

**פירושו הביקורת של יעקב אלקרקסאני
לעקרונות הדרשה התלמודית:
תרגום עברי לכתאב אלאנוואר ואלמראקב', חלק ד', פרקים ט-כא,
עם מבוא והערות**

אבירם רבייצקי

עיקרו של מאמר זה הוא תרגום עברי של פירושו הערבי של יעקב אלקרקסאני, החכם הקריין בן המאה הראשונה של המאה העתיקה, לבריתא דרי' ישמעה. הבריתא מופיעה במחילה הספראי¹, ובها נמנות שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן. פירושו של קרקסאני לבריתא מהווה את הפרקים התשיעי עד העשרים ואחד שבחלק הרביעי של ספרו: 'כתאב אלאנוואר ואלמראקב' ('ספר המאורות והמצפים').² בפירושו של קרקסאני יש עניין מכמה צדדים, ובדברי מבוא קצרים אלה אעומד על כמה מן הנקודות המעניינות שבו.

דרךו של קרקסאני בפירושו

בפסקה הראשונה של כל פרק מן הפרקים שבהם דן קרקסאני במידות הוא מבאר את הדברים שהובאו בעניין בבריתא דרי' ישמעה. בביורו קרקסאני מתרגם חלקיים מן הבריתא לעברית ולעתים הוא מעבד את הדברים בסגנון פרפרטי. כך או כך יש בעצם הבאתו דבריו חז"ל משומם ביאור לזרך שבזה הוא מבין את דבריו חז"ל ואת

* ברצוני להזכיר לפופסורים זאב הרוי, שרה שטרומוזה ודניאל לסקר, וכמו כן למר עפר אפרתי ולזר אררי מלמה, על העורתיים המועילות והמאירות. במיוחד ברצוני להזכיר לפופר' חגי בן-שמעאי על הזמן שהקדיש לי ללבון סוגיות הקשורות במאמר זה.

1 ספרא דבי רב, מהדורות איה וויס, ווילן 1862, דף א ע"א-ג ע"א; ספרא דבי רב, מהדורות א"א פינקלשטיין, ב, ניו יורק תשמ"ג, עמ' 3-11; ספרא דבי רב, מהדורות א' שרשנה, א' ירושלים וקליבלנד תשנ"א, עמ' 1-14.

2 ראו: Ya'qūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār w al-Marāqib*, edited by L. Nemyo, vol. 2, New York 1940, pp. 365-385

פירושו הביקורתי של יעקב אלקרקסאני

לעקרונות הדרישה התלמודית:

תרגום עברי לכטאב אלאנואר ואלמראקב, חלק ד, פרקים ט-כא,
עם מבוא והערות

אבירם רבייצקי

עיקוּרְוֹ שֶׁ מָאָרֵר זֶה הוּא תַּرְגּוּם עֲבָרִי שֶׁ פִּירּוּשׁוּ הָעֲבָרִי שֶׁל יַעֲקֹוב אַלְקְרֶקְסָאַנִּי, הָחָכָם הָקָרְאִי בֵּן הַמִּצְחִית הַרְאָשׁוֹנָה שֶׁל הַמָּאָה הַעֲשֵׂרִית, לְבָרִיאִתָּא דָּרִי יִשְׁמֻעָאֵל. הָבָרִיאִתָּא מוּפִיעָה בַּתְּחִילַת הַסְּפָרָא¹, וּבָה נְמֻנוֹת שְׁלֹשׁ עֲשֶׂרֶת הַמִּידָּות שֶׁהַתּוֹרָה נְדִרְשָׁת בָּהָן. פִּירּוּשׁוּ שֶׁל קְרֶקְסָאַנִּי לְבָרִיאִתָּא מְהוּוֹה אֶת הַפְּרָקִים הַתְּשִׁיעִי עַד הַעֲשָׂרִים וְאֶחָד שֶׁבְּחַלְקָן הַרְבִּיעִי שֶׁל סְפָרָיו: 'כְּתָאָבָ אלְאָנוֹאָר וְאַלְמָרָאָקָב' ('סְפָר הַמְּאוֹרוֹת וְהַמְּצָפִים').² בִּפִּירּוּשׁוּ שֶׁל קְרֶקְסָאַנִּי יִשְׁעַנְיָן מִכְמָה צְדִידִים, וּבְדָבָרִי מִבָּאָ קָצְרִים אֶלָּה אַעֲמֹד עַל כָּמָה מִן הַנּוֹקּוֹדּוֹת הַמְּעֻנִּיגּוֹת שָׁבוֹ.

דרךו של קְרֶקְסָאַנִּי בִּפִּירּוּשׁוּ

בְּפֶסְקָה הַרְאָשׁוֹנָה שֶׁל כָּל פָּרָקְמַן הַפְּרָקִים שֶׁבָּהָם דָּן קְרֶקְסָאַנִּי בִּמִּדְoֹת הָאָמָרָא אֶת הַדָּבָרִים שֶׁהָוְבָאוּ בְּעַנְיִינָן בָּרִיאִתָּא דָּרִי יִשְׁמֻעָאֵל. בְּבָיאָוּדוֹ קְרֶקְסָאַנִּי מִתְּרָגַם חַלְקִים מִן הָבָרִיאִתָּא לְעַרְבִּית וּלְעַתִּים הוּא מַעֲבִד אֶת הַדָּבָרִים בְּסֶגּוֹן פְּרָפְּסָטִי. כָּךְ אוֹ כָּךְ יִשְׁבַּעַצְמָה הַבָּאת דָּבָרִי חֹזֶל מִשּׁוּם בַּיאָוּר לְדָרָךְ שֶׁבָּהָ הוא מִבְּין אֶת דָּבָרִי חֹזֶל וְאֶת

* ברצוני להזכיר לפופסורים זאב הרוי, שורה טרומהה ודניאל לסקר, וכן בן למר עפר אפרתי ולד"ר אורן מלמה, על העזרותיהם המועילות והמאידעות. במיוחד ברצוני להזכיר לפופס' חגי בן-שםאי על החומר שהקדיש לי לילבן סוגיות הקשורות במאמר זה.

¹ ספרא דבי רב, מהדורות איה וויס, ווינצ' 1862, דף א ע"א-ג ע"א; ספרא דבי רב, מהדורות א"א פינקלשטיין, ב, ניו יורק תש"ג, עמ' 3-11; ספרא דבי רב, מהדורות א' שושנה, א, ירושלים וקליבלנד חמשנ"א, עמ' 1-14.

² ראו: Ya'qūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār w al-Marāqib*, edited by L. Nemyoy, vol. 2, New York 1940, pp. 365-385

פירושם.³ בפסקאות הבאות לאחר מכן קראקסאני מעביר את דברי חז"ל בשבט הביקורת העיונית. לעיתים הוא תומך בעיקרונו המתודולוגי שהנחה את חז"ל (המידה הפרשנית או היחסית) וגם בדוגמה שהובאה בבריתא דר' ישמעאל לעיקרונו הנידן. לעיתים הוא מקבל רק אחד מהם, ולעתים הוא דוחה את שנייהם יחד. הדין בדרך כלל רצוף בשماה ומתן למדייני המבוסס על ניתוח הלכתי של פסוקים ומשמעותיהם, אך ניכר שהעיקרונו המרכזי המנחה את קראקסאני בביבורתו על דברי חז"ל הוא ההיאון – הן ההיגיון ההלכתי-המשפטתי הן ההיגיון הפרשני-ההרגמוני – עובדה העולה בקנה אחד עם דרכו הפרשנית והעיונית הכללית של קראקסאני.

עיסוקו של חכם קראי כקרקסאני בספרות חז"ל אינו מתמייה. פניה של חכמים קראיים בספרות חז"ל מתווך מגמה פולמוסית וביקורתית התחליה כבר בדניאל אלקומייס. בדרך שבה דן קראקסאני בבריתא דר' ישמעאל יש גם כדי לאשר את הקשר שבין בקיאות החכמים הקראיים בימי הביניים בספרות חז"ל לבין היסוד הפולמוסי האנטי-דרבני שניכר בספרות הקראית.⁵

³ על המובאות המתווגמות לערבית של טקסטים חז"ליים בספרות הקראית ועל חטיבתן רואו: ע' תירוש-בקר, 'לשון חכמים הננסרות בספרות הקראיים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, א (לдин בכמה מובאותיו של קראקסאני לבריתא דר' ישמעאל ראו: שם, ב, עמ' 447–454); הנ"ל, 'תרגומיהם של תלמידיהם הקראיים יעקב אלקראקסאני, יוסף אלביבץ'ר וישועה בן יהודה לכתיעיםנן המשנה', א' ממון ואחרים (עורכים), שעריו לשון: מחקרים בלשון העברית, בארכימית ובלשונות היהודים, מונשיים למשה בר-אשר, ירושלים תשס"ח, עמ' 435–466; הנ"ל, 'יסודות מובאות חז"ל ביצירה הקראית', מ' בר-אשר (עורך), פרקים בעברית לתקופותיה: אוסף זיכרין לשושנה בהט (=אסופות ומבואות בלשון, ב), ירושלים תשנ"ז, עמ' 155–172.

⁴ על גישתו השכלתנית של קראקסאני רואו: ח' בן-שםאי, 'שיטות המחשבה הדתית של ابو יוסף יעקוב אלקראקסאני ויפת בן עלי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ח, א, עמ' 8–35; D. J. Lasker, 'Karaite Attitudes Towards Religion and Science', G. Freudenthal, J.-P. Rothschild, G. Dahan (eds.), *Torah et Science: Perspectives Historiques et Théoriques, Études Offertes à Charles Touati* (Collection de la Revue des études juives, idem, *From Judah Hadasi to Elijah Bashyatchi*: 22), Paris 2001, pp. 122–123. דברי *Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden and Boston 2008, pp. 18–22 קראקסאני על חותמת העין השכלית והצרוך בשימוש בהיקש נסקרו בחלק השני של גורדי וידיה על הגותו של קראקסאני, רואו: G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī', *REJ*, 107 (1946–1947) (1946–1947); 22, השוו; 52–98 pp. על עקרונות הפרשנות של קראקסאני למקרא רואו: ג' באן, 'דעות אלקראקסאני על טקסט המקרא ועמדות מוסלמיות מקבילות כלפי טקסט הקוראן', תועודה, יד (תשנ"ח), עמ' 69–80; H. Hirschfeld, *Qirqisāni Studies*, London 1918, pp. 22–31; Leon Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven and London 1952, pp. 53–68

⁵ במאמר של ען ובנימני איננו ממצאים פולמוס נגד הרבנים או נגד התלמיד. פולמוס זה מתחיל בכתיביו של דניאל אלקומייס, ככלומר בסוף המאה התשיעית, והוא ניכר בספרות הקוראת שלאחריו. הדגשת הפולמוס נגד הרבנים וטפרות הביאה את הקראיים להיות בקיאים בספרות הרבנית – והתלמודית והמדרשית – ולהגביל אליה. רואו: ח' בן-שםאי, 'הפרשן הקראי וסבירתו הרבנית', דברי הקונגרס העולמי התשייעי למדעי היהדות תשמ"ה: ישיבות מרכזיות, מקרה ומורח קדמון, ירושלים תשמ"ח,

פירושו הביקורת של יעקב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית

מדברי כמה חוקרים משתמעת הטענה שלפיה יש לראות את התענינות הרבה של חכמי ישראל הרבנים לדורותיהם ב מידות שהتورה נדרשת בהן, כסעיף בפולמוס האנטיקראתי.⁶ כפי שטעוני במקום אחר, טענה זו אינה נכונה. היא מבססת על ההנחה שלפיה הרבניים הודקקו לעקרונות של פרשנות והיסק כדי ליחס את מסורתם ההלכתית אל הכתובים, בעודם הקרים, אשר נדרשו אך ורק למשמעות הפשטה של המקראות, לא הודקקו לעקרונות מסווג זה. התענינות ב מידות שהتورה נדרשת בהן משקפת, על פי הנחה זו, עמדת רבנית ובבז דתיה של העמدة הקרהית. אולם הנחה זו מוטעית. חכמי הקרים לא החזיקו בכל הזמנים בעמדות סקריפטוליליטיות.⁷ יתרה מזאת, היו ששהיקש תפס מקום מרכזי במחשבה הקרהית⁸ והיו שמדוברות שהتورה נדרשת בהן יכולות להיתפס בעקרונות של היקש, גם לחכמי הקרים היה סיבה להטעין ב מידות שהتورה נדרשת בהן. ואולם, המדידות שהتورה נדרשת בהן העסיקו גם את חשובי חכמי הקרים. נוסף על קראקסאני, שבחן ופירש את המדידות, אפשר למנות גם את יהודה הדסי, את אליהו בשישי ובעל אדרת אליהו, את נינו משה בשישי ואחרים.⁹

עמ' 56-53, ועוד: ח'ה בנישון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל אביב תשכ"ב, עמ' 156; ש' באירן, היסטוריה התרבותית והתית של עם ישראל, רמת גן תשל"ג, עמ' 164; והשו: H. Ben-Shammai, 'The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism', B. Lewis and F. Neuwöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, pp. 11-26. לעיטוקם של הקרים בספטת הרבנית ואו עוד: תירושקה, לשון חכמים (לעיל העירה 3), עמ' 9-7.

ראוי: ב' אלוני, דוד בן ביליה ויצירותיו, י' ורפל (עורך), ארשות: ספר שנה של אגוד סופרים דתיים, ירושלים תש"ד, עמ' שפב (=הנ"ל, מספרות ימי הביניים, ירושלים תש"ה, עמ' יח); A. Freimann, 'Die hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismael', S. Krauss (ed.), *Festschrift Adolf Schwarz*, Berlin and Wien 1917, p. 109

D. Frank, 'The Limits of Karaite Scripturalism: Problems in Narrative Exegesis', מ. מ. Bar-Asher et al. (eds.), *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an Presented to Haggai Ben-Shammai*, Jerusalem 2007, pp. 41-82; בנ"שmai, הויכוח הקרהי (לעיל העירה 5); בארכן (לעיל העירה 5), עמ' 166.

הלויטימיות של היקש הייתה אחת מאבני המחלוקה שבין הקרים לרבניים. ראה עניין זה: י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם: ספר המגדע, ירושלים תשל"ח, עמ' 74-98; מ' צוקר, 'מפרישו של רס"ג לתורה', סורא, ב (תשט"ו-תשט"ז), עמ' 355-313; הב"ל, 'קטעים מכתאב תהציז אלשראייע אלסמעיה' לסת"ג, תרבי"ץ, מא (תש"ב), עמ' 373-410; א"ש הלקין, 'פתחות רב טעריה נאן לפירוש התורה', א' מארכס (עורך), ספר היובל ללו' גינזבורג, נוירק תש"י, חלק עברי, עמ' קכט-קללה, קמו-קגן. וראו עוד: י"א דוד, ידיעת דבר האל: טענות, היקש, זיכרון ומיסורה בספרות הגאנונים וחכמי ספרד הראשונים, עבדות דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 85-164.

ראוי: יהודה הדסי, אשכל הכהן, גוזלו 1836, דף ס ע"א-ע"ב; אליהו בשישי, אורת אליהו: ספר המצוות של היהודים הקרים, רמליה תשס"א, עמ' 4-45. הקדמה, עמ' 4; משה בשישי, ספר מטה אלהים, מהדורות י' אלגמיל, רמליה תשס"א, עמ' 62-45. חכמים קראים מאוחרים יותר שדנו בעקרונות היקש ובמידות דרש, והושפעו מדבריו של בעל האדרת ראו למשל: שלמה בן אהרן הפטוקין, אפרין עשה לו, מהדורות י' אלגמיל, רמליה תשס"א, עמ' 108-111; שלמה בן אפייה הכהן, ריעות שלמה, רמליה

דבריו של קראנסקי עליה שההיקש הנעשה בתחום ההלכה וההיקש בתחום המدع – בסיס אחד להם. בהקשר הדיון בהיקש ההלכתי, דין קראנסקי גם באפיסטטולוגיה כללית, ככלומר בעקרונות הדעה וההיקש בתחוםן של המציאות והמציאות.¹⁰ דרך זו דומה לדרכו של בן דורו של קראנסקי – הקרה יפתח בן עלי – והוא הייתה אחת מנקודות המחלוקת שבין יפתח ובין רב סעדיה גאון (רס"ג). רס"ג טען להבחנה קטגורית בין התחומיים. לדעתו, בניגוד לדעתם של יפתח ושל קראנסקי, בעוד שבתחום המدع יש להיקש תוקף, בתחום ההלכה אין לו. כך הגן רס"ג על עקרון היסוד של המחשבה הרבנית והוא שימור הנחיצות במסורת-תורה שבבעל פה המגולמת בספרות התלמודית, מפני השכלתנות הקרהית.¹¹

תרגום-פירושו של קראנסקי למונחי המידות

בתרגומו של קראנסקי למונחי המידות אפשר למצוא מונחים וכייה גם פירוש והסביר להם. למשל, בפתחית דבריו על מידת גורה הוא אומר: 'משמעות [דבר] זה: משפט שווה (قضיה مستوية)'. מן ההקשר נראה שקראנסקי הבין את המונח 'גורה' במובן של משפט, חוק או פסק דין. הבנה זו דומה למסקנתו של ליברמן במקומו היודיע על מדרשי הכתובים בהלכה. לדעת ליברמן, המונח 'גורה שווה' הוא ביטוי עברי למונח ששימוש את הרטוריים ההלכתיים: *טעו בדין וצטוקא צעלס* (השוואה אל השווה). המילה גורה מבונה בלשון המקרא ובלשון החכמים כאחת: *decision*, החלטה, פסק דין. היא תואמת *ל'צטוקא צעלס* היוונית, *decretum*, שבה מתרגמים השבעיים 'משפט'!¹² אולם בגין לדעת ליברמן שלפיה לא הייתה הגורה שווה למדוד המבוסס על מיללים שווים או דומות אלא 'אנלוגיה פשוטה', השוואת דברים שוים;¹³ קראנסקי סביר, על בסיס ניתוח הדוגמאות שניתנה בבריתא למידת גורה שווה, שמידה זו משווה את דיניהם של מקרים שהבסיס המשותף להם הוא מילולי-גרדא. וזה הסיבה לכך שקראנסקי דוחה את תקופתה של מידה זו.

גם תרגומו של קראנסקי למידת 'מבנה אב מכתב אחד' הוא בבחינת הסבר קראנסקי אומר בפתחית דבריו על מידה זו: 'משמעות [דבר] זה לדעתם':¹⁴ מיסוד קבוע

תשמ"ג, ב, עמ' 116-121. וראו עוד בעניין זה: אבירם ربיצקי, לוגיקה אריסטוטלית ו邏輯תית תלמודית: על יישומה של הלוגיקה האリストוטלית בפירושו המידות שהتورה נדרשת בהן, ירושלים תש"ע, עמ' 2-3.

10 ראו: כתאב אלנואר, חלק 4, פרקים 3-4 (מהדורות נמי [לעליל הערה 2], ב, עמ' 351-354).

11 לנוכח עדות רס"ג ופתח בשאלת זו ראו: אבירם ربיצקי, 'רב סעדיה גאון על הלוגיקה של ההלכה ועל גבולותיו', מסורה ליטסת, 1 (תשס"ט), עמ' 319-332; הניל (לעליל הערה 9), עמ' 49-26.

12 שי ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 193-194.

13 שם, עמ' 195.

14 לדעת הרבניים, חז"ל.

מפסק אחד (מן אصل موضوع מן נס"ן واحد):¹⁵ השימוש במונח 'אצל' לתרגם המונח 'בניין' אב',¹⁶ יש בו כדי הסבר שבנין אב הוא בסיס להיקש. הצמד 'אצל' ו'פרוע' – 'יסודות' (או 'שורשים'), 'ענפים' – מקובלים גם בספרות העברית וגם בספרות היהודית בימי הביניים לציון היחס שבין המלמד ובין הדין הנלמד. הדין המלמד הוא יסוד (או שורש) והוא מצמיח, על פי הדימוי האורגני, ענפים, והצמיחה זו בעשייה באמצעות יישום עקרונות היסק הלכתיים.¹⁷

גם רס"ג בפירושו למידות שהתורה נדרשת בהן השתמש בלשון דומה. לדבריו: 'בניין אב וכותוב אחד – הוא עיקר ידוע מפסק אחד (מבנה אב מכתב אחד – שרחה אצל מעולם מן איה ואחתה)'.¹⁸ אך אין למוד מכך על תלתת יתרה של פירוש קראקסאני

¹⁵ אפשר גם לתרגומים: משורש מונה מפסק אחד. כיווץ בדבר תרגומוזבורי למידות 'מבנה אב משני כתובים'. הוא אומר: 'משמעות [רבב] זה לדעתם: מיסוד קבוע משני פוסקים (מן אصل موضوع מן נס"ן)'.

¹⁶ נראה שבמונח 'אצל' קראקסאני מתרגם את הצמד 'בניין אב', ואילו ה-ה-משמעות הוא הסבר למפסק אחד' ולא חלק מן התרגומים המקוריים לבניין אב. על הקושי בהבחנה בין תרגומים מיולי לפופולז'ה שיש בה פירוש ראו: מירוש'בקה, מתרגומיהם (עליל הערכה 3), עמ' 436.

¹⁷ ראו למשל דברי מחמד בן עליabo אלחנן אלברצ'י אלמעתויל, כתאב אלמעתמד פי אצל אלפקה, מהדורות מה' חמייד אללה, دمشق 1965, ב, עמ' 1032: יהושורש (וואלץ), [הוא] מה שקדם הידע בידינו, ואט תרצה תאמר: הוא אשר עובר דין זולתו. והענף (ואנף), הוא אשר מתהדר הידע בידינו, ואט תרצה תאמר: הוא אשר עובר דין זולתו. וראו עוד: מחמד בן אדריס אלשלפעי, כתאב אללאם, בולאך (קהיר) 1325(ה), כרך שבעיע, עמ' 274; ابن קתבה אביה מחמד עבדאללה בן מסלמ, תאיל מהיטלפי אלהדות, קהיר 1326(ה), עמ' 70. לדוגמה לשימוש במונחים אלה על ידי גאנונים וחכמים ימי ביניים אחרים ראו: אבירם רביצקי, 'הרמב"ם ואלאראבי על התפתחות ההלכה', אבעור רביצקי וא' רונן (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 215, הערכה 13.

¹⁸ נראה בדבר אוامر רס"ג: 'בניין אב משני כתובים – ופי[ירושו] עיקר ידוע (אצל מעולים[ם]) משני כתובים'. רוא: 'זו שכטר, פירוש יג' מידות מרבית סעדיה גאון, בית תלמו, ד (תרמ"ה), עמ' 239-240. התרגום העברי שנופס על ידי שכטר וצוטט כאן נעשה על ידי נחום הקטן, והוא התפרש גם במקומות אחרים. רוא: 'י' מיללער, ספר הירושות לרס"ג עם יתר המתבטים בדברי ההלכה (ספר רס"ג, חלק ט, פארים תרונז', עמ' 13-33, 73-83; ר' ח' עהרערניריך, פירוש שלוש עשרה מדרות שהתורה נדרשת בהן שפירש מורה ורבנו רביו סעדיה הגאון וצ"ל, קלוונברג'ר טרפ"ב, ועוד. למוקור העברי המוצטphan רואו: כ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית, ENA, 2769 (סרטט Evr, Arab II, 61464, דף 3א-ב. קטע זה והזה בקטלוג המכון לתוכלו כתבי ד' עבריים כפירושו הערבי של רס"ג למידות. הקטע הוא כ"י ניו יורק, זיהה 8 עמודים של קטע גנזה כפירושו הערבי של רס"ג למידות. הקטע הוא כ"י ניו יורק, בהמ"ל 7,864, 1194, JTS (סרטט ENA, 33280). לברון, פירוש רס"ג למידות הוא חלק מפירוש רס"ג לתחלת וקרא, רוא: מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תש"ט, עמ' 104, וראו עוד: שם, עמ' 72, הערכה 214; עמ' 337, הערכה 43; שם, עמ' 339, הערכה 47; והשו: הניל, קטעים מכתאב תחציל (עליל הערכה 8, מבוא, עמ' 374. צבי שטמנפר מסר לי כי בפדי בדקתו, הקטע שבכתב יד סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית הניל, הוא אכן לרס"ג, אורלם העמודים שבכתב יד ניו יורק, אוסףadel הניל, אינטן לרס"ג אלא דוד בן סעדיה. תודתי נתונה לד"ר שטמנפר על דבריו. על נוכנות ייחסו של הפירוש הנדרן לרס"ג הביא שטט (שם, עמ' 236-237) כמה ראיות והוסיף עליהן מילר (שם, הקדמה, עמ' 23-24). לראיות נוספות רואו עוד: מ' כהנא, 'קוויים לתוליות התפתחותה של מידת'

למידות שהتورה נדרשת בהן, בוה של רס"ג. קרקסאני אمنם משתמש גם בדוגמאות שהביא רס"ג למידות¹⁹ אך הוא אינו עוקב אחר דברי רס"ג, לא בדוגמאות שנתן רס"ג למידות עצמן ולא באופן שבו חילק רס"ג את המידות.²⁰ קרקסאני נצמד לבריותא שבתחלת הספרא' ולדוגמאות שנדנוו בה.

יש גם עניין בתרגומו של קרקסאני למונח 'לטעון טען', שבמiquidת כל דבר שהיה בכלל, יצא לטעון טען אחר שהוא כענינו (וכן במידה הבהא: 'שלא כענינו').²¹ קרקסאני אומר: 'משמעות [דבר] זה: כל דבר שהוא בכלל, וויזא כדי לשאת משא (ליחמלحمل)'. קרקסאני בודאי קרא: 'לטעון טען' (או: 'לטעון טען'), ותרגומו מילולית מלשון נשיאת משא, מעין הכתוב (בר' מה, 17): 'טענו את בעירכם'. ר' אברהם בן דוד (הראב"ד) בפירושו לספרא' אומר: 'פירוש טען אחר שהוא כענינו' – פרט אחד שיש בו מקצת העניין הראשון.²² נראה שהוא פירוש 'לטעון טען' – לפרוט פרט. קרקסאני בתרגומו בודאי לא התכוון לפרש כך את הדברים. במסורת הנוסח של הבריותא דרי' ישמעאלanno מוצאים גם נוסח אחר: 'לטעום טעם'.²³ לדעת אליעזר א' פינקלשטיין הנוסח האחד הוא הנכון ומוקור הנוסח 'לטעון טען' הוא בחילוף המצוי שבין מ"מ סופית לנ"ן סופית. לדעתו, פירוש הביטוי 'לטעום טעם' הוא: 'לתת צו'.²⁴ אפשר שקרקסאני מכoon בתרגומו למשמעות דומה. מתרגומו המילולי של קרקסאני אפשר אולי ללמד שהוא פירוש את הביטוי 'טען' במובן של דבר הנאמר או טענה שנטענה, ושםא ה-جمل שבדבריו ציריך להתרפרש בדומה למحمול הדקדוקי – הנושא הנאמר.

ביקורתו של קרקסאני על המידות שהتورה נדרשת בהן

בביקורתו על המידות שהتورה נדרשת בהן בא לידי ביטוי אחד מן העקרונות היסודיים של משנתו הగותית והפרשנית של קרקסאני. לדבריו: 'החכם, יתפאר ויתעללה [=האל], כבר ברא את השכלים (עכון) ושם קנה מידת (מעין) לכל הדברים'.²⁵ השכל הוא

ככל ופרט בתקופה התנאים, א' אדרעי ואחרים (עוורבים), מחקרים בתלמוד ובמדרשי. ספר זיכרין לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 175, העירה 7.

19 ראו להלן העירה 57, 55.

20 ראו להלן העירה 104.

21 ראה ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעיל העירה 1), ב, עמ' 7.

22 ספרא, מהדורות שושנה (שם), עמ' 10, העירות 18, 19; ספרא דבר רב, מהדורות מ' איש שלום,

ברעסליליא תרע"ז, עמ' 22, בביואר המהדי.

23 ראו ספרא, מהדורות שושנה (שם), עמ' 10, העירות 18, 19; ספרא דבר רב, מהדורות מ' איש שלום,

ברעסליליא תרע"ז, עמ' 22, בביואר המהדי.

24 בפירושו לטעום 'כיצ' פינקלשטיין מסתמך על יונה ג, 7: 'מטעם המלך גורלי'. הוא טוען עוד כי המילה

'טעם' נגורת מן הארמית, תוך שהוא מפנה לדב' ה, 2, ו, 27, ולעוזרא ד, 19. ראו ספרא, מהדורות

финקלשטיין (לועל העירה 1), ד, ניו יורק תש"ז, עמ' 5.

25 כתאב אלאנואר, חלק 2, פרק 11, פסקה 12, מהדורות נמי (לועל העירה 2), א, עמ' 108. על מקורותיה

פירושו הביקורת של יעקב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית

גם קנה המידה שהביא את קרקסאני לבחינה רצינלית וסקולה של דרכם של חכמי המשנה.
מסקנותו של קרקסאני בנוגע לתקיפות המידות שהתורה נדרשת בהן, מובעת בסיום פירושו. לדבריו:

ואשר הויסקה לנו נוכנותו של משלשה עשר הפרקים אשר זכרום²⁶ – שישה פרקים. אחד מהם הפרק הראשון אשר הוא קל וחומר, והשלישי אשר הוא מבניין אב מכתב אחד, וחלק מן הפרק הרביעי [=צריך לומר: החמישי] – הוא מפרט וכלל, והפרק השישי [=צריך לומר: השביעי], אף אם יש בו ספק, והוא מכלל שצריך לפחות וכור, ושני הפרקים האחרונים [=דבר למד מעניינו ודבר למד נוסף; שני כתובים המכחישים זה את זה].

את כל שאר המידות קרקסאני דוחה. כדוגמה לדרך הביקורתית של קרקסאני אנתה את הדרך שבה הוא דוחה את מידת גורה שווה. ביקורתו של קרקסאני על מידת גורה שווה מתרוכות בשני מוקדים. הראשון הוא הדוגמה שניתנה למידה זו בבריתא דרי' ישמعال: 'נאמר בשומר שכר (שם' כב, 10): "אם לא שלח ידו" ונאמר בשומר חנים (שם, 7): "אם לא שלח ידו". מה שומר שכר שנא[מר] בו "אם לא שלח ידו" – פטור בו את היורשין, אף שומר חנים שנאמר בו "אם לא שלח ידו" – יפטור בו את היורשין'.²⁷ דברי קרקסאני על בריתא זו מבוססים על ההבנה כי פטור היורשים (מדין שבואה בשומר שכר) נלמד מהפסוק 'אם לא שלח ידו', כאילו לומר: 'ידו – ולא יד היורשים. לפיה הבנה זו, פטור היורשים נאמר לכשעצמם גם במקרה של שומר חנים, ואם כן אין כאן כל גורה של דין משומר שכר לשומר חנים. בדבריו: 'ואינם אלא שני פסוקים ושתי הודיעות'.²⁸

בעיה זו שקרקסאני הצבע עליה עדיה גם בפני הפרשנים המסורתיים של הבריתא דרי' ישמعال. הראב"ד למשל פירש שפטור היורשים נלמד מן הפסוק (שם' כב, 10): 'שבועת ה' תהיה בין שנייהם', כלומר 'בין שנייהם' – ולא בין היורשים.²⁹ הlek' מחשבה דומה נמצאת גם בפירוש ר' מאיר הלוי אבולעפיה ('הרמ"ה')³⁰ ובפירושים רבנים נוספים.

ההלנים של אמריה זו ועל תפקידה הפרשני אצל קרקסאני ראה ב' קיאוה, 'השיטה הפרשנית של ابو יוסף יעקב אלקרקסאני', מ"מ בריאשר ואחרים (עורכים), ובר דבו על אופני: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן במיל היבניים מוגשים לרגי בן-שמעאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 288–289.

²⁶ הרכנים, חז"ל.

²⁷ ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעליל העירה 1), ב, עמ' 4.

²⁸ כנראה שקרקסאני סבור שמידת גורה שווה אינה תקפה, לא משום שאין לקבל את עקרון האנלוגיה המשפטית בין מקרים בעלי מכנה משותף, אלא משום שהוא לא רוא במידת גורה שווה עיקרון אנלוגיה שכזה. זאת, אף שאות עצם המונח גורה שווה נראה שקרקסאני פירש כסוג של אנלוגיה.

²⁹ הראב"ד הפנה לבבלי, שבועות (מו ע"א), ראה: ספרא, מהדורות שושנה (לעליל העירה 1), עמ' 23.

³⁰ ראה: ספרא, מהדורות שושנה (שם), עמ' 53.

אפשר לראות בדברי הראב"ד מעין תשובה לשאלת קרקסאני ובמובן זה ניכר שהבריתא כפי שנמסרה בספרא' – מוקשית. קרקסאני השתמש בקושי כדי לדוחות את דברי חז"ל ואילו הראב"ד ואחרים ניסו לתרץ את דברי חז"ל. דוגמה זו מראה את הבדלי הגישה לטקסטים התלמודיים שבין החכמים הקראים לבין חכמי הרבנים.

המוקד השני שבו מתרכז ביקורתו של קרקסאני על מידת גורה שהוא העיקנון של החלטת דין שנייתן במקרה אחד על מקרה אחר על סמך דמיון מיולוי בין המקרים. קרקסאני דוחה את דעת ענן, שлемד בגיןה שווה שטומאת מטה בטליה בזמן הזה. לדברי ענן, כפי שהבאים קרקסאני: "הואיל והקרבנות אשר נאמר בהם 'זאת התורה'" (ו' ז', 37) – בטללים בಗלות, טומאת מטה אשר נאמר בה כגון זה (במ' יט, 14) – בטללה גם כן.³¹ קרקסאני מביא את דברי אלו שהתנגדו לחכרי ענן ואמרו שלפי שיטת ענן גם דין איסור והיתר בטללים בזמן הזה שהוא כתוב בהם (ו' יא, 46): "זאת תורה הבהמה והעוף", וגם דין הוב שכתו ביהם (שם טו, 32): "זאת תורה הוב" – שתי מסקנות שאין לקבלן.³² למעשה, קרקסאני מציבע על היסוד האנרכיסטי המצוי במידת גורה שווה, שהרי השוואת מיללים כיסוד לפועלות ההיקש עלולה להוביל לתוהו ובוהו הלאתי. יסוד זה הוכר כבר על ידי חכמי התלמוד ורוכן על ידם באמצעות העיקנון: "אין אדם דין גורה שווה עצמו".³³

גם ביקורתו של קרקסאני על שאר המידות נocketת. את מידת 'מבנה' אב משני כתובים' הוא דוחה מכיוון שהוא מזהה אותה, על בסיס ניתוח הדוגמה שהובאה לה בבריתא, עם מידת גורה שווה. בביוקרטו למידת כלל ופרט, קרקסאני דוחה לא את עצם העיקנון הדורשי שלפיו הכתוב לעיתים מפרש את הכלל באמצעות פרט' כלשהו, אלא רק את הדוגמה שוניתנה בבריתא למידה זו, ככלומר את דרך פרשנותם של חז"ל למקראות. את המידות 'כל דבר שהוא בכלל, יצא לטעון טعن אחר שהוא כעינוי'

³¹ לעומת זאת ענן ראה: "א הרכבי, השיריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא לענן הנשיא, בניין הנאוני ודניאל אלקלומי, ס"ט פטרבורג תרס"ג, עמ' 134, סעיף ט. דעת ענן הובאה בשמו גם על ידי קראים מאוחרים יותר. ראו למשל: אהרן בן אליה, ספר המצוות הנדרלן ען, רמלח(2) תשל"ג, עניין טאה וטהרה, פרק יב, דף קכו ע"ב, וראו עוד: לוי בן יפת הלו, בשייצי, אדרת אליהו (עליל' עיריה 9), עיין טמאה וטהרה, פרק יט, דף קכו ע"ב, וראו עוד: לוי בן יפת הלו, ספר המצוות, אשדוד תשס"ד, ד, הדיבור בטומאת הח'ים הדוברים, שער יז, עמ' 239, ואולם הנימוקים שהובאו במקורות אלה שונים מאוד מאשר קראים כאן קרקסאני בשם ענן. וראו עוד: הרכבי (שם), עמ' 130, הערכה 12.

³² לפי משה בשייצי, ענן אמר סבר שגם תורה הוב בטליה בזמן הזה: "יאמר רב ענן ראש הגלויות זיל כתיב הכא 'זאת התורה לכל גג הארץ'(ת"), 'זאת התורה לעולה למנחה'(ו' ז', 37) [...] וכתייבן הכא 'זאת תורה הוב'(ו' טו, 32). מה עולה ומונחה ושלמי'ם(ז) ונגעי צרעת – אין אנו עושים עתה בгалות, ומתבטלו אף טמאת מטה ווב, נתבטלו בгалות ואין חביבים בשירותם. בשווי, מטה אליהם (עליל הערכה 9), עמ' 48.

³³ בבבלי, פסחים טו ע"א ומקבילות. לניטוחם ממשמעו של עיקנון זה בתהילך התפתחותו של מידת גורה שווה, ראה: "יד גילת", להשתלשלותה של גורה שווה; הג"ל, פרקים בהשתלשלות הלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 365-373.

פירושו הביקורתי של יעקב אלקרקסאני לעקרונות הדรหה התלמודית

וכל דבר שהיה בכלל, יצא לטעון טען אחר שלא כעינינו³⁴ קרקסאני דוחה מנימוקים שונים ובהם שזו³⁵ כלשונו: לא ביארו את שני העניינים מה הם, אשר אחד מהם דומה לעניין הנושא, והآخر אשר לא דומה לעניין הנושא אותו. כלומר הבחנה שבין שתי המידות, וממילא גם הבסיס הפרשני היוצר את ההבדל ביןיהן, אינם מובנים. את מידת כל דבר שהיה בכלל, יצא לידין בדבר חדש³⁶ קרקסאני דוחה בגיןו שציווי בנוסח מסוים, המוסף על ציווי קודם באותו נושא, אינו מבטל את הציווי הקודם, וממילא אין צורך שהතורה תחוור ותאשש את הציווי הראשוני. זאת, בגיןו למה שלדעתו מידת הדรหנית מלמדת.

ביקורתו של קרקסאני על הברייתא דרי' ישמיעאל יכולה לשמש גם חכם רבני-תלמודי אם זה ינסה לתת את דעתו לשאלות שהועלו על ידי קרקסאני ודרך עמוד על כוננת הברייתא. אתן דוגמה לעניין זה. מידת השמיינית (לפי מנינו של קרקסאני) היא מידת כל דבר שהיה בכלל, יצא מן הכלל – לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא:³⁷ לשון הסכליון שבברייתא דרי' ישמיעאל מידת זו היא: 'כיצד. (וי' ז, 20) "וְהנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תָּאכַל בָּשָׂר מִזְבֵּחַ הַשְׁלֵמִים אֲשֶׁר־[לְ]יִי וְטוֹמַאתוּ עַל־יָוָן – וְגַרְתָּה". והלא (כל)³⁸ שלמים בכלל כל הקדשים היו, וכשיצאו מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמן יצאו, אלא ללמד על הכלל כולו, לומר לך: מה שלמין מיוחד קדשין שקדושת מזבח, אף אין לי אלא דבר שקדושתו קדושת מזבח.'

על בריתא זו קרקסאני אומר כך:

הפרק הזה הוא פרק נבוב שלא ילמד ממנו דבר כלל. ומה שאמרوه בו, אין זאת אלא שהוא נכלל بكل וחומר. שכן הוואיל ואמר הכתוב (ווי' ז, 20): 'וְהנֶּפֶשׁ אשר תאכל בשר מזבח השלמים', וחיב עווה [דבר] זה³⁹ מיתה, והחטא וולתה

34 ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעיל העלה 1), ב, עמ' 7.

35 שם, עמ' 8.

36 שם, עמ' 7.

37 מילה מוקשית זו, שטמונה בסוגרים עגולים למחיקה במהדרה הביקורתית של פינקלשטיין (שם), נמצאת בספרא, כי ותיקן, Ebr. 31, מהדורות פינקלשטיין, שהוא מן הקורומים והייחודיים שככבי הדד של הספרות התלמודית. על פי אפרט חילופי הנוסחים שבמהדורות פינקלשטיין, הミלה חסירה בכלל עברי הנוסח האחרים לספראי (ראו: ספרא, מהדורות פינקלשטיין [לעליל העלה 1], ג, עמ' 21, שורה 26). מתרגמו של קרקסאני בරור שבנוסח הספראי שעד מפניהם הופיעה. הוא מתרגם: 'אמור: האם לא כל השלמים (جميعם ולשלמים) נכללים בכלל הקדושים (מי גמלת אל קדושים)?'. כתיבתו של כתב יד ותיקן הנ"ל נסתימה בשנת 1073, ומקורה, לפי השערת פינקלשטיין, במצרים (ראו: א"א פינקלשטיין, מבוא לתורת כהנים על פי כתב יד רומי ואסטמאני מספר 66, ניו יורק תש"ז, עמ' א). מסתבר שכמה מנוסחותיו היהודיות של כתב יד זה היו מצויות במאה העשירית בבל או בסביבתה – אזכור פעילותו של קרקסאני זומן. לנוכח כתב היד רואו: תורה כהנים (ספרא), כתב יד ותיקן 31, מהדורות פקסימיליה, ירושלים תש"ב, דף 1א.

38 ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעליל העלה 1), ב, עמ' 7.
39 כלומר אוכל שלמים בטומאה.

חמורה מן השלמים, [הרי שבנוגע] לכחן אם הוא אוכל חטא כשהוא טמא – יותר ראוי שיירג. ואין בזה אלא זה.⁴⁰

קרקסאני הבין מדברי היספרא' שכונת מידה זו לומר שכם שהتورה מהייבת מיתה את האוכל שלמים בטומאה, אך היא מהייבת מיתה את האוכל בשור קרבותן אחרים בטומאה. לדעתו, דין זה נכון, אבל לא מטעם המידה הנדונה אלא מטעם מידת קל וחומר.

ביקורתו של קרקסאני מובנת אם גורסים בנוסח הבריתא כגרסה שהובאה כאן, היא גרסת רוב עדי הנוסח של היספרא'. אולם בריתיא זו, שעליה העבר קרקסאני את חצי ביקורתו, הובאה גם בבלאי, בmouth ז ע"א, ושם היא נוסחה כך: כי'יצה. "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאותו עלייו". והלא שלמים בכלל קדשים היו, ולמה יצאו, להקיש אליהם ולומר לך: מה שלמים מיוחדים – קדשי מזבח, אף כל – קדשי מזבח. יצאו קדשי בדק הבית⁴¹. בין שאר שינויי הנוסח שבין גרסת היספרא' ובין גרסת הבלאי בולטת ההוספה: "יצאו קדשי בדק הבית' שבבלאי". לפי התלמוד, בגיןו להבנתו של קרקסאני, עיקר כוונת הבריתא אינו לומר שלמים אלו לומדים כי האוכל בטומאה בשר שאר קרבנות – חייב מיתה. עיקר כוונתה הוא כי האוכל בטומאה בשר קדשי בדק הבית⁴² – פטור מיתה. פירוש זה לבריתא מסיר ממנה דברי ביקורת ותמייה מסווג אלו שהעללה קרקסאני, ואמנם בדפוסים הראשונים של היספרא' (דפוס קושטא רפ"ג בערך, ודפוס ייניצ'אה ש"ה-ש"ו) ומשם ברוב דפוסי היספרא', נכנסת התוספת ללשון היספרא' עצמו.⁴³ גם הפרשנים המסורתיים של היספרא' ביארו את הבריתא על פי הדרך שלו הובנה בתלמוד.⁴⁴ ביקורתו של קרקסאני מעמידה אותו על העובדה כי הבריתא, כפי שהובאה ביספרא', ניתנת להתרפרש בדרך שונה מהו שבה היא הובנה בבלאי, ובעקבות דבריו עולה השאלה האם אכן יש לפреш את דברי היספרא' לאור הблאי, או שמא כוונת הדברים ללא התוספה: "יצאו קדשי בדק הבית' – שוניה?"

40. כולם אין בטיעון חז"ל אלא קל וחומר.

41. כך בדפוסים, והשוו: בבלאי, כריתות ב ע"ב, וראו עוד: רשי' לבלאי, שבועות ז ע"א, ד"ה אתה לכלן.

42. כגון שהקדיש בשר לדמיו, כולם שיימכר וייקנו בדמיו צרכי בדק הבית. וראו פירוש הרמ"ה לבריתא דר' ישמעאל, בטור ספרא, מהדורות שושנה (לעיל העירה 1), עמ' 62.

43. יתכן שהתוספה הופיעה גם בנוסח היספרא' שעד מפני כמה מן הראשונים. לחילופי הנוסח בעיין ראי: ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעיל העירה 1), ג, עמ' 23, שורה 6.

44. ראו למשל פירוש הרמ"ה, בטור ספרא, מהדורות שושנה (לועל העירה 1), עמ' 62; פירוש רבינו הלל, בתווך ספרא דבר עם פירוש רבינו הלל ב"ר אלקיים הארץ יונן, מהדורות ש' קולדיצקי, ירושלים תשכ"א, א, עמ' ה.

[11] פירושו הביקורת של יעקב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית
על תרגום פירושו הביקורת של קרקסאני

בכמה מן הדיונים והלכתיים שבדברי קרקסאני, שהיה נראה לי שיש בהם עניין מיוחד, השתדלתי להפנות את הקורא לספרות הקרהית המאוחרת יותר והומינה יותר לקורא העברי, כמו גם בספרות הרבנית הרלוונטי, עד כמה שידי מגעת. כמו כן הערתי על משמעותם של מונחים שונים שקרקסאני משתמש בהם, שנראה היה לי שיש בהם עניין. משה בשיער בפירושו למידות שהتورה נדרשת בהן מ Chattot מדי פעם מדבריו של רב יוסף הרואה או רב יוסף המאור (הכוונה ליוסף אלבציר) על המידות, וציטוטיו הם תרגום או עיבוד עברי של דברי קרקסאני.⁴⁵ בהעדרתי הפניתי גם אל ציטוטים אלה. היסוד לתרגום זה הוא הטקסט העברי כפי שנקבע במהדורתו של לאון נמו.

מפתח הסימנים שבתרגומים:

- | = תחילת עמוד במהדורות נמו. מספר העמוד יופיע הצד התרגם;
 - () = מראה מקום לפסוקים;
 - [] = תוספת להקלת הקריאה אלא אם יצוין שההוספה במקור;
 - [=] = הערת פירוש להקלת ההבנה.
- המילים שהובאו במקור בעברית מודפסות בגוף דוד כפי שנכתבו במקור.

ברקתי עד מקום שידי מגעת אך לא עליה בידי למצוא היכן פירש יוסף אלבציר את המידות שהتورה נדרשת בהן. נראה שימוש בשיער ייחוס בטבעות את דברי קרקסאני לאלבציר, ולעתה קשה לקבוע المسؤولות בדבר. אני מודה לדידך דוד סקליר על הכתבותו עמי בנושא זה. על נתיותם של חכמים קראים לבבל בין קרקסאני ואלבציר ראה: M. Steinschneider, *Arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a.M. 1902, p. 79, no. 43; S. Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of I. D. B. Markon and L. Nemoy*, 'Baṣr, Joseph; Saadiah Gaon', London 1908, p. 46 ben Abraham', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 4, p. 301

פירושו של יעקב אלקרקסאני ל'יג המידות

שבהן התורה נדרשת

(תרגום לעברית)

365 הבה נזכיר בעת שלושה עשר הפרקים אשר קבעו הרבנים ליסודות כדי להסיק⁴⁶ את ידיעת התורה.

הפרק התשיעי

ב[ענין] קל וחומר והוא הראשון מושלשה עשר

משמעות [דבר] זה: ⁴⁷ הקל והחמור. כונתם בכך: אם [הדבר] מחייב בכל, הרי הוא בחמור מחייב יותר. והציגו זאת בכר שאמרו: הכתוב⁴⁸ אומר (במ' יב, 14): 'אביה ירך ירך בפניה הלא תכלם שבעת ימים!' ואם מי שכעס אביה [עליה] – מחייב להתחביב⁴⁹ שבעה ימים, הרי מי שכעס [עליהם]⁵⁰ הבורא יתגדר ויתפאר – יותר ראי ויתר מתאים [שיתביב]. והפרק הזה נכון, אין בו דופי. וכבר ציטטנו את דברי מי שרצתה להטיל דופי בן, והוא שורשו, וביארנו את קלקל דבריו.⁵¹

46 לאנרג. מילולית: כדי להוציא. המונח 'אסתכראג' משמש בהוראת היסק הלכתית, אצל משפטנים ופילוסופים בימי הביניים. נראה שלודעת קרקסאני 'לחטיק את הידיעה' הוא הדבר שהתקבנו אליו חז"ל במונח 'נדרשת'. כפי שאפשר למוד מהמשך פירושו, אין הכוונה דווקא להסקת ידע חדש מתוך תקדים הלכתיים אלא גם למפרשנות הכתובים. אכן, יש מן המידות שהן עקרונות היסקיים וש מהן שעקרונות פרשניים. והשוו: כתאב אלנואר, חלק 2, פרק 10, סעיף 22; פרק 11, סעיפים 8-9, מהדורות גמי (לעיל העירה 2), א, עמ' 99-98. 106-105. לשימוש במונח 'אסתכראג' בהוראת היסק הלכתית ראו למשל: M. Mahdi (ed.), *Alfarabi's Book of Religion and Related Texts*, Beirut 1968, p. 50; הקדמות והרמב"ם למשל: מהדורות י"י שילט, ירושלים תשנ"ב, עמ' שלה (תרגום עברית, שם, עמ' לו-לו). לניטוח היבטים היסקיים והפרשניים של המידות ראו: מ' מילזון, הקדמה לתורת הפרשנות בתלמוד, תרגום מ' הוברמן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 38-71; G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2nd edition, trans. M. Bockmuehl, Edinburgh 1996, pp. 20-22; וראו עוד: מ' הלברטל, ספר המצוות לרמב"ם, וארכיטקטורה של ההלכה והחיאוריה הפרשנית שלה, תרביין, נת (תש"ז), עמ' 457-480.

47 מעני ذلك. המונח 'מענא' שמש הן את המודדים הן את הפילוסופים הערבים בימי הביניים לציין המשמעות שלשון, ואף כאן הוא משמש במובן של הוראת המיללים, של משמעוthon. למבנים השונים שניתנו למונח 'מענא' בדיקוך הערבי ובפילוסופיה העברית, ולמקורותיהם היוונים, ראה: C. H. M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden 1977, pp. 184-190

48 الكتاب. מילולית: הספר, והכוונה: התורה.

49 تستحبى. גמי מעיר על הנוטה: تخזி לומד תיכלם, תושפל.

50 ההוספה במקורו.

51 ראו: כתאב אלנואר, חלק 2, פרק 9, סעיף 15, ופרק 10, סעיף 22, מהדורות גמי (לועל העירה 2), א, עמ' 86-88. קרקסאני דן שם בעמדת רס"א שליפה אין להשתמש بكل וחומר. הוא מבקר את רס"א באומרו שקל וחומר היא אחת מן המידות שהتورה נדרשת בהן ואם כן היא בעלת תוקף גם על פי

2. וממה שנכלל בפרק זהה [הוא] חיוב הכתוב את מי שנגע במשכב נדה, שירחץ ויכבש את בגדיו. ואם מחייב [הכתוב] זאת ממשכבה [של הנידה] אשר גטמא ממנה, מי שנגע בה עצמה – יותר ראוי שירחץ ויכבש את בגדיו. וכגון זה: שאם בת הבית אסורה, הבית אשר היא יותר קרובה – יותר ראוי שתהיה אסורה.⁵² וכן כמו כן: אם הנישואין עם האם ועם האחות ועם שאר הקרובות אסורים, הפריצות עימן – יותר ראוי שתהיה אסורה.

3. וחייב [הכתוב] את מי שלחה ידה אל מבושי גבר כדי להציג את אישת ממנה, שתיקוץ ידה. ואם [דבר] זהvr כרך הוा, הרי מי שלחה את ידה אליהם بلا סיבה – יותר ראוי שתיקוץ ידה. [ואמר]⁵³ (שם' כא, 10): 'אם אחרית ייחך לו, שארה' וכו'. ואם [דבר] זה חובה עלייו⁵⁴ עם נישואי אחרת, הרי כאשר לא | נשא אחרת – יותר ראוי שייחזיב ב[דבר] זה.⁵⁵ [אמר]⁵⁶ (שם' כט, 4): 'כי תפגע שור אויבך'! וכי שאינו אויב – יותר ראוי לנוהג בוvr כרך.⁵⁷ וכגון זה בכתב הربה.⁵⁸

המסורת הרבנית – זו של רס"ג. לדברי קורקסאני שם, עמ' 98–99: 'לו היה עלול בידי אלפיומי מה שקבעו [בעניין] הפרק הזה אשר הוא החמור והקל, כי אז היה בו הפרקתו שורשו (נפש אصل) ויציאה מסוסתו (ען מذهب). לפיה, נראה שכנות יהוא שורשו שבתקופת פנינו היא שמידת קל וחומר היא שורש מסוסתו של רס"ג. על ביקורתו של קורקסאני בעניין זה רואו: הלקין (עליל העלה 8), עמ' קלב, העלה 19, וראו עוד: זוקר, מפирושו של רס"ג (עליל העלה 8), עמ' 324, העלה 36; הנל, קטיעים מכתاب תחציל אלשראי (עליל העלה 8), עמ' 379–374.

⁵² משה בשיעיו הביא טיעון ובשם ענן, רואו: בשיעיו, מטה אליהם (עליל העלה 9), עמ' 47: 'זכן אמר רב ענן שהוא האופן [=מידת קל וחומר] אמת', ומה שאמר הכתוב[ב] (וי' יט, 10): 'ערות בת ברך או בת בתך' [...] ואם בת הבית אסורה, והוא קללה מהבת, כ"ש הבית עצמה, שהיא יותר חמורה מבתה. וראו עוד: הרכבי, השירד והפליט (עליל העלה 31), עמ' 166, העלה 9. אליהו בשיעיו הביא את הטיעון בשם רבינו ישועה, רואו: בשיעיו, אדרת אליהו (עליל העלה 9), סדר עריות, פרק ג, דף קלט ע"ב.

ההוספה במקורה.

⁵³ על איש הנושא שתי נשים לא לגורע שארה כסותה ועונתה.

⁵⁴ דוגמה זו אינה נמצאת במקורות חז"ל אלא היא הובאה על ידי רס"ג בפירושו למידות שהторה נדרשת בהן, רואו: שטור (עליל העלה 18), עמ' 238–237: 'זכזה הקביה לאודם שנשנא נשים, שחיבב בשלושה תנאים הכתובים בתורה, והם: שאר כסות ועונה, שנ' (שם' כא, 10): "אם אחרת ייחך לו – שארה, כסותה ועונתה לא ירעע". זה נאמר בשbill שות נשים, ולא פריש לנו משפט האישה אחת. וזה יש לנו ללמידה מכך וחומר: מה שתי נשים, שהדבר עליו יותר כבד טיפוק שתיים מסיפוק אחת, ק"ז לאשותו היחידה שהוא קל עליו יותר, שחיבב באלו התנאים המפורטים למלعلا':

ההוספה במקורה.

⁵⁵ גם דוגמה זו לקוחה מפирוש רס"ג למידות. רואו: שטור (עליל העלה 18), עמ' 238: 'זה-domelo לו (שם' כט, 4): "כי תראה שור אויבך או חמورو תעווה,حسب תשיבו לו" [בפירוש]: לא אמר לנו הכתוב אלא של אויב. זה יש לנו ללמידה: מה של אויב הקפידה תורה עליו וחיבב להשיב אבידתו, קרי לאזהבו'.

⁵⁶ רס"ג נתן דוגמאות נוספות למידת קל וחומר, המבוססות על עיון ישר בכתביהם, אך לא את כל שנותן כאן קורקסאני. על מנת טיעוני קל וחומר הנמצאים בכתבם רואו כבר בראשית רבה, מהדורות תיאודור-אלבק, ברלין תרס"ג, עמ' 1145–1146, אך שם הטיעונים משתמשים בכתב עצמו ואילו הטיעונים שהובאו על ידי רס"ג וקורקסאני הם טיעונים הגיוניים המבוססים על כתבם.

הפרק העשר

ב[ענין] גורה שווה והוא השני מהשלשה עשר

משמעות (דבר) זה: משפט שווה.⁵⁹ כוונתם בו: שכasher נמצאת במצבה מילה או דבר, במצבה זו מתייחסת⁶⁰ אל עניין כלשהו, אחר כך נמצאה מילה כגון וזה ודבר כגן זה במצבה אחרת, מחייב בה כמו שחייב במצבה אחרת.⁶¹ אמרו:⁶² וזה כגן מה שנאמר בשומר שכר (שם' כב, 10): 'אם לא שלח ידו', ומה שנאמר בשומר חנים (שם, 7): 'אם לא שלח ידו', אמרו: מה שחייב בשומר שכר אשר נאמר בו: 'אם לא שלח ידו', קלומר שהוציא ופטר⁶³ ממנו [=מדיננו] את היורשים, אמרו: כך שומר חנים, הוαιיל ואמר בו: 'אם לא שלח ידו' – פטר ממנו את היורשים.

2. והבן, יטיבך האל, את מני הקלוקל שיש בפרק הזה. (הראשון),⁶⁴ קובע ששתי המצוות האלה חלו על שני שומרים, אחד מהם בשוכר והآخر בחינם. וזה בלתי מוסכם והמשמעות בו אינה מה שבסברו, זה באופן שנבארו במקומו.⁶⁵ והשנאי, אומרים ששומר שכר אכן פטר [הכתוב] ממנו [=מדיננו] את היורשים. וזה מה שאין זכר לו בכתב,⁶⁶ שכן [דבר] זה רק נודע בדבורי בכתב (שם' כב, 10): 'אם לא שלח ידו', ואין זו גורה שווה מכיוון שהראיה⁶⁷ אשר הווה עלייה הראשונות, כבר באה [ראיה] דומה לה בשני.⁶⁸ ואם

59. למושג 'משמעות תרגום' זה של 'גורה שווה' ראו לעיל במובאו.

60. נזרל. אפשר לתרגם גם: מגיעה, או: שבה. קרקסאני משתמש גם במונח רג'א – חזרה, פונה – בהוראה קרובה (ראו למשל להלן הערה 105). קלומר שהציווי מתייחס, פונה, חזר או שב לעניין כלשהו.

61. האخر. נמי מעיד שיש לקרווא: האولي בollowo: הראונה.

62. הרבנים, חז"ל.

63. חוץ. מילולית: ייחד. נמי מסביר: excluded.

64. מילולית: מזה.

65. על דיני השומרים ראו: כתב אלאנואר, חלק 6, פרקים 88–89, מהדורות נמי (עליל הערה 2), ג, עמ' 761–764. רס"ג התיחס בספר הפיקודן שלו לעניין שעליו הקשה קרקסאני, וניסה לבסס את פרשנות חז"ל לדיני השומרים שבתורה כנגד העמדה הקרהית. ראו על כך: "ברוך, רב סעדיה גאון, ירושלים תשם"ז, עמ' 143, 162–163.

66. נפי הנש. הכוונה בכתב בכפי שהוא מנוטח ולא תוספות פירוש. 67. הליל. בלוגיקה ובאפיקטומולוגיה של הכלאמ המונח 'דיל' אין מציין הוכחה לגיון הסילוגים או האינדוקציה. הוא מציין סימן או אינדיקציה להכרה מסוימת. למשל, מציאות העשן היא דليل למציאות האש. בהקשר הדברים כאן, הפסוק 'אם לא שלח ידו' הוא דليل לפטור היורשים משובעה. על משמעות הדليل בהגות הכלامية ועל המקורות והולנדים של המונח ראה: J. van Ess, 'The Logical Structure of Islamic Theology', G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (=First Giorgio della Vida Conference), Wiesbaden 1970, pp. 26–28 ורא עוד: S. van den Bergh, 'Dalil', *EI*, new edition, Leiden and London 1965, vol. 2, pp. 101–102.

68. קלומר הראה לפטור היורשים – הפסוק 'אם לא שלח ידו' – שבמקרה הראשון (שומר שכר), נמצאת ראייה דומה לה במקרה השני – שומר חנים, שום בו נאמר 'אם לא שלח ידו'.

[דבר] זהvr כר הוא, אין זה היסק⁶⁹ ולא הקשה,⁷⁰ ואינם אלא שני פסוקים ושתי הודות.⁷¹

³⁶⁷ שם לא כן, האם רשיים אנו לומר שכאשר אמר [הכתוב] בערות האם (וי' יח, 7): 'לא תגלה' ואמר בעורות הדודה⁷² גם כן (שם, 20): 'לא תגלה', שוו גורה שוה?! והשלישי, שם לא לומדים [דבר] זה מדבריו 'אם לא שלח ידו', ורק לומדים שהוא פטר את היורשים בראשיה אחרת, איזו היא [אפוא] הראה אשר לומדים דבר זה ממנה?! ואנמנם מהויב להזיכריה [במפורש] וחיד-משמעות.

3. ואשר לענן, הרי הוא נסמך על הפרק הזה ושמו ראייה על ביטול טומאת מת בזמן הזה. שכן הוא אמר, שהכתוב אמר ז' את התורה לעולה למנה⁷³, ואמר (שם יד, 54): 'זאת התורה לכל גע הצרעת', ואמר (במ' יט, 14): 'זאת התורה אדם כי ימות באهل'. אמר [ענן]: הוואיל והקרבנות אשר נאמר בהם 'זאת התורה' – בטלים בגנות, טומאת מת אשר נאמר בה כגן זה – בטל גם כן. והוֹא [=ענן], כבר עלתה בידו ההקדמה – והיא ביטול הקרבנות – או בהסכמה⁷⁴ או בהכרח, והתבסס עליו.⁷⁵

4. ואשר אמרו אינו מבוסס ואני נכוון, וכבר הקשׁו על⁷⁶ חבירי ענן [בעניין] המאמר זהה⁷⁷ בכך שנאמר להם שהכתוב אמר גם כן (וי' ז, 7): 'זאת⁷⁸ תורה המנחה' (שם ז, 20): 'זאת⁷⁹ תורה זבח השלמים' (שם ו, 18); 'זאת תורה החטאות', ואמר (שם טו, 32): 'זאת תורה הזב', ואמר (שם יא, 46): 'זאת תורה הבהמה והעוף' – וזה בסימני ההיתר של הבהמות, והאיסור, ושותות העוף האסור.⁸⁰ ואמרו⁸¹ גם כן שהוואיל ואמר [הכתוב] בקרבנות 'זאת תורה' – והם בטלים בזמן זהה, הוב גם כן בטל בזמן זהה, מכיוון שאמר בו כגן זה.⁸² וכמו כן אין צורך להתייר אכילת דבר מהבהמות, כגון הצבי ומה שדומה לו,

69. אסתירא. ראו לעיל העזרה 46.

70. כי. המנחה משמש כאן כמנה נרדף לא-استفירות ושיור הדברים: הרי בשומר חינן נאמר בפני עצמוו אם לא שלח ידו – כלומר פטור היורשים – ואם כן אין היסק מدين אחד לחברו.

71. וסביראן. נמי מעיר על הנוסח: קייגאן, כלומר שני פסוקים מהויבים.

72. העת. הדודה מצד האב, שעליה מודובר בפסוק.

73. بالإجماع. האגמאע – אחד מיסודות הלכה המוסלמית – תפס מקום חשוב במשמעותו ההלכתית של קראקסאני. ראו על כך כאן (לעיל העצה 4), עמ' 73-80.

74. כלומר התבסס על הביטול כדי להוכיח שגם טומאת מת בטלת בזמן זהה.

75. עורף. מילולית: נגידו [חבירי ענן] (בסביל).

76. כלומר בעניין מאמרו של ענן.

77. בו" ש: חזאת.

78. כנ"ל בהערה הקודמת.

79. ואם עולה שדייני איסור והיתר בטלים גם כן – מסקנה שאין לקבלת.

80. כך טוענו נגד חבירי ענן.

81. והרי אין לקבל גם מסקנה זו.

ולא דבר מן העוף בזמן הזה, מכיוון שאמר בו: 'זאת תורה'⁸² ולא מצאו [חברי ענן] ב[דבר] זה הכרעה. והפרק הזה אינו נכון ולא יילקח ממנו מופת.⁸³

| הפרק האחד עשר
ב[ענין] אומרים: מבניין אב מכתבו אחד

368

משמעות [דבר] זה לדעתם: מיסוד קבוע מפסק אחד,⁸⁴ והוא השלישי מהשלשה עשר פרקים. הם סבירו למשל שאנו כבר ידענו שהMSCB – דרכו אינה דרך המושב ולא המושב דוגמת המשכב אמרו: והמידה המשווה⁸⁵ בין שנייהם, שניהם עשוים למנוחת האדם לבדו, לא זולתו,⁸⁶ והזוב מטמא ברובו להיות⁸⁷ האדם מיטמא ממנו בגע ובנפשיא ובטומאת הבגדים גם כן. והיות שכך, והיות[ה] שהמרכיב אין זה דין, ככלומר שהוא [=המרכיב] לא רק שנעשה למנוחת האדם בלבד אלא [גם] לחפצים אחרים, וזה כמו האוכף⁸⁸ אשר נישאים עלייו המשאות, בטל [הוא] שמחויב ממנו מה שמחויב מן המשכב והמושב

2. והפרק הזה הוא פרק מופלא, נוקק להתבוננות עמוקה. ודומה שהאומר אותו כבר נzag בו דרך מדרכי האמת. ואשר יחזק לדעתי, אותו שהוא דומה לו, והוא שהכתיב בכל דיני הטומאה קבע את דרך המשכב ודרך המושב דרך אחת,⁸⁹ ושניהם כאחד אפשר להיסמך עליהם. ואם נשווה להם כל מה שאפשר להיסמך עליו, מחויב שמה שעומד עליו הטמא, כגון הזוב ומה שדומה לו – דרכו דרך המשכב והמושב

82 הכוונה היא שהיות שנאמר באיסורי הבהמות והעוף 'זאת תורה', איסורים אלו ביטלים בזמן הזה מכוח הגורה השווה, ואין צורך להתרים באופן מיוחד.

83 ג'אן. המונח משמש בספרות הלוגיקה בהוראת הוכחה הגיונית חותכת, וייתכן שכך הדבר גם כאן. ראו למשל: I. Efros, 'Maimonides' Arabic Treatise on Logic', *PAAJR*, 34 (1966), חלק עברי, עמ' כב.

84 למשמעות תרגומו זה של קראנסקי למונח 'בניין אב' רואו לעיל במובוא.

85 הقياس *אלטגוי*. המונח בא כתרגום של 'יחatz ha-sho'ot' שבבריתא 'דר' ישמעאל, ראו: ספרא, פינקלשטיין (לעיל הערה 1) ב, עמ' 5. נראה שקראנסקי הבין את 'יחatz ha-sho'ot' כתכונה כלשוני הנמצאת בנוסחים ההלכתיים והמשמשת יסוד לשוואותם ההלכתיות. אמן אפשר לתרגם את לשון קראנסקי לעברית גם: הักษ המשווה, או: שיקול הדעת המשווה, ואולי אפשר לדרוש, לפי תרומות זו, שקראנסקי הבין את 'יחatz ha-sho'ot' כתוצאה של פעילות והשווואה ההלכתית שבין הנושאים הנדרנים.

86 ככלומר שرك אדם נח עליהם, ולא חפצים.

87 לנ. הדברים משקפים את משמעותה הבריתאית: 'הזוב מטמא אותו ברובו לטמא אדם בגע ובמשאי' (ספרא, מהדורות פינקלשטיין לעליל הערה 1), ב, עמ' 5). ככלומר שהזוב מטמא את המשכב והמושב לעניין זה שהאדם הנגע במסכב ובמושב נטמא ומתמא את בגדיו.

88 ועקב. וראו להלן הערות 94, 95.

89 השוו: בשיעץ, מה אלהים (לעליל הערה 9), עמ' 50: 'וזם האמור [=ציריך לומר: המאור] הגודל הסכימים בויה, ואחר [ציריך לומר: ואמר] בספר: "זה האופן קרוב, שרוב משפט הטעמה נתנו בדרך המשכב ומושב דרך אחד".' ואלו הם דברי קראנסקי.

ואולם⁹⁰ אנו ראיינו שהכתוב, באחד המקרים, אומר בניגוד לכך. זהה, אודות מי שנכנס לבית מצורע, והם דבריו (י' יד, 46): 'והבא אל הבית כל ימי הסגרו אותו – יטמא! הרי שהטיל על מי שנכנס – טומאת גופן, ולא הוטל עליו כיבוס בגדיו. אחר כך אמר שם, 47): 'זה שוכב בבינת יכbs את בגדיו! הרי שהטיל על מי שישין בו שייכbs את בגדיו. ولو הייתה דרכה דרכך העומדת כדרך היישן⁹¹ כי אז מוחיב גם כן מי שנכנס אליו לכבס את בגדיו, מכיוון שמן הנמנע שייכנס אליו אלא כשהוא עומד [החולן].'⁹²

יתרה מזאת, מוחיב שלפי מה שהזכיר מקודם לעל [דעתה זו],⁹³ שהיה המרכיב בשני אופנים: מה שמננו עשוי למרכיב בני האדם בלבד כגון המנשא,⁹⁴ | תהיה דבריך דרך המשכב והמושב ומה שמננו עשוי לשני העניינים כאחד כמו האוכט,⁹⁵ אשר לעיתים ירכבו עליו בני האדם ולעתים יינשאו עליו המשאות, דין שונה מזו, ותיהה דברכו מה שנזכר. וזה מה שנראה לי בפרק הזה לשעה זו,ומי שקורא אותו⁹⁶ מוחיב להעסיק בו את מחשבתו כיאות.

* * *

הפרק השני עשר [בעניין] מבניין אב משני כתובים

משמעות [דבר] זה לדעתם: מיסוד קבוע משנה פסוקים. זהה, שהם סבירו שאין פרשת⁹⁷ הנרות כפרשת שלוח טמאים ולא פרשת שלוח טמאים כפרשת הנרות. והמידה המשווה ביןיהם ששניהם נזכרו באומרו (י' כד, 2; ב' ח, 2): 'צ'ו! עוד, הרי נאמר באחד מהם שהוא עומד לדורות, כלומר הדלקה, אך לאחר אשר נאמר בו: 'צ'ו', עומד לדורות.

2. לא אדע מה אומר בפרק הזה ומה שיש בו מן הפגמים. אחד מהם – הוואיל והוא⁹⁸ דומה למה שאמרוהו בזורה שווה. יתר על כן, הוא זהה לו, אין בו תוספת ולא

90 בפסקה זו קרקסאני עומד להעיר העתרת הסתיגיות מן התקבלה המלאה שבין משכב ומושב.

91 בפסוק דובר על הבא אל הבית, כלומר שנכנס אליו, ובפסוק אחר דובר על השוכב בבית. קרקסאני מראה שאי אפשר לומר שדין העומד (ובנראה קרקסאני מבין שהבית במקורה זה משמש כעין מושב טמא) שווה לדין השוכב, או הישן (שבר הבית, קר' גראה, משמש כמשכב טמא), שאם כן, דין הנכנס אל הבית ודין הישן בו צריכים להיות שווים – הפק מה שכותוב בתורה.

92 כלומר הנכנס אל הבית עושה פעולות מעבר ואם כן הוא הולך, והוא אינו יכול ללכת אלא כשהוא במצב עמידה על רגליו, בניגוד למצב שכיבה. מכאן בדור שיש הבחנות הלכתיות בין השוכב, מצד אחד, ובין העומד או היושב, מצד שני, ולא לכל העניינים שהחלכה שווים דין המשכב והמשכבות.

93 הכוונה למי שהשווה דין משכב ומושב הוב, עניין שנדרוז לפני דין בית מצורע.

94 האיסג. מדובר באוכף המשמש לריכבת אדם בלבד.

95 האקאנ. מדובר באוכף המשמש לריכבת אדם גם יהה.

96 כלומר מי שקורא את מה שנראה אליו, או מי שקורא את הפרק הזה.

97 נא. מילולית: סיפור, המונח בא証言 של 'פרש' שברירתיתא דר' ישמעאל והשתמשתי בלשון הביריתא. ראה: ספרא, מהדורות פינקלשטיין (עליל העירה 1), ב, עמ'. 5.

98 כלומר הפרק הזה.

חיסרון,⁹⁹ מלבד שהם ביטאוו בביטוי אחר שהוא פגום יותר מן [הביטוי] ההוא.¹⁰⁰ והשני, מה שנזכר בו הדורות בנות. שams התכוונו בקר שהיא [=ההדרקה] נצחית, הרי זה בלתי אפשרי שתהיה ההדרקה נצחית, מכיוון שהיא [מתקימת] רק בבית המקדש, ובית המקדש אינו נצחי כי אם חרב. והשלישי, אם אומרו צו' [הוא] סיבה לנצחות, הרי מחייב שיהיו הקרבות נצחים, מכיוון שאמר בהם [הכתוב] (במ' כה, 2): 'זו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשין!

ואיני יודע מה הביא את אומרו [של פרק זה] לכך. ולעתים תוקף אותה בפרק זהה הספק, עד שהאשמה¹⁰¹ את עצמו בו¹⁰² בקר שאמרה: אולי איני יודע מה שאמרה, אלא שהענין בו ברור, לא דמיוני.¹⁰³

| הפרק השלישי עשר בעניין מכלל ופרט¹⁰⁴

370

מכלי ופרט. וזה, שהם סברו [שהוא] כגון מה שנאמר (וי' א, 2): 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה – וזה כלל. אחר כך אמר (שם, שם): 'מן הבקר ומן הצאן' – וזה פרט. אמרה: אין בכלל אלא מה שבפרט. משמעות [דבר] זה: שכל מה שצוה במצווי כלל ואחר כך פרט – ציווין פונה¹⁰⁵ אל הפרט. שכן הויאל זאמר: 'מן הבהמה', משמעו הנטלה¹⁰⁶ כלל כלל הבהמות, וכךלו הוא מטהה לחשוב שהקרבן יכול להיות

⁹⁹ עמדת קראנסקי הובאה על ידי משה בש"ץ בשם יוסף אלבציר: אמר רב יוסף המאור הנadol זיל: "ולא נצטרך אנחנו בו, כי כל זה נכלל בגורלה שווה, וכן הוא בעצמו לא פחות ולא יתר". בש"ץ, מהה אליהם (לעל הערה 9), עמ' 51.

¹⁰⁰ מהביטוי גוזה שווה.

¹⁰¹ אפשר גם: שחשתתי.

¹⁰² בעניין הפרק הזה.

¹⁰³ כוונת קראנסקי לומר כי ניתן שהוא אין מבין למה התכוונו הרובנים (חו"ל) בפרק זה, אך בסופו של דבר מסקנתו היא שהענין ברווח ואינו חסר מובן – דמיוני.

¹⁰⁴ קראנסקי כולל בפרק זה גם את מידת כללפרט גם את מידת פרט וכל. והוא גם שיטת מנית המדינות של רס"ג, ראי: שכטר (לעל הערה 18), עמ' 240. אמנם במקומות אחרים קראנסקי אין חולץ אחורי רס"ג בשיטת מנית המדינות. כך, רס"ג מונה את מידת מבניין אב וכותב אחד ואת מידת מבניין אב ושני כתובים תחת סעיף אחד ואילו קראנסקי מונה אותן בשני פרקים. רס"ג מונה את מידת דבר למד מעניינו ואת מידת דבר למד מסופו כתמי מדינות ואילו קראנסקי מונה אותן בפרק אחד. וראו להלן העירה 230.

¹⁰⁵ רاجע. אפשר לתרגם גם: חזרה, או: מתיחות.

¹⁰⁶ ظاهر דלא. מילולית: נגלה [בדין] זה. על פי דרךם של ר' שמואל בן תיבון ואחרים אפשר היה לתרגם גם: פשוטו, אולי היהות והוראת המונח 'פשט' היא מרכיבת ולא חד-משמעות העדפתו שלא להשתמש בו. לתרגםו של בן תיבון רואו למשל ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, מהדורות 'בן שמואל', ירושלים תש"ב, עמ' ד: 'פשט התורה, המהווה תרגום לטוואחד אלשרעה'. למקורה הערבי רואו ר' משה בן מימון, דלאלה' אלחאירין, מהדורות ש' מונק וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' 2.

מכולן. והואיל והוסיף באומרו: 'מן הבקר' ומן הצען', לימד שהקרבן מירוחד מן הצען והבקר, לא משאר הבהמות.

וכיויזא בזה פרט וכלל משמעות [דבָר] זה: פרטיו בכלל, ככלומר שם קודם הפרט ואחר כך מוסף [הכתוב] כלל – הציווי פונה אל הכלל. וזה כגן מה שנאמר שם, כב, ט: 'כי יתן איש אל רעהו חמור, או שור, או שה' – וזה פירוט¹⁰⁷ לשולשת אלה. אחר כך אמר אחוריו [שם, טט]: 'וכל בהמה לשמור' – וזה כלל. הרי שהציווי פונה אל הכלל, והנה [דבר] זה חל בכל הבהמות.

2. אשר למאמר הראשון שהוא בכלל ופרט, הרי שהוא אמן מאומת באופן מה. ככלומר שהכתוב לעיתים מפרש את הכלל באמצעות פרט, וזה באופן שנבאר¹⁰⁸ אולם [הדבר] אשר הביאו הם¹¹⁰ ראייה ממנה – אין ראייה, בגלל שהכתוב בדבריו (ויא, ז): 'מן הבהמה', לא קבוע [דבר] זה כחיווב כללי ואחר כך פרטו בדבריו [שם, טט]: 'מן הבקר'! ואין זה אלא שהכתוב התיכוון [לומר] בכך: אם יהיה קרבנכם מן הבהמות – שייהיה מן הבקר והצען, לא מזולתם, מכיוון שהוא אומר אחר ביאורו למה שייעשה בבקר ומה שייעשה בצען [שם, יג]: 'ואם מן העוף', ככלומר אם יהיה מן העוף – שייהיה מן התורים ובני היונה, לא מזולתם, כמו שאמר בבהמות: 'מן הבקר והצען יהיה קרבנכם'. ואין זה כפוי מה שידימו הם.

3. ובנוגע לדבר שהוא כפי מה שהם אמרו, הרי הוא כגן מה שנאמר (ויב' טו, יט): 'כל בכור אשר יולד בברך ובצאנך' – וזה כלל לכל הבכורות מהבקר והצען.
371 והואיל ואמר [שם, טט]: 'הזכיר', פירט [דבר] זה בזיכרים מבלעד הנקבות, והפרט הוא פירוש הכלל, וזה מה שפירשו עמו. ולעתים יהיה [דבר] זה גם כן בהוכרת הכלל במקומות אחד, ואחר כך יפרש באמצעות פרט במקומות אחר. וזה כגן מה שנאמר (ויב' יט, יט): 'ובגדי כלאים שעטנו'! ואומרו: 'כלאים' [הוא] כלל שיטתעה לחשוב שכלי שני מינים – אסורים: משפטן עם כותנה, או צמר עם משי. והואיל ואמר במקומות אחר (ויב' כב, יט): 'צמר ופשתנים' – פירש מה שאמרו בראשונה, באמצעות הפרט אשר הוא הצמר והפשתן. ולא אסור הפשתן עם הכותנה ולא הצמר עם המשי.¹¹¹ אבל אם יתערב עם הצמר סוג אחר של שיעור ועם הפשתן סוג אחר של צמחים, כמו הכותנה – הרי שלא כאן המקום לדין בכור, ונדון בכור בדברים על איסור לבישת השעטנו.¹¹²

107 תחסيص. אפשר לתרגם גם: 'יחוד, ככלומר ספציפיציה'.

108 דין השומר.

109 ראו להלן בסעיף 3. לדין נרחב בפירוש הכלל באמצעות פרט ראה: כתאב אלאנואר, חלק 4, פרק 39, מהדורות נמי (לעליל הערה 2), ג, עמ' 559-561.

110 הרבניים, חז"ל.

111 דוגמה זו למידת כלל ופרט הובאה גם על ידי רטס'ג, ראו: שכטור (לעליל הערה 18), עמ' 240.

112 לדין באיסור השעטנו ראה: כתאב אלאנואר, חלק 12, פרק 39, מהדורות נמי (לעליל הערה 2), ה, עמ' 1255-1257. קרקסאני מחויק כאן בעמודה דומה לעמדה הרבנית, שלפייה איסור השעטנו אינו אלא בעירוב של צמר ופשתן. ראה: משנה, כלאים ט, א. על איסור השעטנו בהלכה הקראית ראו עוד:

וזומה למה שאמרנוهو גם כן בכלל ובפרט, אומרו (ו' ג, ז): 'כל חלב וכל דם לא תאכלו', אשר יטעה משמעו הרגלה לחסוב של חלב אסור מחייב הבר וכדומה, כמו כן כל דם, עד [שאפיקו] דם הדגים [אסור]. והайл ואמר (שם, ז, 23): 'כל חלב שור וכשב ועוז לא תאכלו', וזה פירושו למה שאסרו בראשונה, ושזהו החכון לחלב הבקר והצאן, לא לוותנו. כמו כן הואיל ואמר (שם, 26): 'וכל דם לא תאכלו', ואמר (שם, שט): 'לעוז ולבהמה' – לימד שהדם האסור הוא דם הבהמות והעופות, לא דם הדגים.¹¹³

4. ובבר דחתה קבוצה מחברים את המאמר זהה, ([אנשיה] סברו, שאם הכתוב אסור דבר באמרה כללית ואחר כך אוסר במקום אחר באמרה פרטית – אין דבר זה ראייה לכך שייתר [הדברים] אשר לא נכללו בפרט¹¹⁴ – מותרים, אלא האיסור شامل על הכלל וקיים שיתירו [הכתוב] בפסוק [מפורש] או בהיקש. וזה כגון אומר شيئا: לא תאכל דבר מן הפרי. ושוב יאמր, לאחר זאת: לא תאכל הרימון והתפוח והשזיף.¹¹⁵ ואומרו: לא תאכל הרימון והתפוח והשזיף, לאחר אומרו שלא תאכל הפרי – לא יורה על היתר החבוע והאגס וכדומה, מכיוון שעם אומרו: לא תאכל הרימון (וכו). לא אמר: אוכל פרי בלבד הרימון (וכו).¹¹⁶ כיוצא בזה, כאשר אומר [הכתוב] (ו' ג, 17): 'כל חלב וכל דם', אמן הוא אוסר כל מה SHALL עליו השם זהה,¹¹⁷ ולא יותר דבר מזה (=מחלב ודם) באומרו (שם, ז, 22): 'כל חלב שור וכשב' מכיוון שהוא, ¹¹⁸ לא חל עמו היתר [מפורש], ויותר רק בעניין אחר, כגון מה שנאמר (בר' מה, 18): 'ויאכלו את חלב הארץ' וכגון מה שנאמר (תהלים קמו, 14): 'חלב חטים ישבעך'?

372

5. ונאמר למי שאמר זאת, שהוא אשר טענת אותו מדברי אומר شيئا: לא תאכל כל פרי, אחר כך יאמր: לא תאכל הרימון והשזיף והתפוח, ושזה לא מחייב היתר של פרי שאינו הרימון ([והשזיף והתפוח]) – הרי [דבר] זה לא יאמרו חכם אם לא שיש בו

הרכבי, הריד והפליט (לעיל העירה 31), עמ' 5-6, שם עולה שדרעת ענן והוא שאיטור השעטנו תל על עירוב של הבא מן הארץ עם הבא מן החוץ, והוא עוד: שם, עמ' 154, סעיף ייא; אשכל הכהן (לעיל העירה 9, דף צב ע"א; בשיעץ, אדרת אליהו ליל העירה 9), עניין בלבדים, ח"ג, פרק א, דף קצט ע"ב-ע"ג.

113 הדוגמאות בעניין איסור החלב ובעניין דין השעטנו הובאו, כמעט כלשוונו של קרקסאני, על ידי משה בשיעץ יוסף אלבצ'ר. ראה: בשיעץ, מהא אלהים (לעיל העירה 9), עמ' 51-52. וראו עוד להלן פרק עשרים, סעיף 3.

114 ככלומר שאר הפרטים שבכלל, שלא נכורו בפרט שפורט במקום الآخر.
115 להלן ברור שהתקסט מתיחס ל'סאן (רימו) כיחיד. רוא: מהדורות נמי (לעל העירה 2), עמ' 372, שורה 11. משום כך תרגמתי כבר כאן את רישימת הפירות בצורתי היחיד, אף שאפשר לתרגם גם בзорות הרבים. מכל מקום, יש להבין את הרשימה כמתיחסת למיני הפירות ולא לרימון מסוימים כלשהו או תפוח מסוים כלשהו, וכן השזיף ושאר המינים הנזכרים.

116 ככלומר שבאומרו לא תאכל הרימון וכו' לא הוסיף: כל פרי בלבד הרימון וכו' מותר, ولكن אין הפירות מסיג את היקף הכלל האסור.

117 השם: חלב, והשם: דם.

118 ככלומר האיסור המפורט: 'כל חלב שור וכשב'.

משמעות [נסתרת], או מה שאמרנוهو שהוא מתכוון לדברי [שנאמרו] לך בראשונה: לא תאכל דבר מן הפרי – אין זה אלא שהתקוונתי בו: [מײַן] כוה (ומײַן) כוה,¹¹⁹ לא זולגן. ולא היה אומר: לא תאכל הרימון והשיזף, אחר דבריו: לא תאכל הפרי, מאמר ל'חינם, שאין צורך בו. והחכם לא יעשה [דבר] לחינם. אחרת, הרי לו אמר לו המושל¹²⁰ בשעת שמייעתו [=של המושל] את המאמר الآخرון: אתה כבר ציויתני בראשונה שלא אוכל דבר מן הפרי, והרימון הרי הוא מן הפרי והוא נכלל بما שכבר אסרתני ממנו. ומהו זה שהתקוונת במאמר הזה השני, ומה עניין הפירוט? האם יהיה למאמר הזה מנוס מתשובה?!

6. אחר כך נאמר לו גם כן, שזה שאמרתו [שהוא] מחויב, ושהכתב באומרו ווי ז, (23): 'כל חלב שור וכשב' – לא הותר ממנגו¹²¹ חלב חיית הבר – אם כן ראיינו מניין הותר?! ולא נמצאה לכך ראייה.¹²² [מהה שאמר] יציריכו גם כן לאסור את דם הדגים, בנגד עמדות כלל האומה, מכיוון שמאמר הכתוב (שם, ג, 17): 'כל חלב וכל דם' [הוּא] כולני.¹²³ אולם מה שטען אותו בתהלים (קמ, 14): 'חלב חטיטים' מבטל את מאמרו¹²⁴ ומחויב שאמרו 'כל חלב' אינו כלל. וכך גם אמרו ודב' לב, (14): 'ודם ענב תשטה חרמ' מבטל את מאמרו¹²⁵ אם אמרו 'וכל דם' כלל.
- ונשלים את הדיבור על כל פרק [עניין] זה במקומו,¹²⁶ מכיוון שהמקום הזה אינו סובל יותר ממה שאמרנווה. וכן גם מה שישאלו אודותיו מן השאלות אשר יטעה לחשוב [יש] ניגוד לדברינו¹²⁷ בכלל ופרט, כגון מה שנאמר (שם' לד, 21): 'בחריש ובקציר תשבת' וכגון ווי, כ, (10): 'אשר ינאר את אשת איש אשר ינאר את אשת רעהו,' 373 ועוד, שהרי נשיב על כל שאלה במקומה.¹²⁸
7. וחזר עתה אל מאמר הרבניים בפרק הזה ונאמר שעם מה שאמנם ארע להם בו מן השיפוט הנכון באופן מסוים, הרי אנו כבר גילינו את דעתנו שהראייה אשר הביאה –

119. כולם הרימון והשיזף והטיפות.

120. לאמר. אפשר לתרגם גם: המנהל, או: המפקח.

121. מאמר הכתוב.

122. ככלומר לא נמצאה להזכיר חלב חיית הבר ראייה (גלא), ראו לעיל העירה 67. על התייחס חלב החיה ועל הבסיס הפרשני שלו רוא: בשיצ'י, אדרת אליהו (לעיל העירה 9), עניין שיטתה, פרק י'ת, דף קיב ע"ג.

123. אמן לפיה אליהו בשיצ'י גם דם הדגים אסור. רוא: בשיצ'י, אדרת אליהו (שם), פרק יז, דף קי ע"ב-ע"ג.

124. את מאמר הכתוב: 'כל חלב'.

125. את מאמר הכתוב: 'וכל דם'.

126. על איסור הדם והחלב ראה כתאב אלאנואה, חלק 12, פרקים 10-11, מהדורות נמו' (לעיל העירה 2), ה, עמ' 1198-1203.

127. נמו' מעיר על הנוסת: למה שאמרנו.

128. לדין בשאלות אודות כלל ופרט ובכבוד העולות משמי' לך, 21, רוא: כתאב אלאנואה, חלק 5, פרק 19, מהדורות נמו' (לעיל העירה 2), ג, עמ' 559-561. לבעיות העולות מורי' כ, 10 רוא: שם, חלק 6, פרק 65, סעיפים 2-3, מהדורות נמו' (שם), עמ' 717.

אינה ראייה, ועם זאת, הרי הם גם לא השלימו את מה שנחוץ בו [=בפרק זה], כי אם כבר ביטלוו מקום אחר. שכן הם טוענו בעריות כוגן מה שאמרוהו בכלל ופרט, וסבירו שהכתב אמר ('י, יח, 6): 'איש אל כל שאר בשרו', והרי זה מאשר כל שייאסר ממנו בכלל הקרובות. אמרה: הוואיל ופירות מהן אחורי זה אחת עשרה עריות – מה שאסור [הוא] האחת עשרה האלה, לא שאר הקרובות. אחר כך ביטלו זאת בכך שקבעו [את שאר הקרובות] באיסור התשע אשר הקדמוני זכרן, אשר סברו שהן שניתנות¹²⁹ ואם טוען טוען שהתשע האלה נלמדו בשםעה, כוונתי לאומרם: תורה בפה [=תורה שבבעל פה], והאת עשרה האלה [הם] פסוקים [מפורשים], ואם כן זה אשר חייבת אותם – לא מחייבם.¹³⁰ נאמר: מזה בעצם יחייבם מה שחייבנו. שכן היהות והפסוק לא הזכיר באיסור אלא את האחת עשרה האלה, וסבירו הם, שהויאיל ופירותן [הכתבו] לאחר הכלל, מחייב שאין כאן ערווה נוספת אסורה מלבדן בראייה זו. והויאיל וסבירו שישנן כאן ערויות נוספות אסורות, יש במאמר סתריה¹³¹ ונתקלקל היסוד¹³² אשר סברו שהוא יסוד שיילקח ממן ידע, מכיוון שהיסורה¹³³ ולא היטיבו להשלימו.

8. ואם יאמר אומר: הרי אתה כבר טוענת בפרט וככל, כוגן מה טוענו [הם]. ומה תעשה אתה כאשר מחייב אותך [בעניין] העריות האלה כוגן מה שחייבת אותם, באיסור את בת האח ובת האחות וכדומה?!¹³⁴ נאמר: כבר אמרנו שמדובר [בעניין] זה מחוسر פרק ד, דף קמא ע"א.

¹²⁹ כלמר אשר סברו הרבניים (חו"ל) שני שניתנות. לדין בשניות, ראי: כתאב אלאנואר, חלק 2, פרק 11, סעיפים 9, 11, מהדורות נמו (שם), א, עמי 106–108. על איסור העריות הנחשות 'שניות' ככלומר שאים רם אינו מדויריתא אלא מדרבן, ראי: משנה, יבמות ב, ד, ובלל, יבמות כא ע"א. לניגוד העמודה הרבנית באמצעות השניות ראו עוז: בשיצין, אדרת אליהו (לעיל הערא 9), סדר עריות, פרק ד, דף קמא ע"א.

¹³⁰ כך יאמր לי הטוען, ככלומר מה שהקשית עליהם איך הם טוענים שיש רק אחת עשרה עריות ועתם מוסיפים עוד תשע – אינו קושי, שהרי האחת עשרה כתובים במפורש ואילו התשע – מקורה במסורת. במלילה ורבנית השניות אסורת מדרבן ויתכן שבדברי קראנסקי נמותה שאיסורן מדרבן, ככלומר בין אחת עשרה העריות שאיסורן מדויריתא ובין תשע השניות שאיסורן מדרבן.

¹³¹ **שאפסן القول.** תרגמתי במשמעותו 'אנטקספּן קוֹל' למשמעות התחלפות הבניינים החורדים ראי: י' בלאן, דקדוק הערבית-יהודית של ימי-הכינויים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 77, סעיף 78.

¹³² ככלומר העירקון של כל ולפרט.

¹³³ בז'ו. כוונת הדברים היא שהיה על ח'ו"ל להסביר עד כמה יישום מידת 'כל ולפרט' הוא יישום מוחלט שכן ממן חריגה, ככלומר היה עליהם לפחות את התנאים וההסתעויות של המידה הנזונה. להלן בפרק העשרים, סעיף 3, ובפרק העשרים ואחד, סעיף 3, קראנסקי מעביר על דברי ח'ו"ל ביקורת דומה.

¹³⁴ על איסור בת האח ובת האחות בהלכה הקרהית ראו למשל אשכל הכהר (לעיל הערא 9), דף קיו עיב בשם דניאל. במקורות הרבניים נשיאת בת האחות נוחשبة מצויה (או לפחות: הופתא), קידושין א, ד; בבלי, יבמות סב ע"ב). הרכבים פסוק: 'ומצואת חכמים שישא אדם בת אחויה, והוא הדין בבית אחיו, שנאמרו: "ומבשרך לא תתעלם". מסתבר שהוסוף בת אחריה – אף שלא נוכחה במקורות התלמודיים, ולדעת רשי' ואחרים אין בנישואיה כל מצואה – כדי להוציא מלכם של הקרים. והוא עוד דבריו המאלפים של שי ליברמן, תוספთא כפושטה, חלק ח: נשים, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 915.

ושהוא זוקק להשלמה, ואין זה מקום השלמתו. ונזכיר זאת לאחר מכן, במאמר בעריות, וגענה על מה שהקשה עליינו בעניין עריות במקומו.¹³⁵ ולמה שאמרנו בכלל ופרט ולמה שגינינו עליו¹³⁶ את אלו שחלקנו עליינו בו [=בנושא כלל ופרט] – מכיוון שמאמרם מחייב את השווא – [יש] פרק אחר שנזיכרו לאחר מכן.¹³⁷

9. ואשר למאמר בעניין מפרט וכלל הרי שוגם המאמר בו – כמו שאמרו –¹³⁸ אינו מצד מה שדימו אלא מצד מה שציין (הכתוב) במפורש¹³⁹ באומרו (דב' יד, 6): 'יכול בהמה? וציון כלל הבהמות אינו מצד שהוא כלל אחריו פרט. וזה דומה לדברי אומר שיאמר לאדם: אם יביא אליך אדם [היום, או]¹⁴⁰ אחר, או אחריו, או בזמן אחר, את איגרתי – שלם את שכרו.¹⁴¹ והוא אמר בראשונה: היום, או אחר, או לאחריו. אחר כך הכליל את דבריו באומרו: או בזמן אחר, ודבריו זה שינה את דבריו [שנאמר] בראשונה: [היום, או]¹⁴² אחר, או אחריו, ודבשו לה בכתב, ואמרו (דב' יד, 4): 'זאת הבהמה אשר תאכלו سور שה כשבים', והזכיר עשרה פרטים של בעלי חיים – וזה פרט. אחר כך אמר (שם, 6): 'יכול בהמה מפרשת פרסה ושתעת שסע' – וזה כלל. והתייר עם העשרה את כל מה שהייתה דרכו – דרכם,¹⁴³ בכתב מפורש]. וכגון זה מה שנאמר (שם כ, 20): 'לא תשייך לאחיך נשך כסף נשך אכל' – וזה פרט. ואומרו (שם, שם): 'כל דבר', [הוא] כלל הכתוב [במפורש].

הפרק הארבעה עשר בעניין אומרים: מכלל ופרט וכלל

מכללי ופרטיו וכללי – הרי הציווי פונה אל האמצע אשר הוא הפרט, אף שארע בין שני כלליים. וזה לדעתם¹⁴⁴ כגון מה שנאמר (דב' יד, 26): 'ונתנה הכסף בכל אשר תאויה נפשך' – וזה כלל. אחר כך אמר (שם, שם): 'בבקר ובצאן ובין ובשכר' – וזה פרט. אחר כך אמר (שם, שם): 'ובכל אשר | תשאלך נפשך' – וחזר אל הכלל. והציווי זהה לדעתם

135 ראו: כתאב אלאנואר, חלק 11, פרק 28, סעיפים 9–11, מהדורות נומי (לעיל העלה 2), ה, עמ' 1167–1168.

136 אזכיר. ככלומר העניין שגינינו (יאפשר גם: הוכהנו, מלשון תוכחה) עליי את בר-הפלוגטה שלנו בנושא כלל ופרט.

137 ראו להלן הפרק הארבעה עשר.

138 הרבניים, חז"ל.

139 נשך عليه. ככלומר כתוב באופן ברור שאיןנו נזקק לתוספת פירוש והבהרה.

140 ההוספה במקורה.

141 נאפסי [=נאפס] حاجגא. מילולית: מלא את רצונו. להאריך התנועה הסופית הקצרה של צורות ציוני, ראו: בלאו (לעיל העלה 131), עמ' 91, סעיף 111.

142 ההוספה במקורה.

143 ככלומר כל בעל חיים מפריס פרסה ושותע שטע.

144 לדעת הרבניים, חז"ל.

- פונה אל הפרט אשר הוא כתוב [בפיירוש]:¹⁴⁵ בברך ובצאן ובין בשכר, לא זולתו.¹⁴⁶
2. המאמר הזה גם כן גפסד מכיוון שיחייב שהוא [=הכתוב] אסור לknות ממן¹⁴⁷ פירות, וזה בלתי אפשרי.¹⁴⁸ ואם יטען שהם¹⁴⁹ לא התכוונו לאיסור הפירות אשר דרכם שייכלו כמו שייכל הבשר וכן שיישתה המשקה, הוайл והכל מזון, ואין זה אלא שהתכוונו למזה היה ממין זה – אותו שלא ייכל ויישתה, כגון הבגדים והכלים ומה שדומה לה. נאמר: כבר בטל היסוד הקבוע¹⁵⁰ אשר סברו שממנו יוסק הידע,¹⁵¹ הוайл וכבר בכלל בהיגר הכלול אשר פירוטו הוא הבשר והמשקה¹⁵² דבר אחר [=פיירוט], ובTEL שייהי¹⁵³ ליסוד שיוושוה אליו זולתו.¹⁵⁴ ואם הבגדים והכלים אמנים יצאו ממן,¹⁵⁵ אין זאת אלא שנודע דבר זה בראייה אחרת, לא מעצם המאמר הזה.¹⁵⁶
3. וממה שגם כן יפרק את המאמר¹⁵⁷ זה, [זהו] דברי הכתוב (שם' כב, 8): 'על כל דבר פשע' – וזה כלל. אחר כך אמר (שם, שם): 'על שור על חמור על שה על שלמה' – וזה פרט. אחר כך חזר אל הכלל ואמר (שם, שם): 'על כל אבדה' – ואין הظיווי פונה אל מה שפרטן, אלא אל הכלל אשר הוא 'על כל אבדה'¹⁵⁸ וכגון [זה]¹⁵⁹ מה שנאמר (ויל' כד, 20): 'ויאיש כי יתנו מום בעמינו' – וזה כללם המוממים אשר יעשה האדם

145 אלס. כלומר כחוב באופן ברוח.

146 כלומר לא זולת הפרט. קרקסאני מבין את מידת הכלל ופרט וכלל' במידת הכלל ופרט' – שבשתיין הظיווי פונה אל הפרט בלבד. אולם לפי הבנת התלמיד ואף לפי מה שנראה מנישוא הספראי עצמו, הظיווי פונה אל הפרטים שהם מעין הפרט, ולא רק אל הפרטים שנטפרשו בפרט עצמו. ראה: ספרא, מדורות פינקלשטיין (לעיל העירה 1), ב, עמ' 6 ('מה פרט מפורש דבר שהוא ולך בולדות הארץ, אף אין לי אלא ولד בולדות הארץ'); והשוו: בבלוי, עירובין כו ע"ב.

147 כלומר מכסף מעשר שני.

148 אכן, גם לפי ההלכה הרבנית אפשר לקנות פירות מכסף מעשר שני, שלא כפי שהבין קרקסאני מן הבריתיא. ראה: משנה, מעשר שני ב, א.

149 הרבננים, חוז"ל.

150 כלומר העיקרן של '满脸 ופרט וכלל'.

151 אלס. הכוונה לידע ההלכתי או רdot מושמות הظיווי – מה מותר לקנות בכתף מעשר שני ומה אסור.

152 אפשר לתרגם גם: הוайл וכבר בכלל בהיתר המפורט אשר הוא הבשר והמשקה.

153 כלומר שיהי ההיגר הכלול, או ההוריה.

154 כלומר לא יתכן שהיא שנכלה בכלל (בשר ומשקה) ישמש כדוגמה לדברים שמותר לקנותם בכספי מעשר שני. וראו לעיל העירה 146, שזו הבהנה הרבנית התחלמודית למידה זו – שמה שלא נאמר בפיירוש בפרט מושווה אל הפרט ומתקבל את דין, וכך ממה שטען הטוען לעיל סעיף 2. לא ברור מדווק קרקסאני דוחה הבהנה זו.

155 יצאו מן הכלל, כלומר שהם לא נכללו בו.

156 כלומר אין זאת אלא שנודע שאסור לקנות כלים ובגדים מכסף מעשר שני בראייה אחרת ולא מן העיקרן של '满脸 ופרט וכלל'.

157 נמי מעיר על הנושא: הפרק.

158 אם כן, ברור שיש מקרים של כלל ופרט וכלל שבהם משמעות הטענה מראה שהظיווי הוא כלל וainנו פונה אל הפרט.

159 ההוספה במקורה.

בעמינו. אחר כך אמר (שם, 20): 'שבר תחת שבר, עין תחת עין, שנ תחת שנ' – זה פרט לחלק מהאבירים. אחר כך חזר אל הכלל ואמר (שם, שם): 'כאשר יתן מום באדם' ולו היה העניין¹⁶⁰ כמו שאמרו¹⁶¹ לא יהיה מחויב [דבר] זה¹⁶² אלא במה שזכה בלבד.¹⁶³ [הדין] אינו כך, אלא [דין] זה מחויב בכל האבירים וחלי הגוף, [גם אלו] אשר לא זכרם.

הפרק החמישה עשר

| ב[ענין] אומרים: מכלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל

376

משמעות [דבר] זה: מכללי שזוקק אל הפרט ופרטיו שזוקק אל הכללי. זה כגון מה שנאמר (שם' ג, 2): 'קדש לי כל בכור' אמרו: המשמעות¹⁶⁴ מחייבת שהנקבה כללת במאמר [הכתוב]. והואיל ואמר (שם ג, 12): 'זכר'¹⁶⁵ – הוצאה הנקבה. אולם המשמעות מחייבת שהוא [=הזכר], אף אם כבר נולדה לפני נקבה [הרוי הוא גם כן בכור]¹⁶⁶, [לכך נאמר]: 'פטר כל רחם'.¹⁶⁷ ודבריו (שם, 2): 'פטר כל רחם' לא תהייר שיהיה הבכור אלא מה שיצא מהرحم, אולם המשמעות מחייבת שהיא [בכור]¹⁶⁸ אף אם יצא לפני דופן,¹⁶⁹ ככלומר שלא תעמוד האישה בילדתה ונתקבע צדה והווצה [הולד] ממנה [=מצדה]. והואיל ואמר 'bacor' – לא התיר שיהיה [בכור] אלא ראשון היילודים על כל פנים.¹⁷⁰ וזה הוא הכלל שזוקק לפרט ופרטיו שזוקק לכלל.

2. אשר למאמר הכתוב (שם' ג, 2): 'כל בכור' – הרוי שבחי, מחויב ממנו שהנקבה כוללה בו לו לא ייחס אותו [הכתוב] במקום אחר לזכר בלבד. ואשר לדבריהם שגם

160. לאן, אפשר גם: הצעויו.

161. הרובנים, חז"ל.

162. ככלומר עניות האדים המטל מום בחברתו.

163. הכוונה לשבר, עין ושן.

164. למסע. יתכן שהמונה בא בעקבות המונח העברי: 'משמעות' שבבריתא. ראו: ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעיל העירה 1), ב, עמ' 6: 'יכל אף הנקבה במשמעות'.

165. בשם שם נאמר: 'יזוכרים לה'. כנראה שהבריתא מפנה לדברים טו, 19: 'זהcker tkadish la', וראו עוד: בבל, ברכות ט ע"א.

166. ההוספה במקורה.

167. ככלומר הנקבה הווצה מלוחש בכור אך יש לה עדין תפkid בדיני בכורות – שם היא נולדה ראשונה, הזכר שיולד כבר לא יהושב לבכור. ללא הוספה זו נשמע כיילו גם בנסיבות דרישת הכתוב, וכור שנולד לאחר נקבה נחשב בכור, והזכר מנוגד לבריתא דרי' ישמעאל. ראו: ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעיל העירה 1), ב, עמ' 6.

168. ההוספה במקורה.

169. בלשון חכמים: 'ויצא דופן', ככלומר הנולד בניתו קיסרי.

170. ככלומר יוצאה הדופן אינו יכול להיות בכור, אך עדין יש לו תפkid בדיני בכורות – שם יצא ולוד מן הדופן, ואחריו זכר פטר את הרחם, הזכר שהוא פטר רחם כבר לא יכול להיחשב בכור.

מחויב ממנה¹⁷¹ ש愧 אם כבר נולדה לפניו¹⁷² נקבה הרי הוא גם כן בכור, עד שאמר (שם, שם): 'פטר כל רחם' – הרי הם דברים מורכבים שזוקקים לפירוש. שכן הבכור [הוא] בשני אופנים: בכור מן האב והוא ראשית און, ובכור לאם אשר הוא פטר רחם. ואם הם סבו כה, רצוני לומר שהואיל ואמר הכתוב (שם, שם): 'קדש לי כל בכור', משמעתו מחייבת את הבכור אשר הוא ראשית און ואף אם האישה כבר ילדה לפניו או נקבה, או זכר, או כמה ילדים. והואיל ואמר: 'פטר כל רחם' – [דבר] זה¹⁷³ פונה אליו [=לפטר רחם], לא לוולטו – הרי שאלה דברים נכונים. אולם אומרים אף אם כבר נולדה לפניו נקבה – יש בו ספק, מכיוון שאם כוונתם | מה שאמרנו בראשית און, אם כן מה כוונת הוכратם לידה הנקבה ולא זולתה?! ואין דרך הנקבה האחת בוה, ודרך הזכר, וחבורה מן הזכרים והנקבות, אלא דרך אחת. האלהי¹⁷⁴: אלא אם הניסוח לא מדויק. ואשר למה שאמרו בו בדופן, הרי הוא דבר שלא Nadu האם יש לו קיום [משמעות] או לא¹⁷⁵, ואם יש לו קיום אזי הדברים [הם] כפי מה שאמרום וכפי מה שנראה לי. והנה הפרק הזה נכון.

הפרק השישה עשר

ב[ענין]¹⁷⁶ אומרים: כל דבר שהוא בכלל [יצא מן הכלל],¹⁷⁶
והוא הפרק השלישי מן השלושה עשר

משמעות [דבר] זה: כל דבר וענין¹⁷⁷ שנכל בכלל ונאמר בסרך הדברים,¹⁷⁸ ויוצא מן הכלל למד עניין, הרי שלא יצא רק למד עניין אודות עצמו בלבד, אלא למד עניין

171. ממשמר הכתוב.

172. כלומר לפני הבכור.

173. כלומר משמעות הכתוב.

174.uba. הכוונה שצורת התבטאות של חז"ל הייתה לא מדויקת, ומה שהיא להם לומר הוא: אף אם כבר נולד לפניו ולד (כלי להבחין את מינו).

175. אפשר שקרקסאני מבהיר כי הוא אינו מכיר את המיציאות של ניתוח קיסרי, אך אפשר גם שכוונתו היא שקשה לדעת האם יתכן שאישה תלד בניתוח קיסרי, תמשיך לחיות, ומתילד אחר כה ולד שהוא פטר רחם. דברי קרקסאני הובאו על ידי משה בשיער בשם יוסף אלבזיר: 'יאמר המאור זל' נכנן הוא, אבל מה שאמרו ביזא דפנן, לא Nadu אם אמר הוא, ואם הוא מה שאמר בוה האוף, ומה שנתרבר לר' שואה אופן נכון הוא'. בשיער, מטה אלהים (לעיל העירה 9, עמ' 53).

176. ההוספה במקורה.

177. כל أمر וمعنى. אפשר לתרגם גם: כל ציווי וענין. יתכן שקרקסאני בחור מונה ערבי דר' משמעי לתרגומו המנוח העברי 'דבר' שבבריתא, מכיוון שהבין את המנוח העברי באופן דו-משמעותי נושא הלכתית וציווי. אולם מסמיכות أمر 'ל-معنى' נראה שהכוונה למונחים נרדפים, ומשמעותם כרך תרגמתי כאן ובמהשך: דבר, ולא: ציווי.

178. في المumen – תרגמתי: בכלל, ואיילו في الجملة – תרגמתי: בסרך החרדים. שני המונחים הערביים משמשים כאן כנדפסים וכרך גם יש להבין את התרגומים.

על כל הכלל זהה. משל למה הדבר דומה? לאומרו (וי', 20): 'זהנפש אשר תאכל בשם מזבח השלמים אשר לה'!¹⁷⁹ אמרה: האם לא כל¹⁸⁰ השלמים נכללים בכלל הקדשים! והוצאו מכלל הקדשים, לא כדי שילמדו עניין אודות עצם, אלא כדי שילמדו אודות כל הכלל. אמרה: הוואיל והשלמים, יסוד קדושתם – קדושת המזבחvr אין לנו אלא מה שהייתה קדושתו קדושת המזבח.

2. הפרק הזה הוא פרק נבוב שלא ילמד ממנו דבר כלל. ומה שאמרוהו בו, אין זאת אלא שהוא וכל בקהל וחומר. שכן הוואיל ואמר הכתוב (וי', 20): 'זהנפש אשר תאכל בשם מזבח השלמים', ותיב' עושה [דבר] זה מיתה, והחטאות זולתה חמורה מן השלמים, [הרין שבנוגע] לכיהן¹⁸¹ אם הוא אוכל חטא כתשוא טמא – יותר ראוי שיהרג. ואין בזה אלא זה.¹⁸² ומה עניין ההפרזה | בדברים האלה, שהוא לא יצא למד דבר על עצמו אלא לדבר על כל הכלל הזה? והאין אמרה זו אלא אמרה מופרכת שאין בה צורך?! מכיוון שגם בהחטאתו לימד על כל הכלל, הרי בהכרח שההארתו עם הכלל יותר ראוי שילמד, ולא, [ילמד]¹⁸³ באמצעות פניה אל מה שאמרנוו מון התקל והחמור.

הפרק השבעה עשר

ב[עניין] אומרם: כל דבר שהוא בכלל, יצא לטعن טعن אחר שהוא כענינו

משמעות [דבר] זה: כל דבר שהוא בכלל, וויצא כדי לשאת משא¹⁸⁴ אחר – משמעות [דבר] זה: כדי לשאת עניין אחר – והוא דומה לעניינו, הרי שלא הייתה יציאתו אלא להקל, לא להחמיר. וזה נכון (וי', 18): 'ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונפאה', ואמרוה (שם, 24): 'או בשור כי יהיה בעורו מכונות אש'!¹⁸⁵ אמרה: האם לא היו השchin והמכונה כלולים בכלל הנגעים! והוצאו שנייהם כדי לשאת עניין אחר שהוא כען ענייניהם. ולא הוצאו אלא כדי להקל, לא להחמיר. וההיקל הזה הוא שלא יראה, כלומר שלא יידונו במחיה, וגם שלא יידונו אלא בשבוע אחד.

179. למשמעותה של מילה מוקנית זו ראו לעיל ב מבוא.

180. כלומר אוכל שלמים בטומאה.

181. מיוליות: חובה גם כן על הכהן.

182. כלומר אין בטיען חוויל אלא קל וחומר. משה בשיער אמר בהקשר זה: 'ירוב יוסף הרואה אמר שזה האופן [=מידת כל דבר שהיה בכלל (...)] למד על הכלל כלו יצא' הוא בכלל קל וחומר. ומה שאמר איינו יכול אצלי, כי זה האופן הוא זולת אופן כל וחומר. בשיער, מטה אליהם (לעיל העלה 9), עמ' 54. נראה שבשיעור לא הבחן שכונת הדברים המקורית היא בקורת על הדוגמה שהובאה בבריתא דרי' ישמעאל ולא על עצם העיקרון הדרשוני, ומושםvr חלק על הדברים.

183. ההוספה במקור.

184. למשמעות תרגום זה של קרקסANI למונח 'লטען טען' ראו לעיל ב מבוא.

2. הפרק הזה, חובה להתנות בזוכרתו.¹⁸⁵ מכיוון שלו היה העניין בו כפי מה שזכיר, הייתה דרך שאר הדברים אשר יוציאו אותם הכתוב מן הכלל – או במקומות הציווי או במקומות אחר – כמו זה.¹⁸⁶ ודברים במחיה – הרי אני יודע מה כוונתם בו. שאם כיוונו לאומרו (וי' יג, 10): 'ומחייבתبشرחי', הרי שהמאמר הזה לא נאמר בשני הדברים יחד [=שחין ומכווה], אלא נאמר רק בדבר השני אשר הוא (שם, 24): 'מכות אש', שהרי נאמר בו (שם, שט): 'והיתה מחייבת המכונה'. ואומרו 'מחינת' – התכוון בו מכת הכויה, כגון (כמ' לד, 11): 'ומחה על כתףים כנרת' – ויכה, [וזכר] זה | מגורה ארמית.¹⁸⁷ ומה [הדבר] אשר בזנה מן החמרה וההיקל?¹⁸⁸

379

3. ואשר לאמורם ושניהם לא יידנו אלא בשבוע אחד ושהה היקל, הרי שהוא קרוב יותר להיות החמורה מל להיות היקל. מכיוון שהוא שלא נידון בטומאה החמורה, אשר היא הצערת הגמורה, אלא בפרק זמן ארוך – הרי עניינו¹⁸⁹ יותר קל מה שnidon [בזכר] זה [=בצערת הגמורה] בפרק הזמן הקצר. ושני העניינים האלה אשר הם שחין ומכת אש, הויאל ונידונו בטומאה הגמורה החמורה בשבוע הראשון ולא יודקנו לראייה נוספת¹⁹⁰ והסגר בשבוע שני, מחויב שענין שנייהם יותר חמוץ. ובTEL הפרק הזה.

¹⁸⁵ בטקסט: מעד אבב יגב אן יסתני מון זקי. כלומר פרק זה חריג, יוצא מן הכלל ואין ללמד ממנה. ואולי אפשר לתרגם: חובה לפטור מלזכירו. נמי מציע, בסימן שאלה, לקרוא: יסתני ותרגם: הפרק הזה, מחויב שאין צורך להזכירו. בשיצי מוסר בשם אלבציר את דברי קרכוסאני כך: יהה האופין יחויב מזכרו [...]!. בשיצי, מטה אלהים (עליל העשרה 9), עמ' 54. בנוסח שעמד בבסיס דבריו נשמטו אפוא המילים: אן יסתני.

¹⁸⁶ הכוונה היא שם נקלט את העיקרון הפרשני שבמידה זו הרי כל דבר שהוואן מן הכלל שהיה בו נצטרך לוונו לקולא. כאן, לבני שחין ומכווה, הakkala נאמרת במפורש בפסוקים א' אין להן مكان על כל מקום אחר שבו התורה מוציאה ודבר מכללו. ביקורת זו הובאה בשם יוסף אלבציר על ידי משה בשיצי. ראו: בשיצי, מטה אלהים (שם), עמ' 54.

¹⁸⁷ מן אשענאי הארמני. הכוונה היא שהAMILה המקראית מחה, שפירושה הכה, היא ממוצת אטימולוגי ארמי. פירוש הפועל הארמי מהא הכה. שורה זו נמסרה על ידי משה בשיצי בשם יוסף אלבציר כך: יהה מגורה המתרגם; ראו: בשיצי, מטה אלהים (שם), עמ' 55. כוונת הדברים סתומה אלא אם כן הרמזו הוא לשפת התרגומים הארמי לתורה.

¹⁸⁸ בינויד לקרקסאני, חז"ל לא פירשו את המונח 'מחיה' מלשון מכח, אלא מלשון חי, כלומר 'שנהפה' מקצת הלובן שבתווך השאות למראהبشر' (רש"י לוי, יג, 10). לשיטה זו, מחיה – כלומר סימן של התרופות – היא סימן טומאה בנגעים, חז"ל מבנגי שחין ומכווה. ראו: משנה, גגעים א, ג.

¹⁸⁹ אפשר לתרגם גם: ציוויג.
¹⁹⁰ כלומר לראייה של הכהן.

הפרק השמונה עשר

ב[ענין] אומרים: כל דבר שהוא בכלל וכו', ואומרים:

שלא עניינו יצא להקל ולהחמיר

משמעות [דבר] זה: כל דבר שהוא בכלל, ויצא מן הכלל ומסך הכל' הדברים כדי לשאת עניין אחר והרא איינו עניינו, הרי שאינו יוצא אלא¹⁹¹ כדי להחמיר וכדי להקל ייחד. וזה כגון (ויב', ג, 29): 'ויאיש¹⁹² כי יהיה בו נגע בראש או בזקן?' אמרה: האם אין הראש והזקן כלל עור הגוף?! ולא הוצאו אלא כדי לשאת עניין אחר והוא איינו עניינים – להקל ולהחמיר ייחד. וההיקל – שלא ידונו בשיעור הלבן, וההכרמה היא שידונו בשיעור החשוב.

2. אמרו בפרק אשר לפני זה: 'שהוא עניינו' ואמרו בפרק זה: 'שלא עניינו', והבחינו בין שנייהם בכר שזה נשא עניין אחר דומה לעניינו, זה | נשא עניין אחר שהוא לא עניינו. אבל לא ביארו את שני העניינים מה הם, אשר אחד מהם דומה לעניין הנושא, והאחר אשר לא דומה לעניין הנושא אותו. והם¹⁹³ כבר אמרו ב[פרק] הראשון שהשחין והמכואה נכללים בכלל הנעים, ואמרו ב[פרק] השני שהראש והזקן כוללים בכלל עור הגות אחר קר זכו בראשו שהוא רק כדי להקל, ובשני שהוא רק כדי להקל ולהחמיר ייחד, מבלתי שיכרו את שני העניינים הנעלמים.¹⁹⁴ וזה דומה למה שהקדמנו והזכירנו מן ההוצאות מהכלל והפירוטים אשר הכתוב משתמש בהם כדי להורות בהם ריבויים, [ולא השתמש בהם הכתוב] במקרים אחרים, לא כדי שייהיו [=אותן ההוצאות מהכלל ואותם הפירוטים] שורשים שישיק מהם השוואות¹⁹⁵ ל[מקרים] אחרים. ואולי אם תחפש בכל התורה במה דומים שני הפרקים האלה – לא תמצא זאת.

3. והתבונן במתiyרים להיות מומחים ובمتפלסים שביניהם, אשר לדעתם הם כבר העמיקו בהסקת המשמעויות [זה] מה שמשמעותם להם ב[הבנת] דיווק מובן.¹⁹⁶ ואין תמהוני רב יותר אלא מקובצה מחברינו אשר סוברים שהספר הזה שמקובצים בו השלשה עשר פרקים האלה, כוונתי 'תורת כהנים', הוא[ו] מן הנכבד בספרים ומודוקדק העניים שבהם,¹⁹⁷ עד שאני שמעתי אחד מהם يوم אחד כשהוא אומר:

191 טעןخرج. הכוונה היא שהדבר יוצא כדי להחמיר וכדי להקל.

192 בכתב: 'יאיש אוasha'.

193 הרבניים, חז"ל.

194 ככלומר שהוא יצא מן הכלל.

195 ככלומר את העניין הדומה לעניין הנושא, ואת העניין שאינו דומה לעניין הנושא.

196 טענן. אפשר לתרגם גם: היקשים, או: מידות.

197 הכוונה היא שלדעת הרבניים, ההתעמקות וההפלגה בהסקת המשמעויות ובדרישת הכתובים הן שמאפשרות לחוץ לרדת לעומק מובן של משמעויות הכתובים.

198 יהס של חסיבות מיוחדת לספרא' נמצא גם בספרות הרבנית. ראו למשל דברי התוספות לבבלי, ברכות י"ב ד"ה 'ספרא': 'ספרא דברי رب [...] שהוא חמור שבספרים'.

'מי שמבין את "תורת כהנים" וידעו דרכיו, לא נעלם ממניו דבר מענייני התורה', אני ידוע אם אמר 'מענייני המצוות'¹⁹⁹. ומה שאני חושב [הוא], שאומר דבר זה אמרו רק כדי לגרום לשומעים לחשוב שהוא כבר הראה סוד מסודות החכמה שלא הראה עליו אף אחד. והאל הוא העוזר בכל הממצבים ואלו נתפלל שייאיר לנו את האמת.

הפרק התשעה עשר

ב[ענין] אומרים: כל דבר שהיה בכלל יצא לידיון בדבר | חדש, וכי

381

משמעות [דבר] זה: כל דבר שהוא בכלל ובפרט כל הדברים שיוצאים להיות לידיון בענין חדש, הרי אין אתה יכול להשיבו אל סריכולו וככללו עד שישיבו הכתוב אל סריכולו וככללו בפירוש ובלשון ברורה. וזה כגון מה שנאמר (י' יז, יז): 'ושחת את הכבש במקום אשר ישחט את החטאota ואת העולה במקום הקדש! אמר: האם לא אמר כבר שם ז, ז): 'חטאota כאש תמורהacha להם?! אולם הוא²⁰⁰ יצא להיות לידיון בדבר חדש, ככלומר מה שציווהו לשים על בohnן היד והרגל ועל האוזן הימנית, והרי לא נוכל להטיל עליו מתן [דמים] למזבח עד שיטיל זאת עליו הכתוב, והוא אמרו וše יז: כי' כחטאota האשם הוא לכהן; והшибו אל כללו וסריכולו בפסוק מפורש ולשון ברורה. וכן שהחטאota טעונה מתן [דמים] למזבחvr כה האשם טועון מתן [דמים] למזבח.

2. האם לא תראה, ייטיבך האל, מה יש בפרק הזה מן הגנות והבטלות²⁰¹, כאשר הכתוב כבר פסק בכך שקבע את דרך האשם כדרכו החטאota, שהכל לכהן, באומרו (י' ז, ז): 'תמורהacha להם', אחר כך בא אל חלק מן האשם או אל כלו וציווה בדבריו ממנו [=מן האשם] – ממה שהוא עימו – ככלומר המשמן, שייעשה בו דבר מן הדברים ממה שלא הזכירו בחטאota²⁰² ומגנין מהויב שיתבטל התנאי והחייב הראשון, אשר הוא הציווי שהכל לכהן ושחלק אחד ממן [=מן האשם] הוא חלק המזבח²⁰³, עד שייאמר הכתוב ברורות דבר זה שנית?! והאין זה מאמר שיש לבכחות עליו?!²⁰⁴ ולפי דבריהם,

¹⁹⁹ קראנסאני מסתפק בזכיותם דברי אותו חכם – האם הוא אמר: 'מענייני המצוות', מכל מקום, לדעת אותו חכם, אם אדם למד את היספרא' היטב אליו כל אותן העניינים ההלכתיים שהכתוב לא אמרם בפירוש נגlim לפניו. אם בעל דעה זו היה קראי, כפי שאפשר אולי ללמד מדברי קראנסאני ('קבוצה מהברינו'), הדבר מלמד עד כמה עומקה הייתה חידרת מקצת הספרות הרבנית להשכלה הקרה, וביחוד הספרא. וראו עוד: תירוש-בקר, לשון חכמים (לעיל העלה 3), א, עמ' 72, כי המובאות הרבות ביחס למספרות חז"ל בספרות הקרהות (שנותחה על ידי המחברת), הן מן המשנה (292 מובאות) ולאחר מכן – מן היספרא' (120 מובאות).

²⁰⁰ ככלומר אשם המזורע.

²⁰¹ בלאן. אבשורך.

²⁰² על הדינים המיוחדים החלים על המשמן הבא עם אשם מצורע, ראו: י' יז, יז-18.

²⁰³ הכוונה לדם האשם הנitin על המזבח.

²⁰⁴ סختה עין מן القرآن. מילולית: חום עין מן המאמר. הכוונה שמדובר במאמר מצער, מאמר אומלל.

3. אולם הפרק הזה – ו אף על פי שהיא שאמורה²¹⁰ בו נכוון – הרי הוא פרק מחוسر שוקוק לתוספת דברים. והם, שיש כאן גם כן עניינים שאין גלמים לא מעצם העניין ולא | מסופו, אלא מקום אחר. וזה דומה למה שנאמר בכלל ופרט אשר הוא אלעלום ואלכ'ץון.²¹¹ וזה כogen מה שנאמר (וי' יט, 19): 'ובגד כלאים שעטנו'! משמעותו טעה להשוב שהוא אסור כל שני מיניהם – מפשטן עם כותנה, ומצמר עם משי. והואיל אמר במקומות אחר (וב' כב, 11): 'צמר ופשטים', למד שהאסור הוא הצמחים עם צמר של בעלי חיים. וכogen זה מה שנאמר (וי' ג, 19): 'כל חלב וכל דם לא תאכלו'! משמעותו טעה להשוב [שמדובר ב] אסור כל חלב מן הבהמות וח'ית הבהר. והואיל ואמר במקומות אחר (שם ז, 25): 'מן הבהמה אשר יקריב ממנה', ואמר גם כן (שם, 23): 'כל חלב שור וכשב ועוז' – נודע שהוא [=החלב] אסור רק מהשלשה האלה, לא מזולתם. וכן גם אומרו: 'וכל דם' – טעה משמעותו להשוב שהוא [=הדם] אסור מכל בעל חיים, עד [שאיפילן] מן הדגים גם כן [אסור]. והואיל ואמר במקומות אחר (שם, 26): 'לעוף ולבהמה'; נודע מזה שייסר רק הדם מן הבהמות והעוף, לא [מן] הדגים.

4. ולדבר זה [יש] פן אחר שיוודע מנגנו,(Cl)ומר ההיגיון.²¹² וזה כogen מה שנאמר (דב' כג, 25): 'כי תבואה בכרם רעד', (שם, 26): 'כי תבואה בקמת רעד'. וזה יטעה להשיבות לכל מי שנכנס לכרכם של אדם ובוטהנו לאכול מה שירצה. וכך היגיון אסור את זה – הויל וועלול לקרות עימיו חסרון לאחד החלשים, וזה כמו שהזוכרנו מקודם מ[ענין] שאם יש לאדם יכולת כרם, אחר קר עוברת בו שיירה ונכנסים בו כולם עד אחד ואוכלים את כל²¹³ – נודע מזה [=מן היגיון] שהוא [=הכתב] רק התכוון לפועל אשר יעבד בכרם, להתריר לו לאכול – הוא בלבד, לא לזרלו.²¹⁴

210 הרבניים, ח'ו"ל.

211 המונחים 'כל ופרט' שנכתבו בעברית מתורגמים לעברית.

212 המפרק. הדבר ההיגיוני המשוג בשכל. הכוונה כאן דומה لما שבלשון התלמוד מכונה 'סברא'. על הסברא בהלכה הרבענית ראה: א"א אורבן, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 105; מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשנ"ח, א, עמ' 805-828.

213(Cl)ומר את כל היבול. ראה: כתאב אלאנואר, ח'לק 2, פרק 11, סעיף 10, מהדורות נמי (לעיל הערא 2), עמ' 106-107. הכוונה שאם היה מותר לכל אדם שנכנס לכרכם רעהו לאכול מן היבול, עלול היה להיות מצב שבו חבורת אנשים נכנסת לכרכם של אדם וכל אחד אוכל מן היבול עד שנגרם נזק לבעל הכרם. משום קר היגיון אומר שיש לפרש את הפסוק כմדבר על פועל בלבד. גם לפי ההלכה הרבענית הפסוק עוסק בפועל בלבד. ראה ספרי דברים, פיסקא רטו-רטז, מהדורות א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 286-287; משנה, בא מצעיא ז.ב.

214 נמי מעריך על הנושא: בשירשה לאכול, לא זולתו.

הפרק האחד ועשרים

ב[ענין] אומרים: שני פסוקים²¹⁵ כתובים מכחישים | זה את זה,

384

והוא אחרון שלושה עשר הפרקים

משמעות [דבר] זה: שני פסוקים או שני מאמרם שימושיהם הנגלים מטעים לחשיבותם סותרים, הרי שיבוא מאמר שלישי ויבש את הסתירה יסירה מאיתם. וזה כגון מה שנאמר (שם' יט, 20): 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר', ואומר במקום אחר (שם כ, 22): 'אתם ראייתם כי מן השמים דברתני עמלכם', והמאמר השלישי המיבש הוא אומרו (دب' ד, 36): 'מן השמים השמייע את קולו ליסרך'! ולימד שהברוא, תגדל תהייתו, הביא את השמים והורידם אל ראש ההר ודיבר מהם. וכן הוא אומר²¹⁶ (שם כב, 10): 'ויט שמים ויד'!

2. הפרק הזה גם כן נכון בעצמו, מלבד שהרואה אשר הביאו היא ראייה חלולה. וכבר היה [ראוי] להם להביא [ראייה] ממה שהוא יותר חזק ממנה²¹⁷, ולטעון [ב[ענין]] המצוות גם כן.²¹⁸ וזה כגון מה שנאמר בפסח (שם' יב, 8): 'צלי אש ומכות', ונאמר במקום אחר (دب' טז, 2): 'ובשלת ואכלת'! ושני הפסוקים האלה יטעו לחשוב שהם סותרים. והמאמר השלישי אשר הסידר מאיתם את הסתירה [הוא] אמרו במסורת²¹⁹ (דה"ב לה 13): 'ויבשלו הפסח באש כמשפט, והקדשים בשלו בסירות ובודדים'! ולימדנו מזה שמילת בישול חלה על הבישול והצליה ייחדיו, ושהצלוי הרא הפסח עצמו, והמבישל – מה שהוא משאר [סוגי] הקדשים. וכך זה נאמר (שם' יב 5): 'מן הכבשים ומן העזים תקחו', ונאמר במקום אחר (دب' טז 2): 'זבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר! והתשובה בוה דומה לתשובה שב[ענין] ה[ראשון אשר לפניו].²²⁰

215 נמי מעיר שאולי ישנה בתקופת השמטה. בכ"י סנת פטרכורג, הספרייה הלאומית, Arab, Evr, II, 1087 (סדרת 59917), דף 298-599: 'משני (פשקו) [=הAMILAH מסומנת בכתב היד למחריקת] פסוקים מכחישים זה את זה'. מודתי לד"ר צבי שטמפרפר שהפינה את תשומת לבי לקטוע זה (הקטע כולל מ齊י שם, דף 297-298), ולקטע נוסף המשלים את הראשו, שיחד הם מקבלים למזרות נמי, עמ' 381, שורה 3. הקטע הנוטף הוא כ"י סנת פטרכורג, הספרייה הלאומית, עמ' 385, עד עמ' 7, שורה 7. דף 193-194.

216 מילולית: לאומרו. אפשר לתרגם גם: שנאמר. וראו: ספרא, מהדורות פינקלשטיין (לעל העירה 1), ב, עמ' 9.

217 מהרואה שהביאו.

218 שהרי הדוגמה שהביאו חז"ל היא מתחום האגדה ולא מתחום ההלכה – המצוות.

219 ני' לאברהם, המונח משמש בספרות המוסלמית לציון חדיות, ככלומר מסורת מוסלמית, אך גם בספרות התלמודית דברי נבאים וכותבים נקראים 'דברי קבללה' או 'קבלה' (ראו למשל משנה, תענית ב, א), ככלומר מסורת. המונח העברי שבו משתמש קרקסאני יכול להתפרש כתרגום לשון המקובל בתספרות חז"ל. שימוש בפסק מדברי הימים לצורך בירור עניין הלכתי מתאים לשיטה הקראית שלפיה כל התנ"ך, ולא רק התורה, משמש בדיון והלכתו, בעוד בספרות התלמודית הרבענית נשוא והוא אינו חד-משמעותי. ראו על כך: א"א אורברך, 'הילכה ונבואה', תרביין, י"ח (תש"ז), עמ' 12-19 (=הנ"ל, מעולם של חכמים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 32-39).

220 ככלומר שהצאן הוא לפסת, והbakar הוא לקרבן חגיגה, אף שמילת פסח חלה במובן מורחב גם על

3. ודרכם²²¹ גם בפרק הזה כدرכם בפרק אשר לפניו, הכולמר שהם חיסרוהו ולא מיצווהו.²²² שכן לא כל מה שכתבו – מאותו שיטתעה לחשוב [שיש בו] סתייה – יש לו פסק מפורש שמתיידך²²³ את סתייהו, אלא כבר תיפטר הסתייה באופן אחר, כמו הפירוש²²⁴ וההיסק, | עם שימוש במה שיחייבו גם כן ההיגין.

ולעתים יהיה במא שיטתעה לחשוב [שיש] סתייה [בכתובים], מה שהוא בלשון ברורה, ולעתים – מה שהוא בעניין.²²⁵ ואשר למה שהוא בלשון ברורה, הרי הוא כגן מה שנאמר בשבת (שם' כ 10): 'לא מעשה כל מלאכה', ונאמר (במ' כח 10): 'עלות שבת בשבתו'. והעולה אינה בהכרח מלאכה, אולם כבר חלו בה מלאכות מספֶר רצוני לומר צנאה,²²⁶ הואיל והשחיטה – מלאכת השוחט, וההפשטה – מלאכת המפשיט, וכמו כן הشرطוט וההבערת²²⁷ וכדומה. ואשר להה אשר הוא בעניין, הרי שהוא כגן מה שנאמר (ויב' ב 3): 'וביום השmini ימול בשר ערלתו', ושם יד 9: 'ויהי ביום השבעה יגלה את כל שערו'. לא ציווה בו: מולו ביום השבת, ולא: גלהו ביום השבת, כמו שאמר: 'עלות שבת בשבתו', אלא חייב זאת בשmini. אמן ארעו [=המילה והתגלחת] בחלק מן הזמנים בשבת. ולכך דומים [עניינים] רבים שנזכרים במקומותיהם, ונזכיר חלקם בחלק מן הפרקים אשר נביאם במאמר זהה, וזאת במא שידחה חלק מן המצוות חלק אחר²²⁸.

4. ואשר הוסקה לנו נוכנותו שלושה עשר הפרקים אשר זכרום²²⁹ – ישיה פרקים. אחד מהם הפרק הראשון אשר הוא קל וחומר, והשלישי אשר הוא מבנן אב מכתוב

קרבן חגיגה. פירושתי את הדברים על פי היירושלמי, פסחים לג ע"א: 'על זה עלה הל מבעל; כתוב אחד אומר: "זובחו[ת] פסח לי אליהיך צאן ובקר" וכות[ב] אחד אומר [מר]: "מן הקבשי[ת]ם ומן העזים תקחו". הא כיצד? צאן לפסח וצאן ובקר לחגיגה. והשוו: מלילתא דרי י"ש מעאל, מסכתא דפסחא, בא, פרשה ד, מהדורות האראויטץ-רבין, פרנקפורט עני' תרצ"א, עמ' 13-14.

²²¹ של הרבנים, חז"ל.

²²² ככלmr הם לא עמדו על כל התנאים וההסתעפות של המידה הנדרונה.

²²³ נמי מעיר על הנוסח: שמשית.

²²⁴تفسיר, ככלmr פירוש המוציא את הכתוב ממשמעו הראשוני ומעניק לו משמעות אחרת, עמוקה יותר.

²²⁵ מילוליות: ומנו מה שהוא בעניין. ראו לעיל העראה 47. כאן הכוונה לסתירה שאינה מפורשת אלא מובלעת בתכני הציוויים.

²²⁶ המילה מלאכות שנכתבה בעברית, מתרגם לכך לעברית.

²²⁷ על מלאכת השוחט והmpsיט, המשרטט והmbיעיר, ראו: משנה, שבת ז, ב. לסייעם אבות מלאכות שבת, ראו: כתאב אלאנואר, חלק 4, פרק 40, מהדורות נמי (לעיל העראה 2), ג, עמ' 562-561.

²²⁸ על דחיתת חלק מן המצוות חלק אחר, ראו: כתאב אלאנואר, חלק 4, פרק 37, מהדורות נמי (לעיל העראה 2), ג, עמ' 416-412.

²²⁹ ככלmr הרבניים, חז"ל. נמי מעיר על הנוסח: וכלהן.

[35] פירושו הביקורת של יעקב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית

אחד, וחלק מן הפרק הרביעי [=ציריך לומר: החמישי]²³⁰ – הוא מפרט וכלל והפרק השישי [=ציריך לומר: השביעין]²³¹ ואף אם יש בו ספק, והוא מכלל שציריך לפרט וכו', ושני הפרקים האחרונים. ונשוב בעת לזכור את שאר הפרקים אשר נוצרך להביאם.

230 שהרי לפי מניינו של קרקסאני הפרק הרביעי הוא י מבנין אב משני בתובים – מידה שאת תקפותה הורא דתורה. ושם הוא מתייחס כאן לשיטת מניה מידות הדומה לשיטת רטייג, המונה את מידות פרט ובכלל כמידה הרביעית.

231 שהרי לפי מניינו של קרקסאני מידות מכלל שציריך לפרט וכו' היא מידה השביעית.

