפרט אחרי שראינו כי השתדל יוחנן לאבד את הכותים מן הארץ ונגזר עליהם להיות גרועים מן הגוים והחריבו את מקדשם, על כן הוכרחו לדבר גם על אודת הבית שבאלכסנדריא להכדילו מן הבית אשר היה לכותים ולפרסם כי אם גם שאין ערכו כערך הבית שבירושלים, על כל פנים נחשב כבמה המקודשת לה'. אך אין בדינו מתקינהם על דבר הבית הזה כי אם שיוזם מעטים. ההלכה האחת כפנה הזאת היא: האומר הרי עלי עולה יקריבנה במקדש ואם הקריבה בבית חניו לא יצא (מנחות קט:). ורצינים להודיע בזה, שהיושבים במצרים עוד יש להם חובות אשר חייבו למקדש בירושלם. שלא נחשוב כי המקדש במצרים יהיה לתושבי ארץ מצרים כערך המקדש שבירושלים לתושבי ארץ ישראל, אמנם עיקר הקדושה תלויה בירושלים לכל ישראל יהיה מקום מושבו איזה שיהיה. ועל כן שמו לחק שנם ליושבי מצרים המקדש בירושלים הוא העיקר, ומפני זה כל אשר יקדיש איש ישראל למוזב בסתם באיזה מקום שיהיה חייב להביאו לירושלים. והלכה אחרת הורו: האומר הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חניו יקריבנה במקדש ואם הקריבה בבית חניו יצא. הנה אף שאמר מפורש שיקריבנה בבית חניו בכל זאת יקריבנה במקדש יען שמן הראוי יובאו כל הנדרים והנדבות למקדש שבירושלים שהוא העיקר. אבל אם עשה כמו שפירש בנדרו והקריבה בבית חניו יצא גם כן ידי נדרו, וכן נשנית הלכה כיוצא בזה לענין נדרי נזיר, והרעיון המינה באלה ההלכות הוא זה: אף שהשתדלו להחזיק החבל המקשר את אישי האומה בכל ארצות נפוצותיהם, למען יהיה עינם ולבם תמיד רק אל הנקודה האחת והיא: המקדש שבירושלים, ובודאי בלבם לא היתה רוחם נוחה בבית חניו, בכל זאת אחרי שכנו הבית הזה לשם ה', לא רצו החכמים שבארץ ישראל להפוך את כונתם הטובה לרעה ולהחשיב להם מעשיהם כמזר ומעל בה' ועל כן התירו ההקדבה בבית הזה אף שדת התורה אסרה כל הקדבה חוץ למקדש והזהירה באזהרת כרת את כל איש אשר יעלה עולה או זבח חוץ למקדש ה'. ועשו נגד החק מפני שראו שהשעה צריכה לכך. ומה נכונים דברי אחד מן האחרונים (רבא) באמרו: זה לדורון נתכוון, אמר אם יספיק לי בית חניו אני מטריה להביא אבל יותר מזה אינני רוצה לעשות כי לא אוכל לצער נפשי וללכת לדרך רחוקה. והנה כמו שהיתה ההתנצלות הזאת מספקת לאיש הפרטי שהקדיש קרבנו אף כן היא התנצלות מספקת לחכמים הראשונים על אשר לא ספקו על עיקר ייסוד הבית במצרים והכנתו. אחרי שהם כונו לכבוד ה' ובנוהו מפני שרחק מהם הדרך ועל כן אם יספיק להם הבית הזה הרי טוב ואם לא יספיק להם יתשללו לגמרי מעבודת הקרבנות ובעבור זה לא עשו החכמים הרעומת נגדם, ומאד יפלא כי דברו רק מקרבנות נדר ונדבה ואין אומר ואין דברים מקרבנות חובה לצבור או לחיד וזה אות כי לא נחשבה ההקדבה במקדשם לאיסור אף אצל החכמים שבארץ ישראל, ודבר נלוו הוא כי לא היה תכליתם רק לשים חק בכהונת הנדרים והנדבות שלא יהיה שלחנם מלא ושלהן בית אלהים בירושלים ריקם. (I) אולם אם גם מצד החכמה והישלום

(I) מסקנת הגמ' במנחות יצא וענוש כרת, וזה פליאה כי איך יעלה על הדעת שיוצא אדם בקרבן וחייב כרת על הקרבנו? ואמרו שאם הקריבה בבית חניו לא יצא ואלו חייב כרת למה

הוכרחו להסכים על מה שלא היה כח בידם לשנות, בכל זאת לא יסופק כי היה בלבם מינא, וממעם זה היו קונסים את הכהנים אשר שמשו בבית חניו שלא ישמשו במקדש, אבל גם הקנס הזה עשו במדת היושר וגם קנסום רק כזה שלא נתנום לנגשת אל מזבח המקדש להקריב, אבל לא היו מפקחים פרנסתם אלא חולקים ואוכלים עם אחיהם הכהנים בקדשים (בנחות קט.). אם כל אלה התיקונים אשר יצאו לאור בימי יוחנן ואשר מקצתם נזכרו ביחוד על שמו אם יצאו כלם בהסכמת כל חכמי התורה מן הפרושים לא הוגד לנו מפורש, אבל נראה שכן היה. כי תקון אחד אשר עשה היה שלא כרצון חכמים ונזכר ביחוד כי היה שלא כרצונם ואף יוחנן חזר בו בעבור זה, ועל כן יהיה זה לאות כי על שאר תיקוניו לא היו מערערים. מזה התיקון מסופר על דרך זה: מלכות יון גזרה גזירה שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשנברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שהיו מזכירים שם שמים אפילו בשמרות והיו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון. ואין ספק שבימי יוחנן נעשה התיקון הזה כי לפניו בימי שמעון לא היה כן. שבימי שמעון היו כותבים "בשנה כך וכך להיות שמעון כהן גדול" ולא כתבו "לאל עליון" (גרעץ ח"ג צד 470), ולפני שמעון לא היו מונים לשנות הכהן הגדול כי רק אז כאשר היו ממנים את שמעון לנשיא קיימו וקבלו עליהם שכל אגרות ופתקאות נכתבו על שמו וימנו לשנות מלכותו (מקבים ס"א פ"ד וקדמוניות ס"ב פ"ו) אבל לפני זה כשהיתה יד היונים תקיפה עליהם היו כותבים ומונים לטלכי יון וכותבים את שם המושל בשמרות (ידים פ"ד מ"ח). ועל כן התיקון לכתוב "כהן גדול לאל עליון" יצא בימי יוחנן, אבל לא היה כרצון חכמים כי כששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע חובו ונמצא שטר מוטל באשפה. וכטלו הדבר וזאתו היום עשאוהו יום טוב (ר"ה י"ח:) והיום הזה היה בשלשה בתשרי ונזכר בין הימים אשר אין לספור ואין להתענות בהם (מ"ת פ"ז). ועתה בלי ספק כי על כל תקנותיו האחרות היו חכמי הפרושים מסכימים. ההסכמה הזאת לא הפרעה עד סוף ימי חייו. אבל עד הזמן ההוא דבק בפרושים והיה משען חזק למסד הדת על מכונו הראשון לפי דעות הפרושים, ועל כן בכלל היו ימי ממלכתו טובים לישראל גם בבחינת החזרת הדת ליושנו, והיה הזמן כשר לדרישת התורה והשתלשלותה. וגם אז חזרו האשכולות אשר

בטלו כמות יוסי בן יועזר.
האשכולות האלה היו יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלים. יהושע נשיא ונתאי אב בית דין (הניגה פ"ב מ"ב) הלכות לא נמצאו על שמם מלבד אחת ע"י שם יהושע בן פרחיה; חמים הנאים מאלכסנדריא ממאות מפני אנטיא שלהם (תוספתא מכשירין פ"ג ר"ש במשנה שם פ"ו מ"ב) כי על ידי האנטיא שהוא הדלי אשר השקו בו המצרים את הישדות ממימי נילוס ועל ידי ששנשפכו

אמרו לא יצא לבד הלא ראוי שיאמרו ג"כ וענוש כרת? והברייתות בתוספתא פ"ב שנאמר שם בפרוש לא יצא וענוש כרת, יצא וענוש כרת, אין בהן תועלת לנו כי כל אשר לו עין רואה ימצא שאין אלה הברייתות קדומות רק נחוסרו על פי מסקנת הגמ' כאשר נמצא כן בהרבה ברייתות שבתוספתא. ויתברר זה עוד למוטה כשנדבר מן התוספתא. ובגמ' פ"ד יוחנן המושגה לצד הזה ומשתדלים להביא ראיה לפירושו של ר' יוחנן ולא הביאו התוספתא ואף רבא השתדל לפשר הדבר ולא ידע מן התוספתא. ורבביה אריי האומר הרי עליו עולה שאקריבנה בבית חניו והקריבה בארץ ישראל יצא וענוש כרת מזה מוכח שאם הקריבה בבית חניו שאינו ענוש כרת שאם לא כן למה לא השביענו חרוש יתיר שאף בשתקריבה בבית חניו ענוש כרת? וכן לא מוכח מידו מן הברייתא שבגמ' הרי עליו עולה שאקריבנה במדבר והקריבה בעבר הירדן יצא וענוש כרת שזה לא נאמר רק במקומות שלא הותר אבל בבית חניו הותר, לצורך השענה והרי אמרו (שם ע"ב) בפרוש שהעלו עליו עולות לשם שמים וזה מורה שנתנו התנצלות על הדבר ולא חשו לשחוטיו הוץ ומה שכתבו התוספתא שלבני נח היה מעלה זה נגד המציאות, סוף דבר שיצא וענוש כרת אינו אלא דלפולא.

בכונת אדם נעשו החטים מוכשרות לקבל טומאה (ערך מלים צד 101) ועל כן חשש יהושע בן פרחיה על החטים הכאים משם אולי נתלחלו מן המים אחרי שהיו כבר תלושים ונכשרו לקבל טומאה. אבל לא הודו לו החכמים ולא חשו לזה, אך אמרו: אם כן יהיו טמאות ליהושע בן פרחיה (אחרי שהוא חושש על זה יכול להחמיר על עצמו) וטהורות לכל ישראל שאין אנו חוששים פן נתלחלו. (7). ואמנם אפשר מאד כי היה ליהושע בזה עוד כונה נסתרת. כי האמנם שרוב הרושמים אשר רומזים על בית חניו ועל דעת חכמי ארץ ישראל על אודותיו יגידו לנו כי לא ערערו עליו ערעור גדול והיו נוחים נגדו ברצון או שלא ברצון, בכל זאת מצאנו שהיו לבית הזה מתנגדים אחדים אשר הפריוז בתרעומתם נגדו כל כך עד כי לא נתנו לו קדושת בית אלהי ישראל (מנחות קט. 1) ועתה אולי יהושע גם הוא היה בלבו מתנגד לבית הזה והמציא בדעתו חשש רחוק למען הראות כי כל תכונת הארץ במצרים היא בספק טומאה ועל כן כל מנחותיהם אשר יקריבו בבית חניו טמאות. מלבד ההלכה הזאת לא נתקיים ממנו דבר בעניני הלכה, אבל נמצא ממנו מאמר מוסרי יקר מאד (אבות פ"א) עשה לך רב וקנה לך חבר. בדברים האלה נמצא אזהרה הנחוצה לזמן ההוא אשר בו היה פרווד הדעות בעניני הדת והתורה הולך וגדל, ובעת כזאת הלא נחויץ מאד להעיר הלבבות לדרוש התורה ולדבקה בה על פי דעות הפרושים. וזה יושג על ידי הלמוד אצל רב הגון ועל ידי דבוק חכרים. שני העיקרים האלה אשר העמיד יהושע נושאים על פניהם את מטבע אהבתו אל תורת הפרושים והשתדלותו להשרישה בקרב עמו וכן העמיד עוד עיקר שלישי אשר יסודתו ברנשי אהבה לבני אדם הוא היה אומר הוי דן את כל אדם לכף זכות. ואין לנו מרת חסד ואהבה נגד בני אדם גדולה מזאת. גם מנתאי הארכלי קבלנו מאמר יקר (ג' שם) אך זה החכם מרבר כנפש מרה עד מאד. הוא היה אומר: הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות. ואין לנו זמן אשר בו נאותה האזהרה על ההתחברות לרשע יותר מוטנו של יוחנן. והלא יוחנן עצמו אף כי היתה ידו עם הפרושים בכל זאת לא התרחק מן השכנים הרעים שהם — לפי דעת הפרושים — היהודים הצדוקים והתחבר להם ונהג עמם באהבה, וקרוב מאד כי אם נתאי מזדיר להתחייק מן השכן הרע ולבלתי התחבר לרשע היתה מעשה יוחנן נגד עיניו. כי ממעשה נורא אשר קרה בסוף ימי יוחנן נראה כי היטב אשר דבר נתאי הארכלי וראה האותיות לאחור.

(1) הריר זכריה פראנקל בדה"מ צד 34 הק' מה חשיבו לו החכמים וכי אין נאמנות ליהושע? ואך החלמו שטהורות לכל ישראל ישאלו לבאים מאלכסנדריא אם דברי יהושע כנים? ומפריש יען שהמים הנשאבים ע"י אנטליא היה תהלתן לרצון לרבר מחובר ומתמים נשאר לרוב לחלוות ובאו על החטין הנקצרות ודמה יהושע שזה בכלל מושקה שתחלתו לרצון אעים שאין סופו לרצון היו בני יוחנן וחכמים הולקין מפני שתהלתן לצורך דבר מחובר ודומה לכרי שתודה הבתול (מכשירין פ"ד מיג) והנה אם דרך ספופול הוא זה נקבל ואם לדון יש תשובה. כי עוד צריך ראיה אם החטים הנשאבים לרכך הקרקע ולהשקיטו ורוצה ג"כ לרכך גושי אדמה שעליה אם זה בכלל צורך דבר מחובר ואנו שנינו (שם פ"ג מ"ד) המרביץ את ביתו ונתן בו הטום וטננו אם מחמת המום כבי יוחנן? ועוד אלו בחלקו בדין הרי יש כאן מחלקת ולמה אמרו לא היתה מחלקת בישראל? וע"כ ודאי שהיושע לא אמר טמאות ודאי אלא שיש חשש לטומאה אולי נתלחלו וכמיש בפנים. והשבו חכמים אם רוצה להחמיר על עצמו מחמת חשש יחמיר אבל לא לאררים. וראיה מתוספתא שבצדה: הליפתא בן קוינא אומר שום של בעל כבי טמא מפני שמרביצין עליו כמים ואח"כ קולעין אותו, אמרו חכמים איכ' יהיה טמא הליפתא וטהור לכל ישראל. ובהו טעם החכמים בלי ספק מופני שאין חוששין לשום זה שמו באו עליו מים שאלו הודו שודאי באו עליו מים הלא אין ספק שטמא לכ"ע, וע"כ גם התוספתא המורבת מיהושע אשר דבוריה וצורתה דומין ממש לראשונה איכ' בלי ספק גם פי הדבורים שיה. ויש פ"ג מ"ה תנן: המרביץ את גרנו אינו חושש שמוא נתן בה הטום וטננו, והמעיין במשנה הזאת ימצא שהיא היא הדין שבתוספתא לפי פירושו, ואין להאריך בזה יותר.

ינאי המלך — הוא יוחנן כהן גדול לא אלכסנדר ינאי — הלך לפוחלית שצמדבר וככש שם ששים כרכים וכחזרתו שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל. אמר להם אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו, והעלו מלוחים על שלחנות של זהב. היה שם איש אחד לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירה שמו (לדעת יוסיפון יונתן הצדוקי), ויאמר אלעזר לינאי ינאי המלך לכם של פרושים עליך. ומה אעשה? הקם להם כביץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידים שמו (יוסיפון קראו אלעזר) ויאמר יהודה בן גדידים לינאי ינאי המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהנה לזרעו של אהרן, שהיו אומרים אמו נשבת במודעים. ויבקש הדבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישראל בזעם (שחרה אפס על דברי הזקן אשר היה חושד את ינאי בבן שבויה שלא כהוגן ולסבה הזאת גמרו דינו של יהודה למלקות). ויאמר אלעזר בן פועירא לינאי המלך ינאי הדיוט שבישראל כך הוא דינו (שאם הוציא שם רע על חברו דינו למלקות) ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך (וכי אין שורת הדין נותנת שלעריך גדול המעלה של אדם יגדל עונש המבזהו?) ומה אעשה? אם אתה שומע לעצתי רמסס. ותורה מה תהא עליה? הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שמח והחזיר התורה לישנה (קידושין סו. 8). אכן מה שמסופר פה שנהרגו כל חכמי ישראל לפי ספורו של יוסיפון לא היה כן; רק יספר כי נפרד מן הפרושים ועזב תורתם והתחבר אל הצדוקים. ההתחברות הזאת היתה סבה כי נתבטלו כל הדינים והחקים היוצאים מן התורה שבעל פה. ולא לכך כי במלם, אמנם נתן עונש על כל מי שימשוך אזורי הפרושים, ועל כן מסופר ימי יוחנן עד זמנו של שמעון בן שמח היתה יד הפרושים על התחונת ודרכי תורתם היו אכלות. בלי ספק גם בעת ההיא העביר את יהושע בן פרחיה מגדולתו. ואולי על הזמן ההוא מכוונים דברי יהושע (מנחות ק"ט): בתחלה כל האומר עלה לה (לשררה) אני כופתו ונותנו לפני הארי עתה כל מי שאומר לי לירד ממנה אני מטיל עליו קומקום של חמין. ונראה שבעת ההיא ברח לו יהושע מפני זעם הממשלה וילך לו לאלכסנדריא אשר ישב שם עד כלות ימי הזעם שאז החזירו שמעון בן שמח כאשר יסופר בפרק הבא. ועל כן זה הפירוש שנפרד יוחנן בסוף ימיו מן הפרושים הביא נזק גדול לדרישת התורה. הוא הרחיק את הפרושים פה מתוך הסנהדרין וקרא צדוקים על מקומם וכל הדברים ההתיים יצאו על פייהם וזה התמיד זמן ארוך כי גם אהרי מות יוחנן לא נשתנה הדבר.

1) מנוסח זה הספור נראה שהוא ישן אבל קטוע. (א) קשה המאמר: ויבדלו חכמי ישראל בזעם. שאם כפרשיי שהמלך קעם עליהם אין כאן מקומו רק אח"כ כשהסויו אלעזר על הפרושים. (ב) יהודה הגאט והקצף יצא על כל הפרושים. הלא גם לפרושים היה קצף על יהודה כמסופר ביוסיפון. (ג) אמר דברי אלעזר אינם מוכונים שאמר הדיוט שבישראל כך הוא דינו ואתה מלך וכהן: כך הוא דינך. ופרשיי לסבול ארפתו ואין זה כמובן מלת דין, וע"כ נראה לו שחסר מאמר שלם, ופירוש הדברים כך הוא, אחרי שנחקר הדבר ונמצא שקר, נבדלו חכמי ישראל בזעם, על יהודה כמסופר ביוסיפון, ואחר המאמר, ויבדלו חכמי ישראל בזעם" חסר מאמר שענינו שדגו דין על יהודה למלקות, כמסופר שיר על הבירו ואתה מלך וכהן גדול וכי אין ראוי שיהיה לו עונש אחר גדול מזה. וזה מסכים עם דברי יוסיפון שכתב שאחר גמרם הדין למלקות הסויו הצדוקי את יוחנן נגד הפרושים. ומן המעשה הזה יוצא לנו כי המלקות למוציא שם רע היתה דבר שהצדוקים מורים בו ובחכרה שחובן הדבר ויסרו אותו כמוציא שיר על מלקות ולא שנלמד כן בגזרה שזה (כתובות כו.) ובספרי כי תצא פי ר"ח לא זכר ג"ש. ועוד למרנו שלדעת הצדוקים העונש כמוציא ש"ר לפי מעלת התבויש, ולדעת הפרושים דין אחד לכל אדם. וע"י במו"ע ה שחר חיוצא לאור ע"י הירד פרץ סמאלענסקי, שנה ב' מחברת ג' מה שכתבתי שם.

אריסטובול בנו אשר מלך תחתיו לא סר מדרכי אביו האחרונים לשנוא את הפרושים ולהיות עם הצדוקים. אריסטובול זה לא האריך ימים על מלכותו יותר משנה אחת. אחיו אלכסנדר ינאי בא אחריו למלוכה. ונשא את אלמנת אריסטובול אשר היתה יבמתו לו לאשה. ואף כי היה כהן גדול אשר אינו רשאי לישא אלמנה אף כהיותה יבמתו (יבמות כ.) אמנם הוא נשא אותה מרם שנתמנה להיות כהן גדול. כי במות אריסטובול עוד היה ינאי בבית האסורים אשר אחיו כלאו שם עם שאר אחיו. אך כמותו באה המלוכה ליד אשתו שלמינון. והיא הוציאה ממסגר את כל אחי בעלה. ועם ינאי התקשרה בקשר האישות (יוסיפון קדמוניות סי' ג. י"א), ועתה בלי ספק קשרה זה הקשר מיד עד שלא נתמנה להיות כהן גדול ובאפן זה מותר לכ'ג לישא אלמנה (יבמות שם). ואולי היה זה המאורע סבה לחכמים שיסרו זאת ההלכה והתירו על פיה לינאי לישא את אלמנת אחיו. ולא נמצא שינאי בתחלת מלכותו הרע להם לפרושים, אבל גם לא נסתלק סנהדרין של צדוקים בתחלת מלכותו ועוד על פיהם יבא כל ריב וכל נגע כאשר היה מסוף ימי יוחנן עד עתה.

פרק ארבעה עשר

שמעון בן שטח, יהודה בן מבאי, ניצוח הפרושים.

תחת ממשלת ינאי עוד יד הצדוקים על העליונה וישבו ראשונה בסנהדרין. כי גורת יוחנן לא כלתה ולא נתבטלה. הפרושים נמנעו לשבת עם הצדוקים בסנהדרין. מלבד חכם אחד מן הפרושים, התאמץ ככל זאת לשבת בסנהדרין אף כי הוכרח לבטל תמיד את דעתו מפני דעתם כי הם היו הרוב. אבל לא מאהבת הכבוד והשררה עשה זאת. כי לאיש היושב במושב סתננים אשר כל דבריו אינם נשמעים איה הכבוד ואיה השררה? אבל הכרתו הפנימית מצדקת הדעות ואמיתתן אשר נשא בלבו ועל שפתיו היא עשתה זאת. הוא לא ייעף ולא יגע מהתנגד להם אף אם כלה כחו להבל. ראה גם ידע כי לא לעולם חסנים ואין מעמד לדעותיהם. כי יסודי דעות הצדוקים לא יתכנו עמוד נגד העת ושינוייה אשר לא כן דעות הפרושים אשר לעומתן ולעמדת דרכי המדרש לפרושים כל הזמנים עם שנוייהם ומשאליהם יתכנו; על כן היה לבו בטוח כי יבואו הימים ושררת הצדוקים תכנע ועם הכמתון הזה איך יטמון ידו בצלחת? החכם הזה היה. ש מ ע ו ן ב ן ש ט ח. הוא מאס להתרחק מהם ולהניח להם יד לעשות כחפץ לבם. רק עמד נגדם בהתנגדות גלויה מונהגת במועצות ודעת ועל יד מופתים וראיות מכריחים. מהם היה מקוה להתגבר עליהם מעט מעט ולרחפס ממעבם פסע אחר פסע. וגם לא היתה תוחלתו נכונה. ענינים שונים התחברו בקרבו לטוב ולתועלת, והם עמדו לו להצליח חפצו בידו. חכמתו ואמינותו ישרו וצדקתו נגד אלהים ואדם ושאננות רוח בריבו הם קנו לו כל הלכות יחד, לשונו כסף נבחר לדעת לכלכל דבריו במשפט, זה הפיק לו את רצונו כל איש, וימציאהו חן בהתייצבו לפני מלך ושרים. אף בגלל המדות האלה היה קרוב למלכות ואהוב ונרצה למלכה שלמינון. (לדעת קצת היה אחיה (ברכות מה.)) לא ארכו הימים עד כי נצח את הצדוקים בראיותיו. רבים מהם אשר לא רצו לכונן תחת כח מופתיו ומאין לאל ידם להשיב עליהם בחרו לעזוב מושבם בסנהדרין, עד כי נבדלו כלם מתוך הסנהדרין ויבואו פרושים תחתם, כאשר קוה שמעון מאז. כן היה וכן נעשה לנגד עיני ינאי המלך ושלמינון המלכה. כי אז כהיות הצדוקים יושבים בסנהדרין שלהם, היה ינאי המלך ושלמינון המלכה הושבת אצלו יושבים כמסיכתם ולא אחד מישראל (כלומר מן הפרושים) יושב עמם חוץ משמעון בן שטח. והיו שואלים תשובות והלכות ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה

אמר להם שמעון בן שמח כל מי שיודע להביא ראיה מן התורה, יהיה ראוי לישב בסנהדרין—פעם אחת נפל דבר של מעשה ביניהם ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה. חוץ מזקן אחד שפספס נגדו ואמר לו תן לי זמן—הלך וישב בינו לבין עצמו וכיון שראה שלא היה יודע להביא ראיה מן התורה למחר נתבייש מלבא בסנהדרין והעמיד שמעון בן שמח אחד מן התלמידים במקומו—וכן עשה בכל יום ויום עד שנסתלקו כלם וישבה סנהדרין של ישראל על דעתם ואותו היום עשאוהו יום טוב, וזה היום היה כעשרים ושמונה לחדש סכת (מ"ת פ"י). והיה כאשר נצה שמעון בן שמח בחכמתו את הצדוקים, אז זכר את יהושע בן פרחיה אשר ירד מנשיאותו ויברח לו מצרימה, ויתאמץ מהר לקרוא לו ירושלימה, ויכתוב שמעון אל ראשי העם אשר באלכסנדריא כדברים האלה: מני ירושלים עיר הקדש לך אלכסנדריא אחותי, בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה (בבלי סוטה דפוס אמ"ד). ואף לסבת הקריאה הזאת שב יהושע ובלי ספק נעשה נשיא כאשר היה נקדם ושמעון בן שמח היה אב בית דין שמעלין בקדש ואין מורידין¹). גם בעת ההיא, בשללו את ספר חקת הדינים הנקרא ספר גזרת א אשר היה לצדוקים בדיני נפשות וקנסות ובדיני ממון כי כאשר עמדו הצדוקים בסנהדרין, היה כתוב ומונה לצדוקים ספר גזרתא, אלו שנסקלים ואלו שנשרפים ואלו שנהרגים ואלו שנחנקים וכשהיו דנים אדם שואל והולך ורואה בספר, וזה הספר כטלו ואותו היום עשאוהו יום טוב, וזה היום היה בארבעה עשר לחדש תמוז (מ"ת פ"ד). הגה לא ידענו כמה שנים התמידה ממלכת הצדוקים, כי לא הוגד לנו רק שבסוף חיי יוחנן התחזקו אבל לא נודע כמה שנים לפני מותו אשר היה המאורע הזה, ומלכות ארנסטובול לא נמשך רק מעט יותר משנה אחת, וכאשר בא ינאי למלוכה נשאר הרבר על איתנו כאשר היה באחרית ממלכת יוחנן, ומלחמותיו אשר נלחם והתלאות אשר עברו עליו לא נתנוהו לשים עינו על העניינים הדתיים, ועל כן הצליח שמעון בן שמח, אשר המלכה היתה בעוזרו, להרחיק מעט מעט את הצדוקים מתוך הסנהדרין, עד כי לבסוף נתרחקו כלם והיו כל בעלי הסנהדרין מן הפרושים, ואמנם על כל פנים נראה מכל זה שעברו ימים ושנים מה שהיה העולם משתומם עד אשר בא שמעון בן שמח והרחיק את הצדוקים עד בלתי השאיר להם שריד אחד בסנהדרין.

1) לפי ג'י הבבלי היה יהושע בן פרחיה באלכסנדריא, וחזר לקריאת שמעון ב"ש. ולג'י ירושלמי הגינה ס"ב ה"ב, וסנהדרין פ"ו היו היה זה יהודה בן סבאי, וכן יש שתי נוסחאות בענין נשיאותו של שמעון. שלגי האחת היה שמעון נשיא ויהודה בן סבאי אב ב"ד ויש אומרים להפך (בבלי תגיגה מז. וירושלמי שם) ואמנם לג'י הבבלי בסנהדרין אפשר למצוא פשר דבר. אמת הוא שיהושע בן פרחיה ברח מירושלים כאשר רדף יוחנן את הפרושים ויהושע הועבר מנשיאותו, ואז הלך לאלכסנדריא וישב שם עד אשר הצליח שמעון להתגבר על הצדוקים, ובעת ההיא כתב שמעון לאלכסנדריא והחזיר את יהושע ב"פ להיות נשיא כלפני בריחתו ושמעון אב בית דין. ובחכרה שהיה כן אם נתייב שבחיו ינאי היה ניצוהו של שמעון על הצדוקים ושגם בעת ההיא כתב שמעון לאלכסנדריא ולא יתכן שהאגרת הזאת מכוונת על אחד בלתי אם על יהושע ב"פ. כי עד הזמן ההוא שבא שמעון והחזיר את הפרושים הלא היה העולם משתומם (קדושין סו.) וע"כ ודאי שבמו יוחנן אחר שנעשה צדוקי עד עת הניצוהו לא היה נשיא ולא אב"ד מן הפרושים וע"כ הנשיא האחרון היה יהושע ב"פ וא"כ על מי יאות בלתי אם יהושע ב"פ? ועתה מוכח שיהושע על הנשיא שיש באלכסנדריא וכו' היה זה הנשיא בלתי אם יהושע ב"פ? ועתה מוכח שיהושע הוא שחזר לסבת קריאתו של שמעון, וודאי שחזר להיות נשיא כאשר היה לפניו ואז היה שמעון אב"ד. וא"כ כאשר רדף ינאי את הפרושים ברחו ג"כ הרבה חכמים לאלכסנדריא ויחיה על צד המפרושים עד שמת ינאי, ואולי במשך ימי הצרה האלה מת יהושע כי כבר היה זקן בא בימים, ואחרי מות ינאי היה שמעון נשיא ויהודה ב"ס אב"ד כן היו הדברים לפי השערתו. ומזה יצא הלוקף הדעות אצל האירונים, כי היה מקובל אצלם שהיה שמעון אב"ד אך מעו וחשבו שזה היה בחיות יהודה ב"ס בן זוגו, ונולדה מזה הגי' המוטעת שיהודה ב"ס נשיא, וכמו כן מועתם שכימו

אך לא ארכו ימי השלוה. ינאי שב ממלחמותיו, ומסכה לא נודעת היה לבו נגד הפרושים. אז אירע פעם אחת כחג הסוכות, והנהו עומד על גבי המזבח לנסך מים כחג כמנהג הפרושים. אבל בכונה מיוחדת לא עשה כמצוה, אך נסך את המים על רגליו למען הראות לפרושים כי איננו מודה בניסוך המים (סוכה פ"ג:), וזה היה להם לאות ברור כי אין לבו נאמן עם הפרושים, ומתוך מעשיו הכירו כונתו כי תואנה הוא מבקש לבוא בעלילה על הפרושים, וכגלל הדבר הזה יצא קצף מצד העם ורגמו אותו באתרוגותיהם וקראוהו בן שבויה (יוסיפון בקדמוניות ס"ג). אז הוא עמד עליהם כחרי אף וינקום את נקמתו ועשה בהם מטבח גדול, ותהי אז מריבה חזקה בינו וכין העם, ושנאתו נגד הפרושים גדלה יום יום. שמונה מאות מן המתקוטמים הוקיע על העץ, והנמשכים אחרי הפרושים מקצתם ברחו (מ"ת פ"ב) ומקצתם נחבאו. ולא הוחזר הדבר עד אחרי מותו. גם שמעון היה כמחבא מפני קצף המלך. אך לא נודע על נכון אם היה מהמתקוטמים ומלט על נפשו ככל חבריו או היתה סבת בריחתו מריבה אחרת אשר נפלה בינו לבין ינאי. כי כן יוספר: פעם אחת באו שלש מאות נזירים עניים והשתדל שמעון כעבורם לפני ינאי שיתן מכספו די מחצית הקרבנות אשר חיובים להביא על נזירותם והוא (שמעון) עצמו יואיל לתת להם המחצית הנשארה. ינאי מלא בקשתו ויתן מחצית הקרבנות ושמעון עשה תחבולה והתיר הנדר למחציתם עד כי לא היו צריכים עוד לקרבן. ויודע הדבר לינאי ויהי הקצף גדול על שמעון על כי מלאו לבו להתל בו, ובעבור זה התחבא שמעון מפניו. כן יוספר סבת בריחתו. ומסכת חזרתו יוספר. שבעת ההיא באו שרים נכבדים מפרס לבקר את ינאי בהיכלו. ויהי כשבתם במשתה. ויאמרו אל ינאי: זכרנו כי זה ימים ושנים בהיותנו פה לבקרך בהיכלך כהיום הזה, היה זקן אחד יושב לפניך אשר כל דבריו היו בחכמה והתענגנו עליהם. ומדוע לא בא היום אל המשתה כפעם בפעם? אז לבקשת אורחיו שלח ינאי מלאכים לבקש את שמעון ולקרא לו ולהכתימו כי שכח את אשר המרה עניו כבודו וחפץ להשלים עמו. ויבוקש וימצא ויעש שמעון כדבר המלך ויבוא לפניו. ויצוהו ינאי לשבת, ויכין לו שמעון מושבובין המלך והמלכה. אך ינאי אף כי הכתימו את שמעון להשלים אתו בכל זאת לא יכול להתאפק מלבקש דין וחשבון מאת שמעון על המעשה עם הנזירים, וישאלהו: עתה אמר נא לי מה זה הסב לך כי התלת בי? ויען שמעון ויאמר: לא התלתי כך, אך דברתי נכונה ואמת. כי כאשר אתה נתת מחצית הקרבנות מטמויך כן אני פטרתי אותם מהמחצית השנית בתורתי והלא ידעת כי כצל הכסף כצל החכמה. ומדוע נחבית לברוח? ויענהו: מפני כעסך כי אמרתי לנפשי, חבי כמעט רגע עד יעבור זעם! ויוסף ינאי וישאלהו: למה הכינות מושבך בין המלך והמלכה? השיבו שמעון: כן יאות לבעלי החכמה כדברי בן סירא: סלסלה ותרוטמך ובין נגידים תושיבך. אז צוה ינאי כי יתנו לשמעון כוס יין לברך ברכת המזון. ויתנו לו את הכוס ושמעון פתח: נברך על המזון שאכל ינאי וחבריו. ויאמר ינאי אליו: אמנם עוד אתה בקשיוותך. «אבל» אמר שמעון. הכי אומר נברך על המזון שלא אכלתי? ואז צוה ינאי כי יתנו לו לאכול, ויאכל ויברך כמשפט (ירושלמי ברכות פ"ז ה"ב ונזיר פ"ה ה"ה ב"ר פצ"א וקהלת רבה) כן מסופרת סבת בריחתו וחזרתו. אך יהי כן או כן, על כל פנים אנו רואים כי היה פירוד גדול בינו ובין החכמים, עד שגם שמעון אשר היה (לדעת קצת) אחי המלכה ירא שמשכה קטנה כזאת ירהגה. אמנם אין ספק

ינאי ברוח חכמים אלאכסנדריוא כאשר יוספר ויוסיפון וחשבו שיהודה בן מבאי היה מן הבורחים וברעתם שיהודה היה בן זוגו של שמעון חשבו שהאגרת שכתב שמעון מכון נגד יהודה ומזה יצא המעות בירושלמי.

כי חזרת שמעון היתה לטוב ולתועלת לכל הפרושים שאם גם לא הוחזר הדבר לאיתנו הראשון בכל זאת לא רדף ינאי אותם מהשתדלות שמעון. אמנם אחרי מות ינאי חזרו הפרושים למקומם בסנהדרין, וינאי עצמו הכיר בסוף ימיו כי אם המושל היהודי נסמך מן הפרושים או ממלכתו נכונה בידו יען כי מרבית העם היו אחריהם ומונהגים בעצתם, ואף כן יעץ לאשתו שלמינון לפני מותו שתחזיק ידי הפרושים (קדמוניות שם) ואלה היו דבריו האחרונים אשר דבר אל אשתו: אל תתיראי מן הפרושים ולא ממי שאינם פרושים התייראי מן הצבועים שדומים לפרושים העושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס (סוטה כב:).

דבריו ינאי האחרונים שמרה שלמינון מהיותם מתאימים עם חפץ לבכה; כי מאז חפצה בדרכי הפרושים, ומיד אחרי מות בעלה החזיקה בריתה את הפרושים וגם הצליח חפצה בידה; כי הפרושים החזיקו את ממשלתה, אז עמד שמעון בכל תקף נגד הצדוקים, ותהי ראשית השתדלותו לעשות פרוסום נגדם וכך למודיו אשר למד ותיקוניו אשר תקן היו מכוונים נגד דעות הצדוקים לעקור אותן משרשן, חיווק כללי לדבריהם עשו החכמים בעת ההיא בדרשם מעל ספר תורת משה כי כל איש המטרה נגד חק שכתורה ומורה בחק ההוא כאופן אחר מאשר הובן החק על פי דעות רוב סנהדרין של פרושים והיתה הוראתו לפעולת אדם, מורה כזה נקרא זקן מטרה ודינו כמיתה כי הוא האיש אשר—לפי מדרשם של הפרושים—נאמר עליו ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל (דברים יז' יב). אם הוחק זה החק על כל מיני הוראות הנוגעות באחת מכל מצות ה' או לא נאמר כי אם על דברים שידונם כרת כדעת אחד מחכמי המשנה, זה לא נוכל להכריע, אבל מהלכה ישנה המובאת לדוגמא להראות באיזה אופן מתחייב הזקן המטרה היא העד והיא הראיה כי אין הקפידה על חומר העונש כי אם שהכל תלוי אם הוראת הזקן מתנגדת לדבר מדברי סופרים בפרוש התורה, כי החלכה ההיא מזכירה לדוגמא: האומר חמש מוטפות (בתפלין) להוסיף על דברי סופרים חייב. 1) ואמנם בימי החכמים המאוחרים כבר אבדה הסכה הראשונה של החק וגם לא היה לו עוד תכלית מעשית כי אם למודית ועל כן שב וכא לגדר כמה חקים אחרים אשר לא נהגו עוד בפועל רק עסקו בהם להגדיל תורה ולהאדיר והוציאו לפעמים תולדות על פי דרכי מדרשם אשר לפנים בעוד חי החק בפועל לא היה כן, ואולי כבר בעת ההיא עשו חזק גם לתקנות וגזרות של הסופרים וסמכו אותן על מאמר התורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, לאמר: שהתורה מחייבת לעשות כתורת הסופרים אף במקום שאינם באים בכח מדרשם. 2) והנה זה הוא החזוק הכללי, אבל גם בדרכים פרטים נמצא התנגדות בכונה מיוחדת. הן רוב ההלכות הנזכרים על שם שמעון בן שטח הן דינים בעניני חקי משפט בדיני נפשות ומטונות, וההתנגדות כפנה הזאת היתה נחוצה להם ביותר,

1) עיי' גרעין ח"ג, 516, סנהדרין (פז: והלאה) ובירושלמי פ"א הל"ו. והרמב"ם פ"ד מהל' מנזרים נמשך אדרי התלמוד ותחלוט כרימ' ובירושלמי לא הובאה ברייתא זו שנהלוק רימי וריי וריש. אבל מובא בשם ר' הושעיה ורי' זורא שלא כרימ' והרמב"ם לא השגיח על זה, ולדעתנו העיקר כמיש' בפנים.

2) האזהרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך אמורה בפרשת זקן מנורה. אבל מוכח שזאת הפרשה היתה נדרשת כבר בזמן קדום לשני צדדים, כי אף שנדרשה על זקן מנורה מימי פשוטו של מקרא מורה שמדבר מכל אחד ואחד מישראל שמנורה נגד תורת החכמים ואינו עושה כדבריהם ומצוה לכל אחד ואחד שיעשה עם הדבר אשר יגידו ועיף התורה אשר יורו ולא יסור מן הדבר אשר יגידו, וזה הוא היסוד למה שאמרו האחרונים שעל כל דברי סופרים נצטוונו מלא תסור, והראיה שהובן הדבר כן בזמן קדום הוא ממה שררשו לרבות כל האמור בפרשה גם בבדי של יבנה (ספרי שופטים פי' ק"ג, ובירושלמי שם) וזה לא נדרש לענין זקן מנורה כ"ע על הוראת ב"ד שביבנה א' מיתה (ספרי שם ק"ד) וזה המדרש בלי ספק נדרש מיד אחרי החורבן כשקבעו ושיבתם ביבנה.

יען כי בכל משך הזמן אשר היתה יד הצדוקים על העליונה חקקו חקים שלא כתורה לפי דעות הפרושים ומלאו לבם לעשות ספר חקים בדיני נפשות ודיני ממונות. מקצת החקים ההם נתקיימו לנו. הצדוקים היו אומרים: אין עד זומם נהרג עד שיהרג הנדון (מכות ה): יהודה בן מבאי עצמו יספר כי הרג עד זומם על מחשבתו להוציא מלבם של צדוקים שהיו אומרים אין עדים זוממים נהרגים עד שיהרג. בקנאתו עבר הנבול ומעה בדין להרוג את המום האחד משהערד השני לא הוּם והוכיחו שמעון בן שמח לאמר: דם נקי שפכת שהרי אמרו חכמים אין עדים זוממין נהרגים עד שיוזמו שניהם (שם וחגיגה טז): תוספתא סנהדרין פ"ו ומכילתא משפטים פ"ב). אבל זה היה מוסכם אצלם שעדים זוממין נהרגים על המחשבה אם נגמר דינו של הנדון וזה ענין ההלכה אין עד זומם נהרג עד שיגמר הדין. והחק הזה שאין העדים זוממין נהרגים רק אם נהרג הנדון על פי עדות חקקו הצדוקים מחדש אבל הכנת הפרושים כחקת ההזמה היתה מקובלת. שמאז היה לחק שאף על המחשבה נדונו עדים זוממין כעונש הראוי. האמנם שאין ספק כי אם אמרו: אין עד זומם נהרג עד שיגמר הדין לא רצו למעט שאם הרגו שאין נהרגים, כי אם כה נאמר תהיה מרת הדין לוקה. ואף שהחכמים המאוחרים חשבו כן, ואמר אחד אשר לא נודע בשמו הפרטי לא הרגו נהרגים הרגו אין נהרגים (מכות ה): אבל לא אמר כן מפי הקבלה אלא הוא דעת עצמו. שאלו היתה זאת קבלה מקובלת לכל החכמים לא היה אכזי של החכם ההוא מכחיש את בנו מן הסברה ומהכרעת השכל (ג'ז שם) אבל זה היה קיים ועומד כי עדים זוממין נדונים על המחשבה. וכבר בימי מחבר הספור האפוקריפי. שו"ש נה" הובן חק ההזמה באופן הזה. כי הוא יספר כי שני הזקנים אשר העידו עדות בשושנה שזנתה הוזמו אחרי שנמנו דינה למות ועשו להם כמשפט תורת משה: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו (שושנה ע"א, ע"ב). וזמן חבורו של הספור הזה קדום מאד, כי בו הובן עוד חק ההזמה באופן נוטה מאד ממוכנו בימי שמעון בן שמח. כי לפי הספור ההוא הכחישו העדים זה את זה בכדיקות שהאחד אמר ששושנה עשתה את מעשה הזמה תחת אלון והשני אמר תחת אלה ועקב ההכחשה הזאת שפמנו כי שקר ענו בה ודנום למות כמשפט עדים זוממין. ואמת הוא כי נמצא למוכן הזה כמה רישמים בספרי התורה שבעל פה שקיימו לנו הלכות ישנות בפנה הזאת אשר משמעות פשוטן מקיימת את המובן הזה. ואם אמרו אינו חייב עד שיכחיש את עצמו, עד שיזימו את עצמו, שהער עושה עצמו שקר, עושה חבירו שקר (ספרי שופטים פ' קפ"ט, ק"צ) הלא אלה הדבורים טראים כי מהות ההזמה היא הכחשת העדים עד שעל ידי ההכחשה שמכחישים זה את זה בחקירות או שמכחישים את עצמם טבור שענו שקר וזה המובן מתאים עם מובן החק בימי כותב הספור שושנה. אמנם בזמן מאוחר נתנו לכל הדבורים האלה כונה אחרת ופירשו כלם על הזמה הבאה מחוץ על פי עדים אחרים המעידים בנוסם של העדים הראשונים (רא"ג א, ש, 196). אבל זה נראה ברור כי ההלכה אשר העמיד שמעון בשם קדמוניו: אין עדים זוממין נהרגים עד שיוזמו שניהם, שהיא אינה מתפרשת רק אם נחליש שההזמה באה מצד חוץ כי על הכחשת העדים זה את זה לא יתכן לאמר שנוזמו שניהם, וודאי שהלכה זו מדברת מהזמה הבאה מעדים אחרים, וכבר בימי שמעון שנו מעם ההלכה הישנה, אמנם ההלכה הקדומה הזאת שעדים זוממין נדונים על המחשבה, אשר הצדוקים העבירוה בחקת משפטים והחזירוה שמעון ב"ש ויהודה ב"ט היו לה תולדות גדולות. האחת שעדים שהעידו ונגמר הדין על פיהם שאינם יכולים לחזור ולהגיד, כי אלו יכולים עדים לחזור ולהגיד איד נמצא שיהרגו עדים

זוממים משננמר הדין הלא יכולים לחזור מדבריהם הראשונים? ויש לנו רמז ברור כספור אחד ממעשה שאירע בימי ההם, שזאת ההלכה בכחנית חזרת העדים מדבריהם יש לה יחוס גדול לההלכה הקדומה הנוכרת ואם נסתכל ברבר נראה שהאחת תולדה מהאחרת. כי יסופר ששמעון ב"ש דן שמונים נשים מכשפות ותלה אותן על העץ ביום אחד (סנהדרין טז:) ויהי הדבר הזה רע בעיני קרוביהן, ורצו להנקם ממנו. ועמדו שני אנשים בני בליעל והעידו על בנו של שמעון שעבר על חמא משפט מות. ויהי הוא מוצא ליהרג התנחמו העדים והודו כי שקר ענו. ויאמר הנדון לאביו: אבי אם בקשת להביא תשועה על ירך עשה אותי כאסקופה (ירוש' סנהדרין פ"ו). מזה יש לשפוט כי רצה שמעון להאמין להעדים שחזרו מהגדתם. אבל הכן יזכיר את אביו, כי תורת הפרושים בדניני עדות אינה סובלת כעדים חזרה מהגדתם הראשונה אחר שננמר הדין. כי אילו יכולים העדים לחזור ולהגיד אי אפשר לענוש עדים זוממים על מחשבתם ולהרגם אף אם לא הרגו, הלא כל עד אם יחזור מהגדתו ויפטר. וזאת ההלכה לא הרגו נהרגים הלא היתה מן ההתנגדות היותר גדולות בין הצדוקים והפרושים. אם התנגדו הצדוקים גם להלכה: שאין עדים נהרגין עד שיוזמו שניהם, לא הודע לנו, אבל נראה כי אף ששמעון הביאה מקדמוני לא היתה מפורסמת כי ראינו שיהודה ב"ש טעה בה וחשב שאף אם לא הוים רק עד אחד שיהרג (מכות ח: ובכ"ט), ובלי ספק מעותי של יהודה יצא לו ממשמעות הכתוב שאומר: והנה עד שקר העד, שלפי הרברים ככתבם מכוין גם על עד אחד, אבל שמעון ב"ש סמך על בנין אב, שבמקום אחר דקדקה התורה וכתבה עד אחד ללמד שכל מקום שנאמר עד סתם יוכן בהוראה כללית ומכוון על עדות שלמה שהוא שני עדים (סוטה ב:), ועתה אין ספק שגם הצדוקים דרשו דברים ככתבם בדרכם והרגו עד זומם אף אם אין שניהם זוממין (1). כמה הלכות נלמדו ממעשה שאירע לו עם ינאי המלך, עבדו של ינאי הרג את הנפש שלחו לו לינאי: עבדך הרג את הנפש וישלח ינאי את עבדו לבית דין, אך הם השיבוהו, כי הוא עצמו חייב לבא, יען כי לפי דת התורה יעמוד האדון בדין על נזקי עבדו כמו שבעל השור חייב לעמוד על שורו, ויבא ינאי וישב לפניהם. ויאמר לו שמעון ב"ש ינאי המלך עמוד על רגליך ותן כבוד לחק התורה שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, אמר לו ינאי: לא כשתאמר אתה אלא כשיאמרו חבריך, אבל חברי מראתם את המלך החרישו, ויאמר אליהם שמעון: בעלי מחשבות אתם יבא בעל מחשבות ויפדע מכם (סנהדרין יט). והנה אם מצד האחד אנו רואים כי לא נשא שמעון פנים בדין, הנה מצד השני נראה כי שמעון עצמו הכיר מתוך המעשה כי אין כל זמן כשר לחחויק את הכלל. יקוב הדין את החר" כי לסבת המעשה הזה היה לחק: המלך לא דן ולא דנין אותו (סנהדרין יט:) גם מפרטי הדברים

(1) ואעיר פה על הגדה אחת המסופרת על שמעון: שפעם אחת ראה אחד רין אחד תבירו לחורבה ורין שמעון אחריו וראה סוף בידו ודמו מטפף והרוב מפרפר א"ל רשע מי הרגו אני או אתה אבל מה אעשה שאין דרך כסור בידו שהתורה אמרה ע"פ שנים עדים וימת המת. כן הגי' בסנהדרין (לו:): אבי בירוש' הגי' מה אעשה שאין דרך כסור בידו אלא היודע מחשבות יפדע וכו'. והנה במעשה הזה יש שתי סבות לפטור. האחת ששמעון רק עד אחד, והשנית שהוא עדות מאומד. אבל מדברי שמעון אין להוכיח בשום ענין מפני איזה סבה שאמר אין דרך כסור בידו אם מפני שאינו אלא ע"א או מפני שעדותו מאומד. וע"כ הברייתא שם שאמרה כיצד מאומד כגון מעשה דשמעון ב"ש בהכרת שאין כונתה להוכיח שמאומד אינו עדות מועת, כי זה לא מוכח מן המעשה אבל כונתה הוא רק לפרש ההלכה שבבשעת שאמרה שמאומד אינו עדות מועת אלא עדות מועת פסוקה ואינה צריכה ראיה, אבל הברייתא מביאה ראיה מה הוא עדות מאומד ואמרה כעין מעשה דשמעון ב"ש ואפילו אילו היה עם שמעון עוד עד לא היינו יכולים לקבל עדותם, ואין צריכין לדחוק בעלי התוס' שכתבו שהיה עם שמעון עוד עד אחד.

במעשה הזה אנו למדים עוד שני עיקרים כמוכּן משפטי התורה. האחד: שהעבר היה אצלם כערך שורו של אדם. והשני שהבינו את המקרא: ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, דברים ככתבם. לא שיוּבן על הקריבה לדין אלא שדברו. ועמדו יובן על עמידה ממש ולהורות שחובה על הנדון לעמוד (שבועות ל. 1).

הריב עם הצדוקים והנצוח עליהם הוציא לאור כמה דינים בענינים שונים. בזמן ההוא נמצא הרושם הראשון למדרש על חק התורה: עין תחת עין, שכונתו, תשלומי עין (ב"ק פג. טכילתא משפטים) נגד דעת הצדוקים שהיו אומרים עין ממש. ודעת הצדוקים בזה היא הדעה הנמצאת אצל כל המחוקקים הקדמונים של רוב הארצות. והראשונים בין העמים אשר היה להם החק לשלם נזקי הגוף בתשלומי ממון היו הרומיים. והנה זה מעות לחשוב שהפרושים תארו החק הזה שבתורה על פי הנודע להם ממשפט הגמול אצל הרומיים כי המתואר הזה מונח כמבע הכרת האדם את המשפט והצדק, ובהיות שהכרת הצדק הזאת מתחלפת לפי מדרגת ההשכלה, על כן גם משפט הגמול אשר הונח בחק הזה מתחלף הוא ומשתנה להיות באופן אחר אצל עם אחרי אשר עלה ממעלה אל מעלה כסולם ההשכלה מאשר היה אצל העם ההוא עצמו בעוד שעמד על הסולם ההוא במדרגה למטה, ועל כן התחלפות הכרת הצדק ותולדת ההכרה הזאת אשר היא השנוי כמוכּן החק הם דברים טבעיים ושונים הם אצל כל עם ועם. ועתה פירוש זה החק של עין תחת עין, שהוא מכוון על תשלומי ממון לא לקחו להם משום אומה. אבל היה מקורי אצל היהודים, ואזנו וחקרו ויסדו אותו מצד הכרתם הפנימית מן הצדק ולפי מדרגת ההשכלה אשר התנשאו עליה במשך הזמנים. גם הפירושים אשר פירשו הצדוקים את החק של מוציא שם רע על אשתו ואמרו שכונת מאמר התורה: ופרשו את השמלה, היא דברים ככתבם, וכמו כן המאמר וירקה בפניו האמור בחק החליצה לא יכוון כי אם דברים ככתבם, שתהיה רוקקת בפניו ממש כלומר על שטח הפנים כלם בשלו בימי שמעון ב"ש (מ"ת פ"ד). על דבר אחד רבו שמעון וחבריו עם הצדוקים בחזק גדול, והתמידה המריבה שמונת ימים ער שנצחו את הצדוקים. שהצדוקים אמרו שקרבן התמיד בא משל יחיד, ולא רצו שיהיו התמידים קרבים משל צבור אשר זה גרם הוצאה גדולה לאוצר המקדש. וראיתם ממאמר התורה את הכבש אחד תעשה בבקר ליחיד משמע (מנחות סה.) אמרו להם החכמים אי אתם רשאים לעשות כן לפי שאין קרבן צבור בא אלא משל כל ישראל, שתעשה, הכונה לכל ישראל שאף על כן נאמר באותה הפרשה תשמרו להקריב לי בלשון רבים. וכשגברו עליהם ונצחום

- 1) לדעת התלמוד היה שמעון אחי המלכה ולדעה זו נלמד עוד שבעת הריב לא נתחדשה עוד החלכת שבעל אוחות פסול להעיד לו (סנהדרין כז.) שא"כ איך דן את יגאי הלא הפסול להעיד פסול לדין (נדה מט. 6.)
- 2) עיי' בפי התורה להחכם קנאבל שמות כ"א שהביא שם כי אצל המחוקקים ההודיים והיוונים היה משפט הגמול ממש לא כמון ולפי עדות דיא דור היה חק למצויים הקדמונים שעדים זוכמין בענישו באותו העונש שהוא נגיע לנרון לפי עדותם. וזה מסכים עם חק התורה לפי הבנת הפרושים. ולפי חקי הרומאים אשר ביוב לוחות שלהם היה משפט הגמול ממש אם לא רצו בעלי הריב להתפשר בממון, ולאחר זמן היה תשלומי ממון לחק קבוע.
- 3) הפרושים דרשו ופרשו את השמלה והורו הרברים כשמלה ומשל הוא (מבולתא פי משפטים פ"ו, ופי' ספרי כי תצא פי ר"י וירשמי כתובות פ"ד) או שפי עדים של זה ושל זה באים ובוררים הרב כשמלה וגם זה משל (כתובות מו, ספרי שם) ומאמר וירקה בפניו דרשו ע"פ משפט השווי והרמיון, כמו שבכל מקום כשמחובר מלת פנים עם בית אין הכונה על העשות הפועלה על שטח הפנים אלא גרם הפנים כמו עמד בפניך, התיצב בפניך, אף כן וירקה בפניו הכונה נגד הפנים. ולמדנו מה כי דרשו לפעמים מאמר התורה בדרך משל, ועוד למדנו שהיו מפרשים ע"פ משפט השווי והרמיון וזה הוא יסוד הגזירה שזה שהיא אתה מהמדות.

התקינו שיהיו שוקלים שקליהם ומניחים אותם בלשכה והיו תמידים קרבים משל צבור (מ"ת פ"א) כל זמן שהיתה יד הצדוקים על העליונה בלי ספק היו הכהנים נוהגים כדעותיהם ואף נגדם מכוון מה שאמרו החכמים אי אתם רשאים לעשות כן כלומר להקריב תמידים משל נדבת יהודי. ואם גם שלא נזכר בפירוש כי בימי שמעון אירע כן. אין להמיל ספק בזה, המאמר, כשנזכרו עליהם ונצחוה" מורה על מריבה חזקה וניצוח הפרושים וזה היה בימי שמעון ותחת ממשלת ינאי (גרעין ח"ג 472) עוד תיקון אחר ככחינת העבודה במקדש ונגד דעת הצדוקים יש ליהם גם כן לזמנו של שמעון. שהיו הצדוקים אומרים כי פרת חמאת נעשית במעורכי שמש, ובגלל הדעה הזאת תקנו הפרושים להיות מטמאים בפועל את הכהן השורף את הפרה ומטבילים אותו כדי שתהיה הפרה נעשית בטובל יום (פרה פ"ג מ"ג). ספור הדברים האלה מראים כי הם מדברים ממעשה שנעשה בפועל באיזה זמן. שאירע שעשו פרת חמאת, ואז תקנו התקנה הזאת לעשות פירסום נגד הצדוקים. ואמנם הזמן היותר נאות למאורע ולתיקון הזה הוא היה אחרי נצוח הפרושים, וזה אחרי מות ינאי והיה בנו יוחנן הורקנוס כהן גדול כי בעת ההיא עשו פרת חמאת. כי בענין פרת חמאת יוספר ששמעון הצדיק עשה שנים ויוחנן כהן גדול עשה גם כן שנים. (שם מ"ה). והדבר הזה הוא זר מאד כי הצריכו בימי שמעון הצדיק שנים שאינם לכל היותר כי אם ארבעים שנה (לדעת התלמוד) ומאז והלאה עד ימי יוחנן כהן גדול היה די באותה שעשה שמעון, ול"א שנה (או לדעת התלמוד פ' שנה) שמלך יוחנן לא הספיקה להם אחת והיה צריך לעשות שנים. וזה רחוק מאד שיוחנן בתחלתו עשה אחת ואחרי כן כשנעשה צדוקי רצו לעשות פרסום נגד הפרושים, ועשה שניה במעורכי שמש כדעת הצדוקים, כי אף שנמשך יוחנן אחרי הצדוקים בכל זאת אין להאמין שיהיה מוציא לעז על פרת חמאת שעשה הוא עצמו. אבל נניח שקבלת המשנה הזאת בעצמותה אמת אבל אינה בדרדוק. אמת הוא שכהן גדול הנקרא שמעון הצדיק עשה פרת חמאת והיתה מספיקה עד ימי שמעון הצדיק השני אשר הוא עשה אחרת וטזה נולדה ההגדה כי שמעון הצדיק עשה שנים. וכן הוא הענין ביוחנן כהן גדול אמת הוא כי יוחנן כהן גדול עשה פרת חמאת, ואמנם בימי שמעון בן שטח היו משתדלים בכל כחם לעשות מעשים בפרסום כדי להתנגד לצדוקים ועל כן קרוב הדבר מאד שאחרי מות ינאי שתקפה יד הפרושים ותקנו הרבה דברים לרדות בהם את הצדוקים שגם אז עשו פרת חמאת בטובל יום. ונקראו שתיהן על שם יוחנן כהן גדול כי באמת שתיהן נעשו על ידי כהן גדול הנקרא יוחנן. רק שהראשונה עשה יוחנן כה"ג הראשון והוא בן שמעון החשמונאי והשניה נעשית על ידי יוחנן כה"ג נכד הראשון ובנו של ינאי. ועתה נראה כי בימי שמעון כ"ש נעשה פרת חמאת ובמאורע ההוא תקנו שיהיו מטמאים את הכהן השורף את הפרה.

אחרי ראותנו שזמנו של שמעון היה זמן הנצוח על הצדוקים על כן אין ספק כי אז תקנו הפרושים הרבה דברים נגד הצדוקים, וודאי שמלכד הדברים אשר נאמר עליהם ביהוד שנתקנו לרדות בהם את הצדוקים, יש עוד תיקונים ודינים אשר סבתם לעשות פרסום נגדם אף שלא נזכרה זאת בפירוש. ואפשר מאד שזמן הולדת אותם היה בימי שמעון ב"ש שאז היה הניצוח עליהם. והנה ידענו כי דעת הצדוקים שהקרבת העמר בפסח היא ממחרת השבת ממש שהוא יום הראשון, ולפיהו יחול חג העצרת גם כן ביום הראשון בשבוע וידענו גם כן כי כמה תיקונים עשו הפרושים להראות מעות הצדוקים בפרסום, על כן אולי גם זה הסכה לתקנתם שתקנו שיהיו מתחילים לספור בפסח ובפרסום מיום מ"ז בניסן, אשר הוא ממחרת השבת לדעת הפרושים, והיו מונים את כל יום ויום

כמה הוא לימי העמר למען יהיה פרסום לדבר בכל יום ויום נגד הצדוקים (ה"ר) אהרן יעללינעק) וזה לנו האות שהיתה זאת הספירה לסבה מיוחדת, אחרי שאנו רואים שגם כמצות אחרות אמרה התורה כלשון הזה כמו במצות יובל, וספרת לך שבע שבתות שנים ובמצות פרישת האשה בימי נדתה נאמר וספרה לה שבעת ימים ולא עלה על דעתם לאמר שכונת התורה שיהיו סופרים את כל שבע משנות היובל וכל יום ויום של שבעת נקיים (מנחות סה: תוס', ר"ן סוף פסחים). אין זאת כי אם שבספירת ימי שבע השבועות שבין פסח לעצרת היתה סבה מיוחדת והיא לעשות פרסום נגד הצדוקים.

מן המאורעות האלה יוצא לנו ברור כי עדות החכמים המאוחרים נאמנה מאד כי שמעון החזיר התורה ליושנה (קידושין סו.). כי משך זמן ארוך היה שדה ההלכה שטמה דרכי הלמוד שנו את מעמם תחת עקת הצדוקים, ומדרכי התורה הלכו בתוה ויאבדו. מסלות חדשות סללו הצדוקים בחקי משפט וצדק אך הלכו דרך עקלתון כי ברו מלבם פירושים ודינים אשר לא שערום הקדמונים. ולדעת כמה התאמצו להפך תורת הפרושים לעולמי עד, זה נתבונן ממה שמלאם לבם לעשות ספר דינים לעמוד כל ימי עולם. ועתה אחרי שזמן רב היה העולם שטם, הלא אין להכחיש כי רוב קבלותיהם מקדמוניהם גשתכחו ויסתתמו מעיני הדרישה ובקל נבין כמה כבדה העבודה על שמעון להחזיר הדבר לישנו! אבל אומץ רוחו היה בעוזרו כי התגבר על כל המעכבים עד שתחת ידו היתה התורה שבעל פה פרה ורכה כנטיעה. ואנו רואים כמה חקים ודינים בעיני עונשים בין בנפשות ובין במטון נקבעו אז וכמה החזירם לקדמותם. ודבר ברור הוא שהרבה הלכות ביחוס אל הסנהדרין ובריני עדות ובחקת משפט בין איש לרעהו ובכל עניני עונשים אשר נתקיימו לנו במשנה וכברייאתא הם ילדי הזמן ההוא, ואף בצדק נוכל לאמר כי אז הוחל ליסד מחדש חקת המשפט בין דם לדם ובין דין לדין ולכל דברי ריבות בשעריהם. לו נתקיים לנו ספר גזר תא אשר חכרו הצדוקים כי אז מן הספר הזה היינו יכולים לשפוט על סבת כמה חקים אשר יסדו הפרושים בעת ההיא, כאשר אנו יודעים סבת מקצתם מתוך מה שהגיע אלינו מדעות הצדוקים על אודתם. בדרך מדרש התורה אשר הלך שמעון וחכמי דורו הפרושים לא התרחקו עוד מפשוטו של מקרא. ואם אמנם שהשתמשו בעת ההיא במקצת המדות שהתורה נדרשת בהן, וראינו שכרוב המדרשים המאוחרים הנדרשים על פי המדות הם יוצאים מדרך הפשט, הלא ידענו גם כן ועוד יודע לנו בפרקים הבאים, שאין זאת הנטייה מן הפשוט באה באישמת המדות כי אם סבתה שהמשתמשים במדות עברו לפעמים הנבול והפרזו על המדה. אם מצאנו ששמעון דרש בכנין אב, וכן השתמש במדת הגזרה שוה (למעלה בהערה). הגה יודה כל משכיל כי שמוש במדות האלה צורך מאד והמדרשים שהוציא על פיהן בריאים וטובים. וכללו של דבר: כי הנטייה מן הפשט הברור בכל שני צדדי המתנגדים, היא באה לרגלי ההתנגדות כאשר יתברר עוד לפנינו; כי זה מפורש יוצא מתוך כל המאורעות ביחוס אל המחלוקת שבין הפרושים והצדוקים, אשר זכרם נתקיים לנו כי הרבה ענינים ותיקונים נוסדו בכל תקף ועזאף אם לא נמצא להם ראיה מבוררת מן התורה רק לעשות פרסום נגד הצדוקים. הלא כל הדברים הפרטיים אשר התקינו בקצירת העומר, כמו מה שלא חשו לקצור את העומר בשבת ועוד מנהגים שונים אשר נהגו בקצירתו ובהקרבתו (מנחות סה.) כלם הוכנו גם הוסדו רק מראותם כי המחלוקת עם הצדוקים צריכה לכך. ואמנם ראינו גם כן שאף הצדוקים מצדם נהגו במנהג הזה לנשות ככמה ענינים דתיים רק להתנגד לפרושים. ואם יאמר לנו אדם: שצדוקים הם העומדים, והמחזיקים במסורת הברית הישנה ובקבלת הסופרים הראשונים אשר פירשו את התורה באר היטב והגבילו

את המצות על פי חקי הפשט והכונה הראשונה. והפרושים היו מהלכים בין העומדים, הנוסעים והמרחיבים בהגבלתה את אופני עשיית המצות על דרך הדרש' אף אנו נאמר כי עדות שקר העד. אמנם העד הזה (ס' מאמר האישות) קלקל שורת הדין מאהבתו לצד האחד ומפנייתו מצד השני. אבל האמת כן הוא, כי הפרושים שמרו את דרך הקבלה והלכו בעקבות קדמוניהם. וזה היה מקובל אצלם שראשי הדורות מורשים מן התורה לעשות כאשר עשו בדרישת התורה, שזה היה מונח בחכמת נותן התורה שלא לתת התורה חתוכה, ועל כן גם הפרושים המחודשים היו בעיניהם כמקובלים, ואף בנשותם מפירוש מקובל לא היה זה נטיה מן הקבלה אלא היה נטיה בכח הקבלה. והמסתכל בתהלוכות פירוש התורה בכל דור ודור ובכל הזמנים הקדומים ידע כי זאת הדעה מתהלכת מדור אל דור ועל כן אם הפרושים היו המהלכים הנה עשו ככונה הראשונה, ואף כן עשו הנביאים ואחריהם הסופרים. אבל הצדוקים לא היו העומדים. אמנם ברנע שהציתו אש המחלקת מסכה מן הסבות היו אלה ואלה עומדים על מעמד אחד בהבנת התורה, וכאשר חלוק הלבבות הולך וחזק היו אלה ואלה מהלכים, הפרושים היו המהלכים לפנים כקדמוניהם בכל דור ודור, והיו בזה נושאי הקבלה, והצדוקים אף הם היו מהלכים, אבל הלכו לאחור ולא לפנים, ועל ידי זה נתקו מוסרות והתרחקו מדרך קדמוניהם מכל וכל. ועתה אשמת הצדוקים גדולה משני צדדים. מצד: אשר הלכו לאחור ועזבו הכונה הראשונה. וגם בזאת אשמתם גדולה, כי הם נרמו שהפרושים הוכרחו לפעמים להפריז על מדת מדרשיהם, אשר זה היה סבה שכרוב הימים שנה המדרש הפשוט את מעמו אשר היה לו מימי קדם.

דבר אחד יסופר משמעון ב"ש אשר לפי דעותינו היום הוא מעשה אכזרי. וזה שכזמנו היו בנות ישראל אדוקות במעשה כשפים, ולהכרית האמונה המפלה הזאת מן הארץ, עשה מעשה ותלה שמונים נשים מכשפות ביום אחד על העץ לא מפני שראויות לכך אלא שהשעה צריכה לכך (סנהדרין מו). אבל מי יוכל לדון היום על מעשה הנעשה זה קרוב לבני אלפים שנה? ומי יוכל לשקל בפלס דעות זמננו פעולות קדמוניות אשר לא נדע סבותיהן אשר הכריחו את עושיהן לעשותן? ועל כל פנים נוכל לדעת מזה כי לא היה מדקדק באותיות החקים כחוט השערה, כי ידע מה הזמן דורש מאתו ולפי משאלי הזמן עשה מעשה. וכבר ראינו כמשך ספורנו ועוד נראה להבא, כי זה היה כלל גדול אצל החכמים של כל הדורות להורות הוראות שעה כפי מה שהשעה צריכה להן, אם לעשות סייג לתורה או לסכה אחרת הנחוצה לטובת האומה ומחוראות שעה כאלה יצאו לפעמים תולדות הלכותיות אשר היו לחק ולא יעבור. כאופן היותר ברור ראינו זאת. במה שהיה איסור קיים ועומד להלחם בשבת החסידים בתחלת מלחמת החשמונאים מסרו נפשם עליו, ואז התירוהו בהוראת שעה, ולעתים שונים חזרו לנהוג איסור, ולאחר זמן הותר לגמרי, ותולדת זה ההיתר היה הכלל שהעמירו שפקוח נפש דוחה את השבת והיה להלכה קיימת אשר כל הרוחות לא יזיזוה מטקומה. שמעון ב"ש וחברו גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית (שבת יד): ואף שגזרות האלה יסד יוסי בן יעזר וחברו. מכל מקום הוכרחו ליסרן עוד הפעם, עין כי מסוף זמן יוחנן כהן גדול מעת אשר הפך דעתו ללכת אחרי הצדוקים נשתקעו הגזרות האלה, כי לא היו רשאים לשמור תורת הפרושים בכלל כאשר גזר עליהם יוחנן. וע"כ כאשר בא שמעון בן שטח וחברו וגברו על הצדוקים והחזירו תורתם לישנה נתחדשו גם גזרות האלה. (8).

(1) עיי' מזה בכלי שבת (יד): ובירושלמי שם ובפסחים סוף פ"א והכרעו בירושלמי שבת שמעון ב"ש חזר ויסד הגזרה.

גזירה שניה גזרו על טומאת כלי מתכת (שבת שם). ואף כי טומאת כלי מתכת מפורשת בתורה (במדבר ל"א, כ"ב), אולי בימים ההם התרשלו בדבר ונהגו בו היתר נגד החק או עשו הערמה והעבירו באש ולא נהגו בהם אחר ההעברה באש מבילה במים ולא טומאת שבעה אך טהרום מיד כי משמעות דברי התורה ככתבם לא תורה על מבילה במים ועל טומאת שבעה אחרי ההעברה באש, ועל כל פנים לא הודו הצדוקים על טומאתם ואהרי היות דעת הצדוקים משורשת בעם הוכרח שמעון בן שטח לגזור טומאה עליהם. והלא אנו רואים ששלמינו המלכה אשר דבקה כמנהגי הפרושים עם כל זה חשבה להוציא הכלים אשר נטמאו בכיתה מטומאתם ע"י ששברתם ונתנתם לצורף וריתכם (שבת מז:). מזה נוכל לשפוט שגם הנמשכים אחרי הפרושים לא ידעו תנאי זאת הטומאה והנבלתה מהתרשלה ממנה כל ימי ממשלת הצדוקים ואפשר שלדעת הצדוקים אין כונת התורה, שמדברת ממיני המתכת על הכלים שנעשו ממתכת כי אם על הגולמים ממיני המתכת (1) ואיך שיהיה היה שמעון וחבריו מוכרחים להחזיר הדבר על מכונו ונבולו, וזה המכוון במה שאמרו ששמעון גזר על כלי מתכת. עוד תקנה גדולה תקן שמעון בענין כתובת האשה. הוא ראה בזמנו כי רפה קשר האישות, והיה קל בעיניו הבעל לגרש את אשתו, וכל התקנות אשר נתקנו בכחינת כתובת האשה לא הועילו להסיר התקלה. כי בתחלה היה המנהג שתהיה כתובתה אצל אבותיה והיתה קלה בעיניו להוציאה (כי אמר לה לך אצל כתובתך) והתקינו שתהיה כתובתה אצל בעלה ואף על פי כן היתה קלה בעיניו להוציאה (כי בכל עת היתה הכתובה מזומנת בידו). לזה היתנה שיהיה לוקח בכתובת אשתו כוסות וקערות ותמחויו (וגם זה לא הועיל כי גם אז יכול לאמר לה: מלי כתובתך שהם הכלים אשר לקח ונתיהרו לכתובתה), ותקנו שיהיה נושא ונותן בכתובת אשתו שמתוך שהוא נושא ונותן בה הוא מאבדה (ירושלמי כתובות ס"ה) ואחרי שתקנו כן מוכן מעצמו שהוכרח לשעבד לה כל נכסיו לכתובתה ועל כן התקנה הזאת היא מעכב גדול שלא יוכל לגרשה על נקלה, ומיוחסת לשמעון בן שטח (2).

(1) כבר אמרנו כי רושמי דעות הצדוקים משוקעים תוך מדרשי הפרושים, ולרוב הם נמצאים בסלקא דעתא של המדרשים כשבעל המדרש אומר יבול, או אינו וכיוצא בזה מן הלשונות. וכופני זה אפשר שדעת הצדוקים היתה שכשאמרה תורה אך את הבקש ואת הוהב וגו' אין הכונה על הכלים אלא על גולמי המתכת ורמז לדבר בספרי פ' מטות פי' קניח, אך את הוהב וגו' כלים (כן הגי' בתוצאת הר"ר מאיר פי"ג ע"פ גי' כ"י) אתה אומר כלים או אינו אומר אלא גלומים הרי אתה דן וכו' וע"כ זה הסיד אולי הוא פי' הצדוקים ואמרו הפרושים שאינו כן אלא לרמזי טומאת כלים בקי. ולפי התוספת כלים ב"מ פי"ב ותוספתא הולין פ"א ובבבלי שם (כה). גולמי כלי מתכת טהורין וגולמי כלי עץ טמאין, וכל כי שורש הלכה זו הוא ג"כ מן הסבה שכתבתיו שדעת הצדוקים היתה שנאמר הכתוב אך את הבקש וגו' מכוון על הגלומים לכך שנו דין גולמי כלי מתכת בכונה לטהר נגד דעת הצדוקים.

(2) כן נילי שיעור הברייתא בירושלמי מוסכם עם הברייתא בבבלי. וברור הוא שהתקנה האחרונה היתה שישא ויתן בה הבעל ואחרי שהוא נזיב בכתובתה הרי אין דבר מיוחד לכתובתה ובהכרח שצריך לשעבד לה כל נכסיו ולכתוב לה כל נכסין דאית לי אחראין וערבאין לכתובת וכן משמעות התוספתא פ"ב, וראיתי שהחכם גרעין 583 תקן נוסחת הירושלמי וגרס כן: בראשונה היתה מונחת בכתובת אצל אבותיה והיתה קלה בעיניו לגרשה התקינו שתהא כתובתה אצל בעלה והתקינו שיהא אדם לוקח בכתובת אשתו כוסות וקערות ותמחויות של כסף וזהב (?) ועדיין כשהיה כועס עליה אומר לה מלי כתובתך ולכו חזרו והתקינו שיהא אדם נזיב בכתובת אשתו עד שבא שמעון ב"ש ותקן שיהא כותב לה כל נכסו אחראין לכתובתה. משמע שכבר קודם שמעון תקנו שיהא נזיב בכתובתה ואח"כ תקן שמעון שיהא כותב לה כל נכסו וכו' וזה אינו שאי אפשר לתקן שיהא נזיב בכתובתה אם לא שישעבד לה נכסיו כידוע לכל תלמודי. ובתוספתא ג"כ מפורש שתהא כתובתה אצל בעלה (כלי שיהא נזיב בה) ושהיא כותב וכו' הכל תקנת שמעון, ובירושלמי אמרו בפ"י ששמעון תקן שיהא נזיב בכתובתה וע"כ אין מקום לחוקקו של גרעין ואין דברי הירושלמי צריכים תקן רק צריכים פירושו.

בעיניו להוציאה נראה כי בוטנים הקדומים נהגו לנרש על כל דבר ולא על דבר ערוה בלבד כאשר רצו בית שמאי להעמיד חק שאין אדם מגרש את אשתו אלא אם כן מצא בה עדות דבר (גיטין פח:). עוד תקן תיקון גדול, והוא שיהיה חוב על כל אדם מישראל לשלח את התינוקות לבית הספר (ירושלמי כתובות שם), ועל התקנה הזאת בלי ספק הכריחוהו מאורעות הזמן, כי במשך הימים אשר היתה יד הצדוקים על העליזנה, נשמו בלי ספק גם בתי הספר, אחרי שנגזרה הגזרה בימי יוחנן כה"ג להעביר דעות הפרושים התפשט גם בבית הספר רוח הצדוקים, והטובים ובפרט מהמון העם אשר נמשכו תמיד אחרי דעות הפרושים נמנעו מלשלח בניהם לבית הספר וההתרשלות הזאת היתה קיימת עד ימי שמעון, ועל כן היה הכרח גדול לעשות זאת חתקנה.

עוד נתקיימו לנו מאת שמעון ב"ש ויהודה ב"ט מאמרים יקרים להזהיר הדיינים להיות מתונים בדין ולאחוז במדת הצדק להתרחק מן העול וממשוא פנים בדין, ומטהייתו, ולהיות נזהרים בדבריהם כדרישת העדים (אבות פ"א). מקורות חיי יהודה לא נשאר מאומה יותר ממה שנזכר אך מחיי שמעון יסופרו עוד איזה מאורעות אשר כלם מראים שנהג במדת הדין בכל מעשיו כאשר בלי ספק היה נאות לזמנו. ראינו שהניח לדון את בנו למיתה וקיים בעצמו הכלל: יעקור הדין את החר, וכן מורה המעשה עם הנשים באשקלון אשר דן למיתה ותלה שמונים ביום אחד נגד דקדוקי הדין מפני צורך השעה; מופת נאמן על אהבתו את הצדק והיושר בכל עניניו יתן לנו מעשה אחד אשר אירע לו עם ישמעאלי. שמעון לקח מישמעאלי אחד חמור בכסף פלא, ויהי כי הביאו לביתו מצאו בו תלמידיו אבן טובה תלויה בצוארו, ויאמרו אל שמעון: רבינו ברכת ה' היא תעשיר! ויען להם ויאמר: חמור לקחתי אבן טובה לא לקחתי, הלך והחזירה לישמעאלי, וקרא עליו אותו הישמעאלי ברוך ה' אלהי שמעון בן שטח (דברים רבה פ' עקב). ונראה מזה כי מדת הצדק היתה מדתו, ואם גם לא נפל חבלו בנועם העושר כי התפרנס כדוחק והוכרח לעשות סחורה בפשתן (ירושלמי ב"מ פ"ב ה"ה) לא התפתה בעבור זה לעשות עושר ולא במשפט ונהג בצדק גם עם בעל דת אחרת, באמונות ודעות היתה מחשבתו מהורה ולא הפרין על מדת החסידות, בימיו חי איש אחד אשר הוחזק אצל העם למלומד בנסים, האיש הזה נקרא חוני מעגל, פעם אחת היה שלש שנים רעב בארץ, ויהי כאשר יצא רוב אדר בלא נשמים שלחו אליו לאמר: התפלל וירדו גשמים, אמר להם הכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו, והתפלל ולא ירדו, עג עונה ועמד בתוכה ואמר לפניו: רבוננו של עולם בניך שמו פניהם אלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך, התחילו מנטיפים, אמר לא כך שאלתי, ירדו בזעף, אמר: לא כך שאלתי, עד שירדו כתיקנן . . . שלח לו שמעון בן שטח צריך אתה לנדות (תענית יט, ועי' ירושלמי ובמ"ת פ"ח), כי לא יכול שמעון להתאפק כי ידבר קרוץ מחומר ככה לעומת האל וביחוד קנא שמעון קנאה נגדו על אשר האמין בנפשו שיש לו כח להכריח את יצרו בתפלתו לעשות רצונו, וגרם שגם העם האמינו ככה, אשר לדעתו אינו כן כאשר יורו הדברים המושמים בפיו לאמר: שאילו נגזרה גזרה כמו שנגזרה בימי אליה לא נמצאת מביא את הרבים לידי חלול השם, מדברים הקצרים האלה אני למדים כי לדעתו נגד הגזירה האלהית אין תפלת הצדיק מועלת, ועל כן אם נגזרה גזרה כמו בימי אליה אז אין כח בתפלת האדם לחשוב את הגזרה, אבל להטון העם יגרום כזה נזק גדול באמונתם, כי חוני הראה בדבריו כי נכון הדבר שתעשה בקשתו בכל ענין, ועל ידי זה החזיק תוחלת העם שתועיל תפלתו בכירור, ואמנם אולי נגזרה גזרה ולא תועיל התפלה

ומה אחרית אלה? התרשלות אמונה ויתחלל שם שמים. אלה הם קצות דרכיו. מתי מת שמעון? לא הודע לנו. ולא ידענו כמה האריך ימים אחרי מות שלמינון המלכה אשר נהגה הממשלה על פי עצת הפרושים תשע שנים.

המאורעות הנדולים אשר אירעו בזמנו של שמעון הכיאו בהכרח רוח חדשה בדרכי הלמוד של הפרושים. מעתה היו מוכרחים להרחיב דרכי מדרש התורה כדי לתת לדעות הפרושים יסוד ושווה בתורת משה, ועוד יותר הוכרחו לסתור דעות הצדוקים אשר זה כמה שנים נשתרשו באומה, ולהביא נגדם ראיות מן התורה הכתובה, ולהשגת התכלית הזאת היו להם כמה מדות וכללי המדרש לתועלת גדולה כי אלה המדות במבען יש להן כח ההתרחבות והן אמצעיים נאותים להרחיב מדרש התורה לפי הבנת הפרושים וקבלותיהם, כאשר באמת מדור לדור נתרחבו המדות. וכבר בדור הראשון שאחרי מות שמעון בן שטח ויהודה כ"ט קמו תלמידיהם ועסקו הרבה במדרש התורה על פי המדות עד שקנו להם שם המעלה בעם. דרשנים גדולים" כאשר יבואר לפנינו בפרק הבא.

פרק ששה עשר

שמעיה אבטליון — בני בתורה. —

כאשר מתה שלמינון הצלחת האומה אתה מתה. מריבה גדולה התחרתה בין בניה, הם יוחנן הורקנוס השני, ואריסטובול השני על דבר כסא המלוכה. אריסטובול גבר על אחיו ולבסוף התפשרו. יוחנן משך ידי אחור מכל עניני המלוכה, והממשלה הגיעה לאריסטובול. ולהורקנוס רע ושמו אנטיסטר האדומי הוא היה איש נכרי מלידה, והתיהד בעת אשר הכריז יוחנן הראשון את האדומיים להכנס בדת היהודים. הוא שלח מדנים בין האחים, ויפת את לב יוחנן לכרוח אתו בלאט מירושלים ולעשות קשר על אריסטובול. כי אנטיסטר היה ערום ובכל מעשיו פנה לבצעו, וירא תועלת לבצעו להדוף את אריסטובול מטצבו ולהסב ליוחנן המלוכה, יען ידע מאד כי אם ימלוך יוחנן לא יהיה ביד רק למראה עינים כי יוחנן היה איש רפה רוח ויהי ביד אנטיסטר כחומר ביד היוצרי. ואמנם חפץ אנטיסטר הצליח בידו. יוחנן מרפיון רוחו התפתה לו. רבים מן היהודים המתפצלים נגד אדוניהם אריסטובול התאספו אליהם ויקשרו קשר על הממשלה, וגם התחבר עמם המלך הערבי, ויעלו על ירושלים ויצורו עליה (קדמוניות ס"ד א'). אריסטובול והכהנים אשר היו מכפנים בקשו מאת אחיהם הצרים עליהם שלא יעכבו מהקריב קרבנות חובה לה', וישלחו להם ככשים בכל יום ויום והם ברצון ישלטום להם בכסף מלא. היהודים הצרים עליהם היו דרושים לחפץ הזה, הכהנים שלשלו להם ממעלה החומה קופה מלאה דינרים בכל יום והם מעלים להם תמידים, אך זקן אחד היה בין הצרים איש רע מעללים והוא לעז לאנשי המלחמה בלשון יוגית, והסית כס לבלתי עשות ככה, באמרו כל זמן שעסוקים בעבודת הקרבנות אינם נמסרים בידכם — וכלי ספק חשב זה הזקן שאם יוכרחו לכטל עבודת הקרבנות, כי יתרצו על ידי זה או יוכרחו לחמסר להם — למחר שלשלו להם דינרים בקופה כיום ביום, אך הם לא העלו להם ככשים כי אם שני הזירים, וביום ההוא היה רעש גדול בכל ארץ ישראל ונחרבו כל פירות הארץ (יוסיפון שם ועי' גרעץ ח"ג 538) והעם אמרו כי לסבת הנבלה הגדולה אשר עשו היהודים הצרים וחללו השם ועבודת המקדש באה להם ככה. המאורע הזה היה סבה לכמה תיקונים. באותה השעה אמרו ארור האיש אשר יגדל הזירים וארור מי שילמד בנו הכמת יוגית (1). לסבת המאורע אשר מנעו

(1) החכם גרעץ 538 כתב שהרבור, לעז להם בחכמת יוגית' כוננו על החכמות הויפולוכאמי אשר למרו מן היוונים. ויש לנו להעיר על דבריו: א) כילא יצדק לשון לעז כי אם על הרבור

לשלשל להם כבשים לתמידים והוכרחו להמציא להם תמידים ממקום אחר נוסדה תקנה חדשה שהתמיד קרב בארבע שעות (ירושלמי ברכות פ"ד ה"א) וכן כל הימים אשר שלשלו להם כבשים לתמידים היו מקריבים אותם אף שלא היו מבוקרים ארבעה ימים קודם הקרבנם, ולפי משפט התלמוד הלא היה הבקור הכרחי עד שבלעדו נפסל הקרבן (ת"כ ויקרא פרשה ג' פסחים צו). תוספתא שם פ"ה סוכה פ"ה סוכה מב). וגם מזה למדנו כי לא כל התולדות אשר הוציאו חכמי המשנה והמדרש בזמן מאוחר החזקו כן בפועל בזמן קדם, וכן נטו ממנהגם בענין הכאת העומר. כי מצות העומר להביא מן הקרוב ונראה כי היו מדקדקים במצוה הזאת ופעם גדול היה ברבר להביא רק מן הקרוב ולא מן הרחוק, כי קצירת העומר רצו לעשות בפרסום מפני מחלוקת הצדוקים (מנחות סה). אבל פרסום כזה לא יתכן כי אם בקרוב לירושלים ובלי פירוד זמן גדול בין הקצירה וההכאה; ובזמן ההוא אשר היה שרפון לסבת הסער הגדול ולא היה להם תבואה חדשה להביא מן הקרוב, לא חששו והביאו מרחוק מנגות צריפין ושתי להם בעצרת מכקעת עין סוכר (מנחות סד. ירושלמי שקלים פ"ה ה"א). המאורע הזה היה סביב לימי חג הפסח ולא היה להם פסחים להקריב (יוסיפון שם). אך אחרית המריכה היתה רעה לישראל ובפעם ההיא אכדו הפשיותם לבלי שוב עוד. כי האחים הנלחמים פנו שניהם לנציבי הרומיים אשר באזיא וקראו את פומפיאוס שר צבאות הרומיים אשר היה בעת ההיא עם חילותיו במדינות הקרובות לארץ יהודה, ויבקשו מאתו כי יעשה פשרה בין האחים אך אחרית פשרתו היה לגזול הממשלה משניהם. ותהי ישראל לרומי למס עובד. את יוחנן הורקנוס העמיד לכהן גדול וגשיא בישראל ואנטיפטר היה לו למשנה ולפקיד על כל הארץ. ובידו היו כל דברי הממשלה. גם אחרי מות פומפיאוס ויבא יוליאוס ציזר במקומו, לא נשתנה הדבר. כי גם ציזר המציאהו חנו. ואנטיפטר עשה בארץ יהודה כל הישר בעיניו. ארבעה בנים היו לו, אשר עשה אותם פקידים למדינות. את פהאזאל הבכור העמיד לפקיד בירושלים, ואת בנו השני הירודוס לפקיד בארץ הגליל. יוחנן הורקנוס היה איש הולך לתומו ורפה הבינה, ובנפש חפצה הניח כל דברי הממשלה ביד אנטיפטר כי אהב את המנוחה אך התעצלותו גרמה, כי לא ארכו הימים והי נדחק מפני השעה. עיניו טחו מראות כי מרמה ערמה ותחבולות חונות סביב לו ותהייה בעוכריו. אם אנטיפטר השתדל למשול ברוח יוחנן הנה הירודוס עוד הרע מאביו כי ארב ליוחנן כסתר לדחפו ממצבו ולהתנשא למלכות תחתיו. כחכמתו וברוב תחבולותיו קנה לו את הן הרומיים עד שהגיע על ידי תחבולה ותנופה לכסא מלוכה. עם הקורות האלה באו צרות רבות על ישראל. חלול הקדש, שפך דם נקיים, עשק חמס וגזל כשורת שוטף עברו וחלפו ביהודה. לא יוכל איש לדבר, מה רבו התלאות אשר הגיעו כימים

בלשון נכריה. (ב) אם גם נאמר שלשון יונית לחדו וחכמת יונית לחדו כדעת הגמ' ביק (פג). מיז לא מצאנו בכל התלמוד שני מינים מחכמת יונית, ואם חכמת יונית במקום הזה היא חכמת הדיפלומטיא של היונים או גם חכמת היונית בשאר מקומות בישים לא תפרש כי אם על הדיפלומטיא וזה אי אפשר כי בביק שם מדברים מלמוד חכמת יונית לבנים קטנים ואין מלמדים הדיפלומטיא לנערים. (ג) שבתלמוד בבב' מוכח בפרוש כי לא הפריש בין חכמת יונית שלעו בה הזקן ובין חכמת יונית שלמדו הנערים בביתו של ר' גמליאל. (ד) שמן הברייתא עצמה מוכח שחכמת יונית שלעו הזקן היא חכמת יונית שאמרו ללמד לבנים כמבואר למעיון שם. ואמנם הקושיא הלא על חכמת יונית גזרו בזמן מאוחר אינה קושיא, כי כבר ראינו בכמה מקומות שתקנות כאלה נתקנו לשקדם ומסבה עוברת, והחרישלו מתן בעבור הסבה, ועיכ לא נתמה אם נמצא שגזרו על חכמת יונית בזמן מאוחר אף שכבר מקדמת דנא גזרו עליה (עייש בתוס') כמו שלא נתמה על גזירות ותקנות אחרות אשר אף שנוסדו בזמן קדם חרשו אותן בדרות האחרונים ועל כיוצא בזה אמרו שכתום וחזרו ויסדום, או תקנו ולא קבלו וחזרו ותקנו וקבלו. ועיכ החלמתי כפשטות הברייתא שהגזירה נגד חכמת יונית נוסדה בראשונה בעת ההיא.

*10

הם, מיד פוטפואוס ולגינותיו ומיד נציגי הרומיים הבאים פעם אחת פעם להיות שלימים בארץ יהודה. כאשר בימי אריסטובול אך צרה ויגון מצאו את היהודים כן היה גם בזמן קרוב אחרי זה בימים אשר אלכסנדר בנו הככור של אריסטובול התקומם להסב אליו את המלוכה. הפצו לא הצליח ויהי אחריתו עדי אבד, אבל לרגלי הקורות אשר היו סבת מפלתו עבר גם על העם כוס התרעלה. גם הימים אחרי כן כאשר התקומם אנטיגנוס בנו השני של אריסטובול לא היו טובים מאלה. אנטיגנוס התקשר נגד יוחנן ויכרת ברית את הפרסים ובעזרתם נצח את יוחנן והולכיחו שבי בכלה. אך גם מלכותו לא התמידה כי אחרי מלאת לה שלש שנים בא הירודוס נעזר מן הרומיים בחיל כבד ויצר על ירושלים וככשה, ואז הוסבה הממשלה לידי הירודוס. והנה כל המלחמות והמריבות האלה היו למארה בקרב ישראל. ואמנם ככל המאורעות האלה מראה אחת נפלאה תחזינה עינינו; והיא כי כל התלאות המחרידות לב אשר באו עליהם לא עשו כלה לדרישת התורה. הן יותר משלשים שנה עברו מתחילת מריבת האחים עד בוא הירודוס וכבש את הארץ ויעל על כסא המלוכה. כל השנים האלה היו שנות עמל ותלאה, ובכל זאת בקרב אלה המאורעות לא נשמו בתי המדרש לחכמים והסנהדרין לא פסקה, וזה מופת כי האנשים אשר עמדו בראש הסנהדרין ידעו גם הכינו מה זמן כזה דורש מאתם. ואמת כן היה. אם נתבוננה בתכונת שני החכמים ראשי התורה והסנהדרין בעת ההיא, ונשים לב לתהלוכות דעותיהם ומדותיהם וביחוד ללמדניהם כי אז נמצא כי לא נפלות היא אשר כל מאורעות הוזן לא הביאו נזק גדול לדרישת התורה.

האנשים אשר עמדו בראש הסנהדרין בעת ההיא היו שמעיה ואלבטליון. מולדתם לא נודעה כבירור, אבל אמרו עליהם כי היו מגזע גרים. ולא יפלא אשר נבחרו בסנהדרין, אף כי היה חק קבוע אשר גרים לא ישבו בבית דין, כי לא נאמר שהם עצמם היו גרים, רק תולדתם מגרים, ומי יודע לפני כמה דורות שנתגיירו אבותיהם ונשתקעו בין היהודים והתחתנו בכנות ישראל. ובאופן הזה אף מי שהוא מגזע גרים יכול להיות בסנהדרין; ועל כן אין לנו סבה מוכחת שלא להאמין הגדה ברורה אשר נתפשטה בין היהודים—וכבר בימים קדמונים—כי אלה שני החכמים היו מגזע גרים ושקדו על התורה עד כי השיגו מעלה נכבדה ויהיו ראשי הסנהדרין (1). לפי המסורת קבלו משמעון ב"ש, ומיהודה ב"ש. והן אמנם היו תלמידיהם בתורה וביראת השם אבל לא היו תלמידיהם בבחינת דעותיהם המדיניות. כי שמעון וחבריו לא לבד שהתערבו בעניני הממשלה אמנם כמעט היו הם מנהיגיה ועל כל פנים כל תשע השנים אשר מלכה שלמינון בימי

(1) בג' מקומות מסופר ששמעיה ואבטליון היו מזרע גרים (רי"ם ברה"מ 37 כתב שמעיה לבדו ולא אדע מקורו) ביומא (ע"א): מסופר שהביא קראם בני עממין, ובעדות פיה שנינו שעקבית בן מהללאל אמר עליהם על שהשקו את הגיורת מי סוטה. דוגמא השקיה' ופי' בירושלמי מ"ק פ"ג ה"א ד"כ"ח. כל' ששני גרים כמותה וכן פי' רמב"ם. ובגמטין (נ"ג): תניא מנבי של סתריב למדו תורה ברבים ומאן אינון שמעיה ואבטליון. אך גרעין עד 540 סותר זה מבי' טעמים. (א) שא"כ היה לו לומר דכותיהן ולא דכותה. (ב) הא גר פסול לרין. הבריייתא דגמין לא הזכיר וכלי' ספק מפני שהזכיר: מאן אינון שמעיה ואבטליון, אינו מן הבריייתא. אבל הראיה מיומא הלא הזקק ולמה לא סמך עליה? ומה שדקדק שהיה לו לומר דכותיהן זה דקדוק עניות. ואמנם לו יהיה שאין מושם ראיה הלא גם אין ראיה על החפץ ולמה נדרה דברי הגמ' שאמרה בפירוש ומאן אינון שמעיה ואלבטליון? ולמה נסגור עינינו נוכח הבריייתא ביומא שאמרה בפירוש שהיו בני גרים, ועל זה אמר גרעין שהבריייתא תקנו לפי הדעה המשובשת שדשבו בטעות שהיו גרים ואולי בעצם וראשונה היתה נוסחא אחרת בבריייתא. ולא אבין למה נשבים בריייתא מסופרת מקביה דקדוק בירושלמי, ולמה נאמר שהדעה שהיו גרים נוסדה על הירושלמי שאמר דכותה השקיה למה לא נאמר בהפך שהספור בבריייתא אמת ודברי הגמ' בגמטין אמת ומה נולד הפירוש שפי' את כאמר המושג: דוגמא השקיה? אבל גרעין הישב שהבריייתא והגמ' בשבש

אלמנטה. לא כן שמעיה ואבטליון, הם הכירו כי ועילו יותר לקיום האומה אם ישימו כל מנמת פניהם רק לישראל ולהביא סדרים בענינים חדתיים מאשר יתערבו בעניני הממשלה. ועל כן רק הנקודה האחת שמו למטרת בקשתם והיא החזקת התורה, אל המטרה הזאת היו מאחדים כל כחותיהם ומכל עניני הממשלה משכו ידם אחור, כי לא העלימו עיניהם מה מאד נמוטו מוסרי מצבם המדני ושואו כח אדם להתחזקם. המלחמות והשערוריות ערו עד היסוד כל תקוה לשוב אל איתן חפשותם כבימי קדם, ועל כן בצדק חשבו למה יכלו בחבל כחם בעבור השיג דבר אשר רחוק מהם וכמעט אין תקוה להשיגוהו מרוב המונעים והמעכבים הלא טוב להשתדל בעד דבר הקרוב אליהם, והוא, דרישת התורה אשר בה היה לכם נכון וכמוח כי אם יחזיקו תורה אה הם יתחזקו, וכמשמרתה יתנו משמרת עולם לאומתם. והנה על נקלה השיגו החפץ הזה, כי הממשלה ברצותה למשול כאות נפשה גם היא השלימה עם חפצם ולא הפריע איש את מנוחתם, מאמרי החכמים האלה נרשמים ברושמי הרעיון הזה. שמעיה היה אומר (אבות פ"א) אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תתודע לרשות, בדבריו האלה יעיר את הלבכות שלא יתערבו בדברי הממשלה וגם לא במריבות ובמלחמות אשר לא הונחנו בעת ההיא לטובת האומה כאשר בימי החשמונאים הראשונים כי אם בגלל בצע יחידים, שישתדלו בכל האפשר להתרחק מהשררה ומהתודע אל המלכות; רק ילכו לתומם בבקשת המלאכה ובהתעסק בה, ולא יתנו עינם להשיג רבנות ושררה, ועוד יותר הזהיר אבטליון את החכמים שיצרו על דל שפתם מלדבר נגד המלכות כאמרו: חכמים הזהרו בדבריכם שטא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים רעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם ונמצא שם שמים מתחלל. הרעיון המוסרי הזה גם הוא לקוח מן הנסיון, ואין ספק כי בדבריו הדברים האלה היו בזכרוננו המאורעות הרבים אשר אירעו לחכמים בדורות שקדמו לו, כי פעם אחר פעם גלו רבים מהם לאלכסנדריא והגלות היה בעוכרי התלמידים אשר גלו עם רבותיהם ולמדו שם דעות חדשות אשר רוח חכמי הפרושים לא היתה נוחה מהן. מתשוקתם להחזיק השלום עם הממשלה התאמצו שלא לתת לה תואנות להעיר קנאה נגד הפרושים כאשר היה כן לפנים לעתים שונים, להשיג התכלית הזאת ראו כי טוב הוא להגביל מספר התלמידים, מאד ידעו כי לא אחת מכל הממשלות אשר היו בימים ההם אשר לא הביטו אחרי המון הפרושים ברוע עין, ולמען תת מעצר מעט לעם לבל יחרטו רבים לכנוס לבית המדרש תקנו שמעיה ואבטליון, כי כל מי אשר ירצה להיות מכאי בית מדרשם ישלם חצי טרפעיק (שהוא מעת וחצי) לישומר אשר על הפתח (יומא לה:). ואם גם שמצד האחד היתה התקנה הזאת סבה להמעט הדורשים הלא מצד השני היתה רבת התועלת שלא התערבו בה אנשים אשר לא נקראו גם מצד הכנותיהם הטבעיות גם מצד אשר היתה להם מחשבה זרה ואינם לומדים רק לשום פנייה אחרת, השתדלותם הזאת נתנה במחה כלבכם שלא יבאישו ריחם בעיני הממשלה, ויכלו לקוות ללכת במטחה בין סערי העתות ולא שתו לכם אשר על ידי זה יתמעטו הלומדים והדורשים כי ידעו מאד כי מעולם לא נערכה החכמה לפי מספר האנשים העוסקים בה רק יושג השתלמותה גם אם דורשיה רק מעטים, אך אלה המעטים יתעסקו בה בכשרון ובטהרת המחשבה.

מפני שאי אפשר שהיו גרים כי גרים פסולים לדון, אבל זה אין ראיה כמו שכתבנו בפנים ומבואר היטב ביבמות (מח: קב.) וקידושין (עו: ופרשי') ושנינו בספרי שאמרו לאגרוסם אחינו אתה שאמנו מישראל, ועל פי רב האי גאון בערך ערך דגם יש לדקדק הרבה שפי' דוגמת מו סוטה ולא מו סוטה כמש' אלא היו כמוראים אותה שתורה כדרך שאמר שלמה גורו את הילד התי, ולזה הסכים גרעין ולא אבין איך למה נדו את עקביה ב"מ וכי אינו מן הצדק לעשות תחבולה כזאת כדי שיתברר האמת? ועיי' ברמב"ם שהרכיב יחד את שני הפרושים.

מן הזמן הראשון אשר נבחרו לשבת ראש בסנהדרין נהפך עליהם גלגל המאורעות וכל יום מסוכן טהברו. בימי ממשלת יוחנן הורקנוס הראשונים אירע דבר אשר היה באחרית ימים מועצות למארה לכל החכמים. אחרי נכנע אריסטובול, והממשלה המדומה הוסבה ליד יוחנן, אז השרידים מחיל אריסטובול התקבצו עכרו וחלפו בארץ הגליל והזיקו בכל מיני נזקים לסוריים וגם לרומיים. אך היורודוס אשר היה פקיד בארץ הגליל, מהיותו אוהב וחונף לרומיים, רדף את השרידים האלה בחילו. ודרש אותם מתוך מחבואיהם, עד כי הצליח חפצו בידו לתפוס את ראש אלה השרידים הנקרא בשמו חזקיה ואתו הרבה מאנשיו. את חזקיה דן למיתה בלי דרישה וחקירה, וכל הנתפסים נדונו בעונשים שונים. בגלל המעשה הזה יצא קצף על היורודוס מאת העם והסנהדרין. הסנהדרין נועצו יחדו, ובהסכמת הורקנוס הזמינוהו למשפט לתת דין וחשבון על המעשה. היורודוס בא לפניהם אבל לא באופן הנאות לאיש הנשפט לעמוד לפני שופטיו. אמנם בא לבוש ארנמן וחגור חרב וסביב לו מספר גדול מגבוריו כלם חלוצי חרב. וירע הדבר בעיני הסנהדרין. אבל ממורכ לב נסתתמו טענותיהם ולא מצאו מליץ בדין. רק אחד בין כלם לא ידע פחד והוא היה שמעיה. בקנאת האמת והצדק אשר בקרבו הוכיח את חבריו בדברים קשים על אשר היה להם משוא פנים בדבר, והעד העיד גם על אשר נושאים פנים בדין והגיד האותיות לאחור לאמר: כי את אשר ניתוח היום לצאת נקי שלא כמשפט הצדק, הוא עצמו יהיה השכט להענישם על ככה והוא יהיה בעוכריהם ויאבדם. דבריו אלה ירדו הדיינים הכס ושב אליהם הרוח. והתחילו לשאת ולתת בדבר. והיה כראות הורקנוס כי נכון הדבר מאת הסנהדרין לגמור דינו של היורודוס למות, צוה עליהם להתמין עם גמר הדין עד למחר ולהיורודוס צוה בלאט למלט על נפשו ולברוח מירושלים (קדמוניות סי' ד, ט'). והנה אם נכיר מתוך המאורע הזה כמה חזקה אהבת הצדק בלב שמעיה לבלי הת מפני איש, גם מצד אחר יפרוש אור מעט על משפט דיני נפשות בזמן ההוא. ראשונה נראה כי אף שהיורודוס לא הרג אחד מהנהרגים בידיו רק שדן דינם למיתה ובמצותו נחרבו, ובכל זאת היה הדבר נכון אצל הסנהדרין לגמור דינו למות. נמצא שלפי המשפט הנהוג אז, יהיה דינו של המשלה את אחרים להרוג את הנפש חייב מיתה. כי רק באופן זה היה אפשר לחייב את היורודוס ולדונו למיתה אף שהוא עצמו לא הרג ובמעשה הזה נמצא יחוס גדול אל ההלכה של שמאי הזקן: האומר לחברו צא והרוג את הנפש משלחו חייב (קידושין מג). וכל דקדוקיהם של האחרונים וראיותיהם להוכיח בדרך המדרש והסברה את החפוך, כל אלה לא ישוו אל הראיה הנזכרת אשר יוצאת מן המעשה אשר נעשה כי זה המעשה מוכיח בבירור כי הלכתו של שמאי הזקן יצאה במושב הסנהדרין והוא לפעולת אדם ובלי ספק היתה הלכה פסוקה. עוד ישנית ראוי לנו להתבונן במענת החכמים נגד היורודוס שאמרו: כי עשה נגד החק והמשפט הישראלי, כי לפיהו אין רשות להרוג שום אדם אפילו את החוטא עד שהועמד לפני הסנהדרין ונגמר דינו למיתה (יוסיפון שם). וענין אלה הדברים כפול ומשולש בספרי תורה שבעל פה בצורת הלכה: כל אדם חייבים אם הרגו את הרוצח (מכות יב). שכל רוצח עד שלא נגמר דינו למות והרגו אדם חייב עליו כעל שאר כל אדם (ספרי מסעי פי' קס"א). אמנם החכמים אשר חיו אחרי שכבר בטלו דיני נפשות זמן רב נשאו ונתנו בדבר זה ונחלקו בדעותיהם, ושני צדדי החולקים בין מי שהסכים הלכתו עם ההלכה שהיתה בזמן קרום לחק והיה לה קיום בסופו ובין מי שהתנגד להלכה הקדומה שניהם לא סמכו על קבלתה כי אם על סברתם כי אילו השיחו על הדבר אך היה בפועל מלפנים אין מקום לחלוק הדעות. עוד דבר שלישי יוצא מתוך המאורע הזה, כי מה שהעמידו

בעלי המשנה ליסוד כי כל חייבי מיתה צריכים התראה ושהחומא יתיר עצמו למיתה (סנהדרין פ: תוספתא שם פ"י) כל זה לא היה לו מעמד בפועל בעוד שדנו דיני נפשות ועל כל פנים לא היתה הלכה כזאת קיימת ביחוס אל עונש המיתה על הריגת הנפש, כי אי אפשר להאמין שבעת שדן הירודוס את חזקיה ומרעיו למיתה שהיו שם עדים אשר היו מתרים בו והוא התיר את עצמו למיתה ואמר אף על פי כן, כי איך נאמין שהיו בעת ההיא שני אנשים בגליל אשר העיזו פנים נגד הירודוס להתרות בו ונקו? הכלל הזה: כי יש הרבה ענינים אשר הוציאו האחרונים על פי דרישתם, אשר אין להם כי אם ערך דעה לימודית, ולא יצאו מעולם לפעולת אדם, הוא עיקר גדול להבין לימודי קדמונינו, ואחת הנה ואחת הנה נמצא כמה דוגמאות מענין הזה. הנה לפי דעת חכמי המשנה שאחרי החרבן קיימו הסנהדרין מצות שרפה לחייבי שרפה על ידי פתילה של אבר אשר היו מדליקים וזורקים לתוך פיו של הנדון. אך נגד זה מזכיר ר' אלעזר ברבי צדוק מעשה שהיה בבת כהן אחת שזנתה והקיפוח בחכילי זמורות ושרפה, ואמרו לו חבריו מפני שלא היו בית דין של אותה שעה בקי (סנהדרין נב.), והנה ראה אחרת לא היתה לחכמים ההם שהשרפה היא על ידי פתילה של אבר כי אם מדרשם הנסמך על גזרה שוה. קבלה מוחלטת לא היתה להם שאילו אמרו דבריהם מפי הקבלה איך מלאו לבו של ראב"צ להכחישו? על כן הטילו ספק בבקיאותם של הסנהדרין ועשו אותם בית דין של צדוקים. כי מדרשם היה נצב כחומה נגד המעשה ההוא. אמנם על איזה זמן העיד ראב"צ לא על זמנם של שמעיה ואבטליון ולא של הלל ושמואי ואף לא על זמנו של רבן גמליאל הזקן כי על הזמנים האלה ועל הסנהדרין אשר היו באותם הזמנים לא היו חבריו יכולים לאמר שב"ד של אותה השעה היה בית דין של צדוקים, ובהכרח שלדעתם העיד ראב"צ על זמן קדום בעוד שהיו בתו דין של צדוקים. ואולם ראב"צ יספר עוד מעשה אחר: זכרוננו כשהייתי תינוק ומורכב על כתפו של אבא והביאו בת כהן שזנתה והקיפוח חכילי זמורה ושרפה. וזה ספר בלי ספק על זמנו של ר"ג הזקן, ואמרו בכרייתא שהשיבו לו חבריו שאין מביאים ראה מן הקמן. כן הצילו על מדרשם והכחישו המעשה שראה ראב"צ בעיניו. אך היותי קרוב הוא ששני המעשים האלה רק אחד הוא ובאמת מצות השרפה היתה בפועל רק על הדרך שספר ראב"צ, ואופן השרפה כפי מה שהחליטו החכמים שאחרי החרבן לא היה כי אם תולדה דרושית אשר הוציאוה ממת הנזרה שוה אבל בפועל לא היה כן. כמו כן מצאנו שמקצת חכמים אשר היו בימי הבית העירו על דברים אשר ראו בעיניהם וכל זה לא המניע חכמים אחרים להחליט התפוך ודחו העדיות על מעשה שנעשה בפועל בדחיות של מה בכך כדי להעמיד תולדות דרישתם שהוציאו על פי מדרשם או סברתם (עי' זבחים פד. קג. תמורה יח.) מכל זה בצרוף עם ענינים אשר כבר נזכרו עד כה אחת הנה ואחת הנה אנו רואים כי כמה הלכות אשר היו נוהגות רק בפני הבית שונות היו בעת שנהגו בפועל מאשר הן מתוארות אצל החכמים האחרונים ועוד נדבר מזה למטה (פכ"א).

המאורע הנזכר מענינו של הירודוס והזמנתו למשפט לפני החכמים היה לתקלה באחרונה. כי הירודוס לא שכח את אשר זימו חכמים לעשות נגדו. ויהי כאשר בא למלוכה היה ראשית מעשהו לרדוף את בעלי הסנהדרין אשר ישבו עליו למשפט ודנהו למות, ורבים מהם הרג (כ"ב ג:): בשמיעה ואבטליון לא שלח ידו כי בלא רצות נתן להם כבוד בלבד ולא שכח כי בעת אשר נלחם את אנטיגנוס ויצור על ירושלים היו יועצים לעם למסור לו את העיר, ואת שמעיה ביחוד כבד במורא בזכרו את הדברים אשר דבר ביום עמדו לפני הסנהדרין לדין אשר הגיד האותיות לאחור כי הירודוס יהיה השבט אשר יענישם על

אשר נשאו פניו ביום ההוא ויראו ממנו. כי כאשר פתר להם כן היה. על כן חשב והאמין כי רוח ה' דבר בו ולבעבור זה ירא לנגוע בו (קדמוניות ס"ו. א'). אומץ רוחם לבלי חת מלדבר נגד גבוהים הראו גם במאורע אחר. פעם אחת יצא כהן גדול (הורקנוס או אנטינוס) מבית המקדש וכל העם הלכו אחריו ללותו. גם שמעיה ואבטליון הלכו יחד בדרך ההוא והיה כאשר ראו העם ההולכים אחרי הכהן הגדול מהר נטו מאחריו וילכו לקבל פני שמעיה ואבטליון וללוותם. אך הרבר הזה העיר קנאת הכהן מראותו כי אלה החכמים נכבדים בעיני העם יותר ממנו אבל החשו רק בלב צפונה קנאתו והיו כהגיע הכהן קרוב לביתו מהרו שמעיה ואבטליון לקדם פניו. לתת לו שלום ולהפטר ממנו. אך הוא לא יכול עוד להתאפק וכקרבם אליו אמר להם: יבואו עממין לשלום. אז הם ענהו בנחת אבל בלי משוא פנים: יבואו בני עממין לשלום עושים מעשה אהרן ולא יבוא בן אהרן לשלום אשר איננו עושה מעשה אהרן (יומא ע"א); ומה הוא מעשה אהרן זה רדיפת השלום, אשר המדה הזאת נתיחסה מאז לאהרן (אבות דר"ג פ"ב) וקראו כל רודפי השלום תלמידיו של אהרן (אבות פ"א). ההלכות הנקראות על שמם מעשות הנה. ואם נתבונן כהן נמצא כי בימיחם כבר פרו ורכו ההלכות וגדלו עד סך עצום כי מתכונת הלכותיהם נכיר כי הן בנויות על יסודי הלכות שקדמו להן בהכרח. העידו בשם שמעיה ואבטליון על חיה שקננה בפרדם שצריכה לזמן וצפור דרוור צורך לקשר בכנפיה שלא תתחלף באמה (ביצה כה.) וההלכה הזאת נוסדת על כמה הלכות אחרות. היא תקרים החלכה שהצידה היא אב מלאכה (שבת ע"ג), שאין הצידה בכלל מלאכת אוכל נפש, שהמוקצה אסור ביום טוב, שהזימון מערב יו"ט מעביר המוקצה ועוד כמה הלכות מענין הזה (ביצה פ"א פ"ג). עוד הלכה אחרת הובאה משם: בת ישראל הניסת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר שהעובר פוסל ואינו מאכיל (יבמות סז). וגם הלכה זו נוסדת על הלכות אחרות שקדמו לה, כי אין מקום להלכה זו בלתי אם נחליש שבת ישראל שהכניסה עבדים לבעלה כהן שאוכלים בתרומה (שם סז), וכי העובר יורש (ב"ב קמ"א); והילוד מאכיל את אמו בתרומה (יבמות סז: ת"כ אמור פ"כ נדה מד. ובפרש"י), ושני גרדיים העירו בשמם ששלשה לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה (עדיות פ"א מ"ג) ומובן מעצמו כי מקוה שכולו שאובין פסול (ת"כ שמיני פ"ט מקואות פ"ב מ"ד ובר"ש), וכזה יש לנו ציור ברור באיזה אופן שהתרחבו ההלכות והתרבו הענפים זמן אחר זמן.

פגישת קורות שונות אשה ברעותה בקרב חיי החכמים האלה, הולידה והצמיחה פירוד הדעות גם בין הפרושים. הפירוד הזה בתחלת הגלותו אמנם מצער היה אבל לא ארכו הימים והיה כמעין המתגבר. התקנה אשר תקנו להגביל מספר הדושיים מצד כונתם, היתה למוכה, אבל מצד התולדות אשר יצאו ממנה לא היתה לכרעה. לא יתכן כי דורשי התורה אשר נסגרו לפנייהם דלתי בית מדרשם חדלו לדרוש בתורה מכל וכל, אמנם דרשו ודרשו במקומות אחרים. כבר אחרי טות שמעיה ואבטליון עמדו שני אנשים בראש הסנהדרין והם בני בית ירה אשר לא היו מבאי בית מדרשם (פסחים סו. וירושלמי שם). ועוד יסיפר כי נגד ההלכה: שבספח הכא בשבת אין החגיגה קרבה עמו, התרעמו שני חכמים שבאותו הדור והם יהודה בן דורתאי ובנו דורתאי ופירשו מאת החכמים והלכו וישבו להם בדרום. כי אמרו אם יבוא אליה ויאמר להם לישאלו מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הם אומרים לו? תמחני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהם חכמים גדולים ודרשנים גדולים ולא אמרו להם לישאל שחגיגה דוחה את השבת (בבלי שם ע.). מזה למדנו כי יהודה ובנו

לא היו מתלמידי שמעיה ואבטליון ולא היו נוחים בעיניהם דרכי מדרשהם. ואפשר שכבר בימים ההם היו בתים לתורה בדרום. ומכני בתירה יסופר כי אירע פעם אחת בעת היותם לראשים בסנהדרין שחל ערב פסח להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם הפסח דוחה את השבת. אמרו אדם אחד יש והלל הבבלי שמו שעלה מכבל והוא שמש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון וידע אם פסח דוחה שבת, והיה הלל דורש להם במדות שהתורה נדרשת בהן להביא ראיה שהפסח דוחה את השבת ולא קבלו ממנו עד שאמר כך קבלתי משמעיה ואבטליון. מזה אנו רואים כי הם לא היו רוצים במדרש על פי המדות, אבל נהה דעתם כששמעו מפי הלל כי ההלכה הנזכרת היא מקובלת אצלו מאת שמעיה ואבטליון. מחיבור המאורעות האלה נבין כי בימי שמעיה ואבטליון החלו לפלס מסלות חדשות בדרישת התורה, ואלה שני הראשים היו מתוארים בשם הכבוד „דר שנים גדולים“, כדור הראשון אחריהם, הוחל להעמיד סדר ומספר למדות ולתת להן שמות, כל זה יורה כי המסילות החדשות אשר סללו להם היו בכחינת מדרש התורה, וההתחדשות הזאת מצאה מערערים בקרב הפרושים, ואחרי שאין לנו סבה אחרת לזאת ההתחדשות כי אם השתדלות הפרושים להכות על קדקד הצדוקים ולשים לדעות הפרושים יסוד ושורש בתורה הכתובה, על כן יש לשפוט מזה כי המתנגדים בין הפרושים גם הם מאנו לקבל הרהבת מדרש התורה על פי המדות, ועתה ברור הוא כי בעת ההיא החל פירוד הדעות בין הפרושים עצמם, ובוה נבין אשר כבר בדור אחר זה היה הפירוד הקטן למחלקת גדולה בין החכמים עד שאמרו שלסבת המחלקת נעשה התורה כשתי תורות.

אך המסילות החדשות אשר סללו שמעיה ואבטליון במדרש התורה היו אכלות אחר מותם. והמתנגדים נשאו ראש כי מקרבם נבחרו בני בתירה להקים על לשבת ראש בסנהדרין, לפי מה שמסופר בתלמוד מענינים היו דלים בחכמה עד כי שכחו ולא ידעו הלכה פשוטה (שם סו. וכירושלאמי רפ"ו). והאחרונים אמרו על זמנם שהיה זמן שכחת התורה (סוכה כ.). וגם המשנה אשר בה נזכרה שלשלת המקבלים אין לבני בתירה שם זכר (אבות פ"א מ"א). ענינם של בני בתירה עוד יתברר לנו בירור רב בהגיענו לסיפור קורותיו של הלל הבבלי. אך על אחת נשימה פה לכנו, והוא: כי יפלא מאד הדבר איך הגיעו אנשים בלתי מצויינים בחכמה למעלה היותר נבונה באומה בכחינה עניניה הדתיים? אמנם נבין את המראה הזאת אם נשימה עינינו על מהלך קורות העמים מאז בתבל ארץ. הן מאז ומקדם כן היה כי בחתהפך גלגל הממשלה, כמעט תמיד אנשי בלי שם מתנשאים, והמוכים בעם מתחכאים או יעשו מרחק מפני דוחקיהם. אף כן היה בתפוש היורדים את הממשלה בחזקת יד, הנה כל הפקידות אשר הפקיד לא היו לו הכשרון ויתרון חכמה לקו ולמשקלת אולם האיש אשר התכנע תחת רגליו ואמר טוב לכל אשר יאמר הוא טוב, הוא היה איש חפצו לנשאהו למעלה ראש. כן גם ראינו בהרימו את חנמאל המצרי להיות כהן גדול אף כי זה הכהן לא היה מן הגדולים בין הכהנים, ובין אנשי שם לא יתחשב (קדמוניות סט"ו, ב'. פרה פ"ג); ואין זה כי אם מדעתו שהאיש הזה אשר היה מדלת העם יהיה לו לעבד ולכל אשר יחשוק ישנו. וגם זה היה סבה אשר שם את בני בתירה לראשי הסנהדרין, מהם קוה כי יהיו בידו בחומר ביד היוצר. אבל הגיעו הימים אשר הם עצמם הכירו כי אין בכחם למלאות את הפקידה אשר הועמדו עליה, ואז בנפש חפצה פנו המקום לאיש אשר היה אהוב ונרצה לעם ושמו הולך בכל הארץ.

ועתה אם נשליך מבט עינינו על ימי משך הזמן הארוך שעברנו עד כה,

נמצא כי עם כל התלאות והצרות אשר מצאו את האומה ואת החכמים לא רפתה ידם מן התורה אך החזיקוה. דרשו בתורה ופירושוה לפי דרכם ונס היו הרבה פירושים מקובלים בידם. בקרב הזמן הזה נתחלקו הלבבות ונהיה חלוק בדעות. על אדמת הדת היו שני דרכים מצוינים ביותר, והם: דרך הפרושים ודרך הצדוקים. הפרושים ברו להם דרך ההולך קדימה בהרחבת פירוש התורה והצדוקים הלכו לאחור מעת שחלק לבם ונטו מדרך הפרושים. בכל עת התעודדו הפרושים לעמוד נגד הצדוקים לרדות אותם. בזמנים שונים היתה המלחמה כבדה והניצוח החליף עשרת מונים פעם עמדו הפרושים בראש וגם פעם הצדוקים. עד שבסוף נצחו הפרושים את הצדוקים נצחו מתמיד. לסבה הזאת קבעו מסמורות, ועשו תיקונים וחקים כדי לעשות פרסום נגד הצדוקים, ועשו כן גם אם הוכרחו לעקור דברי תורה מפני שהשעה צריכה לכך. זה המעש היה להם לעינים בכל ענין ובכל אופן. ועל כן לא הקפידו לנסות מדברי קדמוניהם אף אם נוסדו בתורה במקום שהיה צורך השעה והחזקת התורה בכללה. השתדלו לחזק למודיהם בהכיאם להם ראיות מן התורה הכתובה על פי דרכי מדרשם. כללים ידועים לתועלת פירושי התורה היו להם מאז 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 ונדרות כפי מה שהיה בהם צורך לזמנם. וכאשר קבעו כל אלה לא אלה לא אלה וכמחלקת כי אם בהסכמת הסנהדרין, אך הדבר אשר הרחיבו התורה יותר מדי לסבת התנגדות הצדוקים כבר נרם בסוף המועד התנגדות מעטה גם בקרב הפרושים והופרעו החסכמה ביניהם. זאת ההתנגדות היתה כפושט מים בתחלתה, ותחי כדור הבא לנהר שוטף אשר לא היה לו מעצור עוד בכל הדורות הבאים. בהיות שהמאורעות עצמו עליהם, והתלאות נברו במאד מאד, על כן גם שכחת התורה גברה פעם אחר פעם. כן ראינו בימי יוסי בן יועזר שהוצרכו איזה מן החקים ההלכותיים לעדותו של יוסי מפני שנשכחו בזמנו. גם הגזירות אשר גזר יוסי בן יועזר וחברו נשכחו לאחר זמן עד שהחזירן שמעון בן שמח. אחרי מות יוסי בן יועזר בטלו האשכולות ונשתכחה התורה כימי המלחמות. ובעת שהצדוקים עמדו בראש גם כן גדלה שכחת התורה עד שאמרו על הזמן ההוא כי היה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שמח (קידושין סו.). והלא יהודה בן טבאי חבירו עם שעמד בראש הסנהדרין בכל זאת נעלמה ממנו הלכה גדולה ובאה תקלה על ידו כי נשפך דם נקי. ושוב בימי בני בתירה היתה תורת הפרושים נעובה, ולא היה בירושלים איש אשר נשאר משרדי תלמידיהם של שמעיה ואבטליון, והוא אות ברור על מיעוט דרישת התורה על פי הדרך אשר אחזו שמעיה ואבטליון. אבל זאת השכחה האחרונה היתה סבה כי הגיעה הדרישה בתורה למדרגה חדשה.

ספר רביעי.

הלל, מנחם, שמאי, דרכם במדרש התורה וההלכה, עקבית בן מהללאל, ב"ש, ביה, שמעון בנו של הלל, רבן גמליאל הזקן חכמי דורו, שמעון בנו וחכמי דורו, דיני גזרות.

פרק שבעה עשר

הלל הכבלי, מנחם, שמאי.

הכחות הטובים נחלשו משכח הירודים. המהפכה אשר הפך בכל עיני האומה עצמה מאד גם על דרישת התורה. כי למן היום הראשון אשר בא למלוכה באה כהלה אתו מנוחת החכמים חלפה ויבא רגז תחתיה. שמעיה ואבטליון בתעצומת רוחם עוד עמדו כפריץ, אך כאשר מתו השקט ובטחה אתם מתו ואור דרישת התורה לא נגה עוד כמלפנים וימש חשך. החשך הזה עוד נכפל לרגלי פרוד הדעות אשר פרץ בין חכמי הפרושים. ויהי אחרית כל אלה כי הניע זמן חסרון הדרישה ושכחת התורה שבעל פה. בעת הזאת עלה כיוצא מארץ ציה איש נפלא בחכמתו ובתכונות נכבדות ויניע עד כסא הנשיאות. האיש הזה היה הלל הכבלי אשר נקרא גם הלל הזקן. תולדתו ממשפחה רמה בישראל. אביו היה משבט בנימין ואמו משורש ישי בית הלחמי, מבני שפטיה בן דוד המלך ואשתו אביטל (ירושלמי כלאים פ"ט) ארץ מולדתו היתה בבל ועל כן נקרא הלל הכבלי (פסחים סו, סוכה כ.). שנת הולדתו אותו היתה סביב לסוף המאה השביעית לאלף הרביעי (1). ויהי לו אח ושמו שכנה והיה עוסק בסחורה ולא רצה הלל להשתתף עמו בסחורתו כי נפשו השקה בתורה ונפרד ממנו (סוטה כא), וילך לו ירושלימה לשמוע תורה מפי שמעיה ואבטליון. מזה נראה כי בעת ההיא לא היו בכבל בתים לתורה, הן אמת כי בימי הגולה היתה התורה נמועה בכל. גם האנשים אשר החזירו לארץ ישראל ונטעוה שם היו כבליים אשר שבו בשוב ה' את שכות 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 והגזירות נסכו ממאורעות אשר אירעו שם ומצרכי הזמן בארץ מושבותם. ונוסף על זה הלא כל ימי הבית לא היה אדם מישראל אשר לא החזיק באמונה שלמה בהעיקר הגדול, כי מציון תצא תורה" וכל דבר הלכה או מדרש או סיני

(1) בספרי בסופו שנינו הלל עלה מבבל בן מי שנה ושמש מי שנה ופרנס את ישראל מי שנה, ובשבת (טו.) אמרו: הלל נהג נשיאותו לפני הבית קי שנה. ולפי הספרי נעשה נשיא בן פ' שנה ונולד ג' תר"ג והנה כשעלה מבבל היה כבר חכם כי דרש והסכים וקבל הלכה (תיב תזריע פ"י תוספתא נגעים פ"א ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ואולי ישב שם מי שנה ושמש אך ידעו הנשואים כוונתו? ובפסחים מוכח שלא הכירוהו ואחד מהתלמודים רמז עליו ואמר אדם אחר יש והלל הכבלי שמו. אבל אמת שאין מספר הספרי בדקדוק. ונראה שבנעוריו עלה לארץ ישראל ללמוד תורה משמעיה ואבטליון, ואולי בעת שדרף הירודים את החכמים שב אל ארצו ואחרי ששקמה הארץ חזר פעם אתה לא"י מאיזה סבה ואז נתגלגל הדבר ונעשה נשיא כמסופר בפנים. ואפשר שבן מי שנה נעשה נשיא, ופרנס את ישראל מי שנה, ולפי זה יהיו כל ימי חייו פ' שנה כמו שבמנחם זמנו גרעין ח"ג צד 207. ועל כן אם היה לנשיא מאה שנה קודם החרבן והי שמונים שנה ופרנס את ישראל ארבעים שנה אז תפול שנת הולדת אותו מאה וארבעים שנה קודם החרבן שהוא ג' תר"צ. אבל באמת אין שום ראיות אשר על ידה נוכל לצמצם שנת תולדתו בדקדוק גמור כי לא ידענו בבירור את מספר ימי חייו כצמצום ע"כ שערתי זמנו רק בקירוב לא בדקדוק.

אשר לא נמנו עליו וגמרוהו בבית דין הגדול שבלשכת הגזית לא היה להם כח המאסר; ועל כן מובן מעצמו כי בכבל לא היה מקום דרישת התורה ולא היה יכול להיות. וגם לא הניע אלינו דבר גדול או קמץ מררישת התורה ליהודים הכבליים רק הורע לנו שנהגו במנהגי היהודים ומדקדקים מאד בשמירת השבת ושולחים את שקליהם ואת קרבנותיהם ומתת ידם לירושלים, אבל מהתפשטות תלמוד תורה ביניהם אין רמז מאומה. רמז לדבר, כי דרישת התורה בכבל בעת ההיא אך מעטה היתה, יורה לנו הענין המסופר מאזימי (זוטוס במ"ד) מלך האדיאביני שנכנס עם אמו לרת היהודים ושלה את בניו לירושלים לתלמוד תורה (יוסיפון קדמוניות ס"ב). אף שבבל קרובה אליו. ומהמשך הספור ההוא נראה עוד הברור אחר בין דעות הירושלמיים והכבליים. כי יסופר עוד שם שרבו של אזימטי אשר למדה את תורת היהודים היה יהודי מבני ארצו ושמו חנניה וכאשר נועצו יחדו הרב ותלמידו על דבר הכרח המילה, התייר חנניה ולמלך לקבל דת היהודים בלי שימול את בשר ערלתו כי אמר: שיתכן לעבוד את האללים אף בהיות לו ערלה, רק ידבק בתורת היהודים בלב שלם. לא כן חשב חכם יהודי אחר מבני ארץ הגליל הנקרא בשמו אלעזר כי הוא אמר למלך כי לא יספיק לדעת את דרכי אלהים ואת תורותיו אבל יצטרך לשמור את מצותיו והמילה היא חובה אשר בשום ענין אין להפטר ממנה. ומזה נראה כי הכבלי לא שם את המעשה עיקר וודאי שהכבליים לא היו מדקדקים בדקדוקי מצות המעשיים כבני ארץ ישראל, וגם זה מופת קצת כי בכבל לא דקדקו בדקדוקי התורה והסופרים כהירושלמיים. ומי יודע אם לא הרפיון הזה גרם שהכבליים היו שנואים לבני ארץ ישראל וכל דבר קלות ראש (יומא סו:) וכן כל מעשה שלא כהוגן לפי מדת דרך ארץ תלו בכבליים (מנחות ק). ודבר ברור הוא כי בעת ההיא היו הכבליים מוחזקים 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 שכת — כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי (ירושלמי מפסחים פ"ו ה"א). ולא דבר ריק הוא מה שהגמרא הכבליית השמיטה המאמר הזה מן הכרייתא ומתאמצת תמיד להראות את תוקף הכבליים בתורה, וכי בכל זמן היו הם האנשים אשר הביאו את התורה לארץ ישראל, אין זאת כי אם מפני שההפוך היה מפורסם בין בני ארץ ישראל. אבל השתדלות האחרונים להראות כי לא כן היה לא הועילה להם ועדותם מוכחשת מן המציאות. כי מה יועיל באמרם שבימי עזרא היתה התורה נשכחת והוא העלה אתו מכלל. הלא עוד אין בזה מופת חותך שהדרישה כפי מה שהשתלשלה מימי עזרא עד ימי הלל שהיא מצאה לה מקום בכבל? ומה יועיל עוד אם יתפארו שהלל היה כבלי והוא חזר ויסד את התורה בארץ ישראל בעת שנשכתה. אחרי שדבר ברור הוא שכל תורתו וחכמתו של הלל לא הביא מארצו כי אם הוא הלך לדרוש את התורה לארץ ישראל? ועל כן הלל לא הביא התורה מכלל אמנם להפך היה שהוא עלה לא"י ולמד שם ושם לכבל והביא התורה עמו ואולי היה הוא הראשון אשר החל להעיר את לב בני ארצו הכבליים לדרישת התורה. וכימי המלחמה האחרונה אשר היתה ליהודים עם הרומיים נמלטו מקצת מן החכמים על נפשם ויורו בכלה או לארם (מיזופוטמיה) הסמוכה לה כמו רבי יהודה בן בתירה אשר התישב בניצבין אשר בארם ובלי ספק ירדו לשם עוד חכמים אחרים, וכן אחרי החורבן נתישבו שם חכמים מחכמי א"י כמו חנניה בן אחי ר' יחושע, ועל כן מזמן הלל והלאה הוכאה דרישת התורה לכבל על ידי חכמים שונים מא"י.

ימי שכתו של הלל בארץ ישראל בעודו משמש את רבותיו היו רעים שם

חי חיי צר והחיה את נפשו מגיע כפיו. הוא היה שכיר יום ומשכרת עבודתו מצערה אך בהיותו ענו ככל משאליו על כן הספיק לו זה המעט די מחסורו והותר. מן המותר שלם לשומר הפתח אשר בבית מדרשם של שמעיה ואבמילין את המרפעים המגיע לו לפי החק הנחוג. ויהי היום והלל לא השכיר מאומה ולא יכול לשלם חקו אבל זה לא עצרנו משמוע תורה כי תחת אשר נכנס פנימה לבית המדרש הלך וישכב לו על פי הארובה לשמוע משם את תלמודם של רבותיו. ויהי בלילה והנה נפל שלג רב ארצה עד כי נכסה כל גופו ברום שלש אמות ויהי בבקר והנה לא האיר היום כחמול שלשום, ויתמהו כל יושבי בית המדרש ויבקש הדבר וימצא והנה גופת איש שוכב על פי הארובה ומכוסה בשלג. מהר פרקוהו משם והנה הוא הלל. הרצוהו סכוהו והושיבוהו כנגד המדורה, ואמרו ראוי הוא זה להלל עליו את השבת (ימא לה:). כן עצמה בקרבו האהבה אל התורה, אך כאשר אהב את חכמת התורה כמו כן אהב את שאר כל החכמות ודרש בהן. ואמרו עליו שלא הניח מדברי החכמה דבר אשר לא למד. דרש בלשונות זרות, וכל מיני חכמות את הכל למד להגדיל תורה ולהאדיר (סופרים פט"ז). גם בדרך הזה נהג את תלמידיו ולמד אותם לאחוז בתורה ולבלתי הניח יום משאר חכמות (סוכה כח. ב"ב קל"ט). אהבתו ללמוד תורה ניכרת ביחוד ממה שעזב את ארץ מולדתו וילך לו אל ארץ אשר בעת ההיא היתה מלאה מריבה ושערורה. אבל ראה כי בככל לא יכול למלאות את תשוקתו, ואם גם כי היה דורש לעצמו או כחכרת חכמים אשר בארצו, בכל זאת ידע מאד כי לפי מצב חכמת התורה בעת ההיא בארץ ישראל אשר משם ההוראה יוצאת לא יתכן שישגי מבוקשו. כי אם היה דורש והוציא תולדות הלכותיות מדרישותיו עוד לא ידע אם דרישתו מתאימה עם ההלכה אשר היתה לפעולת אדם בעם והוסכמה בבית דין הגדול שבירושלים. ועתה זה הדבר אשר הניעוהו לעלות לארץ ישראל. ואף יוספר כן שעל שלשה דברים עלה הלל מבבל. האחד היה בענין סהרת ומומאת המצורע (ת"כ תזריע פ"י). השני בענין אכילת מצה מן החדש. והשלישי בענין קרבן חגיגה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ובשלשת הדברים האלה היתה ההלכה מסופקת בידו ולא היה איש בככל אשר היה יכול להתיר ספקותיו כי לא ידעו איך הוכרעו מפי הבית דין אשר בלשכת הגזית ואיך נוהגים הדברים במנהג 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 ומולדתו עד שאירעו לו ספקות בשלשת הדברים האלה אז היתה נפשו מתאמצת לעלות ירושלימה ויעל. וגם לא היתה תוחלתו נכונה כי באמת דרש והסכים ועלה וקבל הלכה (ירושלמי שם). כענין הזה אירע גם לחכמים אחרים אשר ישבו בככל כי דרשו לפי דרכי החיקש וחשבו כי מדרשם נוסד על אדני האמת אשר כל הרוחות שבעולם לא יזיזוהו ממקומו ובכל זאת הוכרחו לכטל דעתם ולסתור היקשם ומדרשם מפני שלא הוכרע כן בבית דין הגדול שבירושלים וההלכה בהיפוך מטה שהוציאוהם על פי מדרשם. כן קרה בזמן מאוחר קרוב לחורבן הבית או מיד לאחריו לאחד מן החכמים אשר ירד לנציון. והוא רבי יהודה בן בתירה. זה החכם הוציא גם כן תולדה מדרישית והעמיד הלכה שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה והוכיח כן על פי מרת קל וחומר. והנה חכם אחד מאוהבי ויוחנן בן כב כג שמו שלח אליו כפתמיה לאמר: אמרו משךך שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה! והחזירו ואמר לו: מוחזק הייתי בך שאתה בקי בסתרי תורה אפילו לדרוש בקי אין אתה יודע! ודרש לפניו ק"ו. אבל הוסיף לאמר: ומה אעשה והם אמרו לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה וסמכו להם מקרא כל טהור

בני תך יאכלנו (ירושלמי ותוספתא כתובות פ"ה ועי' קידושין י: ספרי קרח פ"י קי"ז). 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 החלטת בית דין שבא"י (1). ועתה נבין כמה קשה היה לדורשים שבבבלי 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 בכיורו ימי שמושו את רבותיו, אבל נראה כי שב עוד הפעם אל ארצו, שבראשונה עלה לירושלים להשקיט תשוקתו ללמוד תורה משמיעה ואבטליון, ואז לא לבקשת חכמי ארץ ישראל מרצותם לשאול ממנו הלכה עלה (פ"י הראב"ד לת"כ בתחלתו) אמנם הוא קבל הלכה מהם לא הם ממנו, ואחר זמן, וזה בלי ספק בעת שדרף הידודים את החכמים, שב אל ארצו, אך כאשר שקטה הארץ חזר עוד הפעם לירושלים, וזאת החזרה היתה לפני התקדש חג המצות. מדי התאספו כל ישראל לירושלמה לזבח את זבח חג הפסח, אז גם הלל היה בתוך הבאים.

בשנה ההיא חל ארבעה עשר לחדש הראשון להיות בשבת. ובני בתירה אשר היו ראשי הסנהדרין לא היו יודעים אם הפסח דוחה את השבת אם לא. ויקם אחד מן התלמידים, ויאמר אדם אחד עלה מכבל והלל הבבלי שמו והוא שמש את שמעיה ואבטליון יודע אם הפסח דוחה את השבת. אך בני בתירה הגיעו ראש לאמר אפשר שיש תוחלת מכבלי? אך ככל זאת שלחו לקרא לו. והי כבאו אמרו לו שמעת מימך כשחל 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 מק"ו ומגזירה שוה, אמנם נגד כל ראיותיו לא היה להם רק תשובה אחת באמרו: ככל אמרנו אם יש תוחלת מכבלי ואע"פ שהיה יושב ודורש לפניהם כל היום כלו לא קבלו ממנו עד שאמר יבוא עלי כך שמעתי משמיעה ואבטליון כיון ששמעו ממנו כן נחה דעתם ומנו אותו נשיא עליהם (ירושלמי פסחים פ"ו היא ועי' בבלי שם). והנה נראה מזה כי בני בתירה לא

(1) אינו מבורר אם ריב"ב זה הוא ריב"ב הנזכר בפסחים (ג.) שהיו בימי הבית ולאחריו? ור"פ בריה"מ צד 96 פסק בדבר שאמר ריב"ב כזה אעשה שהרי אמרו חכמים ארוסה כי אינה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה והלא זה הוא תקנת המישה האחרונה אחר ר"ט ור"ע ע"י כתובות נ"ז וריב"ב הי זמן רב קודם לתקנה זו. אבל לא ע"י בברייתא שבירושלמי פ"ה ה"ג מכתובות ששם מוכח ששלוש משניות היו משנה ראשונה. ארוסה בה ישראל אוכלת בתרומה מיד ומדין תורה וזה כמדרשו של ריב"ב, וחזרו לומר לאחר ו"ב חדש לכשתיהיב במונותיה וביד של אחרון אמרו לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה, וזאת הברייתא היא היסוד למושנתנו. ומה שנקרא במושנתנו: משנה ראשונה היא האמצעית שבברייתא, ופרשה הוא: הגיע זמן ולא נשאו אוכלת משלו ואוכלת בתרומה. ובתנאיה חולקים ר"ט ור"ע אבל לא יעלה על הדעת שר"ט ור"ע יסרוהו. ועל כן אפשר מאד כי כל שלש המשניות קדומות לר"ט ולר"ע, ואין פלא אם ידע ריב"ב הקדמון משלישתן, ונראה עוד כי אף שר"ט מפרש את המשנה האמצעית אשר מזה קושטע שבזמן ר"ט ור"ע נהגו כהכרעת האמצעית בכל זאת היו נוטים ממנה לנהוג כמשנה ראשונה שארוסה אוכלת בתרומה מיד כשנתקדשה כי בתוספתא דכתובות פ"ה יספור מר"ט שקדש ג' מאות נשים בשני בצרת כדי להאכילן בתרומה ובהכרח שבשעת הדחק העמידו הדבר על דין תורה כמיד וכמדרשו דריב"ב.



הלכו בדרכי שמעיה ואבטליון במרש התורה, ולא רצו לסמוך על הכרעת השכל, ולא נחה דעתם בראיות מדרשיות על פי המדות ורק אז שמעו לדבריו כשאמר להם כי כן מקובל מפי שמעיה ואבטליון, וזה הוכחה כי גם בקרב הפרושים לא היו כל הדעות שוות, והמסילות החדשות אשר סללו רבותיו של הלל במרש התורה מצאו מנגדיהם. אבל גם זה יוצא לנו מתוך המאורע הזה כי רבים הכירו כי נטיית המתנגדים מתורתם של שמעיה ואבטליון גרמה שכחת התורה ובלי ספק היו דואגים לעתיד שחסרון הדעת עוד יתגבר, כי רק אם היו הדברים כן נבין איך מיד נמנו וגמרו להעביר את בני בתירה עצמם הכירו כי אין להתנגדותם מעמד ופנו מקום במקומם, ואולי בני בתירה העצמם הכירו כי אין להתנגדותם מעמד ופנו מקום לאיש הטוב מהם, איך שיהיה ברור הוא כי התנשאותו של הלל לנשיאות היתה סבה כי התרחבה דרישת התורה וכאה למדרגה חדשה. במעמד ההוא שאלוהו עוד שאלה אחרת התלויה בראשונה. אמרו לו: מה לעשות לעם שלא הביאו סכיניהם? אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו לישראל אם אינן נביאים בני נביאים הם. למחר הביאו קרבנותיהם והסכינים היו תחובים בגיזת 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 במעמד ההוא אשר חריש לדעת מה יעשה העם ויסמוך על מנהגם, הוא הדבר אשר היה מאז ומקדם לחכמי התורה לעינים, וכמה חקים ודינים והלכות אשר לא נדע שרשם וכבר הקדמנים לא ידעוהו הודע להם ממנהג העם. והיה זה חק לחכמים שכל הלכה שהיא רופפת ביד בית דין ואין אתה יודע מה מיכה צא וראה איך הצבור נוהגים ונהוג (ירושלמי פ"ז ה"ו 1). אמנם יותר מאשר אנו מכירים היום מתוך סיפור המאורע ההוא כי מצב הירישה היה ברע מאד, הלא הכיר הלל עצמו ואישר ראה הדברים בעיניו. אשר על כן הוכיחם על פניהם לאמר: מי גרם לכם לצורך לבבלי הזה לא על שלא שמשתם לשני גדולי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו יושבים אצלכם? ויסופר בפירושו כי התוכחה המגולה הזאת הוכיח אותם אחרי אשר כבר מנוהו נשיא עליהם כי אחרי אשר הוקס על ראה בזה חובה לעצמו לפרש להם את דרכו אשר ילך בה, ולגלות להם מוטם והסרוניהם. כי האיש אשר נקרא לרפאות תחלואי עדה אף עליו לגלות המחלה מה היא? למען יזכרו אותותיה. ולכן אם גם טעז תכונת נפשו היה איש ענו ושפל רוח ככל זה בפעם ההוא איך יכול להתאפק, והוכיחם בדברים קשים על חסרון ידיעתם ועל הסבות אשר גרמו החסרון הזה. ומי יודע אם לא בעת ההיא כאשר דבר אתם משפטים ולקח המכשלה תחת ידו, אם לא העלה על זכרונו את המאמר אשר היה רגיל על לשונו: במקום שאין איש השתדל להיות איש (אבות פ"ב מ"ג 2).

ככל הדורות האחרונים הפליגו מעלתו. אטרו עליו כי הוא בדורו בעורא בדורו שניהם היו מיסדי חכמת התורה (סוכה כ.), כאשר היה נפלא בחכמתו

(1) עיי' מה שכתבתי במבוא למכילתא עם פירושי מדות סופרים על אודת הענין הזה
(2) אבות פ"ב מושגח ג' ואולי הובאו מאמרים בשמו של הלל, וכתב בעל תוס' וייט בשם הר"ר מנחם עזריה בסי' עשרה מאמרות שזה הלל בן בנו של רבי, אך מ"ה שם מוחס להלל הזקן ושני הלכות לא דקדקו בזה וכו' ובלי ספק מוחס מיה להלל הזקן בסמיכותו על התלמוד סוכה (גג.) ובאבות דרבי פיבי מונה מאמריו של הלל הזקן ובפס"ח מביא מאמריו של הלל סתם אחרי ר"ב והכמי זמנו ומשמע שהמסדר כוון על הלל השני ומונה בין מאמריו גם מרבה בישר מרבה רבה שהיא מיה ומשמע שכך המשניות כמ"ד עד מ"ז וחסר להלל השני אבל אין הדבר כן כי נראה שכך המשניות של פ"א כמ"ז עד פ"ב מ"ד מאמר המתחיל הלל אומר הן הוספה. ובפ"ב מ"ז הוא המשך מאמרי המקבילים: ריבוי קבל מהלל ומשואי וכו'. ואף כן החליט חר"ר יום טוב צונץ בספרו הגדול ג' ד' פ. 8.

כן היה במדותיו. הוא הראשון מחכמי המשנה אשר אמר כפה 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 התורה. פעם אחת בא לפניו נכרי ובקש להתיהר, אך הנכרי הזה ידע כי רבו מאד החקים אשר לדת היהודית ויקשה ממנו ללמוד את משפט הדת הזאת בכל עניניה, על כן בקש ללמוד את יסוד תורת היהודים, וישאל מאת הלל שיוורה את היסוד הזה במשך זמן קצר הלל קבלהו בסבר פנים יפות וברצון ויאמר: לו יהי כדבריך! היסוד העקרי לדת היהודים הוא: מה דסני לך לחברך לא תעביד, ואידך פירושא הוא זיל גמור (שבת לא.). רוח האהבה הזאת נוססה בכל לימודיו, אם ידבר ממשפט האדם על מעשה זולתו היתה אהבת האדם מדתו כהזחירו שלא ידן האדם את חברו עד שיגיע למקומו (אבות פ"א). במשאו ומתנו עם בני אדם היה דבורו בנחת ונשא וסכל טרחם ולא ידע רגז (שבת שם) כי זאת האהבה היתה נר לרגלו בכל ייחוסיו לזולתו, וביחוד שמר חובת האהבה נגד אבינו אדם. בתמכו את יד העני לא הספיק לנפשו לתת לו רק מחסוריו ההכרחיים אך נתן לו גם מתרות אם הורגל בהן מנעוריו. (כתובות סז; ירושלמי פאה פ"א). אחת למדה הזאת היתה מדת ענותו. במדה הזאת היה למופת בעמו עד שהיה למשל לעולם יהא אדם ענותן כהלל (שבת לז). וכמו כן היה נאדר במדת הסכלנות. הגדות שונות נתפשטו בעם מסכלנותו. בכל מה שהמריחוהו בני אדם מסכלות או מרוע לב לא יכלו להאבד ממנו שאננות רוחו והשקטתו (שם לא.). במדרגה למעלה מכל זה שמר ענותו לפני אלהים אשר כה התחזק בשחונו באל תמיד. מאמר אחד נשא על שפתיו והוא יעיד על עז בשחונו הוא היה אומר: ברוך ה' יום יום! ואם היה לו היום די מחסורו לא דאג ליום מחר כי באל בטוח (ביצה טז.). ופעם אחת היה בא בדרך ושמע קול צוחה כעיר ויאמר מוכסח אני כי אין זה בתוך ביתי כי לא ירא משמועה רעה אך נכון לבו וכטוח בה' (ברכות ס.). כבשחונו באלהים כן היתה יראתו אותה גדולה וחזקה, ונשואה על כנפי אהבה תמימה. ועל כן נבזה בעיניו נמאס לעשות השמחה לפני ה' כשמחת האדם כשמחו בחכרת רעים. אך היה לו לחק בני בשמחתנו לפני אלהים לא תתערב פחזות או קלות ראש אך השמחה תהיה ברעדה וברגש קדש (ירושלמי סוכה פ"ה מ"ד). במשלי מוסי' אשר הורה לדעת מדות הטוב והצדק, השתמש תמיד בציורים יפים ונפלאים המתחקים בנפש השומע. בדברו מברית האהבה בין ה' ובין ישראל יצייר זה בציור נחמד כאמרו: במקום שלבי אוהב רגלי מוליכות אותי אם אתה תבא לביתי אני 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 נלגלת צפה על פני המים ואמר: על דאמסת אטפוך וסוף מטיפך יטופן (אבות פ"א). ואולי בדברו כן זכר את המאורעות אשר אירעו יום יום בזמנו תחת ממשלת הירודוס אשר היה שפיכות דם אדם מעשה בכל יום. כמעט בכל דבורי מוסר השכל אשר יש לנו ממנו נמצא כי בחר במליצה קצרה ומתמיהה וקרובה ממש לחדה. פעם אחת בהפטרו מתלמידיו שאלוהו לאן הוא הולך? ויען ויאמר: לגמול חסד עם האכסניא אשר יש לי בתוך ביתי. ויהי כדברו אליהם כן יום יום, היו מתמיהים לאמר: וכי יש לך בכל יום יום אכסניא בתוך ביתך? ויען: אמנם כן הוא! וכי הנפש העלובה איננה דומה לאכסניא בתוך גופי, היום היא פה ולמחר הלפה לה מזה (ויקרא רבה פ"ד). ומה היה נמילות חסרו זאת אשר גמל עם נפשו? זה היה ההשתדלות להשלים אותה בשלמות האפשרית, אך הרעיון המונע בדבריו האלה תאר במקום

אחר במליצה נעימה אשר בה יגיד לאדם חובתו להיות דואג לנפשו לעשות עמה חסד להשליכנה שאם הוא לא יעשה לעצמו מי יעשה בעבורו? כי אף השתדלות עצמו רפוייה וכל שכן השתדלות אחרים. ואם יתרא זהו עצמו לעשות יעבור הזמן ומי יודע אם יהיה כחו מחר ככחו היום. אבל יתאר זה במליצה קצרה דומה לחדה. באמר: אם אין אני לי מי לי? וכשאני לעצמי מה אני? ואם לא עכשו אימתי? (אבות שם) והבאמר האחרון הזה ימצא דוגמתו במאמר אחר מיוחד 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 הגויה ירצה כי נהיה אומנים אותה לפקדה בכל עת ולשמרה. גם הרעיון הזה הלביש בתשובה קצרה לתלמידיו. בהפטר 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? ואמר להם: הן! האדם אשר נברא בצלם אלהים איך לא ישמור את הצלם הזה בנקיות ובטהרה? (ויקרא רבה שם). אבל בעבור זה לא נחשוב כי אהב תענוגות בני אדם. הלא כבר ראינו כי הרגיל נפשו מנעוריו במדת ההסתפקות, ומאד מאד הזחיר מתשוקת בשרים ומהשתדלות 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 יסיף ודלא יליף קטלא חייב (שם). כי התורה והדעת מביאות לידי יראה, ובלא דעת אין יראת שמים ואין חסידות. שאין כור ירא המא ולא עם הארץ חסיד (שם). אבל הזהיר מעשות כל אלה שלא לישם שמים, ואמר ודאשתמש בתנא חלף נגד שמא אנכי שמייה (שם פ"א). מבקשתו כי תרבה הדעת ותגדל התורה העיר את היודעים להרכיצה ולפזרה. והיה דברו אליהם תמיד: בשעת המכניסים פזר. וכשעת המפזרים כנס (ברכות פ"ג. וירושלמי ותוספתא שם). ומי לא ימצא בזה דוגמה למאמרו אשר אמר: במקום שאין איש השתדל להיות איש (אבות). ואמנם חשב כי ראוי לתת לב גם למצב הזמן, כי אין כל העתים שוים בפניו דוד התורה. ועל כן אמר: אם ראית שהתורה חביבה על הדור פזר ואם ראית דוד שאין התורה חביבה עליו כנס (שם). מי שמתכוון במאמר הזה בשום לב יבין מה רבו התולדות היוצאות ממנו, אך דרך כלל יתברר מתוכו כי רצון הדור ומנהגיו ומגמתו היו נכבדים בעיניו, ואף לסבה הזאת הזהיר במקום אחר לאמר: אל תפרוש מן הצנוד (אבות פ"ג). בלמדו תורה לאחרים שמר מאד מדת הסבלנות. ולא היה מן האנשים העומדים על דעתם ואינם יכולים לסבול דעה זולתה, ובאים בדברים קשים לסתור דעת אחרים. אבל הוא היה אוהב את השלום ורודף את השלום וכשהיה רוצה להוכיח אמתית דעתו נגד אחרים היה דבורו נחנת. ובמאמר מיוחד מדבר מן המדה הזאת באמרו הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (שם פ"א). המדה הזאת תגלה ותראה בכמה הנדוה המספרות מענינו. ונזכיר ביחוד מה שיסופר מענינו עם נכרי אחד. פעם אחת בא לפנינו נכרי להתביר בתנאי שאינו רוצה לקבל רק התורה שבכתב ולא התורה שבעל פה. הלל לא נער כן. וקבלו מיד וניירו. והתחיל ללמד עמו תורת היהודים. ועשה בחכמתו להראותו מעט מעט כי אין מקום לבקשתו. כי הראהו, אשר אין אפשר ללמוד דבר מאחרים בלתי אם הלומד סומך על דברי המלמד כאמונה שלמה, ואחרי שצריך להאמין למלמד, בהכרח שיאמין בכל מה שילמדוהו ומה הכין הנכרי

מעצמו שחייב להאמין להלל אשר היה מלמדו גם את זאת שאין התורה הכתובה מתפרשת כי אם בעזרת התורה שבעל פה (שבת ל':). והנה הרעיון אשר מינה בהגדה זו הוא הרעיון הדובר מתוך נאטרו: אוהב את הבריות ומקרבם לתורה. ואין ספק כי ההגדה הזאת נשרשת כמדת סבלנותו, והיה מפורסם לאיש אשר לא בא בסופה ובסערה נגד המטילים ספק בתורה שבעל פה רק דבריו היו בנחת ובהשכל, ונבדל בזה דרכו מדרך קדמוניו נגד הצדוקים, זה הוא האמת בהגדה הזאת אך ההגדה כדרכה המליצה הדבר כציורים מלציים והלכשתהו כציעים ופרחים ויצא הספור הזה. ועתה נלמד מזה כי לא כמנהג הקדמונים עם הצדוקים מנהגו של הלל. הקדמונים נלחמו בהם בנפש מרה, ועל כן לא פעלו מאומה להחזירם אך עוררו מדנים בהתנגדותם, ואם שמעו בן שטח הצליח לנצח אותם לא הצליח להשיבם מדרכם. אבל הלל לא בא בחוקה על האנשים אשר מאנו כקבלת התורה שבעל פה, ורק בדברים רבים משך לבם אליה ומקרבם לתורה. ועל כן לא יפלא כי הלל לא השגיח מי הוא האיש הבא ללמוד ומה טיבו אלא הקריב את כל אדם לתלמוד תורה כי אמר הרבה פושעים היו בישראל ונתקרנו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים (אבות דר"ג פ"ב). ועתה בהיות דרכו דרך תבונות, ומטחו להנחות בו את העם מטה נועם, ע"כ ביטו לא יזכרו ולא יפקרו הצדוקים ומי יודע כמה מהם אשר השיבם לתורת הפרושים ועל כל פנים לא עשו מריבה יען כי הלל לא רדפם כקדמוניו, עד שכדור אחר בזמן תלמידיו ותלמידיו תלמידיו שגדל הפירוד גם בין הפרושים והיו לשתי מחנות אז גם הצדוקים התעוררו לעמוד כבימים הראשונים. מאונו של הלל שלא להכריח את אחרים על קבלת דעתו דובר מפורש מתוך אחד מטאמריו. 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 תחלתו באונס הלא יהיה סופו ברצון, נגד מנהג כזה מזהיר הלל וכן היה גם משפטו כל הימים שלא להכריח על קבלת דעתו, כי מלמד נאמן כמותו משתדל להוכיח אמתת דעתו בהשכל ובמסופתים. ועל כן שאננות רוח נגד הלומדים והדבור בנחת עמהם היו אצלו הדברים היותר נחוצים למלמד, וכן להפך היו בעיניו הנוק היותר גדול למלמד: הרגז והקפדנות. שאננות הרוח בצרוף עם סבלנותו שמר בכל צדדיהן. על ידי המדות האלה קנה לנפשו את לב תלמידיו, והן העבירו מהם הבושה מלשאלו אשר זאת היא כדה מגונה אצל הרבה תלמידים שבושים לשאול סן יהיו לבו. והבושה הזאת תתחזק יותר ויותר בערך קפדנותו של המורה. ועל כן סבלנותו וטוב מעטו של הלל העבירו זאת הבושה מתלמידיו, והזהר הזהיר מאד על ההפוך באטרו: לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד (אבות פ"ב) ואולי היה זה המאמר מכוון בייחוד נגד שמאי הזקן. כי הוא היה קפדן גדול כאשר ספרו ממנו כל סופרי קורות חייו וכאשר יבא עוד למטה בספרנו.

אחרי עלות הלל לנשיאות הוקם על חכם אחד ושמו מנחם, ויהי לאב בית דין, יוסיפו יספר מאיש אחד אשר נקרא בשמו מנחם והיה מחברת האסיים, הוא הגיד לחיורודם בעודו נער האותיות לאחור כי יגיע למלכותו. ויהי כאשר נמלא דברו זכר חיורודם את מנחם ויקראהו לפניו וישאלהו, כמה יהיו ימי שני מלכותו? ויהי כאשר רמו לו מנחם דברים טובים וניחומים, ככרהו המלך בכבוד גדול ויושט לו את ידו וישלחהו בחסד וכבוד (קדמוניות סט"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 בתלמידיו וישאו משאת מאת המלך. אנה פנה? ומה היה מעשהו ומשפטו מעתה? זה לא הוגד לנו. אמנם החכמים שברור מאוחר אמרו שהלך לעבודת המלך, ויש אומרים שיצא ממדה למדה ויש אומרים שכנגד פניו יצא וחינה מ"ו: וירושלמי שם). מכל ההשערות האלה לא נוכל להבין איפוא הלך ומה היה מעשהו? אך זה יוצא מדברי כלם כי הפכו מנהגם אשר היה להם לפנים ונפרדו מן החכמים, ועתה אפשר שגם מנחם ותלמידיו היו מהמתנגדים אשר מאנו לקבל הרחבת מדרש התורה אשר נתחדשה בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון. אחרי שיצא מנחם נכנס ש"מ א' תחתיו. הוא היה קפדן ונוח לכעוס. שאננות הרוח וסבלנות לא היו לו למנה (שבת ל"א.). ונפשו קצרה לנשוא מורח ומשא ההמון. אבל מהירות הרגז לא היתה אות על רוע או קשיות לבו, כי אם גם שהיתה תכונתו להתרגז מהר בכל זאת היה לבו טוב-לבני אדם והתנהג בענוה גם נגד התלמידים (1). (כ"ב קל"ד:.) אבל זה אין להכחיש ששמסכה קמנה בא לידי, כעס ופעם אחת בא לפניו נכרי ובקש ממנו דבר אשר לפי דעתו לא היה אפשר למלאותו ודחפו באמת הבנין, וכן היה גוער בני אדם בניזופה אם שאלו ממנו דבר שלא כהוגן (שבת ל"א.). ולא יפלא כי נמצא שמעשה עצמו מתנגד אל מה שהורה לאחרים בהזהרים להשתמר מבא ברוע פנים נגד בני אדם ואמר מפורש: הוי מקבל את כל אדם בספר פנים יפות (אבות פ"א), כי באמת מדת התרגזו 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 הזהיר אחרים להשתמר ממנה כי הוא בעל המדה המנוגה ידע בנפשו את גודל נזקה. בהסידותו לא שמר דרך המטופע והעמים על עצמו כמו על אחרים משא גדול מחומרות וגזרות, עד כי עלה על לבו פעם אחת לענות בצום את נפש בנו בעודו ילד קטן (יומא ע"ז:.) וכאשר ילדה כלתו בן זכר כחג חסכות פחת המעויבה וסכך על נבי המטה בשביל הקטן (סוכה כ"ח.). ובכלל נראה ממנהגיו כי דקדק דקדוק רב בקיום המצות (ביצה מ"ז:). מיתר קורות חייו לא הגיע אלינו דבר, וזה אות כי לא היה נחמד בעיני אנשי דורו, וגם הדורות המאוחרים לא תלו בו הגדות כאשר עשו להלל אשר כל תכונה ותכונה מתכונות נפשו נתיפה בציורי הגדות. אך מייחוסו אל הלל ומדין ודברים אשר היו ביניהם. וכן מן המאמרים אשר יש לנו ממנו בהלכה. נכיר דרכו בלמודיו, ולרוב גם תכונתו כי רוח אחת מרחפת על פניהם. וברור הוא כי שני החכמים האלה הרחיבו נכולות התורה שבעל פה, והלל ביחוד הביא רוח חדשה בדרישתה. על שם שניהם נזכרו מדרשים והלכות אבל מעטים הם, אך בלי ספק נכללו דבריהם בדברי תלמידיהם ומהם יש לנו

(1) שם מוספר מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין בו כשורה וכתב נכסיו לזונתו בן עזיאל מה עשה יונתן ב"ע כוזר שליש והקדיש שליש והחזיר לבניו שליש. בא עליו שמאי במקלו ובתרמילו, א"ל: שמאי אי אתה יכול להוציא מה שמכרתיו וכי ואמר שמאי הטיח עלי בן עזיאל. ופי' רשבים במקלו ובתרמילו להתוכח עמו. וכוח הוציא החכם גרעין שימאוי יצא עליו במקל להכריחו זה היה אות על קפדנותו. אבל כונת הבריות איתה כן. ולדעתו יש לשפוט להפך כי ממה שהלך שמאי אליו ולא קראו שיבא לפניו בדרך רב לתלמיד זה יורה שנהג עמו בענוה. ומה שבא במקלו ובתרמילו אין לפרש שבא במקל לדרתו ולהכריחו שא"כ תרמילו למה? אלא שברור. בא במקלו ובתרמילו. הוא דבור עומד בכל מקום לתאר היציאה לדרך כמו בשבת (לא:.) גר זה בא במקלו ובתרמילו ובריה פיב במעשה רדיג נמצא נטל מקלו ומעותיו בידו. אמנם מה שהשתמש בעל המאמר במלה "עליו" שמשמע שבא עליו במקל לדרתו כענין כי אתה בא אלי במקלות האמור במעשה דגלית אין דקדוק כזה כראי להוציא הדבור. בא במקלו ובתרמילו מפורש. ואמנם דע כי כל עיקר המעשה מוספר בירושלמי גרים ספ"ה באסן אחר ומכיש ברויפך מהמוספר בבבלי ועל כן קשה להוציא מזה תולדות לתועלת דברי הימים.

מספר גדול מהלכות וגם מקצת מדרשים. אבל במרם נתבונן בפרמי מאמריהם ומדרישהם והלכותיהם להבין מתוכם חלוף 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 בדורם של שמאי והלל ואחריהם.

פרק שמונה עשר

דרכי המדרש וההלכה להלל ושמאי. עקביה בן מהללאל.

מן המאורע שאירע להלל עם זקני בתירה, יצא לנו שדרישת התורה היתה כעת היא מאד כרע. כי ראינו שלפי הסברה ולפי דרכי המדרש היו ראיות הלל נצחות ומוכרחות ממובן דרכי התורה הכתובה. ובכל זאת נמנעו בני בתירה לשמוע אל ראיותיו ולא נחה דעתם עד אשר אמר להם שכך מקובל מרבותיו. והניסיון יורנו שמאז הסמיכה על המקובל מבלי בחינה ובקרת והדבקות במוצא פי הקדמונים אף אם ראיות מכריחות מורות ההיפוך, זה הוא אית על ההתרשלות בדרישה ועל חסרון כל השתדלות מדעית. אבל בעבור זה לא נאמר שהסבה אשר נעלמה הלכה מבני בתירה איננה אחרת רק מפני שנמו אל דרך הצדוקים לפרש את הכתובים על עומק פשוטם (הרב המאירי בפתחה לאבות), אמנם היו פרושים עד הקצה האחרון, ושטרו בדקדוק ובזהירות רבה תורת הזקנים, אך יען כי דבקו בכל עני 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 אם לא. אבל הרחבת מדרש המקרא אשר יצאה מבית מדרשם של שמעיה ואבמליון והשיגה שלמות תחת ידי הלל. היא היא שנסכה מפני תרעומת הצדוקים אשר אמרו ופרושים 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 ותנוח דעתם. למען השיג התכלית הזאת היתה ראשית דרכו של הלל להרגיל את התלמידים ואת הלומדים להשיג כל מעיניהם בדרישת התורה, להבין ולדעת איך רוב ההלכות נוסדו בתורה ולהסיר לזות שפתותיהם של צדוקים מעל תורתם, וכצדק השוו דורות האחרונים את מעשה הלל בדורו למעשה עזרא בדורו (סוכה כ.). ואמנם סקידת הלל היתה קשה מפקידת עזרא. כי לרוב יקשה יותר לחזק את בדיקי בנין גדול ולרפא את שבריו מייסוד הבנין ומכונתו מן המסד עד עליותיו.

להשיג תכליתו השתמש בכללים אשר התורה נדרשת בהם. כללים כאלה כבר היו לקדמונים לעזרה במדרישהם. אלה הכללים קראו מדות והם יסודי המדרש. הלל הכניסן במספר שבע וקרא להן שמות תוכניים (1). אלה המדות הם: קל וחומר, גזרה שוה, בנין אב, כלל ופרט, שני כתובים, כיוצא בו במקום אחר, דבר הלמד מענינו (2). אחד מן המאזורים והוא רבי ישמעאל העמיד המדות על שלש עשרה. המספר הזה רגיל אצל בעלי התלמוד (מנהדרין פו.) ממקור מוצאן של המדות לא הוגד לנו בתלמוד

(1) לדעת גרעין היו שמעיה ואבמליון מבני אלכסנדריא ולפי השערה זו צודקת דעת ה"ר אהרן יעלינעק, כי אפשר שאלה החכמים היו בקואים בהכמת היונית וידעו כללי התגון לאריסטו ודוגמא להם הביאו גם הם סדר במדות התורה ונתנו לה שמות והכניסו אותן במספר ומתם קבל הלל את סדר המדות מספרן ושמותן.

(2) בת"כ בסוף בריהא דרי ישמעאל מונה מדותיו של הלל. ואלה הן ק"ו. ג"ש. שני כתובים, כלל ופרט, כיוצא בו במאי, דבר הלמד מענינו. והסרה אחת מהמנין. ובאבות דרבי של"ז מונה ק"ו, ג"ש, ביא מכתוב אחד, ביא מבי כתובים, כו"ס, פ"כ, כיוצא בו במאי,

גם לא בשאר ספרי תורה שבעל פה הקדמונים. אבל כתשובות הנאונים יחסו את המדות להלכה למשה מסיני (ס' הכריתות בתי מדות כ"א א' מ') ואחרי הדעה הזאת נמשכו רבים מן המפרשים אחרי הנאונים (1) מבלי שום על לב איך אפשר שבעלי התלמוד והקודמים להם בעלי המשנה היו מחזיקים בדעה הזאת ולא רמזו עליה אף ברמז קל בשום מקום? אם מצאו מקום לפרסם שרצועות שחורות הלכה למשה מסיני איך לא מצאו מקום בים התלמוד הגדול ורחב ידים לפרסם ככה מן העיקר הגדול הזה אשר כל תורת החכמים שבתלמוד נכונה עליו? הן אמנם שאין להכחיש קדמותן בכחינת מהותן, כהיות רובן מונחות בסברה והסברה מולדת השכל ועל כן מעת שנכתבה התורה הלא היה השכל הכלי אשר יועילנו לבא עד תכונתה, אבל בכחינת היותן כללים תוכניים ונכנסים במספר מיוחד ותחת שמות מיוחדים, הדבר ברור כי הלל או רבותיו חקרו ודרשו במדרשי התורה אשר היו נדרשים עד זמנם והתכוננו באופני הדרשות ותכונתן ומצאו שאלה הדרשות נוסדו על תהלוכת חקירה כך וכך ולהקל על הדורשים קבצו וסדרו אלה היסודות ונתנו להם שמות נאותים ויצא להם מספרם שבע. ובמשך הזמן כערך שהתרבה הדרשה והחקירה התרבו ג"כ כללים שונים, וכל כלל וכלל בפני עצמו התרחב עד שעבר את גבולו הראשון, ובעבור זה נמצא שכאשר הלכה הדרשה הלאה בומן השתנו תכונות המדרשים יותר ויותר. ונמצא העברת הגבול הזאת במדת הנזרה שוה באפן נפלא. זאת המדה בעצמותה היא משפט מונח בהגיון הלשון, כי שווי הדברים הוא העד הנאמן על שווי הענינים, וזה הוא תכונת הנ"ש בעצם. אבל המדה הזאת צריכה מתינות הרבה, כי אין לנו מדה אשר נוכל להסבך על ידה כמעיות כל כך כמו הנ"ש כי המלות הדומות רבות בתורה (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 ל"ח הג"ח שורש ב') כי המוסכם בבית דין הגדול הוא יוצא מדעות הגדולים שבדור ועליהם נוכל לסמך כי ודאי לא עברו גבולם אבל החכמים שבדורות האחרונים היתירו הרצועה ודרשו בג"ש היוצאת מנדר משפט ההגיון, ומזה נילדו מדרשים זרים אשר לא יסבלם פשוטו של מקרא. ומה שאירע לג"ש אירע גם לשאר כל המדות וביחוד לדרשת הרבוי והמעוט. (2). מלבד המדות המנויות היו להם עוד כללים נכונים אשר היו להם לעזרה בפירושי התורה הכללים האלה מפוזרים בספרי התורה שבעל פה, ויש מהם מרזוים בפירשי הקדמונים (3). אחד הוא מדה ההיקש, בה דרש הלל לפני זקני בתורה (פסחים סו, וירושלמי) ולא מנה אותה הלל בין מדותיו, יען כי היא נכללת במדת דבר הלמד מענינו (ס' כריתות בתי מדות בית ב'), וההיקש הזה אשר דרש הלל הוא דרשה מושכלת.

דבר הלמד מענינו, ובמקום זה אחת נוספת, ובתוספתא סנהדרין פ"ז הג"ח כמו באר"י רק במקום כ"פ פ"ב מונה כ"ח וכלל וא"כ אין תוספת וניל עיקר כג"ח הלל רק שנשמט ב"א. ועיי' מה שכתבתי לעיל פט"ז, י"ז י"ט בצרוף עם מה שראינו מה שדרש הלל באיזה מדות פרישות ותמצא שהמדות המנויות בח"כ ולפ"י שתקנתו נמצאו במדרשי הקדמונים.

- (1) רשי' סוכה (לא). ג'ט"ן (מא:): נדה (יט). נמשך אחרי הנאונים, וכן הרמב"ם בפתיחתו למשניות, והראב"ד בפירושו לברייא דרבי ישמעאל כתב שתקבלה אב לכולן חוץ משתים שהן מפורשות בתורה והן הק"ו וש"כ המכחישים ונזהר לאמר שהם הלמ"ם כי אין ראיה מן הש"ס ועיי' תוס' זבחים (כח:). ואף כן דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות שורש ב' וכמה נדחק הרב לצייר באיזה אופן שהיתה התלכה נמסרת וכבר נסו לתאר הענין הזה ולא עלתה בידם ועיי' רשי' קידושין (יז). ד"ה מוכה, ובתוס' שבת (צו). ד"ה ג"ש. ועיי' בפ"י המיוחס לרשי' תענית (ב.).
- (2) עיי' במבואי למבולתא עם פירושי מדות סופרים III ובספר תלפיות להר"ר מרדכי פלוגיאן.
- (3) מדה הרבוי דרשו זקנים הראשונים (מבולתא מ"ט דעמלק פ"ה). ונרמא הנתק ולא שנתק נתק בתוך נתק (בלומר שזה טמא) או הג"ח להביא נתק בתוך נתק (פי' לטומאה) כן דרש הלל (ת"כ תורע פ"ט) עיי' בהיבוי מסרת התלמוד.

שהוא מוכיח שהפסח דוחה השבת בהקישו פסח לתמיד כמו שהתמיד אין השבת עומד בפניו מהיותו קרבן צבור כן הפסח שהוא קרבן צבור מן הדין שידחה השבת מפניו. והקשים כאלה יש הרבה במדרשים אשר הם מושכלים ומסכימים עם פשט המקרא (1). אך במשך הזמן הוקשו עניינים זה לזה אשר אין להם דמיון בתכונתם ולפעמים הם נגדיים ואין סבה פנימית להשוותם יחד רק מפני שכתובים זה אצל זה בתורה. (2) מדת הויקש יצאה מרת הסמוכים אשר ממנה לא ידעו הקדמונים (3) ואף כן היה גורל שאר מדות אשר לא לבד שנתקו מתכונתן הראשונה המושכלת, אלא שהיו פרות ורבות וילדו מדות חדשות אשר לא שערו הקדמונים. המדה אשר נעתקה מתכונתה ביותר היא מדת הרבוי והמיעוט. המדה הזאת היא בעצם מושכלת. כי דבר כרוך הוא שאם נמצא בתורה יתור איזה מאמר או דבור מוכן מעצמו שאין היתור הזה נכתב במקרה ובלי כונה מיוחדת ובפרט במאמרי חקים ומשפטים. ואם נמצא יתור כזה ישתדל כל מפרש להבין את הכונה המיוחדת אשר כוון המחוקק בהיתור ההוא. ולמען יתברר לנו הדבר נתבונן על דרך משל בחק אחד בתורה והוא חק העלם שבועה. שנאמר עליו: או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו . . . והביא את אשמו לה' (ויקרא ה' ד'). והנה הדבורים להרע או להיטיב לא יובנו כאפן אחד כי אם או ישנשבע להרע או להיטיב לאהרם או לשנשבע להרע או להיטיב לעצמו (תלמוד ות"כ) ואמנם מה שהוסף הכתוב לאמר לכל אשר יבטא האדם בשפתים, מכורר שבהוספה זו כוון לרבות גם דברים אשר אין בהם הרעה והטובה ולא דבר מהרעה והטובה אלא בהווה. ופירושו זה הוא פשוטו של מקרא ונוסד על מדת הרבוי. וכמו כן מדת המיעוט היא תכונה טבעית למליצת הדבורים בכלל, ובמליצת חקים ומשפטים ביחוד כי המחוקק ידבר בדקדוק ואם יפרט 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 כרוך הוא כי הרבוי והמיעוט בפרשם הם תכונות טבעיות בלשון. אבל בקרב הזמן נעשו רבויים ומיעוטים אשר לא נדע שחכם (4) ויצאו מהם תולדות חדשות אשר גם הן נחשבו כמדות, והיו עזר למדרש התורה. אלה התולדות הן אין רבוי אחר רבוי אלא למעט, אין מעוט אחר מיעוט אלא לרבות (ת"כ ויקרא פרישה

(1) מובן הזה הוא החקש: זאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות (תיכ צו פ"ב) וויקש שני ענינים על ידי כ"ף הרמיון כמו כרמאת כאשם (שם פ"ט) וזכחים יא: עייש) ועי' זכחים (צח) מנחות פג.). ובמסורת התלמוד פ' אחרי פ"ג אות ד'.

(2) [כמו ויקש הויה לציאה ספרי כי תצא פי ר"ח קידושין ירושלמי פ"א היא ובבלי שם. ויקש הויות להרדי (כתובות מו:). מוקש ריבוי לנגעים (נדר ב.).] ויצא מכה מדת החקש גם כן המדרש: ומתו גם שניהם שהיו שניהם אצל הקדמונים אף רבו קל. ואין ספק שהיא תולדת ויקש

(3) למדת הסמוכים לא נמצאו אצל הקדמונים אף רבו קל. ואין ספק שהיא תולדת ויקש שמעת שלא הושגה עוד על עצם הרעיון שבמדת ויקש והקישו ענינים זה לזה מפני שכללם הכתוב וכתבם יחד מאז חשבו שגם סמוכות הענינים ראויה להידרש. ולא עברו גבול הפשט בשום דרשה כמו במדת הסמוכים ובצדק אמר רבי יהודה (יבמות ד.) וכי מפני שסמכו ענין זה נוציא את זו לשרפה. ובכמה מקומות נמצא שבעלי התלמוד מתחזיקים במדת הסמוכים הבינו לפעמים איזה מדרש בברייתא כאלו הוא נדרש ע"פ סמוכים והוסיפו על הברייתא מלות. וסמך ליה כמו וסמך ליה אם על תורה (קידושין גג.). ובת"כ צו פ"י ליתא. וכן נמצא בפסחים (כה:.) וסמך ליה היום אתם יוצאים ובמילתא בא פטי' ליתא ועיי' מה שכתבתי במדות סופרים אור ל' וכן הוא בהרבה מקומות.

(4) כמדות הרבוי והמיעוט יצאו תולדות אשר בתן כלולים רוב מדרשי האחרונים, ותרובו אותן גם על אותיות ואפילו על נקודות שבתורה. וכרע אמרו שהיא היה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות. המלות כל, גם, אף, אך, רק, את, או, היא, דרשו כאמתת ענין לרבות או למעט, אבל מאד הפריזו על המדה ויצאו כמה מדרשים זרים. ועל דרך משל

י' מנחות ער.) אבל התולדות אין עוד מושכלות כאבותיהן, בשרשם. סוף דבר אם נתן לב לכללים ולדרכי הדרישה אשר היו לאחרונים נמצא שנבעו מן המדות של הראשונים ואינם אלא התרחבות רק שהרחבות התרחקו כל כך מתכונת השורש עד שירשן לא ניכר עוד.

החכמים אשר היו אחר התלמוד התבוננו בדרישות בעלי התלמוד ומצאו כמה זרו פירושיהם ורחקו מפשוטו של מקרא ולא מצאו התנצלות כי אם באמרם שלא היו מכונים לפירוש המקרא אלא כל מדרשים הזרים הנומים מן הפשט הם אסמכתות (1) אבל המתבונן בלשון החכמים הקדמונים ימצא שאינו כן, כי בכל מדרשי הלכה נמצא שהשתמשו בלשונות מה תלמוד לומר, בא הכתוב ללמדך, לכך נאמר, מנין אתה אומר, למה נאמר וכלה הלשונות הרבה, ואיך יעלה על הדעת שלא כונו כי אם לתת אסמכתא לדבר? וכן אנו רואים שברוב דרשותיהם נחלקו החכמים שכל אחד דורש המקרא באופן אחר, או גם מתנדים זה לזה מהפך להפך ואיך אפשר שיעקי' המדרש לא נאמר אלא לאסמכתא? וכימה תועלת יש בין אם מסמך המקרא על דרך זה או על דרך זולתו? וכן אנו מוצאים בהרבה מקומות שברור אחד תוכני רגיל אצל חכמי המשנה שכשיביאו הלכה בחבור עם המדרש המורה עליה שדרכם לאמר: מכאן אמרו כך וכך, והכונה בזה מבוארת, שטמדרש המקרא ההוא נובעת ההלכה כך וכך. הרי שהמדרש מקורה של ההלכה, ואלו 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 סמכו 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 כזמניהם לפי המדה שיש לנו בתכונת פשוטו של מקרא, כי הכרת הפשט תשתנה לפי מעמד הידיעה מן הלשון שבו נכתב הספר האתפריש ולפי הכרת הענינים והכללים הנצרכים להבנת הספר, וביותר לפי מדרגת ההשכלה בזמן ובמקום הכתבו. ומפני זה הפירוש הפשוטי

נקח דרשת כל' לרבות. הנה אם ר"א אמר כל שאור בל תקטירו לרבות מקצתו (מנחות נה.), או אם מרבין בעלי מומים למחלוקת בקדשים מכל זכר בבני אהרן ואכלנה (זבחים קב.), אין פשוטו של המקרא סותר זה. אבל אם ר"ע דורש שכל קדשים פסולים בשרפת מרביו וכל המאת (שם פ"ב.) אין זה סובל פשוטו של מקרא ואדרבה הפוכו הוא פשוטו כמו שהשיב עליו ריה"ג. וכן אם נדרוש (תיב צו פי' ופסחים מג:) מבי כל אוכל חלב לרבות חלב בעלי מומין אין זה פשוטו אלא סרוס המקרא כאלו כתוב כי אוכל כל חלב. וכן דרשו רבוי ומיעוט מאותיות יהדות, כמו: היא, ויו, מים, ועי' יבמות (בר.), קדושין (ט: מא.), ובסנהדרין (גא:) דרש ר"ע ויו ודי ישמעאל משיבו ועיני שם (יד.) תוס' ד"ה ור"ש. ועי' סוטה (כה.) וכל אלה לא יותאמו עם פשוטו של מקרא. ודרשת המיעוט באות מ"ם שרשה פשוטו של מקרא כי כן מוצאנו הרבה מומין שהוראתם מוקציות אבל לכל מים השמוש שבמקום כן נובל לתת החוראה הזאת, ועיב אם ממונט ממים במודם הפר לא דם הכשר וכו' (תיב ויקרא דנדרבה פי' וזבחים כה.) אין לסתור זה מצד פשוטו של מקרא, אבל אם נדרוש: כי יפול מנבלתם יש מנבלתם מטמא ויש שאינה מטמא פרט ליבשה שאין יכולה להשרות (תיב שמוני פי'א) או: כי ימות מן הבחמה יש מן הבחמה מטמא ויש מן הבחמה שאינה מטמא פרט למרפה ששרטה (יש פרשה י') על זה יאמר הפשטן אם דרשה היא תדרוש אבל פשוטו של מקרא זה אינו. ותלמודי ר"ע דרשו את הנקודות וכלי ספק קבלו כן מר"ע רבם עי' פסחים (צד:) מנחות (פז:) ועי' גם בנדר (כג.).

(1) כן דעת רמב"ם עי' רמב"ם בשרשיו שורש ב' והרמב"ן בהשגות חולק עליו ועי' תוס' ערוכין (כג:) ד"ה פשטיה שיוצא מדבריהם שכל דרשה שאינה כפישא דקרא היא אסמכתא ומכילא מוכח שכל דרשה גמורה היא פשטי' דקרא. ועי' מכתב עתי לרא"ג ח"ה צד 67.

הולף לערך הלופו של המעמד ההוא. ואם נתבונן בדרכי הפירושים של המפרשים עד היום נמצא חילוף גדול בהכנת פשוטו של מקרא, ולרוב מה שהיה נקרא בדור האחד פשוטו היה זו בעיני הדור הבא אחריו, ואף בחכמים בעלי דור אחד לא היו תמיד הדעות שוות כהכרת הפשט, כי גם תכונת נפש המפרש נתן לדבר המתפרש את תכונתה. כן היה אצל התנאים, רבי ישמעאל לא רצה בפשוטו של רבי עקיבה ולא להפך וכן בשאר תנאים, ומזה נולדו מחלוקות בפירושי הכתובים עד שאמרו לפעמים זה לזה עד מתי מגבכ או מעקם הכתוב. ואחד מן האחרונים (רבא) אמר: אע"ג שבכל התורה בולה אין המקרא יוצא מידי פשוטו בכל זאת נמצא שבאה גזירה שוה ומוציאה המקרא מפשוטו לנמרי (יבמות כד.), ולרעה הזאת כל התורה הנדרשת אינה יוצאת על ידי המדרש מידי פשוטו, ואם אחת מן המדות מוציאה את המקרא מפשוטו אז נרשם הדבר ביחוד מפני החדוש שיש בו. כבר בסוף ימי חכמי התלמוד היתה להם הרגשה מועטת שמדרשי החכמים לפי מה שהשתלשלו בזמן אינם עוד פשוטו של מקרא באמת, ומרב כהנא (השני) יוספר כי אמר על עצמו כבר בהיותו בן י"ח שנה היה בקי בכל הש"ס אך לא היה יודע כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו לולא שחברו מר בריה דרבינא חודעוהו כי כל מדרשי החכמים הם פשוטו של מקרא (שבת סג). ואמנם יש מדרשים אשר אינם נמורים ועל אלה אמרו החכמים: אסמכתא בעלמא היא, וכן היו נותנים לפעמים רמז לדבר הלכה במקרא (קידושין פ: ובכ"ט). וכן היו דורשים לפעמים המקרא דרך מליצה ותלו בו ענין מוסרי (כתובות קיא:), או שהיו משתמשים בשיחה שבין אדם לחברו בלשון המקרא אבל בכונה אחרת ממוכנו הפשוטי (חולין ו. וע"ע שם קלג.), או בדרך משל על ענין של הלכה (ערכין ח:). ובכל אלה אמרו בפירוש שפשיה דקרא יובן לכונה אחרת, ואמנם בכל המקומות האלה יובא אצל הפירוש הדרושי גם פשטיה דקרא, ואם נתבונן בזה הפירוש אשר יתנולו שם פשטיה דקרא, נמצא כי לא נבדל מכל המון המדרשים הנמצאים ולא עלה על לב הפשטנים שאחר התלמוד שאחד מהם ימשך בפירוש פשוטו אחר הפירושים אשר נקראו אצלם פשוטו של מקרא, והוא הדבר אשר דברתי ש מדרש הכתובים על פי דרכיהם ומדותיהם היה אצלם פשוטו של מקרא.

הכנוי מדרש, נמצא במקרא כמו מדרש עדו הנביא (דב"י ב' י"ג כ"ב) מדרש ספר המלכים (שם כ"ד). ופעולת הדרשה מכנים בפעל דרש, כמו כך דרשתי וכך דרשו חכמי (סנהדרין פ"ט מ"ט). בעלי המדרש נקראים דרשנים (פסחים ע.). וזה כשהיו מציינים אותם בכחיתת התכונה הפרטית להיותם חכמים במדרש המקרא אבל תוארם מצד היותם חכמים כוללים היה: זקנים (ספרי שלח פי' קט"ו ובכ"ט בתלמוד) והלל ושמאי ביחוד היו מכונים בתואר זקן כמו שמאי הזקן הלל הזקן, לא מהיותם באים בימים וגם לא להבדילם מחכמים אחרים אשר נקראו בשמותם אמנם יען כי תואר זקן היה כנוי עצמי לחכמים. ממש פשוט המדרש וכחו, כבר הראנו לדעת שבין המדרשים הישנים ובין המחודשים תלו האחרונים בקבלה מפני שהאמינו בהסכמתם לכונה הראשונה של נותן התורה. אם היה מחלוקת במדרש הכתובים בית דין הגדול הכריע (סנהדרין פ"ט מ"ג). וזאת ההכרעה היתה על דרך זה שבעלי הבית דין הגדול עמדו למנין והכריעו על פי הרוב, וזה בהכרח לפי שקול דעתם (שם בבלי פח:). ועל כן יחסו התולדות החלכותיות היוצאות מן המדרש אל החכם הדרוש, ומי שהכריע בין שני כתובים המכחישים זה את זה ועשה פשרה ביניהם היה נקרא אצל האחרונים בונה התורה (ירושלמי יומא פ"ג ה"ה). הסבות המניעות לדרוש הן דקדוקי המקרא אשר נקראו דקדוקי סופרים בכחיתת הנושא או

ד קדוּקֵי תוֹרָה כְּבִינַת הַנְּשׂוּא. וְאִמְנַם סוּגֵי הַמְּדַרְשֵׁי. שׁוֹנִים הֵם. יֵשׁ מְדַרְשִׁים יִפְרְשׁוּ כּוֹנֵת דְּבוּרֵי הַכְּתוּב, כְּמוֹ וּדְבַרְתָּ בָּם שֶׁהוּא מִכּוּן עַל מִצְוֹת קְרִיאַת שִׁמְעֵה שֶׁהִיא קְבֵלַת מַלְכוּת שָׁמַיִם. וְלִקְחַתֶּם לָכֶם יוֹם הָרִאשׁוֹן. שֶׁתְּהִיָּה הַלְקִיחָה בִּיד רוֹבִים כְּאַלְהָה. דְּרַךְ הַמְּדַרְשׁ הַזֶּה הוּא הַיּוֹתֵר קָדוּם כִּי הוּא כֹּא לִפְרֵשׁ מִשְׁמַעוֹת הַדְּבוּרִים עִפְיֵי פְּשׁוּטָם, אֲבָל כְּעִכּוֹר זֶה אֵין כָּל הַמְּדַרְשִׁים שֶׁנִּדְרְשׁוּ עַל הַדְּרַךְ הַזֶּה קְדוּמִים, כִּי יֵשׁ מֵהֶם נִדְרְשׁוּ לְאִיזָה כּוֹנֵה מִיּוֹחֶדֶת. כֹּאשֶׁר נִרְאָה בְּמִשַׁל שֶׁהַכְּאֵנָּה. כִּי וְדָאֵי שֶׁקְדַמוּנֵי הַקְּדַמוּנִים לֹא דְרִשׁוּ וּדְבַרְתָּ בָּם עַל קְרִיאַת שִׁמְעֵה כִּי הַכְּתוּב מְדַבֵּר מִתְלַמּוּד תּוֹרָה. וּבְלֵי סִפְק כְּכֹר אֲנָשִׁי הַכְּנַסַת הַגְּדוּלָה הָרִאשׁוֹנִים תִּקְנֵי מִצְוֹת ק"ש כְּדִי לְהַרְשִׁישׁ בְּאוֹמְהָ אֲמוֹנַת הָאֲחָדוֹת וְקְבֵלַת הַמִּצְוֹת, וּבְאִוּ בְּעֵלֵי הַמְּדַרְשֵׁי, כְּאִיזָה זְמַן וְדַרְשׁוּ אֶת הַמְּקָרָא לְכּוֹנֵה זֶה. וְיֵשׁ מְדַרְשִׁים הַיּוֹצֵאִים מִהַסְכְּרָה בְּכַתּוּבִים. כְּמוֹ: וְאִם אֵין לְאִישׁ גּוֹאֵל מִלְּמַד עַל הַגּוֹזֵל אֶת הַנֶּהֱרָ (בִּקְ קָט. סְפָרִי נִשְׂא פ"י ד') כִּי לֹא מִצְוֹא אִישׁ אֲשֶׁר יִצְדַק לְאִמְרַ עֲלוּי שְׂאֵין לוֹ גּוֹאֵל אֲלֵא הַנֶּה. וּבְכָלֵל הַזֶּה הֵם הַמְּדַרְשִׁים הַנִּדְרְשִׁים עַל פִּי הַמְּדוֹת וּבִיחּוּד עַל פִּי הַקָּל וְחֹמֶר וּשְׁנֵי כְּתוּבִים הַמְּכַחֲשִׁים. וְיֵשׁ מְדַרְשִׁים בְּרַמְזֵי הַכְּתוּבִים. כְּמוֹ בְּעִשְׂוֹתָ אֶחָת מְכַל מִצְוֹת ה' בְּעִשְׂוֹתָה כּוֹלָה וְלֹא מִקְצָתָהּ (שְׁבַת צ.ב.) וְלִקְחָה רַמְזוֹ מִמֵּלֶת אֶחָת (1). תַּחַת שְׁלֹשֶׁת מִיָּנֵי הַמְּדַרְשׁ הָאֵלֶּה נִכְנָסִים כָּל הַמְּדַרְשִׁים. וְכָל הַפִּירוּשִׁים עַל פִּי הָאוֹפְנִים הָאֵלֶּה נִקְרְאוּ מְדַרְשׁ (2). כְּלוֹמֵר מְדַרְשׁ תּוֹרָה (קִדְוּשֵׁין מִי:) וְנִקְרָא גַם "תּוֹרָה" לְבַד בְּלֹא כְּנוֹי מְדַרְשׁ (שֵׁם וִירוּשְׁלַמִי פִּסְחִים פ"ו ה"א וּמ"ק פ"ג ה"ז). תְּכִלִּית הַמְּדַרְשׁ לְמִצְוֹא מְקוּרֵי הַהֲלָכוֹת, וְלִהְרָאוֹת אֵיךְ שֶׁיִּצְאוּ מִן הַתּוֹרָה הַכְּתוּבָה כְּעִנְיֵן שְׂרָאֵינוּ אֲצֵל הַלֵּל שֶׁעֲלָה לְאַרְצֵי יִשְׂרָאֵל וְדַרְשׁ וְהַסְכִּים וְקָבַל הַלְכָה (יְרוּשְׁלַמִי פִּסְחִים פ"ו ה"א) וּמִצְאָנוּ שֶׁאִיזָה בְּעַל הַלְכוֹת אֲשֶׁר נִעְלַם מִמֶּנּוּ מְקוּר אִיזָה הַלְכָה קָלָם אֶל בְּעַל הַמְּדַרְשׁ שֶׁדַרְשׁ וְהַסְכִּים לְשִׁמְעוֹתָ (ת"כ וִיקְרָא פ"ד וּבִכ"מ, סְפָרִי בְּהַעֲלוֹתְךָ פ"י ע"ט תּוֹסַפְתָּא זְבָחִים פ"א). וְכִמוֹ שֶׁהָיוּ מְסַכְּמִים הַמְּדַרְשׁ עִם הַהֲלָכָה הַנִּמְצָאָת אֶף כֵּן חִדְשׁוּ הַלְכוֹת עַל פִּי מְדַרְשׁ שֶׁדַרְשׁוּ בְּתוֹרָה. הַהֲשַׁתְּדֻלוֹת לְמִצְוֹא מְקוּרֵי הַהֲלָכוֹת כְּמִקְרָא הִיָּתָה סִכָּה שֶׁחֲרַחֲבּוּ דְרַכֵּי הַמְּדַרְשׁ וְהַפִּירוּי עַל מְדוֹת הַמְּדַרְשׁ בְּהַפְלָנָה יִתְרָה, וְאַחֲרָי שֶׁחֲרַחֲבּוּ דְרַכֵּי הַמְּדַרְשׁ כֹּל כֵּךְ לֹא יִמְלֹט מִהוֹצָאָת דְּבָרִים חֲדָשִׁים כִּי לֹא יִכְלוּ לִתֵּת דְּבָרֵיהֶם לְשִׁיעוּרִים שֶׁאִם הִשְׁתַּמְשׁוּ בְּדְרַכֵּי הַמְּדַרְשׁ הַנִּרְחָבִים לִיסֵד עֲלֵיהֶם הַהֲלָכוֹת הַיִּשְׁנוֹת בְּהַכְרָח צְרִיכִים לְסַמּוֹד עַל הַדְּרָכִים הַחֵם כְּשִׁיִּצְאוּ מֵהֶם תּוֹלְדוֹת חֲדָשׁוֹת.

מְדַרְשׁ הַתּוֹרָה הַתְּרַחֵב הַרְחֵבָה גְּדוּלָה בְּהַשְׁתְּדֻלוֹת הַלֵּל הַזֶּקֶן מַעַת שֶׁהִגִּיעַ לְנִשְׂיָאוֹת וְיִסֵּד בָּתִּים לְתוֹרָה. כְּכֹר בְּעוּדוֹ בְּכָבֵל וְעוּד טָרַם שִׁכְתּוֹ לִפְנֵי שִׁמְעִיָה

1) דְּקַדְקֵי שֶׁרַמְזוֹ מִמֵּלֶת אֶחָת וְלֹא כְּתוּבִים בְּשֶׁבַת (ג.) שֶׁבִּינּוּ כִי בְּעִשְׂוֹתָ דְרִישׁ אֲמַלְכָה וְאִינוּ כֵּן. וְכָל דְּקַדְקֵי הַתּוֹסֵף אִינֵם רַק לְפַלְפֹּל וְאֵין רְאוּי שְׁנִיָּם לְבַעֲלֵי הַתְּלַמּוּד פִּירוּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יִסְבֹּל חֶשְׁבֵּל הַחֲשׁוֹן וְהַחֲשׁוֹן, מְדַקְדָּקִים קָלִים. וְדַע שְׁלוֹמֵי הַרְמֹז שְׁבַמְלַת אֶחָת הַמּוֹרָה עַל כּוֹלָה כִּי מִקְצַת אֶחָת אֵינוּ רְאוּי שִׁיקְרָא אֶחָת, אֲדַרְבָּה כְּמִעֲשׂוֹתָה הַיּוֹנֵה וְכּוֹלֵם לְדַרְשׁוֹ אֲפִילוֹ מִקְצַתָּה. הַדְּבָרָה בְּסְפָרֵי שֶׁלֹּא פִי קִי דְרִישׁ בְּכַאכֶם אֵל הָאֲרִיץ שֶׁנָּה הַכְּתוּב בִּיּוֹאֵה זֶה מְכַל בִּיּוֹאֵת שֶׁכָּל בִּיּוֹאֵת הוּא אוֹמֵר וְהִיָּה כִי תְּבוֹאוּ וְגו' וְהִיָּה כִי יְבוֹאָךְ וְכֹאן הוּא אוֹמֵר בְּכַאכֶם לְלַמְּדֶךָ שְׂכִינֵן שֶׁנִּכְנָמוּ לְאַרְיֵן כּוֹד תְּחַיִּיבוּ בְּחַלָּה. וְהַכּוֹנֵה מִבְּאֵרֵת שֶׁתְּבוֹאוּ בְּעִתֵּיךָ מִכּוּן עַל בִּיּוֹאֵה שְׁלֹמֵה כְּלוֹמֵר אַחֲרָי שֶׁכְּבִי תְּחִיָּה שְׁלֹמֵה בִּיּוֹתָם אֲבָל בְּכַאכֶם בְּמִקּוֹר הַכּוֹנֵה עַל מִקְצַת הַכּוֹנֵה אוֹ תַעֲשֶׂה תְּחִיָּה אוֹ תַעֲשֶׂה תְּחִיָּה מִיָּד בְּשִׁתְּחַלִּיל בִּיּוֹאֵה. וְאִיכְ כְּמוֹ כֵּן נִדְרְשׁוּ כֹאן אֵלּוּ כְּתוּב וְעִשְׂתָּה אוֹ תַעֲשֶׂה תְּחִיָּה אוֹ תַעֲשֶׂה תְּחִיָּה מִיָּד בְּשִׁתְּחַלִּיל אֲבָל בְּעִשְׂוֹתָה נֹכַח לְדַרְשׁוֹ גַם, עַל מִקְצַת עִשְׂוִיָה, וְעַיִךְ אֵין מְדַרְשׁוֹ אֲלֵא מִמֵּלֶת אֶחָת.

2) כָּל הַתְּלַמּוּד בְּמְדוֹת נִקְרָא מְדַרְשׁ. וְיְרוּשְׁלַמִי קִדְוּשֵׁין פ"א הֵיב וּבְבַלִּי (י:) בֵּין הַתְּלַמּוּד בְּקִי וּבֵין כְּרִפֵּי וּבֵין בְּשָׂר מְדוֹת. וְהִימָה שֶׁמִּצְאָנוּ בְּתוֹסַפְתָּא מְגַדְרִינֵן פ"ז מְדַרְשׁ וְקִי נִזְקָקֵן לְמְדַרְשׁ הָרִי שֶׁמְבַדִּיל בֵּין קִי מְדַרְשׁ. וְהִרְמִיָּם פ"ד ה"ח מִתְּלַמּוּד תּוֹרָה הַעֲתִיק תּוֹסַפְתָּא. וְגִוְרִיסוֹ: מְדַרְשׁ וְאִגְרָה נִזְקָקֵן לְמְדַרְשׁ, אִגְרָה וְקִי נִזְקָקֵן לְקִי, קִי וְגִישׁ נִזְקָקֵן לְקִי, וְגִירָה שִׁישׁ חֲבֵרֵל בֵּין מְדַרְשׁ וּבֵין דְּבָרִים הַיּוֹצֵאִים עַל פִּי הַמְּדוֹת נִגְד הַשִּׁים. אֲבָל יּוֹצֵא לְנו מִזֶּה שֶׁהִשְׁתַּמְשׁוּ בְּדְבוּר מְדַרְשׁ לִשְׁנֵי פָּנִים, הָאֶחָד הוּא מְדַרְשׁ בְּכַחֲנוֹתָ הַמְּצוּמָצֵת וְהוּא פִּירוּשׁ הַמְּקָרָא שִׁילָ עִיף הַמְּדוֹת, וְהַשְּׁנִי כּוֹלֵל כָּל דְרִישׁ שֶׁבְּכַתּוּבִים בְּאִיזָה דְרַךְ יִתְּחַה.

ואבטליון היה עוסק במדרש התורה. ורבותיו אשר היו דרשנים גדולים עוד העצימו בקרבו התשוקה. ונוסף על זה ראה כי הזמן דורש כן. כי מצד האחד היה הכרח להוכיח כי תורת הזקנים איננה תורה חדשה אשר בדומלכ כמחשבת הצדוקים אמנם נוסדת במקרא, ומצד השני הוכרח להשתדל בהרחבת מדרש התורה כערך שהתירשלו ממנו גם מקצת מן הפרושים כאשר ראינו מענינם של בני בתירה ומאשר הוכיחם הלל על חסרון הדרישה, כל המראות האלה, בצדוף עם הענין כי הלל היה מסדר ומונה ומיסד המדות אשר התורה נדרשת בהן, הם רושמים כרוזים כי בעת עלותו לנשיאות נתן לבו להעצים את מדרש התורה ומאז החל גם כן המדרש להתרחב, אכן אין לנו ממנו וגם לא משמאי רק מעט מדרשים אשר נקראו על שמם. אבל אין זה ראייה על חסרון מציאותם כי בלי ספק הרבה מדרשים אשר יש בידנו ולא נקרא עליהם שם אימריהם ייוחסו להם וביחוד להלל, מהלל נזכרו שבעה מדרשים ומשמאי ארבעה. תכונת המדרשים אשר להלל מראה לנו כי בסברה ירר לסוף דעתה של התורה, ומפריש לפי שיקול דעתו (1) אף במקום שהוכרח לסתור משמעות הדברים ככתבם (2) ואם לפעמים פירש הדברים ככתבם לא עשה כן כי אם בעת שגם הסברה מחייבת כן (3) או שנהג בעשיית מצוה מן המצוות לעשותה דברים ככתבם (4) אבל זה איננו ראייה על תכונת דרכו במדרש התורה אך מזה ראייה כי היה מתקדק במצות. אבל במדרשיו של שמאי נמצא שכולם נדרשים דברים ככתבם אף אם הסברה אינה מחייבת כן (5) מזה יוצא לנו כי המסילה החדשה במדרש התורה אשר סללו

(1) הלל דרש כתוב אחד אומר וזבתה פסח. . . צאן ובקר וכאוי מן הכבשים ומן העינים תקחו הביצד צאן לפסח צאן ובקר לחגיגה (ירושלמי פסחים פ"א ד"א) ועיי' במכילתא בא פ"ד בבבלי שם (ע':) ומנחות (פ"ב). עוד דרש כאוי ו' ימים תאכל מצות וכאוי ד' ימים ו' מן החדש וז' מן הישן (ירושלמי שם) ומכילתא בא פ"ח בשם דבר אחר ובספרי ראה בשם ריש ומנחות (ס"ו). בשם ריש ב"א ועיי' ש' בתוס' ובאלה הכרועים משקול דעתו.

(2) עוד דרש גרפא הנתק ולא שנתק נתק בתוך נתק. שלמשמעות הדברים ככתבם ראו שיהיה טהור כיון שגרפא הנתק ונתקיים הנאי הנתק אבל נטה כמובן הוה מפני שהסברה מוקיבת ההפוך כי הבין כונת התורה שכל חולי נתק גורם טומאה ואין לטהרו כי אם גרפא רפואה שלמה. וכן דרש גרפא הנתק טהור הוא יכול ופגור וילך לו ת"ל וטהרו הנתק. . . יכול אם אמר לו הכהן על טומא טהור ת"ל טהור יהא טהור הוא. גם בזה יבאר שלא יובן הדבר וטהרו הכהן כמש שמומאה והטהרה ביד הבהן אלא הטומאה תלויה במציאות הנתק והטהרה בהרפא ואין מתעוררת הכהן כי אם לברר אם נמצא הנתק או גרפא (עיי' ת"כ תרויע פ"ט תוספתא נגעים פ"א). ביום השביעי יגלחנו וביום השמיני יביא שתי תורים. גלח בשמיני יביא קרבנות תשיעי (גזיר מ"ד): וזה מסברה כיון שגאמרי שגלוח והבאת הקרבנות יהיה בשני ימים שונים מזה דן שגם בשגלח בה' לא יביא קרבנות כמשמעות הדברים ככתבם דהיינו בשמיני אלא ביום של אחריו.

(3) ונגוע כבבלתם יטמא אפילו הם בתוך המים (ת"כ שמיני פ"ט) דרש דברים ככתבם מפני שהסברה מחייבת בן שאך יטהר המוכב במים ושרץ בידו.

(4) על מצות ומורדים יאכלתו שיהא כורכן בבת ארת ואוכלן (פסחים קמ"ו). ובתוספתא (שם) כן נהג הלל לעצמו ולא מוצאו שאמרו הלל שיהא זה חק ולא יעבור אלא הוא עשה כן לכבדו מן המוכב זה כונת הברייתא יכול יהא כורכן בדרך שיעשה הלל וכי כלומר יכול שמה שעשה הלל הוא לחק ולא יעבור. אבל לא הברייתא פליגא על הלל ולא הלל על הברייתא. אך בעלי הגמי' לא הבינו כן.

(5) שמאי דרש עוד דרתה אפילו בשבת (שבת י"ט): תוספתא ערובין פ"ג) אותו הרגת בתרב בני עמון ללמד שהאומר שילחנו צא והרוג את הנפש חייב המיטלה (קדושין מ"ג). שאור או תבלין ממיא אינם ממיאין עד שיהא במ כביצה (ערלה פ"ב מ"ה) וזה למד בלי ספק מדרשה כמובאר ת"כ שמיני פ"ט אוכל וטמא מלמד שהוא מיטמא בכ"ש יכול וטמא אחרים בכ"ש ת"ל אשר יאכל הא אינו מיטמא אלא בכביצה. והמדרש המובא בשם אליעזר בן הגיהו ב"ח בן גוריון זכור את יום השבת לקרשו תהא זוכרו מאחד בשבת שאם יתכנה לך מנה יפה תהא מתקן לשם שבת (מכילתא יתרו פ"ז) נראה שזה המדרש מקובל משמאי שאמרו עליו כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מוצא כהמה נאה אמרו זו לשבת וכי' (ביצה ט"ז). וזה מסכים עם מה שאמרו משמם של בית שמאי מחד בשבא לשבתך.

שמעיה ואבטליון היא היתה הדרך אשר יכור לו הלל להשיג בו הרחבת מדרש התורה. אך לשמאי לפי דרכו היתה הרחבת המדרש דבר בלתי אפשר. וחלוק הדעות הזה אשר היה כבר בימי בני בתירה כפוסט מים בקרב הפרושים התגלע יותר ויהי כמעין המתגבר; וכשרבו תלמידי הלל ושמאי רבתה המחלוקת ותהי התורה כשתי תורות. אף כערך שנחלקו דעותיהם במדרש נחלקו בהלכותיהם. ההלכות אשר נזכרו על שמס ביחוד מעט הנה. מהלל יש לנו שמונה הלכות, ולא הוגד כי יש מחכמי דורו היה חולק על אחת מהן. משמאי יש לנו חמשה הלכות ובס עליהן לא מצאנו חולק. מלבד אלה ואלה נזכרו חמשה הלכות אשר היתה בהן מחלוקת בין שמאי והלל. מהלכותיהם אשר נחלקו עליהן וביותר מחלוקת תלמידיהם אנו רואים כי היה שונה דרכו של הלל מדרכו של שמאי בלימודיו. ואם אמנם כי היו דבריהם רק מעטים, ככל זאת נוכל לשפוט על הליכותיהם בלימודים מפיריתלמודם אשר גדל והצליח אצל תלמידיהם. ובפרט כי בין ההלכות שנזכרו בשם ב"ש וב"ה, מספר לא מעט אשר הן מזמנם 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 (1). כן עבר בחקירה על ההלכות הקדומות וברר וזקק אותן, ובכל ענין חדש אשר בא לידו וראה שעל פי הסברה ראוי לנשות מן ההלכה הקדומה לא חש ונטה. אבל שמאי לא נטה מן המקובל כשום ענין והוא השתדל בהפך לדמות כל ענין חדש אשר עליו דן אל ההלכה הקדומה אשר היא כענינו אף שאין הנדון דומה משמל לראיה. השתדלות הלל היה להכדיל כסברה בין הנראים דומים ואינם דומים, והשתדלות שמאי היה לקרב בחזקה את הרחוקים ולדמות את אשר אינם דומים כי אם למראה עינים. על ידי סלפולו ובהרפיות השכל (יבמות יג:). ולפי זה שניהם 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 המאחרים מתכונת שמאי ואיך היה משפסם עליו? צריכים אנו לחסותכל במשפט האיש אשר המשילוהו המאחרים אל שמאי. האיש הזה היה רבי אליעזר בן הורקנוס שאמרו עליו כי הוא שמותי. זה השם נתנו לו לא מהיותו תלמיד שמאי כי לא היה כן, כי אם מפני שהלך בעקבות שמאי, והנה מכל מה שידענו מרבי אליעזר הזה נבין שהיה דרכו בלמודים על האפן שתארנו דרכו של שמאי, גם רבי אליעזר לא נטה מן המקובל כחוש השערה ולא אמר דבר שלא שמע

(1) כלכלת השבת הלל לעצמו היה אוסר (תוספתא מעשרות פ"ג) המלך כלכלה לשלח לחברו לא יאכל עד שיעשר איי הלל לעצמו היה אוסר. (שם וביצה ל"ה). פרשי שהוא לבנו אוסר והכמו דורו חולקים עליו. אך בכלכלת השבת חולקים גם ביש וביה ומוזו נראה שבתחלה אירע המעשה לחלל והוא היה אוסר על עצמו ותלמידיו פספו חומרא וזו להלכה. הלל אוסר לומר הלויני עד שיבוא בני, או עד שאמצא מפתח, וכן היה אוסר לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שיעשה דמים שכמו ויקרו החמין ותבוא לירי רבית (בי"ט ע"ה). ועיי' תוספתא שם פ"ג) הלל אוסר ההלכה שהפסח דוחה את השבת, ועוברים על שבות במקום מצוה (פסחים ס"ז). שיבוא מיד את עולתו לחלל לעורה ויקדישה (גדרים ט'). שמאי אוסר: כרשני תרומה יאכל ציד (מעשר שני פ"ב מ"ד), סלע של מ"ש לא יפרוט אלא יתקנה בחנות ויאכל כנגדה (שם מ"ט) מלבן של כסא ממא, וכן העשוי בתוך הערבה ממא (כלים פכ"ד מ"ד) רובע מעעם אחד מן השדרה או מן הגולגולת כממא באהל (בזיר נ"ג). ועיי' עריות פ"א, מ"ז). ואלה הן מחלוקותיהם שבואי אוסר לנסוך והלל לנסוך (הגיגה פ"ב, מ"ב). שיא כל הנשים דיין שעתן והיא מפקידה לפקידה (נדה פ"א, מ"א). שיא מקב לחלה והיא מקבויים (עריות פ"א מ"ב) היא מלא חין מים שאובין פוסלין את המקוה ושיא טי קבין. (שם מ"ג) הנוצר לנת שיא הנוצר והיא לא הוכשר (שבת ט"ו, ע"ש) כמקצתם שמאי לקולא ועיי' מה שכתבתי במבוא למכילתא עם פירושי מרות ספרים.

מרבתי, ועל כל נדון חדש שלא שמע מה אמרו בו הקדמונים אמר לא שמעתי ולא הכריע מדעתו (סוכה כז:); וכן היה משה מדותיו ולא הפריש (יבמות קח:); ולא הרשה את תלמידיו לאמר טעם ההלכה כי אם לקיים ההלכה הקדומה (נגעים פ"א מ"ז ובת"כ תזריע פ"ו ופמ"ז) ועוד ענינים כהנה וכהנה המסופרים ממנו אשר כולם מורים כי הליכותיו בלמודים היו על הדרך שתארגנו ועל כן מן הנמשל נוכל לשפוט על המשל. והנה הדבקות בהמקובל מבלי לבקר בין דומה לאינו דומה גורם לרוב חומרות חדשות וההפוך בהפך. וזה הדבר נתקיים בהלל ושמאי ותלמידיהם. לשמאי ולביתו עלו לרוב חומרות בידו ולהלל ולביתו בהפך. המופתים היותר נאמנים אשר יתנו תעודה כמה החזיק שמאי במסורת מבלי נטות מן המקובל אף בענין שאין הנדון דומה לראיה המונחת בההלכה הקדומה, יגלו ויראו מתוך כמה מעשים אשר מסופרים משמאי הזקן. אמרו עליו שלא רצה להאכיל את בנו הקטן ביום הכפורים וגזרו עליו חכמים והאכילוהו בידו (תוספתא יומא פ"ד 1) וזה ודאי מפני שסמך על הלכה קדומה שמחנכים את הקטנים במצות ולא הבדיל בין קטן לקטן ובין ענין לענין. ואולי כסכת המאורע הזה קבעו ההלכה: הקטנים אין מענים אותם כיום הכפורים אבל מחנכים אותם לפני שנה ולפני שנתים (יומא פ"ב). ופעם אחרת הראה את קפידתו בחנוך הקטנים. שכלתו ילדה בחג הסוכות בן זכר, ופחת את המעזיבה וסמך על גבי המטה כשביל 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 סבר שמאי שרובע מעצם אחד מטמא (עדיות פ"א, מ"ז) וסמך בזה על ההלכה שרובע גורם טומאה ולא נטה ממנה כשום ענין והחליט שזה הרובע הוא מכל מקום ואף מעצם אחד. וכן מה שאמר: כל הנשים דיין שעתן (נדה פ"א מ"א) ודאי שהיתה הלכה מקובלת שאין מחזיקים אשה לטמאת נדה עד שתראה וכן הוא דין התורה באמת, ועל כן לא נטה מזה אף שהסכרה נותנת שיש לחוש שכמו שנמצאת עתה טמאה כן כבר היתה כה טומאה לפני זה. ובנדון זה אנו רואים שעל פי דרכו יצאה לו קולא.

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 הזה מהלך גם בין תקנותיו אשר תקן. מתקנותיו לא נתקיימו לנו כי אם שתיים אשר מיוחסות אליו בבירור. האחת היא: כשראה כי נמנעו העם מלהלוות זה לזה ועוברים על מה שכתוב בתורה; השמר לך פן יהיה עם לבכך דבר בליעל וגו' התקין פרוזבול (שביעית פ"ג מ"ג) ותכלית הפרוזבול שלא תהיה שביעית. משמטת את המלוה, ועקר בזה מצות השמטת כספים הכתובה בתורה. נופו של פרוזבול הוא מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים במקום פלוני שכל חוב שיש לי שאנכנו כל זמן שארצה והדיינים חותמים או העדים (שם מ"ד 2) ומתוך התקנה הזאת

(1) בבלי יומא (ע"ז): הגוי שלא רצה להאכילו בידו אחת וגזרו להאכילו בשתי ידים ופי' בגמ' הטעם משום שבתא וע"כ עיקר המניעה משום שלא רצה לרתון ידיו אבל לא משום הנך הקטן. ובתוספתא הנזכרת בפנים מוכח להדיא שהטעם שלא רצה להאכילו הוא משום הנך הקטן, ואחרי התוספתא נמשכתי ודברי הגמ' צ"ע.

(2) דין הפרוזבול הוא בין במלוה בשטר ובין במלוה על פה אלא שלדעת התלמוד במלוה בשטר מדינא אינו צריך פרוזבול רק מוסר שטרותיו לביד שכן שנינו מוסר שטרותיו לביד אינו משמט. ובגושן (א) פרשי מוסרינו לכם, שאם תהיה חנושים ואני לא אגוש. ובמכות (ג.) פי' שמוסר שטרותיו לביד היינו פרוזבול ובתוס' שם הולקים וכתבו שמוסר שטרותיו לביד ופרוזבול חרי מלי ניהו וכן דעת הרמב"ם פ"ט מה' שביטה ורשי יחיד בדעה זו. אבל מקורו של רשי

נראה כי היתה כל מגמתו להעטיק בכונת התורה ולכא עד תכנית דעתה. כי הכיר שתכלית חקי התורה להחזיק את חק המוסר, וראה כי חק השמטת כספים בא בהתנגדות עם חק אחר והוא להלות לעני בעת דחקו ועל ידי זה מרת המוסר והחסד לוקה ולא נוכל להחזיק האחד בלתי אם נפר את השני, אמנם לפי משאלות זמנו היה האחד נחוץ יותר מהשני על כן לא בושש הלל מלעקור את זה למען תת מעמד אל הנחוץ ממנו. עוד תקנה אחרת נזכרת על שמו בכחינת 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 שהיה הקונה נממן ביום כלות הי"ב חדש שלא יהיה המוכר יכול לנגאל ויהיה חלוט לו, לזה תקן הלל שיהיה חולש מעותיו בלשכה ויהיה שובר ונכנס והקונה נוטל מעותיו (ערכין פ"ט, מ"ד). מיתר תקנותיו לא הוגד לנו. ויש ליחס להלל ולבני זמנו גם מה שנתקן: שיהיו מתקינים לכהן גדול ביום הכפורים כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול ולא יהיה יכול לעבוד עבודה (יומא פ"א מ"א) וזה החק נתקן בסבת מעשה שהיה בהיות מתתיה בן טהיאפיל כהן גדול קרה לו מקרה לילה, כליל 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 ה"ג צד 230). והנה הכהן הזה נהב שררותו בומנו של נשיאות הלל הזקן (סביב לשנת ג"א תשנ"ו לצירח) ובלי ספק יצאה התקנה מאתו ומכתי דינו. ואין ספק גם כן שאז תקנו שיהיו הכהן מעיר כל הלילה ודורש בתורה או דורשים לפניו כדי שלא יישן, ועוד תקנו שלא יאכל הרבה בערב יום הכפורים להשמר ממקרה לילה. כי מטה שקרה למתתיהו 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 ששמאי מתנגד לו כי גם שמאי לא עצם עיניו מצרכי הזמן. וכבר אמר כן בפירושו. בעת ההיא היו עובדי האדמה נוהגים קלות ראש בשביעית. כי לא לבד שהיו חורשים שדותיהם בשביעית אלא שעשו החרישה על צד היותר טוב. וזה היה רע בעיני שמאי. ויאמר על שדה כזה שנשייבה בשביעית אלו היתה השעה פנויה נוזני עליה שלא תזרע (תוספתא שביעית פ"ג). ומה היה לזמן ההוא אשר אמר עליו שמאי שאינו כשר לגזור גזירה? נראה שהסבה היתה זאת. כי נודע כמה כבד על ישראל עול המסים בימי הירודוס כי הוא לקח את כל יגיעם. ולמען בצוע בצע מעשקות היה עינו ולכו תמיד על יגיע העם לבל יסכר המעיין אשר ממנו שאב את עשקו.

הוא מן הספרי ראה פי קיים את אחך תשמט ירך ולא המוסר שמרותיו לכיד מכאן אמרו הלל תקן פרוזבול ובהשקפה ראשונה זה כדעת רש"י. אך בירושלמי שביעית פי' הוי' אמרו: מכאן סמכו לפרוזבול שהוא מן התורה. ופרוזבול מן התורה? בשתקין הלל סמכוהו לדברי תורה. ולפי' כונת הספרי כיון דמסירת שמרות דבר תורה גם הלל תקן פרוזבול וכן פי' הר"ן והוכחתו מהמשנה דתנן המלוה על המשכון והמוסר שמרותיו לכיד אינם משמטים פרוזבול אינו משמט. ומה שפרש"י שאתם תהיו הנוגשים ולא אנוש אני אין הכונה שהכ"ד גובין החוב שהרי כתב: כל זמן שארצת אגבנו. הרי שאין הב"ד גובין. ותנן בעל חוב שמוציא שטר חוב ואין עמו פרוזבול הרי אלו לא יפרעו (כתובות פ"ט מ"ט) הרי שהיה השטר והפרוזבול ביד המלוה. אבל כונת רש"י שעי' הפרוזבול לא נהשב כנוגש אם גובה החוב אלא הנגישה באה מצד הב"ד. ובכתבי כל זה מפני שראיתי שאחרים טעו בדינים הללו. ודע שזה המדרש את אחך תשמט ירך וגו' ולא המוסר שמרותיו לכיד לדעתו מחודש אור תקנת הלל. שחיתת תקנת הלל קשה בעיניהם לעקור השמטת כספים שחייא מצוה הכתובה בתורה. על כן השתדלו למצוא לו ספק ודרשו שמוסר שמרותיו לבית דין אינו משמט על פי הדין, ובה סמכו תקנת הלל במדרש הכתוב. שאילו היה הדין מכבד שהמוסר שמרותיו לבית דין אינו משמט ממשמעות הכתוב שבתורה לא היה נחוץ כל כך לתקן תקנת לעקור דין תורה.

ולכן כל חק ומשפט אשר הפריע את העם מעבודת האדמה — אשר היא היתה עיקר עסקם — השתדל להרחיק. והן אמנם ירא לחפר חק משנת השמטה מפני קנאת העם והחכמים, אבל זה היה בלי ספק חק ממעם המלך, שעל כל פנים כל עבודה לצורך מוצאי שביעית שתיעשה בשביעית, ועל כן על זה דברי שמאי מכוונים: שאין השעה פנויה לגזור גזירה זו. וזה הדבר שהיתה המלכות אונסת אותם על החרישה בשביעית אירע בזמנים שונים ותמיד התירוהו חכמי הדור (1).

בכל התקנות האלה היתה יד שמאי תכון עמו ובגזירה שגזר בבחינת טומאת הידים נאמר מפורש כי הסכימו שניהם עליה (שבת י"ד:). ובלי ספק היו נוהגים זה עם זה בשלום ובאחזה אף כי היו חולקים בדעותיהם, אכן מאורע אחד יוספר מהם אשר מטנו נראה כי שמאי בא לפעמים בקשיות רוחו נגד הלל ורוצה להעמיד דעתו כחזקה. פעם אחת נשאלה שאלה: אם הבוצר לגת הוכשר או לא הוכשר? על זה אמר שמאי הוכשר והלל אמר לא הוכשר. אמר לו הלל לשמאי מפני מה בוצרים כשהרה ואין מוסקים כשהרה? אמר לו אם תקנישני גזורני טומאה אף על המסיקה. והנה במאורע הזה יראה לעינינו הלל כשאננות רוחו ושמאי בקפדנותו, הלל שוקל דעתו במאזני הסברה ושמאי בא בחוקת יד ובקפדנות. וביום ההוא נצחה הקפדנות את הסבלנות כי אותו היום היה הלל כפוף לפני שמאי (שבת י"ז.). אך לכבוד אהבת האמת של קרמונינו נחשוב, כי לא מפני הזקת ידו של שמאי נכנע הלל ונתכמלה דעתו אמנם בלי ספק נהגו כשורת הדין וכהלכה שעמדו למנין ורבו בועד ההוא המסכימים עם דעתו של שמאי. וזה הסבה אשר כפף הלל את ראשו ביום ההוא לפני שמאי. יותר מקפדנותו של שמאי גרמה קנאת תלמידי שמאי דאבון נפש להלל. ענותו הרבה ואהבת השלום אשר היתה עמרה לראשו הן היו בעזרו, כי יש בני אדם אשר לא ידעו להעריך יקרת מעלות ומדות כאלה אצל זולתיהם, ויחשבו כי האישי אשר ינהג עמחם בענוה ובאהבת השלום לא יעשה כן מהיותו ענו ואוהב שלום באמת אמנם מהכרתו את חסרוניו ומדעתו את רפיון נפשו. אף כן היה הדבר אצל תלמידי שמאי אם ראו כי היה הלל נוח ועלוב ומכסל דעתו מפני דעת האחרים, לא יחסו זה לענותו ולאהבתו את השלום, אמנם חשבו כי סבלנותו של הלל היא מהכרתו את רפיון נפשו ומאין יכלת להעמיד שימתו נגד שימת מתנגדיו. ולבעבור זה חברו עליו לפעמים ונראוהם חפצו והשתדלותו להפסיק דעתם אמרו בלבם: נצחנוהו! פעם אחת הביא הלל עולתו לעזרה כיום טוב וסמך עליה, חברו עליו תלמידי שמאי ואמר לחם נקבה היא ולשלמים הכאתיה והלכו להם (ביצה כ: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג תוספתא שם פ"ב). והנה הוא משנה את האמת מפני השלום כי באמת לא היתה נקבה ולא הביאה

(1) עיי' ירושלמי שביעית פ"ד וסנהדרין פ"ג ובבלי סנהדרין כ"ז.) ובתוס' שם ד"ה משרבו ובתוס' י"ט שביעית פ"ד מ"ב. ומה שכתבו בתוס' בתי הראשון שלא התירו אלא בשביעית בזמן הזה שהוא דרבנן, זה הטעם על שייך על זמנם של הלל ושמאי כי בימים הראשונים כשעוד התנגדות הצדוקים בתקפה ודאי שלא היו מקילים בשום תקנה שעיקרה מן התורה ונתקנה בימי הספורים הראשונים, ואדרבה עשו לדברי סופרים כאלה חזקן יותר מאל תורה. ועל כן גם מה שחשבו בעלי הגמ' בגיטין ובירושלמי פרק בתרא מושביעית להציל על הלל שתקן פרוחבול נגד חק התורה ואמרו ששמשת כספוס בימי בית שני אינה אלא מדברי סופרים אין זה התנצלות קיימת שוראי מצד הזה לא היה הלל מקיל בדבר שלא ליתן לצדוקים לרדות. אבל בעלי הגמ' שפטו על הדבר לפי זמנם. וכבר הבין רבא בגיטין שאי אפשר שזה טעמו של הלל ואמרו שבאמת בדברים שבמקום הרשות ביד חכמים לעשות כראות עיניהם אף נגד חק התורה וכפי רשי שם. (2) בבבלי שבת ה"טו"פ: נעצו הרב בבית המדרש ואמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל אבל מירושלמי ותוספתא נראה שכן היה בגזירת ר"ח דברים.

לשלמים. אך הם בראותם שהפס דעתם וכמעט התכנע נגדם, התברכו בלבבם לחשוב כי הלל הכיר כי עצם עליו תלמודו של שמאי ובטל את דעתו מפני דעתם במחלקת הסמיכה וחשבו שנברה ידם על הלל עד שנקשו לקבוע ההלכה כדבריהם, וכמעט כבר היתה מחשבתם יוצאת לפעולת אדם לולא היה שם אחד מתלמידי שמאי אשר לא היה נמהר הדעה כחבריו, והוא הכיר כי מה שעשה הלל לא עשה כי אם מענותו ומאהבת השלום. האישה הזו היה בבא בן בוטי והוא ידע שההלכה כהלל ואף קנא קנאת האמת וקבע ההלכה כהלל. מלבד מדת הענוה אשר בה הלך הלל עד הקצה, היה דרכו בשאר מדותיו ומעשיו דרך הממוצע. ועל כן לא אהב את החסידות העוברת גבול המיצוע (אבות דר"ג פ"ב), אכן בכל מעשיו השתמר מאד לכלתי שנות ממנה העם ומשבח זאת המדה כציוור יפה באמרו: אל תראה ערום ואל תראה לבוש, אל תראה עומד ואל תראה יושב, אל תראה שוחק ואל תראה כוכה שנאמר עת לשחוק (תוספתא ברכות פ"ב) מזהיר בזה את בני אדם להתנהג בכל עת כמנהג האדם אשר יושב אתם ובמסיבתם. (מס' ד"א זוטא פ"ה). ועתה אם נסתכל בכל המדות אשר היו כעמדת תפארת לנפשו לא יפלא אשר היה לב כל ישראל אחריו, ואף הן עמדו לו כי הירודים השלים עמו עד כי לא נמצא אף רמז קל כי היה עורך 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 מהגולה היה בידם ספר יוחסין. ספר היחש הזה צוה הירודים לשרפו (1). וזה הדבר היה רע בעיני הלל כי גם יחוס משפחתו של הלל אשר התייחס עד דוד מלך ישראל נשרף עמו. (ואולי בעת ההוא שנה הלל (קידושין ע"ה). עשרה יוחסין עלו מבבל, ואולי המשינה הזאת הוא העתק מספר היחש הנשרף) המעשה הרע הזה היה סבה לתקנה חדשה. הן לפנים בישראל בהיות ספר היחש במקדש היה הספר ההוא נותן תעודה על כל משפחה ומשפחה, וכל דרישה וחקירה אך למותר, אבל מעת שהאכזרו הירודים היתה הדרישה במקום התעודה על פי הספר, ועל כן גם מהעת ההיא היה לחק להושיב בית דין אחורי בית לפרכת אשר שם בדקן יחסי כהנה (2) וחבית דין הזה היה מן הכהנים כי הם ידעו מי הם המתיחסים לשכטם ונקרא: ב"י דין של כהנים. ובלי ספק היו דנים גם על דברים אחרים וביחוד בנוגע במשפטי הכהנים ודיניהם.

בבחינת מותו של הלל הניע אלינו מאמר אחד מתוך ההספר אשר הספידו לו: אי חסיד, אי ענו תלמידו של עזרא! (סוטה מ"ח: ושם כירושלמי וכתוספתא

(1) יא סט קורות היהודים והכתות 323 הערה I על פי דברי זאקס ביימרגענג חיב 156
 (2) מרות פ"ה מיד שנינו לשכת הגזית שם היתה מנהדרין יושבת ודנה על הכהנה. ובקידושין (עו): אמרו: שם היו יושבים כוחסי כהנה ולויה ופרשי בלשכת הגזית וכו' וכוונתו על המשנה דמרות, וצ"ע שלא אמרו שם בפירוש מנהדרין יושבת כגון הכהנה? ועוד שהדבור מ"ח ס' כ"ג ה' מוכיח שמפוקדה מיוחדת דבר, ונראה מזה שלחכילית הכריקה ביחוסיו כהנה היה כ"ד מיוחד, ואמת שמבואר כן בספרי פי קרח פי קט"ו: ואתה ובניך תשכרו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת מוכאן אמרו מקום היה אחורי בית לפרכת ששם בודקין יחוסיו כהנה. הרי שמורסי כהנה היו יושבים במקום מיוחד והוא אחורי בית לפרכת. ומי היו השוכרים את הכהנה? כלומר את יחוסיו הכהנה, אחרן ובניו. ואף שגם בתוספתא פיב מנהיגה הגי בלשכת הגזית ששם יושבים יחסי כהנה ויחסי לויה. נראה שגם זה שלא בדקוק, והעיקר כאמור בספרי, ובספרי בהכרח שלא היתה הכונה על לשכת הגזית, שאם כן לא היה אומר: מקום היה. ועתה זה הוא המקור להשערתנו שהיה מקום מיוחד אחורי בית לפרכת אשר שם ישבו מ"ח ס' כהנה, והמורסי האלה הבדוקים היו כהנים וזה הוא בית דין של כהנים, המובא בכתובות פ"א מ"ג. ובראש השנה פ"א מ"ו. ועיי' מה שכתבתי בפנה הזאת במאמר מיוחד במכתב העתי העברי המגיד משנת תרס"ז.

פ"ג). המלים המעמים האלה יגידו את כל תקף מעשיו ואת תכונתו. בהם מתוארת חסידותו וענותו כי חסיד היה ככל מעשיו, וענו מאין משלו בין חכמי דורו, והמשילוהו לעזרא יען שהוא היה מוחזק כי החזיר את התורה לישנה כעזרא בדורו. כמו ששים שנה קודם חרכן הכית היה שנת מותו. ממות שמאי לא הוגד לנו מאומה. אך משני דברים אשר יוספרו נראה כי מת שמאי לפני הלל. האחד, מן המעשה אשר אירע להלל עם תלמידי שמאי, ומה שקבעו ההלכה כהלל, ובכל הספור הזה 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 אחר במקומו (דרכי המשנה צד 57).

זה החכם היה עקביה בן מהללאל. הוא היה ספואר במעלות נכבדות ואמרו עליו שאין עזרה ננעלת בפני אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כמוהו. ימי חייו חלים לפני חורכן הבית, וכדור אחרי 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 הלכות (1). ולא יפלא אחרי שהפלינו חכמתו איך אירע כן שלא נשאר לנו מאומה יותר מאלה ההלכות? כי אמת הוא שלא היתה דעת חכמי דורו נוחה ממנו, ואמרו עליו שנתנדה מחבריו על אשר פצה פיהו לדבר בדברים קשים נגד שמעיה ואבטליון, ולולא שהיו רוצים להודיע ענינו לדורות למען למד אותם מוסר גם אלה ההלכות לא היו מניעים אלינו. כי כן יוספר: שהיו שולחים אליו לאמר: חזור כך בארבעה דברים ונעשה אב בית דין, אמר להם מושב לי להקרא שומה כל ימי ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום, אך המעם למה לא רצה להחזיר מארבעה הדברים? הכינינו הוא עצמו בצואתו לבנו, כי כאשר קרבו ימיו למות אמר לבנו: חזור כך בארבעה דברים שהייתי אומר, ויהי כאשר שאל אותו בנו: ואתה למה לא חזרת כן? השיבו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתם אבל אתה שמעת מפי יחיד ומפי המרובים מושב להניח דברי היחיד ולעשות כדברי המרובים, מזה נראה כי בימי עקביה היתה מחלוקת מרובים נגד מרובים על אודת אלה ההלכות ואם אמת הוא כי חי בימי שמאי והלל יהיה זה ראייה כי כבר אז החל הפרוד בין הפרושים, ואמנם נראה מזה גם כן כי בסוף ימיו השתדלו לחבר הפירוד כי כאשר יוצא מתוך דברי עקביה לא היה רק הוא אשר החזיק בשמועתו וכל חכמי הדור חלקו עליו ואולי היתה ההתאחדות הזאת פעולתו של כבא בן בוטי אשר קנא לתורתו של הלל והצליח לקבוע הלכה כמותו אבל לא היתה התאחדות תמימה ושלמה, כאשר נראה מהמחלוקת אשר התמידה בין תלמידי שמאי והלל, מקורות חיי עקביה 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 לידי עברה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, וטי אשר יורה מוסר כזה במה נחשבו השררה והכבוד בעיניו? יתר על מדת ענותו ויראת אלהים ענדתהו מדת אהבת הצדק והיושר, זה נכיר מתוך התשובה אשר השיב לבנו כאשר נטה למות, בשעה ההיא בקש בנו ממנו שיפקוד עליו חבריו, אבל

6) כל הקורות האלה יוצאות משהו משניות בעדיות פיה מ"ז ומ"ז ע"ש, ושם שנווה ד' הלכות ממנו וע"ע נדה פ"ב מ"ז נגעים פ"ה מ"ג בכורות פ"ג מ"ד ברכות (י"ט), וההמשיח היא בנגעים פ"א מ"ד ועל זו לא החזירוהו כי לא אסר ולא החזיר דבר ועיי' דה"מ צד 56.

עקביה לא חפץ בזה כי אמר אין זה ממת הצדק והיושר שישתדל האב להטות לב אחים אל בנו בזכות האב, אמנם זכות עצמו היא היא שתקנה לו חן וחסד וזלתו. ועל כן אמר לבנו מעשיך ירכוך ומעשיך ירחקך.

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 להחזיק תורת הוקנים לעמת התנגדות הצדוקים לא השיגה מבוקשה כי הדרכים אשר ברו להם מצאו מנגיחה גם בין הפרושים אלה הדרכים היו שנים. האחד, הרחבת מדרש התורה באופן אשר לא היה כמוהו מלפנים. והשני, כירוד ההלכות של קדמוניהם למצוא מעמם ונימוקם. ושני הדרכים האלה מצאו מנגיחה והשיגו ההפוך ממש שרצו. הם רצו לפשר הדעות, וגרמו המחלוקת. תלמידי שמאי והלל החלו להרבות המחלוקות, ולא היו מחלוקות עוברות כי אם מתמידות כי לטן 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 שהררישה בתורה ובהלכה התרחבה. במדרש התורה עסקו למצוא מקור ההלכה, והשתדלו גם כן לברר ההלכות על פי ספולם. הלל חקר ודרש לעמוד על מעם כל הלכה ולפי סברתו שפמ על קיומה או על ביטולה. אבל לשמאי היתה כל הלכה קדומה לחק ולא יעבור, והשתדל בספולו לתת לה קיום בכל ענין ובכל אופן. כן יצא מתוך הדברים הנאמרים על שמס, ועוד יותר יתברר כן מתוך המחלוקות בית הלל ובית שמאי אשר חלק גדול מהן יש לחס לזמנם. לפני הזמן ההוא לא היתה מחלוקת בישראל וכבר הודע לנו סבת הדבר למה הותר מוּמַנְס קשר ההסכמה. כפויטר מים היה ראשית המדון והיה לנהר שומץ אצל התלמידים. אבל פרי המחלוקות היה התרחכות ההלכות לאין קצה. וכדמות המראה אשר ראינו בהתנגדות הצדוקים שהיתה סבה להתרבות והתרחכות ההלכות ונולדו דינים חדשים אף כן נראה במחלוקת הבתים. היא היתה אם חקים חדשים אשר לא שערום הקדמונים. מתלמידי הלל אשר ישבו לפניו נזכרו שנים בשמס והם יונתן בן עוזיאל הגדול בהם ורבן יוחנן בן זכאי הקטן ביניהם. את יונתן ב"ע שכחו מאד והפליגו תורתו (סוכה כ"ח). אבל אין לנו ממנו דבר הלכה אשר למד רק מכלל מעשה שעשה נשמע ממנו דבר הלכה (ביב קלד.). לו יחמו תרגום נביאים (מגילה ג.), אמנם אם התרגום כאשר הוא לפנינו הוא ממנו עוד צריך ראיה (1) ר' יוחנן הקטן קראו הלל עצמו אב לחכמה ואב לדורות (ירושלמי נדרים פ"ה ה"ג ובבלי סוכה שם) ואף אמת כי נהיה אב לדורות והוא הציל את פלשת ישראל משחת. עוד היה חכם אחד שחי בזמן ההוא ונזכר בשמו והיה תלמידו של הלל והוא יוחנן בן החרוני (2) ולא נזכרו הלכות

(1) עי' צונץ בסי ג, ד, פ, 63, והרר אברהם גייגער בסי א, ש, צד 164 ועי' לקמן פכ"ב.
 (2) ר"פ בדה"מ צד 58 הערה 8 מונה את יוחנן החרוני בין תלמידי שמאי ואת ר' צדוק אינו מונה כלל. ואינו כן שיל הגמ' ר"א ביצ אומר כשהייתי לומר תורה אצל יוחנן החרוני ראיתי שהיה אוכל פת הרבה במלח בשני בצרת באתי והודיעתי לאבא איל הולך לו זהים והולכתי לו ראה אותן שהן לזים א"ל איני אוכל זהים [לזים כגו' תוספתא] באתי והודיעתי את אבא א"ל לך אמור לו חבית נקובת היתה אלא שכתמוה שמורים — ואע"פ שתלמידו שמאי היה לא היה עושה

בשמו אבל יוספר ממנו שפעם אחת הלכנו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקרו ומצאוהו יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ואמרו לו הזקנים מבית שמאי אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מטיף (סוכה פ"ב ט"ז), ומשמעות הדברים האלה מורה שיוחנן לא היה סב"ש. ופעם אחת לא רצה לקבל זתים לחים מרבי צדוק מפני חישש המוטאה. כי חשב שר"צ היה נוהג כביש שהוא היה מהם, עד שהפסיד דעתו של יוחנן ואמר אף שהוא תלמיד מבי"ש בכל זאת אינו עושה אלא כדברי ב"ה (יבמות ט"ז: תוספתא סוכה פ"ב). וראינו מזה כי יוחנן החרוני היה מבית הלל ורבי צדוק מבית שמאי. מתלמידי שמאי נקבו ארבעה בשם. האחד הוא רבי צדוק כאשר היכחנו לפני זה והוא דבק בכל עז בבית הלל כאשר יתברר עוד מתוך קורותיו. השני היה בבא בן בוטי, איש חסיד ונכבד מאד ודבריו נשמעים בעמו, הורודים עוור את עיניו והרג את רוב בני משפחתו (קדמוניות), גם אחרי אשר לקח הורודים את מאור עיניו הלך כעצמו בלאט אל ביתו ויתכבד אליו כדי לתור את דעתו על אודותיו ואודת ממשלתו, וכאשר הכיר מתוך דבריו שאין כדעת בבא בן בוטי להרע או להזיק לו לא במעשה ולא בדבור, אז נהפך הורודים אליו לטוב, ואולי בלבו היה מתהוה על הרעה אשר עשה לו ומן היום ההוא והלאה היה נועץ עם בבא לפעמים (ב"ב ד"ו) הוא היה ירא אלהים מרבים וחרד על דבר ה' (1). (כריתות פ"ו ט"ג). והפליגו מאד בשבח חסידותו וסבלנותו (נדרים סו:) הלכות מיוחדות אין לנו ממנו רק קבלה אחת מסר בשם שמאי הזקן (גיטין נו:). עם היותו מתלמידי שמאי בכל זאת היה נוהג בבית הלל והוא היה המשתדל לקבוע הלכה בבית הלל (ביצה כ: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג תוספתא שם פ"ב). השלישי היה דוסתאי איש כפר יתמה והוא הביא הלכה אחת מימיו של שמאי (ערלה פ"ב מ"ה) לסתור דברי חבריו ב"ש ולהחזיק בדברי ב"ה. הרביעי היה יועזר איש בירה. הוא היה מתלמידי שמאי וחי בימי רבן גמליאל הזקן אשר היה ראש לבית הלל והביא ממנו הלכה אשר הוא הסכים על ידה וקבלה. (ערלה פ"ב מ"ב).

מן ההלכות הנזכרות על שם ב"ש וב"ה יש מהן שיש ליחסן לזמן שמאי והלל או קרוב אחרי מותם, ורובן נישנו כמישך הזמן איש ממות שני הראשים האלה עד חרבן הבית. כי כשחרב הבית נשתקע שם בית שמאי מכל וכל כי כל החכמים התחברו לחברה אחת להשתדל חפשיית הריישה אם גם שלא הסכימו לדעה אחת בלימוד התורה, ואז נתרבו בתי המדרש. חלף הדעות בין

אלא כדברי ב"ה. והשב רד"ס כי מאמר אע"פ שתלמיד שמאי היה מוסב על יוחנן ונגד דעת התוס' ד"ה אמר אבל בתוספתא מוכח בפירוש שזה המאמר מוסב על ר' צדוק ששם גר אראביצ' וכו' א"ל (אביו) לך אמור לו מנוקבת היתה כדברי ב"ה אלא ששקמוה שמרים להודיעך שהיה אוכל חולין בטרהרר שאע"פ שהיה מתלמידי שמאי לא היה נוהג אלא בב"ה וכן הוא בתוספתא וע"י פ"ב ובלשון זה מוכח בבירור שלהודיעך קאי על ר"צ והבי פי יוחנן חרוני כשראת הזתים לחים חישש שמא נטמאו כי חשב שר"צ בלי ספק נוהג כרבותיו בית שמאי אבל הוא (יוחנן) שהיה מב"ה חישש לזה, שלא לו שלא יהיה חישש שמנוקבת היתה כדברי ב"ה. וע"ז הוסיפו בבריות שאין להמנהג על מה שעשה ר' צדוק כב"ה שאע"פ שהוא (ר"צ) תלמיד שמאי היה לו עשה אלא כדבריו על ב"ה. כן פירוש התוספתא בלי שום ספק וכן פירוש דברי הגב' וכן הבינו בתוס' שם.

(1) שם שנינו בבא בן בוטא היה מתגרב אישם תלוי בכל יום חוץ מארר יום הכפורים יום אחר אמר המוען הזה אילו היו כנזירים לי הייתי מביא אלא אומרים לי המתן עד שתכנס לבית הספק, הגה לפנינו כזה מנעשה שהיה, שבבא ב"ב התגרב בכל יום אית והכניסו במקדש היו נקריבים אותו חוץ מאחר יום הכפורים שהיו אומרים לו המתן. ועל זה נסמך ר' אליעזר ותעמיד הלכה מתגרב אדם אית בכל יום. אך הכמים חולקים ואומרים שאין אית אלא על דבר שזרנו כרת. ואך יפרינו המנעשה התוא? הלא בלי ספק לא הכרישו את ר"א והודו שהמנעשה כך היה, ואם היה כך הרי דבריהם מוכחשים? ובהכרח שאף אם מושרת הדין הוא כן כאשר אמרו חכמים, במעשה לא נהגו כן בעוד שהמקדש היה קיים.

שני הבתים האלה היה למוקש לדרישת התורה שבכל פה עד שהתאוננו המאזרחים על השנוי שנשנתה הזמן, שבראשונה לא היתה מחלוקת בישראל ומשרכו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבו המחלוקות בישראל ונעשית התורה כשתי תורות (סנהדרין פח: וירושלמי ותוספתא שם ובכ"מ). ומאז והלאה לא פסקו המחלוקות אף אחרי שפסקו הבתים. תכלית אלה ואלה היתה להחזיק הדת לפי דעות הפרושים ולעשות סייג לתורה אך שונים היו בכחירת הדרך להשיג התכלית. תכונת לימודיהם נכרת בכל אם נתבונן במהות המחלוקתיהם. מספר מאמריהם בכלל הם: שלש מאות וששה עשר. והם שלשה מינים הלכות, מדרשים, וסייגים. מספר ההלכות הן: שתי מאות ועשרים ואחת. מספר המדרשים: תשעה ועשרים. ומספר הסייגים: ששים וששה. מחלוקתם לפי סדרי המשניות היא כן: בסדר זרעים יש הלכות שלשים וחמש (1) אשר בשבע מהן ב"ש לקולא ובנותרות כלן ב"ה לקולא. מלבד אחת אשר בה חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש (2) בסדר הזה נמצאו שבע מחלוקות במדרש אשר מהן שלש מקולי ב"ש (3) וששה עשר בסייגים (4). הנה מספר מאמריהם בסדר זרעים ששים וששה. בסדר מועד נמצאו מהלכותיהם חמשים וששים, ומהן שיש מקולי ב"ש (5). שמונה מחלוקות במדרש ובהן אחת מקולי ב"ש (6) וסייגים יש שבע עשרה (7)

(1) ברכות פ"ה מ"א, מ"ב, מ"ג, מ"ד, מ"ה ובה ב' הלכות. בכלי (מג: ב') הלכות. תוספתא פ"ג ב' הלכות (עיי גם ערובין מ. ותוספתא ד"ה פ"ב). פאה פ"ג מ"א. דמ"א תוספתא פ"ב. כלאים פ"ד מ"א ב' הלכות. מ"ה, תוספתא שם פ"ד. שביעית פ"א מ"א, פ"ד מ"ד. תרומות פ"א מ"ד ועיי תוספתא פ"ד. ירושלמי שם פ"ג ה"ד (עייש בתוספתא פ"ג שהגוי הוא להפך באפן שב"ש לקולא ובי"ה לחומרא). מעשר שני פ"ב מ"ג, מ"ד, מ"ח, מ"ט, פ"ג מ"ז, מ"ז, מ"ח, מ"ט, פ"ח מ"ה, מ"ז, תוספתא פ"ג, שם פ"ה ב' הלכות ח"ל פ"א מ"ז, ערלה פ"ב מ"ד.

(2) פאה פ"ז מ"א, מ"ב. כלאים פ"ב מ"ז עיי תיניש, פ"ז מ"א. תרומות בתוספתא פ"ג ועיי עדיות במשנה פ"ה. מעשרות פ"ד מ"ב. חלה פ"א מ"ז. ואחת שחזרו ב"ה היא תרומות פ"ה מ"ד.

(3) ברכות פ"א מ"ז. פאה פ"ז מ"א מקולי ב"ש, שם מ"ז עיי ירושלמי, פ"ז מ"ז ועיי מ"ש פ"ה מ"ג ב' מדרשות מקולי ב"ש, שביעית פ"ד מ"ז תרומות תוספתא פ"ג עייש הט"ב.

(4) ברכות (בג.), שם (לו.) ועיי תוספתא כלאים פ"ב, במשנה שם פ"ז מ"ז, גמ' (גג.). דמ"א פ"א מ"ג, פ"ז מ"ז. שביעית פ"ד מ"ז, פ"ד מ"ד, פ"ה מ"ח, פ"ח מ"ג. תוספתא פ"ד, פ"ז. תרומות תוספ' פ"ב עיי הולין (קלו:) מעשר שני תוספתא פ"ג, פ"ה.

(5) שבת (יב.) ב' הלכות ועיי תוספ' פ"ז, שם (יט.), ירושלמי פ"א ה"ג, בכלי (כא.), שם (מב.), שם קבו:) אם מאכילין לעניים דמאז ואולי הוא סייג. במשנה פכ"א מ"ג. ערובין

בבלי (ו.), במשנה פ"א מ"ב, גמ' (ל:), שם (מח:), במשנה פ"ז מ"ד, מ"ז, פ"ח מ"ז, ירושלמי פ"ו ה"ז. פסחים פ"א מ"ב, גמ' (מו:), ועיי ירוש' פ"א ה"ז ובתוספ' פ"א, גמ' (כ"א.) ועיי

תוספ' פ"א, שם (ל"ו:), ירוש' פ"ג ה"ז, משנה פ"ד מ"ה, תוספ' פ"ז, משנה פ"ז מ"ז, פ"ח מ"ט מקולי ב"ש ולדעת הבבלי היא מושג גזרה ובירוש' לא במשמע כן. ביצה פ"א מ"א ואינה גזרה

ומקולי ב"ש, מ"ב מקולי ב"ש, ירוש' פ"א ה"א ועיי עדיות פ"ה מ"א מקולי ב"ש, מ"ה ג' הלכות, גמ' (י"א) ב' הלכות ועיי תוספ' פ"א, משנה פ"א מ"ז, תוספתא פ"א, ומשנה פ"ב מ"א, מ"ד, מ"ה, גמ' (י"ז:), שם (י"ט.), שם (כ"א:), שם (כ"ב:), חגיגה פ"א מ"א, מ"ב, מ"ג, פ"ב

מ"ד, גמ' (ח:), מועד קמח גמ' (כ.), ועיי תוספ' פ"ב, ר"א ש השנה פ"א מ"א ויש קולא לב"ש עיי מורי אבן, יומא (פ.) וב"ש לקולא. סוכה פ"א מ"ז, פ"ג מט"ז, שקלים פ"ב מג.

(6) שבת פ"א מ"ה עיי ירושלמי שם ותוספ' פ"א, מ"ז ב' מדרשים. גמ' (כ"ה:) סדן בציצת עיי עדיות פ"ד מ"ז מנחות (מ.) מקולי ב"ש, שם (ק"ה.) עיי תוספ' פמ"ז וירוש' יבמות

פ"ח ה"א ות"כ תריע פ"א, ביצה פ"א מ"א, ויבוא (א:) וסברי ב"ש בענין קרא כדכתיב, סוכה פ"א מ"ב עיי בבלי.

(7) שבת (י"ח:), במשנה פ"א מ"ז, מ"ח עיי תוספתא פ"א, וירושלמי פ"א ה"ה ותוספתא פ"א, משנה פ"א ה"ה בענין הפלגה בספינה, פ"ג מ"א עיי תוספ' פ"ג. פסחים (כ.) הבית

י"ז וכו' ביצה במשנה פ"א מ"ג ב' סייגים, מ"ה תריסין, מ"ז, מ"ש, פ"ב מ"ב, סוכה

הנה סכום מאמריהם בסדר מועד שב ע י ס ו ש ב ע ה . בסדר נ ש י ס נמצאו הלכות מהם א ר ב ע י ס ו א ר ב ע י ; ומהן ש נ י ס ע ש ר ה מ ק ו ל י כ"ש 1) . חמש מחלוקות במדרש ובהן שלש מקולי ב"ש 2) ובסייגים יש שמונה ושנים בהם מקולי ב"ש 3) . הנה סכום מאמריהם בסדר נשים חמשים ושבעה וחזרו ב"ה בארבעה להורות כב"ש . בסדר נזיקין יש הלכות אחת עשרה ובהן שש מקולי ב"ש 4) שנים במדרש 5) ובסייגים יש ששה אשר חמשה מהם מקולי ב"ש ובאחד חזרו ב"ה וחזרו כב"ש 6) . בסדר קדשים שבע מחלוקות בהלכה ובהן שתים מקולי ב"ש 7) שבעה במדרש 8) ואחת בסייגים מקולי ב"ש 9) , סכום כלן חמש עשרה . בסדר מהרות מחלוקותיהם בהלכה ששים וחמש ובהן שבע מקולי ב"ש ובאחת חזרו ב"ה להורות כב"ש 10) בסייגים יש שמונה

במשנה פ"ב מ"ז וגזירה היא ע"י בבלי (ג.) , פ"ג מ"ה , שקלים פ"ה מ"ו וע"י ת"כ צו פ"ה ובפי' ראב"ד .

1) יבמות תוספתא פ"א וב"ש לקולא , במשנה פ"ג מ"א וב"ש לקולא וע"י עדיות פ"ד , בגמ' (מ"ו:) וב"ש לקולא וע"י עדיות פ"ד מ"ו במשנה פ"ג מ"ה וב"ש לקולא , פ"ד מ"ג בדיני ממונ , גמ' (פ.) , וע"י נדה פ"ה מ"ט , גמ' (פט:) בדיני ממונ , במשנה פ"ג מ"א די מחלוקת פ"ט מ"ב ומקולי ב"ש וחזרו ב"ה להורות כב"ש , מ"ג מקולי ב"ש וג"כ חזרו ב"ה גמ' (קכב.) . כתובות גמ' (יז.) , שם (נ"ט.) , שם (ס:) וע"י תוספתא נדה פ"ב , במשנה פ"ה מ"ו מקולי ב"ש ע"י עדיות , פ"ד מ"ו , פ"ה מ"א . קדושין פ"א מ"א מקולי ב"ש , גמ' (נג.) . גיטין בירושלמי פ"ה ת"ה ב' הלכות לענין מסלדות ע"י בבלי סנהדרין (סט:) ותוספ' סוטה פ"ה נדרים פ"ג מ"ב , מ"ש , שלש מחלוקות , גמ' (כ"ח.) , שם (סט.) ובש לקולא וע"י תוספ' פ"ז , נזיר פ"ה מ"א , מ"ב , פ"ג מ"ו מקולי ב"ש . וע' עדיות פ"ד מ"א , פ"ה מ"א ג' הלכות ע"י פ"ב מ"ב משקלים , מ"ג ונראה שתורו ב"ה לב"ש ע"י תוספ' פ"ג , מ"ה , גמ' (נב:) , ותוספ' פ"א ע"י יבמות (קכ"ב.) ? , שם פ"ב , ש"ז פ"ג ע"י ירוש' דסוטה שאומר שהיא אמת מוכיח דברים מקולי ב"ש , סוטה פ"ד מ"ב , בירושלמי פ"ג ה"ג .

2) יבמות פ"א מ"ג ג' מחלוקות ע"י בבלי וירושלמי ומקולי ב"ש , פ"ז מ"ו , גיטין פ"ט מ"ו .

3) גיטין פ"ד מ"ה וחזרו ב"ה . גמ' (נ"ה.) , וע"י תוספ' בבא קמא פ"ו , פ"ה מד וב"ש לקולא ע"י עדיות פ"ד מ"ז , פ"ה מ"ח , מ"ט ומקולי ב"ש ע"י עדיות פ"ד מ"ז , נדרים (י.) , וע"י תוספתא פ"א , גמ' (עו:) . נזיר תוספתא פ"א כמו בנדרים ע"י שם .

4) בבא מציעא פ"ג מ"ב , גמ' (קא.) , בבא בתרא פ"ט מ"ה , מ"ט . עבודת זרה גמ' בבלי (מ"ו:) . עדיות פ"ד מ"ו ב' הלכות מקולי ב"ש , פ"א מ"א מקולי ב"ש לדעת ר' יהודה , מ"ב מקולי ב"ש לדעת ר' יוסי וע"י כלאים פ"ד מ"ה ובתווי"ט , פ"ה מ"ג ב' הלכות מקולי ב"ש לדעת ר' ישמעאל .

5) בבא קמא (סה:) לענין אתנן ששנתנה ולדעת התלמוד חולקים שם במדרש הכתוב . בבא מציעא במשנה פ"ג מ"ב .

6) עדיות פ"א מ"ד וחזרו ב"ה וזו גזירה ע"י כלים פ"ט מ"ב , פ"ה מ"א ג' הלכות מקולי ב"ש לר' יהודה נדס מחרה של מצורעת לדעת הגמ' (גדה לר.) אינה גזירה . פ"ה מד מקולי ב"ש לר' ישמעאל ע"י ידים פ"ג מ"ה , שם מ"ה מקולי ב"ש לר' אליעזר לדעת הגמ' אינה גזירה . ולא העתקתי מום' זו רק אותן שלא העתקתי כבר במקומן מום' אחרות .

7) חולין פ"א מ"ב , עריבין (כו:) תוספתא זכאים פ"ד ג' הלכות והן תולדות המחלוקת שבמשנה שם פ"ד מ"א וב' מהן מקולי ב"ש וע"י בבלי (ל"ה.) . מנחות (מא:) לענין שיעור ציצת , שם (סג.) .

8) חולין (פ"ה:) , במשנה פ"א מ"ב . כריתות פ"א מ"ו וע"י ת"כ תזריע פ"ג , זבחים פ"ד מ"א , מנחות (מא:) ע"י ספרי שלח פ' קט"ו וכי תצא פ' רל"ד , בכורות פ"ה מ"ב , שם (ל"ג.) וע"י תוספתא פ"ג .

9) חולין פ"ה מ"א ומקולי ב"ש לר' יוסי .

10) נדה (כ"ט:) , במשנה פ"ו מ"א ג' הלכות , תוספ' פ"ה , כלים פ"ד מ"ב מקולי ב"ש וע"י תוספתא פ"ד ובתווי"ט ד"ה ב"ה , פ"ה מ"א , פ"כ מ"ב , תוספ' ב"מ פ"א וג"י משבשת ובעדיות פ"ה מ"א היא מקולי ב"ש לר' , במשנה פ"ב מ"ד ב' הלכות ע"י עדיות פ"א מ"א , פכ"ו מ"ו , פכ"ז מ"ד , פכ"ח מ"ד , תוספ' פ"ו וע"י כלים פ"ט מ"ה , ב"מ פ"ג , פ"ד , ב"ב פ"ה ב' הלכות . אהלות פ"ב מ"ג ב' הלכות , פ"ה מ"א , מ"ב , מ"ג וחזרו ב"ה ע"י עדיות פ"א מ"ד ופ"ז מ"ב ב' הלכות ע"י תוספ' פ"ה , פ"א מ"א ע"י תוספ' פ"יב , מ"ג מקולי ב"ש , מ"ד מקולי ב"ש , מ"ה , מ"ו וכלן מקולי ב"ש ובעדיות נמנו רק לאחת שמעם אחד להן , מ"ה , פ"ג

עשר ובאחד חזרו ב"ה להורות כב"ש 1). והנה במספר הגדול הזה מן החלכות אישר נחלקו בהן ב"ש ובה"ל לא נמצא כי אם המשים והמשה מקומות אשר בהם הלכו כ"ש לקולא ובה"ל לחומרא. רוב המקומות אשר מחמיר בהם ב"ה הם בהלכה או במדרש ומעוטם כסויגים וגזרות. ולרוב גם במעוט הזה היתה החומרא תולדה הכרחית מאיזה דעה או מדרש שהחזיקו בהם במקום אחר. כמו אם נמצא ש"ה אוסרים לאדם שיפסוד אשתו בנט ישן (גיטין פ"ח מ"ד), ומצריך נט שני למי שגרש אשתו ולן עמה בפונדקי (שם מ"ט), אין זה אלא תולדה ממדרשו אשר דרש שרשאי אדם לגרש את אשתו אפילו אם הקדיחה תבשילו (שם פ"ט מ"י), על כן מן הדין צריכים לחוש אם לן עמה יחד לאחר זמן שכבר שככה חמתו ואולי התעוררה תאותו אליה כבימים הראשונים ובה עליה, ואף ממעט זה אינו פוסח את אשתו בנט ישן, וזה בשתהיה עמה אחרי שנכתב הגט (עי' ירושלמי ותו"ט). וכן גם שאר סייגי היו מונחים כסברה אם נתבונן בהם. ברוב המחלוקות שרשמנו מחומרי ב"ה, אין כן דעת כל החכמים אלא חכמים אחרים חולקים ואומרים לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה או שלא קבלו המחלקת 2).

אך לריק יכלה החוקר זמנו וכחו אילו ירצה לבקש סדר וערך מיוחד לכל בית משני הכתים האלה, כי האנשים האלה תמימי דרך היו, בניני למודיים לא ידעו, כי אם הלכו לתומם בדרישתם. אבל זה אין להכחיש כי מסכום מחלוקתיהם יוצא לנו כי היה לכל אחד משני הכתים האלה נטייה מיוחדת בתלמודו. בדברים שונים אשר בדינו מבית הלל רשומה ומפורשת התכונה, כי בברור מעטם היו מוסיפים כמה פעמים לתת טעם לדבריהם וגם לפעמים נותנים טעם לדברי שכנגדם, עד שאמרו עליהם (ערובין י"ג): כי על כן ב"ה להיות ההלכה כדבריהם נגד ב"ש (חבריהם) 3). מאד מאד אהבו ב"ה שלא לעשות התורה למעמסה על עושיהן אך השתדלו להקל משא המצות מפני תיקון העולם 4). בדרכי מדותיו של הלל, שהן מדות החסד והפסת דעת בני אדם, היו עקבותיהם נודעות, ואלה המדות נוצצות גם מתוך למודיהם. בהרבה מהלכותיהם ראינו כי

מ"א, מ"ד, פמ"ו מ"ח, תוספ' פמ"ו ע"י במשנה פמ"ו מ"ט, פמ"ו ע"י במשנה פמ"ו מ"ד, פ"ה פ"ב מ"ו ע"י תוספ' פ"א, מהרות פ"ט מ"ה, מ"ו, פ"י מ"ד, מ"ק אות פ"א מ"ה, פ"ד מ"ה ע"י ר"ש שמשמע שביה חולק. פ"ה מ"ו ומקולי ב"ש לר"י עדיות פ"ה מ"ב ותוספ' פ"ד. מכ"ש ר"ן פ"א מ"ב, מ"ג, מ"ד, פ"ה מ"ד, מ"ה ב' הלכות (פ"ה מ"ט לא נמצא שחלקו ביה) זב"ם פ"א מ"א, מ"ב, תוספ' פ"א ה' הלכות. כ"ב ל"ג יום פ"א מ"א, תוספ' פ"ב ג' הלכות לר"י ולר"ב. עוקצין פ"ג מ"ו ב' הלכות הג' כבר מניתי וארת מקולי ב"ש, מ"ח, מ"א.

1) נדה פ"ב מ"ד, מ"ו, פ"ו מ"ד, גמ' (ע"א), פ"ו מ"ו, מ"ד, מ"ה ב' הלכות. כ"ל"ם פ"ט מ"ה וחזרו ב"ה ע"י עדיות פ"א, פ"א מ"ו, תוספ' פ"ב. אהלות פ"ה מ"א, מ"ד, מ"ח. פ"ה תוספ' פ"ד ע"י משנה פ"ה מ"א. מהרות תוספתא פ"ח. מ"ק אות פ"ד מ"א, פ"י מ"ו. 2) יתר המחלוקות שבה לחומרא ע"י עדיות פ"א מ"א וחזרו, ג' בפ"ה מ"א לר"י והורה א' במ"ד לר"י ישמעאל, א' במ"ה לר"א, א' במ"ב לר"י יוסי וכלן בהלכה ובמדרש, בעדיות מונה כ"ד מקולי ב"ש, והרגישו בתלמוד ומפרשו שהמספר לאו דוקא ע"י יוסיא (פ). ירוש' פאה פ"ז ה"ב ובתוס' כתובות (ע"ה) וקידושין (ב), לפעמים בעל הגמ' מוסיף הג"י ע"י בכורות (ל:), ובתוספ' דמאי פ"ב הג"י תיקון הבבלי, ובתוספ' תרומות פ"ב ג"ב ב"ש לקולא ובירוש' פ"ג ה"ד מוסיף הג"י וע"י יבמות (כה), תולין (קה), וע"י כלאים פ"ו מ"א תוס' יו"ט ומ"ש פ"ד מ"ח, אך כל התירושים אינם מועילים להכחיש את המציאות שנמצא ענינים שבה' מקילים מה שלא נמנו במשנה.

3) רש"י שם הביא ראיה מברכות פ"א מ"ג. וכשיביעית פ"א מ"א מפרשים ב"ה שיעורם דב"ש. ברורם של ב"ה מפרש סתמו של ב"ש כמו: אדם שתוא נתון תחת הסדק בש"א אינו מביא המנואה וכמוה שאמרו ב"ה אדם הלול הוא, מפרש דמענו דב"ש דאין בו הלל מפה. 4) הגיגה (ז: ח.). שבה התירו הגיגת יו"ט א' של פסח מן המעשר, ובגושין (גה.) ותוספתא ב"ק פ"י עשו תיקון להקבת הישום. מאכולין את העניים דמאי והאכסניא דמאי (שבת קכו:): לחלק מצות דקהקלה על בעלי אכסניא (רמב"ם לרמאי פ"ג מ"א).

לא חתנו הדין כי אם על פי מדת החסד וההטבה לכני אדם¹). וביחוד היה עינם תמיד על החק המוסרי והמחשבה הרוחנית בחקי התורה. זה יגלה ויראה מדעתם בכחינת קשר האישות. הם חשבו כי לא יקשר זה הקשר כי אם כחבלי האהבה וברצון הפשי. לפי חק התורה היה רשות ביד האב למסור את בתו הקטנה או הנערה לקידושין (קידושין פ"ב מ"א) קידושין כאלה היו חזקים ולא היה בידה למאן בהם ובעל כרחא נתקדשה ובעל כרחא תקיים אותם כי כן הוכן אצלם פשוטו של מקרא. אבל קטנה שאין לה אב נתנו חכמים רשות לאמה או לאחיה להשיאה מדעתה או גם שלא מדעתה (יבמות ק"ז:) כן היתה הלכה פסוקה בימי ב"ש וב"ה. זה המנהג נקבע למוכתה. כי בזמנם ובארצם היו נוהגים להשיא בנותיהם כשהן קטנות ולכן לזכות הקטנה אשר אין לה אב נתנו רשות לאמה ולאחיה. אבל אם היא ממאנת בבעל אשר יעדוהו לה אמה ואחיה הרשות בידה לבטל הקידושין. והנה הלכת המאן היתה קבועה בכחינת הארוסה. אבל היה ספק אצלם מה דינה בכחינת הנישואין? וכמו כן לא היתה ההלכה קבועה באופן שאם מת הבעל ולא מאנה ונפלה לפני היבם אם יש רשות בידה למאן ביבם? ולא נקבעה גם כן ההלכה אם זה המאן צריך להיות בפני הבעל ובכית דין או גם שלא בפניו ושלא בב"ד? ועל כל אלה הענינים הודיעו ב"ה את דעתם באופן אשר נראה מתוכו שהשתדלו להרחיק ככל האפשר את החכמה והאונס מענין האישות. ועל כן שמו לחק כי גם אם השיאוה נשואין נמורים ואין נפשה לבעלה תוכל למאן ולבטל הנישואין, ולא לבד בבעל כי אם גם ביבם תמאן, וגם פן תרד לבכה ותבוש למאס בו בפניו או תבוש ללכת לבית דין, ובלא רצות תעמים על נפשה עול ההכרח ולא תמאן אבל לבה לא יהיה עם בעלה כל ימי חייה על כן שמו לחק כי גם שלא בפניו ושלא בב"ד תוכל למאן (יבמות פ"ג מ"א). הרוח הזה שליש גם בחק הגרושין לפי שמת ב"ה. ב"ש לא הרשו את הבעל לגרש את אשתו כי אם במצאו בה ערות דבר, ובשום אף אחר אין רשות בידו לגרשה, אף אם הבעל רואה אחריו אשר כנס אותה לביתו כי יש לה תכונות נפשיות או גופיות אשר לא נאותו לקנות לה את אהבתו ויודע כנפשו כי לעולם לא ימצא קורת רוח ושלום בית בחברתה בכל זאת אין לו רשות לגרשה מביתו אך בעל כרחו יאמר לרבך טוב, אשר בלבו רע רע יאמר עליו. ובלי ספק החליטו ככה מהאמינם בניזרה אלהית הפרושה על כל אדם פרטי ועל כל מעשה פרטי ממעשיו. כי מאז היתה ההגדה מחזקת בעם כי ארבעים יום קודם יצירת הולד נגזר בשמים מי יהיה בן או בת זוגו (סנהדרין פ"ב.). ועל כן קשר האישות היה בעיניהם קשר הנקשר בשמים ולא יאות שיתירוהו האדם בלתי אם הדת והתורה מחייבות התרתו, אך הדעה הזאת לא היתה נאותה לכונן אושר האדם בכלל ושלום הבית בפרט ואם תהיה לפעולת אדם הלא בקל תהיה סבה להשחתת המוסר. אבל בית הלל לא חשבו כן כי אמרו, התורה תחפוץ בחקותיה ליסד המוסר וטהרת החיים ולא תתן חק אשר על ידו אפשר שתכוא סכנה ונוק למוסר, וחק הגרושין יהיה נזק למוסר אם יונבל כאשר ב"ש יבילוהו, אבל יהיה רב התועלת למוסר ולאוישר האדם ולשלום הבית אם יתן הרשות לבעל לגרש את אשתו על כל דבר אשר מצא בה אשר לא כנפשו ורצונו ויהיה סבה לשנאה תחת אשר יאהבנה. את מדת החסד שטרו גם בטקום אשר הכריחם הדין לחתוך משפט לענוש את אדם.

1) כן יוצא מתוך מחלוקתם בכחובות (נמ:): בנדרה שלא לחנוק את בנה. גם ממדת החסד תקנו שלא יהא צריך שיעור גדול בכסף קדושין ודי בפרומה להקל על העני (קדושין פ"א מ"א) והתירו לשנות האמת להפסידעתם של בריות (כתובות יז.).

ובכל אפן האפשרי מעטו מרת עוינשו (1). ועתה כהיות היסודות האלה יסודותיהם הלא מובן מעצמו שלא הסכימה דעתם על נקלה לנזור גזרות, ואם מצאו רק סבה קטנה למנוע מלגזור גזרה מנעו ולא חיששו (2), והלכו עוד צעד אחד הלאה שלפעמים התירו להעביר על האיסור על ידי הערמה (פסחים ל"ז. ובתוס').

במספר גדול ממחלקותיהם בעניני הלכות שמה למטרה כירור הלכות ישנות, אם לבאר מובן (ועמ' 3) או להגביל תנאיהן (4) או לתרוכין (5) ואם נתבונן במאמריהם נמצא שרוב מחלקותיהם בהלכה נכנסית בסוגים האלה. ודרכם בכירור ההלכות הישנות וביאורם היה שזה לדרך אשר ברו להם אלה ואלה כביאור המקרא. בית שמאי לא נטו ממוכן הדברים ככתבם בפירוש התורה וב"ה העמיקו בכונת הכתוב והכריעו בשקול דעתם ובסברה (6). ובתכונה הזאת מצויינים גם פירושיהם בהכנת ההלכות מקדמוניהם. ב"ש החזיקו כל הלכה מקובלת כמשמרות נמועים אשר כשום אפן אין לזוז ממנה אף כשהסברה מחייבת הנטייה, ועל כן מובן מעצמו כי זה הדרך גרם לב"ש שלא חדלו מלתת צו לצו וגזרו גזרה על גזרה ואף על כן היו בית שמאי תמיד מן המחמירים, אבל ב"ה נמנעו בכל האפשר על פי הסברה ושקול הרעת להבדיל בין הענינים ומפני זה יכלו לנטות לרוב לצד הקולא.

משך הזמן אישר התמידו שני הכתים לא נוכל להגביל בצמצום כי לא ידענו הזמן מתי נוסד בית מדרשו של שמאי? ומתי נעשה אב בית דין? אבל זה ברור כי לא נמשך פירור הכתים להלאה מוטנו של רבי יוחנן בן זכאי. ואם אנו מוצאים עוד אחר החורבן רושמים אחרים ממצאות חכמים מב"ש אין זה אות על קיום הכתים בתקף זה לעומת זה, אולם אם גם בשלה המחברת אין הכרה שברגע אחד יתבטלו כל חלקיו ויהפכו את דעתם. אך אמת כי היו

- (1) מחלקתם בשולח יוד בפקדון שבהיא כשעת הוצאה (ב"מ פ"ג מ"ב) ובחושב לשלוח יד (שם).
- (2) דמאי פ"א מ"ו סברו ב"ה שרשאי למכור זתיו למעשר ולא נחוש שיועו שתולין דכל דמצינן לתלות תלינן. ע"י שביעית פ"ה מ"ה לענין מכירת פרה בתוספ' פ"ד לענין מכירת שדות וש"י לענין מכירת פירות שביעית ובשבת (י"ח:) לענין מכירת הפצו לגוי, וע"ע שם פ"א מ"ז ומ"ח, ובע"ז (מ"ז:).
- (3) ברכות פ"ח מ"א ההלכה הקדומה לברך על היום ועל היין ונחלקו מה קודם. בשבת פ"ג מ"א ההלכה הקדומה: כירה שהסקוה. . . לא יתן עד שיגורף ונחלקו מה כותר ליתן. וע"ע ברכות פ"ח מ"ב ג' ד', ביצה פ"ב מ"א פסחים פ"א מ"א, כל איס פ"ד מ"א פ"י מ"א, יבמות (פ). ההלכה סרים ואילונית אין בהם הליצה ויבום ונחלקו במוכנת.
- (4) שביעית פ"א מ"א ההלכה הקדומה חורשין בשדה לכן ערב שביעית ונחלקו בהגבלתה תרומות פ"א מד אין תורמין מזתים על שמן ונחלקו בהגבלתה. ע"ע מ"ש פ"ד מ"ח, פ"ח מ"ז, יבמות פ"ג מ"א, ירוש' שבת פ"א ה"ג בשלוח אגרת, ובבבלי (יט.). בירושלמי פ"א ה"ח בהפלגה בספינה, ובמשנה פ"ג מ"א נחלקו אם נוטלין ומחזירין. וע"י חולין פ"א מ"ב, ההלכה הקדומה אין שוחטין במגל קציר ונחלקו בהגבלתה.
- (5) שביעית פ"ח מ"א אין מוכרין פירות שביעית במדה ונחלקו באגודות. מ"ש פ"ב מ"ג ומ"ד, פ"ה מ"ז, ערלה פ"ב מ"ד.
- (6) ברכות פ"א מ"ג, פאה פ"ו בש"א ג' לענינים וב"ה א"ב' ומעם ב"ש דכת' לגר ליתום לאלמנה הרי ג' וב"ה דנו בסברה שהקפידה תורה על גר ועני כמו בלקט פאה ודבר הכתוב. כהונה וע"י ש בירוש'. פ"ז מ"ו בש"א כ"ז אין לו חומש דלא כתיב בפירוש וזה דברים ככתבם. מ"ש פ"ה מ"ג ותוספ' תרומות פ"ג. שבת פ"א מ"ה בש"א ו' ימים תעבוד וגו' שהיה כל מלאכתך גמורה מוע' דברים ככתבם ובה א' ו' ימים תעשה מלאכה שתעשה מלאכה כל ששה כ"ה בתוספת' פ"א ובירוש' יש ג' אצרת שם (קלה.). בש"א נולד מהול צריך להטיף דם ברית דדרשו כשר ערלתו מוכש בשר אף כשאין ערלה דברים ככתבם ובה"א לא הקפידה תורה רק על כריתת הערלה ואם אין ערלה אין מילה, וע"י תוספ' פ"ז ירוש' יבמות פ"ח ה"א ות"כ תדוע פ"א. וב"ב"א (מא.). סברי כ"ש לענין נזיר ממורט דבעינן קרא כדכתיב. וע"ע ג' ש"ן פ"ט מ"ז, וב"מ (מד.) לענין ש"י בפקדון, חולין (פח:) לענין כסוי דם באפר, בכורות (לב: לג:): לענין כבוד ב"מ לזרים ולגרות, וכן הוא ברוב המדרשים שנחלקו בהם.

אנשים יחידים גם אחרי החרבן אשר לא סרו מדעתם הראשונה, אבל בעבור זה לא נוכל לשים עליהם שם בית. ועל כן קראו המאחרים את בית שמאי בתאר "דורות הראשונים" נגד ר' דוסא בן הורקנוס אשר תארוהו כתואר "דורות האחרונים" (גיטין פא.). אף שר' דוסא זה חי בזמן הבית ולאחריו (יבמות מז.). הן אמנם כי יש מתי מעט מן המחלוקות אשר בין ב"ש וב"ה אשר נראה מעינים כי הם מילדי הזמן של אחר החרבן, אבל מזה אין ראיה על קיום הבתים אחר החרבן. כי אם נסתכל ביסודי ההלכות ההן נמצא כי אין דבר מבריה אותנו לתלות המחלקת רק בזמן שנעדר הבית, אלא אפשר למצוא בקום למחלקות ההן גם בשיקים הבית והאחרונים שלאחר החרבן, תלו המחלוקות בדוגמאות הנאותים לזמנם. ממיין הזה נמצא שתי מחלוקות. האחת: מי שהיה לו פירות בזמן הזה והגיע שעת הביעור בש"א צריך לחללן על כסף ובה"א אחד שהן כסף ואחר שהן פירות (מעשר שני פ"ה מ"ז), ועיקר המחלקה הזאת בזמן הבית. כי בזמנים שונים לא היה אפשר להם להעלות מעשר שני לירושלים מפני שבוש הדרכים והמלחמות ונחלקו חכמי הבתים אם זה בכלל רחוק מקום (עי' בתוי"ט) והאחרונים שקבלו ההלכה הזאת הנסיחה כפי הנאות לזמנם (1). כאשר נמצא כן בכמה מחלוקותיהם שהאחרונים הביאו מהם דברים אשר ידמה בעינינו כאלו ב"ש וב"ה דברו כן ואינו כן אלא הנוסחאות הונסחו מן האחרונים ושמו כן בפי ב"ש ובה"א (2). והמחלקת השניה בש"א האומר הרי עלי מרחשת יהא מנוח עד שיבא אליה וב"ה אומרים כלי היה במקדש ומרחשת שמה. (מנחות סג.) מן הצורה החיצונית של המחלוקה הזאת יש לשפוט, וכבר נשפט (ד"ה צד 54) כי היא מזמן שלאחר חרבן הבית, אבל גם המחלקה הזאת מצד ענינה תתכן בזמן הבית. ומי שנדר בזמן שבית המקדש קיים בלשון הרי עלי מרחשת. ושואל כמה יקיים הנדר הזה, הלא מי שמסופק בכונת לשון מרחשת ואינו יודע אם מרחשת על שם מעשיה ונקרא הכלי מרחשת יען שאופן בו מנחה הנקראת מרחשת, או אם מרחשת הוא שם הכלי עצמו הלא הוא אי אפשר שישויב לשואלו דבר ברור רק יניח הדבר בספק וב"ש אשר הם היו מסופקים על כן חוכרוהו לאמר יהא מנוח עד שיבא אליה, אבל ב"ה אשר היה ברור אצלם שמרחשת הוא שם הכלי על כן יחייבו את הנודר להביא כלי כזה למקדש. ועתה מה הוא זה אשר יכריחו לאמר שהמחלקה הזאת היא מזמן שלאחר החרבן? אין זה אלא הצורה החיצונית ממאמרם של ב"ה שאמרו: כלי היה במקדש, אבל מי יאמר לנו שאין זאת אלא נוסחא שהונסחה בזמן מאוחר? וודאי כן הוא כי מי שבקי בלשון התנאים הקדמונים יכין כי הנוסחא של המחלקה הזאת כפי מה שהונסחה בתלמודנו הכבלי אינה עיקרית ונושאת על מצחה מטבע שנמבעה בזמן האחרון, והאמת הוא שנמסרו אלה המחלקות מאחד מתלמידי ב"ש אשר עוד חיו אחר החרבן. או שהמאמרים הנקראים פה על שם ב"ש אמנם אחד מתלמידיו אחר החרבן וקראום על שם ב"ש, על כן בשום ענין אין להביא מזה ראיה על קיום הבתים וכפרש קשה לצייר ענין שני הבתים טמות שמאי והלל והלאה. ב"ה נשאר קיים שמזרע חלל הנשיאים וראשי הסנהדרין והתלמוד, אבל מה היה לב"ש אחרי מות הראש? אלו היה בית מדרש מיוחד בהכרח שאחד עמד בראשו ואיך לא נזכר מי היה הראש

(1) עי' בתוספתא מ"ש פ"ג. דוגמת ההלכה שבמושנה וברוש' ספ"א מנ"ש הגי' כדברי ב"ש וזה נכון.

(2) עי' תוספתא זבים פ"א כשהיה ר"ע מסדר הלכות לתלמידיו וכו' אריש כך אמרו ביה לב"ש, שם מוכח שאין אלו דברי ב"ש ובה"א עצמם אלא ר"ש שם כן בפיהם. ואינני צריך לראות הרבה שהבקי בדבריהם ובתלמודים ימצא כן בהרבה מקומות.

זה מכריחנו לחשוב שלא היה בית מדרש מיוחד להם אולם אחרי מות שמאי שהיה מספר רב מתלמידיו קיימים זמן ארוך והם נקראים בשם ב"ש. במקצת הלכות נכיר מענינן איזו מזמנם של שמאי והלל. כל המחלוקות אשר נחלקו ונודע לנו שדעת שמאי עצמו נוטה לדעת ב"ה או שאינה לא כדברי אלה ולא כדברי אלה רק היה לו דעה מיוחדת, מחלוקה כזאת היא מזמן מאוחר. כמו במחלוקתם: שאור טמא שהחטיף העיסה כמה שעורו (ערלה פ"ב מ"ד) שהעיד אחד מתלמידי שמאי ששמע מרבו כשיעור ב"ה (שם מ"ה) ומחלוקה זו היא מזמן מאוחר ואולי גם במקומות אחרים (עדיות פ"א מ"ז ח' י"א) אשר ב"ש וב"ה חולקים ושמאי היה לו דעת אחרת, שגמו ב"ש מדעת רבם מבלי דעת אותה ורק אחד מן התלמידים ידעה והודיעה לחבריו, ומצאנו מחלוקת בין ב"ש וב"ה אשר הלל לא אמר לא כדברי אלה ולא כדברי אלה, אך נאמר הלל לעצמו היה אומר כך וכך כלומר שהיה נשאר יחיד כדעתו (מעשרות פ"ד מ"ב ותוספ' פ"ג) כזה נרמז בפירוש כי היה כן בזמנו ולא הסכימו עמו חבריו ותלמידיו. במחלוקתם אם סומכים על עולת נדבה ביו"ט (ביצה פ"ב מ"ד וש"ג) מכורר שנחלקו כן בימי הלל (ירוש' חגיגה פ"ב ותוספ' פ"ב). במחלקה אחת שחזרו ב"ה להורות כב"ש נראה כי זה היה בזמן שמאי והלל. והיא: (יבמות קטז:) בש"א תינשא ע"פ עצמה ותטול כתובתה וכה"א תנשא ולא תטול כתובתה. ולמה אמרו לא תטול כתובתה? שלא דרשו מדרש כתובה, שכתוב בה כשתנשאי לאחר תמלי מה שכתוב לבי. ולמה לא דרשו? מפני שגם הלל רבם לא דרש. אך הלל שב מדעתו ודרש. וע"כ נראה שכל זמן שהלל לא דרש גם תלמידיו לא דרשו והיתה מחלוקה בין ב"ש וב"ה, וכשחזר הלל מדעתו ודרש גם תלמידיו דרשו מדרש כתובה וחזרו להורות כדברי ב"ש (עי' ירוש' כתובות פ"ד ותוספ' פ"ד ויבמות קיז.) ובתוס'). וכן מחלוקתם אם נודרים שבועה להרגים לחרמים ולמוכסים שבש"א אין נשבעים וכה"א נשבעים (נדרים פ"ג) גם היא היתה בזמן שמאי והלל מפני מעשה שהיה. היודוס בראתו כי לב העם איננו נאמן אתו העביר דת כי כל איש ואיש יבואו בשבועת האלה להיות נאמנים למלכם והממאנים להשבע עניש קנס ממון או בגופם. את שמאי והלל וכת האסיים לא השביע כי כמה בתכונת רוחם שהיו אוהבי השלום (קדמוניות סמ"ו פ"י) כששת אלפים מאנו להשבע וענישם בממון (ס"ז פ"ב). בסבת המעשה הזה בלי ספק התעוררו על השאלה הזאת ונחלקו בדעותיהם. הממאנים להשבע היו מב"ש והם אמרו שאין נשבעים. במקום שנוכחים זקני ב"ש וזקני ב"ה אין זה מכונן על שמאי והלל עצמם אמנם יחידו הבתים נקראו זקנים (סוכה פ"ב מ"ז. תוספ' ר"ה פ"ב מנחות טא: דה"ט צד 55). בהמון מחלוקתיהם לא נמצא בדיני ממון יותר משמונה ובריני קרבנות לא יותר מארבע (1) ומעם הדבר יען שמעשה הקרבנות מסור לכהנים והם ידעו דקדוקי המעשה בהיותו דבר הנוהג בכל יום והמחלוקת בדיני קרבנות אצל המאחרים זה היה מפני שאחר החרבן נפסקה עבודת הקרבנות ונשתכחו הדינים. ודיני ממון היו מסורים לכתי הדינים וחכמי הדרישה הניחום לדיינים אשר נפקדו להעמיד משפט. ומסכה הזאת לא נמצא שנחלקו בדיני סנהדרין ולא בעונשים על העברות. ובפרט נראה כי רוב מחלוקתיהם הן בענינים המיוחדים ליחודי הפרטי ובדינים הנתנים ביד כל אדם. גם אין מחלוקת ביניהם בדיני מגילה וקריאתה ולא בדיני תענית וסוטה ונגעים (דה"ט צד 55).

(1) מחלוקתיהם בדיני: יבמות (לח), שם (פט); גיטין (בה), עיי' תוספ' ב"ק פ"י, ב"מ פ"ג מ"א, מ"ג, גמ' (קא), ב"ב פ"ט מ"ח, מ"ט. בקרבנות: תוספ' פסחים פ"ז זכחים פ"ד מ"א, גמ' (לח); עיי' תוספ' פ"ד, מחלוקת בסוכה (ביצה יט); ב"ק (סה), לענין אתנן ששנתנה.

והאמת והשלום אהבו (יכמות יד:) ובית הלל הלכו עוד צעד אחד הלאה שהיו נוחים ועלובים (ערוכין יג:) אך מקרי הזמן אשר התחדשו לרע על ישראל הפעילו גם על שלום הבתים לרעה. כל ימי הורודוס ובניו היו רעים לעם, אבל סאת הרעה לא נתמלאה עד אשר הכרית רומי את ממלכת יהודה משורש וחבר ארצה אל ממלכת רומי וישימה כאחת ממדינותיה, ונתן כל ענינה תחת יד פחת רומי. הוא נתן עליה מסים והרים תרומתה, דיני נפשות היו תחת ידו, וכידו לכקר משפט הסנהדרין. תיקונים חדשים כאלה היו סבה לשערורה חדשה. אז התחדשה כת הקנאים (Zeloten). הכת הזאת קנאה קנאה עזה נגד הרומים, האות אשר נשאה על דגלה היה 'רק לה' המלוכה ואין לישראל מלך בלעדו". אוי לגבר שם אנוש אדון לו ומטה שכמו לסבול עול בשר ודם" (קדמוניות ס"ז ע"י גרעץ). מיסדי הכת היו יהודה הגלילי וצרוק. הכת הזאת התגברה יום יום ועשתה מעשיה במחשך ובגלוי. אין זה חובתנו לספר מעשה תקפה וגבורתה, אבל ראוי להתבונן ביחוסה אל הבתים. גם כ"ה אף כי היו נוחים ועלובים ככל זאת רע עליהם מעשה הרומים וגזרותיהם. כי איך תנוח לבם לעמת העיסק אשר עשקו את ישראל, וגזולים וחומסים כל יגיעם, בשומם עליהם מס לגלגלת, ותרומה מתכואת הארץ מכתיהם ומכל קנינם? ותהי להפך. בסכת אלה הגזרות שמו החכמים חקים חדשים להבזות ולהתעב את כל איש נותן ידו לרומיים להיות בעזריהם בהרמת המסים והתרומות והמכס ואמרו על הגנבאים והמוכסים שתשובתם קישה (ב"ק צ"ד:) והיו בעיניהם כגזלנים וחומסים (סנהדרין כד:) וגזרו שאין פורשים מתיבת המוכסים, ולא מכים של גבאים, ואין נוטלים מהם צדקה (ב"ק קיג.) ולא מצאנו מתנגד לחקים האלה ובלי ספק כב"ש כב"ה היו לב אחד בדבר זה. אבל זה מונח בתכונת ב"ה מצד שהיו נוחים ועלובים התכנעו תחת עול סבלם כי ידעו והתבוננו כי אין כח לעמוד נגד הרומים וע"כ דומו לה' והתחוללו לו. לא כן ב"ש הם היו מנגדי הממשלה בגלוי ובלי ספק היתה ידם עם הקנאים. וזה הדבר גרם להתרחק הפירוד בין הבתים עד שגם מחלקותיהם בדינים הונחנו בנפשי מרה. מחלקת כזאת התבערה בהתודתם יחד בכיתו של חנניה בן חזקיה בן גרון (שבת פ"א מ"ד) בועד שהוא נחלקו ב"ח דברים, וב"ח רבו ב"ש על ב"ה, וב"ח הסכימו וגזרו עליהם. בפעם ההיא עמרו אלה מול אלה בחימה גדולה. ותלמידי ב"ש שלחו יד בתלמידי ב"ה. וגאמר על היום ההוא כי היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל. על התועלת כרבו הסייגים והגזרות אשר עשו כיום ההוא לא היו חכמי הדורות שלאחריהם שוים בדעותיהם. אחד מן החכמים (ר"א בן הורקנוס) שנח מעשיהם באמרו שכיום ההוא גדשו את הסאה והרבו סייגים במדה גדושה ויפה עשו. אבל חכם אחר (ר' יהושע) גנה המעשה ואמר כיום ההוא מחקו את הסאה בעשותם גדר לגדר וצו לצו אשר גדלו מנשוא, וע"כ בהרבותם גזרות הרבו מכשלה (ירוש' ותוספ' שם ובבבלי קננ:) כבר נעלם מהקדמונים מה היו הדברים שגזרו ושרבו ושנחלקו עליהם. זמן המעשה הזה היה בדור האחרון שלפני החרבן, בעת אשר לא נהנו עוד בשלום ובאחוה זה עם זה כבראשונה. שבתחלת ייסוד הבתים נהגו אלה כאלה בשלום וברעות, ולאחר זמן נכרלו בדעותיהם גם ובבחינת מצבם לעמת הממשלה שב"ש היו מנגרי הממשלה ודם עם הקנאים, וב"ה השתמרו במרירה והכנעו לפני הרומיים וחילוק הרעות בזה הוליד איבה ביניהם וזאת האיבה התפשטה גם על מחלקותיהם בדינים, וע"כ נבין הסבה אשר התקוטמו חכמי הבתים בועד ההוא אלה נגד אלה בחרי אף. ונדעה גם כן בקירוב את זמן הועד, כי היה בעת לא כביר אחרי מות אנריפס הראשון כאשר התעצמו הקנאים להתחבר ביתרון עז נגד הרומיים. ואם אם נאמר שלא היה זה הועד בימי חנניה בן חזקיה

אלא בימי בנו אלעזר שהוא היה אחד מראשי הקנאים (גרעץ ח"ג הערה 26) ככל זאת מוחלט הוא שמן הזמן אשר ב"ש היה נמשך אחרי הקנאים ויהי ידם תכון עמם נס מאז הפרע השלום ביניהם ויהפך לאיכה ומריבה כל היום 1). להכיר יחס הבתים זה לזה הוכרחנו ללכת איזה צעדים קדימה במעגלי הזמן, עתה נשובה נדרפה לרעת הקורות הפרטיות אשר קרו אחרי מות הלל והלאה.

1) בדה"מ צד 53 מיחס גזירת י"ח דבר לזמן של תחלת פרוד הבתים. גרעץ ח"ג הערה 26 החליט שהיתה כר' שנים קודם החרבן. וראיותיו א) שמדברי ר"א ור"י בתלמודים ובתוספ' נראה שהדברים כמדבר שאירע מקרוב על ראייה זו אין לנו פה להשיב רק נאמר שלנו נראה הפיכו ור"פ ערב בדבר. ב) בעיז' (לה) שאל ר' ישמעאל לר' יהושע למה אסרו גבינות שיג' שבנאה? והשיאו ר' לדבר אחר. אמר עולא וכו' גזירה חדשה היא. וגו' הירושלמי מפני שבקרב אסרום. וזה ראיית גרעץ על ילדות הגזירה. אך נראה חבור הדברים בשלמות: גזירה חדשה ואין מפסקים בה. ומסיק: כי גזרו גזרה במעריכה לא מגלי מעמי עד יביח. הרי שלדעת התלמוד נגזרה בימי ר"י ור' ישמעאל ולא עמדה עדיין יביח. והנה ר' ישמעאל היה תינוק בעת החרבן, ובחברה היה זה זמן רב אחר החרבן ואיך נקה נקה גזירה על גזירת י"ח דבר? אבל מבורר שכבר מהאמוראים נעלם הענין וזמנו. ובירוש' אמר מפני שבקרב אסרום ור"י קטן היה. וגם זה העלם דבר שאם השיאו לר"א מפני שהיה ר"י קטן למה קרא ר' יהושע לר"י: ישמעאל אחי? ולמה התחיל לומר המעם ולא השיאו לר"א מיד? אלא ודאי שנעלם המעם מר' יהושע וכשיאלו ר"י חפש למצוא המעם, אבל ר' ישמעאל משיבו ולא קבל המעם והתשובותיו נצחת עיב השיאו לר"א. וע"כ אין דברי התלמוד בזה ראייה כל עוקר ואנו אין לנו אלא דברי המשנה והם מורים שהתקנה ישנה. ב) אחת מהגזרות לדעת רשב"י היא מתנותיהם. ולפי המוסופר ביוסופן גזר אלעזר ב"ח שלא ליקח קרבנות מנכרים וזה היה בסוף ימי הבית וע"כ כל י"ח דבר כן. וזה ראייה אלו ידענו שבכורו שמתנותיהם מכלל י"ח דבר. אבל נוכל להפך הראייה ולומר שהשערת רשב"י מופרכת ואין מתנותיהם מי"ח דבר יען שלדברי יוספן אלעזר גזר על זה ולא קודם בימי הגנייה. אך גרעץ מוכיח שגו' המשנה משובשת וגרס אלעזר ב"ח תחת הגנייה ב"ח. וכתב שגו' זו היתה לפני בעל סדר הדורות. והה' מעות. שבעדך הגנייה כתב בשם היותוסין: לא כולם כנראה פ"ק דר"ה כי ר"י ב"ש תלמיד ר"מ והוא במגלת תענית ובפ"ק דשבת וסוף מ"ח כי סיעתו של ר"א ב"ח ב"ח ב"ג. כתבו מ"ח. והוציא גרעץ מאמרו ובפ"ק דשבת וכו' שגרס במשנה אלעזר ב"ח, אבל קצורו שקצר סה"ד את דברי היותוסין התענה. וזל היותוסין ונ"ל שלא כתב כולה כמו שנראה בפ"ק דר"ה כי יהודה ב"ש תלמיד ר"מ במל' השמור והוא במית, וכן פי' (כלומר הגנייה ב"ח) סתרי יחזקאל וכו' והוא (הגנייה ב"ח) זכור לטוב כדאיתא בפ' התלכלת ובפ"ק דשבת (וכן הוא באמת שם). ובסוף מ"ח כי (צ"ל כתב) סיעתו של ר"א ב"ח ב"ח ב"ג. כתבו מ"ח. והן הדברים שהעתיק בסה"ד בקיצור, ומאין לנו שגרס במשנה ר"א ב"ח? עוד כתב שכל המקורות הישנים אינם מכירים אלא את אלעזר ב"ח ונסמך על המכילתא פ' יתרו. ועל הספרי סוף פ' כי תצא. ואני לא אבין ראייה זו וכי מפני שמוצאו ב' דרשות שמוצאו ב"ח הייבין אנו לשבש הספרים המביאים את הגנייה ב"ח? וכי כעורא היא מה שאמר רב בגי' מקומות הגנייה ב"ח. ובמשנה ובבריתא דישבת תמיד הגנייה ב"ח ולמה נשבש כל אלה מקמי גי' משובשת בספרי שבריתא דספרי מובאת במנחות (מה). ובשם הגנייה (ועי' גם גי' הילקוש) ובתוס' ד"ה כי גרסי בספרי ג"כ הגנייה. וראיותו מכה"ג אינה ראייה שד"ל בה"ג: והם כתבו מ"ח בעלית (אלעזר בן) הגנייה ב"ח ב"ג. וכשעלו לבקך (ב"ד שלאריהם) עמדו וגבוהו) והנה מה שהוא בין שני הצאי עגולה אינו מכה"ג, והוא גליון ע"פ המפרש למ"ח. ועתה מאן ספין ומאן רקיע לשבש המשנה והבריתא והגמ' מפני מעות המפרש למ"ח? ענין ראייה ש"ח דבר נגזרו בסוף הבית ובימי יוספן. שהוא מספר שיהודים בסוריא וקסרין שלחו ליתרון גישקאלא שישלח להם שמן של ישראל מגליל כי אסור להם אכול שמן ש"ג. ואיך עשו עד הנה? או שעד היום ההוא לא היה אסור. ומה לדבר שגזרת שמן ישנה: התניא (ירוש' שבת פ"א ה"ד) אריי בשם ר"א בן צדוק מקובל אנו גזרה של שמן וראב"צ חי בימי הבית ולא קבלו רוב הצבור עליהם אינה גזרה ב"ד קו ומצאו גזרה של שמן שמי שקבל. ואומר שמי שקבל מחם ב"ד קודם. ומוצאו ולשון זה מוכיח שהכונה על גזרה קדומה. סוף דבר' כל ראויותו נפלו בכורא ואין להם סמיכת כלל וכלל.

פרק עשרים

הנשיאים שמעון, גבוליאלי, שמעון וחכמי דורם.

אחרי מות הלל עלה שמעון בנו לנשיאות (שבת מ"ז). מקורות חיי לא הודע לנו מאומה, ולא נזכרו הלכות בשמו. אחריו עלה לנשיאות בנו רבן גמליאל הזקן. ימי נשיאותו הראשונים היו רעים וחמס נציבי רומי כבד על העם. בימיו עמדה כת הנוצרים נוסדה מאת ישוע בן יוסף הנוצרי. אחד מהמרכיזים לימוריו והוא שאול הנקרא פולוס היה מתלמידי ר'ג, והוא עצמו מתפאר שישב לפניו והתאבק באבק רגליו (א. ג. 5, 22) ובעת שדנו תלמידי ישוע היה ר'ג מן השופטים (שם 84, 5). בימים ההם גלתה סנהדרין וישבו לה בהנות ובמלו דיני נפשות (שבת מ"ו). בימי ר'ג נגזרה גזרה רעה על ישראל. הקיסר טיביריאוס מת ונתקשר קליגולא, ורם לכבו ועשה עצמו אלהות. וצוה שהיהודים יעמידו צלמו בהיכל. השמועה באה לירושלים ערב יו"ט הראשון של הב, והנפכה שמחתם לאבל. אמר להם אחד מן החכמים ושמעון הצדיק שמו עשו מועדיכם בשמחה כי עצת הקיסר לא תקום, ואף היה כן כי טרם היתה הגזרה לפעולת אדם נהרג קליגולא והופרה עצתו (מ"ת פ"א), אחרי מותו נתקשר קלודיאוס. ואגריפס נכד הורדוס, אשר עזרו להסב אליו המלוכה, היה אהוב לקיסר החדש עד כי המליכו למלך על יהודה, הוא היה מלך נבון וצדיק. ימי ממלכתו היו טובים לישראל, ובכל זאת אחד מן החכמים, שמעון בשמו — בלי ספק שמעון הצדיק הנוכח — פגע בכבודו ואמר בקהל עם כי איננו ראוי ליכנס למקדש כי אינו ירא אלהים באמת, כי רע עליו המעשה אשר אגריפס בנה תיאטראות בקסרי כמנהג הרומיים, ומלבד זה מאס בו יען שתולדתו מן האדומיים (קדמוניות ס"ט פ"ז), אבל שאר החכמים לא כן עשו. ופעם אחת קרא אגריפס בהקהל את פרשת המלך וכנהיגו ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, בבה בזכרו את מולדתו, ואמרו אליו: אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו אתה (סוטה פ"ז מ"ט) המאורעות האלה יפרשו אור על דעות חכמי הזמן ההוא. אגריפס בנה תיאטראות כמנהג הגוים והחכמים לא התנגדו לו. וגם שמעון המתנגד, באחרונה כאשר נקרא במצות המלך לקסרין וראה את מעשה התיאטראות, הודה בעצמו כי שנה לחשוב כי המנהגים האלה הם נגד הדת וחור בו. מזה נראה כי איסורים כאלה לא היו בעיניהם איסורים מצד עצמם רק היו תלוים במקום ובזמן. והקפידה לרחק או לקרב באה תמיד לרגלי מצבם נגד האומות. ורק כזה נבין אשר כמה גזרות נגזרו פעמים גם שלש בזמנים שונים כמו שראינו כנזרת טומאת ארץ העמים ולכלי זכויות, ובנזרה שלא ללמוד חכמת יונית. וגם כשגזרו היה כלל אצלם שאין גזירה על הצבור כשאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה (ע"ז לו: וישנ' תוספ' סנהדרין פ"ב). ומטעם זה נעשה התקנה שכל גזירה או תקנה אין לה כח המאסר כי אם כשהנשיא מסכים על ידה. ופעם אחת הלך ר'ג אצל השלטון שבסוריא ושהה לבא ודחק הזמן לעבר השנה, ועברו חכבריו בתנאי שירצה הנשיא ר'ג (סנהדרין יא. וישנ') והתקנה הזאת היתה צורך לזמנם. כי מעת שרבו תלמידי הבתים רבו המחלוקות וכ'ש גזרו גזרות לאין קצה. העם לא נמשכו אחריהם כי לא יוכלו שאת משא הגזרות. לכן תקנו שאין לגזור כי אם בהסכמת הנשיא. וביחוד אין מעבירים השנה ואין עושין צרכי צבור אלא על תנאי — שירצה הנשיא ולמה זה? — כדי שיקבלו הצבור עליהם (תוספ' שם פ"ב 1).

(1) בתורות (ג.) אמרו סמכו רבותינו על רשב"ג, ור"א ביצ' שהיו אומרים אין גזרין וכו'

אלה הן התקנות המיוחדות לר"ג א) העדים שראו את החדש בשבת לא היו זזין ממקומם כל היום . . . ואין להם אלא ד' אמות התקין רבן גמליאל שיהיה להם אלפים אמה לכל רוח (ר"ה כג:). ב) תקן שמשאים את האשה ע"פ עד אחד (יבמות קמז:). ג) בראשונה היה המגרש על ידי שליח מבטל הגט בפני ב"ד של ג' ולא בפני השליח התקין ר"ג שלא יהא רשאי לבטל כי אם בפני השליח (גיטין לב:). ד) התקין לכתוב בגט שם האישה והאשה וכל שם וכני שיש להם (שם לד:). ה) התקין שאשה שבאה לגבות כתובתה מנכסי יתומים תהיה נודרת על כל מה שירצו שלא קבלה כתובתה (שם). ו) התקין שהעדים חותמין על הגט ולא די בעדי מסירה (שם וכגמ' לו:). אלה התקנות עשה מפני תיקון העולם, ונראה מזה כי במקום שגדרש איזה דבר לתקון העולם נטה מן המקובל אף בהיות הקבלה נוסדת בתורה. וע"כ התייר את המוזהרת לאשת איש ע"י עד אחד אף שהתורה אמרה ע"פ ב' עדים יקום דבר. ותקן שביטול השליחות לא יועיל לבטל הגט אף שמן הדין הגט בטל, ונס תקנתו בבחינת עדי החדש אינה מסכמת עם הקבלה. כי לפי הקבלה אין להם כי אם ד' אמות ואיך נתן להם ר"ג אלפים אמה? אין זה אלא מפני שירד לסוף דעת התורה שתכליתה תיקון העולם, וע"כ כשטכרית תקן העולם ללכת צעד אחד הלאה מאשר הלכה התורה אם משנוי הענינים או הזמנים לא חש והלך, כמשפט זקנו ה"ל. עוד מצאנו תקנות מפני תקון העולם אבל אין בידינו להוכיח כי יצאו מכ"ד של ר"ג (גיטין ט: מה. וע"ב) שאפשר שנתקנו אחר החרבן, אך אחת מהן נראה שהיא מומן הבית ואולי היה ר"ג המתקן. והיא: המוכר שדהו לנכרי וחזר ולקחה הימנו ישראל הלוקח מביא בכורים מפני תיקון העולם (גיטין מז:). ואולי יש ליחס לר"ג התקנות שתקנו להרחיק איבה בין ישראל לגוים. כמו: אין מטחין ביד עניי גוים כלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום (שם נג:). ומחזיקין ידיהם בשביעית ושואלים בשלומם ומפרנסים ענייהם ומבקרים חוליהם וקוברים מתיהם (שם סא. גרעין). ויש ליחס כל זה לר"ג כי ידענו שגם אנריפס הסלך אהבוהו השתדל להחזיק השלום בין יהודים וגוים והיה מטיב גם לגוים (קדמוניות ס"ט פ"ו). ובעת ההיא היו היונים היושבים ביניהם מתרעמים כי אין היהודים משגיחים על עניי נכרים בחלקם הקופה לעניים בכל יום (א. ג. יט) וע"כ מפני האיבה תקנו שמפרנסים ענייהם. לפעמים נזכר ר"ג סתם והוא ר"ג הזקן. פעם אחת היה ר"ג יושב על גבי מעלות בהר הבית והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו ונ' אגרות הותכות מונחות לפניו, א"ל מול אנרא וכתוב: לאחנא בני דרומא עילאה ולאחנא בני גלילא תתאה, שלומכון ישנא לעלם, מהודענא לבון דומן ביצורא מטא וכו'. וכתוב לאחנא בככל ולאחנא במדי ולשאר כל גלותא דישראל: שלומכון ישנא מהודענא לבון, דגוזליא רביכון ואמריא ערקין וזמנא דאביבא לא מטא וישפירית מלתא כאנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפת על שתא דא תלתין יומין (סנהדרין יא: תוספ' פ"ב וירושלמי שם ובמ"ש פ"ה). ורק בזמן ר"ג הזקן היה סבה לעבר השנה בשביל גזוליא ואמריא שהיו צריכים לגזולות לקני יולדות ואמריא לפסח ז). הלפות אין לנו ממנו כי אם שלש (ערלה פ"ב מ"ב פסחים קמז:

ודבר מזה ר' יהושע ביב כמזכיר מקובל ועיי' תוס' סוטה פט"ו וצ"ע בגי'. וראה שר"ג בעל המעשה הוא ר"ג הזקן כי ר' יהושע ור' פפוס בעדיות פ"ן מעדים שמעברין על תנאי ושם מובא זה המעשה והוא מכלל העדות ואולי מוסבתו נתיסרה ההלכה שמעברין השנה על תנאי. ג) בגמ' יחס זה המעשה לר"ג דיבנה ובתרי דעברוהו מנשיאות כפרש"י ותוס' ואינו כן כמ"ש בפנים והר"ר הירש חות כס' דרכי הוראה פ"י בתר דעברוהו אחר שעברו השנה ומכוון על מה שמסופר שר"ג לא היה פעם אחת בעבור השנה ועברות הבירוי ע"מ שירצה הנשיא וע"כ כתב באנפי חברי, אבל למה כתב באנפי והוא לא כן? ועיי' בירושלמי שהביא הנוסח בשם רשב"ג

בכורות לה. 1) ונמצאו ממנו הוראות (פסחים עד. פח: תוספ' ע"ז פ"ג) ובכללן נוטה לקולא. וכן הגיעו אלינו מקצת מנהגי ביתו (שקלים פ"ג מ"ג פ"ו מ"א). ודבר שלא הוא שעם נמייתו לקולא היה מחמיר בדיני טומאה (ברכות לה. *). ופעם אחת אמר לכהן המזה מי חטאת פרוש לאחוריך שמא חטמא (תוספתא פרה פ"א) אה שלפי הקבלה, מי חטאת שעשו מצותם אינם מממאים (פרה פ"ב ט"ד). בכל אלה לא נזכר בתואר "הזקן" אבל ממהות הדברים נראה שאינו אלא ר"ג הזקן ולא אחר 2). מלבד כל אלה נתקיים ממנו מאמר מוסרי (אבות פ"א) עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרכה לעשר אומדות. הוא היה הראשון אשר כנהו בתואר הכבוד "רבן" ולא ידענו הסכה 3) ואולי לא היה לזה סבה מיוחדת אך מהיותו אהוב בעיני כל ומכובד מאד ע"כ לא היה העם מוכיחים שמו בלא כנוי הכבוד הזה. ומאז היה הכנוי הזה תואר מיוחד לכל הנשיאים. על הכבוד שכבדוהו יעיד מה שאמרו עליו: משמת ר"ג הזקן כבול כבוד התורה (סיטה ספ"ט). אבל גם מאמרם שאמרו: משמת בטלה מהרה ופרישות הוא עד כי יאות לו הכבוד שנתנו לשמו.

כאשר במוחו כבול כבוד התורה כן גם אז בטלה שלות העם. כי ממשלת אנריסם אשר היתה מצליחה ככל עניניה לא התמידה יותר מחמש שנים. וכאשר מת כא עליהם שבר על שבר. נציבי רוטי עשקו את העם ומלאה הארץ חמס מפניהם, ואיבת הגוים סביבותיהם רבתה. המצב האיום הזה היה סכה כי לא יכלו כלכל עוד העושק וכמעט התקנאו רוב העם כאיש אחד לעמוד נגד נוגשיהם. ותחת אשר מלפנים הקנאים לא היו רק כת קטנה עתה יד רוב העם תכון עמם. ולא נפלא על זה. אם נראה כמה רכבות נקיים נהרגו וכמה נמכרו לעבדים, ע"כ מי זה יכול לראות את החמס הזה ולא יחם לבבו? בכל התלאות אשר מצאום לפנים בית הנשיאים התאפק וסבל כי נשל עליהם. עתה גם הנשיא לא יכול לעצור עוד. כי כמו י"ח שנה לפני חרכן הבית היה רבן שמעון ב"ג הזקן לנשיא על ישראל. (יוסיפון קורות חיו 38) והוא נהג בידו את המרידה הגדולה האהרונה נגד הרומיים. הועד הגדול אשר נתועדו החכמים בכית חנניה ב"ח היה בזמן הנשיאות של ר"ש. ובועד ההוא היתה יד ב"ש על העליונה ורבו על מנגדיהם, ולא היה זה במקרה. אמנם יען כי רוב הענינים אשר נשאו ונתנו עליהם היו מכוונים נגד הקירוב אל הגוים וגזירותיהם היו לתכלית הרחקתם. ובדבר הזה הסכימו גם רבים מב"ה עם ב"ש. הלא גם הנשיא

שכתוב בה באפיו ובאנפי הבראי. ודברי רשב"ג הם ספור דברים להודיע אך נהגו הקדמונים לכתוב בזמן הבית. כי כן גרסי בירושלמי ובתוספתא ר' ינאי אומר משום רשב"ג שיהיה אומר אמרוא רכיבין וכי ועם זה דברי הרב הנזכר אין להם יסוד. אבל אין שיהיה ברור הוא שר"ג הוא זה הזקן. ואעיר עוד על מה שכתב יאסטי היא צד 382 ליהם החלכה עושין גדי מוקלם בלילי פסחים (ביצה כ"ב:): לר"ג הזקן. והמעין שם היטב בתבחר המושגות כולן יוצא שאינו כן ואין צורך להאריך:

1) המאמר בפסחים הוא בודאי לר"ג הזקן כי ביש וביה מוכבים עליו והמעין שם יראה שכל דברי המשנה עד מהלוקת ביש וביה הם דברי ר"ג ועי' שם כי קצתה.

2) יש להוסיף פה על מנישת ד"ר הנינא בן הנינא שהדירו אביו בנינור והביאו לפני ר' ג. בנינור כט). שגם זה היה ר"ג הזקן שלא מוצאנו אחר ההרבן נזויר נזירות מפני הטומאה וחסרון הקרבנות אך הרמב"ם פ"ב הביא מנזירות פסק שנתורין נזירות בזמן הזה. והשיג עליו ראב"ד וכתב: שאין הפרש בין א"י לח"ל ואסור להזיר בכל מקום. איכ להרמב"ם אפשר שזה היה בימי ר"ג דיבכת. אבל מן התוספתא נדרה ע"ה ומירוש דנזיר נראה שאינו כן. ששם נאמר: שכאשר השיב הגנך לר"ג דברים מושכלים נשקו ר"ג על ראשו ואמר מובטח אני שיהיה מורה הוראה בישראל ועל זה אמר ראב"צ אני ראיתו שיהיה מורה הוראה בישראל ולשון זה מוכח שמדבר בזמן קדום ולא בזמן ר"ג השני שהיה בן זמנו וצעיר מוכנו לימים.

3) עיי תוספתא סוף עדיות בשתבתו תלמודיו נקרא רבן ועי' דהי"מ צד 58. ומתורתו באנטיגנוס איש סכנו ומשמעון בן הלל ואין להאריך.

ר"ש שהיה ראש לכה"ה היתה ידו עם פ"ש בבחינה זו. וע"ב נבין למה במעמד
ההוא רבו ב"ש על ב"ה. ואמנם שב"ש בקשו לגזור גם על דברים אשר אין
להם ייחוס אל ההתרחקות מן הגוים ובאלה עמדו ב"ה על דעתם וע"כ לא
נגמרו הדברים. ר"ש לא נטה בהנהגת נשיאותו מדרכי אבותיו. כמו שהלל
זקנו של אביו תקן פרחבול ועקר דבר תורה לצורך זמנו, וכמו שאביו לא חש
לעקור דינים מקובלים אף בשחוחזקו כגדר דבר תורה כן עשה הוא. ופעם
אחת עמדו קנים בירושלים בדיניו זהב אמר רשב"ג המעון הזה לא אלין הלילה
עד שיהיו בדינין נכנס לבית דין ולמד: האשה שיש עליה חמש לירות ודאות
מביאה קרבן אחד ואוכלת בזכחים ואין השאר עליה חובה. הנה עשה תיקון
נגד דין התורה מפני שראה שנמנעו מלהביא מפני היוקר ע"כ היקל ונטה
משורת הדין (כריתות ח. ובפרש"י). וכן היה משפטו כמשפט הלל בכחינת
הצדוקים ופרסם שאין להחזיק את הצדוקים כנכרים אלא הם כישראל גמורים
את שממאנים בקבלה (ערוכין פ"ו מ"א). גם בזה מלא אחרי אבותיו שאין
להעטים על העם גזרות מה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בהם (תוספתא
סנהדרין פ"ב). הלכות לא נזכרו משמו אבל אפשר כי יש הלכות שנאמרו
בשם רשב"ג סתם שהן כמו שראינו לפני זה ענינים אמורים על רשב"ג סתם
ומכוונים על רשב"ג הזקן. גם מספרות עליו הגרות אך אין בהן תועלת
לתכליתנו (סוכה נג' ע"ז כ.). ונתקיים לנו ממנו מאמר מוסרי (אבות פ"א) כל
ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. ולא המדרש עיקר כי
אם המעשה. וכל המרבה דברים מביא חטא. המאמר לא המדרש עיקר כי אם
המעשה נראה שהוא מכוון נגד לימודי פוילוס שהוא כמל את חלק המעשי
מן התורה. עד שלפי לימודיו אין עוד תכלית לתורה כי אם מצד הלימודי ולא
מצד המעשה. הדעה הזאת נתפשטה גם אצל קצת יהודים באלכסנדריא.
ופילון התרעם נגדה (כס' מאברהם צד 40) ונגד זה כוון מאמרו של רשב"ג.
משנת מותו לא הודע לנו מאומה ומה שמשופר בהגדה שנהרג מהממשלה אין
לו יסוד 1) אבל זה ברור כי מת קודם חזרבן. כל הימים אשר ישב לראש היה
דברו קדש לכל בני עמו וגם מנגדיו נתנו לו כבוד ויהללוהו כי היה איש מלא
רוח חכמה ודעת רוח עצה וגבורה ולו נעשתה עצתו בכל עת כי אז היה אחרית
והקוה להתגבר על הרומים (יוסיפון קורות חייו פ' ל"ח).

במשך זמן הנשיאות של ר"ג ור"ש בנו היו בית שמאי ובית הלל בתקפם.
מיוחדי חכמי הבתים נזכרו רק אהדים. אחד היה רבי חנינא סגן הכהנים.
הוא היה מאוהבי השלום בראשונה ואולי כימי ר"ג. והזהיר להיות מתפללים
בשלושה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו (אבות פ"ג מ"א).
אבל הזמנים השתנו וגם הוא ישנה דעתו. מעת אשר חמס הרומיים עבר גכול נהפך
לשנוא אותם תכלית שנאה. והחי ידו עם הקנאים מסכים עם הנשיא ר"ש. הוא
התרעם נגד החורים והנגידים הם הבלאות שביהודה שפרקו עילו של הקב"ה
מעליהם והמליכו עליהם עול בשר ודם (אבות דר"ג פ"ב) מדבריו האלה נראה כי
החזיק יסוד דעות הקנאים שאמרו: שלא יכנע ישראל את עצמו למלך ב"ר כי
מלכו ה' אלהיו ואוי לגבר אשר ישם אדם ארון לו וסובל עול בשר ודם. האחרונים
ספרו ממנהגיו וממנוי המתחסים אל ביתו (שקלים פ"ו מ"א), מזה נשמע כי היה
ראש בית אב בזמן הבית (דה"ט) וכן ספר שאביו היה דוחה כעלי מומים מלהקרב
(תוספ' זכחים פ"ט). וחי גם אחר החרבן. כשחרב הבית התיז לחייבי מבילה להמנע

1) באדר"ג פ"ח נאמר על רשב"ג הזקן שנהרג וכשמחות מסופר זה באופן אחר ויש
הוסף: כשבאה השמועה לר"ע. ובהכרח שאין זה רשב"ג הזקן ובמבולתא פי' משפטים י"ח נזכר ר"ש
סתם וכן עיקר ועיש בחבורנו מדות סופרים.

מלמבול בש' באב ואמר כדי בית אלהינו לאבד עליו מבילה פעם אחת בשנה (תענית י"ג). הוא קיים לנו הרבה דינים במנהגי הכהנים בעבודת הקרבנות (1). עדות אחת העיד במטון. הוא העיד על כפר קטן בצד ירושלים והיה בו זקן אחד והיה מלווה לבני הכפר וכותב בכתב ידו ואחרים חותמים ובא מעשה לפני חכמים והתירו (עדות פ"ב מ"ג), ובלי ספק היה המנהג להפך שהלווה היה כותב את השטר וכשאינו בקי בכתובה נכתב על פיו בב"ד (2) אך ביחוד ראינו כי ר"ח השתדל לקיים זכרון מנהגי העבודה במקדש. ולא היה יחיד בהשתדלות הזאת. אחד מחכמי דורו וכן דורו של ר"ג הזקן גם הוא קבץ על יד סדר הלכות בעבודת יום הכפורים. והוא היה שמעון איש המצפה. ויש שיחסו לו סדר הלכות בדיני תמיד ואולי זה היה מיסודו (יומא י"ד). וודאי גם הוא היה חי גם אחר החרבן שבזמן הבית לא היה צורך לזה כי בזמן הבית לא הוצרכו החכמים להתעסק בדיני קרבנות שנמסרו לכהנים. הוא היה חי בזמן ר"ג הזקן, ושאל מ"ג הלכה ולא ידעה, ונחום הלבלר הודיע להם קבלתו מרבי מיאשה שקבל מאביו שקבל מהזונות שקבלו מהביאים הלכה למשה מסיני (פאה פ"ב מ"ו). והשני לו: אבא יוסי בן חנן גם הוא מסר מנהגי עבודת המקדש (תוספת' יומא פ"ה סוכה פ"ד). הוא היה מתרעם נגד הכהנים הגדולים שכימיו (פסחים נג). תוספת' מנחות פ"ג). מזה ראינו שחי בזמן הבית ולאחריו ואין לנו ממנו עוד כי אם מאמר אחד ואינו כהלכה (תוספתא סוף ערוכין) (3). חברו או תלמידו היה אבא שאול בן בטנית (פסחים שם) והיה חנוני בירושלים (תוספתא ביצה פ"ג) ונהג בחסידות והחמיר על עצמו בשכינת שבת ויו"ט (שם במשנה פ"ג מ"ח) ויצא במדת הצדק והיושר לפני משורת הדין (בבלי שם כ"ט). אבל בעניני המומאה לא היה מקפיד כל כך (שבת פכ"ד מ"ח). יתר על זה לא נמסר לנו מקורותיו ולא ידענו אם האריך ימים עד אחר החרבן. מלבד אלה נזכרו עוד חכמים אחרים בשם שחיו בזמן הזה. יהודה בן פמיירי (תוספת' סוטה פ"ה פ"ו). יהודה בן יעקב מבית גורדן, יעקב בן יצחק מבית גופנין (תוספת' אהלות פ"ח) בן בכרי (שקלים פ"א מ"ד). שמעון הצנוע (תוספת' כלים פ"א) ואחרים עוד. אבל מאמריהם מעטים ואין תועלת לתכליתנו בזכונם. ועוד יש חכמים אחרים אשר חיו בדור האחרון שלפני החרבן אך עיקר פעולתם אשר פעלו לטובת האומה היה אחרי כן ע"כ ראוי ליחד מקום לזכרון פעולתם בדור הראשון אחר החרבן, ורק נזכיר עוד איזה חכמים אשר היה להם פקידה מיוחדת, ואיזה מן הכהנים הרשומים בחכמה וביראת המא.

שני חכמים הרשומים בפקידה מיוחדת היו אדמון וחנן. חיו בחצי המאה האחרונה קודם החרבן ונתמנו להיות דייני גזלות (כתובות פ"ג

(1) רובם עדיות עיי' פסחים פ"א מ"ו, זבחים פ"ד מ"ב, שקלים פ"ד מ"ד, עדיות פ"ב מ"ג, פרה פ"ג מ"א, מנחות ב"ו מ"א, נגעים פ"א מ"ד, יומא (ל"ט).

(2) מובן מועצמו שהמקבל עליו חוב או שעבוד שקיים קבלתו בכתב ידו. כמו שהבעל כותב הגט שכאמר וכתב לה סיכ שהבעל אינו מוכרח לגרש ובגרשו מקבל עליו חוב וכן הדין צריך לכתוב הגט. ובירמייה (ל"ב, י') נאמר ואכתוב בספר הרי שכתב הקונה אף שהמוכר מקבל עליו חוב ומסרק נפשו מקניו. והקונה צריך ראות על סילוק זה שסלק המוכר ולזה לא יועיל אם יכתוב הקונה ובכל זאת כתב ירמיה השטר. ולא עוד אלא שנעשה כן לחק: שדות בכסף יקנו וכתוב בספר ותתום והער עדים ואינו מפרש מי יכתוב, ובחברת שאין קפידא מי הכותב, והענין עדות העדים. ועתה זה היסוד לחכמים שהתירו הרב. כי היה זה כפר קטן שלא היה ביד קבוע, ובני הכפרים אינה בקיאים בחתיבה, ומה יוכל הזקן לעשות כי אם שיכתוב בעצמו. ולזה גם החכמים הוכרחו לנמנו מהמנהג.

(3) בירוש' ב"ק פ"ה נמצא על שמו מדרש אחד ונזכר בבבלי ב"ק (מ"ט). בשם ר"א בן יעקב, ובמכילתא בשם אבא יוסי בן חנין משמו של רבי אליעזר ואבא יוסי בן ורחנן איש ירושלים הנזכר בבבלי (יבמות נ"ג.) אין ענין לזה עייש.

ובירושלמי) או דייני גזרות (בבלי שם). מה מיבם של הדיינים האלה? אמרו בתלמוד שנקראו כן יען שהיו ממונים על הגזלות (ירושלמי) והיו גזרים גזרות על הגזל (בבלי). או אולי מהיותם ממונים לרדן בעניני נזקין וחבלות קטנות ודברי ריבות הרגילים ותכליתם להישיר משא ומתן בין איש לרעהו ולהרחיק הנזק משלום המדינה. ולהשיג התכלית הזאת יסרו חקים כלליים והפרטים נתנו לדיין לרדן כפי ראות עיניו לפי המקום והזמן ויגזור לפעמים גזרות לא לפי הדין אלא כדי להחזיק שלום המדינה. וזה ענין דייני גזרות, שמונים על החלק הזה מן הנימוסים אשר תוצאותיהם לרוב גזרות (ד"ה"ט 61). אמנם בין כל הענינים הדיניים אשר נמסרו על שם דייני גזרות אין גם אחד אשר יש לו יחוס אל גזלות או חבלות או שאר נזקים גדולים או קטנים, אלא כלם הם דיני ממון אשר דנו עליהם בסברה ובקצתם ע"פ יסודי ההלכה המקובלת. וע"כ כלם נופלים בגדר דיני ממון לא דיני נזקין וקנסות. אמנם דבר אחד הטסופר על אודותם יתן תעודה על מיבם. גזרי גזרות בירושלים נמלו שחרם מתרומת הלשכה (שקלים ז). ונראה מזה שנפקדו מהצבור להיות נועדים בכל עת לרדן ולשפוט בין איש ובין רעו וקבלו שחרם מהצבור. אף שמן הדין לא ימלו הדיינים שחר לרדן, אך באופן הזה שמונים מהצבור ומקדישים כל זמנם לפקידתם לא חשו ליקח שכר ולקחוהו כדון (כתובות קה. תוס') ובתי דין כאלה היה להם כח להכריח לרדן לפניהם ולקים פסקי הדין היוצא מלפניהם יען שקבלום הצבור עליהם (סנהדרין כא). הפסק היוצא מב"ד היה נקרא מעשה בית דין, ובארץ ישראל קראו מעשה כזה בשם: גזלי הדיינים. ובבבל אשלי הדיינים או אישר הדיינים, ושניהם אחד וחלופם מונח בחלוף המכטא (דיאלקט) וחלוף כזה בין רי"ש ולמ"ד מצוי מאד. ועתה כמו שהבליים אמרו: אשלי במקום אישר כמו כן היה החלוף הזה בארץ ישראל שקצתם אמרו: גזלי הדיינים (ירושלמי ב"מ פ"א ה"ח) וקראום גם גזרי הדיינים (ירושלמי מ"ק פ"ג ה"ג), ועתה נראה שהדיינים הממונים על זה מהצבור. והיה להם הכח להכריח על קיום גזרי דיניהם או גולי דיניהם, נקראו בשם דייני גזרות או דייני גזלות. מחנן נשאר שתי הלכות. האחת: אשה שהלך בעלה למדינת הים ובאה לגבות צריכה שבועה (כתובות שלא תפסה משלו. ואם נודע אח"כ שמת ובאה לגבות צריכה שבועה (כתובות פ"ג מ"א). יסוד פסק זה הוא התקנה שהנפרעת מנכסי יתומים לא תפרע אלא בשבועה (שם פז). ובימיו לא היו נמנעים מלהשביעה כבימי ר"ג הזקן (גיטין לד:), וא"כ חנן קדם לר"ג. ואמנם חנן דן מהסברה שבתביעת מזונות לא תשבוע ולא חיש שמא תפסה כנגדם שמוזנות דבר שאין לו קצבה וכנגד הכתובה חש. השניה: מי שהלך למח"י ועמד אחד ופרנס את אשתו אבד מעותיו (כתובות פ"ג מ"ב) וזה נוסד על הכלל: שהמטלק חוב של חברו שלא בשליחות חברו רק מרצון עצמו אין חברו חייב בתשלומו, והכלל הזה נרמז בהלכה אחרת לענין מודד הנאה מחברו ששוקל לו שקלו ופורע חובו (גרוס לג). ולא ידענו איזו משתי הלכות האלה נסמכה על רעותה אם זו של חנן קידמת או להפך. על כל פנים הננו רואים שאלה הדיינים דנו על פי יסודות התורה שבעל פה ולא לפי אומד דעתם. ויתברר זה עוד יותר בשומנו לב על דברי אדמון שאמר שבעה דברים (שם) וכלם נוסדים ביסודי חקת התורה וטועה מי שאומר שאלה הדיינים לא היו כי אם ב"ד של הדיוטים ולא היו מן החכמים (יאסמ צד 285). עוד נזכרו שני חכמים בכניו גזרי גזרות. האחד הוא חנן המצרי. ואין לנו ממנו כי אם הלכה אחת (יומא סז: וש"ט). והשני נחום לא היה בכ"ד של אדמון וחנן, יען כי אלה שני המילוי ספק בזה וכדון, כי נחום לא היה בכ"ד של אדמון וחנן, יען כי אלה שני החכמים היו קודם זמנו של ר"ג ונחום האריך ימים אחר החרבן כאשר יבואר

ככל זאת אפשר שהיה מדיני נזרות באיזה זמן אחר ואולי בסוף ימי הבית. שש
 הלכות יש לנו ממנו (שבת פ"ב מ"א ב"ב פ"ה מ"ב ע"ז ז): על שלש א"ל
 חכמים נשתקע הדבר ולא נאמר. ומצאנו עוד ארבע הלכות אשר יש להם
 אליו אף שלא נזכרו בשמו (תוספ' ב"ב פ"ט) וכלם בניני ממון. אחר החרבן
 באו אליו נזירים מן הגולה ומצאו בית המקדש חרב, אמר להם נחום המדי אלו
 הייתם יודעים שבית המקדש עתיד ליחרב נודרים הייתם? אמרו לו: לאו.
 והתירם נחום (נזיר פ"ה מ"ה) וגם על זה לא הודו לו חכמי דורו. ואחד מחכמי
 ארצו גנה את החכמים על דבר התנגדותם באמרו כי אין זאת אלא מפני
 שעניניהם של חכמי ארץ ישראל צרה בתלמודם של החכמים מארץ אחרת (ע"ז ז):
 מן הכהנים יש לרשום שלשה. יהושע בן נמל א נתכהן איזה שנים
 לפני החרבן. והשיג כהנתו על ידי שוחד. מרתא בת כיתוס אלמנת כהן
 נתארסה ליהושע ב"ג ונתנה הרקבה דינרין שוחד לאנרופס המלך ונתן לו
 הכהנה הגדולה ואחרי כן כנסה ותהי לו לאשה (יבמות סא.). הוא תקן תקנה
 גדולה לשוכת עמו והיא הציבה לו יד לזכרון עולם. תקנתו היתה שיהיו מושיבים
 מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה וככל עיר ועיר ושם הכניסו בניהם ככני
 שיש או ככני שבע (ב"ב כא.). שראה העם מתרשלים כגדול בניהם. וזאת
 ההתרשלות גרמה שהיה מרבית העם פרוע. לכן אין גם להפליא איך בכל
 פתחו לבם למסיתים בין להתקשר עם מורדים ובין להאמין באנשים אוחז
 עינים אשר קמו מזמן לזמן, לאמר: כי רוח ה' עליהם, והתנבאו על שקר שעל
 ידם תושע ישראל. יהושע היה במרידה האחרונה מן הנחוס והעלובים ומתגנר
 לקנאים. גם הועבר מכהנתו, אבל חיב בסנהדרין, ולא היה מיועצי מלחמה נגד
 הרומים (יוסיפון במלחמותיו ס"ד פ"ג ופ"ה). הוא היה עשיר גדול ונרב הרבה
 לתפארת בית אלהים (יומא פ"ג מ"ט). אף כי היה חכם ומן הסנהדרין בכל זה
 לא נזכרה הלכה בשמו. זכריה בן הקצב, גם הוא היה כהן. וחי בסוף ימי
 הבית ולאחריו, ושרידי דבריו הם שתי עדיות (כתובות פ"ב מ"ט עדיות פ"ה מ"ב)
 ונזכרו שתי הלכות על שמו (תוספ' מגילה פ"א ב"ב פ"ז ובבבלי שם קיא.).
 והוא היה הראשון אשר הובא ממנו מדרש הדורש אות יחידי לרבו (סוטה פ"ב
 מ"א). זכריה בן אבקהולם, היה מיועצי מלחמה וידו עם הקנאים (יוסיפון)
 ההגדה מחלישה את עותתו נגד עמו אשר היה מן הגורמים בנזקה ומיחסת
 זאת לענותותו (גמין נו. תוספ' שבת פ"ז), הלכה אחת יש ממנו ובה מתנגד
 לב"ש ולב"ה ואמר שלא כדברי זה ולא כדברי זה. מזה יש לשפוט שהיו חכמים
 בעת ההוא אשר לא התיחסו לאחד מן הכתים וודאי לא היה זכריה יחידי בתכונה
 זו. וגם זה היה מן הסבות כי בהתוערם בכית חנניה ב"ח שרבו ב"ש על ב"ה,
 כי בטעמד ההוא נזרו על דברים אשר היו צורך ומנס להרחיב הפיורד בינם ובין
 האומות ולתכלית הזאת מצאו בקל הסכמה על הגזירות גם מן החכמים אשר
 לא היו מב"ש (ראה למעלה פרק זה).

רוב חכמי הדור הראשון אחרי החרבן כבר היו יגיעים להועיל לעמם בקרב
 המצוקות בימי הבית האחרונים כחכמתם ובעצתם. אלה יעצו לשלום ואלה
 למלחמה וכונת כולם היתה לטובה. אבל עצת אדם היתה לשוא כי ה' לא
 צוה וה' אמר: צדקה היא מלפני לפור ישראל בין האומות (פסחים פז ז). הוא
 יעץ על ירושלים כי תהיה למעי מפלה, ועל המקדש כי יהיה לשרפת אש,
 וארצה שטמה כמהפכת זרים, אלה סערי העתות נכרו עליהם ויסעו כעץ אחיית
 ותקוה לחפשייתם המדינית, אבל לא היה להם כח להעביר רוח האהבה אל
 מורשת אבותיהם מלבם, ואמונתם כאלהי אמת לא החלישו אך החזיקו, הפצם
 לדרוש תורת ה' לא נמוט רק התאמץ בקרבם בכפל כח וכיוצא מארץ ציה
 עלתה תשוקה עזה לתורה ולתעודה מתוך הרבות ירושלים והמקדש. שארית

הפליטה מן החכמים היא היתה הנר לרגלי עמם בימי עמרם ומרודם, שרידי החכמים האלה, בתבונות כפיהם ינחו את יתר הפליטה מן העם, ובהיות עיקר פעולתם אחרי החרבן על כן גם שם ניחד מקום לזכרון מעשיהם, אבל פה נשים עינינו ומעיינינו על מצב התורה שבעל פה בכלל עד איפוא גדלו פארותיה והאריכו ענפיה, ובהיות הפנה הזאת ארוכה ורחבה ניחד לה מחלקה מיוחדת בספר הבא, ונחתום הספר הזה בכחינה קטנה על הסבות אשר על ידן נסבה התרחבות התורה שבעל פה בפרק הזמן הגדול אשר עברנו עליו עד כה. סבות ההתרחבות היו רבות ושונות, הרבה מאד פעלו הקורות אשר קרו את העם למן היום אשר שבו מארץ גלותם, העולה על כלנה היה אשר נאנסו פעם אחר פעם לסור ממנהגיהם ומן הדת. בכל עת האונס מצד האחד מוליד קשיות ערה בצד שכנגדו. וזה הדבר התאמת בכל תקף אצל היהודים, כאשר השתדכו מנגדיהם להעבירם מדתם כן גם הם התאמצו להחזיק בה ביתרון עז, וזה גרם שהוסיפו נדרים ונתנו חק על חק וצו לצו. חקים רבים נתחדשו לתכלית ההרחקה מן האומות, ולפעמים נתחדשו חקים להפיס דעתם של אומות. אלה הן הסבות החוציות; אבל יותר מאלה היו הסבות הפנימיות כמה וכמה קורות פרטיות היו לפעמים סבה לקבוע הלכות ודינים. התנגדות הצדוקים פעלה הרבה לחדש חקים חדשים, ויותר מזה עשו מחלקות חכמי הפרושים עצמם אלה עם אלה שהן היו כמעין הנובע אשר יתן מימיו חדשים כל רגע ורגע. אך דבר אחד אשר נכפלהו פה מהיותו הסבה היותר גדולה להרחבת התורה שבעל פה. וזה: שכמשך הזמן גדלו דרכי המדרש והרחיבו להסכים ההלכות הקבועות עם המקרא, וזאת ההרחבה גדלה כערך שהתרכו ההלכות ותולדותיהן. מראותנו שבסוף ימי הכית כבר דרשו אותיות נדע שרבו ההלכות הכריחם לבקש יסוד בדרשת האותיות. אבל כאשר הועלה הרחבת המדרש ליסוד ההלכות המקובלות, כן גרמה לחדש על פיה הלכות חדשות ועל דרך זה הלכה התורה שבעל פה מצעד אל צעד הלאה. אם נרצה להעריך גודל מדרגתה שהגיעה אליה בסוף ימי הבית, נשים לב אל רבוי ההלכות הנקראות על שם החכמים אשר חיו במשך הזמן הזה, בפרט אל דברי שמעון ב"ש וחבריו, שמעיה ואבטליון, שמאי והלל. ב"ש ובי' וחכמי דורם, אדמון וחנן, ור"ג הזקן וכל שאר החכמים הנקובים בשם, ובכלל נתבונן במספר רב של ההלכות אשר נזכרו סתם בספרי תורה שבעל פה אשר יתכרר מתוכן, מענינן ולשונון כי הן קדומות, או אשר חכמים שכדור הראשון אחרי החרבן מרכיבים במובנן ובהגבלתן או שיסדו עליהן הלכות חדשות. בכמה מאלה ההלכות והדינים והתיקונים מכורר מתוכם שלא יאווהו לחרבן הבית ובקצתם מפורש שבזמן מאוחר נטו מן ההלכה ההיא אם מפני שראו לעשות נדר, או שדרשו איזו דרשה, או שנתכסל מעם הראשון (דה"ט 142). ועתה אם נשים לב לכל פרטי הדברים האלה נבין בקל עד היכן הגיעה מדרגת התורה שבעל פה בזמן שחרב הבית. זה הוא כמה שנוגע בחלק המעשי וההלכותי; אמנם גם חלק האמונות והדעות גם הוא הגיע למדרגה גדולה. להכיר מדרגת שני החלקים האלה נעביר על פנינו בספר הבא פרטיהם וכלליהם.

ספר חמישי.

סנהדרין, מצב התורה שבע"פ בסוף ימי הבית, מדרש אגדה, ספרים הצנונים, דעות היהודים האלכסנדרים, עיקרי אמונות ודעות, יהוס התורה שבע"פ לדת היהודים המשיחיים ולכתוביהם, הרבן הבית.

פרק עשרים ואחד.

מצב התורה שבע"פ בסוף ימי הבית.

נושאי התורה ככלל היו החכמים שבכל דור ודור ובפרט היה הבית דין הגדול בירושלים הפקידה הראשית אשר ממנה ההוראה יוצאת לכל ישראל. מאז היה ישראל לגוי עמדו בראש העם שופטים לשפוט בין דם לדם בין דין לדין ולכל דברי ריבות. מספר השבעים לאלה הראשים נרמז בתורה (במדבר י"א). ויהי כאשר יסדו כבית השני פקידת הבית דין הגדול שמו מספרו שבעים. ואחד הראש על גביהם (סנהדרין ב.). הפ"ד הגדול היה נקרא כראשונה כנסת הגדולה ולאחר זמן כאשר באותחת ממשלת היונים הוסב להקרא בשם סנהדרין. במשך הזמן נעשו ראשי הסנהדרין שנים: נשיא ו אב ב"ד. בסנהדרין ראוי שישבו כהנים ולויים אבל אין זה הכרח (ספרי שופטים פ' קנ"ג סנהדרין יד.). וכל ישראל מופלגים בתורה ובחכמה ובלשונות ראוים לישב בסנהדרין (מנחות ס"ה.). אבל אין מעמידים פסולי כהנה (סנהד' לב.). והגר פסול לדיני נפשות אם לא שאמו מישראל (יבמות מה: וש"ג) וכן הממזר כסול (קידושין עו.), בימי היורדים תקנו שהמלך לא דן ולא דנין אותו (סנהד' יח.), אין מושיבין בסנהדרין זקן וסרים ומי שאין לו בנים (תוספ' סנהד' פ"ז), וכל הקרובים זה לזה או לבעל דין (גמ' שם כו: וירוש' פ"ג ה"ז) וכ"ש פסולים מחמת עברה (שם כד:). הדיין יהיה חכם וענו שפוי עין טובה נפש שפלה רוח נמוכה לב טוב יצר טוב וחלק טוב (ירוש' שם פ"א ובבבלי פח: תוספ' פ"ז). הסנהדרין של ע"א נקראה גדר לה, מהם יצאה ההוראה לכל ישראל, והיא יושבת בלשכת הגזית (בבבלי פו: ובכ"כ), הם דנין את השבט, ונביא שקר וכהן הגדול, על פיהם מוציאים למלחמת רשות ומוסיפים על העיר ועל העזרות ומעמידים סנהדרין קטנה של כ"ג ועושים עיר הנדחת (שם ב.), על פיהם יוצאים למדידת החלל (סוטה מה.) ועושים זקן ממרה (סנהד' פו:). אליהם מעלים את המיטה להשקותה (סוטה ז'). והם ממנים בית דין מקרבם לירם יחסי כהנה ולויה (מדות פ"ה ט"ד קידושין עו: תוספ' הניגה פ"ב). למיחסי כהנה האלה היה מקום ביחוד אחורי בית לפגרת (ספרי קרח) ונקראים ב"ד של כהנים, והוא נוסד בימי היורדים. דרך ישיבתם כחצי גוון עגולה ושלש שורות תלמידי חכמים לפניהם שאם יחסר אחד מן הסנהדרין כדי שיוכלו להשלימה (סנהד' לו:). הוצרך אחד לצאת יוצא אם יש שם עכ"פ כ"ג (ג"ז שם). גדול הסנהדרין יושב בראש ואב"ד לימינו והגדול אחריו לשמאלו (שם תוספתא פ"ז). זמן ישיבתם מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. בשבתות וי"ט נכנסים לבית המדרש ישבה הבית (שם). משאם ומתנם נדין במתינות. מתחילין מן הקטן (סנהד' ל"ב). עומדים למנין ועומדים הדין על פי הרוב ולפי הסכמת רוב היתה ההלכה מרוחת בישראל (שם פ"ח: תוספ' שם). וכבוד גדול עשו לנשיא. כשנכנס כל העם עומדים ולא ישבו עד שאמר להם שבו וגם לאב"ד נתנו כבוד כשנכנס (תוספתא שם).

מזה ראינו שמשפט סנהדרין גדולה הוא לרוב ייסוד החקים הכוללים או לרון
 על דינים פרטיים הנוגעים בכללות האומה, ורק יוצא מן הכלל דנו משפט
 יחידים, ולהם גם משפט ההכרעה לכל הספקות אשר נפלו בבתי הדין הקטנים.
 שני מיני ב"ד היו למטה ממנה. האחד: ב"ד של כ"ג והיא נקראת סנהדרין
 קטנה. והשני: ב"ד של שלשה. משפט הב"ד של כ"ג היה לרון דיני נפשות
 וכל דבר הנוגע בדיני נפשות ושאר כל הדינים נדונים בב"ד של שלשה. מושב
 הב"ד של כ"ג היה בעיירות ישראל (סנהדר' פ"ח: ובכ"מ) אבל לא בכלם (שם
 ב': ועי' תוספ' פ"ז ותוספ' חגיגה פ"ב). וב"ד של שלשה היה מיוחד בכל עיר
 ועיר. ונראה שזה הב"ד של שלשה היה מכלל פרנסי העיר שהיו שבעה (תוספ'
 מגילה פ"ב ועי' בבלי שם כו.) ונקראו ג"כ מוכי העיר והם היו עוסקים בצרכי צבור
 וזה המספר לפרנסי העיר כבר היה בזמן קדום (קדמוניות ס"ד פ"ח), ואף
 שהפרנסות הזאת נקראת גם כן ב"ד של שבעה (כ"ז שם) אין זה עיד ראיה
 כי אין די בשלשה לרון דיני ממון. לפעמים נהגו להוסיף עד שבעה וזה
 בענינים התלויים בב"ד הגדול והם בוררים מתוכם ב"ד מיוחד לרון בדבר (סנהדר'
 ב'). כל הראוי לרון ד"ג ראוי לישב בסנהדרין הגדולה אבל לא כל הראוי לרון
 ד"ט ראוי לרון ד"ג. (שם ל"ב.). רק הב"ד של שלשה אשר ישבו בהר הבית
 היו כלם נבחרים ורשומים בכל המדות שמנו חכמים בסנהדרין הגדולה. שם
 היו שני בתי דין של שלשה שלשה אחד יושב בחיל ואחד בהר הבית. הדיינים
 מהם העלו ממעלה אל מעלה עד שנספחו לסנהדרין הגדולה. מן הבוררים
 שבעיירות היה מעלים לב"ד שבהר הבית ומשם לחיל ומשם ללשכת הגזית
 (בבלי שם פ"ח: ירוש' פ"א תוספ' פ"ג ושקלים ספ"ג), והנה מובן מעצמו שהב"ד
 של שלשה שבהר הבית צריך להיות מיוחד במדות בעלי סנהדרין הגדולה.
 תכונה מיוחדת היתה הכרחית לכל אחד מבעלי סנהדרין והיא הסמיכה.
 סמיכת זקנים היתה בשלשה. (סנהדר' ב'). והן אצת שמאז היה כל אחד ואחד
 ממנה את תלמידיו, והיה די אם מוסמך אחד מסמך, אבל לפרסום הדבר צריך
 המסמך עוד שנים אף שאינם נסמכים, והיו קוראים את הסמיכה מנוי. מפני
 שלא היו נוהגים לסמך בידיהם על ראש המוסמך כבימי הנביאים, אלא נתנו
 רשות לרון ולהורות ולזה יאות תואר "מינוי". אבל לאחר זמן חלקו כבוד לבית
 הלל והתקינו שב"ד שמינה שלא לדעת הנשיא אין מנויו מינוי ונשיא שמינה
 שלא לדעת הב"ד מנויו מינוי, וחזרו והתקינו שלא יהיה הב"ד ממנים אלא ע"פ
 דעת הנשיא ולא הנשיא אלא על דעת הב"ד (ירושלמי סנהדר' פ"א ה"ג). הכרח
 הסמיכה היה לכל בעלי הסנהדרין בין גדולה בין קטנה וכן לב"ד של שלשה
 צריך מנוי לדברים פרטיים כמו לרון דיני קנסות. אלה החקים והמשפטים אשר
 נאמרו בבחינת הסנהדרין ובתי הדין ואשר נהגו על פיהם בימי הבית.

אחד מן הענינים אשר היו הסנהדרין נדרשים להם ביותר היה עבוד השנה
 וסדרי החדש, הנה מראש ומקדם היו ישראל מחשבים חדשי השנה לפי חדוש
 הלבנה. על זה מורה כבר השם חדש גם יום החדש אשר נקרא בעברי
 לתחלת החדש. היריעה משנת החמה ושנת הלבנה ישנה ונרמז עליהן בתורה:
 והיו (השמש והירח) למועדים לימים ולשנים. מועדים מכוון על החגים שהם
 מועדי השנה, ולשנים מכוון על חשבון השנים הנעשה ע"פ המאורות אם לחמה
 אם ללבנה (ב"ר פ"ו ועי' מפרשי תורה). היהודים חשבו מאז ומקדם ללבנה,
 ונרמזו כן בתהלים (ק"ד י"ט) עשה ירח למועדים. בן סירא אמר (מ"ג ז') שמועדי
 ה' יתחשבו על פי הירח, ואמנם מהיות שנת החמה יתירה על שנת הלבנה
 כ"א יום הלא יבוא במשך השנים קלוקל שלא יחול חג הפסח בחדש האביב
 ולא חג הסוכות בחדש האסף על כן כבר בזמן קדום תקנו לעבר השנה ולפסח

ע"י זה את שנת הלכנה עם שנת החמה (יאסמ). הגדה ישנה מיחסת את ידיעת סוד העיבור לנביאים הראשונים (כתובות קיב; ירוש' סנהד' פ"א ה"ב), וזה עכ"פ אות על קדמות התקנה. תחלת השנה הרתית היה ניסן ובו התחילו למנות לרגלים ולמלכים (ר"ה ב'), ויען שעבור השנה היה פעולה דתית ולתכלית דתית ע"כ אמרו שאין מוסיפים כי אם אדר שהוא סוף השנה הדתית (סנהדרין יב). הסבות לעבור השנה היו שונות. והן: על האביב ועל פירות האילן, ועל התקופה (שם יא:). וכן אם היתה צריכה מפני הדרכים ומפני הגשמים, ומפני תנורי פסחים ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו (שם ע"א). עבור השנה כב"ד ומדעת הנשיא, והתקנה הזאת היתה כבר בימי ר"ג הזקן (עדיות פ"ז מ"ז סנהדרין שם ותוספ' פ"ב). עבור השנה בשלשה והוסיפו עליהם עד ז' כשלא יכלו להתפשר אבל כלם צריכים להיות מזומנים (בבלי שם). מקום העבור היה ירושלים וארץ יהודה ורק לסכה מוכרת מעברים גם בגליל, וכן לצד ההכרה מעברים מראש השנה ואילך ומודיעים שבשנה זו יהיו שני אדרים, ואין מעברים אלא ביום ולא בשני רעבון ולא בשביעית ולא בערב שביעית ולא במוצאה ולא משנה לחברתה ולא ג' שנים רצופות (שם). כמו שעבור השנה היה ע"פ ב"ד ולדעת הנשיא כן היה קדוש החדש נעשה ע"פ ראש ב"ד והוא אומר מקודש (ר"ה כד). וקדשו החדש ע"פ ראייה בשני עדים כשרים ובדרישה וחקירה. והיו משיאים משואות על ראשי הרים להודיע לרחוקים ומשקלקלו הכותים התקינו שיהיו שלוחים יוצאים על ששה חדשים: ניסן, אלול, אב, תשרי, כסלו ואדר. ובמקומות שאין השלוחים מניעים והיו מספק אם עשו החדש ל' יום ומלא או כ"ט יום וחסר עשו גם הרגלים שני ימים מספק (ר"ה יח. כב; כג:). תקנות רבות תקנו ודקדוק גדול דקדקו בעניי קדוש החדש וען שבו תלויה תקנת המועדות כלן, וע"כ היה הדבר ביד ב"ד סמוכים בארץ ישראל. וכח הב"ד יפה בזה כמו בעיבור השנה, שניהם תלוים במעשה ב"ד וברצונם. ויסוד גדול היה אצלם, שעדות החדש מסורה להם (ר"ה כ"ב). וכן עבור השנה (מכילתא בא פ"ב) ואפילו שווגנים או מזידים או מוטעים (ת"כ אמור פ"ט ופ"י ור"ה כה). אמנם אף שסמכו על עדי ראייה לא נמנעו מלחשוב חשבונות והשתדלו להביא הסכמה בין חשבונם ובין עדות העדים, ורק אם היו דבריהם מכוונים עם החשבון אז קיימו וקבלו עדותם (ר"ה כג:). ומזה נראה כי כבר בזמן קדום היו בקיאים בחשבון הקביעות והיו מחשבין בכל עת לפי החשבון. ויסודי זה החשבון היו כתובים במגלת סתרים ונקרא סוד העבור. אבל היה הכרח שיהיה עבור השנה והחדש תלוי בב"ד אחרי שהוא דבר יקר הערך ולא תהיה יד הכל מטשטשת בו. כלי ספק היה המטמון הזה מסרת מנשיא לנשיא וע"כ היה העבור ביד הנשיא. ר"ג השני שהיה נשיא אחר החרבן קיים לנו שני כללים מכללי החשבון אשר קבלו מאבי אביו ר"ג הזקן: פעם בא בארובה ופעם בא בקצרה. והשני: אין חדושה של לכנה פחות מכ"ט יום ומחצה וב' שלישי שעה וע"ג חלקים. ואלה הכללים הם שיוורים ממגלת סוד העבור. מאד מאד היה נחוץ לפרסם רשיון הב"ד לקבוע החדש והשנים לאמר: שהתורה נתנה לחכמים הכח לזה. כי המועדות וכל מצותיהם תלוים בקביעתם. זה אי אפשר בלתי הרשיון מן התורה. והוציאו רשיונם מדברי התורה: אשר תקראו אתם. ופירשו זה כן: אלה הם מועדי אם קראתם אותם מועדי ואם לאו אינם מועדי (ת"כ אמור פ"ט) הנה תלה המועדות בקריאתם ובקביעתם. ואמנם אין להכחיש כי בעיני החכמים עצמם היה קביעות החדש והשנים קשה עד שאמרו שאחד משלשה דברים שנתקשה בהם משה היה קביעות החדש (מכילתא בא פ"א ר"ה כ'. ובכ"מ). ובלי ספק גם בעם היו מקצתם אשר לכם

נוקפס על הרבר מיראתם פן יוקבעו ר"ה ויוה"כ בטעות שהם היו בעיניהם הזמנים היותר קדושים, ולחפ"ם דעת עצמם ודעת העם כדבר גדול כזה דרשו וחקרו ומצאו כי זה הרשיון נתנה להם התורה וכבר בזמן קדום האמינו כי קביעות המועדות נמסרה לראשי הדורות, ומצאנו הגדה ישנה: בשעה שב"ד שלמעלה וראים שב"ד שלמטה מקדשים החודש אף הם מקדשים אותו (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א), ובעלי הגדה המאוחרים ציירו ההגדה הזאת בציצים ופרחים שונים אך כל ההגדות ההן הולכות אל מקום אחד כי התורה נתנה קביעות המועדות ביד הב"ד. ואמנם היו גם מעררים בקרבם נגד דעת הפרושים בדבר זה. בעל ספר היובלים משתדל להחזיק הקביעות לפי חשבון שנת החמה ואומר על חשבוננו ועל מנהג העבור שהוא מקלקל את השנים והמועדות ומחליף קדש בחול וחול בקדש¹). ומלבד זה היו מתנגדים לקדוש החדש, והם הכותים והבייתוסים שהם השתדלו להתעות את החכמים והעם בקדוש החדש (ר"ה כב:). ודאי שהיה רע בעיניהם המעשה ומבלי יכולת להתקומם נגד החכמים בגלוי בחרו להם לעשות מעשיהם במחשך וברמיה. אמנם כאשר מעולם לא היתה התנגדות נגד תורת הפרושים פועלת אצלם חזרה מדרבם, ותהי להפך כי נתנו עוד משמרת יותר לרבר שהכחישו מנגדיהם ועשו לו פרסום אף במקום עקירת דבר תורה אף כן עשו בדבר הזה כי חזקה בקרבם האמונה כרשיונם מצד התורה לקבוע השנים והחדשים ועל פיהם גם מועדי השנה, ועברו השנה לא לבד לסבה דתית בהחלט אלא גם לסבות אחרות אשר רק באופן רחוק נוגעות בעניני הדת והמצות. וע"כ שמרו זאת לעולם ובכל הזמנים כי לבי"ד הכה והרשיון לעבר השנה ולקבוע חדשים וכל החולק עליהם בחולק על התורה (ר"ה כה). אף כן היתה החוראה יוצאת מב"ד הגדול שבירושלים לכל עניני הדת. ואם נבחנו בשום לב את הסופרת הרחבה של התורה שבע"פ שהם המשיגות והכרייתות והתלמודים נמצא כי כל העניינים הדתיים השיגו שלמות גדולה בסוף ימי הבית, והם נמסרו מראשי הדורות של כל זמן וזמן. כל החקים והדינים תנאי המצות והנכללותיהם הכלליים בכרכות ובתפלות, במצות השבת והמועדים, בענייני אישות ועריות, ובדיני טמון וקנסות, ובמאכלות, אסורות ובמקצת מתנות כהנה ועניים וטומאות וטהרות הנוהגות בכל מקום ובכל זמן, וכל שכן במצות התלויות בארץ וביחוד בענייני הקרבנות ובנוגע בטומאות וטהרות ודיני נפשות כלם היו קיימים ועומדים בימי החרבן, וכל הקבלות והתולדות והחקים היוצאים מהוראת הסנהדרין של כל הדורות כבר היו מתוארים בצורת הלכות פסוקות, והמתבונן בכחינה רבה ומיושבת בסופרת התלמודית ימצא על נקלה את ההלכות הפסוקות אשר בשום ענין לא יאחזו לחרבן הבית. אין מחובתנו וגם אין נחוץ לתכליתנו לסדר פה את כלן אבל ראוי ונחוץ הוא להציע טקצת דוגמאות להיות לנו לקו ולמרה למען נכיר על פיהן מי ומי מן ההלכות הראויות לכלול בכלל הזה. עי קרי ההלכות מזמן ק"ש של ערבית ושחרית²) ובכרכותיהן, ואופן קריאתה (ברכות פ"א), קביעות פרשיותיה (תמיד פ"ד) מכרכות הנהנין (ברכות פ"ז) והזמון (פ"ז) וקדוש היום והבדלה ונטילת ידים לאכילה

1) אשר כתבתי פה הוא מרביר הרב ר' אהרן יעללובעק, ועי מה שכתב הרב בבית המדרש ה"ג בכמובאו למדרש ויסעו צד XII, ספר היובלים לא יאורר לחרבן ראה בפרק הבא.
2) בכרכות פ"א מ"ב נאמר שזמן ק"ש של שחרית משיכיר בין תכלת ללבן, זה הזמון נראה שנתנו התנאים שלאחר החרבן ואולי היה להם איזה סימן תלוי בקיום המקדש כעין התניא (יומא לב:); בשעה שהחכה וזרתה נצוצות ווצאן מונגה (מנהגברשת) והכל יודעין שהוא זמן ק"ש ולאחר החרבן הוכרחו לתת סימן אחר ובק"ש של ערבית הניחו הסימן הישן שגם אחר החרבן היו אוכלי תרומה בפחרה. אך בכל זאת גם ס' זה נחלק מן התנאים שאחר החרבן כס' אחר כמבואר בתלמוד.

(פ"ח), וכן עיקרי ההלכות במצות פאה: שאין לפאה שיעור (פאה פ"א מ"א), ולא יפחות מששים (מ"ב), ומאיזה מקום בשדה יניח (מ"ג), ומאיזה מין (מ"ד) מ"ה), דברים המפסיקים בחלקת שדה לעשותה כשתים לענין פאה (פ"ב מ"א), אם לזרעים אם לאילן (מ"ג), שהכל תלוי במין הזרע בפאה (מ"ה), שחובת הפאה בקמה (מ"ז), שיעור השדה לחייב בפאה (פ"ג מ"ו) 1), מצות פאה במחבור אם אין סכנה בליקוטא (פ"ד מ"א), כיצד העניים קוצרים אותה (מ"ד) ובאיזה זמן ביום לוקטים (מ"ה). ככל העניינים האלה נמצא הלכות סתימות ופסקות והן עיקרי הלכות וישנות. והענפים המסתעפות מן העיקרים רובם הם פעולות התנאים המאחרים אשר נשאו ונתנו בהם לידע ולהודיע הרחבתם והגבלתם, והעיקרים שקועים לרוב בתוך הענפים אבל לעיני בחינה חדה הם ניכרים, ובעינים פקוחות נבין עד מהרה להכדיל ולהפריד ככל מקום את הישן מן החדש ואת האבות מן התולדות. כמשא ומתן הזה החלו תלמידי שמאי והלל, ואחריהם הלכו כל דורות התנאים שלאחר החרבן, אשר שמו את העיקרים ההם ליסוד לכל תורתם. על יד הכלל הזה נלך כשת בבחינתנו את הסופרת התלמודית כולה ובקל נוכל למצוא על פיהו, סדר ההלכות אשר היו במציאות בזמן חרבן הבית, ונדעה כי בזמן ההוא כבר הגיעה התורה שכעל פה למדרגת השלמות לכל צדדיה, בעיני מתנות כהנה ולויה, ושביחת הארץ, ושביחת שבת השבוע, והמועדים, ואישות ועריות, וד' וד' וקנסות, בעבודת אלהים בכלל ועבודת הקרבנות בפרט, ובכל דיני מומאות וטהרות. אמנם ממשא ומתן של האחרונים לא נוכל ליקח תמיד מופת חותך על הויית הדברים בימי הבית, כי לא כימים הראשונים הימים האחרונים, בזמן שנית המקדש קיים היה הציר אשר עליו יסוב כל תלמודם רק המעשה. כי תלמודם היה לתכלית ההוראה שיצאה מחלטת מ"ד הגדול ועל פיה ההלכה מרווחת ותחי לפעולת אדם. אך מן הזמן ההוא והלאה חלק גדול מן המעשה שבת, ודרישתם היתה גם בדברים שלא נהגו עוד. והוציאו בתלמודם כמה דברים בדרך השערה, ואם אמרו הקדמונים (יבמות עו: וש"נ) אם הלכה נקבל אם לדין יש תשובה, נלמד מזה כי לא העלימו כי יש דברים אשר הכריעו מסברה לא מהלכה, כי מהיות שלא נהגו עוד נעלמה מהם ההלכה, והכרעות כאלה אין להם כי אם ערך לימודי. וכבר ראינו בכמה ענינים בדיני נפשות, שבטלו זמנרב קודם החרבן, שהעמידו בהם המאחרים השערות אשר לא יתאימו עם המעשים שהיו בפועל, ומה גם בדיני עבודת הקרבנות. ר' יוחנן בן זכאי אשר ראה הבית והיה כהן, נשאל פעם אחת בדין מדיני העבודה, והשיבם: כן וכן הוא. אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבנו להפך, וא"ל: יפה אמרתם ומעשים שעשו ידי וראו עיני שכחתי (ספרי חקת תוספ' פרה פ"ג). ואילו קרה גם לתלמידיו כאשר קרהו והיו שוכחים מה ששמעו ולא היו יכולים להזכירו, הלא היו מחליטים הדין בהפך מכאשר היתה ההלכה והמתנה בזמן הבית. ולפעמים החכמים קובעים הדין בעבודת הקרבנות, אשר לא היתה נוהגת בזמנם, ע"פ סברתם אף כנגד עדים שראו הבית ומעידים שהמתנה היה בהפך (תמורה יח.). או שמחליטים העדות לעמת תעצומת סברתם (עדיות פ"ב מ"ב) ר' חנינה סגן הכהנים היה אומר על הכהן השורף את הפרה מוזין עליו כל שבעה, כי ז' ימים קודם לשרפתה מפרישים את הכהן השורף את הפרה מכיתו ללשכה שעל פני הבירה ומוזין עליו כל ז' מכל המאות שהיו שם (פרה פ"ג מ"א) ובלי ספק ידע ר"ח כל זה, כי ראה בעיניו שרפת הפרה, כי נודע שבסוף ימי הבית

1) אף שכל חשועורים שם נאמרים על שנות אנשים מיוחדים, בכל זאת נראה כי ההלכה הישנה היתה דבריו ר"י ב"ב כדי לקצר ולשנות, וזה כונת הדבור והלכה כדבריו, ולא שורצת לומר שהרין עמו כנגד חברו, ולא תקשת קי תי"ש ע"ש.

עשו פרת חמאת (תוספ' שם פ"ב), ובכל זאת לא השגיח ר' יוסי, אשר היה כד' דורות אחריו, על דבריו. ואמר: לא היו מזין עליו אלא שלישי ושביעי. ולמה? כי היה בטוח בכוח סברתו וחשב כי כן האמת וכן ראוי להיות. ויהודה בן בבא התנדב בכל יום אשם תלוי הוץ מאחר יום הלפריים יום אחד ונשבע בהמעון הזה שאילו היו מניחים לו היה מביא אלא אשם תלוי ואמר אין מביא אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת (כריתות כח.). וע"כ יצא לנו מכל זה שנחרכה דברים אשר התנאים מחליטים הדין על ענינים אשר לא נהגו בימיהם ולא ראום אין זה עוד ראיה שכן היה בזמן הבית בפועל. והחלטתם אין לה כי אם ערך השערה למודית. ואף הם עצמם לא ירצו לאמר שכן היה אלא שכן היה ראוי להיות. ודומה זה למה שאמר ר"ע ור"ט אלו היינו בסנהדרין לא היה אדם נהרג מעולם (מכות ספ"א) אשר עם זה לא נתנו תפלה בסנהדרין אשר דנו דין מיתה; כן הדבר הזה אם החכמים המאוחרים מדברים על דברים שנהגו בזמן הבית, משערים כי היה הדבר כך וכך, יען כי ראוי להיות כן ע"פ סברתם ודרישתם, ואמנם אף אלו לא היו כן בפועל אינם נותנים בזה תפלה כמעשה הקדמונים כי הכלל קיים ועומד: אין לך אלא ב"ד שבימך.

אחרי אשר מצאנו הדרך הישרה אשר תוליכנו אל המקום אשר שם יגלו לעינינו עקרי ההלכות הכוללות כל התורה שבעל פה לפי מחלקותיה, ואחרי הודענו כי בחינה מושכלת באלה העיקרים תראנו את מסכת ההלכות הישנות מזמן שלפני החרבן. השקועות בענפים, וכי סכום כלן כל כך רבה עד כי כל חלק וחלק מהתורה שבע"פ חשיג מדרגה נאותה בשלמותה. הלא מוכן מעצמו כי אין צורך להרבות דברים נגד הדעה המושעת (יאסט) שחקת משפטי ממון לא השתלמו כלל בדור שלפני החרבן, אבל הוא להפך כי לפי מדתנו וכללנו נמצא כי חקות דיני ממונות עמדה בעת ההיא על מצב השלמות לכל צדדיה, ולמען יאמנו דברינו נציג הנה על דרך משל ודוגמא עקרי ההלכות מדיני ראיות המשפט שהן: הראיה ע"פ עדים, ראית השבועה, ראית השמור, וראית החזקה. אשר הגיעו אלינו במידור מוזן שלפני חרבן הבית. הראיה ע"פ עדים: עדות דיני ממון אינה פחות משנים לחייב על פיה ממון, אבל צריכים העדים להיות אנשים ידועים אשר דרך חייהם במוסר ערב בעדם כי לא יעידו רק האמת (קדמוניות ס"ד פ"ח) ועל כן לא היו מוסרים ולא מקבלים עדות מעמי הארץ (פסחים מ"ט:), וכן אין לקבל עדות ממי שחושדים אותו שלא יגיד האמת מפני פחד ומורא או מקלות דעתו וע"כ האשה והעבד פסולים לעדות (שבועות ל. ב"ק פה. קדמוניות שם). וכן אין מקבלים עדות ממי שאינו יכול להבחין בבחינה מושכלת בענינים שראה או ידע ובכלל הזה הוא הקטן (סנהדרין נב:), מלבד שבמקצת דברים קבלו עדות שראה אדם בהיותו קטן (כתובות כח.). עדים הקרובים לכעלי הדין או זה לזה פסולים (סנהדרין כז:), והיה הכלל כזה: דודו ובן דודו וכל הראוי לירשו וכל הקרוב לו באותה השעה, היה קרוב ונתרחק כשר (שם משנה ראשונה), ויש פסולים מחמת רשעה, ובמדרגה הראשונה כזה כל מי שעובר על דת משום חמוד ממון, כמו המשחק בקוביא ומפריח יונים ומלוי ברבית, אלה היו בעיניהם כנולדים, שטרמים בני אדם בממונם שלא כדן, וכן אוספי שביעית שעוברים על הדת משום ממון, ולאחר שנאנסו מהממשלה לאסוף פירות שביעית והיו אנוסים, גזרו הדין על סוחרו שביעית, והוסיפו על אלה גם מי שחשוד על הנולה ועל החמס אף אם אינו גזלן וחמסן ידוע בבירור, ועוד הוסיפו הרועים והנבאים והמוכסים (שם כח.). זאת ההוספה האחרונה היא מוזן הגזרה שנזרו הרומיים שארץ יהודה תהיה

כאחת ממדינותיה והעמידו גבאים ומוכסים לנבות המס והמכס (למעלה פ"ט) ואין צריך לומר שגזלן וחמסן וגנב ידועים ורשומים שהם פסולים כי אלה הם לפי מדרשם מפורשים בתורה בדבור: עד חמס, ויש פסול מפני שעדותו נוגע לעצמו ואין אדם מעיד על עצמו (כתובות כז:). שהנוגע פסול לעדות, היה הלכה פסוקה ונודעת והחכמים שבכל הדורות דברו ממנה כמו מדבר ברור ומחלט (ב"ב מג: ובכ"ט). וגם יש פסולים מפני הדופי שיש בתכונתם הנופית או הנפשית והם החרש והשוטה והסוטה (ב"ב קכח:). עד אחד אינו קם לדבר שבממון אבל ר"ג הזקן תקן שיהיה קם לעדות אשה אף שעל ידי זה יבוא גם תועלת לדבר ממון בנכיתת הכתובה (יבמות קכב:). וכן עד אחד מחייב שבועה במקום ששנים מחייבים ממון (שבועות ט:). העיקר הזה היה ליסוד לראשי הסנהדרין הקדמונים ויסדו עליו תקנתם: שעד אחד המעיד על שטר שהוא פרוע קם עדותו לחייב שבועה את בעל השטר (כתובות פז: ועי' שבועות טה:). וכן היו נוהגים כבר לפני זמנו של רבן גמליאל הזקן (גיטין לד:). כלל גדול היה מאז ומקדם שאין העד נעשה דיין (ר"ה כה: ומכות יב:). וחכמי הדור הראשון שאחר החרבן מדברים ממנו כמו מדבר מפורסם ומחלט מכבר ובלי ספק היה זה הכלל קיים גם לענין דיני ממון. וכן הוחלט כבר בכית מדרשו של הלל שאין שלוח נעשה עד (קידושין מג:). והעד צריך להעיד שהוא ראה או ידע העדות אבל אם מעיד מפי עד אחר ששמע ממנו אין שומעים לו (סנהדרין כט:). ומזה נוכל לשפוט שההלכה מפיחם ולא מפי כתבם (יבמות לא:). כבר היתה קיימת מאז כי זה קרוב מאד לעד מפי עד ונרמז כן בהלכה אחרת שהיא עכ"פ ישנה, כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליו אחר כמה שנים (תוספתא כתובות פ"ב ובבבלי שם) ונראה מזה שאין עדותו שבכתב מועיל רק אם הוא עצמו מעיד על פיהו. כשעת גביית העדות היה הכ"ד מאיימין על העדים (סנהדרין פ"ג מ"ז) ודורשים וחוקרים אותם (פ"ד מ"א) בשבע חקירות (פ"ה מ"א), ומשנחקרה עדותם אינם יכולים לחזור ולאמר מבודים אנו (תוספ' שם פ"ו וכירוש' כתובות פ"ב). נמצאו מבודים נקראו עדים זוממין ועושים בהם כאשר זממו לעשות לבעל הדין. ואין דין הזמה עד שיוזמו את עצמם (מכות פ"א מ"ד) ועד שיגמר הדין (מ"ה) ועד שיוזמו שניהם (מ"ו). רשאי בעל דין שישביע עדים היודעים לו עדות שיבואו לב"ד להעיד, אבל רק את הראוים להעיד (שבועות פ"ד מ"א) ורוב תנאי שבועת העדות הם הלכות פסוקות וקבועות מוזן הבית. בכלל הראיה על פי עדים היא הראיה על פי הודאת עצמו, וכלל גדול וקדום בזה: הודאת בעל דין כמאה עדים רמי (תוספתא ב"מ פ"א גיטין סד: ובכ"ט) ואפילו עדים שלא ראו המעשה ומעידים שהנתבע הודה לפניהם שחייב מחייבין את הנתבע (סנהדרין כט:). ובהו הודאת בעל דין גדולה מהעדאת עדים ששהעדאת עדים מפי עדים אין מקבלים ומפי בעל דין מקבלין. ואף אם אין ההודאה יוצאת מפיו אבל נכרת מתוך מעשיו הרי זה הודאה גמורה זה נלמד מהלכותיו של אדמון (כתובות קט: קי:). אבל אין הודאת בעל דין מועלת בדבר שהוא חייב מצד קנס (ב"ק פ"א מ"ד) שכל דבר שהוא משום קנס אינו משלם על פי עצמו (תוספ' ב"ק פ"א בבבלי עד:). אבל נראה שהלכה זו לא היתה מרווחת ונודעת, שהרי ר"ג השני ברור ראשון אחר החרבן לא ידע ממנה עד שהזכירו רבי יהושע (ב"ק שם) ותשלומי עדים זוממין שהוא ודאי קנס היו משתלמים ע"פ הודאתם עד שבא ר"ע ולמד שאין משתלמים ע"פ עצמם (מכות ב:). ראית ה שבו עה. אם אין עדים השבועה מכרעת. כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין (שבועות פ"ו מ"א) ואלה הנשבעין שבתורה הם: ארבעה שומרים (פ"ח מ"א), מודה מקצת המענה (שם פ"ו מ"א

כתובות קח:), והכוּפּר הכל ועד אחד מכחישו (שבועות ט.). וכבר בזמן קרום תקנו שבועות גם לענינים אחרים אשר ככולם נשבע התיבע ונוטל, וקראום תקנות גדולות (שם מד: כתובות פז:), וכמה שבועות תקנו שלא כמענה (שבועות מה.), וגם אלה התקנות הן ישנות (כתובות פ"ט מ"ד). בפרטי אלה השבועות כלן נמצאו הלכות קדומות בבירור תנאיהן (ב"מ פ"ח ושבועות פ"ו). ראית השטר. כתיבת שטר לכטחון במקח וממכר הוא מנהג קרום מאד כבר נמצא בירמיה וטן הדבורים התוכניים. ספר המקנה, החתום, הגלוי או נלמד כי היה מנהג כתיבת השטרות דבר רגיל מימים ימימה. גם שמרי מלוה נודעים בזמן כותב ספר טוביה (פ"ד כ"א) אשר עכ"פ לא יאחר לזמנו של אלכסנדר המוקדוני. ובראשונה היה הלוח כותב את השטר ואח"כ התירו חכמים למלוה שיכתוב ואחרים חותמים וזה ההיתר היה לכל המאוחר בחצי המאה האחרונה קודם החרבן (עדיות פ"ב מ"ג) שמרי כתובה קדמו לזמנו של שמעון בן שמח על כל פנים (כתובות פב:), וכן נהגו לכתוב שמרי אירוסין ושמרי אריסות וקבלנות (ב"ב קסז:), ונמצא הלכות פסוקות וישנות בדקדוקי השטר (שם קסה:), בצורתו (שם קסו.), ובתנאיו (שם קסז:), ובקיומו (כתובות יח: כה.), ובניטין עשה ר"ג הזקן תקנה כענין חתימת העדים כדי להשתדל הקיום באופן קל (גיטין לד: לו.). ויפה כח השטר שגובה בו מנכסים משועבדים (ב"ב קעה.) אבל צריך שבועה (כתובות פז.). וודאי שהיו כותבים אחריות בפירוש שאם לא היה כותב כל נכסי אחראין אינו יכול לגבות מן המשועבדים (ב"מ יג: כחכמים) כמו שמתקן שמעון בן שמח בכתובה שיהא כותב כל נכסיו אחראין לכתובה שאם לא כתב בן אינה יכולה לגבות ממשעבדי (כתובות פב: ועיי"ש נו: בתוס'). בשטר כתובה ביחוד היו מדקדקים מאד ולא היו מניחים לחתום על כתובות נשים כשירות אלא כהנים לויים וישראלים המשיאים לכהנה (ירוש' סנהדרין פ"א ותוס' פ"ז). שיורי נוסח שטר כתובה נתקיימו לנו ואנשי ירושלים היה להם נוסח מיוחד ואנשי הגליל נהגו כמותם אבל אנשי יהודה לא כן (כתובות נב:). לא היתה הגרושה יכולה לגבות בשטר כתובה כי אם בשיש עמו גט וכן בשטר מלוה אין גובין לאחר השמיטה כי אם ביש עמו פרוחבול (כתובות פט.). ומלבד אלה השטרות נהגו בעת ההיא שטרות לכל עניני דין ודברים בין בני אדם כמו דייתיקי, מתנות, שוברין, אפוסתיקאות אגרות שום, אגרות מזון, מאונין, ושמרי בירורין, וכבחינת כלם נמצא הלכות ודינים אשר תולדתם מזמן הבית 1). ראית החזקה. מין הראיה הזאת נמצא בענינים ואופנים שונים. חזקה כל מה שביד אדם הוא שלו ומי שרוצה להוציא מידו צריך ראיה בעדים; ועל זה נוסד הכלל ההולך בכל דיני מטונות המוציא מחבירו עליו הראיה והתנאים קוראים אותו כלל גדול ברין (ב"ק מו.), וסתם משנה עושה אותו כהנחה ידועה ומפורסמת ואומר: שהמוציא מחברו עליו הראיה (חולין קלד. מהרות פ"ד מ"ב) וכמו כן ר' אליעזר שהיה בימי הבית ולאחריו עושה הכלל הזה כהנחה ידועה (בכורים פ"ד מ"י), וכבר בנו בית הלל כמה הלכות על יסוד הכלל הזה אף שלא הזכירוהו בפירוש (כתובות פ: סוטה כד. ב"ב קנו. קנה). ואין מספר לכל ההלכות הפסוקות, אשר מענין ומצורתן שמת שנושאים ונותנים בהן החכמים הראשונים שאחר החרבן, ניכר ומבורר שהן ישנות וכלן נסמכו על הכלל הזה. חזקה הבאה מכח שיקול דעת. וזה בספק אם נעשה מעשה כך וכך והגסיון מורה שבזמן או בתנאי מיוחד דרכן

1) עיי' בי"מ י"ח: כ"א, ובי"ב (ק"ג:), במעשה דיונתן בן עזיאל ובמשנה ושם (ק"ה:), ובתוספתא בי"מ פ"א, בי"ב פ"ח.

של בני אדם לעשותו או סמכו על שיקול הדעת הזה והחזיקו הדבר כעשוי כבירור ועל פי חזקה כזו נתיסדו כבר בזמן קדום הלכות רבות וגדולות כדיני ממון. כמו ההלכה הישנה שאישה הבאה ואמרה מת בעלי נאמנת אם שלום בינה ובינה וגם שלום בעולם, וזה משקיל דעתם שאין אישה אומרת מת בעלי אשר היא שרויה אתו בשלום אם אינה יודעת בבירור שהוא מת וסמכו על חזקה זו גם להוציא הכתיבה מנכסי בעלה (יבמות פ"ז מ"א, ב, ג), וכן ההלכה: שתי כתובות וגט אחד . . . אינה גובה אלא כתובה אחת שהמגרש את אשתו והחזירה על דעת כתובה היא שונה מחזירה (כתובות פ"ט מ"ט) כזה פירשו שישומכים על הדבר אשר יורה הנסיון. והרבה הלכות ישנות בד"מ נוסרות על הכלל הזה (ב"ב פ"א מ"ד פ"ב מ"ו). אם נסתכל ברוב דיני מקח וממכר לבתים ולמטלטלים, שאם מכר אלה או אלה מה מן הדברים המשלים להם נמכר עמם או לא נמכר עמם, נמצא שכל עיקריהן וסתמותיהן קדומים וכבר התנאים הראשונים שאחר החרבן נושאים ונותנים בהן, ויסוד כלם הוא הנסיון, ושיקול הדעת שירדו לסוף דעתם של בני אדם המוכרים חפץ מה הוא ברצונם למכור עמו (ב"ב פ"ד, ופ"ה) וקרוב לזה הוא היסוד בד"מ להאמין מענת המוען אם הוא כמישיב אברה, ונקרא גם אצל הקדמונים: הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובעלי התלמוד חירו שלמי נתנו לו כנוי "מאחר" (שבועות פ"ו ה"א ופ"ז ה"א) והבבלי מכנהו מ"י או מת וך. על המיגו נוסדות הלכות ישנות (שבועות פ"ז מ"א) והתקנה שהמוצא מציאה לא ישבע (נטיף מח); שעכ"פ אין לאחרה לזמנו של ר"ג הזקן, גם היא היה לה יסוד בסברה הזאת אף שאמרו: מפני תקון העולם. ונמצא ממנו רמז ברור בפי חכמי הדורות שבזמן הבית, שהעידו ר"י הכהן ור' זכריה בן הקצב על בת ישראל שהורחנה באשקלון ורחקה בני המשפחה ועדיה מעידים עליה שלא נסתרה ולא נמאה ואמרו חכמים אם אתם מאמינים שהורחנה האמינו שלא נסתרה ולא נמאה (כתובות כו). ורומזים בזה ישראלי להאמין שלא נמאה כי רק מפי העדים האומרים לא נמאה אנו יודעים שהורחנה. חזקה אשר על ידה יחזק איזה חפץ לקנין אדם יען כי הוא בידו משך זמן ידוע ואין עליו מערער. על יסוד זה בניית הלכות גדולות ופסקיות וכלן ישנות. ההלכה כמה זמן יזיה החפץ בידו ויחיה לו בו חזקה ואיזה הפצים שיש להם חזקה (ב"ב פ"ג מ"א) באיזה ארצות אמרו דין חזקה זו (מ"ב) שהחזקה צריכה שתהיה נוסדת על מענה (מ"ג) מי ומי שאין להם חזקה בחפץ שבידיהם (שם) איזה דברים שאין להם חזקה (מ"ה ומ"ו). ממין החזקה הזאת נמצא ענפים שונים ועל יסוד כלם יש הלכות ישנות אבל אין מתכליתנו לכנוס בכל פרט ופרט, אבל אחי שכל ההלכות אשר עברו לפנינו הן ישנות בבירור ותולדתן מלפני זמן הבית כאשר התברר לפעמים משם בעליהן או מענינן וצורתן וביותר מתוך מה שהן הנחות קבועות למשא ומתן של תנאי הדור הראשון אחר החרבן ע"כ ברור לנו מתוך אלה הפרטים של חקת משפטי ממון שהפנה הזאת כבר עלתה למדרגת השלטות בימי הבית, ומתפנה הזאת גרדן על פרטי התורה שבעל פה כלם ונדעה כי עקריהם ושרשיהם היו בתכלית השלטות בסוף ימי הבית. בעניני מאכלות אסור כנוגע לדברים חולין ההלכות הישנות טעמות לערך הרבוי הגדול אשר התרחבה כבר זאת הפנה בסוף המאה הראשונה אחר החרבן והלאה. וכל הדברים אשר נחלקו הצדוקים עם הפרושים נוגעים רק בעניני הטומאה והטהרה, העבודה במקדש, השבת והמועדים, ד"ג, וד"מ ואין גם דבר אחד במחלקתם כנוגע באיסור והיתר לדברים חולין, וכן בכל המון המחלקות בין ב"ש וב"ה לא נמצא בפנה הזאת רק שנים או שלשה מחלוקות. ומכל החכמים הנקובים בשם וחיו לפני חרבן הבית אין לנו רק שיור קטן בזה, וכן ההלכות הפסוקות הישנות

אינן רק מעט מועד לערך ההלכות שבת למדור, אבל בכלל היתה התורה שבעל פה כסוף ימי הבית מורחבת ומושלמת לכל צדדיה.

אמנם פעולתם ועסקם הרב לא היה לבד בחלק המעשי וההלכותי אמנם גם לחלק האמונות והדעות שמו פניהם, ולפי המאמרים הרבים והמון מדרשי אגדה אשר נתקיימו לנו מן הזמן ההוא נובל להעריך שלמות הפנה הזאת. ונראה כי רבה היתה ההשתדלות להרחיב נבולי ההשכלה כאמונות ודעות כי רק אז נכין את המראה הנפלאה אשר נפגוש במאה האחרונה של ימי הבית. כמאה הזאת מצאה הדת היהודית מאהכיה בין הגוים עד כי נמשכו אחריהם רבים מעמי הארצות. מעט מעט נודע כגוים כי אליליהם תהו המה, ולא יכלו עוד למצוא מרובע לרגשי לבם המשתוקק לדבר נשגב ואמנות אמת כאמונות אשר נחלו להם אבותיהם, ותחיה תשוקה עזה את הטובים בהם לדרוש את אלהי אמת וגם מצאוהו כדת היהודים. בארץ האדיאביני התייהרה המלכה היליני. ואחרזמן מה גם בנה איזאטיס אשר מלך תחת אביו נכנס לדת היהודים, כרוטי ובדמשק וכן בכל המקומות אשר ישבו שם יונים בין היהודים התייהרו רבים מעמי הארץ. בלי ספק היו רבים אשר לא היתה נפשם לגרים, ושמאי וכל הנמשכים אחריו לא רצו בהם והיו חושבים כי קשים גרים לישראל כספחת, על רבים אמרו שהם רק גרי שלחן מלכים ובלתי מתייהדים רק לשום פנייה אחרת כשביל שררה ומפני הכבוד וגם על המתייהדים לשם שמם אמרו: מה תועלת אם יכנסו לדת היהודים אם אינם יודעים יותר כי אם היסוד ולא ידעו משפטיה והלכותיה, ואם ילמדו, מי יודע אם ירצו ללמדה לפי תורת הפרושים עם כל דקדוקי התורה שבע"פ ע"כ טוב שלא לקבלם ולדחפם. אך הלל וביתו היו אוהבי הגרים ומשתדלים להכניס רבים לדת היהודים ולא שעה לכל התרעומות האלה. כי היה הכלל אצלו אם גם מתייהר לשום פנייה אחרת, ואף אם לא למד רק היסוד העיקרי של הדת ואף אם לא ידע להתנהג מיד ככל תורת הפרושים בכל זאת אם בלב טהור ונכון רוצה להתייחד מקבלים אותו הלא במשך הזמן יהיה יהודי אמיתי, ואין ספק כי זה הוא היסוד לשלש ההגדות אשר מסופרות משמאי ומהלל. האחת: שבא אליהם נכרי להתנייר על מנת שיעשוהו כהן גדול. והשניה: שנכרי אחד רצה שיניירוהו וילמדוהו כל התורה בעמדו על רגל אחד. והשלישית: שאחד רצה להתנייר על מנת שיקבל התורה שבכתב לבד ולא התורה שבע"פ (שבת לז: לא.) ושלישית דחה שמאי, וקבלם הלל. והיסוד להגדות האלה הוא לצייר מנהגו של הלל בקבלת גרים אשר לא הקפיד על תרעומותיו של שמאי וביתו, ואף אילו יהיה לגר פנייה אחרת, ולא ידע רק יסוד הדת העיקרי, ולא ידע להתנהג כפרושים בכל זאת ראוי לקבלו ולהכניסו לדת היהודים ובמשך הזמן יתקן הכל (1). רוב הגרים היו נשים אבל לאנשים קשתה קבלת הדת מפני המילה. ולא מצאנו בשום זמן שקבלו גרים בלי מילה. כי איך יכניסוהו לברית ומצוה המוטלת עליו יפד מיד. זה כטובל ושרץ בידו. אבל בכל זאת לא היתה המילה אצלם עיקר אשר בלעדה אין יהדות. כי אנו רואים כי מקצת מהחכמים הקדמונים חשבו שגור שמבל ולא טל מאיוה סכה הכרחית הוא גר וחייב בכל המצוות (יבמות מו:). וחלוק הדעות בזה היתה כבר קבלת שהתייהר איזאטיס. שאחד מחכמי ארצו הורוהו דת היהודים ואמר לו שיכול לקבל הדת אף אם לא ימל שלא יעיר בזה קנאת עמו. כי יתכן לעבוד את אלהי אמת אף בהיות לו ערלה רק ידבק בתורת היהודים בכל עז. אבל חכם אחד מגליל אמר אליו עד מתי אתה מתרשל מן המילה? כי לא

(1) אלה הרבים, בפרוש ג' האגדות המסופרות מהלל שמעתי מפי ה"ר אהרן יעללינק בדרשותיו בבית מדרשו, והרבים עתיקים וראוים למי שאמרו.

יספיק לדעת דרכי אל ותורתיו אך חוב גם לשמור מצותיו והמילה היא מצוה שבשום אופן אין להפטר ממנה. ואלו נחשבה המילה לעיקר אשר היהדות תלויה בו אי אפשר חלוק הדעות כזה. וכן ראינו שלדעת מקצת החכמים גם המבילה לבריה היתה דיה להכניס נכרי בכרית הדת. אבל בכל זאת לא קבלו מעולם גרים בלי מילה. וע"כ מן האנשים לא התיירו כל כך כמו מהנשים. והנה אם נשאל מה זה הניע לב רבים מעמי הארץ להתייר? ודאי שלא היו משתוקקים לכוא בכרית עם היהודים מסכת הצלחתם הזמנית, כי מצב המדינית תחת הנוגש הרומי היה מאד ברע. ורובי המצות המעשיות והאזהרות והגזרות והסייגים אין להאמין שהמשיכו לבם אחריהם. ועתה אין זאת כי אם האמונות והדעות הישרות אשר מצאו אצל היהודים פעלו זאת, וע"כ בצדק נאמר כי כאשר שמו חכמי הדורות את לבם אל חלק המעשי שבתורה כן גם דרשו וחקרו בחלק המוסרי והעיוני לזרות ולהבר את חיבות הלכות ואת האמונות והדעות אשר הן יסודי הדת היהודית והן המשיכו את לב הגוים אחריהם ובאמת הניעו הדרישות בענינים האלה הן ותולדותיהם למדרגה רמה כאשר יתברר לפנינו בפרקים הבאים.

פרק שנים ועשרים.

מדרש אגדה. ספרים חזונים.

הנה ראינו שמיום עלותם מן הגולה הביאו ראשי הדורות וחכמיהם רוח חדשה בקרב העם. דרישת התורה היתה מנמנם ועסקם. מטרת דרישתם היה חלק המעשי בתורה. אך גם חלק הספורי יקר אצלם לענות בו את רוחם. גם דרכי הדרישה לשני החלקים היו שוים. כאשר דרשו בחלק החקיי כל מלה ומלה וגם אותיות פרטיות ליסוד ההלכות בדברי התורה, עד שהיה דרך המדרש הזה למדה בפירוש התורה להוציא על פיהו גם דברים חדשים, אף כן נהגו בחלק הספורי והעיוני. לכל רעיון יליד השכל חפשו לו מקור ומסד בתורה. הדעות החדשות אשר נודעו להם כגולה וישרו בעיניהם, ואשר נודעו להם מן היונים, וקבלו אותן ורצו בהן השתדלו למצוא יסודן בתורה. וגם להפך נודעו להם דעות אשר השתדלו הרחקתן ובאלה בקשו ראיות על סתירתן. ולמען השיג שתי התכליות האלה השתמשו בדרכי המדרש של החלק החקיי. גם היתה הדעה מתפשטת שכל ספורי התורה יש להם תעודה מוסרית. והזקנים הראשונים הוכיחו כן ממאמר התורה: כתוב זאת זכרון בספר. שהכונה לדעתם שיכתב בספר. למען יהיה זכרון לדור אחרון לדעת מדת הקב"ה (למעלה פי"ב). ופילון היהודי הולך עוד צעד אחד הלאה וכתב שכל דברי התורה וחקיה יש להם מובן לשני פנים: הנגלה והנסתר. ובלי ספק גם דעת חכמי ארץ ישראל כן, כאשר נראה מן הדרך אשר הלך בו יוסיפון בחקירותיו על פנימיות התורה ומעמיה. ואמר בפירוש שכמה דברים רמזה התורה ברמזים מחוכמים, ובמאמרים קצרים בלבוש הסוד והמשל (הקדמה לקדמוניות). ומאז האמינו כי התורה היא יסוד כל החכמות (כן סירא פכ"ד) ורק הדורש בה ובכתובי חכמת ישראל ובנביאים יחכם (פ"מ) וזה הרעיון מלא את לב חכמי התורה שבעל פה; וע"כ מובן מעצמו שכל דבר חכמה וכל דעה באמונות אשר החזיקו בהן במשך הזמנים הוכרחו לתת להם יסוד בכתובים וזה גרם שגם בחלק הזה ממדרש הכתובים נהגו כמו במדרש ההלכה. לכן גם במין המדרשים בחלק הזה רק מיעוטם נוסים לכונה הפשוטית שבמקרא. כי רובם משתדלים להראות מקור לרעיונים ומדות ואמונות ודעות, בין מה שקבלו מקדמוניהם ובין מה שנודע להם משאר אומות וישר בעיניהם ובין

מה שהטציאו מדעתם, אל כל אלה נתנו מקור במקרא. רבים מן המדרשים האלה הם זרים, ובאמת אין לקצתם כי אם ערך מליצה, וזה במדרשים אשר יסודם סבה עוברת וכשתעבור הסבה יעבור גם המסובב (ציוני ג. פ. 58), וכן ברצותם לעורר את לב ההמון לאיזה ענין או לדבר בשבח איזה אנשים או ענין או אומה מן האומות, או להפך בדברם לננאי ולאזהרה השתמשו בכתובים דרך מליצה (יעללינעק נפת צופים). אבל אין כן במדרשים כוללים אשר הרעיון המונח בהם היה מתאמת אצלם מצד עצמו המדרשים ההם רובם היו להם מוכן המקרא באמת, ובפרט בחשבם שיש למקרא פירוש נסתר ונגלה. כל הדרושים מחלק הזה מן התורה נקראו: מדרשי אגדה. אם לפעמים הדרשה זרה בעינינו אין זה ראיה שלא היה זה לפי דעתם הפירוש הפשוטי, כי מה שקראו הקדמונים פשט בחלוף אל הדרש גם הוא זר (קידושין פ': כתובות ק"א: חולין ו. קלג: ערכין ח''), וע"כ רוב מדרשי האגדה הכוללים הולכים על דרך הפשט כלומר מה שנקרא אצלם פשט המקרא. אלה מדרשי האגדה הכוללים נקראו: אגדות משוכחות הנשמעות באזני כל אדם (מכילתא דויסע פ"א). אך מתי מעט מדרשי אגדה ומדברי אגדה בכלל הגיעו אלינו על שמות החכמים אשר היו בזמן הקדום, אך אין זה ראיה על חסרון מציאותם. ונמצאו אצלנו דברים אגדיים כוללים בלי שם אומריהם ולפעמים נמסרים מאת החכמים שלאחר החרבן אשר ניכר מתוכם שהם קדומים, וביחוד נמצא דברים ורעיונים בספרים אחרים מזמן קדום אשר יתנו תעודה על כמה מאמרי אגדה בספרי תורה שבעל פה להוכיח על ישנם.

הספרים אשר אנו רומזים עליהם הם כל הספרים הנכתבים מאת יהודים אשר מזמן הקדום הזה ואינם נכללים בתוך כתבי קדשנו. החכמים המאוחרים כנו להם שם מיוחד וקראום ספרים חזונים. ואסרו הקריאה בהם. כל אלה הספרים נחתמו בחותם דעות זמנם אם רב או מעט. מרומשי אמונות ורעות אשר בהם נמצא דוגמאות רבות בכל ספרי התורה שבע"פ, וזה יורה כי הרוח השליש באלה ובאלה הוא רוח הזמן הקדום. ספר בן סירא נכתב בזמן מה אחרי מות שמעון הצדיק, ונעתק ליונית מאת נכד המחבר. ספר משלי שלמה היה למחבר לעינים. במקומות אין מספר משתמש במשלי שלמה ומרחיבם ולפי הרחבתו נבין לפעמים כונת המשלים אשר היו לנגד עיניו. אף כן לקח ליסוד חקירתו רעיונים ומליצות שבספר תהלים ואיוב. ואשר יבחון בבחינה נאותה את דבריו ומשליו ימצא שגם ספר קהלת היה לנגד עיניו כי לא מקרה הוא אשר בכמה פרקים מספרו (פ"א, כ"ב—כ"ב פ"ד ג'—י"ז) יציע רעיונים אשר דוגמתם נמצא בקהלת רק שבן סירא מרחיבם וממליצם יותר, אבל ההרחבה היא אות כי בבן סירא הם בערך תולדות ובקהלת הם עיקריים ולא בהפך. ואולי דבריו נגד הדרישה כמופלא באמרו: כמופלא ממך כל תדרוש ובמכוסה ממך כל תחקור וגו' (פ"ג, כ"א) הם מכוונים נגד כל ספקותיו של קהלת. וכאשר יתאר המחבר בסוף ספרו את מעלת שלמה המלך (פמ"ז, י"ד—כ') מוכיח גם שריו. מליצותיו, משליו, ודרושויו. אמנם הדבורים: שירים, מליצות, משלים ודרושים לא נבין בלתי אם נאמר שבן סירא יחס לשלמה שלשה מיני ספרים. ומה הם? שיר השירים משלי קהלת. מכל זה נראה כי יסודי הספר היו דעות התורה והנביאים ושאר כתבי הקדש לפי מה שהובנו בזמנו וכלם בהסכמה עם דעות הפרושים. ואף על כן העתיקו דברי הספר כאלו הוא מכתבי הקדש ולפי ספור התלמוד כבר רמז שמעון בן שטח על דברי בן סירא. אמנם במקומות רבים נמצא דעות ועקרי דת כפי הכתי התורה אשר נמצא דוגמתם ממש אצל בן סירא, וזה אות שהדעות והעיקרים ההם היו דעות הזמן הקדום. וראוי לפרט פה ביחוד איזה

דוגמאות. בדברו מהחכמה יאמר (פ'א, א' ד') שהיא מאת ה', והיתה קדם מפעליו טאז. ומקור החכמה הוא תורת ה' (שם ה' כ"ד, ט', כ"ה) והיא דעת הפרושים ככל הזמנים שהחכמה היא התורה (מכילתא בשלח ספ"ט כחדש פ"י ובכ"מ וכתלמוד ומדרשים). ואמר: שאצל כל הגוים בקשה החכמה מכוון לשבתה ובמצות השם שכתה בתוך עם ישראל (מ"ד ו'—ט') מסכים עם הגדת חכמינו בתלמודים: שנתבעו כל האומות לקבל התורה (ע"ז ב': מכילתא כחדש פ"ה וספרי דברים פ"י שט"ג). מי שעוסק בתורה, אמר בן סירא, לו יאות לעמוד על משמרת הענינים המדיניים והדתיים להורות לעם, ולהביא עצה לשרים ולהיות נפקדים בכל מיני פקידות וע"כ לא יהיו עמלים במלאכה וביגיע כפיים (פ"ח כ"ג, ל"ט, א'—י'), מסכים עם דעת חכמי התורה שבע"פ: מי שקבל עליו עול תורה פורקים מעליו עול מלכות ועול דרך ארץ. נגד הדעה הקדומה שהחולה יבטח בה' ולא ישאל לרופא (דה"ב ט"ז י"ב) קבעו החכמים שהרופא הורשה מאת ה' לרפאות ואמרו: ורפא ירפא מלמד שניתן רשות לרופא לרפא (כ"ק פה). והעיקר הזה הרהיב בן סירא והכריע כי קודם כל ראוי לחלות פני ה' שישלח רפואה ואז יפקד נפשו ביד הרופא אשר שלוח מאת ה' לרפא תחלואי בשר (פ"ח א—ג) גם בענין גירושי אשה אמר: אם אשתו אינה כנפשו ישלחנה אף אם לא מצא בה ערות דבר (פ"ז כ"ז, פ"ח כ"ט) כדעת הפרושים מימי שמעון בן שטח ובית הלל. וכמה מאמרי מוסר בתלמוד, דוגמתם כס' בן סירא כמו: שוב יום אחד לפני מיתתך (שבת קנ"ג, כ"ס פ"ה ח') אל תהי' בו רכל דבר (אבות פ"ג כ"ס פ"ה י"ח) מאד מאד הוי שפל רוח שאחרית אנוש רמל (אבות פ"ג כ"ס פ"ז י"ח), שאין לומר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים (ת"ב קדושים פ"ח כ"מ נח: כ"ס פ"ח י') וכדומה לאלה הרבה. ומה נשפוש כי דעותיו הן דעות הפרושים כא"י בזמן כותבו. מלבד ספר בן סירא יש עוד בין הספרים החצונים כתובים שנתחברו בלשון עברי או ארמי וארץ מולדתם ארץ ישראל. האחד הוא: ספר החשמונאים א', ממליצותיו ניכר כי נכתב עברי, והספר הזה כבר היה לעיני יוספון, וכותבו היה מן הפרושים. ספר טובי'ה גם הוא נכתב עברי ובארץ ישראל. אמנות הכותב בחיי העה"כ (פ"ב י"ח) ובמלאכים וברוחות רעות, לפי דעות הפרושים, תורנו כי היה מן הפרושים. גם נמצאו בו רמזים מחקי התורה שבעל פה (פ"ו כ"ד, פ"ז ט', פ"י ט"ז). מאמרו של הלל: מה דסני לך להכרך לא תעבד מפורש בו מלה במלה (פ"ד ט"ז). ס' כרוך נכתב עברית ומתחלתו עד סופו רוח דעות הפרושים שליט בו, לא נוכל להחליט בכיורו מתי נכתב אבל זה ברור כי ראה הכותב ס' דניאל והעתיק מאמרים מן התפלה אשר שוטתה כפי דניאל (ט' ט'—י"ט) והמתבונן בדבריו ימצא כי הוא העתיק מדניאל ולא כהפך (1) וכן העתיק כמה דברים מספר נחמיה. ס' חכמת שלמה, ונקרא כפי חכמי ישראל חכמתא רבתא דשלמה מלכא יחסוהו לשלמה המלך וחשבו

1) הערצפֿעלד היא 818 מסופק מי העתיק ממי? ולי נראה שבס' ברוך הוא העתיקה, מיד בתחלת התפלה (א' ט"ו) משתמש במאמר: לך ה' הנדקה ולנו בשת הפנים (דניאל ט' ז'), וקצר תפלת דניאל וקצת המאמרים בספוק ז' השמיט. ומפ' ה' לקח המאמר: גם ליושבי יהודה וירושלים למלכינו ושרינו לכתנים ולנבואים, והרהיב ושנה הנוסחא. בפ' ט"ז מודרך ברוך עם ה' בניכח ומיד בפ' י"ז בנסתר: ולא שמענו בקולו לשמור מצותיו וחקיו אשר צוה אותנו, והו' מפני ששמר לשון הכתוב בדניאל (ט' ז') ולא חשש שבדניאל דבורו בנסתר נכון אחריו שהתחיל בפ' ט' לדבר בנסתר אבל בעל ס' ברוך השמיט פ"ט ע"כ הוא ז' שדבר בפיו בנסתר, אין זה אלא ששמר הנוסחא שהעתיק. בפרשה ב' י"ז יאמר בנסתרת דניאל (ט' י"ח) המה אונך ושבע פקח עיניך וראה. שבדניאל יאות לשון פקח וראה מכוון על שמכותינו ותערי' אבל בעל הספר משלים המאמר בספוק שבתהלים, כי אין במות זכרך, ועל זה לשון פקח וראה הוא ז' ולחון. ע"כ נראה כי אינו אלא העתיקה.

שבעים וראשונה נכתב עברי מיד שלמה (רמב"ן הקדמת התורה מ"ע פנ"ו) וגם קצת חכמי אומות החזיקוהו למעשה ידי שלמה, אבל בזמננו ובדור שלפנינו נמנו ונמרו המבקרים כי יסודו יונית מהיות בו סימנים מובהקים מחכמת יונית, אבל יודו כי נבדל משאר ספרים אשר חברו יהודים באלכסנדריא בפנת הדת והתורה, שהם עשו התפל עיקר, אבל לספר הזה לא היתה חכמת היונית עיקר כי אם היתה כציצים ופרחים לעטר בהם את חכמת היהודים, ואם משתמש בדבורים לקוחים מכתבי הפילוסופיא היונית לא עשה כן כי אם להמתיק הענין לקוראים יונים וכבר ידענו כי כמה דברים מחכמת היונית לא נמנעו חכמי א"י מלקבלם לעשותם תכלין לתורה. ומחבר זה הספר גם הוא לא נמנע מלהשתמש בדעות יוניות במקום שמתאימות עם דעות התורה. וע"כ במצאנו בספר הזה מליצות יוניות או רעיונים ודבורים תוכנים הרגילים בספרי היונים אין זה אות שמחברו עומד על מצב היהודים באלכסנדריא כי גם היהודים בא"י קיימו וקבלו כמה דעות ורעיונים מחכמת יונית. והאומר, שמליצותיו בתוארים ורעיונים מפשמים הם לעדה על המשכו אחרי דעות היונים ואחרי הפילוסופיא של היהודים האלכסנדרים, מעה משני פנים. האחד כי השמוש בתוארים ורעיונים מפשמים לא היה מיוחד רק ליונים כי כבר במליצות כתבי קדשינו נמצאם לפעמים וכיותר בכתובים שנכתבו בנלות ולאחרי שובם, ומי לא ישתומם לשמוע, כי מושג, אור עולם" אי אפשר שהיה שגור בפי העברים (לאנגנען היהודים בא"י 28), ואנו רואים שכבר רגיל בפי הנביאים. ואם הכותב יתאר החכמה ואומר שהיא נונה מאור עולם, ומראה טהור פעולת אל, ודמות טובה (פ'ז כ"ו) לא עקח מזה ראייה שהכותב הלך בדרכי היהודים האלכסנדרים (לאנגנען שם) אחרי שגם סופרי היהודים בא"י הלכו בדרך הזה, בכך סירא (י"ז ז') נמצא: עין חכמת אל אשר נסע בלב האדם, ואומר (כ"א ג') שן העין, ויראת אלהים היא תבואות החכמה. ואומר (ל"ד) מראות הלילה הן תמונות הבל כמים הפנים לפנים. הנה לפנינו שהשמוש בתוארים מפשמים רגיל אצל היהודים שבא"י. ועוד שנית נאמר אף אם נודה שהמחבר השתמש במליצות יוניות כאשר יאות לכל כותב בלשון יונית אין זה עוד ראייה שדעות הספר לא היו דעות חיהודים בא"י. אמנם מי שבקי בדברי חכמינו הוא יודע שכל דעותיו רמוזות מעט או הרבה בדברי החכמים שבא"י, ובהיות שהמחבר תאר דעותיו במליצות יוניות התנכרו גם הדעות עצמן ונחשבו בעיני רבים כדעות יוניות. אבל האמת כן הוא (לאנגנען שם 34) זה הספר הוא תולדה אשר יצאה מהתחברות חכמת היהודים עם חכמת היונים בשרו הוא כשר מבשר חכמת היהודים ועצם מעצמה, והיונית נתנה לו התואר והצורה. וע"כ גם זה הספר הוא ספר זכרון אשר קיים לנו דעות היהודים בא"י בזמן הבית. ספר החשמונאים השני אשר הוא קצור מספר דברי הימים למלחמת החשמונאים אשר כתב יהושע הקריני בה' ספרים, אף כי מקורו ומולדתו אלכסנדריא בכל זאת מהיות דעותיו יהודיות באמת יועיל לתכליתנו.

עתה לא נעבור מזה ער אם דברנו דבר קטן על דבר ספרים אחרים אשר נולדו בין היהודים בא"י בזמן הקדום הזה. והם: ספר עזרא הרביעי, ס' חנוך, ס' היוכלים, שלשתם כוללים אמנות ודעות אשר צמחו על אדמת ישראל, אף שבכללם הם סורי גפן נכריה. ס' עזרא הר' לפי רוחו הוא מעשה ידי יהודי שבא"י. אם נכתב עברית או יונית אין דעות המחברים שוות ולנו אחת הוא באיזה לשון נכתב. במשך הזמן חלו בו ידי מזייפים לתועלת דעות נצרות. הספר כולל חזיונות ונבואות המיוחסות לעזרא. תוכן הנבואות הוא על דבר גורל האומה הישראלית, והיעוד האלהי אשר נועד לה, ממלכות המשיח, ועולם

התחיה, ויום הדין האחרון, ומקץ מלכות רומי. אלה הענינים מדוברים בספר בדרך שיחה בין עזרא ובין מלאכים שונים. נבואה אחת כוללת משל ופתרונו מאבדן רומי על ידי המשיח, ורומז בו על י"ב מלכים. אבל עם הפתרון הוא כחדה נעלמה. רבים כחכמי זמננו רצו לפתור החדה ולא עלתה בידם. אבל זה מבורר מדברי כלם כי לא יאוחר הספר לחרבן הבית (1). דעות מדרש אנדה סובבים והולכים בכל הספר ומצד הזה יהיה לנו תועלת בו. כמוהו כן ס' חנוך כולל חזיונות ונבואות המיוחסות לחנוך הצדיק. תכליתו לנחם עמו בעמלו. תוכן הנבואות דומה לנבואות עזרא. גם מדבר מענין הנפילים ובני אלהים אשר באו אל כנות האדם. ומיחס לאלה המלאכים שהשחיתו דרכם המצאת הכשוף וחכמות שינות, ומדבר מרוחות רעות ושדים, המלאכים יוליכוהו לקצוי ארץ ויגלו לו סתרי העולם השמימי והארצי, וטראים לו מכתב אלהים חרות על לוח ממעשי בני אדם עד סוף כל הדורות. ע"פ הנבואות וההודעות אשר קבל מאלהים ומן המלאכים מבין ומביט קורות האדם עד דור אחרון. ומדבר עליהם כמשל וציור. דברי הימים לישראל ותלאותיו יעטה בלבוש המשל. זמן העולם עד סופו יחלק לעשר שבועות כוללים קורות האומה עד זמן המחבר ואין בו רושם הרומז על זמן ממלכות החשמונאים והלאה, מלבד מקצת הוספות אשר ניכרות בו. שהן מראות על רושמי זמן מאוחר מעט. בשני שבועות האחרונים יתאר מלכות המשיח, והתחיה ויום הדין האחרון, וחזות הספר בדברי תוכחה ומוסר כוללים. זה עיקר תוכן הספר. רוב מבקריו חשבו כי מגלה מגלה נכתב, וכן הראו בו רמזים שמחברו היה מכת האסיים. ואמת הוא כי התלכות רעיונו דומה לדרך האסיים. דרישתו בסתרי העולם ובשמות המלאכים ופעולותיהם הלא גם זה מעשה האסיים וכבר נתחסו להם כתובים מיוחדים ממין הזה (יעללינעק בה"מ ח"ג XXXII הערה 4). אבל מה שנרמז על רושמים מיוחדים אינו מספיק להכריע. ואם נמצא בספר שהתפלל חנוך עם הנץ החמה ומהלל את ה' כי בוקע חלוני רקיע ומוציא חמה ממקומה למען תאיר על פני השמים ותרוץ ארחה במרום (פ"ב י"ב), אין זה ראיה על היות המחבר מן האסיים אשר התפללו קודם הנץ החמה כי אין זה מנהג מיוחד לאסיים הלא גם הותיקין מן הפרושים נהגו כן. וענין התפלה הלא הוא כענין ברכת ק"ש שלנו. עוד נרמז על תכונתו האסיית על אשר מלא פיהו מתהלת העניים ומן השכר הנועד להם עקב סגופם הגופי, ומשכר הנעלבים מן הרשעים אוהבי ה' ולא כסף וזהב ותענוגות העולם ומקבלים יסורים ועומדים בניסיון (בספר האחרון) וכמה מעלות הדומות לאלה (עוואלד). אמנם כן יחשוב רק מי שאינו מכיר את הפרושים ומנהגיהם כי אם מתוך כתיבי מנגדיהם ומלשניהם; הוא מחזיק את הפרושים למבקשי שררה וכבוד ותענוגים ואת האסיים למהזקים במדות הענוה והסבלנות, אבל מי שבקי בדברי הפרושים ולימודיהם הוא יודע כי אלה המדות הן יסודי הפרישות, והאסיים רשומים בהם לא מצד היותם אסיים ונבדלים במדותיהם מן הפרושים, אמנם מצד היותם מן הפרושים והחזיקו מדות הפרושים. הלא כל אלה המדות נמצא רשומים ומפורשים בדברי הפרושים. הם אמרו בשכר עניו של אדם נחלק מניהם (יבמות ק"ב:), ומי היה אצלם מאוהבי ה' באמת? הנעלבין ואינם עולבין שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמים ביסורין (שבת פ"ח:). ועל מי אמרו אשרהו בעה"ז וטוב לו בעה"ב? על הנוהג במדת הרספתקות האוכל פת כמלה ומים כמשורה ישתה ועל הארץ ישן וחיי צר יחיה ובה"ה עמל (אבות פ"ו). ועתה האין בדברים האלה תוכן הדברים ממש הכתובים בס' חנוך? ואיך שיחיה ברור

(1) על דבר הכור זה הספר עי' בס' אפוקאליפטיק היהודית מאת דוקטור הילגנפלד ובס' דעות היהודים באי בזמן חדושה הנוצריה מאת דוקטור לאנגען.



הוא כי זה הספר מכיל דעות היהודים בזמן הבית ומצד הזה ראוי לנו לתת לב עליו במקום הזה. אף כן ראוי לתת לב לספר היובליים, הנקרא בראשית זוטא, תכונתו תכונת מדרש אגדה. הרכה אגדות הנמצאות במדרשי אגדה שלנו מצאו בו מקומן (יעללינעק שם XII) כמה דברי הספר יתפרשו ע"פ מדרשינו (בעער בס' יחוס ס' היובליים למדרשים 25). כדרך בעלי אגדה נותן טעמים למצות התורה. ובפירושי הולך בדרך בעלי המדרש. מי היה המחבר ומה שמו? לא הודע לנו. אבל ברור הוא כי חי וכתב ספרו בארץ ישראל, והיה מבעלי האגדה כי בכל הזמנים היו רבני דאגדתא. לפעמים דבריו הם נגד ההלכה אבל אין זה ראיה על היותו מכת המתנגדים לתורת הפרושים. הלא גם בעלי האגדה בכלל דורשים לפעמים הכתובים שלא כמדרש ההלכה אף שהיו מן הפרושים. ואם אחד מבעלי האגדה אומר על דרך משל: ישחבא על הגווה עובר משום לא תזרע שדך כלאים משום לא תחרוש בשור וחמור יחדו, ומשום לא תלכש שעמנו (ילקוט דברים רמז תתקל"א) אשר זה בסתירה עם ההלכה, לא נאמר בעבור זה שהדורש אינו מכלל החכמים הנמשכים אחרי ההלכה. וגם מי יתן לנו המדה איזו מן ההלכות היתה נהוגה בימי כותב הספר הזה. כדי שנוכל לדעת שאם היה מכחיש איזו הלכה הנמצאת אצלנו שזה אות שהוא מתנגד לפרושים בעלי ההלכה. אמנם כמו שאין לישום מהסכמתו לדעת הפרושים בקצת דבריו, לאמר כי היה פרוש מאהבה לתורתם כמו כן אין לישום מסתירותיו על ההיפוך (1). ואין מתכליתנו לתאר פה תולדות הספר, אבל נעיר רק כי אין בו דבר המורה שהיה המחבר אלכסנדר (פראנקל) או שהיה דוסתאי מכת הכותים שבאלכסנדריא (בעער), אמנם לשון הספר מתחלתו עד סופו יורה כי היה כותב עברי, והרוח השליט בו הוא רוח אגדה ירושלמית וככל בני ארצו משתבח בירושלים ובמקדש על מכוון הר ציון (פ"א) וכרוב דבריו מסכים עם הפרושים בעניני המצות. ומקפיד על מעשה המצות, וכל זה אות שלא היה לא אלכסנדר ולא כותי. אבל גם זה נראה לעין שהיה המחבר מתכוון לפסק על הפרושים על דבר מנהגם בעבור השנים וקידוש החדש ע"פ ראייה, ובדברים קשים מערער על מעברי השנים ואומר עליהם שמשחיתים הזמנים החדשים והשבתות והמועדים (פ"ו) אך לא כדרך שערערו על זה הכותים והכיתוסים שבקשו להמעות את ישראל אבל ערעורו מכוון נגד חשבונם שחשבו ימות הלבנה וקדשו החדש ע"פ ראייה בהסכמה עם חשבונם, ולפי דעתו יתחשבו השנים לחשבון ימות החמה. ומי יאמר לנו שלא היו בין הפרושים עצמם יחידים אשר לא רצו במעשה כ"ד בקדוש החדש ועבור השנה, בראיתנו שמנדולי התנאים פסקו על חשבון הב"ד ונצטערו שקדשו החדש ע"פ עדים אשר עדותם מוכשת מחשבונם, והלא מערער כזה לערער נגד החשבון לימות הלבנה אינו אלא צער קצר. סוף דבר אין לחתוך דינו של המחבר לאמר שלא נמשך אחר הפרושים מנמותו לפעמים ממדרשם כאשר לא נאמר כן על יוסיפון אשר גם הוא נטה לפעמים ממדרש הפרושים. ויוסיפון הלא מעיד על עצמו שהוא מן הפרושים. ואמנם כן הוא כי עיקרי הדת הכלליים הנרמזים בספר הזה נוסדים על דעות ואמונות אשר חיו בעם בזמנו. דוגמת ג' הספרים האלה נמצאו עוד ספרים חצונים אשר נולדו בא"י בזמן ההוא ומכלם יש תועלת לרורש בקדמוניות האומה ברעותיה ואמונותיה.

(1) על תולדות הספר הזה רדשו יעללינעק במבואו לביה"מ חיג. טריוען 5 ע"ל במיע ארבענט 1846. בעער בס' יחוס היובליים למדרשים. פראנקל במיע שנו 1856. דילמאן במיע השנתי לעוואלד חיג וחיג. לאנגען בס' דעות הוחרים בא"י בזמן מיסר דת הנוצריה. ובמ"ע השחר שאי המויל ה' פריק סמאלענסקי נמצא העתקה עברית מתורג' שלמה רובין עם מבוא כולל תולדות הספר, ומזכיר בראות ברורות שנתחבר בשון עברית.

מקצת הספרים החצונים אשר זכרנו ואשר לא זכרנו היו יצירי מחשבות אשר יצאו מהוית הנפש. ואף כי מחבריהם יהודים ונכתבו עברית ועל אדמת הקדש, לא היו בכל זאת כרצון החכמים. וע"כ השתדלו לשים מעצור להתפשטותם. אך יש להתאונן כי במקרה הרעים כן מקרה הטובים כהרחיקם אלה כן הרחיקו אלה ומקרה אחד לכולם. הן מימי קדם אסרו איסור על כתיבת דברי תורה יותר מ"ד כתיבי קדש. ובמשך הזמן היה האיסור רפוי בידם וכתבו ספרים שונים כאשר ראינו עד כה. גם תרגומים ארמיים נמצאו זמן רב לפני חרבן הבית (צונץ נ. ד. פ. 62) ועד סביב לרביעית המאה האחרונה לפני החרבן לא נמצאו שעשו החכמים פעולה להחזיק ולקיים האיסור הראשון אך העלימו עין מן הדבר. אולם בזמנו של רבן גמליאל הזקן נשתנה הדבר. שאז פעם אחר פעם עמדו אנשים מונהגים מהוית המחשבה והתפארו ברוח נבואה ועשו עצמם משיח. ובצוק העתים הם האמינו בהם מרבית העם, כי קל לנפש להאמין בדבר אשר לבה הפסך ולא תדרוש ולא תחקור. וכעת היא חלה גם התחדשות דת הנוצרית ונמצאו ביד מנהיגיה כתובים שונים, והם הנודעים לנו כשם ספרי מינים. הספרים האלה היו מסוכנים לתורת הפרושים. וע"כ הוכרחו אז להזהיר על כתיבת דברי תורה הו"ן מ"ד ספרים, ולהשתדל בהרחקת הספרים החצונים או לגנום. ר"ג הזקן היה הראשון אשר אזר חיל להחזיר האיסור לישנו ולהעביר הספרים הנמצאים מן הארץ. פעם אחת היה עומד על גב מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום וצוה לבנאי ושקעו תחת הנדבך (שבת קטו. סופרים פ"ה). מזה נראה שר"ג צוה לקבץ כל הכתובים כדי לגנום. ואם נאמר שם: שהביאו לפניו ספר איוב תרגום, נשמע שהוכא במצותו ברצותו לגנוז כל הכתובים. ואולי גם על זמנו נאמר שהגלוינים וספרי מינים ישרפו הם ואזכרותיהם ולא די בגניזה כי הם משילים איבה ותחרות ומחלקת בין ישראל לאביהם שבשמים (ירוש' שבת פט"ז ובבבלי שם ותוספ' פי"א). זאת התקנה השיגה שלמותה כועד החכמים אשר היה בבית חנניה בן חזקיה ב"ג יששם נשאו ונתנו על דבר כתיבת ספרים וכדוחק גדול התירו לכתוב מגלת תענית, אז בקשו לגנוז ס' יחזקאל וחנניה ב"ח הצילו מידם (שבת יד:) ולדעת קצת בקשו לגנוז ס' קהלת (שם ל:) ושיר השירים ומשלי (ארר"ג פ"א) ומה שנאמר שאלה שני הספרים בקשו אנשי כנסת הגדולה לגנוז. אין זה אלא חלוף כנסת בכנסת שבאמת נתוכח על הדבר בכנסת הגדולה אבל לא בכנה"ג הידועה אמנם בכנסת הגדולה בימי חנניה. כזמן שהוא החליטו שכן סירא וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך אינם מטמאים את הידים (תוספ' ידים פ"ג). כי גזרת מוטאת הידים על כתבי קדש היתה נזרה קדומה (גרעץ 561). ובו ביום נזרו — לרדת קצת — עוד נזירה בבחינת כ"ק שיהיו פוסלים את התרומה וידים שנשמאו בספר שיהיו גם הן פוסלות בתרומה (שבת יד. חגיגה כד:). ההחלטה: שכן סירא וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך אינם מטמאים. תורנו כי כל הספרים המטמאים הוחזקו אצלם להיות כתובים קודם בן סירא (1) אך לא לבד על הספרים החצונים אבל נראה שגם על התרגומים הניפו ידם

(1) פי הדברים "מכאן ואילך" כלומר מכתובת בן סירא ואילך. והריד יהודה גרעץ בפרושו לס' קהלת בנוספות שבסוף הספר צד 166 פי מכאן ואילך כן הועד בבית חנניה ב"ח או מבו ביום שנתכנה רביעי להיות נשאו שדברו ג"כ על קצת ספרים לענין מוטמאת ידים (ידיים פיג מיה) וסמכותו על הירושלמי בסנהדרין פי"ה היא ר"ע אומר אף הקורא בספרים החצונים אין לו הלעיהב כגון ספרי חמונים אבל ס' בן סירא וס' בן לענה וספרי חמורס וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך הקורא בהם כקורא באגרת. ובגזרת שבוה בהכרת מכאן ואילך אינו מוכוין על כתיבת הספרים כן אלה ג' מיני ספרים לא נכתבו בזמן אחד וע"כ שפי" מכאן ואילך הוא על זמן הועד. אבל אין בידי להכריע כיון הוא מביא לנו נוסחא בירושלמי אשר לא נמצאתו שם וגדגי שלפנינו הוא אין לו הלעיהב כגון

לגנום. וכאשר גזר ר"ג את תרגום איוב כן גזרו תרגומים אחרים. שני התרגומים שבידינו תרגום התורה המיוחס לאונקלוס ותרגום הנביאים המיוחס ליונתן ב"ע נוסדו בלי ספק על מקורות קדומים (צונץ). ואם ההגדה אומרת שתרגום התורה הלכה למשה מסיני ונשכח וחזר אונקלוס ויסרו, ותרגום הנביאים קבל יונתן מפי הנביאים חגי זכריה ומלאכי מזה נוכל לשפוט כי שרשם היה ישן נושן, וע"כ הדעות הנוצצות מקרבם הן דעות הפרושים בזמן קדם. הלא שני חכמים מגדולי הפרושים ר"א ור"י הסכימו על תרגומו של אונקלוס, ועל תרגומו של יונתן אמרו שסתרי תורה נתנלו בו. ואף אם נודה שהתרגומים כפי אשר הם לפנינו נסדרו בזמן מאוחר (רא"ג) בכל זאת אין להכחיש שיסודם היה בכתב כבר לפני זמנו של ר"ג הזקן ור"ג גנום. ולא נפליא על קיומם אחרי שנגזרו כמו שלא נפליא על קיומו של ס' בן סירא ושאר ספרים חזונים שנתקיימו אף שבטלוס והרחיקום. וקרוב הדבר מאד כי מקצת העתקות מתרגומים ישנים נשארו ביד יחידים ונצלו מהגניזה. ולאחר זמן, ואולי בימי ר"א ור"י, יצא ת"א לאור, והיה די בהסכמת חכמים גדולים כר"א ור"י להפך בזכותו ולתת לו קיום ושארית אף שהיה מן הגננים. וכן אם בעלי התלמוד מביאים הגדה המפליגה את החרדה הגדולה שחרד כל העולם כולו וגדודע ביום שנתגלה תרגום יונתן ונשמע בת קול האומר מי גלה סתרי לבני אדם ויונתן משיב שלא עשה כן לכבודו כי אם לכבוד שמים שלא ירבו מחלוקות בישראל (מגלה ג.) אין החרדה והבת קול מכוונות רק נגד יציאתו לאור. והרצון בזה, אחרי שהחכמים הקדמונים רצו להסתירו אין ראוי לגלותו. והנה ראינו סופרת רחבה אשר ארץ הקדושה מולדתה והיא תלמדנו דעת ערך מדרשי האגדה בספרי התורה שבע"פ וזמנם, ולהבין מצב האמונות והדעות בין היהודים עד חרבן הבית.

מקור האמונות והדעות כסופרת הזאת הוא בכתבי הקדש. אשר הם היסוד גם לאמונות ודעות כסופרת התורה שבע"פ. אבל לא יוכחש שגם דעות ממקורות זרים באו אל קרבנה ונהיו במשך הזמן כאלו גוחו מרחם אמנו, היא כנסת ישראל. ופה כונתנו ביחוד על דעות חכמת היונית של היהודים באלכסנדריא. שם עסקו בחכמת היונית ובעזרתה המציאו דרך חדשה במדרישי התורה. ככלל היו נאמנים בכריתם עם התורה מצד האמונה ועם חכמת היונית מצד ההכרה המדעית, וחשבו ששתיהן יחד הן האמיתיות המוחלטות, וע"כ מחפצם להחזיקן גם יחד הכיאו אותן בהסכמה ונתנו משען לחכמת יונית בתורת משה האלהית, והמציאו מדרש התורה ע"פ יסודי החכמה ההיא. ויצאו להם מזה שני יסודות במדרש, והם דרך המשל והציור. ע"פ אלה הדרכים דרשו התוארים המגשימים בתורה את עצמות האל. ע"י חכמת היונית השיגו מושגים רוחניים מעצמותו אשר אינם סובלים התוארים אשר מתואר

ס' בים וס' ביל אבל ספרי המורס וכל ס' שנתכו בו ואילו לפני ג' זו כמאן ואילו כוסב על כתיבת ס' המורס, והנה הדומם הנזכר השתלש שם לזכותו שספר קהלת נכתב בסוף ימי הורדוס ובעלית הנניה ב"ח נהלקו ביש וביה אם יש לספרו לכתבי הקדש ואם מטמא את היודים ולא נגמר הדבר עד ביום שהושיבו את ראביע בשיבה. ומחויב אני להתנצל כי לא השגתי על הכרעתו. כי הרבה יש להרהר אחרי ראיותיו וביחוד על כמה נוסחאות אשר אינן נמצאות בספרינו ואין מקום פה להאריך רק אביא עיקר הסבה שהניעתני לנסות מהכרעתו, והיא מפני שמצאתי ש הל' העתיק מקרא מספר קהלת (תוספתא ברכות ספ"א) הרי שבימי הלל כבר היה מוחזק לא' מוכי'. ועוד קודם לחלל העתיק שמעון בן שטח (ירושלמי ברכות פ"ז ה"ב ובב"מ) שני כתובים מס' קהלת כצל החכמה כצל הכסף. ויתרון דעת החכמה תחיה את בעליה. ועי"כ מה שנחלקו אם קהלת מטמא את היודים אין הכונה אם יש לספרו לכי' כי כבר היה לפניו מכלל הכתובים אבל רצו לגנוז כמו שרצו לגנוז ספר יחזקאל.

בהם האל ככתובים לפי פשוטם ודרשום בדרך המשל והציור. גם עניני תורה אחרים דרשו בדרך משל. כבר בימי תלמי פילומיטר כתב הפילוסוף היהודי אריסטוכול ביאור עמוק על התורה ע"פ דעות פילוסופיות בזמנו ובארצו, ומסרו למלך ההרואות לו תפארת התורה וחכמתה, והעיד לפניו כי אפלטון ידע מתורת משה והיתה לו לזנינים בחקריותו והרבה דברי תורה היו מועתקים ליונים כבר לפני זמנו של אלכסנדר, ואם אמנם שאין עדיותיו מכוונות אל האמת עכ"פ יוצא לנו מזה כי תכלית פירושו היה להביא הסכמה בין התורה ובין חכמת היונית וזה השיג על ידי דרך מדרשם המשל והציור. לקצתם היה הדרך הזה למכשול כי התרשלו על ידו ממעשה. בחשבם שחקי התורה הם רק רמזים לדברים מושכלים והמעשה בפועל מפלי, ואף ע"כ לא הקפידו על שמירת המעשה. אבל המשיכלים נתנו תפלה בזה ואמרו כי ראוי להזהר בשניהם בהשכלה בנסתר ובקיום הנגלה (פילון בס' מאברהם 401). פילון היהודי המשיג את דבור התורה לגוף ובידינו להחיותו בכמה אופנים (שם). והאופנים אשר התורה נדרשת בהם הם שנים, או לפי פשוטם או לפי הכוונה הנסתרת והמדרש בדרך המשל והציור הוא המכוון הנסתר. החכמים שבארץ ישראל לא סגרו לבם לדרך המדרש הזה יען כי מימי קדם היתה אמונתם שהתורה נדרשת בכמה פנים וגם הם דברו מסתרי תורה, וכבר רמזו בן סירא (פל"ט) שיש כונה נעלמה בדברי התורה, ומדרישום במרכבה היו מענין הזה, וגם עליהם רמז ב"ס (פמ"ט) וכמו כן ההשתדלות להרחיק ההנשמה היתה גדולה בין היהודים מאז ועוד גדלה מעת התודעותם עם היונים, הלא תרגום השבעים נעשה בהסכמת חכמי א"י והוא כבר שם לו ההשתדלות הזאת למטרה. וכמוהו כן התרגומים הארמיים אשר שרשם קודם כאשר ראינו לפני זה. והנה לא נאמר כי למדו דרכי המדרש האלה רק מן היהודים הנמשכים אחרי חכמת יונית, אבל נאמר שהדרכים ההם השיגו בא"י תעצומות יותר מעת שנודעו להם דרכי מדרש האלכסנדריים. ראה גדולה לדבר נמצא בדברי אבטליון אשר דבר מהרעה הנמשכת לדת על ידי החכמים שנתחייבו חובת גלות אל ארץ אחרת יען נ"י התלמידים הנאים אחריהם ישתו שם המים הרעים שהם הדעות הנפסדות (אבות פ"א). ואין ספק כי היה בזכרונו הגלות אשר גלו חכמים רבים לאלכסנדריא ולמדו שם מדרכיהם ודעותיהם. ואנו רואים מזה כי לא היתה א"י סוגרת ומסוגרת לפני דעות אחרים שבאלכסנדריא. ולפעמים יש השתוות נפלאה בין דרכי המדרש של האלכסנדריים ובין מדרש חכמי א"י. ובפרט יש בספרי פילון מדרשים רבים שהיו רגילים בהם בא"י (רו"פ בס' על מדרשי האלכסנדריים 84, 9 §). דרך המשל היה לחכמי ארץ ישראל למדה להשתמש בה כדרישתם כמצות התורה (1) וביחוד בחלק הספורי וכדברי הנביאים והכתובים (2) וכן נהגו כהאלכסנדריים לתת טעמים למצות (3). גם יוסיפון

- 1) כמו ופרשו את השמלה משל הוא (מכילתא משפטים פ"ו י"ג) ר' ישמעאל דרש ג' דברים בדרך משל. ולפני עוד לא נתן מכשול לפני סוכא בדבר (ת"כ קדושים פ"ב) והדרת פני זקן זה שקבת חכמה. (וקדושים לב: 1) ואית מופני שיבה תקום מן קדם סבר באורייתא ודוגמתו בס' חכמת שלמה (יד ח' ט"ו) הין צדק שיהיה הין שלך צדק ולאן שלך צדק (ב"מ מט.), אל תחלל בתך להנותח זה המשיא בתו לוקן (סנהדרין מז.), לא תאכלו על הדם נדרש לכמה ענינים בדרך משל (סנהדרין סג.) וכן לא תטע לך אשרה, לא תסיג גבול רעך ועוד הרבה כאלה.
- 2) והנה גפן לפני זה תורה (חולין צ"ב). ויורהו ה' עין הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ (מכילתא ויסע פ"א) צאנה וראינה גנות ציון במלך שלמה, בנים המצוינים, במלך שהשלים שלו (סוף תענית ת"כ סדר עולם) ואין להאריך בדוגמאות שכל ספרי תורה שבע"פ מלאים כמותן הזה. ושיר השירים נדרש כלו בדרך משל, ואמרו עליו שחיא המעולה שבשירים והוא קדש קדשים.
- 3) מילואים נקראו ריה נחוח מפני שהקביה קנה לו אוהב עושה לו ויית (ת"כ צו) אל תונה הארץ מתוך שבא על נשום הרבת וכו' (תוספתא קדושים פ"א) מפני מה הקדים לקיות הפסח וכו' (מכילתא בא פ"ה) מאדם עד בהמה מי שחקקים בעבירה ממנו הקדים הפורענות

בדמוניותו מראה מעמי התורה, והלא יוסיפון היה מן הפרושים כאשר העיד הוא על עצמו, וכאשר ידבר מהחקים והמשפטים (קדמוניות ס"ד פ"ח) אמר: שלא יטה ימין או שמאל מכל מה שהניח לנו משה בתורתו למען לא יערערו עליו בני עמו אם יהיו קוראים בדבריו וימצאו נמייה ממצות משה, ועתה במצאנו שנותן מעמים למצות מזה מוכח כי היה בטוח שבטוב זה לא יהיה תרעומת נגדו וודאי שכל החכמים שבא"י בזמנו הלכו בדרך הזה. עוד נמצא דמיון גדול בין מדרשי פילון ובין מדרשי חכמי א"י. כשיציע פילון ספורי התורה ממציא שיחות מליציות בין נושאי הספורים וישים דברים נפיהם כפי אשר צייר בנפשו שראוי שידיברו נושאי הספור זה עם זה, אף שבמקרא אין מזה רמז. אף כן נהגו חכמי א"י. יוסיפון בספוריו מקורות האבות והשבטים וביחוד מקורות משה עשה ככה. ישים דברים כפי משה בעמדו לפני פרעה, ולפני העדה ביום הקהל, ובהתווכחו עם עדת קרח, ובהתלונן העם עליו, ולפני מותו אשר כלם המצאות ואין מהם רמז במקרא, וכן מנהג חכמי התורה שבע"פ במדרשיהם שהמליצו שיחות בין הקב"ה וכנסת ישראל, או בינו ובין איש מיוחד או בין המלאכים ובני אדם או בין איש לרעה, להמליץ הדברים בדרך נאה ומתקבל. המנהג הזה הוליד ספרים שונים כמו ס' הנוך. עזרא הד' והיובלים ודומיהם. לא נוכל לאמר היום אצל מי היה המנהג הזה מקורי כי כל סופרי האומות מימי קדם נהגו כן, אבל כהיות שסופרי היונים נמנעו על אדמת הקדש בדרישת התורה, ע"כ באלכסנדריא תלמידי היונים נמנעו על אדמת הקדש בדרישת התורה, וע"כ קרוב מאד שמנהג האלכסנדריים פעל תעצומה עליהם ועל מדרשיהם. זה הדרך היה מועיל מצד האחד כי יצא ממנו תועלת גדולה לחקות מוסר הישכל בלב הקורא את הדברים במלבוש הסיפור, אבל יצא ממנו נ"כ נזק לדורות; כי בני אדם אשר לא השבילו על הדבר חשבו שהספורים ההם הנם באמת מעשים שהיו, וכך נתפשטו הנרות אשר לא היו ולא נכראו. אבל בשימוש בדרך המשל והציור יש הבדל בין האלכסנדרים ובין חכמי א"י. האלכסנדרים הלכו תועים על יד החכמה היונית, חפשו כל דעה פילוסופית במקרא ומכריחים הכתובים על החכמה וע"כ עקשו דברי המקרא הנעימים ודרשו בכל ספור פשוט רמזים לדברים מושכלים, ודרשו שמות נושאי הספורים לכונות מיוחדות, ועל מעשים אשר אמונתנו כס שנעשו כפועל מתחכמים ודורשים אותם על איוו דעה בחכמות ובהשפעת הישכל. ואומרים שהספור הוא משל וציור. אף פילון עשה כן במדרשיו. הוא באר (בס' מנח 192) שהגן עדין היא משל לנג החכמות וההתבוננות המלמד לאדם דעת נפשו וכחותיה. ואמר (בס' מבלבל הלשונות 802) שהספור מדור ההפלגה היא ציור מהסכות המניעות וגורמות בלבול הדעות ושפלת המדות. שמות אברהם ושרה דורש בדרך ציור. אברהם היא הציור מעומק השכל ושרה הציור מן הצדקה שהיא שרתי בין המדות (בס' מאברהם 15, 11). לא כן תעו חכמי א"י. אם הם יפרשו על מעשה המקרא בדרך ציור אין כונתם לרוב כי אם להמליץ דברי שבח ותהילה על מעשה הצדיקים או אנוו ותהלה על מעשה הרישים בלשון המקרא ומליצתו. אבל לא חשבו מעולם שכן כונת הכתוב

(שם פ"ו סוטה ט.) הביאו לפני עומר כדי שתתברך התבואה ויחמי להם כדי שתברכו פירות האילן (תוספתא ר"ה פ"א סיכה פ"ג וגמ' ר"ה טז.). ריב"ז אהב לתת טעמים למצות (עיי' תוספ' ב"ק פ"ו ומכילהא משפטים פ"ב ב"ק ע"ג.) קידושין (כב.) ובירושי' שם. מפ"מ הזהירה תורה בנר וכי (בי"מ נט.); מנחת סוטה מן השעורים כשם שמעשיה מועשה בהמה וכי (סוטה יד.) ועיי' שם (ח.); ומקצת מתרגומים בהגו לתת טעמים למצות בתרגומיהם (ירושלמי ברבות פ"ה ה"ג) ובזמן מאוחר היה זה נמדרת כמה חכמים לרדוש טעמי המקרא (קידושין סח; ובכ"מ). ובכמה מקומות בתבוננו זה העירונו שכן היה מנהג קדמוניו. ועיי' במאור עינים פ"ו שהביא כמה טעמי מקרא של בעלי המדרש מסכימים עם פירושי פילון.

באמת, ואף במקום שכונתם לפרש בדרך ציור ומצאו רמז בכתוב על איזה ענין מן העניינים לא נמצא לעולם הכחשה בין חצוניותו של הספור או המאמר המתפרש ובין פנימיותו שהוא הרמז והציור, ולא נמצא שיהיו אומרים על מעשה שהיה לפי פשוטו של מקרא שאינו אלא משל. ואם אמרו שמה שהשליך משה לתוך המים במרה לא היה עץ ממין הצומח אלא משל על דברי תורה אין זה לפי דרכה הכחשה לפשוטו כי לדעתם יאמר עץ גם על דברי תורה. מהרבו הגדול מן המדרשים אשר נדרשו בדרך המשל והציור, ובנתינת טעמים לדברי התורה נראה כי אלה הדרכים היו להם מכבדים הרבה בין החכמים, וכבר בזמן קדום נתנו להולכים בדרכי המדרש האלה שמות מיוחדים; כי הדורשים בדרך משל וציור נקראו דורשי רשומות (מכילתא ויסע פ"א ובכ"ט) והדורשים בדרך נתינת טעם לתורה נקראו דורשי המורות (חולין קל"ד: פסחים נד. ובכ"ט), ואמרו על הדורש ממין הראשון שדורש כמין משל (מכילתא משפטים פ"ו) ועל הדורש ממין השני שדורש כמין חומר (קידושין כב: סוטה טו.). והנה עתה אחרי הבינונו מעט בתכונת הסופרת המדרשית אשר נצמחה בארץ ישראל, ואחרי ראותנו עוד את יחוס מדרש האלכסנדרים אל מדרש חכמי התורה שבע"פ, ועד איפוא הערה הראשון מרוחו על השני, עתה לא יכבד עלינו להוציא מתוך שיורי הסופרת ההיא, בצרוף עם מדרשי האגדה אשר בספרי התורה שבע"פ, את דעות היהודים עד חרבן הבית ואת היסודות באמונתם ובעיקרי הדת היהודיה.

פרק עשרים ושלושה

אמונות ודעות היהודים.

יסודי האמונות והדעות אשר הדת היהודיה בנויה עליהם הם התורה ושאר כתבי קדש. האפן איך הובנו ואיך חיו אלה היסודות בקרב האומה למן היום אשר עלו מן הגולה עד חרבן הבית, מזה לא הגיע אלינו דבר שלם ומסודר אבל מן השיעורים המדרשיים שבספרי התורה שבעל פה ויתר ספרי היהודים מן הזמן ההוא נביר היטב דעות היהודים הפרושים ונדעה פנות אמונותיהם אשר נחתמו בחותם הזמן הקדום.

התוארים מעצמות האל בכתבי הקדש הם לרוב תוארים מגשימים. אבל כבר נרמז בתורה עצמה כי לא יוקחו אלה התוארים כפשוטם. ואם נאמר: כי לא ראייתם כל תמונה, או: לא יראני האדם וחי, או: ה' תקצר, היה זה מופת מכריח למתבונן כי עצם האל אינו בעל תמונה ומושג הראיה את האלהים והתואר יד' ה' לא יובנו בשום מקום כמשמעם. האמנם שבזמן קדמוני קדמונים לא הכניסו נפשם בחקירות דקות על עצם האל ולא השגיחו על התולדות היוצאות בין אם יאמינו במציאות אלהים כה או כה, אולם טעת רבות ההשכלה ובפרש מעת אשר נודעו להם דעות חכמים מן האומות אשר ישבו אתם והורגלו בחקירות על דברים מה שאחרי הטבע אי אפשר שלא היה להם זה הערה גדולה להתבונן בחקירה עיונית בפנה הנשגבה מן התוארים אשר יתואר בהם עצם האל בכתובים. בתרגום השבעים נמצאה כבר ההשתדלות של חכמי ישראל להטעים תוארי ההגשמה. ואף כי התרגום איננו מעשה ידי חכמי א"י, עכ"פ נעשה בהסכמתם. והתרגומים הארמיים אשר שרשם קדום עשו ההשתדלות הזאת לאבן פנתם. גם מקצת מתקוני הסופרים מראים תשוקתם להרחיק ההגשמה כאשר נתבאר כבר למעלה. והכס יהודי אלכסנדרני — אריסטובול — אמר לתלמי פילומיטר: כאשר בל שון החמוני נשתמש

במלת יד להוראת הכח כן הוא בדבורי התורה (אייזיכיאוס פ. א' . VIII, 10) בדברים האלה נמצא דבור הרגיל בפי חכמי א"י כמעט מלה במלה: דברה תורה כלשון בני אדם, ואף שלא נמצא זה המאמר כי אם לענין דרשת הכפולים בתורה, בכל זאת מראנו הדוגמא בדברי אריסטובול שנאמר גם על תוארי ההגשמה, ובמלות שונות נמצא זה המאמר מפורש על ענין זה: הרי אנו מכנין אותו לשכך את האזן, מה שהיא יכולה לשמוע, אנו מכנין אותו מבריותיו (מכילתא בחדש פ"ד) מבואר שחכמי א"י השתדלו בסלוק ההגשמה (הר"ר חיים אופנהיים ב"מ"ע בית המדרש צד 95), אבל הם לא הכניסו עצמם לעיונים פילוסופיים כהאלכסנדרים, אך הלכו לתומם ובעזרת מדרשם בתורה דרשו והכריעו. רעיון אחד הולך בכל מדרשי החכמים והוא שעצם האל פשוט ואינו גשם ונשגב מרעיון האדם, ומחיותו פשוט כנוהו ג"כ בכנוים מפשטים וקראוהו: גבורה שכינה. אבל אלהים נגלה לבני אדם כערך השנתם האנושית, והחזיון אשר הם רואים אינו כן בעצם אלא הקב"ה מראה להם כן בדרך נסי. ואחרי שלפי אמונתם נגלה השם לבני אדם בחזיון גשמי ע"כ הורשה גם לדבר ממנו בתוארים גשמים. הרעיון הזה סובב והולך בכל מדרשי החכמים, ובתומת אמונתם מצאו מקור הרעיון בתורה ובנביאים, כאמרם שמאמר התורה זה אלי ואנוהו יורה כי נגלה השם לישראל במראה חושית בדרך נס עד שהשפחה על הים ראתה מראה אלהים והראתה עליו כאצבע (מכילתא השירה פ"ג), והיה קל להם לפרש דבור: ה' איש מלחמה אשר הוא הגשמה לערך האל אשר השמים והארץ מלא, כי האמינו שהקב"ה מאהבתו את ישראל נגלה אליהם תחת מחזות שונות פעם כאיש מלחמה כד"י שיקדש שמו (שם פ"ד) ופעם כזקן מלא רחמים (שם ובחדש פ"ה) ויפה אמרו כי אלה אופני גלוי השכינה תלויים במעשיהם של ישראל שהם עושים ימינו שמאל אם אין עושים רצונו ושמאלו ימין אם עושים רצונו, ולא ינום ולא ישן אם עושים רצונו וכביכול שינה לפניו אם אין עושים רצונו, וכבר תוספת מלת "כביכול" מראה כי ירצה לאמר שפעולתם של ישראל גורמת שהם מדמים שנוי בפעולותיו, ואחד מן התנאים שחיי במאה הראשונה אחר החרבן אמר: פעמים שאין העולם ומלואו מחזיק אלהותו ופעמים שהוא מדבר עם אדם מתוך שערות ראשו (בר' פ"ד) ותנא אחר מטעים מאמר התורה: וראיתי את הים שהוא תואר גשמי, ומפרש שהכוונה שבשכר מצוה שישראל עושה הקב"ה נגלה וחס עליהם (מכילתא בא פ"ו), ואין לנו השתדלות בהרחקת ההגשמה יותר מבוררת מבאמרם שאם נכתב בתורה אל קנא אין הכוונה לתאר את אלהים בתואר הקנאה כי אין קנאה שלמת כו אבל הוא שליט בקנאה (שם בחדש פ"ו) ואין מספר לרושמים כאלה בספרי התורה שבע"פ. הנה ראינו שאמונתם בעצמות האל לא היה באופן גשמי, ואם דבוריהם מאלהים הם דבורים גשמיים אין זה ראייה על מושניהם ואמונתם, כי כן היה מאז וכן יהיה לעולמים שידברו בני אדם מאלהים בתוארים אנושיים. אבל עם היות השגתם מעצמות האל רוחנית, בכל זאת לא נכנסו בעיונים פילוסופיים ולא דרשו ע"פ הקדמות למודיות וחקירות מפשטות אמנם רק מכתבי הקדש לקחו הקדמותיהם וניחוס אל המקרא דרשו בסנה הזאת וגם בזה אמנם ברמז מעט.

הכתובים היותר מנשימים הם המראות שבספר יחזקאל, והן הנודעות בשם טעשה מרכב ה, לדרוש במראות ההן היה ענין לענות בו החכמים, אבל לא דרשו בהן לפני ההמון ולא בועד חברים ותלמידים, והיה לחק שאין דורשים במרכבה אלא אם כן היה חכם ומכין מדעתו (הגינה פ"ב מ"א), כי חשבו שאין שבוש הדעת מסוכן כל כך בשמאמינים הדברים ככתבם כאשר הוא מסוכן אם

יִסְרוּ דְכָרִים נִשְׁנָכִים כְּאֵלֶּה לַקְצֵרִי הַהִשְׁנָה. כִּי הַהִגְשָׁמָה מְסוּכָּנָת מִפְּנֵי שְׂמִיכָאָה לַעֲבוּדָת אֱלִילִים, וְזֹאת הַסְכָּנָה כְּכֹר הִיתָה נִיצַחַת מִיְמֵי הַגּוֹלָה שֶׁכָּכֹר מֵאֵז הַשְּׁתָרְשָׁה כְּאוֹמֶה אֲמוֹנַת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְהִכִּירוּ אַחֲדוֹתָיו וְהִשְׁנַחְתּוּ הַמִּיּוֹחֲדָת, אֲבָל הַחִקְרָה הָעֵינִיית תּוֹכֵל לְהַבְיִאֵם אֶל דַּעוֹת פִּילוֹסוֹפֵי הַיּוֹנִים אֲשֶׁר הִיוּ מְסוּכּוֹת לְאֲמוֹנָה כַּעֲצוּמֹת הָאֵל וְלְהַאֲמִין כְּאֲשֶׁר הָאֲמִינוּ רַבִּים מֵהֶם שֶׁהָאֵל וְהָעוֹלָם אֶחָד הֵם. מִמְדַּרְשׁ כַּעֲשֵׂה מְרַכְבָּה אֵין לָנוּ כִּי אִם שְׂוִירִים קְטוּעִים. וְנִקְרָא סְתָרֵי הַקֶּבֶה וְגַם סְתָרֵי תוֹרָה (פְּסָחִים ק"ט.ו.). בִּשְׁם סְתָרֵי הַקֶּבֶה כֵּן נִסְּ אֶת תַּרְגּוּמוֹ שֶׁל יוֹנָתָן בִּ"ע (מְגִלָּה נ"ו.) וְאֵין סִבָּה אַחֲרַת לְכַנּוֹתוֹ בִּשְׁם הַזֶּה רַק מִפְּנֵי שְׂוִינְתָן בְּתַרְגּוּמוֹ דוֹרֵשׁ כַּעֲשֵׂה מְרַכְבָּה וְעַ"כּ תַּרְגּוּמוֹ יִהְיֶה לָנוּ לְדוֹנְמָא קֶצֶת לְתַכּוֹנַת מְדַרְשׁ הַמְרַכְבָּה. וְהֵנָּה יוֹנָתָן רּוֹמֵז שֶׁמֵּרָאָה הַמְרַכְבָּה לֹא תוֹקָה כְּאוֹפֵן חוֹמְרֵי כְּמֵרָאָה מְמִשִּׁית אֶךְ רֵאִית הַנְּבִיא הִיתָה כַּחֲזוֹן נְכוֹאָה, וְהֵמֵרָאָה הִיא חֲזוֹן יֶקֶר הַשְּׂכִינָה (יְחֻזְקָאֵל א' א') וְאִם יֵשׁ בְּרִצּוֹן אֱלֹהִים לְהַשְׂמִיעַ דְּבוֹר הַנְּכוֹאָה לְנִכְיָאוֹ יִהְיֶה קוֹל יוֹצֵא מִשְׁמַיִם (שֵׁם כ"ה), וְכֹל הַצִּיּוּרִים אֲשֶׁר הָרָאוּ לוֹ כַּחֲזוֹנוֹ נִצְטִיירוֹ לְשַׁעָה וְנַחֲקָקוּ בְּדַמְיוֹנָו וְאִם רּוֹאֵה יָדֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְּפֵי הַחַיּוֹת, וְפָנֵי אֲרִיָה אֶל הַיָּמִין וְפָנֵי הַשּׁוֹר מֵהַשְּׂמָאל יִרְמֵז הַתַּרְגּוּם כְּכּוֹנֵה שְׂאֵלֶה הַצִּיּוּרִים נִעֲשׂוּ לְחַיּוֹת אֲשֶׁר דָּמָה לְרֵאוֹתָן (שֵׁם ח' י') כְּרַמִּים הַקְּטַנִּים הָאֵלֶּה יִפְשִׁט הַתַּרְגּוּם כְּסוֹת הַהִגְשָׁמָה מִמְעֵשֶׂה הַמְרַכְבָּה, וְחוֹשֵׁב שֶׁכַּחֲזוֹן הַזֶּה גִּלָּה לּוֹ הַקֶּבֶה עֲנִינִים נִשְׁנָכִים וְרַחֲנִים בְּצִיּוּרִים חוֹשִׁים אֲשֶׁר רְגִיל כְּהֵם הָאָדָם בַּעֲלוֹם הַחוֹמְרֵי. וְיִפְהֵ אִמֵּר בֶּן סִירָא (מ"ט ח') עַל מֵרָאוֹת אֱלֹהִים אֲשֶׁר רָאָה יְחֻזְקָאֵל, שֶׁהַקֶּבֶה הָרָאָה אוֹתוֹ אֶת כְּבוֹדוֹ בְּמְרַכְבָּה. וְלִפִּי זֶה יִהְיֶה סְלוֹק הַהִגְשָׁמָה מְכַלֵּל מְדַרְשׁ הַמְרַכְבָּה. עִם כָּל הָאֲזַהֲרוֹת שֶׁהִזְהִירוֹ שֶׁלֹּא לְדוֹרֵשׁ בְּמְרַכְבָּה נִמְצְאוּ בְּכָל עֵת חֲכָמִים אֲשֶׁר עִסְקוּ בְּדְרִישָׁתָהּ, וּבְכֵן הִיוּ הַצִּיּוּרִים כְּדַבְרֵי הַנְּבִיא עֵינֵן לִכְח הַמְדָּמָה לְהַעֲמִיד מְגִדְלִים הַפּוֹרְחִים בְּאוֹיֵר וְאֲשֶׁר בְּכָל זֹאת לֹא נִשְׂאָרוּ כִּסְפָרֵי הַתּוֹרָה שֶׁבַע"פ כִּי אִם רוֹשְׁמֵי קְטַנִּים, זֶה הִיָּה מִפְּנֵי שְׂרׁוּב בְּעֵלֵי הַהֲלַכָה לֹא הִיָּה לָהֶם קוֹרֵת רוּחַ כְּבַעֲלֵי הַסּוֹד וְלֹא עִסְקוּ בְּסְתָרֵי תּוֹרָה, אֲמַנֵּם בְּעֵלֵי הַסּוֹד הַמְשַׁפְּקִים בִּילְדֵי הַזֵּיוֹת הַנִּפְשֵׁי הִיוּ בַּעַת הַהִיא בִּיחּוּד כֵּת הָאֲסִיִּים. וְכִכֵּר אֵז נִמְצְאוּ לָהֶם כְּתוּבִים הַזֵּיוֹת, וְעִסְקוּ בְּכַחֲנִית הַמְּלֵאכִים וְהַתַּנְבְּאוֹ וּפְתָרוּ חֲלוֹמוֹת (יוֹסִיפּוֹן) וְדַרְשׁוּ עַל מְצִיאוֹת הָאֵל וְעַל כְּרִיאַת הָעוֹלָם (פִּילוֹן) מִזֶּה נִרְאָה שֶׁעִיקַר עִסְקָם כַּעֲשֵׂה מְרַכְבָּה וְעִסְקָה בְּרֵאשִׁית. שְׂוִירִים אַחֲדִים מִתְּלַמּוּדֵם הָעֵלוּ כִּסְפָר חֲנוּךְ, וְאַחֲרֵי שֶׁנִּתְכַּמְּלָה זֹאת הַכֵּת וְקֶצֶת אִישִׁיָה הַתַּחֲכָרוּ עִם הַנוֹצְרִים וְשִׂאֲרִיתֵם עָלוּ בֵּין הַפְּרוֹשִׁים אֲשֶׁר מִמֵּנֶם יִצְאוּ, נִסְּ מֵאֵז יִצְאוּ קֶצֶת מְסַתְרֵיהֶם לְאוֹר וְנִתְקִימוּ לָנוּ שְׂוִירִים אַחֲדִים מֵהֶם כְּתַלְמוּד (יַעֲלִינְעֵק מְכוֹא לְבַה"מ ח"ג XX, XXI). אֲבָל הַחִקְרָה בְּעֵינֵים דְקִים כְּאֵלֶּה הַכִּיאוּ הַהֶפֶךְ מִמָּה שֶׁרְצוּ. כִּי בַּעֲצֵם וְרֵאשׁוֹנָה רְצוּ לְהַכִּין הַעֲנִין הַרוֹחֲנִי הַטְּמוֹן בְּסְתָר הַצִּיּוּרִים, וְתַחַת זֶה הוֹלִיד כְּהֵם הַכַּח הַמְדָּמָה צִיּוּרִים חֲדָשִׁים עַל אֶחָד אֶלְף וְיִצְאוּ אֲמוֹנוֹת אֲשֶׁר יִקְשֶׁה לְהַתְּאִיֵּן עִם דַּעוֹת הַתּוֹרָה וְהַנְּבִיאִים.

אֶת שֵׁם הָאֵל שֶׁל ד' אוֹתִיּוֹת יְהוָה הַנִּקְרָא נִסְּ שֵׁם הַמְּפּוֹרֵשׁ (1) הִיוּ מְקַדְּשִׁים וְלֹא הִנּוּהוּ בְּאוֹתִיּוֹתָיו. וּמִמּוֹת שֶׁמְעוֹן הַצִּדִּיק נִמְנְעוּ אֶף הַכְּהֻנִים מְלַכְּרֵךְ בִּשְׁם. וְיָמֵי שֶׁהוֹנָה אֶת הַשֵּׁם אֵין לוֹ חֶלֶק לְעַה"ב (סְנַהֲרִין פ"ו) וְאֶךְ לְתַכְלִית גְּדוּלָה הַגּוֹהוּ (ע"ז יח.). וְעַ"כּ נִתְּנוּ לוֹ כְּנוִים שׁוֹנִים. הַכְּנוִי הַרְגִּיל הוּא, הַקְּדוּשׁ"וּ הוֹסִיפּוֹ לּוֹ הַדְּבוּר: בְּרוּךְ הוּא. הַתּוֹאֵר: קְדוּשׁ. לְכִנּוֹי מִיּוֹחַד נִמְצְאוּ בְּמִקְרָא (אִיּוֹב ו' י')

(1) שֵׁם הַמְּפּוֹרֵשׁ הוּא כְּמוֹ שֵׁם פְּרִטִי, כֹּל הַתַּחֲדוֹת נִקְרָא פְּרִט כְּמוֹ: פְּרִט אֶת הַגֵּר, פְּרִט אֶת הַחַטָּא, וְפְרִט מִתְּחַלְמִים לְפַעֲמִים כְּמוֹ: עַד שִׁפְרִט לֶךְ הַכְּתוּב (פְּסָחִים כ"ב): וּבִירוּשָׁלַיִם הָיָה עַד שִׁפְרִט. וְעַ"כּ אֲפֻשֶׁר שֶׁשֵׁם הַמְּפּוֹרֵשׁ פִּי' כְּמוֹ שֵׁם הַמְּפּוֹרֵשׁ וְהוּא מִזֶּה שֶׁאֵנִי קוֹרְאִים שֵׁם פְּרִטִי.

חבוקו נ' ג'): בעל מ' חנוך משתמש לרוב בכנוי הזה. השם המפושט שכינה הוא כנוי לחוראת קרבת אלהים אל מקום או איש או אומה. וע"כ בכחינת היותו משנייה או מנין או מערה רוחו על דבר נקרא שכינה. ולזה תרגמו עיני ה' אפי שכינתא (ישעיה א' ט"ו) ובית המקדש תר' בית שכינתיה (שם ה' ה') והשכינה מנינה (שם) והיא שורה, ונלתה עם ישראל, ונכנסים חתה כנפיה. מצד היותו בעל הכח והיכולת נקרא גבורה. יד ה' תרג' גבורתא דה'. ואמרו ימין הגבורה, פי הגבורה. האל נקרא מקום מפני שמציאותו בכל מקום. (פילון) וחכמי המדרש המאוחרים אמרו: מפני שהקב"ה מקומו של עולם (כ"ד פס"ט) או מפני שבכל מקום שהצדיקים שם נמצא עמהם (פרקי דר"א פל"ה). והראשונים השתמשו בכנוי הזה לרוב כשדברו מהפכת רצונו או מהפכו, כמו: רצונו של מקום, כעם המקום, הכעיסו למקום, מבקש שכר מלפני המקום, עונש לפני המקום, המקום מתאוה, ידועי המקום. שמים הוא ג"כ כנוי ישן ונמצא אצל אנטיגנוס איש סוכו. והוא רגיל כשיתואר האל במלכות אשר עולו ומוראו ומלכותו על האדם. ונמצא מלכות שמים, מורא שמים, יראת שמים. כשדברו מטובו נגד ישראל מכנים אותו בשם אכשבים שמים. ומגביהים עיניהם לאכיהם שבשמים. ויחוס האל אל ישראל מתואר מאז ביהוס האב לבנו. ובהיות שהאל נקרא אדון בחלוף אל עמו שנקראו עבדי ה', ע"כ מתואר בכנוי רבונא עלמא (ת"י ישעיה ג' א') ובלשון הנהוג רבונו של עולם. ובדברם מאלהים מצד היותו יוצר וכורא הכ כנוה בתואר: מי שאמרו היה העולם. הכנויים האלה יתנו ציור מאמונתם באחדות רוחנית. רחוקה מהגשמה ונסדו על האמונה בכריאות העולם כמאמר השם. בהשגחתו, ויכלתו, וטובו, ושהוא שליט על הכל, ובשכר ועונש. אלה האמונות הן שרשי הכנויים הנזכרים אך במשך הזמן נהיו כשמות עצמיים של האל.

בזאת העולם נקראת מעשה בראשית. החקירה בה היתה בעיניהם דבר מסוכן, והרבה חכמים נמנעו מלהכניס בה (חגיגה פ"ב ט"א) והזהירו שאין לדרוש במה שלמעלה ומה שלמטה מה לפנים ומה לאחור. וככל זאת נתקיימו מדרשים בפנה הזאת ונלמד מהם דעותיהם בענין בריאת העולם. האמינו בבריאת היש מן האין. פילוסופוס אחד אמר לרג' (השני) צייר גדול אלהים אלא שמצא סממנים טובים. והם תהו וכהו וחשך ורוח ומים ותהומות והשיכו ר"ג בנערה זאל בכלם נאמר בריאה (כ"ר פ"א) ואלו אחר מחכמי ישראל חושב כן לא היה מגערו כל כך, ווראי שהאמינו מאז בכריאת יש מאין. ציורי הכתובים לקחו כפשוטם ומה גולדו דעות מתמיהות, וחשבו שהעולם בנוי על יסוד חומרי. והאחרונים אמרו שאכן היסוד היה במקום המקדש (יומא פ"ה בבלי יורוש' ותוספ' פ"ב). ובס' חנוך קרא ליסוד, אבן פנה, וחנוך הגיע עד היסוד וראה אבן הפנה (פי"ח ב'). האור הוא ניצוץ מזוי הדרו של הקב"ה (ב"ס ט"ג ב') ואין זה מליצה שירית אלא דברים ככתבם. ואחר מבעלי הגדה מעיד שקבל כן מקדמוניו ונטמ לו בלחישת (כ"ר פ"ג). לרוב המראות הטבעיות נתנו סבות מתמיהות אשר אין להן יחוס טבעי עם המסובב. תכלית הכריאה בשביל האדם הצדיק והוא הישראלי (כרכות ו: ב"ר ותנחומא ס' חנוך וס' עזרא פ"ד); כי רצה הקב"ה שיתגדל שמו (ע"כ נרא העולם (יומא לח). וזה יקיים ע"י עושי רצונו. התורה היתה כלי אמונתו בכריאה (חגיגה יב. כ"ר פ"א) וקדמה לבריאת העולם (פסחים נד. ב"ס פ"א וס"ד) והחכמה היא התורה. פילון מתאר החכמה העליונה בשם דבור (logos) שהיה כלי אמונתו בכריאה והוא רוח התורה האלחית (בס' מן הבורחים 458 ומן הכרובים 129). הדבור שהוא החכמה העליונה נחשב אצל פילוסופי היוונים כעצם נכדל, והאל והדבור אינם אחד, אמנם הדבור הוא כאצילות מעצם

אלהים, ונמצא בפני עצמו להיות האמצעי לעשות רצון אלהים לתת חיים סדר ותנועה בעולם החומרי, זאת היא התורה מן הדבור בשרשה; אך כמושגים המפליים נוטים חכמי היונים זה מזה. פילון תאר הדבור כעצמות מיוחדת וכאלו הוא משנה לאל העולם, אך איננו כמאמין בשתי רשויות אבל הוא בערך שליה העושה שלחותו. והנה התורה מן הדבור מצאה מכבדיה גם בין היהודים באי אבל לא נכנסו בעיונים פילוסופיים אמנם גם בזה נסמכו על כתיבי קדש. הן שלטה במשליו מתאר החכמה כעצמות בפני עצמה. וזאת החכמה היא התורה כי רק היא אצלם החכמה האמיתית. אף כן יתאר בן סירא (פכ"ד) את החכמה. מושבה במרומים ומפיקה רוח נכואה ומוצאה מפי אל עליון. ומקור החכמה היא התורה (פ"א). ונראה מזה שהחכמה אלהית, והדבור הוא החכמה, שהיא התורה. נוסף על זה שהיו מחשבים את הדבור האלהי כעצם בפני עצמו. וממאמרם שכל דבור ודבור היוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך (הניגה יד). נלמד כי האמינו בעצמות הדבור. ובמקום אחר אמרו: כי מה שדבר ה' עם משה במראה, זה מראה דבור (ספרי בהעלתך פי"ג), ואלו לא היתה האמונה הזאת קדומה לא היו האחרונים בודים מלב דבר חדש כזה. גם המתרגמים הארמיים השתמשו כמלת מיטרא באופן מפשט כאלו הוא עצמות בפני עצמה, כי באמת היתה האמונה כן. מן העת אשר התחילו להשתדל בהרחקת ההגשמה התחזק זה המושג מן הדבור, והעת הזאת קדמה לידיעתם מחכמת היונית, כי רוב יתקוני הסופרים הנודעים ובלתי נודעים הם תולדות זאת ההשתדלות והם קדומים מאד. ואמנם הדעה מן הדבור לא היתה סכנה לאמונת האחדות, כמו שהאמונה כמלאכים לא היתה מסוכנת לאחדות. כי כבר ראינו לפני זה שהאמינו שהקב"ה מראה גלוי שכינתו בציורים חושיים וזה על ידי בריאה חדשה לכל עת הצורך. וע"כ כל הפעולות התלויות בתכונות מקריות וגורמות שנוי בהפעל נפעלות על ידי המלאכים אשר ברא ה' לתכלית הזאת. ומזה הענין מלאך הפנים המושיע של ישעיה השני ומלאך המשיחית שבספר שמואל ומלאך הברית של מלאכי. וקרוב מאד שהתורה מן המלאכים אשר התרחבה בגולה ואחרי כן, נוסדה בעיקרה על ההשתדלות להרחיק ההגשמה בכל צד האפשר. ועתה אף כן הענין בכחינת הדבור. שאם מדרגת השכלתם לא היתה נאותה להשיג מושגים מופשטים ופילוסופיים הנה אמונתם באה לעזרה שהאמינו שכל הפעולות והתכונות המיוחדות לאל הן מלאכיו עושי רצונו ובכלל הזה גם הדבור. ומפני זה המושג הפילוסופי של האלכסנדרים מן הדבור מצא חן בעיני חכמי א"י מפני שהיה בהסכמה עם אמונתם. אבל לא שעו אל העיונים והתולדות שנתלו בו אך די לחם לדעת שחכמת היונית מסכימה עם אמונתם. ועתה מה שהשתמשו המתרגמים כמלת מיטרא באופן מפשט כאלו הוא עצמות בפני עצמו אין זה דעה לקוחה מן היונים אלא היא דעה עצמית של היהודים ולא המתרגמים חדשה כדי להורות לעם סלוק ההגשמה, אך היה להפך כבר מאז השתרשה בעם האמונה שהשם אינו נשמי ובהסכמה עם האמונה היהודית הזאת עשו המתרגמים תרגומיהם. אמנם הבדל גדול יש בין מושג הדבור אצל היהודים בא"י ובין מושגו אצל היונים. כי ליונים היה הדבור במדרגת אלהות ולדעת פילון הוא משנה לאל העולם ובערך אמצעי בין אלהים לעולם החומרי אבל הדבור אצל היהודים היה נברא ובמדרגת מלאך עושה רצונו, והוא החכמה האלהית שהיא לפי דעתם התורה וע"כ הדבור הוא התורה, וכזה יש הסכמה בין הפרושים בא"י ובין פילון.

כאן יכות הבריאה יש דמיון בין ציורי פילון וחכמי א"י. לדעת פילון נברא העולם בתחלה במחשבה וע"פ המחשבה הזאת — שהיא הציור הרוחני

המתחקה בנפש החושב — ברא העולם החומרי (בס' ממלאכת העולם 3) וקרב לזה גם דעת חכמי התורה שבע"פ. שממשלים את הבריאה לבנין של פלמין שהאומן מביט אל הדיפתראות שיש לו, לדעת איך הוא עושה חדרים כך הקב"ה מביט בתורה ובונה את העולם (כ"ר פ"א מ"ע פ"ד). שורש זה המדרש נרמז במחלקת ב"ש וב"ה, שבש"א מחשבה כלילה ומעשה כיום ובה"א שניהם ביום (ב"ר פ"ב) ולדברי שניהם קדמה מחשבה. אך אין על ענין זה רק רמזים סתומים שחכמי ארץ ישראל השתמרו מלהכנס בעיונים כמה שלפנים. ובכחית הזמן נודעו דעות היונים שהזמן נצחי. או נהיה עם ההווה והמציאות שזולתן אין לצייר מושג הזמן, וששת ימי הבריאה בתורה לא יוקחו כפשוטם (פילון). אך לחכמי ארץ ישראל היה הזמן מן הנכראים. (עזרא הד' ה' מ"ט) וההגדות מן הדברים שנבראו קודם בריאת העולם רומזות על הדעה הזאת כי אלה ההגדות יוקדם בהכרח מציאות הזמן. ואחד מן האחרונים אמר: שהיה סדר זמנים קודם (ב"ר פ"ג) ואין להוציא דבריו ממשמעם כאשר עשו מפרשיו. כי ראינו שכן היתה הדעה השלטת בא"י. החלק הנכבד בבריאה הוא אדם. צלם האמינו שבשכילו נברא העולם. נברא בצלם אלהים. ולא הובן התואר "צלם אלהים" באופן גשמי. כי אם ההגדה מספרת ששנו השבעים וכתבו: אעשה אדם בצלם וברמות תחת נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (מכילתא. בא פ"ד ובכ"ט) מזה נראה שבצלמנו כדמותנו לא הובנו אלא על התכונה הרוחנית. וע"כ אמרו האחרונים שיש בני אדם שהם בצלמו ודמותו ויש שאינם בצלמו ודמותו (ב"ר פ"ח) וכונתם שצלם ודמות נאמרו על התכונה הרוחנית והצדיקים הם בעלי צלם אלהים ולא הרשעים. וע"כ צלם אלהים הוא ציור לנשמה. והאמינו שהנשמה עצמות רוחנית, קיימת בפני עצמה במקום מיוחד בשמים (חגיגה יב:), וכשנוצר הגוף בכטן האם הקב"ה נותן בו נשמה (נדה לא:). במקומה הראשון טהורה היא (ברכות ס:). כהתחברה עם הגוף מתלכלכת (שבת קנב:). וע"כ טוב לאדם שלא נברא משנברא (ערובין יג:). כי בבריאתו הושבתה הנשמה מטהרה מפני החטא לזה יזהר האדם לשמור נשמתו במהרה (שם). השמירה הזאת יש ברצון האדם ולו הרשות נתונה ללכת אחרי יצרו הטוב או הרע (ב"ס פט"ו י"ד ספרי ראה פי' נ"ג ובגמ' בכ"ט). הטוב המוסרי שיבחר בו האדם הוא יראת שמים ככלל (אבות ס"א מ"ג) היראה ראשית האהבה (ב"ס פכ"ה) ופרי יראת שמים הוא יראת חטא (ברכות יט. אבות פ"ב פ"ג ובכ"ט) הגדולה שזכויות היא תלמוד תורה (פאה פ"א מ"א כ"ס פ"ו לו — לח) ושניות לה עבודה וגמילות חסדים אלה השלשה נחשבו לעמודי העולם (אבות פ"א).

דרך תלמוד תורה גדול אם מביא לידי מעשה (אבות פ"א) ולא די בהגיון בה כי אם שמירתה עיקר (ב"ס פ"ו ל"ח). אבל אין מעשה המצות נוצה כהעשותו בלי כונה (ברכות פ"ב מ"א). ומעשה האדם בכלל יהיה לשם שמים (אבות פ"ב) בין מאכל ומשתה (ביצה מז:). בין בשאר עניניו (טוביה בכ"ט), ותנאי המעשה הוא האמונה. אמונה שהתורה מן השמים (סנהדרין פ"י מ"א) אמונה כרועה נאמן שהוא משה (מכילתא בשלח פ"ו) ובנביאי השם (דבתי"ב כ'), והעושה מצוה באמונה גדול שכרו (מכילתא שם), ובשכר האמונה כמי שפקד למשה לעשות האותות והמופתים הקב"ה עושה להם נסים וגבורות (מכילתא דעמלק פ"א ר"ח כט. ח"ש פמ"ז) ובזכות האמונה ננאלו ממצרים (מכילתא בשלח פ"ג) וכזכותה הגליות מתכנסות (שם פ"ו). המצות נחלקו לישני חלקים. מצות שבין אדם למקום ומצות שבין אדם לחבירו. העיקר הראשון לחלק הראשון הוא: סבלת עול מלכות שמים (בכ"ט) ובו נכלל מדת ההודאה בין על הטוב ובין על הרע (ברכות פ"ט). הצרקה דין שמים (ת"כ פתיחה למלואים תענית ח.), לעבוד

ה' מאהבה (סומה כד. ספרי ואתחנן פי' ל"ב) ולעורר אהבת כל באי עולם להקב"ה (ספרי שם) ולא תהיה האהבה כשביל קבלת שכר (שם פי' מ"א) אך תהיה כעבודת ה' בכלל, רק לשם פעולתה (שם עקב פי' מ"ח) שלא ע"מ לקבל שכר (אבות פ"א), האהבה יוציא לפועל ע"י שיתדבק בדרכי ה' (ספרי פי' מ"ט) ובהטות אליו מה הוא רחום וחנן אף כן יהיה האדם (שם ומכילתא דשירה פ"ג ירוש' פאה פ"א ושבת קל"ג:) ובשמירת מצותיו באין הכדל בין מצוה קלה לחמורה (אבות פ"ב ספרי ראה פי' ע"ט ופ"ב). הנדולה בחלק הזה מן המצות היא מצות קדוש השם, שחובת האדם למסור נפשו ומאורו לקדש השם (ספרי ואתחנן פי' ל"ב). היסוד: מסור עצמך וקדוש שמי! (ת"כ אמר פ"ט) החזק מן היהודים בכל הזמנים. אך לפני החרבן נשמר ביתרון דקדוק מלאחריו. לפנים מסרו נפשם על כל ענייה קלה, אבל בעליית בית נתזה בלוד הקילו קצת. המצות שבין אדם לחבירו הן כל מצות הצדק והיושר הרחמים והחנינה ויסוד כלן היא אהבת אדם אשר בכללה נמילות הסדים שהיא יסוד העולם, שורש ליסוד הזה: מה דסני לך לחברך לא תעבד (טוביה ד' ט"ז) והוא כלל התורה וכל השאר הוא רק בערך פירושה (שבת לא.). וקראו הכלל הזה כלל גדול בתורה (ת"כ קדושים פ"ד). אחת מהזכויות הנדולות היא מעשה הצדקה ונחשבה בכלל ג"ח וזו וזו שקולות נגד כל המצות (ירוש' פאה פ"א), וכל המרכב בג"ח הרי זה משובח (ס' טוביה ככ"ט) והיא כופר לנפש החוטאת (דניאל ד' כ"ד) ושכרה כעז' וזבעה"ב (פאה פ"א) והיא אחד מהסימנים שמצויינים בה ישראל (יבמות ע"ט). ג"ח היא לחיים כריאים וחולים וגם למתים לקברם לפי כבודם (טוביה ככ"ט מכילתא דעמלק פ"ב ובגמ' ככ"ט). מענין האהבה והג"ח הוא ג"כ חובת התוכחה, כי האמינו בערבות כל ישראל זה לזה (שבועות לט). כתורה וג"ח כן העבודה אחת מעמודי העולם, וע"כ החסידים הראשונים התאוו להביא קרבן (גדלים י'). ויהודה בן בכא הביא אשם תלוי בכל יום (כריתות כז). ור"י בן זכאי ישבח את הדור אשר הנשיא שלו מביא קרבן על חטאתו (הוריות י'). ת"כ אבל לא העלימו עין כי העבודה הזאת פחותה לערך האל וקרובה להגשמה. ע"כ אמרו כי תכליתה רק לתת שכר טוב לעובדיה (מכילתא בא פט"ז) ואם נאמר שהקרבנות לריח ניחוח אין זה אלא משל שנחת רוח לפניו שנעשה רצונו (ת"כ ככ"ט ספרי פנחס פי' קט"ג). אבל קרבן בלי טהרת המחשבה לא ישיג התכלית (כ"ס פ"ד יהודית פט"ז). האמונה ביקרת העבודה נשתרשה באומה. והמשכילים עם שהקמינו ערכה לעמט התורה וג"ח, ככל זאת השתמרו מדבר נגדה בהחלט. ותהי להפך כי אמרו כפירוש לבלתי הנח יד ממנה כי בן צוה אלהים (ב"ס פ"ה) ואם מגנים זכחי רשע (קהלת ד' י"ז ב"ס ל"ד ה') אינם מגנים העבודה בכלל אך יודו שהיא רצויה (קהלת ה' ב' ב"ס ל"ה ד'). בכלל עבודת הקרבנות: הנדר והנזירות עם שגם הם לא נרצו בעיני המשכילים (קהלת ה' ד' ב"ס י"ח כ"ב גדרים ט'. וש"ג). לא יכלו להתנגד להם מהשתרשם בעם. ונהגו הרבה בניזירות (ירוש' ברכות) וביותר בעת צרה (גזיר פ"ה מ"א). וכן היתה ענין זכות גדול (טוביה י"א ובמשנה ותלמוד ככ"ט). וככל צרות הצבור גזרו תענית (מס' תענית חשמונאים א'. ג' ט"ז יהודית ד' י"ז). כי כל סנוף נפש היה אצלם דוגמת הקרבנות ועוד חביב מהם, שהיסורין מרצים יותר מקרבנות (ספרי ואתחנן ל"ט מכילתא דבחדש פי') כי היסורין מטרקין את הנפש ומכפרים (תענית כ"א). כמיתה שמתקת (שבועות ח'). ומכפרת (ספרי שלח ק"ב נשא ד' סנהדרין ט"ג). אמנם אף שמיחה מכפרת בכל זאת נהגו להקריב קרבן לכפר על נפשות המתים (חשמונאים ס"ב פי"ב ג"ח). על האדם מבחר הברואים משגיח אלהים ועיניו משוטטות בכל הארץ (זכריה ד' דה"ב ט"ז). וההשגחה האלהית על כל פרטי המעשים, ופגעי העולם

לכללו ולפרטיו ביד אלהים ואין דבר כרצון האדם כי אם יראת שמים (קדמוניות סי' ג'), ומשל קדמוני הוא הכל בידי שמים חוץ מ'ש. והמאמר: הכל צפוי והרשות נתונה (אבות פ"ג) המיוחס לר' עקיבה לא הוא המציאו אך היה יסוד אמונת ישראל מאז. ולא נכנסו בעיונים לפשר מושג הצפיה או הידיעה האלהית עם מושג הרשות המתנגדים זה לזה. אמנם שניהם היו אמונות קיימות ולא הרהרו אחרתן. ולכן האמינו שרצון חפשי לאדם ואין נזירת אלהים עליו להרע או להטיב (ב"ס פט"ו כ') והאמינו שמעשי האדם נגלו לפני ה' טרם נעשו (שם פכ"גובכ"ט), והאמינו בנזירה אלהית (קדמוניות פי"ג) — בהסכם עם האסירים — שאין אדם נוקף אצבעו למטה אא"כ מכריזין עליו למעלה (חולין ד'); והאמינו שהנשייה אל הרע היתה נמועה בלב אדם הראשון (עזרא ה' פ"ד ל'), וזה שורש האגדה מן הזומתא שהטילה הנחש בחוה והיא דבוקה בבני אדם (שבת קמ"ו). והאמינו שהשטן פועל על רצון האדם ומסיתו (דח"א כ"א) וכן מתואר השטן כנבואת זכריה (ג' א') ובנשייה קטנה מהמתואר באיוב. ששם השטן פועל בשליחות ה'. אך המאחרים מתארים השטן בהסתה שיורד ומתעה (ב"ב מז.). כמו בזכריה ודבה"י, ועולה ומקטרג כמתואר באיוב. השטן הוא היצר הרע והוא מלאך המות (שם) וזה נוסד על האמונה שחטא אדם הראשון בעטיו של נחש גרם מיתה לדורות. אלה האמונות בהשגחה, והידיעה האלהית, ורשות האדם, והנשייה לחטא הן מתנגדות וכלל זה היו קיימות באומה כי היו מאמינים בני מאמינים ולא נכנסו בעיונים. ה' המשיגה הוא מלך העולם ומלכותו נקרא מלכות שמים. מושל על הגוים כמו על ישראל, ועל ישראל החל שמו ביותר (ספרי ואתחנן פי' ל"א). לעמים חלק מלכי בשר ודם ועל ישראל שם עול מלכות שמים (ב"ס פי"ז י"ג). זאת האמונה התחזקה על ידי הקנאים שנהגו המרידה לפני החרבן, שקבעו בה מסמורות (קדמוניות פי"ז אדרי"ג פ"כ). לו כל העמים אבל נתנם תחת פקודת מלאכיו ועל ישראל מושל ומשיגה בעצמו (ס' היוכלים פט"ז פרקי דר"א פכ"ד). מאהבתו לישראל הודיע לאומות כי הוא בעצמו מנהיגם למען ינהגו כם כבוד (מכילתא בשלח פ"א). התייחדות אלהותו של ה' אחד כאלו הוא רק אלהי היהודים ולא אלהי האומות לא היה מיסודי אמונתם; אך האמינו כי ה' מושיע כל באי עולם ולישראל יתר מפני צדקתם ואמונתם (שם פ"ג), אלהים מתפאר בישראל יען שגם הוא תפארת עוזו (ג"ז שם) הוא עושה אותם חטיבה אחת בעולם יען שגם הם עשו אותו חטיבה אחת בעולם (חגיגה ג. ב"ס בכ"ט ח"ש פ"ב, ג. י). ואף על כן חניכין ישראל ונקרא בנים למקום (אבות פ"ג ובכ"ט) ומתנהג עם בניו במדת הרחמים (ברכות ז.). ומטה משפטם כלפי חסר (ר"ה יז.), ואף אם נגזר הדין יש ביד האדם לבטל על ידי צדקה ותפלה ותשובה (ר"ה טז); ירושלמי תענית פ"ב טוביה פי"ב) שהעושה צדקה כמקריב קרבן (ב"ס פל"ה) ונחשבה ככופר ופרות הנפש (דניאל ד' כ"ד), וכן ה' פלה היא עבודה שבלב וחשובה כעבודת המזבח (ספרי עקב פי' פ"א) והקב"ה מתאוה לה (יבמות צד.) כשיתפלל במהרה הלב ומכובד ראש (ברכות פ"ה מ"א) וברחמים ותחנונים לפני המקום (אבות פ"ב) ואז הקב"ה מכטל נזירתו מפני נזירת הצדיק (ירושלמי תענית פ"ג הי"ב). וכן התשובה מכפרת (מכילתא דבחדש פ"זובכלי וירושלמי יומא פ"ח ובכ"ט) וידו של הקב"ה פרושה לקבל בעלי תשובה (פסחים קטו.) ובתנאי שהתשובה שלמה שהאומר אשוב ואחמא הוא כטובל ושרץ בידו (ב"ס פל"ד יומא פז.).

שרי מלכות שמים הם מלאכי השרת, שמות המלאכים עלו אתם מבבל (ירושלמי ר"ה פ"א הא) וע"כ לא נזכרו בשמותם בכ"ק הקדומים אך במאחרים (דניאל ח'. י'). ושם מכונים שרים וכל מלכות ממלכות הארץ יש לה שר,

מיכאל הוא השר של ישראל (שם י' כ"א) והוא מן השרים הראשונים (שם י'
 י"ג) וזכרו שבעת שרי הפנים (טוביה י"ב) מסכים עם שבעת השרים אשר
 לפרסיים המכונים אמחספנדס. מלאכי הפנים הם מין מיוחד (ס' היובלים
 פ"ב) והם ממטרון שר הפנים (סנהדרין לח:) וסוריא ל שר הפנים (ברכות
 נא). ויש מלאכי הקדושה (ס' היובלים שם) ונקראים קדישין (דניאל ד' י"ד)
 וגם עירין (דניאל, היובלים שם וס' חנוך). נבריא מיוחד בשם קדוש (דניאל
 ח' י"ג) נמנה בחברת מיכאל רפאל (ב"מ פ"ו:) אוריאל סוריאל פנואל (ס' חנוך
 פ"ט), הגדול שבכלם מיכאל (יומא לו.) נבריא נקרא גם רוח פסקנית, ולו ג'
 שמות פסקון איטמון סגרון (סנהדרין מד.), לכל המראות הטבעיות נתנו שרים
 ורוחות, ומלאכים (ס' חנוך פנ"ה). רהב שר שלים (ב"ב עד:) דומה מלאך
 הרוחות (שם צד:) ירוקמושו הברד (פסחים קיה.) לילה מלאך ההריון (גדה טו)
 והיו מלאכים המתפללים בעד האדם אחד מהם סנדלפון (חגיגה יג:), ממטרון
 כותב מעשי בני אדם בספר (שם טו') והוא חנוך בן ירד שהקב"ה העלימו (ילקוט
 ישעיה שט"ז) ולכל זה דוגמאות בס' חנוך והיובלים. מלבד השרים הממונים על
 ענינים סכעיים יש ע' שרים, לכל עם ועם שר אחד, ומלאכים ורוחות רעות
 לאין קצה. ואמרו: אלמלא נתנה רשות לעין לראות לא היתה בריה יכולה לעמוד
 מפני המזיקין (ברכות ו', פילון כס' מן החלומות 536). כל טרוף דעת יחסו לרוח
 רעה (קדמוניות ס"ו פ"ח). סמאל הוא המסית והשמן (סוטה י:). עזאל אחד
 מהמלאכים שידרו לארץ גם הוא מסית לדבר עבירה (ילקוט שם מ"ד יומא סו:).
 מין מרוחות הרעות הם השרים. במציאותם האמינו בכל לב עד שהיו סבה
 ליסוד כמה הלכות ודינים (שבת פ"ב מ"ה גיטין סו. יבמות קכב. סנהדרין מד.)
 גם נזכרו בשמות. כמו אש מדאי שר לכלם (גיטין סח.) לילית שר שיש לו
 כנפים (גדה כד.) והוא שר הלילה (שבת קנב:) הורמיו בת לילית (ב"ב עג.)
 ובן תמליון (מעילה יז:). ואמרו שג' מאות מיני שרים היו בשיחין (גיטין
 סח:). מין מרוחות רעות נקרא מלאכי חבלה ומספרם רב (שבת פח. פסחים
 קיב:) וגם נקובים בשמות ואין הפה יכול לדבר מרוב ההמצאות שהמציא הכח
 המרטה בענינים האלה וכלן מצאו מאמינים.

המלאכים יתגלו לצדיקים. אליהו הנביא אשר הוא בערך מלאך סובב מעיר
 לעיר (ב"ב ס:). ושומר דרכי בני אדם וטודיע סוד ה' ליראיו (ברכות ג.) ומתיר
 ספקותיהם (פסחים ע.). צדקת הצדיק תוכל להביאהו לידי רוח הקדש. אף
 שעם הנביאים פסקה רוח' (סוטה בסופו בבלי וירושלמי) בכל זאת האמינו
 שבאקראי נגלה רוח הקדש ליחידים או שמענו בת קול (שם לג. מ"ת פ"א
 סנהדרין יא. ובכ"ט). ואחרי שהצדיקים קרובי אלהים ע"כ האמינו שיכולים לפעול
 טובה לזולתיהם על ידי התפלה שמתפללים עליהם, ובכל עת צרה שלחו
 לצדיקים המפורסמים שיתפללו בעד העם (ברכות לד: תענית פ"ב בבלי וירושלמי).
 וכן האמינו שיש בכח הצדיקים לפעול על ידי לחשים. כי ראינו שבימי
 התחששות דת הנוצרית היה המיסד ושלוחיו מתפארים בכח הזח. ווראי שלא
 היה זה המצאה חדשה אלא היה כן האמונה בעם. וע"כ עמדו נגד הלוחשים
 על הנכה בכלל (סנהדרין פ"י מ"א). ובן דיטא בן אחותו של ר' ישמעאל
 רצה להתרפאות מכת יעקב איש כפר סכניה כשם רבו (ירוש' ע"ז פ"ב ובבלי
 שם ותוספ' חולין פ"ב). ובלי ספק היה ענין הלחשים השימוש בשמותיו של הקב"ה
 והשבעות אשר עשו בלחשיה וכבר נרמז על הלחשים בכתבי הקדש הקדומים. והיו
 מאמינים שיש כח לפעול גם על יד לחישת שמות הטומאה (סנהדרין צא.) והם
 שמות השדים וכיחוד שם השמן, ומתנגדי ישו אמרו שהוא פועל ע"י שם השמן
 (מאמ. ס"ט ל"ד) או כמסופר בתלמוד, שבן סרטא הוציא כשפים מטערים

(שבת קד:) מזה נראה שהלחישות ע"י שם השמן וכ ש פ י ס אחד הוא. האמונה בכשוף ישנה באומה, הנשים היו פרוצות בכשוף (אבות פ"ב מ"ה ערובין סד:) ובימי שמעון ב"ש היה זה חולי הזמן (סנהדרין מה:) ומימים קדמונים היו הכשפים אומנות הנשים. שהתורה עצמה מדברת ממכשפה. וההגדה מספרת שהמלאכים שבאו אל בנות האדם למדו אותן כשפים והשבעות וס' חנוך פ"ו י' וילקוף רמז מ"ד). אמנם מעשה הכשפים היה תועבה בעיניהם ועם שהאמינו בפעולתם בכל זאת נרדפו פועליהם, אבל ההשבעות והלחשים, לסלק חליים ע"י הלחש ורוחות רעות ע"י השכעות, גם המשכילים לא התנגדו לפועליהם מהאמינם בם כאמונה שלמה. ויחסו את פתקי ההשבעות והלחשים לשלמה המלך (קדמוניות ס"ח פ"ב). כל אלה נחשבו כצנורות המחברות העולם הרוחני עם העולם החומרי. אחד המיוחד מאלה הצנורות היה החלוס. משכילי עם השתדלו להורות כי אין ממש בחלומות ולא יבואו כי אם כרוב ענין (קהלת ה' ב'). חזיוני לילה ציורי הבל המה (שם ה' ו' ב"ס פל"ד) ולא נירא מהם רק נירא את האלהים (שם). אבל לא הועילו נגד אמונת העם אשר היתה חזקה מאד. וכמעט היה זה אומנות מיוחדת בירושלים לפתור החלומות (ברכות נה.). הדעות האלה אשר נפרצו בימים ההם מפחידות אותם על כל צעד וצעד בהליכתם, עד שהיו יראים להוציא דבר רע מפיהם שלא להביא את השמן עליהם (ברכות יט.). והיה זה ליסוד: שאל יפתח אדם פה לשמן, וכשדברו מרעה שתבוא על ישראל אמרו על שונאיהם של ישראל מיראתם פן יעוררו את השמן בדכורם, והאמינו בסימנים לטוב או לרע (ברכות לד:). ועוד דורי דורות לא יכלו להפרד מניחושים (חולין צה:) ומסימנים ואותות (מכילתא בא פ"א סוכה כט.). אבל גדולי החכמים נלחמו בם בכל עז (שבת סז. סנהדרין סה: ומכילתא שם). ואמנם כן כי לא כל הדעות האלה מושכלות ומסכימות עם דעות התורה והנביאים, אבל מקורן טהור כי כלן נוקרו באמונת ההשגחה האלהית. וכאשר אם אחת יולדת בנים שונים זה מזה במראה, בקומה וביופי, כן מהאמונה הזאת יצאו תולדות שונות מקצתן טובות ובריאות ומקצתן דקות ורעות הרוח, אבל בכלן עוד מעט מרוח יולדתן דקה בהן. התולדה היותר נכחרת אשר יצאה מאמונת ההשגחה היא האמונה בשכר ועונש. אמונתם חזקה כי כל מה שמגיע לאדם מן הטוב או הרע בחיים הזמניים הוא תולדת מעשיו ופריים (פאה פ"א מנחות מד). בין לטוב בין לרע משלם הקב"ה מדה כנגד מדה (סוטה ח: ובכ"מ), אבל מדה טובה מרובה ממדת פורעניות (סנהדרין ק. ובכ"מ כ"ס פליה) ואם באה רעה לצדיקים היא לנסיון או לכפרה ולהיות שכרם שלם בעו"הב (ב"ס פ"ב, טוביה פ"ב ח"ש בכ"מ. תענית יא: ב"ב טו: הוריות י:), ומטיב לרשע בעו"הו כדי למרדו מעו"הב (כ"ב שם ספרי האזינו פי' ש"ז), לפעמים צדיקים מתים בעון הדור שלא ילמדו ממעשי הדור (ח"ש פ"ד ובגמ' בכ"מ), או לכפר על דורם (ספרי הברכה פי' שמ"ד) או מפני הפורענות המזומנת לבא (מכילתא משפטים פ"ח). הטוב מגיע לישראל בזכות האבות והקב"ה זוכר לבנים חסדי אבותם ורשעת אבותם. וכבר הכריע יחזקאל (י"ח) כי זה רק כשאוחזים מעשי אבותיהם כידיהם. וזה היה להם ליסוד בכל הזמנים (ב"ס בכ"מ סנהדרין כ"ז:). ומיועד גם שכר לאחר המות. במות האדם אין נשמתו כלה אמנם נשאת לחייה עד. נשמות הצדיקים נתונות באוצר (ספרי פנחס קל"ח הברכה שמ"ד) ונתונות תחת כסא הכבוד (חגיגה י"ב:). כשימות האדם שני דרכים לפניו, אחד לנגן ערן ואחד לגיהנם (ברכות כח:), ולפני אלהים נתן חשבון על מעשיו (אבות פ"ג) ממהות השכר והעונש לא דברו רק ברמו. בספר עזרא הרביעי הדברים מדוקדקים כחוט השערה (פ"ז) ובכמה דברים יש הסכמה בינו ובין ספרי התורה ישבע"פ. כמו: הצדיקים ניתנים באוצר אשר שם האור הנצחי

(ב"ר פ"ג) נשמות הרשעים נמסרים למלאכי חבלה (ספרי הברכה שנ"ז) אלה המלאכים באים לקראתם ומקבלים אותם, והצדיקים יקובלו ממלאכי השרת (כתובות קד.) הצדיקים נהנים מזיו השכינה (ברכות יז.) מעשי האדם הכתובים בספר (אבות פ"ג) נפרטים לפניו ונרדן עליהם ומצדיק את הדין (ספרי האזינו ש"ז תענית יא.) ושבע מעלות לצדיקים בנג ערן (ספרי דברים י') לכל אלה יש דוגמאות בס' עזרא הרביעי. הציורים האלה חיו באמונת העם וכח המדמה המציא אלה כמותם, אבל יסוד הדבר הוסכם מהכל כי הנשמה לא תכולה אחר המות. קהלת עם ספקותיו בחשנון הנפש לאחר המות (ט' י') מחליט שהרוח תשוב אל אלהים (י"ב ז') ברוב ספרי החזונים נזכרה האמונה בקיום הנפש ברמז (ב"ס פמ"ה כ'. ופמ"ח ה' ט"ו) או מפורשת (טוביה פ"ב י"ח ח"ש ככ"מ השמונאים ס"ב פ"א) מושג קיום הנפש מתואר בתואר גניזת הנשמה מפני שהאמינו שהנשמות שמורות ליום הדין האחרון (ח"ש בכ"מ, חנוך, עזרא, היובלים קדמוניות ס"ח: סנהדרין קח.). נשמות הרשעים אסורים ושמורים בשאול (חנוך עזרא והיובלים) ואין להם רשות לשוב בין החיים אבל הצדיקים יש להם רשות לשוב (קדמוניות שם ברכות יח:), וע"כ קראו את הצדיקים אף במיתתם חיים (ירוש' שם פ"ב ה"ה מאט. פכ"ב ל"ב) לאמונת גלגול הנשמות אין רמז בספרי תורה שבע"פ אבל בשאר ספרי יהודים קדמונים נמצאו רמזים. לעדות יוסיפון (במלחמות ס"ב פ"ח) האמינו שנשמות הצדיקים באות לגוף אחר. עזרא הד' (פ"ז) שואל אם הנשמות יגלו בגופים חדשים, וזה אות כי בימי הכותב האמינו כן; גם ככתבי האונגליונים (מאט. י"ד ב') יש רמז קצת אבל אין להחליט בכירור שהיתה האמונה הזאת מתפשטת בעם.

עיקר השכר והעונש הוא ביום הדין האחרון, אשר לפני כואו יגלה המשיח. האמונה בביאת המשיח נשתרשה באומה מקדם (למעלה פ"ג). מעת שחרב הבית בראשונה הסתעפה יותר עם דעות העם. ברבות התלאה התחזקה גם התקוה לגאולה. זאת התקוה בשרשה היתה משותפת לכלל האומה אבל המתואר מצורתה החזונית לא היה משותף לכל. כי הציורים מתכונת הגואל השתנו לפי מצב המדיני לפי רבוי ומעוט תלאותיהם ולפי מדרגת ההשכלה. כמו שנבדלו הנביאים הראשונים בציורי המשיח מן האחרונים. עד שנראה מטבע כל זמן זמן טבועה בהם, כן היה בימי הבית השני בימי עלותם מהגולה זרחה שמשם והישועה היתה קרובה, אז אשר עוד בקש לבס התחקה בתקותם לשלמות הגאולה. נחמיה מקור שיעמוד כהן לאורים ולתומים (עזרא ג' ס"ו) וה' יביאם אל המקום אשר בחר ויקבץ נדחי ישראל (נחמיה א' ט'). אחד מנביאי הגולה (ישעיה ב') שנבא בימי כורש מקור לגאולה שלמה ותשיעת עולמים לקבוץ גלויות ולתשלום נמול לאויבי ה' למען ייראהו, על ישראל יורח אור ה' ולאורו ילכו הגוים וכלם יראו כבוד ה' וכישראל יביאו מנחה אל ביתו בירושלים, ואז זאב ומלה ירעו כאחד ולא יהיה משחית בכל הר קדשו והרשעים שסרו מעל ה' ידונו וילכו לאבדון והיו דראון לכל בשר. אף כן תארו חגי זכריה מלאכי את הגאולה. בסוף נבואות מלאכי נמצא ענין חדש; כי ה' שולח להם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול. אבל העלים ממנו מה הוא היום הגדול? אם ביאת המשיח או יום הדין האחרון? אם הוא המבשר ביאת המשיח או אם הוא עצמו הגואל? אין אחד מהם מדבר מביאת כן דוד. כס' כרוך (פ"ד פ"ח) יתאר הגאולה בקבוץ גלויות ובאויש הזמני והמוסיף ובהכנעת שונאיהם. וכן מתוארת כס' טוביה, ומוסיף עוד (פ"ג) כי יקוו למקדש ח' בירושלים גוים ויעבדו את אלהי ישראל. ויעזבו אליליהם וישפחו עם ישראל (פ"ד) ומלכות שדי יקום עליהם לעולם (ספ"ג). גם מתוך כתבי היהודים

האלכסנדרים (חשמונאים ס"ב פ"א ל"ד — ל"ו ופ"ב י"ח י"ט) נוצצות התשוקות והתקוות האלה. כן סירא (פל"ז) מדבר גם כן מעונש הנזים למען יכירו את ה' כישראל עמו, ומאוח כי יעמיד להם ה' נביאים כמקדם, ובכל שאר הענינים אין תקוותיו נזמות מדעות הנביאים והסופרים הנזכרים. אין להאמין כי רק במקרה לא נזכר הכנת מלכות בית דוד אף כמלה אחת וכמו כן אין להאמין כי לא קוו שתחזור מלכות דוד כמקדם, אבל מצבם המדיני הכריחם בכל הזמנים ההם שלא לנלות מטמוני לבם מפני שלום המלכות. דבר זה נראה גם בכתיב יוסיפון. הלא ענין כל ספריו הוא ספור קורות היהודים ודתם ואמונתם ובכל זאת אין מלה בלשונו מתקתם לביאת המשיח ולהחזרת מלכות בית דוד, אין זאת כי אם מרצותו להחזיק השלום עם הרומיים אשר להם ביחוד ספריו מועדים. בספר דניאל נמצא התורה מן המשיח מפורשת ומרחבת יותר מכל הכתובים האחרונים שנכתבו עד סוף ימי המקבילים. זה הספר נחיסם לדניאל אשר היה מן הגולים ומפורסם בצדקתו (יחזקאל י"ד) והיה למשל מפני חכמתו (שם כ"ח) חכם וצדיק כמוהו הוא היה האיש המוכשר שיתיהסו אליו הנבואות הכתובות בספר. אבל באמת נתחבר בימי רדיפת היהודים ע"י אנטיוכוס איפיפנוס, וע"כ כל המאורעות בימי ממשלת הפרסים צנועים בציורים אנדיים ומקצתם מוכחשים מהמציאות. ונגד זה כל הודעותיו מתקורות בימי מלכי היונים הם בהסכמה עם המעשים שהיו עד כשערה. מסיח לפי תומו מעיד הספר עצמו על זמנו, באמרו כי נצטווה לסתום החזון לימים רבים (ה' כ"ו) ולהתום הספר עד עת קץ (י"ב ד') הלא הוא כמתנצל מדוע לא נודע לפניו כל ימי הפרסים ומלכי יון הראשונים ולא יצא לאור עד עת קץ ואומר כי כן נצטווה דניאל. ואמנם לנו היום זה עדות ברורה שתחלת יציאתו לאור אשר היתה בימי הרדיפות הוא גם זמן חבורו (1) והדבר ברור כי לא היה זכר לנבואות האלה לפני הזמן ההוא שלולא כן למה לא זכר בן סירא את דניאל בין אנשי המופת והנביאים אשר לכלם נתן מזכרת. והנה אם נתכונן בספר בדברו מן המשיח נמצא כי לא נטה בעיקר הדבר מהדעות בשאר כתיבי הזמן ההוא. אך הוא יתאר מפורש מה שאחרים אמרו רק ברטו. הציור הראשון יתן בחלומו של נבוכדנצר. בחלומו, והנה צלם גדול, ראשו זהב, חזה זרועות כסף, מעיו וירכותיו נהשת, ישקויו ברזל, והרגלים מהם ברזל ומהם חרס. אז ניתק אבן לא בכח ידים ומפוצץ רגלי הצלם ויהי האבן להר גדול אשר כל הארץ מלא. אלה חלקי הצלם הם ארבע מלכיות (בכל מדי פרס יון) והאבן המפוצץ את המלכות הרביעית הוא מלכות ישראל. בעת ההיא יקים אלהי השמים מלכות אשר לעולם לא יאבד, ולא תעזוב ממשלה לעם אחר ותפוצץ ותכלה כל אלה הממלכות והיא תקום לעולמים (ב', מ"ד ט"ה). ודניאל רואה בחלום לילה, ארבע חיות עולות מהים והרביעית נראה מאד, ופיה מדבר נבו, ועתיק יומין יושב על כסא, והחיה הרביעית נתונה לאבדון בנהר אש, וגם מהחיות האחרות תאבד המלכות. והנה עם ענני שמים בא כרמות כן אדם מגיע עד עתיק יומין ולו נתן השלמן והכבוד והמלכות וכל האומות והלשונות ישתחו לו ממשלתו ממשלת עולם אשר לא תמוש ומלכותו לא תאבד (ד' י"ג י"ד) ודניאל יקבל הפתרון מהמלאך. ארבע החיות הם ארבע מלכיות (בכל מדי פרס יון) כלם יאבדו. ודמות בן אדם הוא עם קדושי עליון להם נתנה המלכות תחת כל השמים, אשר תהיה מלכות עולם וכל המושלים ישמעו וישתחוו להם (ז' כ"ז). והנה כמו שהחיות ציורים לארבע מלכיות כן דמות בן אדם ציור לישראל וע"כ אין. כן אדם" מכוון על משיח אלא על מלכות ישראל, והיא מלכות

(1) ע"י בסי' מ"ג הזמן שער י"א ובסי' המבואות לכ"ק ובמפרשים החדשים לדניאל שהביאו עוד ראיות יותר.

המשיח. ובשתי המחזות האלה לא נאמר מי יהיה האמצעי להשגת מלכות העולם רק נאמר שה' יקים המלכות ולא על ידי מי. אמנם בנבואות שבחלק חעברי מן הספר יסופר מאחרית ארבע המלכויות וקורות הרביעית בדקדוק גדול. ובאומנות נפלאה מתוארת כל נקודה מדברי הימים לאנטיוכוס הרשע ביחוסם ליהודים. והיתה עת צרה לישראל מאין משלה ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול לישראל, ובעת ההיא ימלטו ככל (2) הנמצא כתוב בספר (י"ב א') וזה מכוון על התאמת הנבואות הכתובות בחלק הארמי וקראו ספר. וזה שיקים אלהים מלכות ישראל על כל הארץ, ואחרי שיקים זה אז יהיה תחית המתים. מזה נראה כי הציורים ממלכות המשיח בספר דניאל הם הציורים אשר היו לכל הסופרים בזמנו והם נצחיות האומה, התפשטות מלכותה על כל העמים, וקיומה לעולם ועד. מי יהיה המלך במלכות הזאת? מזה יחשה הספר. ואולי היה הדבר מובן מעצמו שאם נדבר ממלכות קיימת בישראל שיהיה מלכה מבית דוד. ועי' כימי הספר דניאל לא באה התורה מן המשיח למדרגה חדשה אבל המבינים בספר ודורשיו הכאים אחריו הם נתנו לדבריו כונה אחרת מאשר כוון הכותב וזה הוליד דעות חדשות בענין המשיח ומלכותו.

הדורשים בנבואות הספר לקחו את המשל לנמשל ויצא ציור מהמשיח אשר לא עוררוהו הנביאים, וחשבו שמשית בן אדם אשר יגלה מבין העבים כמשלו של הספר ונותן לו תכונה קרובה לאלהית. עזרא הרביעי (פי"ג) בהיותו ממציא חזיונות אשר כל רואיהם כירום כי מקורם נבואות דניאל, אבל שגה במובן ולקח המשל לנמשל ונדמה לו המשיח לעצם שמימי אשר זמן רב טמן אותו אלהים (פי"ג ב') וקראו בן אלהים (שם ל"ב) וס' חנוך (פמ"ה ובכ"ט) קראו בן אדם, כמשלו של דניאל, ויושב בשמים, ונקרא בשם לפני עתיק יומין, והוא קדם לבריאת העולם, ואם גם שיש ידים מוכיחות שידי יהודים משיחיים חלו בשני הספרים האלה ככל זאת ברור הוא שהמובן המוטעה בספר דניאל הוליד כל הדעות הזרות באמונת המשיח ככל הנמצא כתוב בשני הספרים הנזכרים ונמשעו בין היהודים, ורבים גם מן החכמים ראשונים ואחרונים לא יכלו להפרד מהן, והאמינו ששמו של משיח נברא קודם שנברא העולם (פסחים נד.). והוא שמון ונעלם מפני עונותיהם של ישראל (ת"י מיכה ד' ח') ולדעת רבים יהיה מן המתים ודוד עצמו יהיה המשיח (ירוש' ברכות פ"ב סנהדרין צ"ז) והיה נגלה ונכסה וחזור להתגלות ומי שמאמין בו יחיה ומי שאינו מאמין הולך אצל אומות העולם ונהרג על ידם (מדרש שה"ש ורות), ומתסר ככל דור ודור לפי עונות הדור (פסיקתא רבתי), רוח הקדש ישרה עליו (ת"י ישעיה מ"ב ב') וזו הקדושה נוגה זיו פניו (שם נ"ג ב') יתפלל רחמים על ישראל וזכותו עונותיהם יכופרו ואת הרשעים ימסור לגיהנם (שם נ"ג ד'. י"ט) ויבנה בית המקדש המחולל בעונות (שם ה'), ולא בידי אדם כי אם בידי שמים (מכילתא שירה פ"י כתובות ה. עזרא פי"ג ל"ז) ויהיה חד לאומות (ספרי דברים פי' א') ויקטרע עליהם לפני הקב"ה וידין אותם ואת סמאל (פסיקתא רבתי עזרא שם חנוך פנ"ד); אבל רך הוא לישראל (ספרי שם) ויקבץ הנדחים גם עשרת השבטים שגלו לפנים מסמכמיון (עזרא פי"ג מ' סנהדרין פי"א) ומימי פרת ינותקו למען יוכלו לשוב (עזרא שם מ"ז) והשקועים כרבלתה הקב"ה עושה להם מחילות והם הולכים עד הר הזתים והוא נבקע ועולים מתוכו (פסיקתא רבתי ועי' ירוש' סנהדרין פ"ה)

(1) דיל הכתוב: ובעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר. ופי' המפרשים כי כל הנמצא מכוון על עמך, כלומר כל מי מהעם הכתוב בספר החיים. ולדעתי נשמט כי במלת כל לפני סמיכות ב' כפון אשר במלות. עמך כל, וצ"ל כ כל הנמצא כתוב בספר, והכוונה על החלק הארמי שבספר דניאל שהוא ספר לעצמו ושם נמפרש ענין מלכות המשיח.

ולא רק בתכונתו ומעשהו אך דרשו גם שמו של משיח (סנהדרין צח : ובכ"ט).
 דרישה כזאת נהוגה כבר אצל הקדמונים. והשם בר כוכבא אולי גם הוא כנוי
 למשיח מפני שלקחו את מאמר התורה „דרך כוכב מיעקב“ לרמז על משיח (עי'
 למעלה פ"ג) ונמצאה באונגליון הגדה שחכמי קדם באו לירושלים להשתתות
 לפני משיחם יען כי ראו כוכבו במזרח וזה מורה כי כוכב היה ציור למשיח בעת
 ההיא. ואולי מטעם זה נקרא בכבל בר נפלי (סנהדרין צז:) שנפלי בארמי הוא
 תואר לכוכב (הר"ר נחום ברילל במ"ע ביה"מ 148). ואין העמ יכול לכתוב כל
 ההמצאות שהמציא הכח המדמה לצייר את המשיח ותנאי ביאתו ומשפטו
 (פסיקתא רבתי פ' ל"ה ל"ו ובכ"ט) ולערב יחד קליפה ותוך אפשרי ובלתי אפשרי.
 ולא נחשוב כי הן המצאות מאוחרות הלא שרשיהן מסכימים עם ציורי ס' עזרא
 והנך שנוסדו בימי הבית. אמנם אם גם שאלה הדעות מצאו מאמינים בקצות
 העם ואצל מקצת חכמים בכל זאת לא היו עקרי אמונה רק היו ציורים מפליים
 ותולדות מדרשי אנדה לפי מה שהבינו או מעות ים את הכתובים והניחו בהם
 כבורי אשר לא חשבו ולא עלו על לב הנביאים מעולם, ודרושים כאלה היו
 כסרי הנפך בכרם ישראל ולא היו דעות האומה בכלל ולא אמונות מוסכמות
 וכאשר עוד כומננו שהוא זמן ההשכלה נמצאו עוד פתאים המאמינים לכל דבר
 אבל בעבור זה לא נאמר שפתייתם היא האמונה הכללית השלטת, כן היה בימים
 ההם אם גם רבים השפיקו בילדי הכל כענין ציורי המשיח לא נאמר כי הכליהם
 היו האמונה הכללית, כי המשכילים לא השפיקו באלה ואמונתם במשיח היתה
 טהורה מסיגים, ובעיקר הדבר לא הרחיקו מנבואות הנביאים ומדברי החכמים עד
 זמנם. ואמנם האמונות העיקריות היו: שקרוב להתגלות המשיח צרות באות
 ונקראות חבלי משיח (שבת קיח. ובכ"ט) והיה למשל : בעקבא דמשיחא חוצפא
 ישנא (סוטה מט:). החוצפא תראה ביחוד, ברהב נער בזקן ונקלה בנכבד בן
 מנבל אב בת קמה כאמה כלה בחמותה איבי איש אנשי ביתו ודרכי המוסר
 נשחתים (שם וסנהדרין צז:). משך זמן ההכנה שבע שנים. ג' הראשונות דעות
 ומצוקות. והתורה משתכחת מלומדיה. ברביעית שובע ואינו שובע. בחמישית
 שובע גדול ושמחה והתורה חוזרת ללומדיה (1) בששית קולות ובשביעית מלחמות
 (ג' שם). ואין ממשפט המשיח לחדש דבר בעניני הדת (עדיות פ"ח מ"ז) והתורה
 מצויה אצל כל ישראל לומדים אותה ואינם שוכחים (ילקוט שמות רע"ג). אחרי
 שנות ההכנה הגיעה זמנה של מלכות הגוים שתכלה זמנה של מלכות שמים
 שתגלה (מדרש שה"ש פ' התאנה) ואז יבוא הגואל. אף שהאמינו שהקב"ה
 הוא הגואל והפרויים הם פרויי ה' לא פרויי המלך המשיח (מדרש תהלים ק"ז).
 והאמינו מאז כי קבוץ הנלויות והנאולה יושלמו ואחרי כן יגלה המשיח (מגילה
 יז : ירוש' ברכות פ"ב ה"ד) כמשמעות דברי הנביאים, בכל זאת נתנו לנאולה
 הכנוי „ביאת בן דוד“ והמשיח נקרא : גואל, אישר אלהים מביאו (תפלת י"ח).
 הגואל הזה יהיה משורש דוד, ועיר מולדתו בית לחם יהודה (ת"י מיכה ה' ירוש')

1) כן הגי' בגמ' אבל גיל שהנוסחא היתה והתורה חוזרת לחידושה ומתחדשת לישראל כמו
 שהיא במדרש שה"ש פ' התאנה ותקנה בכבלי שלא ליתן מקום לבעל דין לומר שלימות המשיח
 תהיה תורה חדשה, וכבר הבינו הכמי הנוצרים זה המאמר במדרש לצד הזה הובאו בס' יסודי
 אמונות היהודים מאת ד"ר וויטמן צד 176 אבל לא הבינו פשט הדברים, כי זה המאמר מכונן
 נגד אמרם שבשנה השלישית שתבה התורה כלומדיה, נגד זה יאמר שבחמישית תחזור לחידושה
 שתהיה אחר השכחה כדרישה וירכס תמיד לתאר האהבה אל התורה בזה שהיא בעיני הלומדים
 כחדשה עיי' ספרי ואתחנן פ' ל"ג וברכות (סג :). אבל גם הכמי ישראל נמו לדעת זו ובפירוש נאמר
 בילקוט ישעיה רמז רצ"ו שהקביה יושב (בגן עדן) ודורש תורה חדשה שתמיד ליתן עיי' המשיח.
 ובלי ספק כוון האומר על אמרם שמוצת במלות לעתיד לבא (נדה ס"א:) וזה ככוון על הזמן
 שאחד התורות.

ברכות פ"ב) משפטו להרדין בני אדם לתשובה אל ה' (שה"ש רבה פי' צוארדך) כי בתשובה הנאולה תלויה (סנהדרין צו:). רבים ישיב לתורה ויתפלל על עונות ישראל (ת"י ישעיה נ"ג י"א) והאל המיב יכפר (שם ה'), כל ע"א תעקר ויהיה ה' יחידי בעולם ומלכותו לעולמי עולמים (מכילתא דעמלק פ"א) והמלכות הזאת נהוגה מהמשיח ואין קץ לכל הטוב החומרי והמסורי ככל יעודי הנביאים (ת"י ישעיה י"א ובגמ' וכמדרשים בכ"ט). האמונות האלה המזוקקות מצאו מקומם בתפלות קדמוניות. המתכוונן בתפלות שמונה עשרה לדעת מה היה מבוקשם, יבין לדעת ג"כ מה היתה תקותם ויכיר ציורם מן הגאולה, וע"כ אם נראה בהן שכך בקשתם השנת ההשכלה והתשובה והטהרה מן החטא והפדות מן הצרה ומנוה זמנית וקבוץ נליות והקמת מצבם המדיני והכנת מלכות הרשעים וכליון מלכותא דארעא ושכר הצדקין והרמת קרן ירושלים והקמת מלכות בית דוד, הלא בכקשה הזאת מונח הציור מן הענינים אשר יאותו ליסד ולכונן אושר האומה, ונוכל לשפוט מזה על האמונה הכוללת הנקיה מתערובת דעות מתמיות, אבל איכות ענין המשיח וכל הציורים הפרטים המפליים היה אצלם מן הדברים המכוסים מכני אדם (מכילתא דרוע פ"ד ופ"ה פסחים נד:).

כאשר היה רע בעיני המשכילים לדרוש על "האיך" כן רע בעיניהם לדרוש על "המתי"; כי גם קץ התגלות המשיח היה מן הדברים המכוסים מכני אדם (מכילתא וגמ' שם). אולם אם בכל זאת היה בסוף ימי הבית השבון הקץ ענין לענות בו החכמים, לא עשו כן כי אם להחיות לב הנדכאים ולתת להם תקוה כי קרובה הישועה לבא. הנבואה שנספר דניאל פתרו על זמנם ודרשו המאמר: עידן עדנים וחצי עידן על הזמן האחרון של ימי הבית (סנהדרין צו. ופרש"י שם). אך לכבוד חכמי התורה שכע"פ נאמר כי לא כווננו רק להחזיק תקות העם, וסמכו תנחומותיהם כמאמר הספר, אבל אי אפשר שחשבו שזה כונת הספר; כי המתכוונן בדעה מיושבת יראה שהספר מדבר מקץ מלכותו של אנטיוכוס איפיפנס, והנה זה החשבון נשאר מעל. הזמן עבר והחשבון כלה והמשיח המקווה לא בא אבל באה צרה כפלים, ואננם שערי תקוה לא נגעלו. ומחר מצאו להם פתח חדש, ובא ר' עקיבה בזמנו ודרש הכתובים וחשב חשבון הנאות לזמנו (ג"ז שם). וכרכות הצרות כן רבו החשבונות וכלם לא נאמנו עד שהאחרונים שבו אל האמונה העיקרית, כי הקץ נעלם מעין כל חי וה' יודע. וראו להחזיק בזה עוד ביתרון עז, מראותם כי רבים מהשבי קצים בעת שראו שחשבונם לא יצא לפועל התיאשו ואמרו: כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא, וע"כ כל בעלי דעה מיושבת קיטו וקבלו עליהם שאין לחשב חשבונות, כי אין המשיח בא אלא בהיסח הדעת (שם צו.). וכמו כן לא היתה אמונה מוסכמת בקצב הזמן של ימות המשיח אמנם היו כזה דעות שונות אשר כלן תוצאות מדרשים או ילדי הכח המדמה (סנהדרין צט. ובכ"ט ובס' עזרא וחנך). ועתה אנו רואים שהאמונה בנאולה המשותפת לכל האומה היתה רק ביסודות העיקריים אבל לא בדברים המפליים. רבי עקיבה ראה כי בר כוכבא עושה חיל נגד לגיונות הרומיים ע"כ החזיקו למשיח, ולא שמענו שבדק אם נתקיימו בו הענינים המפליים שיחסו למשיח? הכל יודעים כי היה כאחד האדם לא בן אלהים, ולא ירד משמים, ולא התיחס לבית דוד ובכל זאת החזיקו ר"ע ודורו למשיח. ואחר זמן עמד חכם מן הפרושים וה' הלל שמו ואמר: אין משיח לישראל (סנהדרין צח:). וודאי לא הכחיש הגאולה. ואולי גם הודה שבעת שיהיה כרצון ה' לגאול את ישראל ישתהיה יד אחד מאנשי המעלה באמצע אשר בעזר האל יפעל ישע לעמו, אבל הכחיש התוארים המפליים אשר הדביקו בזמן הגאולה, ויחדו נואל אנשי העומד למעלה מן המבע, ולוח כוון

באמרו אין משיח לישראל. וחכם אחד מחכמי האגדה אמר: כי השנים בקבוץ גלויות יהיו פדויי ה' לא פדויי אליה ולא פדויי המלך המשיח (מדרש תלים ק"ז) ומטאמר הזה ג"כ נוצץ הרעיון שלא ליחס הגאולה למשיח אמנם אלהים יגאל את עמו ויקומם מלכותו, והיא מלכות שמים, ובמלכות הזאת ימלך מלך והוא נקרא מלך המשיח. ואחד מחכמי התלמוד אמר אין בין העה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות שלבד (ברכות לד:). ואך יכול לאמר כן אילו האמין בכל ההמצאות המתמיהות אשר הדביקו במלך המשיח ובמלכותו, ובאמת מעת אשר היו הדעות המפלות ההם לפעולת אדם והזיקו לאמונת ישראל היה זה מצרכי השעה להורות ההיפוך ולפשוט מאמונת המשיח הקליפה אשר הדביק בה הכח המרמה. ואמנם אילו היו התוארים אשר אנו נחשוב כקליפת התוך עיקר באמונתם מימי קדם אך ערב לב כל החכמים האלה להכחיש מה שקדמוניהם החזיקו לעיקר אמונה? אמנם כן הוא היסודות העיקרים באמונת המשיח היו משותפים לכל אך בענינים המפליים היתה תורת כל אחד ואחד בידו.

אחרי שיגלה מלכות המשיח יהיה תחית המתים. בין הצדיקים ובין הרשעים יעמדו בתחיה אלה לחיי עולם ואלה לתרפות ורואין עולם (דניאל י"ב ב' סנהדרין קח.) ובין ישראל ובין אומות העולם חלקם בתחיה מלבד דור המבול ודור הפלגה ואנשי סדום (שם פ"י) וחסידיהם יש להם חלק לעולם הבא. ובספר עזרא יחלק לארה חלק גורא בעולם התחיה (פ"ז) התחיה באה כחבור עם היום הדין הגדול אשר יביא אלהים במשפט כל יצורי עולמים. העולם הנוכחי יעבור ויכלה והקב"ה יברא עולם חדש (סנהדרין צב:). אלה הם עיקרי האמונות מן העולם התחיה ויום הדין שיהיו אחרי ימות המשיח ועליהם היה הסכמה בין כל הפרושים והם מצוטטים בדיבורים קצרים. יומו של גוג ומגוג, חבלי משיח, יום הנחמה, מלכות בית דוד, ימות המשיח, לעתיד לבא, תחית המתים, עומק הדין, יום הגדול, עולם הבא, עולם חדש (מכילתא דויסע פ"ד ופ"ה ובגמ' ובמדרש בכ"ט). אמנם גם שני העיקרים האלה: תחית המתים ויום הדין הגדול, היו ענין לענות בו את רוח הדורשים בכל הדורות והשבו מחשבות בכתבי הקדש לעמוד בסוד ה' ומכל רמז דק וקטן הוציאו גדולות ונפלאות והולידו הררים התלויים בשערה. הרעיון הנשגב משכר ועונש בעה"ב נתחלל על ידי ציורים חומריים, ויצאה ההגדה מן הלויין אשר הרגו ה' ומלחו לצדיקים לעתיד לבא: ומן הכמות בהררי אלף אשר גם הן שמורות לצדיקים (ב"ב עד:). ומן היין המשומר בענבים מששת ימי בראשית (ברכות לד:). ומן הטל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים (חגיגה יב: ירוש' ברכות פ"ה) ומן הנשים שיוולדו בכל יום, והאילנות שיוציאו פירות בכל יום, ומגלוסקאות וכלי מילת שתוציא ארץ ישראל (שבת ל:). ושחצדיקים יעמדו בלבושיהם (כתובות ק"א:). ובאיזה אופן שתהיה יצירת האדם בעה"ב ואיזה חלק מן הגוף יתחדש ראשון (ב"ר פ"ד) ומן ירושלים של עולם הבא (ב"ב עה: ובכ"ט) ומאית הגדות כאלה אשר כולן היו פורחות באויר בעת ההיא. ואף שרובן לא נודעו רק מפי האחרונים בכל זאת היו קדומות, ודוגמאותיהן בס' עזרא הד' וחנך אבל לא היו מעיקרי אמונתם אך המנהג לדרוש כל רמז קל בכתובים הוליד אותן. ועלינו רק להתאונן כי הדעות האלה הזיקו מינס תולדתן עד הרבה דורות הבאים והחשיכו את האמונות הזכות בישראל. אבל כן היה מאז וכן יהיה לעולמים כי כיתרון ערך איזה אדם או דבר ויקרתו אף כן ולערך זה ידבקו בו כמשך הזמן הגדות שונות, ולזה לא נפליא גם כן בראותנו שנם עיקר האמונה מתחית המתים היה להגדה ענין אהוב וחביב לשעשע בו. כמה גדול אצלם ערך האמונה בתחית המתים, וכל לשער אם נתבונן על רוב השתדלותם להחזיקה ולשמרה. כבר בימי

הסופרים הראשונים השתדלו בפרסומה ותקנו שיהיה לה זכרון בנוסחת התפלה .
וכן תקנו שכל חותמי ברכות שבמקדש יהיו אומרים מן העולם עד עולם
(ברכות פ"ט) בכונה נגד המכחישים בעיקר הזה . כי כבר הכותים הקדמונים לא
האמינו בתחיית המתים . ואחר זה באו הצדוקים וכפרו בה בהטילם ספק בקדמות
הקבלה וחשבו שהדעה הזאת לא נצמחה על שדה דת התורה אלא העלה
אתם מבכל כהיות שאצל הפרסטים היתה האמונה בתחיית המתים משורשת .
ולא חשו למה שהביאו להם הפרושים ראיות מן הכתובים (סנהדרין צ' : 1) .
ובמעט היה עיקר האמונה בתחיית המתים שקול כעיקר האמונה בתורה מן השמים
כי על זה ועל זה אמרו שהכופר בהם אין לו חלק לעה"ב . אלה האמונות
והדעות נטעו אף שורשו על כרם ישראל ויהיו לעץ אדיר ונישא ענף ועשה
פרי , תורת משה והנביאים היו אדכתו , ועל מעיני החכמה ישלח שרשיו ,
והחכמים אשר בכל דור ודור נטרוהו ורוממוהו ויצלח להרבות ענף ולהאריך
דליותיו , פעם אחר פעם הרכיבו בו יונקות נכריות אך מחכמת נוטריו החליפו
הנכריות תכונתן ותהיינה ככל דליות העץ לדמות אליהן ביפין . עד כי אלה ואלה
היו קדש וכל רואיהן יכירו כי הן זרע ברך ה' . אך כמשך הזמן תלו בו פרחים
וציצים אבל לא יפוחו ולא המיכוהו כי לא היה להם ריח כלכנון ולא תפארת
כסיני , ובכל זאת לא יכלו להשחית העץ בלחטו כי נוטריו הנאמנים שמרוהו
מכל משמרת ולא נתנו להשחיתו , אז באו נוטרים אשר לא היו נוטרים כי אם
מחבלים ויקחו מפריו וגם מן הפרחים הזרים אשר הדביק בו הזמן ויאמרו : הנה
העץ מת בארץ גזעו וזה פריו ואלה פרחיו נציל לדור יבוא מהם נקח זרע
להחליף גזע העץ ועלה מן הארץ ויצוץ ופרח ונישא פרי וגדל כבודו מן הראשון
וחי לעולם . אבל תעו ; כי הראשון לא מת וכחו לא החסיר וריחו לא נמר ולא
ימיש מעשות פרי , וכאז כן עוד עתה יציץ ויפרח ויתן פריו לתהלה ולתפארת
בארץ .

פרק עשרים וארבעה .

יוזם התורה שבעל פה לספרי האונגליונים ודעותיהם .

כמעט בכל דור ודור עמדו משטינים לישראל אשר בקשו לעקור עץ דתו
משרשו . כמה גוים וממלכות עמדו עליהם ואמרו למחות ישם ישראל מארץ ;
כמה חכמים וסופרים באומות כזו להם לענו להם ובקשו לחלל כבוד תורתם
ולשים אמונתם ומנהגייהם לקלסה בעמים ; גם בקרבם עמדו משטינים הם הנטיות
הדתיות הצדוקים והאסיים וכל בעלי המחלקת בקרב הפרושים עצמם , כל אלה
ההתנגדיות מולדת בית או מולדת חוץ היו למארה לבית ישראל , אמנם הנזק
לא היה כי אם חומרי לבעלי הדת לא מוסרי לדת עצמה . כי כאשר ירבו
מנגדיה כן תרכה אהבת היהודים אליה . נגד האיבה מחוץ התאזרו לעמוד על
נפשם , ונגד מנגדיהם מקרבם עשו משמרת אבל לא שטענו ולא ראינו כי ירדו
עם אלה או עם אלה עד לחיים . ההכחשה היותר גדולה היתה בעיניהם מי
שמכחיש בתורה מן השמים או בתחיית המתים , ובכל זאת לא דנו מכחישים
כאלה בעונש זמני כי אם בעונש נצחי ואמרו עליהם שאין להם חלק לעה"ב .
אך בסוף ימי הבית התעוררה ההתנגדות אחת אשר היתה להם למורת רוח יותר
מכל אשר לפניו ; והיא התנגדות היהודים השמיים . בעלי הכת הזאת

(1) ר"ג הביא לצדוקים ראיה לתיה מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים , ודבר תימה הוא
שלא הביא ראיה מרביאל . ואולי כוון ר"ג בכונה להביא ראיה מכותב אחרון כמו דניאל מפני
שזה עצמו טענו הצדוקים שלמדו האמונה בתחיית המתים מן הפרסטים , וע"כ אין ראיה מן
הכתובים האחרונים .

נרדפו ומיסדה נדון למות. סבת גורל הרע והמר הזה לא היתה נמייתו החדשה כדת היהודים אמנם היסודות אשר עליהם בנה נמייתו, ודינו לא היה פרי תורתו אבל היה פרי האמצעיים והכלים אשר בחר לתת על ידם קיום לתורתו. כי אם נתכונן כתורתו נמצא כי איננה תורה חדשה אך כלה מראשה עד סיפה היא תורת היהודים לבושה בכסית חדשה. בבחינת התורה שכע"פ נמשך אחר הצדוקים ואמר שהיא המצאה האנושית ומצות אנשים מלוטדה אשר על ידה עוקרים הפרושים מצות התורה הכתובה (מאט. ט"ו), ובמעשיו ובמנהגיו נמשך אחר האססים. יחוסו אל יוחנן האסי ותלמידיו מראה כי היה לו נמייה אל תורת האססים וכן נראה ממנהגי חייו ומתהלוכת מחשבותיו ואמונתו. אשר התפאר בנבואה וביכלת לרפאות חולים ע"י לחשים, ואשר חשק מאד בשתוף הקנינים בין בני אדם ובחיי צר בעה"ז, וכל אלה הלא הם רושמי האססים, אמנם ככל זאת רובי תורתו הם תורת היהודים וגם לרוב בהסכמה עם דעות הפרושים. הלא הוא מעיד על עצמו כי לא בא לעקור תורת משה והנביאים כי אם להשלימה (שם ה' י"ז) ומושג זאת ההשלמה הוא הפרזה על מדת התורה ולהוסיף חומרות על מה שהחמירה התורה. כן מבורר בהפרטים המנוים שם אשר בהם יתאר אופן ההשלמה. ובלשון חכמים יאמר על השלמה כזאת: עשות סייג לתורה. והמתכונן בפרטי ההשלמה שם ימצא כי רובם סייגים אשר סייגו גם חכמי הפרושים (1). וכן מה שעשה מצות האהבה לכלל גדול בתורה (שם כ"ב ל"ט ב'), ומה דסני לך לחברך לא תעבד הוא עיקר ואידך פירושא הוא (שם ז' י"ב) וגמילת חסד לשונא (שם ה' מ"ד), לכל זה מקור בכ"ק ובדברי חכמינו והתחלקת כחיי אומתנו ובכל הליכותיה בתכל מאז היתה לנו עד היום הזה (2). וכן עיקרו מזכות השפלים, והנדבאים, והענוים והצמאים לצדק, ומשכר הרחמנים שירוחמו, וכרי הלב שיקבלו פני שכניה, ואוהבי השלום שנקראו בנים למקום, והנרדפים בצדקם שיישיגו מלכות שמים (שם ה' ג"י) נמצאו ממש מלה במלה בכ"ק ובדברי חכמינו. ועיקרו מאהבת ה' לבריותיו שהוא מטיב לכל (שם ה' מ"ה) (3) ומאהבה אליו והדבקות בו להיות רחום כמו שהוא

- 1) הוא דורש ואומר: אם נאמר אל הקדמונים לא תרצה וההורג נפש דינו למות, אני אומר לכם שאף המקוט חברו מתחייב בדין, והקורא לחברו רשע והמלבין חברו וקוראו שוטה נופל לנהיגם (מאט. ה' כ"א כ"ב) אלה הם סייג ללא תרצה, וכן סייגו הפרושים ואמרו: המתכבד בקלון חברו אין לו הלעו"הב. (ירושלמי חגיגה פ"ב מגלה כ"ח.) והקורא לחברו רשע ויורד עמו לחייו (קדושין כ"ח.) והמלבין חברו ברבים כאלו שופך דמים (בימי נ"ח): ומה לו שיפול עצמו לכבשן (שם ג"ט.) ואין לו הלעו"הב (אבות פ"ג). ללא תנאף עושה סייג שאף המסתכל באשה נקרא נואף (שם ה" כ"ו) וזה סייג חכמים, שלא יסתכל בנשים ולא יתחד ולא ירבה שיהיה עמה ולא יספר עמה בשוק, ולמצות גירושין עשה סייג שלא יגרש את אשתו אא"כ מצא בה ערות דבר (שם ה' י"ב) וזה מורשע ביש (גיטין פ"ט). ללא תשא עשה סייג שלא ישבע האדם כלל וכדעת האססים שבנענו מלהשבע, ובאמרו: שראוי שיספיק הדבור לבר בלא שבועה שיהיה הן ולא לאו (שם ה' ל"ז) זה תורת הפרושים מלה במלה (תיב קדושים פ"ח בימי מ"ט.). לפי מאמרו מן ההשלמה נראה שבגופו שבא להוסיף וכפירושו, ולפי זה הני הישגה בתלמוד (שבת קמ"ז): אלא לא למיפחת אתויו לאסופי אחיתו, היא הנכונה ולא כהגות המגוה "ולא". ואולי צ"ל "אלא" (2) דסני לך וכי הוא משל קדמוני (טוביח ו') והלל קראו כלל התורה ואידך פירושא (שבת ל"ז). ג"ח הוא עמוד העולם (אבות פ"א). ואהבת לרעך כמוך כלל גדול (תיב קדושים פ"ד). במורה שאדם דן דנין אותו (מאט. ז' ב') דוגמתו היו דן כל אדם לבק זכות (אבות פ"א). והדן חברו לבק זכות דנין אותו לזכות (שבת קמ"ז): מי שמוהל לפשעו אחיו מוחלין לו (שם ו' י"ד). דוגמתו: התעבר על מדותיו מעבידין לו על כל פשעיו (יומא כ"ג.) ומצותו לעשות צדקה בסתר (שם ו' א"ד) נמצא לפרושים (חגיגה ה. שקלים פ"ה מ"ז ב"ב ט: ספרי ראה קי"ז) ג"ח נגד הישגה, נמצא בכ"ק (שמות כ"ג ד"ה משלי כ"ח) וכתיב לא תקום ולא תטור, לא תשנא אחיך החק לא יהיה ישראל שונא שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך, ואיך יצו על דבר אשר אי אפשר לפי החק.
- 3) שוכן את דכא וגו' (ישעיה נ"ז) הענוים ורשו ארץ (תלים ל"ז) מי שמשפיל עצמו הקב"ה

רחום (לוק. ו' ל"ז) ולהאמין ביכלתו, ולבטוח בו מבלי היות דואג היום על פרנסת מחר (מאמ. ו' ל"א—ל"ג) ומתשלום שכר במדה כנגד מדה (שם ז' ב') ולעשות הטוב שלא ע"מ לקבל שכר (לוק. ו' ל"ה) ושעושי הטוב בסתר מקבלים שכר בגלוי (מאמ. ו' ד') (1) והעיקר מתיקון העולם במלכות שמים כהעברת החטא ובהתפשטות הטוב המוסרי ובלתי תלוי באשר מדיני (ככ"מ) כל אלה הם עיקרי תורת הפרושים (2). וגם מלבד אלה העיקרים הנפרטים רוב מאמריו ומשליו נמצאים בספרי היהודים וביחוד בספרי התורה שנע"פ (3) וע"כ התברר כי רובי תורתו הם מתורת הפרושים.

וכאשר רובי תורתו הם תורת הפרושים אף כן מצבו הרתי לא נבדל בעיקרים ממצב הפרושים, וע"כ לא תורתו היתה בעוכריו, אבל האמצעים והכלים אשר השתמש בהם לפרסומה הם העירו נגדו קנאה גדולה. הוא כא בכח הנבואה כפרסום תורותיו, הוא המשיך אחריו רבים מישראל להאמין במלאכותו האלהית ובמופתיו, (סנהדרין מג. א"ד), ואמר ברבים ואף לפני שופטיו כי הוא בן האלהים (מאמ. כ"ו ס"ו מארק. י"ד ס"ב) אלה שלש הנקודות היו סכה לכל אשר נעשה נגדו. כי אמונות כאלה היו חדשות בישראל, וע"כ היו בעיניהם מסוכנות לדת היהודיה. אבל עם סלוקו עוד לא נסתלקה הסכנה. כי אחרי מותו עוד האמונות ההן התחזקו ביתרון עז. אז היו בעלי הכת לשני מחנות, המחנה האחת נשארה על מצב הדת היהודיה, והשניה במלה לורת משה בכחינת החלק המשעי, מנהיג השניה היה פוילוס אשר שמו העברי שאול ומתיחס להיות תלמיד ר"ג הזקן. הוא העביר המצות המעשיות ושם האמונה במשיחם ובתחיתו אחר המות לעיקר, ומשתדל להראות כל זה נרמז בכ"ק על פי ררכי מדרש החכמים. השניה נצחה את הראשונה, ובמשך הזמן כלו היהודים המשיחיים, ודת המשיחיים היתה חדשה לא שערה מיסדה הראשון. כי המיסד הראשון אמר בפירוש כי הוא שלוח אל היהודים (מאמ. י' ו') ולא בא לעקור תורה כי אם להשלימה (שם ה' י"ז), ואמר שאף שהעיקר מצות הצדק והאהבה בכל זאת ראויה שלא להנח יד מן המעשה (שם כ"ג כ"ג), לוק. י"א מ"ב), והיה נוהר בכל אופן לבלתי תת תואנה למתנגדיו, שלא יאמרו כי בא לעקור תורה, ומצוה בפירוש לנמשכים אחריו להזהר בקיום המעשה (מאמ. ה' ד'). ואם התיר איזה איסור מאיסורי תורה, כא בכח ראיות מן

מגביהו (עירובין י"ג:). ענו וכו' בן עריהב (סנהדרין פ"ח:). פועל צדק ישכן באהל ה' (תהלים מ"ו). המרחם על הבריות מרחמין עליו מושמים (שבת קנ"א:). ברי לב עוליס בחר ה' (תהלים כ"ד). אוהבי שלום נקראו בניו למקום (ספרי ראה צ"ח). אלהים יבקש הנדרפים (מדרש קהלת ג'). העלובים הם אוהבי ה' (שבת פ"ח:). ואין צריך לראיה שאמונת היהודים מאז שרהמי ה' על האומות כעל ישראל כמפורש בפרק שלפני זה. אך כמו שהיהודים בזמנו האמינו שאהבת הקבי"ה מיוחדת לישראל אף כן היתה אמונתו (מאמ. מ"ז כ"ו ובכ"מ) (1) מכל אלה העיקרים נמצא דוגמאות, ספרי עקב מיט; מכללתא ויסע פ"ב סוטה (מו:)

ועי' ביצה מ"ז; ; סוטה ח,) ובכ"מ; אבות פ"א כ"ד; ; סוטה ג: .
 (2) מושגו ממלכות שמים לא תאר בפירוש ולא היה צריך לפרש כי הוא דבר עם היהודים והם ידעו כי תפן העולם במלכות שמים, המוקוה, הוא שהאלילים יכרתו וכל בני בשר יקרא בשמו והרשעים יפגו אל ה' וכל יושבי תבל יקבלו את עול מלכותו (תפלת עליג*)
 (3) השבת מוסרה לכם ואין אתם מוסרים לשבת (מכללתא כי תשא, מארק. כ"י כ"ו), מי ששמעו מעט מושמיעים אותו הרבה (שם ויסע פ"א מאמ. י"ג י"ב), מה אני בתנם אף אתה בתנם (בכורות כ"ט, , שם י"ח). דיו לעבד שיהיה כרבו (ברכות נ"ח: תוספ' סנהדרין פ"ג: ; שם ו' כ"ה), מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקך (עדות פ"ד: ; שם י"ב ל"ח). כל המשפיל עצמו הקבי"ה מגביתו וכו' (עירובין י"ג: ; שם ד' מ"ו). אין המושיח בא אלא בהיסח הרעת (סנהדרין צ"ז: ; שם כ"ד מ"ד). ומשלו מן הקיסם והקורה (ערכין מ"ז: . שם ז' ג'), ומבעיל הבית ששכר פועלים (ירושל' ברכות פ"ג, , שם כ"א א'). כל זה כונע מותרה אשר יש להראות דוגמאות בספרי התורה שבע"פ לרובי מאמריו, או המיוחסים איתו, ואין צריך לומר שהחכמים לא העתיקו דבריו ברעתנו כמה

התורה עצמה, או נותן טעם למצוה באופן שביטול האיסור בא מצד ביטול הטעם אשר לדעתו אינו נגד כונת התורה (1). ופעם אחת התוכחו הפרושים עמו על אשר תלמידיו אוכלים בלא נשילת ידים ועוברים על דברי סופרים והוא לא מיהה בהם. והשיבם כי חקי הסופרים רק מצות אנשים מלומדה ולא אלהים צוה עליהם. אבל הנכנס לתוך פיו של אדם אינו מטמא כי אם היוצא ממנו מטמא (שם ט"ו י"א). והנה אף שהדברים האלה מראים שלא הקפיד על כל מאכלות אסורות שאסרה התורה, בכל זאת נראה מסוף דבריו שם כי לא מלאו לבו לאמר כן בפירושו, ותהי להפך כי השתדל לתרץ דבריו באופן שלא יובנו על כל מאכלות אסורות. כי אמר: המחשבות הרעות יוצאות מן הלב והן מטמאות את האדם אבל לאכול בלא נשילת ידים אינו מטמא (שם ט"ו כ'). הננו רואים שהעמיד כלל מכוון על כל מאכלות אסורות ומפרשו על ידי פרמ שהוא רק שומאה מדברי סופרים, ונכין מזה כי הכלל יתן לנו הרגשה מועטת מן הדברים שבלבו והפרט הוא כדמות התנצלות מפני התרעומת. וע"כ נראה כי נמנע ככל האפשר מלהראות כאלו ירצה לעקור דבר מן התורה. וע"כ תלמידיו אשר לא ירדו לסוף דעתו ולא הבינו מטמוניות לכבו נשארו על מצב הדת היהודית בכחינת המעשה. אבל פוילוס הבין מאד את הדברים שבלבו, ולא חיש להוציא את המחשבה אל הפועל, ואשר טמן ישו בסתר לכבו הורה פוילוס בפרסום. הוא אמר בדברים ברורים שמים שעמד ישו הנוצרי ללמד ולהורות נתכמלו המצות והחקים וזכות האדם בין יהודי בין אלוהי תלויה באמונה. וטי שמודה במלאכות ישו ובאדנותו וזאמין בתחיתו אחרי מותו הוא זוכה לטוב ואושר הנצחי (ראמ. י' ד' — י"א), כן דבר כדרך כלל, ובדברו מפרטי החקים אוטר בהחלט שאין קיומם הכרחי לבעלי הדת, וביחוד בשל מצות המילה. ובכל תורותיו האלה בא כח ראיות מכתבי הקדש על פי דרכי המדרש הנהוגים בזמנו. והנה הרמזים המעטים האלה מפעולות ישו ותלמידיו, מטהות תורתם והשתדלותם ישיפיקו לדעת מצב החכרה הדתית הזאת נוכח מצב הדת היהודית המקובלת. שיטת המיסד הראשון כמו שיטת פוילוס נחשבו לסכנה לתורת היהודים הישנה. בהיות ששיתיהן כללו אמונות חדשות אשר פגמו אמונת ישראל המקובלת. וע"כ טובן מעצמו כי חכמי הדורות הראשונים הוכרחו להתעודד נגדם ולהרחיק הסכנה על ידי תקנות ונורות ולפרסם שהאמונות והדעות החדשות הן בהכחשה עם הדת היהודית, ובכך נולדו תקונים אשר קצתם לעשות משמרת דיני המשיחיים, ובמה היו נחשבים לבעלי הדת היהודית, וקצתם לעשות משמרת נגד דעותיהם ולהזהיר מלהמשיך אחריהן. תקונים בהגבלת דיניהם לא הגיעו אלינו רק מעט, אך מן המעט הזה יוצא לנו שנחשבו בעיניהם כנכרים. לא ארכו הימים וגזרו על שחיתתם ועל פתם ועל יינם והחזיקו ספריהם כספרי קיסמין ופירותיהם מבלים (חולין יג). ובשר הנמצא בידם אסור ונחשב כזב ח' מ' ת' יס, וגזרו על חתונם (תוספתא ישם פ"ב) וספר תורה שכתבו מין שישרף (בימין מהו).

גזרו משמוע דבר או חצי דבר הנוגע במונות. ואף שכמה דברים שהבאנו נאמרו מתנאים מאוחרים, אין זה רואה כלל שגינם קדומים, כי כן מצאנו כמה מאמרים שהם קדומים בבירור ונמצאם בבן סירא או בספר קדום אחר ונאמרים מלה בכלה בשם תנאים מאוחרים ולא מפני שהם יסרום אלא מפני שהיו מרגלא בפיהם.

1) תלמידיו היו תולשים פעם אהת שבלים בשבת והזיכורו הפרושים כי לא מיהה בהם, והשיב להם כי זה מותר מצד הדין כשאין לאדם מה לאכול, והראיה מרוד שאכל להם קדש בשעת הדק והכהנים עושים מלאכה במקדש בשבת (מאמ. י"ב ב' ח'). וכללו של דבר השבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת (מארכ. ב' כ"ז). ואמר עוד לבטל גירושי אשה ונתן טעם. כי מראש יעד הקב"ה שיהיה קשר האישות קשר של קיימא ולא יהיה לו היתר לעולם, משה בזמנו הוכרח לתת להם הגירושין מפני קשיות ערפם (מאמ. י"ט ח').

כל אלה התקונים מכוונים נגד היהודים המשיחיים, כי נגד הנמשכים אחריהם מן האומות לא צריכים לגזור על שחימתם ועל פתם ועל יינם אחרי שהאיסור היה קיים ועומד מכבר. אך יותר הם התקונים אשר עשו להיות משמרת נגד דעותיהם ומנהגיהם. בראשונה היו אומרים בק"ש גם עשרת הדברות ובטלו אותם מפני תרעומת המינים (1) שלא יהיו אומרים אלו לבדם נתנו למשה מסיני (ברכות י"ב, וירוש' שם) ובאמת נאמר כן בשם ישו משיחם שהעיקר הן עשרת הדברות ומצות האהבה (מאמ. י"ט י"ח) וזאת התקנה נתקנה במאה הראשונה למינים כי רבי נתן אשר חי סביב לאמצע המאה ה' דבר ממנה כמו מדבר שנתקן בזמן עבור. עוד תקנו מפני המינין שיהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בק"ש בקול רם (פסחים גו.). ענין זאת הברכה הוא קבלת מלכות שמים, ותקנה הקנאים שאמרו שאין לקבל שום עול מלכות אדם אלא מלכות שמים (ה"ד מאיר פרידמאן במ"ע לספרי ואתחנן ל"א) (2) אבל אמרוהו בלחש מפני שלום מלכות. והנה רבים מן הפרושים נחשדו במינות (ירוש' ברכות פ"ה ה"ג) ואולי מצאו כי יש מן החשודים היו משתתפים שם שמים ושם ישו בקבלת מלכות שמים בלחש, ע"כ תקנו שתהיה הקבלה בקול רם. סביב לסוף המאה הראשונה למינים כדור הראשון אחר חרבן הבית עשו הוספה לברכת מכניע זדים (3) מכונת נגד המינים ונקראת ברכת המינים (ברכות כח:) והקפידו על אמירתה עד ששמו לחק שמי שלא אמרה מחזירים אותו לכדקו שמא הוא מין (ירוש' שם פ"ה ה"ג). ונזרו על הגלוינים וספרי מינים שיישרפו (שבת ירוש' ובבלי פס"ו ותוספ' פ"א) ונזרו שלא לישא וליתן עמהם בויכוחים ושלא להתרפאות מהם אפילו לחיי שעה (ע"ז כז:): אלא להתרחק מהם תכלית ההרחקה (מכילתא משפטים עם מ"ם פ"ב ע"ז יז.) יען שהמינות מושכת את הלב (ספרי שלח קמ"ז ע"ז כז:) והמשילה למצודים וחרמים הנוקשים את הנפש ובאמת כמה חכמים נלכדו בה לרגעים כאשר אירע לרבי אליעזר בן הורקנוס (ע"ז יז.) ולכן דימה בן אחותו של ר' ישמעאל (שם כז:) ולחנניה בן אחי ר' יהושע וליהודה בן נקוסא ולחכמים אחרים (מדרש קהלת פ' כל הדברים ופי' ומוצא אני) וכל מנהג אפילו של מה בכך אשר נהגו בהם נאסר ליהודים כדי להרחיב ההרחקה. כמו מנהגם לשחוט לתוך הגומא כדי לאבד את הדם, כי גם אחרי שנמנו וגמרו לבטל מצות המעשיות עוד החזיקו במצות השחיטה והזחירו מלאכול הדם (א. ג. ס"ו, כ'. כ"ט), ונגד זה גזרו חכמים שאין לשחוט לתוך הגומא מפני שעושה את חקיהם. והנהוג כן צריך בדיקה אחריו (חולין מא. ותוספ' שם פ"ב). וכן נזרו על האומר אינו עובר

(1) הסבה למה נקראו מינים הוא מפני שהם קראו עצמם מאמינים (א. ג. ד' ל"ב וכו') והיהודים קראם בלשון נופל על לשון מינים (מוספאי ערך מין). כשם אשר קראו גם מאז לכת דתית אחרת שהאמינה בשתי רשויות.

(2) גיל שהמלות. אלהינו מלך העולם שאומרים בכל ברכה בתוספו בזמן מאורד, וזה בזמן שעמדה חברת הקנאים ואמרו שאין לקבל מלכות ביד אלא מיש, אבל אצל הקדמונים היתה הברכה בלא מלכות, כמו באיי למדני חקך, וכן בי"ח ברכות אין זכר ממלכות, וכן אין זכרון בחותם כל ברכה וברכה. וע"כ כמה חכמים לא הקפידו לומר מלכות.

(3) ע"י משיב בבכורים תרכ"ד 92 שהוכחתי מתוספ' שאמרה וכולל של מינים במכניע זדים שמשמע שמכניע זדים קדומה ועשו בה הוספה נגד המינים, ובירוש' העניית ס"ב וברכות פ"ד ד"ל: אם יאמר לך אדם י"ז הן אמור לו של מינים כבר קבעוה ביבנה: והכונה שאת צמת היה מאורד (ע"י במד' ותנחומא קרח) שנתקנה ארד ברכת המינים, וע"כ אלו גם ברכת המינים כלה חדשה לא יעלו כי אם י"ז, לזה אומר דשל מינים קבעוה ביבנה ור"ל שקבעוה במכניע זדים ויעלה המוספר כהונן. ולפ"ז בראשונה התפלה על הגאולה נכללה בברכה א', ומביא גואל" גו' ובברכה ז' וגאלנו מהרה' גו' ובברכה ו' תעק בשופר גדול' ומלכות ביד לא נזכר, ולאחר זמן כללו של דוד בכונת ירושלים כלומר שחוספו: וכסא דוד לתוכה תכין ועיקר הברכה פסקה: ובגזת אותה גו' בנין עולם ולזה נאותה החתימה בונה ירושלים, ועוד לאחר זמן תקנו את צמת זהו זה נגד המינים שאמרו שכן דוד כבר בא.

לפני התיכה בצבעים שאף בלכנים לא יעבור, איני עובר בסנדל אף יחף לא יעבור (מגילה כד); וזה מחשש מינות, כי כן היה דרך האסיים הגמורים והם נחשדו על המינות (ביכורים ח"א 188 מאת הר"ר שמעון סאנטא). וכן יסוּר שהמינים היו נותנים את התפלין על המצח ועל פס ידם, ובנוסף ברכתם היו אומרים: יברוך טובים (מגילה שם) וגם רמזו בתפלתם באופנים שונים על אמונתם בשתוף הנקרא אצלם: שתי רשויות, ונגד כל רמז טמין הזה והדומה לו היו מקפידים בכל עז (ברכות לג); והשתדלו להראות כי אין טמם כראיות אשר הביאו להם המינים להוכיח השתוף מן הכתובים (1). נגד תלמודו של פוילוס הזהירו באזהרות מופלגות, רשב"ג הזקן כבר הזהיר על ההתרשלות מן המעשה באמרו (אבות פ"א) ולא המדרש עיקר אלא המעשה, נגד דעת פוילוס האומר שאין הזכות בא ע"י המעשה כי אם ע"י האמונה, ועל פוילוס וסיעתו אמרו: הפורק עול והמפיר ברית ומגלה פנים בתורה אין לו חלעה"ב (ירוש' פאה פ"א סנהדרין פ"י ותוס' פ"ב) כי שלש הענינים האלה היו תמצית תלמודו (יעללינעק בארינעט 1847), וקראו ההולכים בדרכיו מבוי דבר ה' ומפירי ברית (ספרי שלח ק"ב סנהדרין צט, שבועות יג.), ורבי אלעזר המודעי אמר (אבות פ"ג סנהדרין צד, אדר"ג פכ"ו) המחלל את (הקדשים) [השבת] והמכזה את המועדות והמפיר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלעה"ב, וכדי הוא לרחותו מן העולם (ספרי שם) וזה מכוון נגד פוילוס ותלמודו, באונגליונים ובכתובי פוילוס זהשלוחים נמצא שהיו דורשים טעמי המצות ועשו מדותיו של הקב"ה דמים, ונגד זה עמדו החכמים והחליטו שמצות התורה אינן אלא נזירות (2), וברור הוא שהחליטו כן ככונה מיוחדת, כי החכמים שקנאו קנאה נגד דרישת טעמי המצות הם לרוב חכמי הדורות הראשונים אחרי ייסוד הדת הנוצרית. אחד היה ר"י בן זכאי אשר אמר לתלמידיו בכחינת הטהרה ע"י מי הטאת הייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא אמר הקב"ה חקה חקקתי גזרה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי (במ"ר פ"ט) וכן רבי אלעזר בן עזריה אמר: שלא יאמר אדם אי אפשי בכשר חזיר אי אפשי בשעמנו אבל אפשי ואבי שבשמים גזר עלי כך שנאמר ואבריל אתכם מן הגוים להיות לי נמצא פורש מן העבירה ועקבל עול מלכות שמים (ת"כ ס"פ קדושים), וכן ראינו ישבעלי המשגה אהרים ג"כ החליטו ככה (סוף מגילה), ונגד זה הלא ראינו שהם עצמם דרשו טעמי המצות, ורוב"ז ביקוד חפש בכל עת לגלות הכונה הרוחנית בחקי התורה ולדרוש טעמיה (3) מזה נתבונן כי אזהרתם מכוונת רק נגד הדרישה על מנת לסתור המעשה, וע"כ לא היתה

(1) עיי סנהדרין לו. (לח.) מכילתא דבהרדש פ"ה ועיי בספרי מדרות סופרים פ' השירה פ"ד. וכירוש' סנהדרין פ"א דרשו אני ה' ראשון שלא קבלתי מאמר ומכלעדי אין אלהים שאין לי שותף ואת אחרונים אני הוא שאני עתיד למסרה לא הר. ועיי ירוש' ברכות פ"ט היא זכ"ר פ"ה וש"ר פכ"ט. ועוד דרשו שם: אני ראשון שאין לי אב וכי' ומכלעדי אין אלהים שאין לי בן ועיי עוד בקהלת רבה פ"י יש אחד וירוש' שבת ספ"ו ודברים רבה פ"י שמע ישראל. אצל התנאים עד סוף המאה ה' למנינם לא מצאתי רמז למונש השלוש רק מדרברים מב' רשויות. ר' שמלאי בירוש' ברכות פ"ט הוא הראשון הרובנו על השלוש. המונים הביאו ראייה לדעתם מן הפסוק אל אלהים ה' הוא יודע והוא אמר לתלמידיו של ש"תן אחד. מזה נראה שהם רצו להראות השלוש. וכן בקהלת פ"י יש אחד נמצא רמז. ואולי ההערה הזאת, התן קצת אור על מכוונת מבקרי הנוצרים בפה הזאת כמובן שבהלכו בזמן התהלת האמונה בשלוש.

(2) עיי ירוש' ובבבלי סוף מגילה חיל הירוש' אילן דמתרגמון עמי בני ישראל כמו דאגן רחמין בשמא כן התן רחמין בארעא תורתא או רחילא יתה וית ברה לא תכסון תרויהון כיום חד. ובקרא רבה פכ"ז ור"י כי מצא דרשו טעמי אלה המצות כן. ועיי מיש"כ להלן בפנים ובתו"ש מגלה פ"ה, והר"ר שמעון סאנטא כתב בבכורים ח"א צד 183 דברים מושכלים בענין זה.

(3) עיי מכילתא יתרו פ"א משפטים פ"ב פ"ב ופס"ז, ב"ק (עא: עט.) וירוש' סנהדרין פ"א ח"ג ותוספתא ב"ק פ"ז בכל אלה דרשו טעמי המצות.

האזהרה כי אם זמנית. לפני ישראל אהבו החכמים בדרישה זו. כן עשה הלל וממנו ראו תלמידיו וכן עשו. ועתה אם פתאים יגלה לעינינו חלוף בדעתם בפנה הזאת אין זה כי אם מהכרח המאורעות. ובעבור הסבה המכרחת אין מעמד עוד למסובב, וע"כ נמצא שאותם המעשים עצמם אשר הזהירו עליהם (מגילה שם) נדרשו בזמן מאוחר בלי הקפדה (ויקרא רבה פכ"ז ובכ"מ). כי מעת אשר נצחה תלמודו של פוילוס נשתנו הדברים, ומצב היהודים נגד כת הנוצרים לא היה כבתחלה, וגם מאז לא הקפידו עוד על דרישת מעמי המצות. פוילוס וסיעתו שמו מגמת פניהם אל האומות ולהמשיך לבם אל תורתם כמלו כל המצות המעשיות, וזאת תורתם החליפה תכונתה ובמשך הזמן היתה תורה חדשה אשר לא היה לה דבר עם תורת היהודים רוב אישיה ומנהגייה היו נכרים ומן אז היה הפרוד פרוך תמים. על כל אלה התיקונים והאזהרות הקפידו מאד, כי לא היהודים כמותעים אך החזיקים ככופרים ברצון וברעת וקראום מקדיחי תבשילם ברבים (ברכות יז; סנהדרין קג). ואמרו עליהם שהם מכירים את בוראם וכופרים בו (שבת קמז). וירוש' שם ועל אלה המכירים את רבונם ומתכוונים למיוד בו אמרו שאף אם עוד לא באו רק למדרגה קטנה מן הכפירה סופם לכפור בעיקר. תחלתם שאינם לומדים ואינם עושים ועל ידי כך מואסים באחרים, ושונאים את החכמים, ואינם מניחים אחרים לעשות וכופרים במצות שנאמרו מסיני, וסוף שהם כופרים בעיקר (ת"כ בחקותי פ"ב). כללו של דבר כי בעיניהם לא היו מעשי הכת הזאת יוצאים מן הלב, אמנם חשבו כי אין תכליתם כי אם לפרוק עול התורה, ועל כן קראום חנפים וחנופה ומינות היו שוות אצלם בערכן (1). וכמה קשים הדברים שאמרו עליהם שהם מוקדי עולם באמת שאלו נתן להם רשות היו מוקדים כל העולם כלו על יושביו לשעה קלה (כ"ר פמ"ח), ואם גם הפרו על המדה בזמנם הנה רוב שנים הגידו, כי בזמנים שונים נתאמתו דבריהם, ואם אינם נביאים בני נביאים הם.

הנה עברו לפנינו רוב התקונים והגזרות שנעשו בכחית המינים, ורוב האזהרות שהזהירו החכמים ומשפטם הקשה עליהם ועל תהלכותיהם, אך אין גם אחת מכל אלה אשר אמרו או אשר נאות להאמר על בעלי הכת הזאת אשר תולדתם טהאומות וקבלו עליהם תורת היהודים המשיחיים. אף בהתבוננות מועטת ידע כל מבין דבר לאשורו כי כל המאמרים הנזכרים אין להם דבר עם הנגזרים שבאומות רק כלם מכוונים על היהודים המשיחיים אשר חיו בקרבם ונהנו לרוב במנהגי היהודים, נגד אלה היה תרעומתם, מן העת אשר בהשתדלות פוילוס היתה תורתם תורה חדשה אשר אין לה דבר עם תורת היהודים, ויהודים המשיחיים נתמעמו והמעט הנשארים המירו דתם מכל וכל, ורוב בעלי הדת היו מן האומות ומנהגייה וראשיה מהם, מן העת ההיא לא היתה עוד ליהודים איבה דתית נגד בעלי אמונה הנוצרית, ואם עגמה נפשם על אכדן רבים מבני בריתם ללכת אחרי הדעות החדשות הלא נגד זה הוספה דעתם כי מקצת מיסודי הדת היהודית, מעיקר הצדק והאהבה וגמילות חסדים וכמה אמנות שלהם נתפשטו בין האומות, ורבים מעמי הארץ אשר לפני עברו אלילים ונשקעו נדעות נפסדות נמשכו עתה לאמונת אל אחד ולקחו תורת המוסר של היהודים, ואף שנתנו שותף להקב"ה לא חשבו זה כע"ז (עי' סנהדרין ס"ג). וע"כ בתוס' ובכורות ב: בתוס', כי מי מן האומות המאמין בה' אלהי השמים אף אם משתף עמו דבר אחר, ושומר תורת הצדק בין אדם לחברו והרחמים על הכרויות ונזהר מחמס והולך בדרכי המוסר, הוא מלא לפי קבלת הפרושים רצון האל וקיים התורה והמצוה אשר חלק ה' לבני נח (סנהדרין נ"ז). והוא נקרא חסיד ויש לו חלעו"הב (שם קה.). וע"כ היה זה הפסת דעת גדולה ליהודים בראותם כי תורת משה

פלסה לה נתיב בין האומות, וחלק גדול ממנה נתקבל מהם והאמינו באלהותה, ואף לבעבור זה הבדילו בין כלל האומות ובין המינים שבאומות (ע"ז סה, 1) ובפירושו אמרו כי כל התרעומת אשר היה להם נגד היהודים המשיחיים במלכה נוכח המינים שבאומות כי אלה נחשבו כגד תושב (שם וחולין י"ג): , סוף דבר נראה כי מעת אשר נפרדה דת הנוצרית מדת היהודיה מכל וכל והיו רוב בעליה מן האומות לא היה ליהודים נגדם איבה דתית ותהי להפך כי השתדלו היהודים שלא לתת להם תואנה לתרעומת, וכן יסופר כי בתחלת חרוש הדת הנוצרית עוד היה מנהג בישראל להתענות ביום א' בשבת ולאחר זמן שהנוצרים עשו יום מנוה באחד בשבת אז במלו היהודים מנהגם כי חששו לתרעומת הנוצרים שלא יאמרו על כי אנו שמחים ביום הראשון הם מתענים (סופרים פ"ז), מן העת ההיא ברכת המינים לא היה לה מעמד עוד, וע"כ החליפו נוסחאתה וקבעוה נגד המלשינים, ואם הנוצרים הראשונים ראו על ברכה זו ברוע עין וחשבו שהיא מכונת נגדם הנה נתעו תמיד על ידי מלשינים, כי נגד המינים שבאומות לא היה ליהודים איבה דתית, ואולם משכילי היהודים ראו ככל עת בהתפשטות דעות התורה בין האומות הצעד הראשון לקיום היעוד הנשגב כי יבוא היום אשר יכירו כל יושבי תבל האחדות האמיתית והיה ה' אחד ושמו אחד. אבל צרת עין ושנאת חנם של יחידים גרמו עכוב בדבר ותקות המזיבים עוד לא באה כי תחת פשר ושלום חשבו בכל עת להסיע כעץ את הדת היהודיה, והבת קמה באמה. אך לא הבת, כי אם בני משק ביתה, הם נחרו נגד בני האם. אך שוא עצת אדם. כי האם, אם גם זקנה, לא חדלה תת כחה, עוד כאזרח רענן תנוב כשיבה ויותר מכאי כחו השכיל ישו משיחם על הדבר בדברו מנצחיות תורתנו לאמר: גם שמים וארץ יעברו ויחלופו אך אות אחד מן התורה לא יפול ארצה.

פרק עשרים וחמשה.

הרבן הבית.

בין מחלוקות ומריבות מדיניות ודתיות עברו העשיריות האחרונות למי הבית, והן החישו חרבנו וחרבן ארץ יהודה ועמה, אמנם רושמי מפלתם כבר נראו לפני זה. עוד כל ימי היורדות היתה יהודה מטלכה נכבדת בעיני העמים סביבותיה וכן היתה בעיניה, אף כי רשות רומי עליה. אבל מיום מות היורדות נפלה ממשלתו לרסיסים והבאים אחריו לא היו כי אם כלי חמס ביד הרומיים. שבש רומי ינח על גורל ישראל ויאנחו תחת עקת נציביה, המושלים המדומים לבית היורדות לא יכלו להשיע. חמס נוגשיהם גבר יום יום והכבירו עליהם עול המסים עד כי לא יכלו לנשוא. הנציבים השואפים להונם חמסו את העם בשלוח יד בכל קנינם ורכושם. בעניניהם הדתיים והדיניים התערבו וקצרו את כח הסנהדרין. ואהרי מות ר"ג הזקן (פאה פ"ב מ"ו), ואולי כבר בסוף ימי חייו הוכרחו לעזוב מושכם בלשכת הגזית וישבו בחנות (סנהדרין מ"א), וזה התמיד כל ימי ר"ש בנו (כריתות ח), הם הפקידו גם העבירו כהנים גדולים כפי הנדרש לבצעם. ומובן מעצמו כי לא אל הכשרון כי אם אל הבצע שמו עין ולב. ואף ע"כ רוב הכ"הג אשר מנו בעת ההיא היו בעלי חמס כמו ממניהם (פסחים נ"ז). המצב הרע הזה היה סבה כי כשל כח הסבל, והתעוררה קנאת העם והתלהמה מרידה

(1) ראיתי להעיר פה על מאמר יקר במיע החדשי של גרעין משנת 1870 חדש מאי צד 238 מאת הר"ר דוד אופנהיים הכולל בקרת על ספרו של רינאן מתולדות השלוחים ובחוד על מה שהעתיק שם דברי הר"ר יעקב עמנון בתגהותיו לסדר עולם אשר יצא לאור בהאמבורג שנת חק"ו.

אשר אין משלה בדברי הימים לעמים הקדמונים, אולם יען כי המרידה לא הונחגה בלב אחד ובדעה אחת, ופרצו מריכות וקטמות ביניהם חדשות לבקרים ע"כ לא הצליחה, משכרין קנאתם היו נכונים ולא ידעו מה זמן מסוכן בזמנם דורש מאתם. המכוכה הזאת היתה בעוכריהם ובעוכרי תקותם, רכבות אלפי נקיים ואינם נקיים נפלו לרגלה חללים, היא גרמה כי נצחום הרומיים נצוח תמים, פי כבשו כל ערי המצודות ביהודה ושמו ארצם לשממה כי היתה ציון וירושלים למעי מפלה, ונשרף באש מקדש ה' והתפורו היהודים לארבע רוחות השמים.

כאש להבה אחזה המרידה כל הלכבות יחד, קצינים ודלת העם חכמים והדיוטים כלם היו בקושרים, אכן שארית קטנה מן החכמים ורובם מבית הלל הנוחים והעלובים לא טחו עיניהם מראות ולבם מהכין כי לא יהיה לחם תקומה בפני הרומיים. הם השכילו השכל וידוע את כל תוקף שונאיהם אשר כלם מלומדי מלחמה ויודעי קרב, ונוכח עמם מה נחשבו היהודים עם בזוי ושסוי, עם פרוד ממחלוקות אשר כוחותיו הטובים נחלשו משנאת חנם (יומא ט.). בעגמת נפש הביטו גם על הסכסוכים כענינים הרתיים בעת ההיא, על פרוד היהודים המשיחיים אשר נטו מאמנת אבותם ביחודו של עולם והפרו ברית כשר ושבת וכל המצות המעשיות שבתורה (איכה רבתי פ' איכה ישבה), גם מחלוקות הכתים היו להם לדאבון רוח כי שנו את מעמן מאשר היו לפנים, כי לא עוד ככראשונה מונהגות בנחת ובאהבת האמת והשלום, אמנם השיגו נבולות היושר, ובית שמאי הפכו השלום ללענה וריב ומדון נשאו ראש. כמראות האלה ראו המשכילים כי כלה ונחרצה מפלתם, וכפו ראשם לפני הנטל הנורא אשר נטל ה' על ישראל. אמנם לא התיאשו כלה, אך קוו כי שארית הפלטה אשר נשארה היא השארית אשר ה' קורא לתת קיום לאומה הנחלאה ולתורה; לא בכח ולא בחיל כי אם ברוח. האותיות אשר ראו והגידו לאחור באו במהירות נוראה ועם מפלת ציון וירושלים נכבה הרשף האחרון מחפשיותם המדינית, אבל בעזרת מקדש נצלו התורה והדת מתוך ההפכה.

אמנם אם גם אמת הוא כי שרידי החכמים הצילו את התורה לדרות הכאים ככל זאת אין להכחיש כי המאורעות האחרונים פעלו תעצומה גדולה על התורה שבע"פ. הלא מספר רב מן החכמים אבדו בחרב וברעב ובשכי ובכזה, והם היו נושאי התורה שבע"פ ואיך יתכן כי בהכשל עזור שלא יפול גם העזור וכי באבדן רבים מנושאייה שלא יהיה זה נזק לתורה שבע"פ? אבל באמת כן היה. וכבר בדור הראשון אחר החרבן התאוננו על אבדן חכמת החכמים בסנת המאורעות והתלאות (סוטה מט.), והחכמים המתונים אשר לא כהתה עינם מראות אחרית דבר מראשיתו הבינו מראש כי הסכנה קרובה לתורה שנתשכח, רבן יוחנן בן זכאי אחד מתלמידי הלל ובקי בתורה ובחכמה (ירושלמי נדרים פ"ה ה"ז סוכה כח.) ועמים במצות (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג) ואוהב השלום עם כל אדם (ברכות יז) ונמנה עם הסנהדרין בימי הבית (סנהדרין ז); מרביץ תורה לרבים ברחובות עיר (פסחים כו.) ובבית מדרשו הגדול (איכה רבתי פתיחה) אחד מיועצי השלום עם הרומיים (גיטין נז.) ודורש בשבח השלום בין אדם לחברו ובין עיר לעיר ובין אומה לאומה ובין ממשלה לממשלה ובין משפחה למשפחה (מכילתא יתרו פי"א), האדם הגדול הזה (1) הכיר כי במאורעות ההווים בזמנו מונחת סכנה גדולה לקיום התורה שבע"פ, וכלב דואג התאונן; כי עתיד דור אחר לטהר את הטמא אשר אין מקרא מן התורה לטייטתו (סוטה כז.). ואין ספק כי בהתאוננו כן היו לנגד עיניו כל הסכנות

(1) פעולת ריבוי העיקרית היתה לאחד החרבן, ובתהלת ה"ב מתחברנו. הנה נהיר מקום לזכרנו, ופה נזכיר רק מה שנוחץ לדעת עתה ביחוסו לסוף ימי הבית וחרבנו.

האורכות לתורת הפרושים. משונאים חדשים גם ישנים הם הצדוקים והיהודים המשיחיים כי אלה ואלה כתבו על דגלם איבת עולם לתורה שבע"ס. דאנתו מפני הצדוקים צדקה יען כי בסוף ימי הבית עוד הפעם נשאוראש ועמדו ככהנה גדולה (תוס' ס"ב) והציקו לפרושים כויכוחים לחלוק על תורתם (כ"ב קטו). מנחות סה: ידים ס"ד מ"ו) וכמו כן צדקה דאנתו מפני היהודים המשיחיים בדעתו כי בימיו היה למינות כח המושך בקרב היהודים. ואף לפוקה לא מעט היו בעיניו המחלוקות בין הפרושים עצמם. אשר התעצמו בימי המרידה יען כי תלמידי ב"ש החזיקו ידי הפריצים יותר מבי"ה, ע"כ גם הם החזיקו במחלוקתם מאת הפריצים. כל אלה הראגות לשכחת התורה שבע"ס עוד התגברו בלב ריבין בשמועו עין אל תכונת זאת התורה. אשר היא רק נשואת הזכרון וקיומה תלוי בקיום נושאייה. ואיככה לא יראנן סן תתמעט ותשכח מעט מעט בעת שנושאייה ודורשייה מתמעטים והולכים ונכשלו בחרב ובלהבה ברעב ובשבי, וכראותו עוד כי רובי התורה הזאת פורחים באויר ואין להם מקרא מן התורה שיסמכו עליו? כל זה היה ענין לרבן יוחנן לענות בו את רוחו, ואף על כן התאמץ בכל מאמציו כח להתעודד נגד כל הנזקים האלה. ולהתנבר עליהם כיכולת ירו. כראותו בסוף ימי המצור כי מפלת ירושלים קרובה עשה תחבולה להמלט מתוך השערורה. חסצו הצליח בידו בעזרת תלמידיו ואוהביו וימלט משער העיר הוצה ובאין נזק השיג מערכת האויב יתעמר לפני אספסיאנוס שר צבאות הרומיים בעת ההיא. אשר הזה ידע מאד מצב הרברים בקרב ירושלים הנצורה. וידע מי הוא מיועצי השלום אל למלחמה. ונס ידע כי ריבין לא היה בקושרים אך יעץ תמיד לשלום אף ע"כ היה נכבד בעיני אספסיאנוס אשר קבלו בחן ובחסד והבטיחו לעשות כל מבוקשיו אשר יבקש מלפניו. והנה אין ספק כי היה יכול להשיג בעת ההיא חריות וזכויות רבות. אבל לא היה עינו ולבו נשואים לכל הטובות המדיניות וענינים זמניים. כי אם דאנתו על הכר שכחת התורה היא שמה מלין בפייה והיא הניעה מבוקשו. וע"כ רק הדבר היותר נחוץ לקיום הדת אותו היה מבקש. והוא שיתן לו רשיון לקיים דרישת התורה ולקבץ תלמידיו ליבנה ולהעמיד שם בית המדרש (גיטין נו.). ולקבוע מקום תפלה ושלא יופרעו מלכת בדרכי התורה ומצותיה (אדר"ג ס"ד).

והנה כאשר היתה היראה משכחת התורה שבע"ס הסבה המניעה לבקשת ריבין מלפני אספסיאנוס וההתעוררות להשתדלותו ולפעולתו מעתה, אף כן מלאה היראה הזאת את לב חכמי דורו הנשארים והעירה את רוחם לבקש הדרך להשיג בו את קיום התורה שבע"ס שלא תשכח ושלא תנוצח ממגדניה. זה הדרך מצאו החכמים חסידים מתוך ההפכה מיד אחר החרבן. ותהי ראשית פעולתם לקבץ הלבבות אשר היו בזכונם להצילן מנשייה. ולא לכד הלכות בדברים הנוהגים בכל מקום ובכל זמן. אמנם גם הלכות אשר אין להן מעמד עוד אחר החרבן, ולמקצת חכמים היה עיקר עסקם בהלכות כאלה ובסידורן. בהלכות המקוימות האלה חקרו ודרשו לדעת מעמדם וסברתן ולהבין תולדותיהן. אולם לשבד כח ההתנגדות לתורה שבע"ס השתדלו להראות מקור לעקר ההלכות כלן בתורה הכתובה. אך להשיג זה הורחבו דרכי המדרש הרבה יותר מאשר היו לפנים. זאת ההרחבה הוכנה והוסדה מן החכמים השרידים וביחוד בבית מדרשם של ר' נחוניא בן הקנה נחום איש נמוז, והשיגה שלמותה על ידי תלמידיהם ר' עקיבה ור' שמעאל. על פי דרכם הצליחו לדרוש על כל קוץ וקוץ שבתורה תלי תלים של הלכות והראו לכל המון ההלכות תוצאות מתורת משה. וע"כ עתה לא היתה התורה שבע"ס עוד תורת הזקנים ולא—כאשר קראהו מגדליה—מצות אנשים מלומדה. אמנם כהיות יסודה בתורה, היה לה ערך החקים והמשפטים הכתובים בתורה, ובאמנתם שפירושם

הוא הפירוש המכוון באמת בדברי הכתוב הלא בצדק יכלו לסתור טענת מנגדי התורה שבע"פ לאמר אליהם כי תורתם איננה חדשה אשר ברו אנשים מלב, אמנם היא הכונה הראשונה בדברי הכתוב. עתה נבין המראה אשר נפגוש ברור הראשון אחר החרבן אשר פתאום מתרחב מדרש התורה לכלי חק, ונדעה כי לא לבד שהגיעה למדרגה חדשה אמנם הגיעה גם למדרגת שלמותה. אין מקום אתי פה לדבר מכל פרט ופרט מן הבחינות הכוללות אשר רמזו עליהם ברמז מעט, אך בהגיענו לדור שאחר החרבן יתבררו הדברים ויתפרשו בראיות מכריחות. ואמנם נגענו בהם פה בקצה ממה חקירתנו למען נכיר התעצומה הגדולה אשר העצימו המאורעות בסוף ימי הבית וחרבנו על התורה שבע"פ, ונראה בעינינו כי עם אושר האומה הזמני לא אכדה המורשה הרוחנית אשר ירשו מאבותיהם, ותהי להפך כי עתה כל הכחות הטובים התאחדו לכונן את המורשה הזאת להחזיק יתדותיה ול הרים קרנה ול הקדיש הקודש. אז היתה התורה שבע"פ מטרת מעייניהם. לה נדכו מאמצי כחם חיהם ומאודם. והיא תקותם והיא תהלתם. החפץ לעבדה ולשמרה מפגעי הזמן והמכשולים מצד מנגדיה היה חזק ואמיץ בקרבם מאין משלו בזמנים לפניהם ולאחריהם. זכרון פעולתם הזאת והתכלית אשר השיגו על ידה היה קדש לכל הדורות הבאים. הוא היה כוס תנחומים בידם בכל התלאות הנוראות אשר מצאום בארצות נפוצותיהם; אבל הזכרון הזה יתן בידינו גם המדה לפעולותינו. כמוהם כן אנחנו לא נטמן יד בצלחת אם המאורעות ותהלוכות העתים מבקשים עבודתנו על אדמת זאת התורה המורשה לנו מאבותינו, לפי התהלוכות האלה ולפי החליפות אשר משכו אחריהן, נכונן אשורינו על אדמת הקדש הזאת. כי אז מעל לערמות העפר אשר נצברו עליה ברוב הימים רוח הדת היהודיה תחדש נעוריה ותעלה אבר כנשרים, כאשר גם בימים ההם עלתה לחיים חדשים מתוך חרבות ירושלים.





B
163.
I.



Weiss.

Geschichte
der
jüdischen
Tradition

I

Verlag
von
Friedrich
Vieweg
Sohn
Druck
und
Verlags-
Anstalt
in
Braunschweig