

נטועים

ביטאון לענייני תורה שבעל פה

נטועים

ביטאון לענייני תורה שבעל פה

גיליון כד-כה

מחקרים במשנה ובספרות חז"ל
מוגשים לרב ד"ר אברהם וולפיש

תשפ"ג-תשפ"ד

2023-2024

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

עורכים:
פרופ' עוזיאל פוקס
הרב ד"ר אברהם שמאע

מזכיר המערכת:
שראל לוי

עריכת לשון:
אב"י ונגרובר

©

כל הזכויות שמורות
הוצאת מכללת הרצוג – תבונות
המכללה האקדמית הרצוג
אלון שבות 9043300
טל' 02-9937333
פקס' 02-9932796
דוא"ל: tvunot@herzog.ac.il
ISSN 0793-078X

תוכן העניינים

7		דברי ברכה
		מחקרי משנה
11	בין עריכה ליצירה - רבי כעורך המשנה לאור משנת 'הרכוב על החמור' (ברכות ד, ה-ו)	דוד סבתו
25	"כדי ניפלה" - פירוש חדש למשנת פאה פ"ה מ"א בעקבות מגילת ברית דמשק	דוד פיאלקוף
43	שבות, רשות ומצווה ועריכתה של מסכת ביצה	יאיר פורסטנברג
61	הצעה לפתרון חידת מבנהו של משנה סוכה פרק ב	מאיר ליכטנשטיין
77	עריכתה של מסכת סוטה לאור חתימתה האגדית הייחודית	גלעד לנדאו
107	מחשבת 'לשמה' ו'פיגול' בשלבים השונים של הקרבת הקרבת - פרק בתולדות ההלכה התנאית	יוסף מרקוס
131	טביעות אצבעותיהם של עורכי המשנה והתוספתא - על היחס לסומא	שלמה וולפיש
		לימוד המשנה ופרשנותה
151	עשר מעלות למשנה	יהודה ברנדס
175	חלוקת המסכתות נזיקין וכלים	אלישיב שרלו
193	לימוד המשנה ופירושה בימי הגאונים והראשונים	עוזיאל פוקס
209	מקומה של המשנה בביזנטיון	עמוס גאולה
276	נספח: "ביקש משה שתהא המשנה בכתב" - עיון מחודש בדרשת פסיקתא רבתי על כתיבת המשנה	
289	שרידים חדשים מתורתו של ר' יצחק בן מלכי צדק מסימפונט: תשובה וקטע מפירוש למסכת כלים	שמחה עמנואל
311	בין פראג לצפת: שני מפרשי משנה אשכנזיים בראשית העת החדשה	ינון פליישמן ז"ל
345	אילו מסכתות פירש הגר"א?	אליקים קרומביין
359	"איך בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו": פרק בתולדות המחקר	חנן גפני

ספרות חז"ל

- 391 התפתחות מגזרה שווה מופנה אל גזרה שווה שאינה מופנה
במדרשים מדבי ר' ישמעאל אברהם שמאע
- 423 "אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה" צחי כהן
- 437 מעשה חכמים כסיפור דרשני: יובל פרנקל
סיפור הדחת רבן גמליאל בבבלי ומקורותיו
- 467 הזוג מצידן - עיון בסיפור אגדה בתוך הקשרו אחינעם יעקבס
- 479 "בצלו נחיה בגוים": על משנתו המדינית של רבי יהודה
הנשיא נח חכם
- 489 "אבדתו מותרת"? - אבדת הגוי בתלמוד הבבלי והירושלמי תהילה אליצור
- 515 בין שכנות לשותפות - עיון מחדש בסוגיית מקיף וניקף אהרן גלצר

ביקורת ספרים

- 535 מחקר מקיף על תצורת השם בלשון המשנה: חנוך גמליאל
סקירה של מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה,
פרקי מבוא ותצורת שם העצם, ירושלים,
כרכים א-ב, תשע"ה; כרכים ג-ד תשפ"ב

בקשה לשולחי מאמרים

נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר. הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדואר אלקטרוני (netuim@herzog.ac.il) בצירוף תקציר.

הכותבים מתבקשים לערוך את מאמריהם על פי נוהלי ההתקנה של הוצאת תבונות. נהלים אלה התפרסמו בנטועים טו, תשס"ח, עמ' 159-168, ומצויים גם באתר המרשתת של ההוצאה (http://www.herzog.ac.il/tvunot/fulltext/netuim15_hatkana.pdf). כל הדברים המתפרסמים בביטאון הם על אחריות כותביהם בלבד, לרבות מאמרים ותגובות של חברי המערכת.

באתר האינטרנט של רשות המחקר של מכללת הרצוג, בכתובת הזו, ניתן למצוא את המאמרים בגרסה מלאה: <https://kitveyet.herzog.ac.il/magazine/netuim/>.

כתב העת 'נטועים' עבר למתכונת של כתב עת שהוא בעיקרו אינטרנטי. מאמרים יעלו לאינטרנט מיד אחרי שעברו עריכת לשון והגהות. ברגע שיסתיים גיליון יודפסו עותקים אחדים בלבד.

רשימת כותבים:

ד"ר תהילה אליצור, elitzur1@gmail.com; פרופ' הרב יהודה ברנדס, המכללה האקדמית הרצוג, brandes@herzog.ac.il; ד"ר עמוס גאולה, החוג לתושבע"פ, המכללה האקדמית הרצוג, amosgeula1@gmail.com; ד"ר אהרן גלצר, החוג ללשון עברית, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, aharon.glatzer@mail.huji.ac.il; הרב ד"ר חנוך גמליאל, החוג ללשון העברית, המכללה האקדמית הרצוג, chanochg@herzog.ac.il; ד"ר חנוך גפני, בית הספר לתלמידי חו"ל, האוניברסיטה העברית בירושלים, gafnih@bgu.ac.il; שלמה וולפיש, Shlomoavia@gmail.com; פרופ' נח חכם, החוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים, noahh@mail.huji.ac.il; ד"ר אחינעם יעקבס, בית המדרש במגדל עז, ומכללת הרצוג, achinoamj@gmail.com; ד"ר צחי כהן, החוג ליהדות, הקריה האקדמית אונו, evic41@gmail.com; הרב ד"ר מאיר ליכטנשטיין, ישיבת אורות שאול, החוג לתושבע"פ, המכללה האקדמית הרצוג, tamid2@gmail.com; ד"ר גלעד לנדאו, החוג לתושבע"פ, המכללה האקדמית הרצוג, giladla@herzog.ac.il; הרב ד"ר יוסף מרקוס, החוג לתנ"ך והחוג לתושבע"פ, המכללה האקדמית הרצוג, seffy2@gmail.com; ד"ר דוד סבתו, Sabatoster@gmail.com; פרופ' שמחה עמנואל, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית, simcha.emanuel@mail.huji.ac.il; פרופ' עוזיאל פוקס, החוג לתושבע"פ מכללת הרצוג, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן, uzif@herzog.ac.il; פרופ' יאיר פורסטנברג, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, Yair.furstenberg@mail.huji.ac.il; הרב דוד פיאלקוף, ישיבת תקוע, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית, fialkd@gmail.com; ינון פליישמן ז"ל; ד"ר יובל פרנקל, האוניברסיטה העברית בירושלים, yuvalf18@gmail.com; הרב אליקים קרומביין, ישיבת הר עציון, ekrumbein@gmail.com; הרב ד"ר אברהם שמאע, החוג לתושבע"פ, המכללה האקדמית הרצוג, shammah100@gmail.com; ד"ר אלישיב שרלו, האוניברסיטה העברית בירושלים, shiviche@gmail.com

דברי ברכה

גיליון כפול זה של 'נטועים' מציין חצי יובל של גיליונות, ומוקדש לכבודו של מייסד כתב העת, הרב ד"ר אברהם וולפיש ולתחומי מחקרו.

הרב וולפיש נולד וגדל בארצות הברית. במסגרת לימודיו ב'שיבה אוניברסיטה' למד מפיו של הרב יוסף דב סולוביצ'יק וסיים את התואר הראשון. לאחר עליית המשפחה לארץ המשיך את לימודיו התורניים והאקדמיים. הוא הוסמך לרבנות בידי הרב זלמן נחמיה גולדברג, וסיים את התואר השני והשלישי באוניברסיטה העברית בירושלים.

במשך השנים לימד במוסדות רבים: בבתי ספר יסודיים ותיכונים, במכללות, במדרשות ובישיבות, אך עיקר עבודתו הייתה במכללת הרצוג.

מחקריו של הרב וולפיש עוסקים בהיבטים שונים של ספרות חז"ל. עיקר חידושו הוא בניתוח מקורות חז"ל - בראש ובראשונה: המשנה - תוך הסתייעות בכלים ספרותיים. הוא הראה שהמשנה משתמשת באמצעים ספרותיים כמו 'חתימה מעין הפתיחה', 'משחקי לשון', 'תקבולות' ועוד, ובעקבות כך עמד על מניעי העריכה של המשנה ועל תובנות פרשניות העולות מכך. השילוב של מתודות פילולוגיות עם מתודות מתחום חקר הספרות שימשו השראה לכותבים נוספים - בין בקרב לומדי בית המדרש בין בקרב חוקרים באוניברסיטאות בארץ ובעולם.

גיליון זה, הכולל מחקרי משנה וספרות חז"ל, מבקש להביע את הערכתנו ותודתנו לרב ד"ר אברהם וולפיש.

בין עריכה ליצירה – רבי כעורך המשנה (לאור משנת 'הרכוב על החמור' (ברכות ד, ה-ו))

א. פתיחה

בעבודתו המחקרית-פרשנית פתח לנו הרב ד"ר אבי וולפיש תחילה את שערי הקריאה הספרותית במשנה, וחשף בפנינו את שיטות העבודה המתחכמות של עורכה. בשונה מהמגמה המקובלת במחקר המתמקדת ב'ארכיאולוגיה' של המשנה ובודקת אחר צרימותיה וחספוסיה, הוא האיר את עינינו לקריאה סינכרונית ורגישה במשנתנו, כיצירה ערוכה בעלת מאפיינים ספרותיים מורכבים, המגלה מטמוניות רעיוניות המשוקעות בה. ביטוי ממצה ומשוכלל לשיטתו זו ניתן לאחרונה בספרו על מסכת ברכות – 'מרבדי המשנה', שהצטרף לעבודת הדוקטור על מסכת ראש השנה. אכן, מרבדיהן הסגוניים של מסכתות המשנה נארגו מחוטי מסורות תנאיות קדומות, ומלאכת המחשבת של עורכן ניכרת ביתר שאת באופני שילובן באריג המשנאי החדש. במאמר הנוכחי ברצוני להציע קריאה חדשה במשנת ברכות ד, ה-ו על רקע ההלכה המקבילה בתוספתא. אני מבקש להתבונן באריג המשנאי משני צדדיו – מצידו הגלוי, הארוג והמסוגנן, יחד עם צידו ה'נסתר' החושף את תהליכי יצירתו ואריגת חוטי מקורותיו. אעשה זאת על רקע ההיכרות עם בית מלאכתו של יוצר-עורך המשנה, רבי יהודה הנשיא, ומגמתו הכללית בעריכת משנת ברכות.¹ מבט העומק הדיאכרוני של רובדי המשנה תורם אפוא למבט הספרותי-סינכרוני על מרבדי משנת ברכות, ונתרם הימנו.

ב. 'היה רכוב על החמור': המשנה כפשוטה

הפרק הרביעי במסכת ברכות פותח את החטיבה השנייה במסכת, הקובעת את מסגרת תפילות החובה (פרקים ד-ה).² לאחר הדין בזמני התפילות (משניות א-ב) ובנוסחן (ג-ד), עוברת המשנה לדון במיקומו הראוי של הגוף בזמן התפילה. כך אנו שונים במשניות ה-ו:

1. משנה זו נידונה לאחרונה במאמרו של דוד הנשקה, 'כיוון התפילה אל הקודש: משנה כפשוטה והדיה בספרות התלמוד', תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 5-27, שביקש ללמוד ממנה על התפתחות הלכות התפילה בספרות חז"ל. במאמר זה ברצוני להתבסס על עיקרי מסקנותיו, ולצעוד צעד נוסף בחשיפת משמעותה המקורית של ההלכה ועיצובה מחדש.
2. על מבנה הפרק ומגמתו ראו: א' וולפיש, מרבדי המשנה – פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במשנה מסכת ברכות, אלון שבות תשע"ח, עמ' 59-65.

היה רכוב על החמור – ירד
 אם אינו יכול לירד – יחזיר את פניו
 אם אינו יכול להחזיר את פניו – יכוון את לבו כנגד בית קודש הקדשים.
 היה יושב בספינה או באסדה³ – יכוון את לבו כנגד בית קדש הקדשים⁴.

המשניות הללו באות לאחר דינו של ה'הולך במקום סכנה' במשנה ד, ואף הן עוסקות בתפילות של עובדי דרכים, במסע הנערך על גבי אמצעי תחבורה: חמור, ספינה או אסדה. משנה ה מציעה שלוש חלופות לתפילת הרכוב על החמור, בסדר עדיפות יורד. אלא שטיבה המדויק של הבעיה עמה מתמודדת המשנה אינו ברור. הפירוש המקובל מזהה ביסוד המשנה את עקרון האוריינטציה לירושלים, המפורש לכאורה בסוף המשנה – "יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים", ומוסב לשיטה זו על המשנה כולה. לשם כך לכתחילה על האדם לרדת מהחמור, או לפחות להחזיר את פניו – כלומר להפנותם לירושלים. כך למשל כתב רש"י בפירושו למשנה: "אם אינו יכול לירד... יחזיר את פניו – לצד ירושלים"⁵. רק כאשר קשיי הדרך מונעים ממנו לעשות זאת, "יכוין את לבו" בלבד לקודש הקודשים.

ברם, כבר הראה דוד הנשקה שפשוטה של משנה אינו עוסק כלל בהלכת ההתכוונות לירושלים. פירושה הפשוט עולה מהאפשרות השנייה המופיעה בה. כאשר ירידה מהחמור אינה אפשרית – על המתפלל "להחזיר פניו". הנשקה פירש את 'החזרת הפנים' כאן בהתאם למוכנה הרגיל בספרות התנאים – הסטת הפנים מהמתרחש לפניו ללא כיוון מוגדר.⁶ כלומר, על הרכוב להסיט את פניו בלבד מהדרך, כנראה כדי שיתרכז בתפילתו ולא בדרך הנפרסת לנגד עיניו. לאור פירוש זה מתבארת האפשרות הראשונה באופן הבא: לכתחילה על המתפלל לרדת מן

3. כך ברוב מכריע של העדים, בגליון כ"י קאופמן נוספו המילים 'או בקרון', וכן בחלק מעדי הבבלי, ראו: משנה זרעים, עמ' לח הערה 45; כפי שציין הנשקה (לעיל, הערה 1), הערה 15, מסתבר שהן נוספו בהשראת התוספתא (והברייתא) המקבילה, ראו להלן הערה 30.
4. הציטוט על פי כ"י קאופמן, לחילופי נוסח מפורטים ראו: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' לז-לח, וכן אצל הנשקה (לעיל, הערה 1). חלקם יובאו בהערות להלן.
5. בפירוש זה החזיקו גם כמה חוקרים, כאלבק בפירושו למשנה, א"א אורבך, חז"ל אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 45-46, ולאחרונה ספראי וספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת ברכות, תש"פ, עמ' 178 (הוא אף חדר לכמה כתבי יד של המשנה, ראו הנשקה [לעיל, הערה 1], עמ' 7-8). א' ארליך, כל עצמותי תאמרנה – השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 79, הציע שהמשנה לא פירשה את יעד כיוון הלב בשתי הבבות הראשונות משום שהעומדים בתפילה בחז"ל אינם יכולים לדייק בכיוון פניהם לקודש הקודשים, על כן הושאר מרחב גמיש למימוש הפעולה לפי המרחק. לדיון בפירושים נוספים ראו הנשקה שם.
6. הנשקה (לעיל, הערה 1), עמ' 9-14.

החמור ולחדול ממסעו בעת התפילה, כדי לצמצם את הסחת הדעת מהדרך.⁷ כאשר הוא אינו מסוגל אף להחזיר פניו, מתירה המשנה בדיעבד (באפשרות השלישית) לוותר על שינוי מצב הגוף – ולכוון "את לבו" בלבד. באמצעות כוונת הלב המתפלל משווה לנגדו באופן דמיוני את בית קודש הקודשים. הדמיון מסייע אפוא למתפלל למקד את תודעתו בתפילה ולהתנתק ממצבו הפיזי הנוכחי, ואינו עניין לעקרון האוריינטציה.

במשנה הבאה, העוסקת ביושב בספינה או באסדה, מוצעת לכתחילה האפשרות השלישית בלבד: כוונת הלב כנגד בית קודש הקודשים. היושב בספינה אינו יכול כמובן לרדת ממנה, בשונה מהרכוב על החמור, ואף חושש לעמוד בה (כדברי רש"י: "איכא ביעתותא דמיא"). אולם מדוע לא יחזיר פניו?

לשאלה זו הוצעו כמה פתרונות.⁸ אפשר שההבדל בין המקרים נעוץ בטיבו של אמצעי התחבורה: ספינה ואסדה, העלולות לסטות ממסלולן דורשות תשומת לב תמידית של האדם, ולכן הוא אינו יכול להסב פניו מן הדרך. מה שאין כן בחמור שעיניו בראשו, והוא מסוגל ללכת באופן עצמאי בדרך – אף כאשר רוכבו מחזיר פניו ממנה.

כללו של דבר, המשנה מתמודדת עם המתח בין המצב התודעתי הראוי בעת התפילה, לבין מצב ההליכה בדרך המסיח את הדעת. אולם, אף שזהו כנראה פשוטה של משנה, אין זה בהכרח פשוטה של ההלכה המקורית המשוקעת בה, ולשם בירורה אפנה למקבילתה בתוספתא.

7. אמנם, ניתן היה לפרש שהירידה מהחמור נועדה לשם עמידה בתפילה, כפי שעולה למשל מרבי הרמב"ם, הלכות תפילה ונשיאת כפים ה, ב: "עמידה כיצד? אין מתפללין אלא מעומד, היה יושב בספינה או בעגלה אם יכול לעמוד יעמוד, ואם לאו ישב במקומו... היה רוכב על בהמה...". כך עולה גם מפירוש התלמוד להלכה המקבילה בתוספתא, ראו להלן הערה 29. אלא שטעם זה אינו תקף בשתי האפשרויות האחרות (אינו יכול לירד או להחזיר פניו), ומהמשנה נראה שיש עיקרון אחד בבסיסן. 8. בפירושו לתוספתא העוסקת בכיוון הפנים לירושלים שתידון להלן, פירש ר' אברהם בן הרמב"ם (בעקבות אביו), ש"מי שאינו יכול לכוון את הרוחות" הנזכר בה הוא פירוש למשנתנו – ובספינה ואסדה לא ניתן לכוון את הרוחות (והביא דבריו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 43). אולם במשנה זו ובקודמתה לא נזכר כלל כיוון הפנים אל המקדש, והוא מפורש בתוספתא בלבד. הנשקה (לעיל, הערה 1), עמ' 11-13, טען שדרך האדם לישב באסדה או בספינה אף שלא בכיוון השיט, שלא כברכיבה על החמור, ולכן החזרת פנים בספינה לכל כיוון "אינה מבדלת את השט מעיסוקו ולא ניכר כלל שייחד עצמו לתפילה. כאן לא נותרה אלא כוונת הלב לקודש הקודשים כדי שינתק עצמו במחשבתו מכל הסובב וישקע בתפילתו, ממש כעצתה שלמשנה ברוכב על החמור שאינו יכול להחזיר פניו". אולם משנתנו אינה מצווה על האדם לפעול באופן אקטיבי כדי להינתק מסביבתו, אלא עוסקת במציאות שבה הסובב מסיח את דעתו – הרכוב על החמור על כורחו רואה את הדרך שלפניו ומסיח דעתו מתפילתו, לכן עליו להחזיר פניו ממנה. אם הוא יושב בספינה שלא בכיוון השיט אין צורך להחזיר פניו, שכן דעתו אינה מוסחת מהנוף שסביבו. דומה שיש לפרש את משנתנו באדם השולט בכלי התחבורה שלו. כשם שברישא מדובר ברכוב על החמור השולט בעצמו בחמורו, כך מדברת הסיפא באדם המשיט בעצמו את ספינתו, ולכן אינו יכול להחזיר פניו כאמור בפנים. דיון נוסף בהלכה זו ייעשה בהמשך, לאור המקבילה בתוספתא.

ג. "מכונין את לבם": בין גוף לתודעה בתוספתא

ההלכה המקבילה בתוספתא ברכות מופיעה בתוך קובץ הלכות העוסק במצב הגוף בעת התפילה, והבנתה תלויה בבחינתה בהקשרה (תוספתא ברכות פ"ג, הל' טו-י):

[1] סומה ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות מכונין את לבם כנגד אביהם שבשמים ומתפללין שנ' ויתפללו אל ה' וגו'

העומדים בחוצה לארץ מכונין את לבם כנגד ארץ ישראל שנ' ויתפללו דרך ארצם העומדים בארץ ישראל מכונין את לבם כנגד ירושלם ומתפללין שנ' ויתפללו אל העיר הזאת

העומדים בירושלם מכונין את לבם כנגד בית המקדש שנ' והתפללו אל הבית הזה העומדים במקדש מכונין את לבם כנגד בית קדשי הקדשים ומתפללין שנ' ויתפללו אל המקום הזה

נמצאו עומדין בצפון פניהם לדרום בדרום פניהם לצפון במזרח פניהם למערב במערב פניהם למזרח נמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד.

[2] לא יעמד אדם לא על גבי מטה ולא על גבי ספסל וכסא ולא על גבי מקום גבוה ויתפלל שאין גבהות לפני המקום שנ' ממעמקים קראתיך ה' ואם היה זקן או חולה מותר

[3] היה רוכב על החמור אם יש לו מי שיאחז החמור ירד למטה ויתפלל ואם לאו מתפלל במקומו

רבי אומר בין כך ובין כך מתפלל במקומו ובלבד שיהא לבו מכוין.¹⁰

הקובץ פותח בהלכה ארוכה הכוללת חמישה מקרים ועוסקת באוריינטציה הפיזית של המתפללים אל ירושלים, כמפורש בחתימתה: "פניהם לדרום... פניהם לצפון". תכליתה ליצור מוקד גאוגרפי משותף לתפילה, כך ש"כל ישראל מתפללין למקום אחד". המקרים הללו נלמדים מפסוקי תפילת שלמה (מל"א ח'; דה"ב ו') ומאורגנים במעגלים קונצנטריים, מהרחוק ביותר – העומדים בחוצה לארץ, לקרוב ביותר – העומדים במקדש. השינוי הבולט ביותר בין התוספתא למקורה המקראי בתפילת שלמה נוגע לסדר המקרים: במקרא הם מסודרים מהקרוב ביותר לרחוק, ואילו התוספתא הפכה כאמור את הסדר – מן הרחוק אל הקרוב. שורש ההבדל נעוץ באופיין השונה של התפילות: תפילת שלמה שנישאה עם חנוכת המקדש מדברת בתפילה ספונטנית

9. הלכה ז מקבילה למשנה ד, ומפרטת נוסחים שונים של תפילה קצרה ל"מהלך במקום סכנה וליסטים". אחריה בא קובץ הלכות העוסק בתפילות מועדים ומיקומן של הברכות המיוחדות בתפילה (בעקבות דברי ר' אלעזר בר' צדוק בסוף הלכה ז), לאחריו שבה התוספתא בהלכה טו לתפילות במצבים שונים. 10. להלכה זו מקבילות רבות בספרות חז"ל. לסקירת המחקר בנוגע להלכה ומקבילותיה ראו ארליך (לעיל, הערה 5), עמ' 64-66, 84-85 ובהערות שם; וכן הנשקה (לעיל, הערה 1), עמ' 14-22. כפי שהראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 44-45, הלכות אלה הן מדבי ר' אליעזר בן יעקב, כפי שעולה מהמקבילה בפסיקתא רבתי. כמה חוקרים העירו שמדובר בהלכה עתיקה, אולי עוד קודם החורבן, אלא שקשה לדעת אם מדובר בר"א בן יעקב הראשון שחי בשלהי הבית, או השני שחי בדור תלמידי ר' עקיבא.

הנאמרת במצבי מצוקה, ולכן על האדם לבוא אל המקדש ולהתפלל שם לה'. רק במצבי דחק כמלחמה וגלות שבהם לא ניתן לבוא למקדש, ניתן להתפלל מרחוק - דרך המקדש.¹¹ לעומת זאת, התוספתא עוסקת בתפילת הקבע שתיקנו חכמים ואופיה שונה מיסודו. מעצם הגדרתה כתפילת קבע יומיומית היא מתבצעת ממקומו של האדם באשר הוא שם, והוא אינו נדרש עוד לבוא למקדש. מעתה תפילת שלמה מתפרשת ונדרשת מחדש - במסגרת תיקון תפילת החובה הנאמרת בציבור שלוש פעמים ביום בזמנים קבועים.¹² כוונת הלב למקדש משמשת בה לתכלית שונה: היא יוצרת נקודת ייחוס אחת ל'כל ישראל' הפזורים בארצות ובמקומות שונים, המאחדת אותם שלוש פעמים ביום. כל ישראל מתפללים 'למקום אחד',¹³ בזמן קבוע ונוסח קבוע, וכך הופך מקום המקדש מוקד להתכוונות הלב של העם כולו.¹⁴

אף שעיקרה של ההלכה בכיוון הגוף למקדש, בניסוחה טמון דו משמעות. בחתימת ההלכה נאמר בפירוש שמדובר באוריינטציה פיזית: "פניהם לצפון... פניהם לדרום", אבל בגוף ההלכה הלשון היא: "מכוונים את לבם כנגד...". 'לב' עשוי להתפרש במשמעותו הפיזית - קדמת הגוף, אולם מסתבר שהוא משמש בתוספתא במשמע כפול. כך נאמר בבבא הראשונה בתוספתא: "סומא ומי שאינו יכול לכיין את הרוחות מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים". כוונת הלב כאן מתפרשת רק במשמעות הפנימית-תודעתית, שהרי מדובר במי שאינו יכול לכיין את הרוחות. ההלכה הפותחת מטעינה אפוא את המקרים הבאים במשמעות כפולה: 'כוונת הלב' פיזית המעצבת את כוונת הלב התודעתית-פנימית - אל ארץ ישראל והמקדש.¹⁵

11. אמנם בתפילת שלמה אין התייחסות מפורשת לכיוון פיזי של הגוף למקדש. כפי שהעיר ארליך (לעיל, הערה 5), עמ' 75, אזכור כזה מופיע לראשונה בספר דניאל ו', יא.
12. מטרתה המדויקת תלויה גם בשאלת זמן ייסוד תפילת הקבע - בימי הבית או סמוך לחורבנו - ביבנה, ובסוגיה מרכזית זו נחלקו כידוע החוקרים. לאור התפיסה שמדובר בתקנה שנתקנה בתגובה לחורבן ההבחנה בין תפילת שלמה להלכת התוספתא חריפה יותר: התוספתא הופכת את המקדש החרב למוקד תפילותיו של העם כולו, ומטרתו לאחד את העם סביבו - דווקא בחורבנו, כאשר העם אינו מסוגל לבוא ברגליו לירושלים.
13. נראה שה'מקום' משמש כאן בכפל משמעות: הן כמקום גאוגרפי כבתפילת שלמה "והתפללו אל המקום הזה", הן ככינוי לה', כמקובל בספרות חז"ל: "מתפללים למקום אחד", ראו גם משנה ברכות פ"ה מ"א: "כדי שיכוונו את לבם למקום".
14. בין התלמודים יש הבדל בהבנת מטרת ההתכוונות לירושלים. בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ה, ח ע"ג) מפרש ר' אבון 'תלפיות' - "תל שכל הפיות מתפללים עליו" - בחורבנו (כמשמע המילה 'תל'). התפילה הקבועה אל ועל המקדש נועדה לאחד את ישראל סביב הציפייה לגאולה ולבניין המקדש. לפי הדרשה המקבילה של ר' אבין בבבלי (ברכות ל ע"א) 'תלפיות' פירושו תל ומגדל שכל פיות פונים אליו כיוון שהוא המוקד הרוחני. הירושלמי דורש בהקשר זה את הכתוב בישעיהו נ"ז, ז: "הדא היא דכתיב: כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים". פשט הנבואה הוא שבית המקדש יהפוך למגדלור אוניברסלי ולבית תפילה לעמים כולם, כדברי שלמה על תפילת הנכרי. אולם הירושלמי דורשו על ההתכוונות של כל ישראל למקום אחד, ופירש ש'כל העמים' הם עם ישראל המפורד בכל העמים שיתפלל אל בית ה'.
15. פירוש דו משמעי זה הצייע כבר ליברמן, תוספתא כפשוטה ברכות, עמ' 44-45, וייחס אותו ל'מסדר הפסיקתא' (הוא מבחין בין גוף התוספתא לחתימתה, הכוללת שימוש בלשון 'פניהם' במקום 'לבם').

שתי ההלכות הבאות בתוספתא עוסקות גם כן במצב הגוף בעת התפילה. ההלכה הראשונה אוסרת על עמידה במקום גבוה. הלכה זו, כקודמותיה, מבוססת על פסוק: "ממעמקים קראתיך ה' " (תהלים ק"ל, א).¹⁶ גם כאן המיקום הפיזי נועד לעצב את תודעתו הפנימית המתפלל – "שאינ גבהות לפני המקום".¹⁷

ההלכה הבאה עוסקת ברוכב על החמור, בדומה להלכה במשנה, ואינה כוללת מקור מפסוק. כאמור, הפירוש המקובל להלכה זו קושר את הירידה מהחמור לדין העמידה וההתכוונות לירושלים ולמקדש שנזכר בראש החטיבה. ואמנם כבר התלמודים סמכו את כרייתת התוספתא להלכת הרכוב על החמור (בבלי ברכות ל ע"א; ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה, ח ע"ב), וכך סללו את הדרך הפרשנית הזו העולה מאליה מסמיכות ההלכות. אלא שמיקומה של ההלכה בתוספתא, שאינה סמוכה להלכת ההתכוונות לירושלים, אינו מתיישב עם פירוש זה.

פירושה של ההלכה בהקשרה בתוספתא עולה כמדומה מההלכה שלפניה, ולא מזו שלפניה פניה – האיסור על תפילה במקום גבוה. כשם ש"לא יעמוד אדם לא על גבי מיטה ולא על גבי ספסל... ויתפלל" – כך "הרכוב על החמור... ירד למטה ויתפלל". החמור הוא דוגמה נוספת ל'מקום גבוה' ולכן על האדם לרדת מהחמור בשעת התפילה. הדמיון בין שתי ההלכות ניכר גם בסיוג שנשמך להן. בהלכה הראשונה נאמר "ואם היה זקן או חולה – מותר", וכאן נאמר "ואם לאו [=אין לו מי שיאחז] – מתפלל במקומו". בהלכה הראשונה הקביעה הבסיסית לכתחילה ש"לא יעמוד אדם לא על גבי מיטה... ויתפלל". ההלכה השנייה עוברת למקרה מורכב יותר, שבו ברירת המחדל היא מקום גבוה: "היה רוכב...". כאן רק אם יש באפשרותו לרדת – ירד ("אם יש לו..."), ואם לאו יתפלל 'במקומו' על החמור, אף שהוא 'מקום גבוה'.

בדומה לכך סבור אורבך (לעיל, הערה 5), עמ' 46-47, שכוונת הלב משלבת מחשבה וגוף. הנשקה (לעיל, הערה 1), אימץ ופיתח פירוש זה, ולדעתו התוספתא התבססה על שני מקורות. הספרי דברים (פיסקא כט, עמ' 47), הוא מקור ההלכה בדבר כיוון הגוף למקדש, אלא שהיא החליפה את לשון הפיכת פנים בספרי – בלשון כיוון הלב (והוסיפה את דין הסומא, המכוון ליבו בלבד, בראש ההלכה). חידוש זה נעשה בהשראת המשנה שעסקה בכוונת הלב והמחשבה למקדש, וכך נוצרה בתוספתא דו המשמעות בכיוון הלב (שחזור אחר הציע ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 378-379. לדיון בשיטתו ראו הנשקה שם). כפי שאראה בהמשך, היחסים בין המשנה לתוספתא מורכבים יותר.

16. בהקשרה במזמור היא משמשת בתפקיד כפול – כמקום נמוך המבטא מצוקה (ממשית או נפשית) וכתודעת מרחק של האדם מאלהים, ראו למשל: מ' וייס, אמונות ודעות במזמורי תהלים, ירושלים תשס"א, עמ' 172.

17. מילה זו מופיעה במקום אחד בלבד במקרא, בישיעיהו פרק כ', פסוקים יא, יז: "עיני גבהות אדם שפל... ושח גבהות האדם... ונשגב ה' לברו ביום ההוא". הפרק כולו מנגיד בין שפלות האדם לנשגבותו של ה', והממד הטופוגרפי משמש בו לכל אורכו דימוי לתודעה הפנימית – ענווה ושפלות מול גאוה ויהירות. בבבלי ברכות י ע"ב מיוחסת הלכה זו לר' אליעזר בן יעקב (כמו ההלכה הקודמת בתוספתא) יחד עם מחווה פיזית נוספת: "המתפלל צריך שיכוין את רגליו", הנלמדת מן המלאכים העומדים לפני האל ומעצבת אף היא תודעת כפיפות בעת התפילה.

רכיבה על החמור אינה רק דוגמה נוספת למקום גבוה. בעולמם של התנאים יש לה משמעות חברתית-סמלית נוספת. בכמה סיפורים בספרות התנאית מציינת רכיבה על חמור אדם בעל מעמד וסמכות, בעוד הכפופים לו מהלכים ברגליהם. כך למשל מסופר על רבן יוחנן בן זכאי (ספרי דברים פיסקא שה):

ומעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רוכב על גבי החמור והיו תלמידיו מהלכים אחריו וראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת רגלי בהמתם של ערביים.

בסיפור זה הרכיבה על החמור, המייצגת את מעמדו המכובד של ריב"ז שתלמידיו מהלכים אחריו, מונגדת למצבה השפל של הרכיבה, המלקטת שעורים מתחת רגלי הבהמה. בשני סיפורים נוספים מופיע ניגוד בין רכיבה על החמור לבין ירידה ממנו. כך מסופר על ריב"ז ותלמידו ר' אלעזר בן ערך (תוספתא חגיגה פ"ב ה"א):

מעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רכוב על החמור והיה ר' אלעזר בן ערך מחמיר אחריו אמ' לו ר' שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה אמ' לו לא כך אמרתי לך מתחילה שאין שונין במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו אמ' לו מעתה ארצה לפניך אמ' לו אמור פתח ר' אלעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה ירד רבן יוחנן בן זכיי מן החמור ונתעטף בטליתו וישבו שניהם על גבי האבן תחת הזית...

הרכיבה על החמור משקפת כאן את ההיררכיה בין הרב הרוכב לתלמיד המחמיר אחריו. אולם בשעה שרבי אלעזר פותח ודורש מתבטל הפער בינו לבין רבו. לנוכח דברי התורה של ר' אלעזר יורד ריב"ז מחמורו ויושב יחד עם תלמידו על האבן. טעם הדבר מפורש במקבילה בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"א): "אמר אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רוכב על החמור". באופן דומה תואר מנהיג אחר בדור יבנה – רבן גמליאל (תוספתא פסחים פ"ב הל' טו-טז):

מעשה ברבן גמליאל שהיה מהלך מעכו לכזיב. מצא גלוסקין אחד בדרך אמ' לעבדו טבי טול את הגלוסקין... רץ אחריו ר' לעיי אמ' לו מה טובך? ... הגיע לכזיב, בא אחד ושאל לו את נדרו. אמ' לזה שעמו כלום שתינו רביעית יין האיטלקי? אמ' לו הן. אמ' לו אם כן הטיל עמנו עד שנפוג את יינינו. והלך עמהן עד שהגיעו לסולמה של צור. כיון שהגיעו לסולמה של צור ירד מן החמור ונתעטף וישב והתיר לו נדרו.

גם כאן הרכיבה על החמור משקפת את מעמדו ההיררכי של רבן גמליאל, שלצידו מהלכים עבדו טבי ותלמידו ר' אלעאי.¹⁸ אולם בשעה שרבן גמליאל נזקק לעסוק בדבר הלכה הוא יורד

18. בסיפור התנאי נלמדים פרטים אלה מהמשך הסיפור. במקבילה בבבלי עירובין סד ע"ב נאמר בפירושו: "מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך מעכו לכזיב, והיה רבי אילעאי מהלך אחריו". אפשר שניסוח זה עוצב בהשראת הסיפור על ריב"ז בתוספתא. תופעה דומה אנו מוצאים בסיפור על ר' שמעון והמכוער. הרכיבה על החמור משקפת את זחיחות הדעת של ר' שמעון (אבות דרבי נתן נ"א פמ"א): "מעשה ברבי שמעון בן אלעזר שבא ממגדל עדר מבית רבו והיה רוכב על החמור

מחמורו. הווה אומר, בשעה שאדם עוסק בתורה אל לו לנהוג שררה בעצמו. עיקרון זה תואם את ההלכה בתוספתא: בשעה שהאדם מתפלל לבוראו עליו לבטל את סממני השררה והחשיבות – ולכן עליו לרדת מהחמור ולהתפלל למטה.¹⁹

אמנם, הלכה זו בתוספתא אינה מוסכמת על הכול. רבי חלוק על תנא קמא וסבור שאין לו לרדת מהחמור: "רבי אומר: בין כך ובין כך מתפלל במקומו ובלבד שיהא לבו מכוין". רבי מעלה שיקול אחר – כוונת הלב, ולפיכך סבור שעליו להישאר על חמורו כדי לכוון את ליבו.²⁰ מחלוקת התנאים נסובה אפוא על העדפת שיקולים שונים בתפילה: תנא קמא מעדיף את העמידה במקום נמוך, ואילו רבי מבכר את כוונת הלב ויישוב הדעת.²¹ בכך שב רבי אל עיקרון כוונת הלב שנזכר בראש הקובץ (אף שמשמעותו כאן שונה מעט).

ומטייל על שפת הים ראה אדם אחד שהיה מכווער ביותר א"ל ריקה כמה מכווער אתה שמא כל בני עירך מכווערין כמותך... כיון שידע רבי שמעון שחטא ירד מן החמור והיה משתטח לפניו... רץ אחריו שלשה מילין...". כאן מובלט הניגוד בין רכיבה על החמור לבין הירידה ממנו, המבטאת יחד עם ההשתטחות את השינוי שחל ברבי שמעון ביחסו למכווער.

19. הפרשן היחיד שמצאתי שהתייחס לבעיה זו ברכיבה על החמור, הוא פירוש אנונימי ב'שיטה מקובצת' כאן: "מפני שנראה גסות הרוח כשמתפלל רכוב".

20. "ובלבד" יכול להתפרש כסיוג: יכול לירד רק בתנאי שיהא ליבו מכוין, או כתכלית – כדי שיהא ליבו מכוין, כמו במשנה בסוף מנחות: "אחד המרבה ואחד הממעיט – ובלבד שיכוין דעתו...". ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 45. הפירוש השני תואם למקבילה בירושלמי ברכות פ"ד ה"ה, ח ע"ב: "תני היה רכוב על החמור אם יש לו מי לאחוז בחמורו יורד ומתפלל למטן ואם לאו מתפלל במקומו. רבי אומר בין כך ובין כך מתפלל במקומו שכך לבו מיושב". ובסגנון דומה בברייתא בבבלי ברכות ל ע"א: "לפי שאין דעתו מיושבת עליו". רש"י פירש שם שחוסר היישוב משום "שקשה עליו עכוב הדרך", אחרים פירשו שהוא חושש שחמורו יברח.

21. הלכה דומה מופיעה בחטיבה בתוספתא העוסקת בקריאת שמע (פ"ב הל' ז-ח): "הכתף אף על פי שמשאו על כתיפו הרי זה קורא אבל בשעה שפורק וטוען לא יקרא לפי שאין לבו מכוין, ובין כך ובין כך לא יתפלל עד שיפרוק. פועלים קורין בראש האילן ומתפללין בראש הזית או בראש התאנה ושאר כל האילן יורדין למטה ומתפללין. בעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל". ההלכה עוסקת בקריאת שמע ותפילה בעת המלאכה, ומתירה לקרוא כל עוד המלאכה אינה פוגעת בכוונה הבסיסית (כבפריקה וטעינה). הפועלים שבראש האילן עוסקים במלאכת הקטיף והותר להם לקרוא שם, ואילו בתפילה מבחינה התוספתא בין אילנות שונים (זית ותאנה ושאר האילנות, כנראה בשל הטרחה המרובה כפירוש הירושלמי, ולא כרש"י, ראו בפירושו של ליברמן, עמ' 17), ובין פועלים – המחויבים למלאכת בעל הבית, לבעל הבית עצמו. הירידה למטה מבטאת אפוא בהלכה זו את הפסקת העיסוק במלאכה הנדרשת עקרונית בתפילה אך לא בקריאת שמע, בהתאם לשיטת בית הלל המצוטטת בבבלי (טז ע"א): "עוסקים במלאכתם וקורין" (אמנם בבבלי עצמו התפרשה ההלכה לאור עקרון הכוונה). התוספות שם דנו בהתעלמות מאיסור תפילה במקום גבוה והבחינו בין המקרים: "ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה". לכך יש להוסיף ש'מקום גבוה' נאסר באשר הוא מבטא 'גבהות', ואילו העושה במלאכתו באילן מצוי בתודעה שונה לחלוטין והדמיון בין ההלכות

ד. שיטת רבי ועיבוד ההלכה במשנה

לאור פרשנות זו למחלוקת בתוספתא יש לשוב ולבחון את המשנה ולעיין ביחסים בין המקבילות:

תוספתא	משנה
היה רוכב על החמור אם יש לו מי שיאחז החמור ירד למטה ויתפלל ואם לאו מתפלל במקומו ר' אומר בין כך ובין כך מתפלל במקומו ובלבד שיהא לבו מכוין	היה רוכב על החמור ירד אם אינו יכול לירד – יחזיר את פניו אם אינו יכול להחזיר את פניו יכוון את לבו כנגד בית קודש הקדשים.

קיים דמיון רב בין שתי ההלכות במבנה, בסגנון ובדין, וסביר להניח שאחת מבוססת על חברתה. בהמשך לניתוח שהצעתי לעיל להלכה בתוספתא, נראה שפרשנות זו היא הפרשנות המקורית של ההלכה המבוססת כאמור על ייצוג החמור בספרות התנאית.²² יש לתת את הדעת גם לכך שבתוספתא מופיע רבי, עורך המשנה, כמי שחלוק על ההלכה האנונימית שקדמה לו. השוואה בין המסורות לאור השערת הקדימות של התוספתא מלמדת שהמשנה מבוססת בעיקרה על דברי תנא קמא ביחס לרכוב על חמור. התלמודים אף מצטיטים את התוספתא ומביאים מסורת בשם ר' יהושע בן לוי ש"הלכה כרבי". נראה אפוא שלשיטתו רבי חלוק על המשנה.²³

בתוספתא השפיע גם על מקבילותיהן. בכבלי (טז ע"א) נאמר: "ובעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו", ממש כלשון דברי רבי בברייתא (ל ע"א): "רבי אומר: בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו".

22. יהודית האופטמן סבורה שהתוספתא קדמה והמשנה משקפת שילוב של שתי הדעות בתוספתא. היא הכריעה כתנא קמא שעליו לרדת מהחמור, והוסיפה שאם האדם נשאר על החמור לא יתפלל במקומו גרידא אלא יחזיר פנים ולפחות יכוון ליבו, כדברי רבי. אולם היא מוסיפה את הכוונה 'לקודש הקודשים', ולדעתה נקודה זו לקחה המשנה מהתוספתא העוסקת בכוונה לירושלים. ראו: J. Hauptman, *Rereading the Mishnah*, Tubingen 2005, pp. 3-5. הערה 1), הערה 64, סבור לעומתה שהתוספתא לקחה את רעיון כיוון הלב מהמשנה ועיבדה אותו על פי הספרי ממשמעותה המקורית שעסקה במחשבה – לאוריינטציה. בעניין היורד מן החמור מתלבט הנשקה ונוטה לאפשרות שכאן התוספתא קדמה. לדעתו זו דוגמה לתופעה של שני כיווני השפעה מנוגדים המשמשים לחילופין. אני סבור שהמשנה אכן משלבת את שתי הדעות בתוספתא, אך מציע פרשנות אחרת לאופן השילוב ומשמעותו.

23. ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב; בבלי ברכות ל ע"א (ראו גם דברי ספראי [לעיל, הערה 5], עמ' 179: "מן הראוי להדגיש שמשנתנו אינה כרבי, רבי היה עורך המשנה אך לעתים רבות הוא חולק על תוכנה..."). משנתנו מצוטטת גם במדרש ילמדנו (תנחומא חיי שרה א), בשינוי: "ילמדנו רבינו היה רוכב על חמור והגיע עונת תפלה כיצד יעשה, כך שנו רבותינו היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה ירד, ואם אינו יכול לירד שאין דעתו מיושבת עליו מפני המעות שהן על גבי חמורו או שהוא מתירא

אולם השוואה מדוקדקת בין המקבילות חושפת תמונה מורכבת יותר. ראשית, המשנה שילבה לשון המזכירה את דברי רבי באפשרות השלישית: "יכוון את לבו" – "שיהא ליבו מכוון". היא גם הוסיפה את האפשרות האמצעית – "יחזיר את פניו". החזרת הפנים, שתכליתה לכוון את דעתו בעת התפילה, אינה מועילה בתוספתא לפי הפירוש שהוצע לעיל, שהרי הוא עדיין מתפלל במקום גבוה. לשני השינויים הללו מכנה משותף: הם הסיטו את מוקד ההלכה מעקרון הגובה והגבהות שבתוספתא (לפי פירושי) – לעיקרון הכוונה, וכך הטמיעו למעשה את תפיסתו היסודית של רבי, המבכר את שיקול הכוונה, בדברי תנא קמא. אפשר לשער, אפוא, שמשנתנו אינה חלוקה על רבי באופן מלא, ושינויים אלה הם תוצאת עריכתו של רבי, שביקש לקבוע הלכה כמותו מבלי לדחות לגמרי את ההלכה הקדומה מפני דעתו. לפיכך שימר רבי את צורתה הבסיסית של ההלכה תוך עיבודה ושינוי משמעותה, כדרכו בעריכת המשנה במקומות רבים.²⁴ עיבודה המשוער של הלכת התוספתא במשנה ניכר בפרטים נוספים. ראשית, נושא התוספתא הוא מקום התפלה, אם "ירד למטה ויתפלל" או ש"מתפלל במקומו". במשנה השתנה המוקד ממקומו הטופוגרפי של המתפלל אל מצב הגוף. לכן הושמטה במשנה המילה "למטה" שאיבדה את משמעותה בהקשר הנוכחי ונאמר רק "ירד" (וכן הושמטה המילה "מקומו"). שנית, התוספתא מתארת מצב בנין – או שבאפשרותו לרדת, או שלא. היא מבחינה בין מקרה ש"יש לו מי שיאחז החמור" למקרה שאין לו, וזהו הקריטריון היחיד הקובע את ההלכה, משום שהחובה לרדת מותנית רק באפשרות לעשות זאת.²⁵ במשנה נאמר: "... ירד, אם אינו יכול לירד... ואם אינו יכול להחזיר פניו". ניסוח כללי זה יכול להתפרש גם כחוסר יכולת מבחינת הכוונה, כלומר שאינו יכול להתפלל בכוונה כשירד.²⁶ ניסוח זה מתאים יותר לעמדת רבי, "ובלבד שיהא לבו מכוון". אפשר שהמשנה עובדה גם לאור הלכה טו בתוספתא (שנידונה לעיל): "העומדים במקדש מכוונין את לבם כנגד בית קדשי הקדשים". ביטוי דומה נמצא במשנה: "יכוון את לבו כנגד

- מפני הגוים ומפני הלסטים יהא מתפלל כשהוא רוכב". י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 758, ציין שהמדרש מפרש ש"אינו יכול לירד" מסיבות שונות המסיחות דעתו, בשונה מהתוספתא שאמרה ש"אין לו מי שיאחז את חמורו". הנשקה (לעיל, הערה 1), הערה 21 העיר שהמדרש לא הזכיר את החזרת הפנים על החמור, שהופיעה במשנה, ואפשר שפסק כרבי.
24. על תופעה זו בעריכת המשנה ראו: י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים 1957, עמ' 212: "רבי שינה והוסיף כמה דברים במשנתנו, אבל חיבור חדש ושינויים רדיקליים אי אפשר היה להכניס במשנה... ויש שהגיה את המשנה כדי להתאימה, עד כמה שאפשר, לדעתו". בעמ' 212-224 סוקר אפשטיין בפירוט את דרכי העיבוד והעריכה שנקט רבי במשניות שעמדו לפניו כדי להתאימן לשיטתו.
25. ייתכן שהפירוט "אם יש לו מי שיאחז חמורו", לא ללמד על אפשרותו לרדת בלבד יצא, אלא ללמד על משמעות ישיבתו על החמור כשאדם אחר מחמר אחריו.
26. ראו למשל דברי המאירי, בפירושו למשנה (בית הבחירה, ברכות ל ע"א): "ואם אינו יכול לירד כגון שאין לו מי שיאחזו בהמתו ואם היה הוא אוחז בה אין דעתו מתישב לתפלה אל ירד אלא יחזיר פניו לרוח מזרח ויעכב בהמתו ויתפלל". כך גם עולה מלשון הפירוש במדרש ילמדנו, ראו לעיל הערה 23.

בית קודש הקדשים²⁷. אולם בעוד בתוספתא הביטוי דו משמעי: אוריינטציה וכוונת הלב, במשנה משמעותו תודעתית בלבד, שהרי אינו יכול לרדת ולהחזיר פניו.²⁸ סיוע לפרשנות זו נמצא בהקשריה המשתנים של ההלכה. במשנה מופיעה ההלכה לאחר משנה ד שעסקה ב"מהלך במקום סכנה". שתיהן מתמודדות עם קשיי התפילה בעת ההליכה בדרך. משנה ד מתמודדת עם הקושי המנטלי במקום סכנה, שבו "דעתם קצרה" (כלשון התוספתא המקבילה, ברכות פ"ג ה"ז). לשם כך נתקנה עבורם 'תפילה קצרה'. לאור זאת נקראת משנה ה באופן טבעי כעוסקת בקשיי התפילה והכוונה של אדם המהלך בדרך. להלכת הרכוב על החמור נסמכה במשנה הלכה דומה (ו): "היה יושב בספינה או באסדה, יכוון את לבו כנגד בית קדש הקדשים". ההלכה ממוקדת בנושא הכוונה בלבד, ואילו היבט הגובה נעדר ממנה. סמיכות ההלכות וניסוחן בסגנון דומה מעמעמו את ייחודו של דין 'הרכוב על החמור' המקורי, והסבו את צמד ההלכות במשנה על עקרון הכוונה. השוואת הלכת היושב בספינה במשנה למקבילתה בתוספתא, מבליטה את מגמת עורך המשנה:

תוספתא	משנה
היה משכים לצאת לדרך, הרי זה נוטל שופר ותוקע לולב ומנענע מגלה וקורא בה וכשיגיע זמן קרית שמע קורא. היה משכים לישב בקרון או בספינה הרי זה מתפלל לכשיגיע זמן קרית שמע קורא.	היה יושב בספינה או באסדה יכוון את לבו כנגד בית קדש הקדשים.

בתוספתא ההלכה מופיעה אמנם לאחר הרכוב על החמור, אולם ביניהן חוצצת הלכה העוסקת במשכים לצאת לדרך. שתי הלכות אלה דנות באדם שהשכים לצאת לדרך קודם זמן קריאת שמע, והן ממוקדות אפוא בבעיית הזמן של המתפלל בדרך. במקרה הראשון הוא אינו יכול לקחת עמו את הלולב, השופר והמגילה, ולכן מקיים את מצוותם קודם היציאה ולאחר מכן קורא קריאת שמע בזמנה. במקרה השני הוא אינו יכול להתפלל במהלך ישיבתו בקרון או בספינה, ולכן מתפלל קודם היציאה. התוספתא מבחינה אפוא בין קריאת שמע, היכולה להיעשות בדרך,

27. לאור ההנחה שהתוספתא קדמה למשנה נראה שגם כאן עורך המשנה נטל את הביטוי והעבירו למשנתנו. לדעה אחרת ראו הנשקה (לעיל, הערה 1).

28. גם הביטוי "יחזיר את פניו" במשנה מזכיר את האמור בסוף ההלכה בתוספתא: "נמצאו עומדין בצפון פניהם לדרום בדרום פניהם לצפון...", אך בהקשרו במשנה משמעותו שונה. לא באוריינטציה הדברים אמורים, כי אם בהסתת פנים לצורך התכוונות וריכוז.

לבין תפילה ומצוות תקיעה לולב ומגילה, שלא ניתן לעשותן בדרך.²⁹ היא אינה מזכירה כלל את עניין הכוונה.³⁰

ה. משנת 'הרכוב על החמור' ועריכת מסכת ברכות

עיבודה של הלכת 'הרכוב על החמור' במשנה לא ללמד על עצמו בלבד יצא. הוא משתלב במגמת עריכה רחבה במשנת ברכות, המסתמנת בעיצוב מכלול הלכות התפילה במשנה. כפי שהראה בהרחבה וולפיש בספרו 'מרבדי המשנה' (עמ' 82-85), חטיבת פרקי התפילה (ד-ה) מקבילה בפרטים רבים לחטיבת פרקי קריאת שמע (א-ב). ההקבלות הבולטות ממחישות את ההבדלים היסודיים בין קריאת שמע לתפילה: הכוונה בקריאת שמע בסיסית באופייה, ודורשת רק התכוונות לקבלת מלכות שמיים בעת קריאתה, לעומת זאת התפילה דורשת מהאדם לכוון את ליבו למקום. פרק ה פותח וחותר ב'משנת חסידים', ומעמיד את הכוונה בתפילה החסידית כרף אידיאלי שיש לשאוף אליו. כך גם בעניין ההפסקה: בקריאת שמע קובעת המשנה שניתן להפסיק, בשלבים מסוימים, מפני הכבוד והיראה, ואילו בשעת התפילה אין להפסיק אפילו מכבוד המלך ויראת הנחש, שכן האדם עומד בתפילה לפני המקום. הקבלה שלישית, הקשורה לענייננו, מצויה בהלכות ההולך בדרך. לשיטת בית הלל "כל אדם קורא כדרכו" – אף בעת הליכתו בדרך (פ"א מ"ג). חכמים אף מבקרים את ר' טרפון שהיה מהלך בדרך והטה לקרוא וכך סיכן בעצמו מפני הליסטים. בתפילה לעומת זאת קובעת המשנה (פ"ד מ"ד): "המהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה". כאמור, במשניות ה-1 נאמר שתנאי הדרך דורשים לכתחילה ירידה מהחמור או החזרת פנים מהדרך. ההתנתקות לשם כוונת הלב חיונית אפוא בתפילה בדרך, מה שאין כן בקריאת שמע.

29. הלכה זו מצוטטת בתלמוד הבבלי (ברכות ל ע"א) המספר שאביו של שמואל ולוי נהגו כשיטתה, והקדימו להתפלל לפני יציאתם לדרך. התלמוד הטעים שלשיטה זו "תפלה מעומד עדיף", וראו את ניסוחו הפרפרסטי של רב האי גאון (ב"מ לוין, אוצר הגאונים ברכות – חלק הפירושים, חיפה תרפ"ח, עמ' 41): "השכים לישב בספינה או באסדה או לילך בדרך מקום שאין יכול לעמוד – מתפלל בביתו כשהוא עומד...". בעקבות זאת פירש ליברמן בביאורו לתוספתא שם, ש"מחמת נענוע הקרון והספינה לא יוכל להתפלל מעומד".

30. ההבדל בין ההלכות ניכר גם בסוג כלי התחבורה הנזכר בהן. בתוספתא מופיעים קרון וספינה – כלי תחבורה יבשתי וימי. מדובר בנסיעה מוקדמת ("היה משכים") ואין ביכולתו לעצור ולהתפלל במהלך הנסיעה, לכן עליו להתפלל קודם הנסיעה (אולי משום שיש מנהיג ונוסעים נוספים, ראו משנה כלאים פ"ח מ"ג: "המנהיג סופג את הארבעים והיושב בקרון סופג את הארבעים"; תוספתא בבא מציעא פ"ז ה"ד: "המשכיר לחבירו ספינה או קרון מחשבין לפי משוי ולפי נפשות"). במשנה מופיעים ספינה ואסדה, שניהם כלי שיט שאין באפשרותו לרדת ולהחזיר פניו מהם במהלך הנסיעה, ולכן עליו לכוון ליבו כנגד בית קודש הקודשים. הנושא העיקרי הוא אפוא הכוונה במהלך הנסיעה (בכ"י קאופמן נוסף 'קרון' בגליון, כנראה בהשראת התוספתא, ראו לעיל הערה 4).

עריכתה המגמתית של המשנה ניכרת בהשוואה למקבילתה בתוספתא, המאגדת הלכות על בסיס ריאלי: בעיות הלכתיות של המתפלל בדרך, ומתמודדת עם הקשיים השונים העומדים בפניו - גובה, זמן, מקום, תנוחה ואוריינטציה. המשנה מסבה את ההלכות הללו על עניין הכוונה בלבד.³¹

תופעה דומה ניכרת בהשוואת פרק ב במשנה למקבילתו בתוספתא פרק ב, כפי שהראה וולפיש (מרבדי המשנה עמ' 30-32). התוספתא כוללת שני קבצים: דיני קריאה (פ"ב הל' ב-ה), והתמודדות עם התנגשות של קריאת שמע בפעילויות אחרות (פ"ב הל' ו-יא). ואילו במשנה אורגנו הלכות אלה סביב עקרון הכוונה, באופן המבליט את ההקבלה הניגודית בין הלכות קריאת שמע לתפילה.

נמצא שאחת ממגמותיה הבולטות של עריכת המשנה בפרקים א-ה, להציב את הכוונה בתפילה כעקרון על, המארגן את סדר הלכותיה ומעצב את תכניהן. זאת ועוד: בעוד התוספתא חותרת לשילוב בין המחווה הגופנית לכוונה הפנימית (המוצגת כעיקרון אחד מני רבים), רבי, עורך המשנה, מנתק ביניהן ומתמקד בכוונת הלב כשלעצמה: "בלבד שיהא לבו מכוון".

31. ההלכה האחרונה בקובץ בתוספתא מתארת מצב הפוך: המתפלל אינו על החמור או בקרון - אלא ברחוב (אסרטיא ופלטיא), ומולו בא חמור וקרון, והוא מצטווה לעבור מפניהם אך לא להפסיק. הלכה זו מקבילה למשנה הפותחת את פרק ה: "אפילו נחש כרוך על עקבו - לא יפסיק", אלא ששם הוסבה על עניין הכוונה. על חשיבות יסוד הכוונה במשנתנו ראו גם הנשקה (לעיל, הערה 1), עמ' 27.

דוד פיאלקוף

"כדי ניפלה" – פירוש חדש למשנת פאה פ"ה מ"א בעקבות מגילת ברית דמשק

במאמר זה אבקש לתת פשר למונח "ניפלה" הנזכר במסכת פאה ולדין "נותן לעניים כדי ניפלה" הנזכר שם, וזאת על בסיס קטע קצר ממגילת מברית דמשק שעוסק בדיני מתנות עניים. תחילה אציג את המשנה ואת פרשנות התלמודים ביחס אליה. לאחר מכן אציג את הקטע ממגילת ברית דמשק ואראה כיצד הוא שופך אור על הבנת הדין שמופיע במשנה.

א.

שנינו במסכת פאה פ"ה מ"א:¹

גדיש שלא לוקט² תחתיו כל הנוגעות בארץ הרי הן של עניים. הרוח שפזרה את העמרים עומדין³ אותם כמה לקט ראויה לעשות נותן לעניים. רבן שמע' בן גמליא' אומ' נותן לעניים וכדין⁴ ניפלה.⁵

המשנה עוסקת בשני מקרים שבהם שיבולי הלקט התערבו עם השיבולים ששייכות לבעל הבית. במקרה הראשון הבעלים העמידו גדיש במקום שהעניים לא לקטו ממנו את הלקט, והדין הוא שכל השיבולים הנוגעות בארץ שייכות לעניים. במקרה השני הרוח פיזרה את העמרים בשרה

- * בהכרת תודה לרב אבי וולפיש על התורה שלמדתי ממנו מכתביו ומשיעוריו, על השיחות בעל פה שניהלתי איתו ועל עצותיו ועזרתו לאורך השנים.
1. ברצוני להודות לירידי הלל בייטנר, אלנתן חן ושלומי צמח, וכן לקוראים מטעם המערכת, על הערותיהם הטובות ועל שסייעו בידי ללבן עניינים שונים הנידונים במאמר ולהציגם בצורה מדויקת ונכונה יותר.
 2. נוסח המשנה כאן ובהמשך המאמר ע"פ כ"י קויפמן. לציטוט ממסכת פאה הובאו מבחר שינו"ס מתוך מדור שינו"ס במשנה זרעים שבהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' קכז.
 3. בחלק מכה"י: ליקט.
 4. בחלק מכה"י: אומדין.
 5. מילה זו נוספה בגיליון כ"ק. המילה "כדי/בכדי" מופיעה בכ"י מינכן ובכמה דפוסים של המשנה; ביתר כתבי היד ובקטעי הגניזה המילה חסרה. והשוו עור לשינו"ס להלן הערה 15.
 6. כך (ניפלה) גם בכ"פ (ובשניהם הה"א נקודה במפיק) ובמספר קט"ג וכך גם מוסר המלא"ש בשם ר' יהוסף; בכ"י אחרים: נפלה (ובחלקם הנו"ן נקודה בחיריק ובחלקם הה"א נקודה במפיק – ראו פירוט במדור שינו"ס [לעיל, הערה 1] ובהערות שם, וראו עור להלן הערה 8); בכ"מ: נפילה, וכ"ה בד"ה. וראו עור להלן הערה 15.

לפני שהעניינים הספיקו ללקוט ממנה את הלקט. במקרה זה נחלקו התנאים: לדעת תנא קמא משערים מהי כמות השיבולים הראויות ליפול בשדה זו במהלך הקצירה ושיעור זה ניתן לעניינים. לעומת זאת לדעת רבן שמעון בן גמליאל נותן לעניינים "ניפלה" ("כדי ניפלה"), ולביאור שיטתו נתייחס בהרחבה בהמשך.

הירושלמי בפאה פ"ה ה"א (יח ע"ד; טור 98) דן בהבדל בין המקרים: "הכא את אמר אומדין אותה כמה לקט ראויה לעשות ונותן לעניינים וכה את אמר כל הנוגעות בארץ הרי הוא שלעניינים?". על כך באה תשובתו של רבי אבהו בשם ר' יוחנן: "קנס קנסו בו שגדש על גבי ליקטן שלעניינים". כלומר, באופן עקרוני במקרה של תערובת יש לשער את כמות הלקט ולתת אותו לעניינים (כדעת תנא קמא בסיפא), אלא שבכרישא קנסו את בעל הבית מפני שגרם לערוב של השיבולים.

ניתן גם להציע הסבר אחר להבדל בין המקרים שמתבסס על עיקרון שמופיע לפני כן במשנה. בסוף הפרק הקודם (פ"ד מ"א) מופיע מקרה של תבואה שמונחת בשדה שיש להסתפק אם היא שייכת לבעל השדה או שהיא של לקט: "חוררי נמלים שבתוך הקמה הרי הן שלבעל הבית. שלאחר הקוצרים העליונים לעניינים והתחתונים שלבעל הבית. ר' מאיר אומ' הכל לעניינים שספק לקט לקט". מבלי להיכנס כאן לצדדי המחלוקת בין ר' מאיר לחכמים אני רוצה להתייחס לכלל שמוכא בסיפא של המשנה "שספק לקט לקט". פירושו של כלל זה הוא שכאשר יש ספק אם השיבולים שייכות לעני או לבעל הבית מכריעים את הספק לטובת העני. כלל זה מופיע בסמיכות לדברי רבי מאיר, אך ייתכן לפרש שגם חכמים יסכימו איתו באופן עקרוני אלא שהם חולקים על רבי מאיר באופן נקודתי במקרה האמור כאן.⁷ בין כך ובין כך, על פי כלל זה אפשר לומר שהרישא של משנתנו משקפת את הדין הבסיסי שכל שיבולת שהיא ספק לקט שייכת לעני, ולכן "כל הנוגע בארץ הרי הוא של עניינים". לעומת זאת בסיפא אי אפשר לנהוג לפי כלל זה שכן מדובר במקרה שכל העומרים של השדה התפזרו, ואם נאמר שכל מה שבארץ יהיה של העני לא יישאר כלום לבעל השדה. משום כך יש צורך לקבוע שיעור חלופי במקרה זה. ובעניין זה נחלקו הדעות: לדעת תנא קמא אומדים את כמות הלקט שראויה להיות בשדה כזו, ואילו לדעת רבן שמעון בן גמליאל השיעור שניתן לעניינים הוא "ניפלה".

6. נוסח הירושלמי כאן ובהמשך ע"פ כ"ל (מהדורת האקדמיה ללשון העברית).

7. כך פירש החיד"א בספרו פתח עיניים בפירושו למשנתנו וזו לשונו: "כתבו התוס' פרק הזרוע דף דק"ל סוף ע"א דגם רבנן מודו דספק לקט לקט אלא דסברי רבנן דתחתונים ודאי נמלים כנסום ע"ש. והרדב"ז בביאורו להרמב"ם פ"ד כתב דמשנתנו משמע דהא דקתני ספק לקט לקט לר"מ דוקא היא ע"ש. ואין הוכחה כלל מלשון המשנה ואדרבא יותר נראה דהא דספק לקט הוא מוסכם אלא דרבנן סברי דליכא ספק בתחתונים ור"מ מספקא ליה. דאי לאו הכי אלא דרבנן סברי דתחתונים ספק וספיקא לקולא והוה לבעל הבית ור"מ סבר דספק לקט לקט הכי הול"ל והתחתונים לבעל הבית ור"מ אומר ספק לקט לקט. ותו דבת"כ וספרי ותוספתא שנינו סתם ספק לקט לקט ומסתברא לפרש משנתנו הכי דכ"ע מודו דס' לקט לקט וכן העלה הרב פרי חדש בנימוקיו על הרמב"ם".

ב.

מה פירוש "ניפלה"? מבחינה דקדוקית מסתבר שיש לנתח את המילה כשם פעולה במשקל פִּעֵל בתוספת כינוי שייכות. כלומר: "ניפלה" היינו "הנפל שלה".⁸ אך מה פירושו של מושג זה? עניין זה מתבאר מתוך כמה מקומות בספרות חז"ל שבהם נמצא מושג זה, ומתוכם עולה כי ה"נפל" (או ה"נופל") הם הזרעים הנזרעים (= שנופלים) בשדה, וממילא "ניפלה" היינו כמות הזרעים שנזרעו בשדה. כך לדוגמה בספרי עקב פסקה מג (מהד' פינקלשטיין, עמ' 100): "והאדמה לא תתן את יכולה, אף לא נפלה.⁹ והאדמה לא תתן את יכולה, אף מה שאתה מביא¹⁰ לה". הר"ש ליברמן הסביר שיש כאן הרכבה של שתי וריאציות של אותה הדרשה במשמעות זהה.¹¹ על פי דבריו נראה להסביר שכפל הניסוחים נובע מכך שלכל אחד מהם יש יתרון מסוים: מצד אחד לפי המונח החז"לי הזרע באדמה הוא "נפל" ולפי זה מתאים יותר הניסוח: "אף לא נפלה". מצד שני מכיוון שהדרשה כאן בנויה על לשון הכתוב "יכולה", מתאימה יותר הלשון "מה שאתה מביא/ מוביל לה".¹² על כל פנים לענייננו "ניפלה" בדרשה זו היינו כמות הזרעים שנזרעו באדמה, וכך גם מתפרש השורש נפ"ל (בצורות שונות של המילה) גם במקומות נוספים.¹³

8. מ' בראשון, תורת הצורות של לשון המשנה, א-ב, ירושלים תשע"ה, עמ' 535-536. וראו עוד להלן בנספח.
9. המשפט "אף לא נפלה" חסר בכ"י ברלין, בכ"י מדרש חכמים ובדפוס ראשון. בעדי נוסח אחרים יש חילופי נוסח קלים במשפט זה, ואציין כאן את החילופים במילה "נפלה": כ"י רומי 32: נופלה; ילק"ש ד"ר ופירוש רבינו הלל: נפלה; כ"י רומי קונטנזה, ילקוט תלמוד תורה על פי כ"י אוקספורד, ילק"ש כ"א, מדרש הגדול (מהד' פיש), פירוש המיוחס לראב"ד: ניפלה; כ"י א של מה"ג: טפלה; כ"י לונדון: אף לא טופל'. [אני מודה למורי פרופ' מנחם כהנא שפירט לי את חילופי הנוסח על פי צילומים שברשותו. ברשימת חילופי הנוסח במהדורת פינקלשטיין יש כמה אי-דיוקים].
10. בחלק מעדי הנוסח: מוביל. ראו שינו"ס אצל פינקלשטיין.
11. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, ב, תשס"א, עמ' 605 הערה 49. זאת בניגוד לפינקלשטיין שניסה כנראה להבדיל בין שתי הדרשות ולכן פירש "ניפלה": "אם מוציאה ע"י חרישה ועבודה כמו שנופל בשנים רגילות". ולענ"ד נדחק בדבריו.
12. לתופעה זו של דרשות חלופיות שמופיעות זו לצד זו ראו: מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ה, עמ' 9897. וראו עוד הנ"ל, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק ד, ירושלים תשע"ה, במפתח הכללי עמ' 1431 ערך 'ספרי במדבר' ערך משנה 'שתי מסורות חלופיות זו לצד זו'. דרשה דומה מופיעה גם בספרי זוטא לדברים (מהד' כהנא, עמ' 156) על אותו הפסוק: "שאינה מביאה משאת [=מה שאת] מוביל לה", וראו עוד בפירוש שם בעמ' 157 שבו יש התייחסות לעדי הנוסח השונים של הספרי בדברים וכן למקבילה בספרא בחוקתי, פרק ה ה"ד.
13. משנה כלאים פ"ב מ"ב: "עשרים וארבעה בנופל לבית סאה". וכדומה לכך בתוספתא שם פ"א הט"ז, מהד' ליברמן עמ' 206: "אחד מעשרים וארבעה בנופל למינו". בתלמוד מונח זה נקרא "מפולת" אלא ששם מבחינים בין זריעה באמצעות היד ("מפולת יד") או באמצעות בהמה ("מפולת שוורים") - ראו בבלי ברכות כב ע"א; בבא מציעא קה ע"ב; ערכין כה ע"א ועוד.

באופן זה מתפרשת הלשון "כדי ניפלה" במשנה בכבא מציעא פ"ט מ"ה. במשנה שם מדובר במי שקיבל שדה באריסות, כלומר תמורת אחוז מסוים מהתבואה, והשדה לא הוציאה יכול בשיעור מספק, והדיון הוא אם האריס מחויב להמשיך לטפל ביכול או לא. וכך נאמר שם: "המקבל שדה מחבירו ולא עשת אם יש בה כדי להעמיד כרי חייב ליטפל בה אמ' ר' יהודה מה קיצבה כרי אל'א אם יש בה כרי¹⁴ ניפלה¹⁵". לדעת תנא קמא אם יש תבואה בשיעור שאפשר יהיה לערום מהגרעינים שלה כרי, כלומר ערמת תבואה,¹⁶ חייב האריס לטפל בתבואה. לעומתו רבי יהודה חולק וסובר ששיעור זה אינו יכול לשמש כמדד אחד עבור שדות במידות שונות ("מה קיצבה כרי"). לכן הוא אומר שהשיעור הוא "כדי ניפלה", ופירושו שאם ניתן יהיה להוציא מן התבואה זרעים בכמות של זריעת שדה זו חייב האריס להמשיך בטיפול בתבואה. ואכן כך מפורש שם בירושלמי פ"ט ה"ד (יב ע"א; טור 1235): "אמ' ר' אבהו כדי ניפלה כדי הזרע הנופל בה".¹⁷ לאור זאת יש לפרש גם את משנתנו באותו האופן. דהיינו, במקרה שהרוח פיזרה את העומרים בשדה לפני שנלקט ממנה הלקט הרי שלדעת רבן גמליאל נותן לעניים גרעיני תבואה בשיעור ניפלה של השדה, דהיינו כמות הזרעים שנדרשו לזריעת השדה. וכך אומנם פירשו חלק מהמפרשים: הרמב"ם בפירושו למשנה בפאה¹⁸ והפירוש המאסף מפירוש רבינו נתן אב הישיבה.¹⁹

ג.

בניגוד להבנה זו, מתוך התלמוד הירושלמי והבבלי עולה כי קיימת פרשנות נוספת לכיטוי זה, ולפיה "ניפלה" האמור במשנה בפאה משמעה כמות הלקט הנופל בשדה. וכך נאמר בירושלמי בפאה פ"ה ה"א (יח ע"ד; טור 98) בנוגע למשנתנו:

14. המילה "כדי" מופיעה בכל כתבי היד של סדר המשנה שבדקתי (כ"ק, כ"פ, כ"י קימברידג', כ"י פריז, אוטורגף של פה"מ לרמב"ם) וכמעט בכל עדי הנוסח של המשנה שבבבלי (ראו באתר "הכי גרסינן").
15. בכ"ק מנוקד כאן ללא מפיק בה"א (השוו לעיל הערה 5; וראו גם הערה 8). כך (ניפלה) גם בכ"פ ובכ"י קימברידג' ובכ"י פריז ובחלק מעדי הנוסח של המשנה שבבבלי. בחלק מהדפוסים ומכתבי היד של המשנה שבבבלי וכן באוטורגף של פה"מ לרמב"ם: נפלה, בחלק מהדפוסים ומכתבי היד של המשנה שבבבלי: נפילה (ראו פירוט בשינו"ס במשניות הוצאת וילנא ובאתר "הכי גרסינן").
16. התלמודים דנו מהו שיעור "כדי להעמיד כרי" – ראו בבלי שם קה ע"א, ירושלמי פ"ט ה"ה (יב ע"א; טור 1235).
17. דבריו מובאים גם בירושלמי פאה פ"ה ה"א (יח ע"ד; טור 98 – ראו להלן בפנים). בדרך זו פירש רש"י (בכא מציעא קה ע"א) את המשנה בכבא מציעא, וכן גם פירשו הרמב"ם בפירושו למשנה ומפרשים נוספים.
18. פירוש המשנה לרמב"ם פאה פ"ה מ"א: "ונפלה, שיעור מה שנתן שם בשעת הזריעה". הרב קאפח מעיר שבכ"י הרמב"ם הנ"ך חרוקה והלמ"ד קמוצה והה"א דגושה: "נפלה".
19. פירוש רבינו נתן אב הישיבה, מהד' הרב קאפח והרב זקס, ירושלים תש"ט: "ניפלה, כדי זרע שזורעין בה". בדרך זו פירש את המשנה גם הר"ח אלבק (וראו גם ההסבר הראשון בערוך המובא להלן הערה 32).

ר' זעירא ר' אבהו בשם ר' יוחנן: ארבעת קבין לכור. ר' זעירא בעא קומי ר' אבהו: ארבעת קבין לכור או לבית כור? אמ' ליה: לבית כור. תמן תנינן: אמ' ר' יודה מה קיצבה כרי אלא אם כן יש בה כדי ניפלה אמ' ר' אבהו בנופל לה כדי לזורעה, וכא הוא אמ' הכין?

מלשון המימרא של ר' יוחנן "ארבעת קבין לכור", אי אפשר לדעת אם דבריו מתייחסים לדעת תנא קמא במשנה ובאים לתת שיעור לאומדן הלקט של השדה, או שהם עוסקים בדעת רבן שמעון בן גמליאל וקוצבים את השיעור של "ניפלה". אולם בסוף הסוגיה הגמרא מקשה מכך שקיימת סתירה בין מימרא זו של ר' יוחנן שמוסר ר' אבהו לבין הפרשנות של ר' אבהו עצמו למושג "כדי ניפלה" שמופיע במסכת בבא מציעא: "תמן תנינן... אמ' ר' אבהו... וכא הוא אמ' הכין?". מכאן שעורך הסוגיא הבין שדברי ר' יוחנן מתייחסים לדעת רבן שמעון בן גמליאל ולשיעור "כדי ניפלה".²¹

זאת ועוד, כפי שהגמרא מציינת ר' אבהו פירש את "כדי ניפלה" האמור במסכת בבא מציעא "בנופל לה כדי לזורעה", דהיינו שיעור הזרעים שנזרעו בשדה.²² מכך שהגמרא מקשה שר' אבהו בשם ר' יוחנן פירש מושג זה אצלנו באופן שונה, הבינו המפרשים כי לדעתו משמעות המושג "כדי ניפלה" היינו כמות הלקט הנופל בשדה.²³

עניין זה מתבאר גם מתוך תחילת הסוגיה. מייד לאחר הבאת דברי ר' יוחנן "ארבעת קבין לכור" נאמר שרבי זעירא שאל את רבי אבהו אם הכוונה לארבעה קבים עבור כל כור של תבואה שנקצרה ("ארבעת קבין לכור") או עבור שטח שראוי לזרוע בו כור זרעים ("לכית כור"), ורבי אבהו השיב לו שהכוונה לאפשרות השנייה. מדברים אלו מוכח ש"כדי ניפלה" האמור כאן איננו כמות הזרעים שהדרך לזרוע בשדה, שהרי ב"בית כור" זרעים כור זרעים ולא ארבעה קבים. לאור זאת יש לפרש שמשמעות המושג "כדי ניפלה" במסכת פאה היא כמות הלקט הנופל בשדה.

20. את הלשון "אמ' ר' אבהו" יש לפרש כחלק מהציטוט של סוגיית "תמן תנינן" ויש לקרוא זאת כאילו כתוב "ואמר ר' אבהו" (ראו רש"ס, מהר"א פולדא, פני משה ועוד פרשנים רבים).

21. כך פירשו את הסוגיה רש"ס, מהר"א פולדא, פני משה ועוד פרשנים. וכך גם משמעות הטרמין "תמן... והכא את אמר הכין" - ראו: ל' מוסקוביץ', הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 578-580 (אם כי יש להעיר שהמקור שלנו אינו מופיע בדוגמאות שהוא מציין אליהן, ואכן התבנית המדויקת כאן שונה במעט מהדוגמאות שהוא מביא שם). בניגוד לכך פיקסלר פירש שדברי ר' יוחנן באים לפרש את דברי תנא קמא במשנה, אך לא הבנתי כיצד הוא מסביר את המשך הסוגיה בגמרא (ראו: ד' פיקסלר, מסכת פאה עם פירוש הרמב"ם, מהדורה מבוארת, מעלה אדומים תש"ע, עמ' רח).

22. במקבילה בירושלמי בבבא מציעא פ"ט ה"ד (יב ע"א; טור 1235) הדברים מנוסחים בלשון מעט שונה: "אמ' ר' אבהו כדי ניפלה כדי הזרע הנופל בה". את הלשון האמורה בפאה "בנופל לה כדי לזורעה" ניתן לפרש בשני אופנים קרובים: (א) "כדי ניפלה" פירושו כמות הזרעים שנפלו לשדה לצורך זריעתה. (ב) יש כאן לשון פירוש כפולה: "כדי ניפלה" פירושו "בנופל לה", דהיינו "כדי לזורעה".

23. ראו פני משה הקדמון (נדפס בקובץ ביאורים, בירושלמי מהד' עוז והדר, ירושלים תש"ע), מהר"א פולדא, פני משה, ביאור הגר"א (כ"י א).

פרשנות זו עולה גם מן הבבלי במסכת בבא מציעא (קה ע"ב).²⁴ הגמרא דנה בתחילה בשיעור "כדי ניפלה" הנזכר במשנה בבבא מציעא, ונראה שהיא פירשה שהכוונה לשיעור הזרעים שנזרעו בשדה.²⁵ לאחר מכן היא מצטטת את המשנה בפאה:²⁶

תנן התם: הרוח שפיוזרה את העומרין אומדין אותה כמה ראויה להעשות וינתן לעניים רבן שמ' בן גמל' או' ינתן לעניים כדי ניפלה. וכמה כדי ניפלה?²⁷ כי אתא רב דימי

24. סוגיית הבבלי מורכבת ודורשת עיון ונתחבטו בהבנתה רבים (ראו: י' פליקס, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 157-159; ז' ספראי, מסכת פאה משנת ארץ ישראל, ירושלים תשע"ב, עמ' 177-179). הקשיים בגמרא נוגעים להבנת החלק הראשון של הגמרא שמדבר על המשנה בבבא מציעא (ראו הערה הבאה), להבנת היחס בין הנאמר שם לבין המשך הגמרא העוסקת במשנה בפאה, וכן להבדלי הנוסח שבמימרא של רבי יוחנן שמופיעה בשני חלקי הגמרא (ראו הגהות הגר"א על אתר, בנ"י משה לירושלמי בפאה ונדרפס ב'ילקוט מפרשים', בירושלמי מהד' עוז והדר, ירושלים תש"ע; וראו גם: ד' רוזנטל, מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 187-188). נושא נוסף שעסקו בו הוא ניסיון להסביר כיצד הבין הרמב"ם את סוגיית הבבלי (והירושלמי) לאור פסיקתו בהלכות מתנות עניים פ"ד ה"ה (ראו: ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א, ירושלים תשי"ט, עמ' 307-309; פיקסלר [לעיל, הערה 21]). בדיון להלן לא נזקקתי לברר את כל העניינים הללו אלא רק להראות כי בדומה לירושלמי גם בבבלי קיימת פרשנות למושג "ניפלה" במובן של כמות שלקט הנופל בשדה. וראו עוד להלן הערה 38.

25. זו לשון הגמרא (ע"פ כ"י המבורג): "וכמה כדי ניפלה א"ר אמי א"ר יוחנן ארבעת סאין לכור ר' אמי דידיה אמי' שמונת סאין לכור אמי' ליה ההוא סבא לחמא בריה דרבה בר אבוה אסברה (י)ן] בשני ר' יוחנן הוה שמינא ארעא בשני ר' אמי כחישא ארעא". הפרשנים נחלקו כיצד בדיוק להסביר את דברי ר' יוחנן (ראו רש"י ותוספות על אתר ודברי הראב"ד שמוכאים בשטמ"ק שנוטים אף הם לשיטת רש"י, וראו גם מהרש"א ואחרונים נוספים שעסקו בביאור שיטת רש"י; וראו עוד בהפניות בהערה הקודמת ובמיוחד בדבריו של פליקס). בכל אופן נראה שמוסכם על הפרשנים ש"כדי ניפלה" האמור כאן משמעו שיעור הזרעים שבו זורעים את השדה.

26. נוסח הגמרא ע"פ כתב יד המבורג. להלן הובאו שינוי"ם מתוך אתר "הכי גרסינן".

27. "וכמה כדי ניפלה" – כע"ז ברוב עדי הנוסח למעט כ"י פירנצה 8-9 שבו חסרות המילים הללו (אולי בשל השמטה מחמת הדומות). וראו קוק (לעיל, הערה 24), עמ' 308 שהציע השערה שלפני הרמב"ם הגרסה הייתה "וכמה" ללא המילים "כדי ניפלה" ולדבריו על פי גרסה זו הרמב"ם פירש שהשאלה "וכמה" מוסבת על דברי תנא קמא "אומדים אותה כמה לקט היא ראויה לעשות", עיי"ש שלפי זה רצה ליישב את פירושו הרמב"ם בפירוש המשנה יחד עם דבריו במשנה תורה (וראו גם לעיל הערה 24). כאמור, הצעה זו אינה מתיישבת לפי הנוסח של רוב כתבי היד של הגמרא. בנוסף, יש לציין כי לפי פירושו יוצא שכל סוגיית הגמרא לאחר מכן עוסקת בדעת תנא קמא במסכת פאה, וזאת ללא שום קשר לסוגיה שלפני כן בגמרא שעוסקת בשיעור "ניפלה" הנזכר במשנה בבא מציעא. אומנם סמך מפתיע לדבריו נמצא לכאורה במאירי על אתר שכתב: "הרוח שפזרה את העמרים ונתערב הלפט של עניים עד [כך בנדרפס, ואולי צ"ל: עס] קצירו של בעל הבית אומדין את השדה כמה לקט ראויה לעשות ונותן לעניים ושיעור זה ארבעת קבין לכור זרע..." (בית הבחירה למאירי בבא מציעא, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 394). לפי נוסח זה של המאירי משמע שהשיעור של ארבעת קבין לכור זרע מתייחס לדברי תנא קמא,

א"ר אלעזר ואיתימא ר' יוחנן²⁸ ארבעת קבין לכור. בעי ר' ירמיה: לכור זרע או לכור תבואה? אם תמצא לומר לכור זרע²⁹ למפולת יד או למפולת שוורים? תא שמע דכי אתא רבין א"ר אבהו א"ר אלעזר ואמרי לה א"ר אבהו א"ר יוחנן:³⁰ ארבעת קבין לכור זרע. ועדיין תיבעי לך למפולת יד או למפולת שוורים? תיקו.

הגמרא כאן מביאה בשם ר' יוחנן (או ר' אלעזר) את אותה המימרא שנזכרה בירושלמי בשם ר' יוחנן "ארבעת קבין לכור". מתוך שאלת הגמרא "וכמה כדי ניפלה" ברור שדברי ר' יוחנן באים לתת שיעור קצוב לשיעור כדי ניפלה,³¹ אך עדיין לא מפורש כיצד יתבאר המושג שכן אפשר להעמיד שהשיעור שנותן ר' יוחנן לכדי ניפלה הוא שיעור זריעה ולא שיעור נפילת הלפט. שאלת ר' ירמיה: "לכור זרע או לכור תבואה" מוכיחה שהוא מבין שכדי ניפלה הוא שיעור נפילת הלפט, שהרי אם מדובר בשיעור זריעה אי אפשר להציע את האפשרות שארבעת קבין לכור היינו לכור זרע.

נמצאנו למדים שגם הבבלי וגם הירושלמי פירשו את המושג "ניפלה" האמור במסכת בבא מציעא כמשמעה הפשוט – כמות הזרעים שנזרעו בשדה, ואף על פי כן את אותו המונח הנזכר במסכת פאה פירשו התלמודים במשמעות אחרת של שיעור נפילת הלפט!³²

אלא אם כן נאמר שיש כאן ציטוט מקוצר מלשון המשנה ותיבת הקיצור נשמטה וצ"ל: "הרוח שפזרה את העמרים... אומדין את השדה כמה לקט ראויה לעשות ונותן לעניים [וכו'] ושיעור זה ארבעת קבין לכור זרע... וצ"ע.

28. "א"ר אלעזר ואיתימא ר' יוחנן" – כעיי"ג גם בכ"ו 115 דפוס שונצינו ודפוס ונציה, בכ"י מינכן: "א"ר יוחנן ואיתימא ר' אלעזר", בכ"י אסקוריאל: "אמ' ר' אלעזר אמ' ר' יוחנן", בכ"י פירצנה 8-9: "אמ' ר' יוחנן", בכ"י 117 ובקט"ג אוקספורד: "אמ' ר' אלעזר".

29. "אם תמצא לומר לכור זרע" – מופיע רק בכ"י המבורג, ואולי יש כאן לשון פירוש (השוו לדברי רש"י על אתר).

30. שלשלת המסירה כאן מופיעה בנוסחאות שונות בכתבי היד כמפורט כאן:
המבורג: תא שמע דכי אתא רבין א"ר אבהו א"ר אלעזר ואמרי לה א"ר אבהו א"ר יוחנן
קט"ג אוקספורד: תא שמע דכי אתא רבון אמ' ר' אבהו אמ' ר' אלעזר ואמרי לה אמ' ר' אבהו אמ' ר' יוחנן
אסקוריאל: ת"ש כי אתא ר' אבהו אמ' ר' אלעזר ואמרי לה אמ' ר' אבהו אמ' ר' יוחנן
וטיקן 115: תא ש"מ דכי אתא רבין אמ' ר' אבהו ואמרי לה אמ' רבי אבהו א"ר יוחנן
מינכן: ת"ש דכי את' רבין א"ר אבהו א"ר אלעזר ואמ' לה א"ר יוחנן
פירצנה 8-9: ת"ש דכי אתא רבין אמ' ר' יוחנן
וטיקן 117: ת"ש דכי אתא רבין אמר ר' אלעזר אמר ר' יוחנן

31. אומנם ראו לעיל הערה 27.

32. כפי שראינו לעיל, הירושלמי מתייחס במפורש לפער הזה שבין הפרשנות שניתנת למושג "ניפלה" במסכת פאה לבין זו שניתנת למושג זה במסכת בבא מציעא. בבבלי אין התייחסות מפורשת של הגמרא לפער הזה אך הפרשנים מעירים עליו. ראו למשל במהרש"ל: "רשב"ג כו' כדי ניפול כו'. נ"ב ונפילה זו אינו דומה לכדי נפילה דמתני' שלנו. נ"ל". וכך גם במהר"ם מלובלין: "רשב"ג אומר נותן לעניים כדי נפילה וכו'... ואין פירוש כדי נפילה דהכא כמו פירוש כדי נפילה דמתני'".

פרשנות זו למונח "ניפלה" מוקשה מכמה צדדים. קושי אחד הוא שלפי פירוש זה יקשה מה בין דעת רבן שמעון בן גמליאל לדעת תנא קמא שדיבר אף הוא על אומדן שיעור הלקט הראוי ליפול באותה השדה.³³ כמו כן במקומות אחרים נעשה שימוש בפועל "נש"ר" כתיאור אופן הגעת שיבולי הלקט לקרקע. כך שנינו במשנה בפאה (פ"ד מ"ו): "אי זה הוא לקט הנושר בשעת הקצירה היה קוצר קצר מלוא ידו תלש מלוא קמצו הכהן קוץ נפל מידו על הארץ הרי זה של בעל הבית". במשנה זו אומנם מופיע הפועל "נפל", אך דווקא בהקשר לנפילה שאינה מוגדרת כלקט, ואילו הפועל המשמש לצורך הגדרת לקט הוא "נשר".³⁴ מלבד קשיים אלו הקושי המרכזי הוא כמובן העובדה שביתר המקומות שבהם מופיע מושג זה – ועיקר להם המשנה בבא מציעא – ברור שמדובר במינוח שנוגע לזרע הנזרע. בשל הקשיים הללו עולה כמובן השאלה מה גרם לתלמודים לחרוג מהפרשנות הפשוטה למונח "כדי ניפלה" בפרשנותם למשנה בבכא

בעקבות התלמודים הלכו גם כמה ממפרשי המשנה בפאה. וכך למשל כותב הר"ש: "מפרש בפרק המקבל ארבעה קבין נפילה לכור זרע. ואין כדי נפילה דר' יהודה דמתני' דהתם גבי מקבל שדה מחבירו ולא עשתה כמו כדי דנפילה דהכא. דכדי נפילה דהתם כדי זריעה מלשון עד זריעה חטה ושעורה במפולת יד וכדי נפילה דהכא שיעור לקט שרגיל להיות כלומר שיעור שרגיל ליפול בשעת קצירה דהיינו ארבעת קבין לכור זרע" (ובדומה לכך הרא"ש והרע"ב). וכך גם כתב המלא"ש למשנה בב"מ: "ואע"פ שלשון בכדי נפילה האמור כאן שוה ללשון בכדי נפילה השנוי רפ"ה דמסכת פאה מ"מ כל אחד יתפרש לפי מקומו דשם הוא כדי נפילה בשעת קצירה וכאן כדי נפילה בשעת זריעה וכן מצאתי אח"כ שפי"ג כ"ה הר"ר שמשון ז"ל...". בערוך (ערך 'פל' [ה]) הביא את שתי האפשרויות. בתחילה פירש שניפלה היינו: "מה שזרע בה מפולת יד שאין לו שוורים לחרוש ומנכש בידיו וזרע או למפולת שוורים בחרישת שוורים". ולאחר מכן הביא פירוש נוסף: "פ"א: כדי נפילה דהמקבל [הפרק התשיעי של בבא מציעא] – כדי זריעתה, כדי נפילה דפאה – שיעור לקט שרגיל להיות בשאר שדות..." (ובהמשך דבריו נראה שהוא מפרש את דברי הגמרא בבכא מציעא, עיי"ש).

33. פרשני המשנה שפירשו את "ניפלה" באופן זה נזקקו לעניין זה. הר"ש הסביר: "ולא בא רשב"ג לחדש [צ"ל: לחדש על] דברי ת"ק אלא כלומר אין הדבר צריך אומדן שכבר קצוב נפילה [צ"ל: ניפלה] ועומד" (ההגהות כאן מתוך הגהות ר' בצלאל אשכנזי על הר"ש – ראו: הרב י"ל הכהן מימון, 'רבי בצלאל אשכנזי וספריו', סיני – ספר יובל, ירושלים תשי"ח, עמ' קז). בדומה לכך כתב הרא"ש: "וה"ק רשב"ג אין צריך אומדן אלא זהו אומדן שלו", וכן כתב הרע"ב. ובאופן קצת שונה כתב הגר"א בשנות אליהו: "רשב"ג אומר נותן לעניים בכדי נפילה ר"ל בכדי שיעור שרגיל ליפול לקט ברוב שדות ואין משערין דוקא באותה שדה אלא אזלינן בתר רוב שדות". ויש להעיר כי העובדה שהירושלמי לא נזקק להתייחס לשאלה זו אומרת דורשני, ושמא יש להביא מכאן סמך לכך שברוב המקורי של הירושלמי פירשו גם את "ניפלה" שבמסכת פאה כמובן של שיעור הזריעה, וראו להלן הערה 38].

34. והשוו שם פ"ז מ"ג לגבי הגדרת הפרט: "אי זה הוא פרט הנושר בשעת הבצירה". ראו גם המקבילות למשניות אלו בתורת כהנים פרשה א פ"ב ה"ה, ושם פ"ג ה"ב. אומנם יש להעיר כי מכיוון שמדובר במספר מועט של התייחסויות, קשה להסיק מסקנות חד-משמעיות בעניין.

מציעא, וזאת במיוחד לאור העובדה שהם הכירו פרשנות זו ואף פירשו כך את המשנה בפאה!
 וכבר ראינו שהירושלמי עצמו העיר על עניין זה ונשאר בשאלה.³⁵
 נראה שהסיבה לכך היא הקושי הגדול בסברה שיש בפירוש זה במשנה בפאה. שכן
 בניגוד למשנה בכבא מציעא שבה ניתן להבין את ההיגיון בשיעור של "כדי ניפלה" במובן
 של שיעור הזרעים הנדרשים לשם זריעת השדה, הרי שבמשנה בפאה לכאורה אין כל היגיון
 בשיעור שכזה.³⁶ ואסביר: המשנה בכבא מציעא עוסקת באדם שקיבל שדה באריסות והיא
 לא הוציאה יכול רב. על כך אומר רבי יהודה שאם יש בשדה תבואה בשיעור שיכול לספק
 את הזרעים לצורך זריעת שדה זו, חייב האריס להמשיך בטיפול בתבואה. ניתן להבין את
 ההיגיון בשיעור זה בשני אופנים. אופן אחד הוא שזהו שיעור הזרעים שהאריס השקיע בשדה
 מלכתחילה, ולכן אם השדה מוציאה את שיעור הזרעים שהוא השקיע בה הוא מחויב להמשיך
 לטפל ביכול. אופן שני הוא ששיעור זה הוא השיעור שאיתו הוא יוכל לזרוע את השדה
 בעונה הבאה, ולכן אף שבשנה זו הוא יצא ללא רווח הוא מחויב לטפל בתבואה כדי שהוא
 יוכל להשתמש בזרעים לצורך הזריעה בשנה הבאה.³⁷ לעומת זאת במשנה בפאה שעוסקת
 ברוח שפזרה את העומרים על גבי הלקט שהיה מונח בשדה אין לכאורה שום היגיון בכך
 שבעל השדה ייתן לעניים לקט בשיעור של הזרעים הנדרשים לזריעת השדה. נדמה שזוהי
 הסיבה לכך שהתלמודים נדחקו לפרש במשנה בפאה ש"כדי ניפלה" היינו שיעור הלקט
 הראוי ליפול בשדה זו שהרי שיעור זה הוא כמובן הגיוני ומובן.³⁸

35. ראו גם בפירוש הון עשיר על המשנה בפאה שהתייחס לדברי הר"ש (לעיל, הערה 32) וכתב: "ולא ידעתי
 מה הכריחו להר"ש לחלק בין הפרקים הללו. דכאן ודפ"ט דמציעא".
36. השו"ת לדברי ספראי (לעיל, הערה 24): "כדי נפילה כאן אינו קשור כלל לכדי זריעה. גם מבחינה הגיונית
 אין קשר בין השניים".
37. אומנם יש מקום לדון בהסברים אלו, שכן ניתן להקשות עליהם שבפועל האריס צריך לנכות משיעור זה
 את האחוז שהוא נותן לבעל השדה ובסופו של דבר הוא לא מקבל זרעים בשיעור של "כדי ניפלה". אך
 נדמה לי שלמרות הקושי האמור, ההסברים הללו מראים על כל פנים שהשיעור של "כדי ניפלה" הוא
 שיעור רלוונטי לנושא הנידון.
38. בשולי הדיון בשיטת הירושלמי והבבלי חשוב להדגיש כי הפרשנות של התלמודים את המונח "ניפלה"
 במשמעות של שיעור נפילת הלקט אינה מוכרחת ברובד הראשוני של הבבלי והירושלמי. בירושלמי
 הסבר זה מוכרח רק בשלב האחרון של הסוגיה שמקשה על הסתירה בין הפרשנות שבפאה לבין הפרשנות
 שבכבא מציעא, ואילו בבבלי הסבר זה מוכרח רק בעקבות שאלתו של ר' ירמיה "לכור זרע לכור
 תבואה". לאור זה היה אולי מקום לשקול אפשרות שמא ר' יוחנן עצמו פירש את המונח "ניפלה" במובן
 של שיעור זריעה ושמא כך גם הובנו דבריו ברובד המוקדם יותר של הסוגיה, אלא שבשלב מאוחר יותר
 נוצרה פרשנות חדשה למונח ולאור זה חזרו ופירשו את דברי ר' יוחנן באופן שיתאימו לפרשנות זו. אלא
 שהעניין מסובך יותר שכן לשם פשיטת שאלתו של ר' ירמיה מובא בבבלי בשם ר' יוחנן (כך לפי חלק
 מהנוסחאות - ראו לעיל הערה 30) נוסח מורחב של המימרא שכולל את המילים "לכור זרע". והעניין
 צריך עוד עיון. וכיוון דומה לזה שהוצע כאן הציע - משיקולים קצת שונים - פליקס (לעיל, הערה 24)
 עיי"ש בדבריו. ואף שהסברו אינו חף מקשיים, דבריו בהחלט מעוררים מחשבה. ומכל מקום הביקורת

ד.

והנה בין הממצאים שהתגלו במערות קומראן נמצא קטע מברית דמשק שעוסק בדיני מתנות עניים. קטע זה מחזק את ההבנה ש"כדי נפלה" במשנה פאה משמעו שיעור הזרעים הנדרשים לזריעת השדה, ויכול לשפוך אור על הבנת ההיגיון שעומד מאחורי שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל. וזה לשון הקטע:³⁹

[הלקט] ועללות הכרם עד עשרה גרגרים
 העוללת וכול הלקט עד סאה לבית הסאה והיא אשר זרעה
 אין בה תרומה ופרט [אין בה] ובעוללה עד עשרה [גרגרים]
 ובנקוף הזית ופרי תבואתו אם שלמה היא נקפה אחד
 משלושים [בון] וכל [מעשר] בו ואם רפוס השדה או קדה
 בשרפה] ונפרט [ונותר] מסאה לבית סאה מעשרה בה ואם תלקוט
 נפש אחת [סאה] אחת ממנו ביום אחד תרומה בה עשרון.

כאמור קטע זה עוסק בדיני מתנות עניים ונידונים בו בין היתר שיעורים שונים הנוגעים למתנות עניים. יש בקטע כמה עניינים שדורשים בירור,⁴⁰ אך כאן אתמקד בדין שמופיע בשורה השנייה של הקטע: "וכל הלקט עד סאה לבית הסאה". בהערותיו לקטע פירש באומגרטן כי יש כאן הגבלה לשיעור המרבי של הלקט, כלומר, בעל הבית מחויב לתת לעניים ללקוט את הלקט עד שיעור של סאה זרעים בשטח שזורעים בו סאה ("בית סאה"). עוד הוא ציין למשנה בפאה פ"ה מ"א וכתב שהדין שלפנינו דומה לשיטת רבן שמעון בן גמליאל "נותן לעניים בכדי נפילה" (כך בהעתקה של באומגרטן), אלא שבעוד שבמשנה מדובר בשיעור שנקבע עבור מקרה שבו לא ניתן לשחזר מה הייתה כמות הלקט בשדה, הרי שבקטע בקומראן מדובר בשיעור המרבי של הלקט.⁴¹

שמתח עליו ספראי (לעיל, הערה 24) אינה מוצדקת שכן היא מבוססת על האופן שבו הסבירו התלמודים את המימרא של ר' יוחנן ואילו טענתו של פליקס מתמקדת בהבנה המקורית של דברי ר' יוחנן.
 39. הקטע פורסם לראשונה על ידי יוסף באומגרטן ב-DJD, 18, עמ' 147. הנוסח המובא כאן הוא על פי מהדורתו של קימרון (א' קימרון, חיבורים עבריים מקומראן, א, ירושלים תש"ע, עמ' 32). הנוסח שם מתבסס על צירוף של כמה קטעים, וההעתקה כאן אינה כוללת את כל סימני ההדרה שבמהדורה הנ"ל, אך המילים והאותיות שהושלמו על ידי המהדיר מסברה מצוינות כאן באמצעות סוגריים מרובעים. כמו כן סופו של הקטע שלא נוגע לענייננו לא הובא כאן (לגבי שייכותה של המילה האחרונה שצוטטה כאן ראו לקמן סוף הערה 44). הקטע כולו נידון על ידי באומגרטן שם, עמ' 148-149, וחלקים מתוך הקטע נידונו במאמר של אהרן שמש 'דברים שיש להם שיעור', תרביץ עג, ג, תשס"ד, עמ' 391-394 (חלק זה של המאמר מופיע בשינויים קלים בספר של אהרן שמש וכנה ורמן, לגלות נסתרות, ירושלים תשע"א, עמ' 233-235).

40. ראו להלן הערה 44.

41. יש להוסיף כי בספרות חז"ל לא מצאנו שיעור מרבי לכמות הכללית של הלקט בכל השדה. אומנם קיימת מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בנוגע לשיעור המרבי לכמות הלקט הנופל בפעם אחת (ראו משנה פאה פ"ו מ"ה), אך זו אינה עוסקת בשיעור הכללי של לקט בשדה.

הסברו של באומגרטן שההלכה לפנינו עוסקת בהגבלה הנוגעת לכמות הלקט מסתבר ביותר,⁴² אם כי ניתן להסביר את הדברים באופן שונה במקצת. לפי ההסבר החלופי לא מדובר כאן בהגבלה כללית לכמות הלקט המרבית שמותר לעני ללקוט מן השדה, אלא בהגבלה של כמות הלקט המרבית שפטורה מן התרומה.⁴³ עניין זה תלוי באופן שבו מפרשים את המילים הבאות בהמשך הקטע, וכפי שמוסבר כאן בהערה.⁴⁴ לענייננו כאן ההבדל הזה בין הפירושים אינו משמעותי שכן בכל אופן לפי שני ההסברים יש לפנינו הגבלה הנוגעת באופן כזה או אחר לשיעור של הלקט, והגבלה זו מוגדרת לפי השיעור של "סאה לבית הסאה".

42. שמש (לעיל, הערה 39) מביא את פירושו של באומגרטן, אך הוא מעדיף לפרש שמדובר בנתינת שיעור קבוע לפאה שהיא סאה אחת לכל בית סאה. לדעתי קריאתו של שמש דחוקה מכמה צדדים: הן מצד הלשון "עד" (כפי ששמש העיר בעצמו), הן מצד הפרשנות שלו למילה "לקט" (וראו שם בהערה שהוא נדחק בעניין זה). הטענה המרכזית שלו כנגד פירושו של באומגרטן היא שכדומה לשתי ההוראות האחרות בקטע, הנוגעות לעוללות וליכול הזית, יש לקרוא גם כאן את ההוראה כמופנית אל בעל השדה ולא אל העני המלקט כפי שיוצא מקריאתו של באומגרטן. ואולם לדעתי גם לפי קריאתו של באומגרטן ניתן לפרש שההוראה היא לבעל השדה שמחויב לאפשר לעניים ללקוט את הלקט עד סאה לבית הסאה. מלבד זאת הוא כלל לא מתייחס להשוואה שעושה באומגרטן למשנה בפאה, וזו לדעתי נקודה חשובה שאין להתעלם ממנה.

43. פטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות נזכר בכמה מקומות במשנה. ראו למשל: פאה פ"א מ"ה: "לעולם הוא נותן משם פאה ופטור מן המעשרות עד שימרה"; פאה פ"ד מ"ט: "הלקט והשכחה והפיאה שלנכרי חייב במעשרות אלא אם כן הבקיר".

44. באומגרטן פירש שהמילים בהמשך הן הלכה חדשה: "והיא אשר זרעה אין בה תרומה ופרט [אין בה] ובעוללה עד עשרה [גרורים] – שדה שאינה מניבה את כמות הזרעים שנזרעו בה פטורה מתרומה ופרט, וכן אין בה את הדין של העוללות עד עשרה גרורים. לדבריו "תרומה" כאן באה במשמעות של מתנות עניים. אולם ניתן לפרש שהמילים "והיא אשר זרעה אין בה תרומה" שייכות לעיל והן מסיימות את הדין שנזכר לפניו: "והיא אשר זרעה" היא לשון ביאור שמסבירה שהשיעור "סאה לבית הסאה" הוא בעצם כמות הזרעים שנזרעו בשדה; והמילים "אין בה תרומה" משמען שרק ללקט עד השיעור הנזכר יש פטור מתרומה (בדרך זו נראה שהלך ספראי [לעיל, הערה 24] במבוא לפירושו, עמ' 18). לפי פירוש זה ייתכן שהעני רשאי ללקוט גם יותר משיעור של סאה לבית הסאה אך למה שיהיה מעבר לשיעור הזה לא יהיה דין לקט לעניין פטור מתרומה.

שתי דרכי הפירוש הללו משפיעות על הפרשנות והפיסוק של המשך הקטע ולכל אחת מהן קשיים משלה, אך העיסוק בפרשנות הקטע כולו חורג ממסגרת מאמר זה ולא אכנס אליו כאן. [עם זאת, לא אמנע מלהתייחס למילים "תרומה בה עשרון" בסוף הקטע שהועתק למעלה. באומגרטן ושמש פירשו ש"עשרון" האמור כאן הוא שיעור לתרומה שנזכרת לפניו, וכל אחד מהם פירשו לפי שיטתו (ראו באומגרטן עמ' 149; שמש וורמן [לעיל, הערה 39], עמ' 209 הערה 62). אך לפי האפשרות החלופית שהובאה כאן שהמילים "אין בה תרומה" הן סיום ההלכה שלפניהן אפשר לפרש באותו האופן שגם המילים "תרומה בה" שבסוף הקטע הן סיום ההלכה שלפניהן ואילו המילה "עשרון" שייכת להמשך הקטע (שלא הועתק כאן) ואינה עניין כלל למה שנזכר לפניו.]

כאמור, באומגרטן קישר בין השיעור "סאה לבית הסאה" שמופיע בברית דמשק לשיעור "כדי ניפלה" שבמשנה בפאה. הקישור הזה בין שני המקורות משכנע ביותר, והוא בהחלט יכול לאשש את המשמעות של "כדי ניפלה" במובן של הזרעים שנזרעו בשדה. לאור הזיקה בין שני המקורות הללו שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל – שנראתה בתחילה חסרת היגיון – מקבלת כעת פשר: שיעור "כדי ניפלה" אינו שיעור חסר שייכות לדיני לקט אלא הוא שיעור שמצאנוהו נוהג בדיני לקט כבר בברית דמשק, ורבן שמעון בן גמליאל אימץ שיעור זה ויישם אותו במקרה שלפנינו.

מדוע ליישם זאת דווקא במקרה שלנו? ניתן להסביר זאת לאור מה שהוצע בתחילת המאמר. כפי שהוסבר לעיל, ניתן לפרש כי העיקרון העומד בבסיס הדינים במשנה פאה פ"ה מ"א הוא הכלל ש"ספק לקט לקט", ולפי כלל זה מן הדין היה שכל השיבולים שיש לגביהן ספק יינתנו לעניים. ואולם במקרה של הרוח שפיזרה את העומרים לא ניתן ליישם כלל זה מכיוון שבאופן זה לא היה נשאר כלום לבעל הבית, ולכן קבעו חכמים שיעור אחר במקרה זה. לדעת תנא קמא משערים את כמות הלקט הראויה להיות בשדה כזו, וכמות זו ניתנת לעניים. לעומת זאת לדעת רבן שמעון בן גמליאל יש לתת את השיעור המרבי של לקט שהיה יכול להיות לעני מתוך שדה זו, דהיינו – כדי ניפלה.⁴⁵

כאמור, בספרות חז"ל לא מצאנו שיעור מרכי לכמות הכללית של הלקט בכל השדה כפי שמופיע בברית דמשק, וקשה לדעת מה גרם לפער בין ההלכה שם לבין האופן שבו היא מופיעה במשנה. ייתכן שהדבר נובע מכך שהמסורת שהגיעה לחז"ל הייתה כללית ומעורפלת והכילה רק את היסוד של שיעור "כדי ניפלה" / "עד סאה לבית הסאה" בהקשר לדין לקט (או אולי אפילו בהקשר כללי יותר של דיני מתנות עניים), והדין שלפנינו במשנה הוא ניסיון לפרש ולשחזר מסורת זו. לחלופין ייתכן שהלכה זו הייתה מוכרת לחז"ל בצורה שמצאנו אותה בברית דמשק, אלא שחכמים בחרו באופן מכוון ומשיקולים שונים לצמצמה רק למקרה האמור במשנתנו. בכל אופן מסתבר שווריאציה מסוימת של הלכה זו הייתה מוכרת גם בקרב חכמי המשנה. כבר העירו החוקרים על דוגמאות למסורות הלכתיות שנמצאות בספרות קומראן ושאונו מוצאים להן הדים בספרות חז"ל, והמקרה שלפנינו יכול להצטרף אפוא לדוגמאות הללו.⁴⁶

45. אחד את הדברים. אין הכרח לומר שלדעת רבן גמליאל שיעור זה של "כדי ניפלה" הוא שיעור המקסימום של לקט בכל מקרה (שהרי לא מצאנו שיעור כזה בחז"ל), אלא שרבן גמליאל אימץ דין זה, שמצאנו אותו בברית דמשק בנוגע להגבלה כללית של שיעור הלקט, ויישם אותו במקרה שלנו שבו נדרשת הגבלה שכזו. וראו להלן בפנים.

46. דוגמה מרתקת לתופעה כזו נידונה במאמרו של מנחם קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ורוח', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 330-335. וראו עוד בספרה של ורד נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, שדנה בהיבטים שונים של מערכת היחסים בין ההלכה החז"לית להלכות המצויות בספרות קומראן.

לסיכום הדברים, ההבנה כי ההלכה שבמשנתנו שורשה ויניקתה בדין "וכל הלקט עד סאה לבית הסאה", מאירה את המשנה באור חדש ונותנת פשר והבנה לשיטתו של רבן שמעון בן גמליאל ש"נותן לעניים כדי ניפלה".

ה.

בסיום המאמר ברצוני להתייחס לשאלה מה הטעם לדין זה האמור בברית דמשק שהשיעור המרבי של לקט נקבע בשיעור של "כדי ניפלה"? אני רוצה להציע בקצרה שלושה הסברים שלדעתי נקשרים אחד בשני: הסבר רעיוני, הסבר צורני והסבר מדרשי. ההסבר הרעיוני הוא שבתליית שיעור הלקט המרבי הניתן לעניים בשיעור הזרעים שנזרעו בשדה יש סוג של הכרת תודה באופן של מידה כנגד מידה. דהיינו האדם זורע כמות של זרעים באדמה, וכאשר הוא מתברך מאת הבורא והאדמה נותנת את יכולה, הוא מחזיר לבורא כביכול את ההשקעה שלו באמצעות נתינתו לעניים באופן של לקט. אומנם מטבע הדברים אין ללקט שיעור קצוב, אך השיעור המרבי שלו נקבע בהתאם לשיעור שהאדם השקיע בתחילה באדמתו. רעיון מעין זה (על דרך השלילה), נמצא בדבריו של פילון:⁴⁷

וכן מי לא יתפעל מן הציווי אל הקוצרים והבוצרים? הרי בעת הקציר הוא מבקש שלא להרים את השיבולים הנופלות, ושלא לקצור את כל התבואה אלא להשאיר את הקמה בחלק מן השדה... אבל ישנם אנשים מתועבי לב ואכולי תאוות הממון, ונפשם כלה לכל סוג של בצע בלי לבדוק מאין יבוא להם, עד כדי כך שהם עוללים את הכרמים ואת כרמי הזיתים, וקוצרים פעם שנייה את שדות השעורה והחיטה. בזה הם מוכיחים את צרות עינם הנקלה ממש כשל עבר, ונוסף על כך מחללים שם שמים. הרי הם עצמם סיפקו דברים מעטים לחקלאות, ואילו הטבע סיפק את הדברים הרבים והחשובים ביותר לפוריות ולשפעת התבואה... הם יודעים זאת ורואים שהטבע מביא תמיד את ההשלמה וגומל את חסדיו ביד רחבה, ואף על פי כן הם מעזים לשייך לעצמם את הטובות שלו, וכאילו הם עצמם גרמו את הכול, אינם חולקים דבר לאיש, בנוהגם שנאת אדם וחילול שמים כאחד.

להסבר הרעיוני יש להוסיף שקיים גם דמיון צורני באופן הפעולה בין נפילת הזרעים על האדמה בזמן הזריעה לנפילת הלקט על הקרקע בזמן הקציר. ואולי דמיון זה תרם אף הוא לכך שהשיעור המרבי של הלקט שנופל בשדה הוא כדי נפילה של הזרעים בזמן הזריעה. לבסוף אני רוצה להציע בהיסוס הסבר דרשני כקומה נוספת לשני ההסברים הקודמים, וזאת לאור תפיסה המצויה בכמה מקומות בספרות חז"ל שבהם מעשה הצדקה מתואר כפעולה של זריעה שעושה פירות. וכך נאמר בתוספתא בפאה פ"ד הי"ח, מהד' ליברמן עמ' 60:

47. על המידות הטובות, 90-94 (מהד' סוון דניאל-נטף, עמ' 208). ההדגשה שלי.

מעשה במונבו המלך שעמד וביזבו אוצרותיו בשני בצרות. שלחו לו (אבותיו) אחיו: אבותיך גנזו אוצרות והוסיפו על של אבותם ואתה עמדת ובזבות את כל אוצרותיך שלך ושל אבותיך? אמ' להם: אבותי גנזו אוצרו' למטה ואני גנזתי למעלה שנ' "אמת מארץ תצמח". אבותי גנזו אוצרות מקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי מקום שאין היד שולטת בו שנ' "צדק ומשפט מכון כסאך" וגו'. אבותי גנזו אוצרות שאין עושיין פירות ואני גנזתי אוצרות שעושיין פירות שנ' "אמרו צדיק כי טוב" וגו'. אבותי גנזו אוצרות ממון ואני גנזתי אוצרות על נפשות שנ' "פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפש" וגו'. אבותי גנזו אוצרות לאחריים ואני גנזתי לעצמי שנ' "ולך תהי הצדקה" וגו'. אבותי גנזו אוצרות בעולם הזה ואני גנזתי לעצמי לעולם הבא שנ' "והלך לפניך צדקך".⁴⁸

רעיון זה נקשר בכמה דרשות המצויות בבבלי עם הפסוק בהושע י', יב: "זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד...", כאשר הזריעה האמורה בפסוק נדרשת במשמעות של עשיית צדקה.⁴⁹ כך למשל בבבלי בבא קמא יז ע"א:⁵⁰

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחאי מאי דכתיב "אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור?" כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים שנאמר "אשריכם זורעי" ואין זריעה אלא צדקה שנאמר "זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד" ואין מים אלא תורה שנאמר "הוי כל צמא לכו למים".

ובדומה לכך בעבודה זרה ה ע"ב:

א"ר יוחנן משום רבי בנאה: מאי דכתיב "אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור?" אשריהם ישראל בזמן שעוסקין בתורה ובגמילות חסדים יצרם מסור בידם ואין הם מסורים ביד יצרם שנאמר "אשריכם זורעי על כל מים", ואין זריעה אלא צדקה שנאמר "זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד", ואין מים אלא תורה שנאמר "הוי כל צמא לכו למים".⁵¹

48. ראו עוד מקבילות ומקורות נוספים שמציין אליהם ליברמן בפירושו הארוך (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, א, תשס"א, עמ' 101).

49. גם לפי פשט הכתוב ברור שהלשונות "זרעו"/"קצרו" אינן מתפרשות במשמעות המילולית החקלאית אלא במשמעות רחבה של עשיית מעשה והתוצאה שלה, ואם כן "זרעו לכם לצדקה" משמעו לפי הפשט הוא: עשו מעשה צדק ויושר. החידוש של הדרשה הוא בהעתקת משמעות זו להיקריויות נוספות של הפועל זרע גם כאשר במקומות הללו הכוונה לפי הפשט היא לזריעה ממשית. מלבד זאת המילה "צדקה" מתפרשת בחז"ל לא כעשיית מעשה צדק ויושר אלא לפי המשמעות הרווחת בספרות חז"ל כנתינת ממון לעניים (ראו להלן הערה 53).

50. הציטוט הזה והבא מתוך דפוס וילנא. אין הבדלי נוסח משמעותיים בין כתבי היד.

51. ראו גם סוכה מט ע"ב: "אמר רבי אלעזר: גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה שנאמר 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. אם אדם זורע, ספק אוכל ספק אינו אוכל; אם קוצר, ודאי אוכל. ואמר רבי

בחיבורים מדרשיים מאוחרים יותר אנו מוצאים שפסוק זה נדרש בהקשר למעשה הזריעה הקונקרטי של יצחק אבינו. כך בפרקי דרבי אליעזר (פרק לג):

"ויזרע יצחק בארץ ההיא" - ר' אליעזר אומר וכי זרע דגן זרע יצחק חס ושלום?! אלא לקח כל מעשר ממונו וזרע צדקה לעניים ולאביונים כשם שאתה אומר "זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד". וכל דבר ודבר שעושה פתח לו הקדוש ברוך הוא מאה שערין של מיני ברכות, שנאמר: "וימצא בשנה ההיא מאה שערים".⁵²

מלשון הדרשה בפרקי דרבי אליעזר - ובפרט מלשון הפתיחה "וכי זרע דגן זרע יצחק חס ושלום"⁵³ - נראה שהדרשה באה להפקיע לגמרי את ההקשר החקלאי הריאלי מתוך הסיפור של יצחק. לעומת זאת במדרש אגדה אחר מופיעה דרשה דומה שאומנם מפרשת את פעולת הזריעה של יצחק כמכוונת למעשה של צדקה, אך עדיין משאירה את הסיפור בתוך ההקשר החקלאי שלו. וכך נאמר במדרש אגדה לבראשית כו יב, מהד' בובר עמ' 66:

"ויזרע יצחק בארץ ההיא" - שעשה צדקה גדולה עם עניי אותו מקום, שנאמר "זרעו לכם לצדקה". "מאה שערים" - בשביל אותו זכות בדרך הקדוש ברוך הוא אותה זריעה ונשאה הארץ מאה שערים ממה שהיו משערים אותה.

על פי הדרשות הללו ועל פי הכיוון הרעיוני שהצעת בהסבר ההלכה בברית דמשק ניתן להציע דרשה לפסוק בהושע באופן שיקשור עוד יותר בין פעולת הזריעה הממשית לפעולת הצדקה. וכך יתפרש הפסוק לפי דרשה זו: "זרעו לכם לצדקה" - את כמות הזרע שזרעתם תנו לצדקה. וכאשר תעשו כך אזי "וקצרו לפי חסד" - תתברכו ביכולכם בשל מעשי החסד שעשיתם בזמן הקצירה. זוהי כמובן דרשה מחודשת שאף שהיא יכולה בהחלט להתאים להלך הרוח שעולה מתוך ההלכה בברית דמשק, הרי שיש להודות שאין לה כל זכר בספרות קומראן. אך גם אם לא נרחיק לכת לטעון שאכן הייתה קיימת בדיוק דרשה שכזו - ואני כמובן אינני מתיימר לטעון כך - אני חושב שבהחלט ייתכן שפסוק זה התפרש כבר בספרות קומראן בכיוונים דומים לאלו המצויים בדרשות חז"ל ביחס לפסוק.⁵⁴ ואם אכן כך הוא הדבר הרי שלא מן הנמנע שהפסוק בהושע הוא זה שעמד באיזשהו אופן ברקע של הקביעה ההלכתית "וכל הלקט עד סאה לבית הסאה".

אלעזר: אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה שנאמר 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'."

52. דרשה זו נרמזה בקיצור גם בתרגום המיוחס ליונתן: "זרע יצחק לצדקתא".

53. נוסח שאלה-תמיהה זו מצוי בשינויים קלים בכל עדי הנוסח של פרקי דרבי אליעזר (ע"פ בדיקה בסניפוסים שהתקין ד"ר אליעזר טרייטל - נמצא באתר "מהדורא" שבפורטל "פרידברג"). וראו בביאור של רד"ל ומהרז"ו.

54. כידוע המילה "צדקה" במקרא משמעה תמיד "צדק" (למעט היקרות אחת בספר דניאל ד', כד), ואילו בלשון חכמים המשמעות הרווחת של המילה היא עזרה ממונית לנזקקים וכדומה. כפי שהראה פרנסיסקו המשמעות החזו"לית של המילה קיימת כבר בספרות קומראן (ראו: Zanella Francesco, 'Between Righteousness' and 'Alms': A Semantic Study of the Lexeme צדקה in the Dead Sea Scrolls',

נספח – לכירור צורתה של המילה "ניפלה"

פרופסור בר-אשר ניתח את המילה "ניפלה" בספרו תורת הצורות של לשון המשנה⁵⁵ בשתי צורות שונות. בחלק א של ספרו הוא שייך את המילה למשקל "פֶּעֶל" וניתח את המילה כשם פעולה: ניפלה = הנפל/הנפילה שלה.⁵⁶ ניתוח זה מתבסס על הניקוד של מילה זו במסכת פאה בכ"י קויפמן ובכ"י פרמה שבהם המילה מנוקדת במפיק בה"א.⁵⁷ אולם במבוא לספרו וכן בחלק ב של ספרו הוא ניקד את המילה "נִיפְּלָה" (ללא מפיק בה"א), וניתח אותה כשם פעולה של משקל "פֶּעֶלָה".⁵⁸ נראה כי במקומות אלו הוא התבסס על הניקוד של מילה זו בהיקרותה במסכת בבא מציעא פ"ט מ"ה ששם המילה מנוקדת בכי"ק ללא מפיק בה"א.⁵⁹ לדעתי אין לפסול את האפשרות שהיעדרותו של המפיק בבבא מציעא אינה מכוונת אלא נובעת מטעות כלשהי (ושמא היא דהתה ונמחקה מכתב היד), אך לצד זאת ייתכן שהיא משקפת מסורת חלופית לניקוד המילה "ניפלה", ואם כן יהיה עלינו לומר כי לפנינו שתי מסורות חלוקות לגבי צורתה של מילה זו: א) משקל "פֶּעֶל" בתוספת כינוי שייכות. ב) משקל "פֶּעֶלָה".

בנוגע לשם "ניפלה" במשקל "פֶּעֶלָה" כתב בר-אשר שבשני מקומות אחרים במשנה אנו מוצאים שלשם זה יש חלופה במשקל "פֶּעֶלָה" – סוטה פ"ח מ"ו ("נפילה") ובבא קמא פ"ה מ"ז ("לנפילת") והוא ציין זאת כדוגמה להבדלי מסורת בתוך מסירותיו של סופר כי"ק.⁶⁰ כאמור, יש מקום להסתפק בעצם שיוכה של המילה "נפלה" למשקל "פֶּעֶלָה", אך גם אם נקבל אפשרות זו ברצוני להציע שהימצאותה של הצורה "נִיפְּלָה" לצד הצורה "נִפְּלָה" אינה

55. *STDJ*, 108, pp. 269-287; וראו עוד: א' הורביץ, 'ראשיתם המקראית של מונחים תלמודיים – לתולדות צמיחתו של מושג ה'צדקה', מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), עמ' 155-160 שטוען שניתן למצוא בספרי תהלים ומשלי ניצנים ראשוניים לתהליך הסמנטי שאירע למילה זו – אני מודה לפרופ' מנחם קיסטר שהפנה אותי לשני מאמרים אלו).

55. מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה, א-ב, ירושלים תשע"ה.

56. עמ' 535-536; וראו עוד שם עמ' 543-544 שבלשון המקרא מצוי השם "נפל" במשמעות עובר שנפל, ואילו בלשון חכמים מתועד בו השימוש כשם פעולה "נפילה".

57. בכ"י פריז המילה מנוקדת ללא מפיק בה"א אך כפי שמציין בר-אשר (שם, עמ' 535-536) דרכו של כתב יד זה לא להטיל מפיק בה"א. ויש להוסיף על דבריו שגם באוטוגרף של פירוש המשנה לרמב"ם ה"א מנוקדת במפיק כפי שהעיר הר"י קאפח במהדורתו.

58. ראו: חלק א, עמ' 14; חלק ב, עמ' 1181, 1187, 1196, 1237.

59. אומנם בר-אשר לא התייחס במפורש להבדל זה הקיים בניקוד של כי"ק בשתי ההיקרויות של המילה. יש לציין כי בכי"פ מסכת זו אינה מנוקדת, ובכ"י פריז המילה מנוקדת ללא מפיק בה"א אך כאמור לעיל הערה 56 אין להסיק מכך מסקנות. עוד יש להעיר כי באוטוגרף של פירוש המשנה לרמב"ם ייתכן שהמילה מנוקדת במפיק בה"א אך הדבר אינו חד-משמעי (אבל גם אם אין שם מפיק לא ניתן להסיק מכך דבר שכן הניקוד בפירוש המשנה הוא חלקי מאוד).

60. ראו עמ' 14-15 שהוא מביא דוגמה נוספת לחילופים בין שני המשקלים הללו בתוך מסירותיו של סופר כי"ק ועוד דוגמאות להבדלים כאלו בין הסופר לנקדן.

משקפת בהכרח הברדלי מסורת באשר לכתיבתה של מילה זו. ייתכן שההבדל בין המשקלים הוא תוצאה של בידול סמנטי מכוון כדי להבחין בין גוני המשמעות של המילה. כלומר, מילה זו במשמעות הכללית של ירידת אובייקט כלפי מטה נכתבה במשקל הרווח "פְּעִלָּה", ואילו מילה זו במשמעות המסוימת של זרע שנזרע בשדה נכתבה במשקל "פְּעִלָּה".⁶¹

61. אחד מהקוראים מטעם המערכת העיר כי אחת המסקנות המרכזיות מעיון בנתונים של בראשור בספרו היא שתופעת ריבוי המשקלים לאותה מילה נפוצה מאוד בלשון המשנה, וכפי שהוא מציין במבוא לספרו (עמ' 111): "התופעה הבולטת ביותר בתצורת השם במשנה והניבטת גם ממסירותיהם של ק ושל פר היא בלא ספק תופעת חילופי המשקלי". לאור זאת הוא הקשה מדוע נחשוב שבמילה הזאת יש בידול סמנטי ובשאר עשרות או מאות הערכים אין בידול סמנטי? לדעתי גם אם התופעה נפוצה מאוד אין זה שולל את האפשרות לתת לה הסבר בחלק מהמקרים, ואולי ההסבר המובא כאן יוכל להיות פתח להסבר של חילופים נוספים.

שבות, רשות ומצווה ועריכתה של מסכת ביצה

א. פתיחה

כך אנו שונים במשנה ביצה פ"ה מ"ב:¹

כל שחייבין עליו² משום שבות ומשום רשות ומשום מצווה בשבת³ חייבין עליו ביום טוב. ואלו הן משום שבות: לא עולים באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטים על פני המים ולא מספקים ולא מטפחים⁴ ולא מרקדים. ואילו הן משום רשות: ולא⁵ דנים ולא מקדישים⁶ >ולא חולצין ולא מייבמין. ואילו הן משם מצווה: לא מקדישין⁷ ולא מחרימים ולא מעריכים⁸ ולא מגביהים תרומה ומעשרות. כל אלו ביום טוב⁹ אין צורך לומר¹⁰ בשבת. אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

- * המאמר נכתב במסגרת פרויקט המחקר "תולדות חיבור המשנה" במימון הקרן הלאומית למדע (22/973). אני מודה לחברת תלמידי המחקר ועוזרי המחקר שהתכנסו בקביעות ללמוד יחד את מסכתות סדר מועד מנקודת מבט דיאכרונית (בהתאם למונח שטבע בעל היובל), ולקוראים מטעם המערכת על הערותיהם המועילות.
1. נוסח המשנה על פי כתב יד קאופמן. חילופי נוסח משמעותיים מועטים מצויינים בהערות.
 2. במשנת כ"י ללידן של הירושלמי מופיע נוסח ייחודי 'שהוא' במקום 'שחייבים עליו'. ייתכן שיש לחילוף זה גם משמעות פרשנית.
 3. חסר בכת"י ללידן, ובכך מתעמעם המתח בין חלקי המשנה. ראו להלן.
 4. זהו סדר הפעולות בענף ארץ ישראל, וברוב עדי הנוסח של הבבלי הסדר הפוך: מטפחים ומספקים.
 5. בכל שאר עדי הנוסח 'לא', כפי שמצופה בנקודה זו.
 6. השיבוש 'מקדישים' (לעומת 'מקדישין' שבשאר כתבי היד) חוזר בכ"י מינכן 95 בבבלי ובדפוס נפולי של המשנה.
 7. נשמט מחמת הדומות ונוסף בגיליון כתב היד.
 8. ברוב עדי הנוסח בשני הענפים הסדר הפוך: מעריכים ומחרימים למעט דפוס נפולי.
 9. בענף הבבלי נוסף 'אמר' וכן בכ"י ללידן.
 10. הנוסח הדומיננטי בענף הבבלי הוא 'קל וחומר', וכן בכ"י ללידן ובקט"ג מוסרי II 88.

משנה זו הציבה בפני הפרשנים והחוקרים קשיים לא מבוטלים ונשתברו עליה קולמוסין רבים. ראשית, חלקי המשנה אינם יכולים להיקרא יחד. בעוד שבראש המשנה תחומי החיוב השונים, שבות, רשות ומצווה, נאמרו ביחס לאיסורי שבת ומשם נלמד ליום טוב, מיד לאחר פירוט החיובים המשנה קובעת להפך: "כל אלו ביום טוב אמרו, אין צורך לומר בשבת". מעבר לצרימה הטקסטואלית, פער זה מעורר את השאלה מהו יסוד דין שבות והחיובים הנלווים אליו, בהקשר של שבת או של יום טוב, ובהתאם לכך גם מהו אופיים של האיסורים הללו? שנית, החלוקה המופיעה בחלק הראשון של המשנה לשלושה סוגי איסורים היא סתומה ומוקשית. בעוד ש'שבות' מוכרת לנו גם ממקורות אחרים כסוג של איסור, כיצד הפכו 'רשות' ו'מצווה' לסוגי איסורים? בנוסף, הכותרות 'רשות' ו'מצווה' אינן תואמות את הפריטים המנויים בשתי קבוצות אלו. מדוע מחשיבה המשנה את פעולת ההקדש כמצווה יותר מאשר קידושין או ייבום?¹¹

בין שאר הצעות הפתרון לקשיים אלו, החוקרים פנו לעזרתה של הביקורת הגבוהה כדי לשחזר את מרכיביה של המשנה, והם תיארו תהליכים טקסטואליים ובכלל זה אף מספר 'תאונות' טקסטואליות' שהובילו לגרסה המדורדרת שלפנינו, המרובה צרימות ושיבושים טרמינולוגיים. אכן, אין להכחיש ולהחליק את הקשיים שבפנינו. בד בבד, בדרכו של בעל היובל אני מבקש להציע שבמקרה הזה הם משקפים תהליכי עיבוד ועריכה מכוונים. עורך המשנה ביקש להתאים את המקורות שבפניו בעניין שבות למגמה רחבה יותר בהתאם לתפיסתו המשתקפת בהיבטים נוספים של עריכת המשניות בפרקים האחרונים במסכת ביצה. מכלול תופעות טקסטואליות מצטרפות יחד ללמד על תפיסתו של עורך המשנה בדבר איסורי יום טוב. אם כן, ביאור המשנה כרוך בנייתו משולב של תולדות המשנה ממקורותיה לעריכתה לצד ראייה סינכרונית של המסגרת הספרותית-הלכתית שבתוכה היא שולבה.

ב. מקורותיה המדרשיים של המשנה

נפתח בביאור מבנה המשנה. כפי שמציין אלבק בהשלמותיו למשנה,¹² קיימת אי התאמה בין הרישא של המשנה הלומדת משבת ליום טוב "כל שחייבין עליו בשבת... חייבין עליו ביום טוב, ואלו הן...", ובין הסיפא של המשנה הלומדת את אותן הלכות מיום טוב לשבת "כל אלו ביום טוב, קל וחומר בשבת". בעקבות קושי זה אלבק מציע שהמשנה צורפה משני מקורות. המשפט הראשון במשנה משלים את ההשוואה בין שבת ליום טוב האמורה במשנה א: "משחילים פירות דרך ארובה ביום טוב אבל לא בשבת וכו'", והוא קובע שבאופן כללי חייבים על איסורי 'שבות',

11. ראו מלאכת שלמה בשם ר"ש סירליאו: "יש לדקדק דארבא אפא מסתברא שהמקדיש והמעריך אין בו קיום שום מצווה כלל וראוי לקרותן רשות והדין אפילו במקום גדול ממנו והמקדיש אשה אפילו שיש לו אשה ובנים וכו' כולם קיימו מצווה וראוי לקרותם מצווה. ונראה לומר דמכל מקום הבא לימלך להקדיש ולהעריך ולהחרים נותנין לו רשות ותבוא עליו ברכה, אבל הבא לדון במקום גדול ממנו וכו' ככולם מונעים ממנו לעשות ולכן נקראים רשות לגבי אחרים".

12. ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, ירושלים-תל אביב, תשס"ח, עמ' 484.

'רשות' ו'מצווה' ביום טוב כפי שחייבים עליהם גם בשבת. לאחר התייחסות כללית זו ל'שבות', 'רשות' ו'מצווה' צירף עורך המשנה מקור נפרד (החל מן השורה השנייה) המדגים את המקרים הכלולים בקבוצות אלו, אך לפיו מקור זה פעולות אלו נאסרו ביום טוב תחילה ומשם לשבת.¹³ אך הסברו של אלבק אינו קולע ללשון המשנה. מעבר לזיקה הלשונית המובהקת בין השורה הראשונה לשורות לאחריה, אין מובן לרשימות "אלו הן משום שבות ורשות ומצווה" אם לא מצורף להן גם הדין במקרים אלו, כפי שהוא אמור בשורה הראשונה. מנגד, חתימת המשנה רק מצביעה באופן כללי על מה שלפניה וקובעת ש"כל אלו ביום טוב", אך גוף האיסור והחיוב חסר. אם כן, בניגוד לדברי אלבק, המעבר בין המקורות מתרחש בסוף, במילים "כל אלו ביום טוב", אך במקרה זה לא ברור למה מכוונים 'כל אלו'? מכיוון אחר, מדוע צירף עורך המשנה את המשפט המדולדל הזה שכל כולו חתירה תחת הקביעה שבראש המשנה?
עלינו להלך בדרך שונה. ניכר כי הסיפא של המשנה "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד" היא לא הרבה יותר מאשר פרפרזה של סוף הפסוק בשמות י"ב, טז: "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". לפי פסוק זה, כל איסורי המלאכה למיניהם חלים גם ביום טוב, למעט אוכל נפש, והמדרשים על אתר אכן דנים בגדרי אוכל נפש שהותרו ביום טוב.¹⁴ והנה, גם המשפט הקודם במשנה ("כל אלו ביום טוב") מתבאר מתוך אותו הקשר מדרשי עצמו, ומלשון הפסוק "כל מלאכה לא יעשה בהם (= ביום טוב הראשון והאחרון של פסח)", הוא מרבה את כלל איסורי המלאכה. אם כן, שני המשפטים האחרונים במשנה נקראים כפרפרזה מדרשית של הפסוק. "כל אלו" שבמשנה מרבה את כל סוגי המלאכה האסורים ביום טוב שבו דיבר הכתוב, ושנאסרו גם בשבת, להוציא מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב. אם כן, די בפסוק זה לבדו כדי ללמד אותנו את כל המלאכות האסורות והמותרות ביום טוב ובשבת. אך מהם בדיוק האיסורים שמרבה הפסוק ("כל מלאכה"), ושעליהם מצביעה המשנה המושתתת על פסוק זה? המכילתא דרשב"י על אתר דורשת את הריבוי "כל מלאכה" בפסוק זה כדי לכלול עם המלאכות גם את מיני השבות השונים הנאסרים ביום טוב:¹⁵

[1] "כל מלאכה לא יעשה בהם". יכול לא יקנב את הירק ולא ידיח את הכלים ולא יציע את המיטות? הרי אתה דן נא' כן מלאכה ונ' להלך מלאכה במשכן מה מלאכה <ה> אמורה במשכן מלאכה שיש עמה שאובה אף מלאכה האמורה כן מלאכה שיש עמה שאובה.
[2] או <מה> מלאכה הא' במשכן מלאכה גמורה אף אין לי אלא מלאכה גמורה שלא יכתב כל הספר ושלא יארג כל הבגד ושלא יעשה כל הנפה ומנ' לא יכתב שתי אותות

13. אלבק הולך בעקבות התוספות יו"ט, אך לפי דרכו המשפט הראשון מתייחס לשלושת סוגי החיוב באופן כללי, וקטגוריות אלו נלמדות משבת, אך המקרים הספציפיים המופיעים בהמשך המשנה ככל אחת מן הקטגוריות נלמדים דווקא מיום טוב לשבת.

14. מכילתא דרבי ישמעאל פסחא פרשה ט, עמ' 31-32; מכילתא דרשב"י שמות י"ב טז, עמ' 20-21.

15. מכילתא דרשב"י, שם, עמ' 19-20.

ולא יארג שני חוטיין ולא יעשה שני בתי נירין בסלים ובסוגין בנפה ובכברה תל' לו'
מלאכה כל מלאכה

אין לי <אלא> ברשות במצוה מנ' לא יכתב שתי אותות בספרים ובתפילים ובמזוזות
ולא יארג שני חוטיין בכתנת במכנסים ובמעיל תל' לו' מלאכה כל מלאכה.
[3] אין לי אלא מלאכה שחייבין עליה חטאת מלאכה שאין חייבין <עליה> חטאת
מנ' לא יכתב אות אחת ולא יארג חוט אחד ולא יעשה בית אחד בסלין ובסוגין בנפה
ובכברה תל' לו' מלאכה כל מלאכה.

אין לי אלא ברשות <ב> מצוה מנ' לא יכתב אות אחת (בחמ) בתפילין ובמזוזות ולא
יארג חוט אחד בכותנת ובמכנסים ובמעיל תל' לו' מלאכה כל מלאכה.
[4] אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת
מנ' לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה לא שטיין על פני המים לא מספקין לא
מרקדין ולא מטפחין תל' לו' כל מלאכה.

אין לי אלא ברשות במצוה מנ' אין מקדישין אין מעריכין ואין מגביהין ואין מתרימין
תרומה ומעשרות תל' לו' שבתון שבת קדש (שמות טז כג).¹⁶

ההשוואה למכילתא דרשב"י חשובה לפירוש המשנה מכמה פנים, אך בשלב זה חשוב לשים
לב שעל פי דרשה זו כל איסורי המלאכה ובכללם איסורי השבות, המכונים כאן 'מלאכה שאין
חייבין על מינה חטאת', נלמדים באופן בסיסי מן הריבוי "כל מלאכה" המופיע בשמות י"ב, טז
לעניין יום טוב (למעט הצלע האחרונה של הדרשה שנדון בה להלן). אם כן, הסיפא של משנתנו
מתבאר היטב כסיכום דרשני של פסוק זה: איסורי השבות שהופיעו לעיל במשנה ושעליהם
מצביע הציורף "כל אלו" נאסרו ביום טוב, כפי שעולה מלשון הפסוק "כל מלאכה לא יעשה
בהם", למעט אוכל נפש שהותר בסופו של אותו פסוק. המדרש המשוקע בסוף המשנה משקף
אפוא את העמדה שכלל איסורי המלאכה מעוגנים במקראות על יום טוב. מעתה ניתן ללמוד
מיום טוב על שבת.¹⁷

מנגד, דרשות אחרות מבססות את אותה קבוצה של איסורים בהקשר של שבת דווקא, ועל
בסיס הפועל 'שבת' עצמו. בספרא על ויקרא ט"ז, כט מופיעה דרשה בעניין איסור מלאכה
ביום הכיפורים ("וכל מלאכה לא תעשו") המקבילה לדרשת המכילתא דרשב"י לעיל. בדרשה

16. החלוקה לארבע דרגות שכל אחת מהן מחולקת לרשות ולמצווה תואמת את הכותרת בתוספתא (יום
טוב פ"ד ה"ד, עמ' 300) "ארבע רשויות וארבע מצוות הן". למרות שהתוספתא אינה מפרטת את כל
הדרגות, נראה שלכך כוונתה. השוו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, ירושלים תשנ"ג, עמ'
998-999. לעומת זאת, נראה שהמשנה פירשה כותרת זו באופן אחר ולפיכך הרשימות של 'רשות'
'ומצווה' כוללות כל אחת ארבעה איסורים בלבד, בניגוד למקבילות הכוללות יותר מקרים.

17. אכן, דרשה ברוח זו הלומדת בקל וחומר מיום טוב לשבת אך לעניין אחר מופיעה במכילתא דרבי
ישמעאל פסחא פרשה ט, עמ' 31, לפיה "קל וחומר ומה אם יום טוב הקל אתה מוזהר על מלאכת חברך
במלאכתך, שבת חמורה דין הוא שתהא מוזהר על מלאכת חברך במלאכתך".

זו קיימת הבחנה ברורה בין הריבוי בחלק הראשון של הדרשה לריבוי בחלקו השני. פעולות שהן חלקי מלאכה מתרבות מלשון "וכל מלאכה" (פס' כט) כמו במכילתא דרשב"י, אך השבות למיניה מתרבה מן המילה "שבתון" המופיעה להלן בפסוק לא:¹⁸

אין לי אילא מלאכה שחייבין עליה כרת. מלאכה שאין חייבין עליה וכרת מנ'. שלוא יכתוב אות אחת. שלוא יארוג חוט אחד. שלא יעשה בית אחד בנפה ובכברה. תל'-לו'. "מלאכה". "וכל מלאכה". ריבה.

אין לי אלא מלאכת רשות. מלאכת מצוה מנ'. שלוא יכתוב אות אחת בספרים. ובתפיןלים ובמזוזות. שלוא יארוג חוט אחד במכנסיים ובפרכות. תל'-לו'. "מלאכה". "וכל מלאכה". ריבה.

אין לי אילא מלאכה שחייבין על מינה כרת. מלאכה שאין חייבין על מינה כרית מנ'. לא יעלה באילן. שלא ירכוב על גבי בהמה. שלוא ישוט על פני המים. לא יספיק לא טפיח לא ירקיד. תל'-לו'. "שבתון". שבות.

אין לי אילא שביתות רשות. שביתת מצוה מנ'. לא יקדיש לא יעריך לא יחרים לא יגביה לא יתרום ולא יעשיר ולא יקדיש ולא יגרש ולא ימאן ולא יחלוץ ולא ייבם ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני. תל'-לו'. "שבתון". שבות.

הספרא מציג אפוא תפיסה מדרשית חלופית ביחס לאיסורי השבות, שאינם נכללים בגדר מלאכה, אלא בגדר חיוב השביתה.¹⁹ מכאן שיסודו המדרשי של איסור זה נעוץ בשבת דווקא ומכאן הוא מיובא גם להקשרים אחרים, ובכלל זה גם ליום טוב. זאת בניגוד למכילתא דרשב"י, שלא רק לומדת איסורים אלו מ"כל מלאכה" היא אף מקפידה לכנות את האיסור "מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת" ולא 'שבות', או 'שביתת (רשות)מצוה'. כל אחד מן המדרשים מדבי ר' עקיבא מציע אפוא דגם אחר להסבר איסורי 'שבות'/'מלאכה שאין במינה חטאת'. לצד שני אלה נוסף דגם שלישי בדבי ר' ישמעאל, שם איסורי שבות נלמד מפעלי 'שמירה', כמעין סייג והרחקה מאיסורי מלאכה.²⁰

והנה, קיים הבדל נוסף בין הספרא למכילתא דרשב"י הראוי לתשומת לב. רשימת השבות בתחום הרשות זהה בשני המדרשים, והיא מורכבת מצירוף שתי תתי-רשימות: (1) לא יעלה באילן. שלא ירכוב על גבי בהמה. שלוא ישוט על פני המים. (2) לא יספיק לא יטפיח לא ירקיד".

18. ספרא אחרי מות פרק ז ה-ט, פג ע"א, על פי כ"י רומי 66. החלק הראשון של הדרשה זהה למכילתא דרשב"י ולכן לא צוטט.

19. בסמוך המדרש לומד מן המילה "שבתון" לרבות גם אכילה, שתייה ושאר עיניני יום הכיפורים, אך הם אינם נאסרים בשבת מכיוון שנאמר "שבתון הוא", כלומר ביום הכיפורים דווקא. כאן עובר הגבול בין הרמות השונות של השביתה.

20. ראו מכילתא דרבי ישמעאל פסחא פרשה ט, עמ' 33 על "ושמרתם את היום הזה" (שמות י"ב יז); שם כספא פרשה כ, עמ' 332 על הפסוק: "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" (שמות כ"ג, יג); וכן שבתא פרשה א, עמ' 340: "אך את שבתת יתשמרו" (ל"א, יג).

להלן נדון בפירוט בטיבה של רשימה קבועה זו. לעומת זאת, יש הבדל בין שני המדרשים בנוגע ל'שביתת מצווה'. במכילתא דרשב"י מופיעה רשימה קצרה הכוללת רק פעולות הנוגעות לקודש: "אין מקדישין אין מעריכין ואין מגביהין ואין מתרימין תרומה ומעשרות", ולעומת זאת, בספרא רשימה זו מוטמעת בתוך רשימה ארוכה יותר, בעלת שלושה חלקים: (1) לא יקדיש לא יעריך לא יחרים לא יגביה לא יתרום ולא יעשיר (2) ולא יקדיש ולא יגרש ולא ימאן ולא יחלוץ ולא ייבם (3) ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני". כל אלו פעולות של הקדשה ופדיון המורחבות מתחום הקודש לתחום הקידושין. הפריטים המנויים במכילתא דרשב"י קולעים לשלבים הקודמים במדרש, שבהם ריבוי איסורים בתחום המצווה, לא התייחס למצוות באופן כללי, אלא לתחום הקודש דווקא. בשלבים הקודמים הדרשן נדרש לרבות כל מלאכה הנוגעת להכנת בגדי הכהונה, כמו גם כתיבת ספרי תורה תפילין ומזוזות. זאת לאחר שבראש הדרשה מלאכת המשכן הוצגה כבניין אב להגדרת מיני המלאכות האסורים.²¹ הספרא מנגד התעלם מן ההיבט הזה במהלך הדרשה, ובעיניו 'שביתת מצווה' כוללת כל דבר שיש בו היבט כלשהו של מצווה, והוא כלול בריבוי הכללי מן המילה "שבתון".

על רקע הגישות השונות במדרשי דבי ר' עקיבא נוכל לשוב למשנתנו, ולהציע שהצרימה בין חלקי המשנה משקפת את היסודות המדרשיים השונים של איסורי שבות. בעוד שהחלק הראשון נעוץ בשבת ומשתמש במינוח 'שבות', החלק האחרון מוסב על שמות י"ב, טז ובהקשר של יום טוב דווקא.²² ברמה הבסיסית נראה שהמשנה מבקשת לקיים את המסורות המדרשיות השונות למרות המתח ביניהן, אך לאור העובדה שהמדרשים השונים משקפים הבנות שונות

21. היבט זה עשוי להיות מוטעם במכילתא דרשב"י לא רק מצד רשימת האיסורים, התחומים בקודש, אלא גם במהלך המדרשי החותם את המהלך. לפי נוסח הגניזה בשלב האחרון חורגת המכילתא דרשב"י מן הדרשה הקבועה על המילים "כל מלאכה" והיא מבססת את איסור שביתת מצווה על המילים "שבתון שבת קדש" האמורות בפרשיית המן (שמות ט"ז, כג), בעוד שבמדרש הגדול על אתר המצטט את הדרשה (מהד' מרגליות עמ' קצה) הדרשה מנוסחת כמו בספרא "שבתון שבות" (וכן בפירושו הרמב"ן על ויקרא כ"ג, כד, המצטט את הדרשות השונות בעניין שבות). לפי גרסאות אלה קשה לדעת מדוע הדרשן חרג במשפט האחרון מן התבנית הקודמת של הדרשה. במהדורת אפשטיין-מלמד הפנו לפסוקים בשמות ל"א, טו, ושם ל"ה, ב, האמורים בהקשר של בניית המשכן ושם מופיע הצירוף "שבת שבתון קדש". נראה שהמהדירים ביקשו לרמוז לכך שזהו הצירוף המבוקש, ללמדך שקדושת השבת אוסרת מלאכה אפילו בתחום הקודש, ובכך הדרשה חותמת במה שפתחה.

22. יש מקום ללומד לבוא ולשאל מהו אכן ההקשר המדרשי הראשוני שבו גובשה הקטגוריה של 'שבות'. סוף סוף, ניכר שהמדרשים מעבירים את היחידה המדרשית בין הקשרים שונים. מצד אחד, שמות י"ב הוא המקום הראשון שבו מופיע איסור מלאכה, למרות שמדובר ביום טוב, ומצד שני, המונח 'שבות' עצמו מצביע על איסור הנוגע לשבת דווקא. יחד עם זאת, גם אם מסתבר שההקשר המקורי שבו גובשה קטגוריה זו הוא לעניין שבת (למשל בשמות כ', י), כפי שהציע אחד מקוראי המאמר, מבחינת ניתוח המשנה - והוא העיקר לענייננו - היא כבר מתמודדת עם ריבוי המקורות המדרשיים לעניין יום טוב ולעניין שבת, כאשר כל אחד מותאם להקשרו.

של איסור השבות והיקפו, יש גם מקום לשאול, האם המשנה רק מצרפת מקורות באופן טכני או שהיא נוקטת עמדה גם בנוגע לטיבו ויסודו של איסור שבות? בנקודה זו עלינו לעיין בחלוקה הייחודית של המשנה בין שבות, רשות ומצווה, שגם היא – כך נבקש לטעון – תוצר של צירוף המסורות המדרשיות השונות.

ג. מה בין שבות, רשות ומצווה?

כאמור, הקושי המרכזי בפירוש המשנה הוא הצמצום של 'שבות' רק לקבוצה הראשונה, בעוד ששתי הקבוצות הבאות הפכו לכאורה לקטגוריות עצמאיות ונפרדות, ללא התאמה ברורה בין שמות הקטגוריות לבין המקרים הכלולים בהן. החלוקה המשולשת במשנה, 'שבות', 'רשות' ו'מצווה' מהדהדת את ההבחנה בין 'שביתת רשות' ו'שביתת מצווה' במדרשים, אך בעוד ששם אין כל קושי בהבחנה בינרית זו בין שני סוגי שבות, המערכת המשולשת במשנה היא ייחודית וסתומה, כפי ששואל כבר הבבלי: "והני משום רשות איכא משום שבות ליכא, והני משום מצווה איכא משום שבות ליכא?"²³ גם אם נציע ש'רשות' ו'מצווה' במשנה הם קיצורים של 'שבות דרשות' ו'שבות דמצווה',²⁴ כיצד נוכל לכלכל את הקטגוריה הראשונה של 'שבות' גרידא, הכוללת רשימה נפרדת של איסורים? שני כיווני פתרון עיקריים הוצעו למשתננו. הפתרון הראשון הדבק בלשון המשנה שלפנינו מבקש להגדיר מחדש את המושגים 'רשות' ו'מצווה' ואת היחס ביניהם. הפתרון השני מציע לראות בנוסח המשנה שלפנינו גרסה מעובדת ומשובשת להבחנה הבינרית הפשוטה הלקוחה ממדרשי ההלכה.

הכיוון הראשון ניכר כבר בתלמודים. כך על פי הירושלמי הקבוצה הראשונה נחשבת ל'שבות' שהיא רשות' והקבוצה השנייה הרי היא 'רשות' שהיא מצווה, ולא רשות גמורה.²⁵ ברוח זו כותב רש"י על הקבוצה השנייה:²⁶ "רשות שיש בו קצת מצווה אבל לא מצווה גדולה וקרוב הוא להיות דבר הרשות". הבבלי אכן מעיר על המקרים המנויים בקבוצה השנייה, שלכאורה יש להחשיבם כמצווה, והוא מעמיד אותם במקרים שאין בהם מצווה גמורה.

בעקבות התלמודים, החוקרים ביקשו למצוא מקורות נוספים שמהם לכאורה עולה ש'רשות' (כמו בקבוצה השנייה) משמש במובן של מצווה קלה.²⁷ כך לכאורה עולה ממחלוקת התנאים

23. בבלי ביצה לו ע"א.

24. כך עולה מדברי ר' יצחק בבבלי שם.

25. ירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א). 'לוי', 'משנת אבא שאול', 'מסילות לתורת התנאים, תל אביב תרפ"ח, עמ' 98, הע' 2, מתקן את הירושלמי ברוח הספרא ל'שבות' שהיא רשות' ו'שבות' שהיא מצווה' (ובעקבותיו אלבק, סדר מועד, עמ' 484). הוא מתקשה בכך שר' יצחק האמורא הארצישראלי מבחין בין שבות גרידתא, שבות דרשות, ושבות ומצווה, ומניח שזהו שיבוש בבלי של מסורת דבריו.

26. ביצה לו ע"ב, ד"ה 'כל שחייב עליו'; 'או משום מצווה'

27. כך ש' ליברמן, 'תיקוני ירושלמי [ו] תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 97-99; ראו גם 'פרנצוס, 'מחקרים בהרכבה של מסכת ביצה שבתלמוד הבבלי ובדרכי עריכתה', עבודת דוקטור, ירושלים תשכ"א, עמ'

בסוף פרק ח בסוטה בעניין החוזרים מערכי המלחמה, האם יש להבחין בין 'מלחמת רשות' ל'מלחמת מצוה' (ת"ק), או בין 'מלחמת מצוה' ל'מלחמת חובה' (ר' יהודה). אם כן, מה שת"ק מכנה רשות, ר' יהודה מכנה מצווה, שהיא קלה יותר ממצווה במשמעות של חובה. אלא שלא ברור שהתנאים מתכוונים במילים שונות בדיוק לאותן רמות של חיוב.²⁸ למעשה, ממקרים שבהם עניינה של 'רשות' הוא ניגוד ל'מצוה' לא ניתן לבסס את הטענה שקטגוריה זו טעונה במידה מסוימת של חובה ולפיכך היא מצויה במעלה גבוהה יותר מ'שבות' גרידא. במקרים אחרים 'רשות' עומדת כנגד 'איסור', ובמקרים אלו כאשר נאמר שהאדם רשאי לעשות דבר מה בהקשר של מצווה, אין להסיק שרשות היא מעין מצווה, אלא שהמצווה מתירה לו לעשות דברים שאחרת היו נאסרים עליו.²⁹

אכן, בהקשרים ספציפיים העוסקים ב'שבות' ניתן למצוא בירושלמי ושם דווקא חילופים בין 'שבות' ובין 'רשות'. בשני מקרים מסתבר שהמילה 'רשות' משמעה 'שבות של רשות', ומן ההקשר משמע שאין מדובר על רשות גמורה, כגון סמיכה על הקרבן ביום טוב.³⁰ יחד עם זאת, אין בכך בכדי להפתיענו מאחר שהירושלמי עצמו על משנת ביצה פירש את הקטגוריה של רשות כ'רשות שהיא מצווה'. וכך כנראה יש לפרש מקום נוסף שבו הירושלמי מצרף את כל שלוש הקטגוריות יחד, ונראה שהוא מבקש לדרג ביניהן.³¹ אם כן, המקומות היחידים שבהם

126-128. ג' אלון, 'שבות, רשות, מצווה', תרביץ ז (תרצ"ו), עמ' 135-142, מציג ואריאציה אחרת לפיה לא ניתן לדרג את שלוש הקטגוריות, אבל כולן מציינות איסורים מדברי סופרים, והמשנה צירפה מקורות שונים שהביעו זאת באמצעות מונחים שונים.

28. השו" ירושלמי שם פ"ה, ה"ח (כג ע"א) שם האמוראים חולקים האם 'משמעות ביניהם', כלומר שאלו מונחים מקבילים, או ש'מחלוקת ביניהן', ואם כן אין לייחס משמעות של 'מצוה' ל'רשות' של ר' יהודה, וכן עולה מדברי רבא, בבלי שם מד ע"ב, בניגוד לרעת ר' יוחנן. הדברים אמורים גם ביחס למחלוקת ר' יוסי ור' יהודה בבבלי פסחים מט ע"א, בנוגע לסעודת האירוסין אם היא מצווה או רשות, ובהתאם לכך האם היא דוחה ביעור חמץ וניתן להסתפק בביטול (משנה שם פ"ג מ"ז וברייתא שם). בכל אופן, אין כאן כל אינדיקציה שיש ממד של חיוב למאן דאמר 'רשות'.

29. ראו למשל סוכה פ"ג מ"ד: "מפני שהוציאו ברשות"; ירושלמי בבא קמא פ"ו ה"ה, ה ע"ג: "בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות".

30. ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב, עז ע"ד: "לא תהיה שבות קלה בעיניך שהרי סמיכה אינה אלא רשות ונחלקו עליה אבות העולם". השו" בבלי חגיגה טז ע"ב: "שהרי סמיכה אינה אלא משום שבות ונחלקו בה גדולי הדור"; ירושלמי פסחים פ"ו ה"ב, לג ע"ב: "מה שבות לא כן תנינן 'המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפיר בריתו שלאברהם אבינו והמגלה פנים בתורה אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא"? אמר ר' ירמיה: מהו רשות? רצה בישראל רצה לא בישראל".

31. ירושלמי שבת פ"ב ה"ז, ה ע"ב: "הנחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עליה כרת ובאתה לחלוץ תפיליו שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה" (וכן משמע בגזי ירושלמי, שבת א, 21, עמ' 143). השו" מקבילות בבבלי סנהדרין סח ע"א: "היאך מניחים איסור סקילה ועוסקים באיסור שבות"; "אררנו נ"א פרק כה, עמ' 80: "שהנחת הדלקת הנר שנתחייבת עליה מיתה לשמים והיית מתעסק בתפילין שאין אתה מתחייב

משתמע ש'רשות' היא מעין מצווה קלה הם דווקא המקומות המושפעים במישרין מלשון המשנה שלפנינו על פי פרשנותה בירושלמי.³²

נראה אפוא שיש לקבל את הכיוון השני לפתרון החלוקה המשולשת במשנה, על רקע ההשוואה למבנה הבינארי הפשוט במדרשים. ראשית, יש לשים לב שגם בפעם הנוספת שקטגוריות אלו מופיעות זו לצד זו במשנה, הן תואמות דווקא את המבנה הבינארי. כך אנו שונים בפסחים פ"ו מ"ב:

אמר ר' אליעזר: מה אם שחיטה שהיא משם מלאכה דוחה את השבת אלו שהם משום שבות לא ידחו את השבת. אמר לו ר' יהושע: יום טוב יוכיח שהיתיר בו משום מלאכה ואסר בו משום שבות. אמר לו ר' אליעזר: מה זה יהושע ומה ראה רשות למצוה.

לדעת ר' אליעזר איסורי שבות הכרוכים בהכנת קרבן הפסח דוחים את השבת. לדבריו, חומרת שבות (כמו ביום טוב שהותרה בו מלאכה) היא רק בתחום הרשות ולא בתחום המצווה, כמו במקרה של קרבן.³³ אם כן, רשות כוללת בתוכה שתי קבוצות, רשות ומצווה, כפי שראינו לעיל בספרא ובמכילתא דרשב"י. אך כיצד נסביר את משנתנו שלא ניתן לבארה באופן זה?

החוקרים הציעו שלוש ואריאציות של ההסבר לפיו המשנה משקפת עיבוד מדורדר של ההבחנה הפשוטה במדרשי ההלכה, אלא שאף אחת מהן אינה מספקת. ישראל לוי הציע הגהה חריפה כדי להתאים את המשנה לספרא: "ואלו משום רשות: לא עולים באילן... ולא מרקדים. ואלו משום מצווה: לא דנים ולא מקדישים וכו'".³⁴ הצעה מרוככת הוצעה על ידי הריצ"ד בחידושו. גם הוא ביקש להתאים את המשנה לספרא, אך בהגהה קלה יותר. לדבריו, צריך להעביר רק

עליהן אלא משום שבות". אלון (לעיל, הערה 27) הקדיש את מאמרו לברור גרסת הירושלמי, ועדיין הקושי במקומו עומד. בכל אופן, נראה שגם במקרה זה הירושלמי הליביש את התבנית של משנתנו. במסגרת זו ניתן גם לבאר את ירושלמי פסחים פ"ג ה"ז, ל ע"ב שליברמן הביא כראיה שרשות היא קצת מצוה: "מהו שביתת הרשות אצל רבו או אצל מי שהוא גדול הימנו בחכמה" (לנוסח כאן ראו גנזי ירושלמי, פסחים א, 1ה, עמ' 214). אפשטיין, ניסה לדחות מקור זה ולטעון שהירושלמי בא ללמד שאפילו מקרה זה, שבו האדם שובת אצל רבו, נחשב לשביתת רשות בלבד, אבל ראו פרנצוס (לעיל, הערה 27), עמ' 126-128 הדוחה טענה זו. בכל מקרה, גם כאן מדובר ספציפית במושג 'שביתת רשות' על פי הירושלמי, ואין בכך בכרי לסייע לביאורה של המשנה.

33. ולעניין זה אין כל הבדל אם אנו מנסחים את הדברים כרש"י (בבלי פסחים סה ע"ב ד"ה מה ראייה): "אכילת הדיוט רשות היא וצורך גבוה מצווה", או כר"ח (שם פסחים סח ע"ב): "מה ראייה שבות דרשות לא עולין באילן לשבות דמצוה שהיא הבאת הפסח כדי שישחט". יש לשים לב שלמרות שהר"ח מצטט את המשנה בביצה הוא סוטה ממנה פעמיים. רשימת שבות דרשות תואמת את הרשימה הראשונה במשנה, ולעניין מצווה הוא אינו מצטט את המשנה ('אין מקדישין') אלא מתייחס להבאת הקרבן מחוץ לתחום.

34. לוי (לעיל, הערה 25), עמ' 97 הערה 2.

את המילים "אלו הן משום מצוה" לסוף הרשימה (וכך כל אחת מן הכותרות מתייחסת לרשימה שלפניה).³⁵ אפשטיין כדרכו הציע פתרון על דרך הרכבת מקורות.³⁶ אפשטיין עמד על הדמיון (החלקי) בין הפריטים הכלולים בקטגוריית הביניים 'רשות' במשנה והפריטים שנוספו בספרא בקטגוריית 'שביתת מצווה' מעבר לרשימה המצומצמת במכילתא דרשב"י בקטגוריה זו. לדבריו, מדובר אפוא ברשימה פתוחה שמקורות שונים נוספו עליה. לאור זאת אפשטיין הציע שמלכתחילה היו במשנה רק שתי רשימות: הרשימה הראשונה שהסתיימה במילים "אלו הם משום רשות", והרשימה השלישית שפתחה במילים "ואלו הם משום מצווה" הכוללת את הפריטים המופיעים במכילתא דרשב"י. בשלב מאוחר יותר נוספו עוד פריטים, כגון אלו שנוספו בספרא ונועדו לרשימה האחרונה, אלא שהם נוספו במקום הלא-נכון, לפני הכותרת "ואלו הן משום מצווה". כך נוצרה רשימה חדשה, לכאורה תחת הכותרת "אלו הם משום רשות", ובעקבות זאת הרשימה הראשונה נחשבה כקטגוריה נפרדת: "ואלו הם משום שבות". אפשטיין מתאר תאונת שרשרת שהובילה להפרדה המלאכותית בין פריטים של אותה רשימה ויצירת שלוש רשימות. אך כפי שהעיר אלבק, בעוד שניתוח המקבילות והיחס ביניהן הוא קולע, ההסבר להיווצרות המשנה הוא קשה, ומניח שיבוש במקום שברמה הטקסטואלית לא ניכר כלל שיבוש אלא סיווג סדור, ובמקום שאין סיבה שהוא יקרה.³⁷ בניגוד לרושם העולה מדברי אפשטיין, ניכר שכל אחת מן הרשימות בחיבורים השונים היא בעלת אופי מובחן. כפי שצינינו לעיל, שביתת המצווה במכילתא דרשב"י מתייחסת באופן בלעדי לענייני קודש, בעוד שבספרא רשימה זו מורכבת ממספר רשימות העוסקות בהקדשה והוצאה מידי הקדש, לצד קידושין וגירושין. במשנה לעומת זאת, אין התייחסות לפדיון, אך מנגד בראש הרשימה נוסף האיסור "אין דנים" שאיננו מופיע במקבילות. בכך המשנה מכוונת את רשימת האיסורים 'משום רשות', לתחום שהוא אכן רשות במובהק, ואינו מאופיין בקדושה או במצווה. במסגרת זו גם האיסורים לקדש, לחלוץ ולייבם מתבארים כדוגמאות נוספות של מעשה בית דין, ולא בגלל ההיבט המצוותי שבו. אם כן, בעוד הרשימה המורחבת בספרא מצויה בתחום המצווה והקדושה, יצירתה של הרשימה הנפרדת במשנה כרוכה בהגדרה מחדש של האיסורים 'משום רשות'. ההבחנה העניינית הברורה בין שתי הקטגוריות במשנה שוללת את השערת אפשטיין בדבר תאונה טקסטואלית שפיצלה את הרשימה לשתיים.

ניתן אמנם להציע גרסה מתונה של שיטת אפשטיין שבה התקיימו מספר רשימות של איסורי 'שבות דמצווה' כגון "לא מקדשים ולא חולצים וכו'". בעוד שהספרא צירפה אותן, המשנה ביקשה

35. י"צ הלוי דינר, חידושי הריצ"ד: הגהות פירושים וחיידושים על הבבלי והירושלמי, ירושלים תשמ"א, עמ' שיג-שיד.

36. י"נ אפשטיין, 'מי ששנה זו לא שנה זו', תרביץ ז (תרצ"ו), עמ' 143-158; הנ"ל, מבואות לספרות התנאים, תל אביב, תשי"ז, עמ' 360-361. לסיכום ראו: י"ד גילת, 'איסור שבות בשבת והשתלשלותם', פריקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 88-89.

37. ח' אלבק, מחקרים בבבלייתא ותוספתא, ירושלים תש"ל, עמ' 167 בהערה.

לשמר את ההבחנה ביניהן, ולפיכך היא יצרה באופן מלאכותי קטגוריה שלישית. בד בבד, ניכר שהמשנה לא שייצה רשימה זו באופן מכני, אלא עיצבה אותה כך שתתאים להגדרת 'רשות'. בנקודה זו אני מציע לשכלל כיוון זה ולצרף את הבעיה שהעסיקה אותנו בסעיף הקודם ולראות בשתי התופעות התמוהות במשנה צדדים שונים של אותה מטבע. ראשית, המשנה צירפה מקורות הלקוחים מהקשרים מדרשיים שונים ביחס למקורו של איסור שבות, והם תואמים את ההבדל בין הספרא למכילתא דרשב"י. שנית, המשנה יצרה קטגוריה חדשה של איסורי 'רשות', כאשר עיקר הפריטים המופיעים ברשימה זו נוספו גם בספרא. צירוף נתונים אלו מוביל למסקנה, שגם בעניין זה המשנה יישובה בין הרשימות בספרא ובמכילתא דרשב"י באמצעות ההבחנה בין הקטגוריות 'רשות' ו'מצוה', שנוספו לצד הקטגוריה הבסיסית של 'שבות'.

התוצאה במשנה היא אפוא מבלבלת וייחודית אך אין זו תוצאה של העתקה לא טובה של מקורות, אלא של ניסיון ליצור מערכת שתכיל את המקורות השונים. כתוצאה ממאמץ זה, המשנה קובעת גם שאיסורי שבות נעוצים בחיובי שבת, אך גם שיסודם בדיני יום טוב. בנוסף, כדי ליישב בין המקורות המשנה ניסחה מחדש את הקטגוריה של 'רשות', כך שתכלול פעולות שאינן בתחום הקודש מלבד האיסורים האמורים כבר בקטגוריה של 'שבות'. כך מתבאר מדוע ההבחנה בין רשות למצווה במשנה אינה מתאימה לכל הפריטים אלא שהיא הולבשה על גביהם, בעזרת האיסור 'אין דנים'³⁸.

38. מ' ארד, מחלל שבת בפרהסיא: מונח תלמודי ומשמעותו ההיסטורית, ניו יורק וירושלים תשס"ט, עמ' 343-357, מציע שחזור אחר של התהוות המשנה (והמדרשים) בעקבות התוספתא פ"ד ה"ד, עמ' 300. המבנה של התוספתא דומה למדרשים המבחינים בין רמות של איסורים (שתי אותיות, אות אחת וכו') הן לעניין שבות והן לעניין מצווה, לכך נסמכה (על פי כת"י ערפורט) רשימה של איסורי 'שבות' הכוללת את הפריטים המופיעים ברשימה השנייה והשלישית במשנה, ללא התייחסות לרשימה הראשונה. בכ"י וינה הותאמה הרשימה למבנה של המשנה, היא פוצלה ל'רשות' ו'מצווה' ונוספה לפניה הרשימה הראשונה. ארד מציע אפוא שעל פי כ"י ערפורט, יש אמנם לחתוך את הרשימה ל'רשות' ו'מצווה' כפי שנעשה בדרגות הגבוהות יותר של האיסור, אך ללא רשימת 'שבות' כמו במשנה. לשיטתו, ההבחנה המקורית בין 'רשות' ל'מצווה' היא בין רשימת 'אין דנים' לרשימת 'אין מקדישים'. לעומת זאת רשימת 'לא עולין' היא תוספת משנית שיובאה מן התוספתא בסוף שבת (ראו להלן הערה 42). לדעתו, בצורתה המקורית רשימה זו לא עסקה מראשיתה בשבות, מכיוון ששבות במשנה אינה קשורה לאיסורים אלה. בסעיף הבא נדון בהגדרת 'שבות' אך השחזור של ארד אינו משכנע מכמה פנים. דווקא אם מקבלים את טענת המקורות של ענף כ"י ערפורט (עם קטע הגניזה וכ"י לונדון), קיים קושי לחתוך את הרשימה הארוכה לשתי קטגוריות (רשות ומצוה), ואין ליישם את החלוקה בענף כ"י וינה, שוודאי הותאמה בנקודה זו למשנה. לפיכך לפנינו רשימה ארוכה הדומה לקבוצת 'שבות דמצווה' בספרא. הקושי הגדול יותר הוא בשחזור המסורבל של מסורת מדרשי ההלכה על פי דרכו של ארד. הרי בשניהם מופיעה הרשימה של 'אין עולין' שלדעת ארד היא תוספת מאוחרת, ומצד שני הם משמרים את המבנה המקורי של החלוקה בין שבות דרשות לשבות דמצווה. לאור זאת הוא נאלץ לטעון שהמדרשים הסירו את הרשימה הקדומה, והמירו אותה ברשימה החדשה שבמשנה. להבנת, במקום שחזור ספקולטיבי של טקסטים כפי שמציע ארד, ראוי לקבוע את היחס בין המסורות כפי שהם בפנינו.

ד. שבו איש תחתיו

לאור הניתוח המוצע עד כה מובן מדוע רשימת 'שבות' במשנה יוצאת דופן בהשוואה לשתי הרשימות שלצידה, המקבילות ביניהן: 'רשות' כנגד 'מצוה'. למעשה, גם בצורתה הראשונית במדרשי ההלכה ניכרת חוסר ההתאמה בין רשימה זו (הנחשבת שם בגדר 'שבות דרשות') ובין הרשימה המקבילה 'שבות דמצווה'. בעוד שבדרגות האיסור הגבוהות יותר שני סוגי האיסור, 'רשות' ו'מצווה', נוסחו זה כנגד זה (כגון, "לא יכתב שתי אותות ולא יארג שני חוטים" לעומת "לא יכתב שתי אותות בספרים וכו' ולא יארג שני חוטין בכותנת ובמכנסים"), ביחס לשבות אין כל קורלציה עניינית בין שתי הרשימות. רשימת השבות הראשונה כוללת "אין עולין באילן וכו'" בעוד שהשבות השנייה עוסקת בפעולות מסוג אחר לחלוטין.

במשנתנו, הייחודיות של הרשימה הראשונה ניכרת עוד יותר. כאן אל מול איסור 'שבות' של "אין עולין בסולם וכו'" ניצבות שתי רשימות הדומות זו לזו והן עוסקות בפעולות משפטיות וקנייניות בתחום החול והקודש. כזכור, הרשימות דומות דיין עד כדי שהספרא צירף אותן לרשימה אחת. אם כן, במשנה ניכר במיוחד מה שלמעשה כבר עומד כבר ביסוד המסורת התנאית כאן, והוא שרשימת 'שבות' הבסיסית לא נוצרה במסגרת הדרשה הכוללת צמדים של איסורים בתחום הקודש והחול, כמו בדרגות האיסור הגבוהות יותר, אלא כרשימה העומדת לעצמה. על גבי רשימה זו, צורפו רשימות נוספות בעלות אופי אחר כדי להתאים למערכת הכפולה של 'רשות' ו'מצווה'. ברי אפוא שכדי לעמוד על יסודו של איסור שבות לפי קבוצת מקורות אלו, יש לברר את אופייה של אותה רשימת 'שבות' עצמאית, הקודמת להבחנה בין 'רשות' ל'מצווה'. מהו אפוא עניינה של קבוצת איסורי 'שבות' על פי המשנה: "לא עולים באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטים על פני המים ולא מספקים ולא מטפחים ולא מרקדים"? ההסברים התלמודיים מנמקים כל אחד מן האיסורים בנפרד: הבבלי כדרכו מסביר כל מקרה על דרך 'גזירה שמא' יעבור על איסור מלאכה (תלישה, בניה, תיקון, יציאה מחוץ לתחום). במקום אחר הבבלי מנמק את איסור הסיפוק והטיפוח משום 'הולדת קול'.³⁹ הירושלמי מוסיף נימוקים שונים ומגוונים כגון חשש שיקטוף מן העץ, חשש שהבהמה תינזק או משום שביתת בהמה, ואיסור להניע את המים.⁴⁰ המשותף לכל הנימוקים הוא שהם מסבירים כל איסור בנפרד, על רקע שיקול מקומי (ובמידה רבה שרירותי). גישה זו גם אופיינית גם להצעותיהם של החוקרים, שהצביעו על קדמותם וחומרתם של איסורי שבות בהלכה הקדומה. גם הם ראו בהם אוסף מגוון של איסורים בעלי תוקף והקשר נפרדים.⁴¹

39. בבלי ביצה לו ע"ב-לו ע"א; עירובין קד ע"א. להתפתחות הדיון בעניין זה ראו: א' סטולמן, המוצא

תפילין: עירובין פרק עשירי מן התלמוד הבבלי, האגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים תשס"ח, עמ' 384.

40. ירושלמי ביצה פ"ה ה"ב (סג ע"א). לביאורה הלשון 'שמא תינזק' ראו: ליברמן (לעיל, הערה 16), עמ' 300, הערה 67.

41. ראו גילת (לעיל, הערה 36), עמ' 89-92; ספרא, משנת ארץ ישראל: עם מבוא ופירוש הסטורי חברתי, סדר מועד ח, מסכת ביצה, ירושלים תשע"א, עמ' 207-209. השוו לדברי הריצ"ד (עמ' שיד) שראה

כנגד ההסברים התלמודיים ובניגוד לדברי חוקרים קודמים, קשה להתעלם מן הדמיון המעשי בין כל הפריטים ברשימה זו, הממוקדים בתנועה אסורה.⁴² הפלגה, רכיבה, טיפוס וכן ריקוד וטיפוח נוגדים את החובה הבסיסית "שבו איש תחתיו", ולא לנוע יתר על המידה. אמנם הפריטים האחרונים מופיעים בתוספתא תחת הכותרת "כדרך שהוא עושה בחול",⁴³ אבל צירופם לחלק הראשון מלמד שהרשימה בצורתה הנוכחית כוללת דוגמות שונות לחיוב השביתה ואיסור התנועה. אכן, עיון בכל המקורות התנאיים הספורים המזכירים את דין 'שבות' מלמד על מקומם המרכזי של איסורי תנועה במסגרת קטגוריה זו.⁴⁴

משנת פסחים פ"ו, א-ב ומשנת ראש השנה פ"ד מ"ח מציגות תמונה דומה בנוגע למקרים הכלולים תחת איסור שבות. במשנה פסחים פ"ו מ"א אנו שונים: (1) הרכיבו והבאת מחוץ לתחום (2) וחתיכת יבלתו אינן דוחים ר' אליעזר אומר דוחים", ומהמשנה הסמוכה אנו למדים שפעולות אלו נחשבו לשבות בעיני ר' יהושע ור' אליעזר. מקרים דומים מופיעים במשנת ראש

באיסורי שבות תקנות קדומות שנועדו כולן לממש את דברי ישעיהו "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי". לפיכך הריצ"ד פירש את איסור העלייה על העץ "דמסתמא אין עולין לעץ אלא למלאכה" ומנגד ריקוד עשוי להסיח את דעת האדם מקדושת השבת.

42. נראה שהד לכת מצוי בהלכה האחרונה בתוספתא שבת פ"ז הכ"ט, עמ' 86 הכוללת את אותה רשימה: "לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקין ולא מטפחין ולא מרקדין ברשות היחיד ואין צריך לומר ברשות הרבים". קשה לומר מה הלכה זו עושה במקום זה, ומה היחס בינה ובין משנת ביצה, יחד עם זאת, נראה שהיא מבקשת להדגיש שאיסורי התנועה אינם מוגבלים לדיני רשויות, אלא אפילו בתוך רשות היחיד יכולה להיות תנועה יתרה. סוף סוף, אם הנימוק לאיסור היה מעין ההסברים התלמודיים, לא היה יסוד להבחנה בין רשות היחיד לרשות הרבים.

43. תוספתא שבת פ"ז הכ"ה, עמ' 85. מקובל לראות בכך נימוק או אף קטגוריה של איסור ולא רק תיאור של אופן הפעולה האסורה. ראו ניסוחו של גילת (לעיל, הערה 36), עמ' 249 הערה 1 וכנגדו א' קוסמן, 'לתולדות איסורי "עובדין דחול" בספרות התנאית', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, תשנ"ג, עמ' 47-54.

44. ניתן אף לטעון שיסודה של תופעה זו כבר בהלכה הקדומה. הצמד הפותח את הרשימה, מופיע יחד גם בספר היובלים אלא ששם דינו של העבריין מיתה: "וכול איש אשר יעשה מלאכה ואשר ילך למסע ואשר יעבד שדה, אם בביתו אם בכל מקום, ואשר יבעיר אש ואשר ירכב על בהמה ואשר יסע בספינה בים וכו' איש אשר יעשה מכל זאת ביום השבת ימות" (יובלים נ, 12-13). כפי שטען גילת (לעיל, הערה 36), עמ' 249-255 ('איסור ההליכה בדרך בשבת'), ההלכה הקדומה החמירה בנושא זה ולמדה את איסור היציאה לדרך מן המקרא עצמו "שבו איש תחתיו" וגו' (שמות ט"ז, כט. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל ויסע פרשה ה, עמ' 170). במקורות מאוחרים יותר (החל מברית דמשק) נקבעו גדרים בנוגע למרחק הנחשב יציאה מן המקום ונקבעו תחומי שבת. בד בבד, נוצרה הבחנה בין איסורי מלאכה שחייבים עליהם סקילה וכתר ובין איסור ההליכה בדרך, שאין עליו עונש. גילת הצביע על תהליך זה גם באיסורים אחרים (ראו לעיל הערה 41), יחד עם זאת, איסור היציאה לדרך על צורותיו השונות מעוגן היטב במקורות ובמדריכי הכתובים, ולפיכך יש לראות בו בניין אב לאיסורים נוספים מסוג זה (כפי שהרשימה שבמשנתנו מרחיבה אף לתנועות מינימליות יותר כגון ריקוד, וגם להזזה של חפצים אחרים), והוא מכונן את התשתית של איסור 'שבות'.

השנה פ"ד מ"ח, העוסקת גם היא באיסור שבות במצב של מצווה: "שופר של ראש השנה (1) אין מעבירים עליו את התחום ואין מפיקיחין עליו את הגל ולא עוליין באילין ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטים על פני המים (2) ואין חותכים אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום בלא תעשה". אם כן, גם במשנה זו איסור 'שבות' כולל מקרים של הבאה ממקום למקום ודרכי חיתוך.⁴⁵ למעשה, כל המופעים של שבות בספרות התנאית, למעט רשימת 'שבות דמצוה' שכבר הצענו לעיל שהיא תוספת שנועדה להתאים לתבנית של הדרשה, משתלשלות משני סוגי השבות המופיעים זה לצד זה בראש השנה ובפסחים: תנועה ממקום למקום, וחיתוך יבלת.⁴⁶ לענייננו, חשובים מקורות המזכירים איסור שבות ביחס לתנועה והעברה דווקא. ביטוי מובהק לכך מצוי בספרי זוטא במדבר ט' ב, עמ' 257 הכולל מסורת קרובה למחלוקת בין ר' אליעזר ובין ר' יהושע ור' עקיבא שבמשנת פסחים פרק ח:

ר' אליעזר מוסיף ארבעה דברים: חתיכת יבלתו, ונותן משכון ולוקח, הרכיבו מירושלים להר הבית, והבאתו מחוץ לתחום, שהיה ר' יהושע אומר הבאתו מחוץ לתחום אינה דוחה את השבת. ר' אליעזר אומר: דוחה היא מקל וחומר אם התרת שחיטה שהיא משום מלאכה לא נתיר הבאה שהיא משום שבות? אמר לו ר' יהושע הרי שחיטה שהיא במקראי קודש בגבולין תוכיח שהתיר בה משום מלאכה ואסר בה משום שבות. אמר לו ר' אליעזר: מה זה יהושע אין דנין רשות מחובה וכו'.

השינוי המשמעותי ביותר לענייננו בין הספרי זוטא לבין המשנה הוא צמצום מחלוקת התנאים רק להבאת הקרבן מחוץ לתחום, מכיוון שרק איסור זה באופן ספציפי נכנס לגדר 'שבות', שעליו מבסס ר' אליעזר את היתרו. חתיכת יבלת לעומת זאת, לשיטת ר' אליעזר עצמו, אינה נחשבת לאיסור שבות אלא איסור מלאכה.⁴⁷

45. ארד (לעיל, הערה 38) ביקש להסיק מלשון משנה זו שאיסורי תנועה דווקא אינם בגדר שבות, אך מלבד שאין זה הכרחי מלשון המשנה, יש לבאר משנה זו על רקע מקבילותיה.

46. לצד המקורות התנאיים העוסקים מפורשות באיסורי תנועה והעברה, המקורות התנאיים האחרים העוסקים בשבות מציגים את מחלוקת ר' אליעזר וחכמים בנוגע לפעולות מעין חיתוך יבלת, ומשתלשלים ממנה. משנה שבת פ"י מ"ו מציגה את מחלוקתם ביחס להסרת גידולים מן הגוף: "הנוטל צפרניו זו בזו או בשניו וכן שערו וכן שפמו וכן זקנו וכן הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות". גם המחלוקת בהמשך (פי"ב מ"ד) נראית כמשתלשלת מאותו הקשר: "המסרט על בשרו רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר". נראה כי התוספתא שבת פ"ט הי"ג, עמ' 39 מביאה גרסה מורחבת של המחלוקת שרק בחלקה עוסקת בטיפול גופני: "החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת המכבד והמרכיץ והמרחיץ והסך והרודה חלת דבש בשבת חייב חטאת וביום טוב לוקח את הארבעים דברי ר' ליעזר וחכמים או' בין בשבת בין ביום טוב פטור ואינו חייב אלא משום שבות". בכך הקפנו את כל האזכורים של שבות בספרות התנאית.

47. ראו הערה קודמת.

על רקע זה גם ניתן להבין את ההקשרים הספציפיים שבהם מוזכר שבוע בפרק עשירי של משנת עירובין. הפרק בראשיתו כורך הכנסה מחוץ לתחום ('המוצא תפילין וכו') עם פעולות טלטול שאינם בגדר איסור מלאכה של הוצאה מרשות לרשות ממש. וכך במשנה ג נידון מקרה של ספר שנתגלגל מיד האדם אל מחוץ לאסקופה. על מקרה זה פוסק ר' שמעון "אפילו בארץ עצמו גוללו אצלו שאין לך דבר משום שבוע עומד בפני כתבי הקדש" (עירובין פ"י מ"ב). אם כן, גלילת הספר התלוי נחשבת לאיסור שבוע. והנה, ואריאציה של אותה שאלה, האם הזזה של חפצים התלויים על סף הבית אסורה בהקשר של קודש מופיעה שוב בהמשך הפרק, והיא למעשה עומדת ביסוד הקובץ המרכיב את חלקו האחרון של הפרק (משניות יא-טו). וכך אנו שונים בראש הקובץ: "נגר הנגרר נועלים בו במקדש אבל לא במדינה", וכן במשנה הסמוכה "מחזירין ציר התחתון במקדש אבל לא במדינה". מעבר לרמיון הניכר בין רצף המקרים המופיעים במהלך הפרק, שאחד מהם תוג על ידי ר' שמעון מפורשות במשנה ג כ'שבוע', ישנם סימנים פנימיים לכך שקובץ זה המבחין בין המקדש למדינה נושא את חותמו של תחום השבועות.

ראשית, הקובץ הכולל הקלות במקדש נחתם בהערתו של ר' שמעון על היתר שבועות: "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבועות". פרשנים התקשו לקבוע על מה מוסכים דברי ר' שמעון,⁴⁸ אבל מסתבר שהם מגיבים לרצף הסמוך של ההיתרים במקדש. שנית, שני סוגי פעולות כלולים בקובץ זה, טלטול (כפי שכבר ראינו), וכן טיפול בפצעים ובכלל זה: "חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה, ואם בכלי כאן וכאן אסור". ניכר אפוא כי המקרים הכלולים בקובץ (ובהרחבה גם ראש הפרק העוסק בנשיאת תפילין וכתבי הקודש) מושתתים על אותה מסורת לימודית המופיעה במשנת פסחים ובעקבותיה במשנת ראש השנה, הדנה בהיתרי שבועות במקדש ומתייחסת ספציפית למקרים של נשיאה וטלטול מזה וחיתוך יבלת מזה. בניגוד למדרשים שביקשו להשוות בין תחום הקודש והחול בנוגע לאיסורי שבועות, קובץ זה מקל באיסורי שבועות בתחום הקודש.⁴⁹ בד בבד, למרות המחלוקת בין מקורות אלו, משותפת להם ההנחה שעיקרון מרכזי (גם אם לא בלעדי) של שבועות העומד ביסוד הדיונים התנאיים על תחום זה נוגע לאיסור התנועה וההעברה.

48. כבר הבבלי (קה ע"א) שואל על מה מוסכים דברי ר' שמעון והוא מסב אותם על דעת ר' שמעון הרחק למעלה בפ"ד מ"א בעניין מי שיצא חוץ לתחום. ראו סטולמן (לעיל, הערה 39), עמ' 415-419. לדעת אלבק בפירושו (וכן דרכו של המהרש"א ד"ה בא"ד) זהו סיוס כללי למסכתות שבת ועירובין המתייחס לאיסור הוצאה מרשות לרשות בתוך רשות היחיד (כגון מן הבית לחצר) שהוא איסור דרבנן בלבד ולפיכך נפתר באמצעות עירוב. אפשטיין, מבואות (לעיל, הערה 36), עמ' 150 לעומת זאת מסמך מימרא זו של ר' שמעון לדבריו לעיל פ"י מ"ג, ומציע שמשנתו של ר' שמעון לא כללה את כל המשניות שבינתיים. כיוון אחר מבקש לבאר את דברי ר' שמעון בחתימת הפרק על רקע הקבלה המבנית בין שתי המימרות של ר' שמעון בפרק המכוננות את הסטרוקטורה הכללית של הפרק. ראו: מ' קליין, 'כל חלקי הבית אחוזים זה בזה: משנת עירובין פרק עשירי', **עלי ספר יד (תשמ"ז)**, עמ' 5-28.

49. אפשטיין, מבואות (לעיל, הערה 36), עמ' 361 עומד על כך שאיסור 'אין מקדישין' ודומיו אינו מוסכם בין התנאים, כפי שעולה מדברי ר' אליעזר במשנת פסחים.

ה. מקומה של משנת שבות בעריכת פרקים ד-ה

מעתה, נוכל לשוב למשנתנו ולמקומה במסגרת עריכת מסכת ביצה. כפי שראינו, המקורות השונים העומדים ביסוד משנתנו הובילו להכללתם של איסורי 'שבות' מגוונים בתחומי החולין והקודש. יחד עם זאת, המשנה בודדה בתוך תחום ה'שבות' קבוצה אחת של איסורים הנוגעים לתנועה, וזאת בעקבות המסורת התנאית שראתה בהיבט זה את עיקר עניינו של 'שבות'. זאת לצד המסורת התנאית המוכרת מן המדרשים שהגדירה שבות באופן כללי כאותן פעולות שאינן בכלל חיוב מלאכה ובמסגרת זו הבחינה בין 'רשות' לבין 'מצווה'.

והנה, כל עוד אנו מפרשים את 'שבות' כמושג כללי המכיל את כל רשימות האיסורים במשנה ב, כפי שמקובל בין הפרשנים והחוקרים, אז המשנה מתקשרת רק באופן רופף למשניות שסביבה. מקריאה ליניארית של המשנה מתקבל הרושם כאילו היא נקשרת למשנה שלפניה בעקבות ההשוואה בין שבת ליום טוב. מאחר שהמשנה הראשונה בפרק ציינה פעולות המותרות ביום טוב אך אסורות בחג, עוברת המשנה שלאחריה לקבוע את היחס הכללי בין הימים: לצד איסורים המשותפים לשבת וליום טוב, אוכל נפש מבדיל ביניהם. אך מבט רחב יותר על מקומה של המשנה, הקושרת באופן בלעדי את דין 'שבות' לאיסורי תנועה דווקא, חושף את התפקיד שלה בעריכת המשנה, ובתוך כך הוא מאיר מחדש גם את הזיקה בינה ובין המשניות שסביבה. ברמה אחת משנתנו משמשת פתיחה ליחידה הבאה והאחרונה במסכת בעניין הוצאה מחוץ לתחום. לאחר שהפרקים הקודמים עסקו באיסורים הכרוכים בהכנת האוכל ביום טוב, היחידה האחרונה במסכת עוברת לאיסורים הנוגעים לנשיאת האוכל למקומות אחרים. משניות ג-ז בפרק האחרון עוסקות באפשרות לשאת דברים ביום טוב מחוץ לתחום, בהתאם לכלל הבסיסי לפיו כליו של אדם הם 'כרגליו'.⁵⁰ לפיכך מי שהרחיב את תחומו באמצעות עירוב יכול גם לשאת אתו גם את מאכליו וכליו. והנה, כבר ראינו במשנת פסחים ובמשנת ראש השנה שהולכה מחוץ לתחום היא בגדר איסור 'שבות', ולפיכך אין זה מקרה שהמשנה מקדימה ליחידה האחרונה העוסקת בנושא זה פתיחה המצדיקה את היישום של איסור שבות של הוצאה מחוץ לתחום ביום טוב.

בד בבד, משנתנו גם נקשרת ליחידה שלפניה. באופן כללי עיקרו של הפרק הקודם (פרק ד) עוסק באיסור טלטול של חומרים שלא הוקצו לשימוש, במיוחד בהקשר של הכנת חומרי בערה לבישול, תבן עצים וקיסמים.⁵¹ אך יחידה זו עטופה בראשה ובסופה במשניות מקבילות שעוסקות בסוג אחר של הגבלות על טלטול. משניות ד, א ו-ה, א עוסקות בהגבלות על דרכי הנשיאה של דברים שבאופן עקרוני מותרים בטלטול, והן מלמדות שיש לעשות זאת בשינוי. נתחיל בהלכה הפותחת את משנה ה, א, שהפרשנים נחלקו בביאורה: "משחילים פירות דרך ארובה ביום טוב אבל לא בשבת". רש"י ביאר משנה זו בעקבות האזכור של הפירות של 'במוקצה' בסוף

50. עיקרון זה מופיע גם בעירובין פ"י מ"ב, וגם שם כפי שראינו דין זה סמוך לעניין 'שבות'.

51. בעקבות העיסוק בסוגים שונים של עצים המשנה גם מתגלגלת לעסוק בדרך הביקוע של העצים, ובהכנת חומרים אחרים הנדרשים לבישול (פ"ד, משניות ג-ה), וכן דרך הדלקת האש (פ"ד מ"ז).

הפרק הקודם ובהתאם לכך הוא הניח שמדובר בפירות שאינם מוכנים לצריכה בחג, ולפיכך אין להזיזם אלא לצורך גדול ובמיעוט טרחה.⁵² לעומת זאת, פרשנים אחרים ביארו שמדובר בפירות רגילים המוכנים לשימוש אלא שאין להעביר אותם כדרך שעושה בחול.⁵³

ניתן לבסס את ההצעה האחרונה לאור ההקבלה בין המשנה הנוכחית בראש פרק ה למשנה הפותחת את פרק ד: "המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם בסל ובקופא אבל <מביא> הוא על כתפו לפניו". מעבר לקשר המילולי בין שתי המשניות הללו המזכירות 'כדי יין',⁵⁴ גם הנושא שלהן משותף: כיצד להעביר מאכלים ממקום למקום, שאינם מוקצים מצד עצמם, אך יש לעשות זאת באופן שיצמצם פעילות זו למינימום ההכרחי. בהתאם לכך ההלכות דומות למדי (בממדים שונים: מרחק וגובה). יתרה מזו, ניכר שהמשפט הראשון בפרק ד אינו שייך לסביבתו, הרי בעוד ההלכות הבאות עוסקות בתבן ובעצים הוא עוסק בכדי יין, אך בעזרתו נוצר קשר לשוני וענייני בין המשניות הפותחות את שני הפרקים. לאור זאת, מסתבר שגם משנה ה, א עוסקת בשאלת הולכת דברים המותרים, עד היכן ובאיזו דרך.⁵⁵

משנה פ"ה מ"ב מצויה אפוא בתווך בין שתי יחידות העוסקות בהעברה אסורה של דברים המותרים ביום טוב. יחידה אחת עוסקת בהבאה מחוץ לתחום, שהוגדרה מפורשות במשנת פסחים כאיסור 'שבות', והיחידה השנייה עוסקת בהיבטים שונים של איסור טלטול, שהמסגרת שלה מלמדת שיש להגביל את טלטולם גם של חפצים מותרים ולא רק 'מוקצה'. הפרשנים הציעו שיקולים שונים לביאור היסוד להגבלות אלו, כגון טרחה ועובדין דחול, אך משנתנו הבאה מיד בסמוך קושרת זאת לאיסור 'שבות'. מבחינה זו, הסמיכות של האיסור להוריד את הפירות מן הגג לרשימת השבות: "לא עולים באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטים על פני המים" וכו' מזכירה את ההלכה המקבילה בראש השנה, האוסרת בין השאר לעלות באילן,

52. רש"י, ביצה לה ע"ב ד"ה משילין. הבבלי שם מניח שמדובר במקרה של הפסד גדול כגון שגשמים ממשמשים ובאים (בדומה למקרה של 'דלף' הסמוך במשנה) ולפיכך התירו.

53. ראו רמב"ם בפירוש המשניות ובהלכות יום טוב פ"ה ה"ה הרואה בפעולה זו עובדין דחול.

54. זוהי אחת מן הדוגמאות הרבות במסכת ביצה לתופעת ההקבלות בין ראשי וסופי פרקים וחתימה מעין פתיחה שתוארו בשיטתיות במחקריו של בעל היובל (ראו: א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 323 ואילך). תופעה זו בולטת במיוחד במסכת זו לאור השימוש הניכר בקבצים מן המוכן ביצירתה של מסכת ביצה. להלן רשימת המילים המשרשרות את הפרקים. ראשי פרקים: פרק א: ביצה; פרק ב: דג וביצה; פרק ג: דג; פרקים ד+ה: כדי יין; סופי פרקים: פרקים א+ב: כלים ור' יהודה. חתימה מעין פתיחה: פרק ד: מוקצה; פרק ה: פירות.

55. כך גם עולה מן התוספתא ריש פרק ד, עמ' 299-300. ראשית, היא מגדירה מהם המקרים שבהם פירות שהועלו לגג אסורים באכילה "לפי שאינן מן המוכן", לאחר מכן מופיעה ההלכה "מתחילים באוצר תחילה" (ראו ליברמן ולעיל, הערה 16), חלק ה, עמ' 997) ואז מפורטות הדרכים המותרות להורדת הפירות מן הגג. מרצף ההלכות בתוספתא משמע שמדובר באותם פירות שמותר לאכול, אך עדיין יש הנחיות כיצד ניתן להורידם.

לרכוב על גבי בהמה וכו' כדי להביא את השופר של ראש השנה, וכבר עמדנו על זיקתה של משנה זו למסורת בדבר שבות במשנת פסחים. 'שבות' מספקת אפוא מסגרת אחידה לאיסורים שונים הנוגעים לתנועה במרחב בשבת וביום טוב.

*

נמצאנו למדים שחקר מקורות המשנה וחקר עריכתה שלוכים זה בזה. משנה ביצה פ"ה מ"ב גדושה ומורכבת, והפרשן נדרש לקבוע מהם ההיבטים הרלוונטיים להבנת תפקידה ומקומה של המשנה. מהם אפוא הכלים העומדים לרשותנו כדי להתקדם מעבר לזיהוי הקשרים הלשוניים הגלויים בין המשנה לסביבתה לקראת הבנת התכלית של המשנה בניסוחה המחודש ושיבוצה בהקשרה הנוכחי? כפי שראינו, המשנה כוללת את העיקרון היסודי בדבר היתר אוכל נפש ביום טוב לעומת שבת, אך מניחוח המשנה והקשרה למדנו שהיבט זה נגרר בעקבות המקור המדרשי שעליו נסמכה המשנה. גם הרשימות השונות של 'רשות' ו'מצווה' הן שריד מעובד מן המקורות השונים שעליהם נסמכה המשנה, שהבחינו בין רשות למצווה ביחס לרמות שונות של איסורי מלאכה. מנגד, המשנה הערוכה מתייחדת בכך שהיא בודדה קבוצה אחת עיקרית של איסורי 'שבות', וכולם נוגעים לאיסורי תנועה. מגמה זו של המשנה מאירה על הדומיננטיות של איסורים הנוגעים בתנועה והנעה במקורות התנאיים העוסקים ב'שבות'. משעה שבודדנו את מגמתה של המשנה בעיבוד מקורותיה, מתבאר גם תפקידה של המשנה בעריכת הפרקים האחרונים במסכת ביצה, ושיבוצה בנקודת מפתח בין קבצים שונים וצורות שונות של איסורי נשיאה והעברה, המכונסים מעתה תחת קורת הגג של איסור 'שבות'.

מאיר ליכטנשטיין

הצעה לפתרון חידת מבנהו של משנה סוכה פרק ב

א. פתיחה

מסכת זו בולטים בה מקורות שונים: פ"ב בוודאי ממקור אחר מזה של פ"א, שהרי מ"ב - מ"ג ומ"ד רישא - מקומם בפ"א...¹

כך פותח הרי"ן אפשטיין את המבוא שלו למשנה סוכה. מנקודת מבט פילולוגית, המסכת דומה עליו כאריג שנתפר מברדים שונים. מלאכת החיבור שלהם בידי העורך לא מסתירה את התפרים הגסים שבין המקורות השונים, ואלו ניכרים לעין המתבונן בה. הדברים אמורים ביחס לפרק ב' עצמו, שלדעת אפשטיין, יש בה 'מובלעת' מתוך פרק א'. בעל היובל שלנו, ר"א וולפיש, ממפתחי הגישה הספרותית ללימוד המשנה, הצביע במסגרת מאמר מקיף ומעמיק על משל העבד בחתימת משנה סוכה פרק ב', על תופעות ספרותיות בפרק ב' המלמדות על טביעות האצבע של העורך שליכד את המקורות השונים יחדיו לידי מארג אחד, ויצר מוטיב מרכזי לפרק כולו.² וולפיש מאפיין את עריכת הפרק כ"מהלך מחושב היטב" וטוען לקיומם של "סימני עיצוב מובהקים".³ יחד עם זאת הוא עצמו מודה שמדובר בפרק שיש בו קפיצות וערכוב, אלא שהערכוב הזה מכוון ובעל משמעות.⁴ תיאור זה של פרק שיש בו קפיצות, שמוסברות באמצעות מילים דומות שהן סוג של הסבר אסוציאטיבי ללא לכידות תוכנית פנימית,⁵ מדרבן לבחון מחדש את הפרק ולבודק האם נותר מקום להתגדר בהצגת הסבר שיציע לכידות גדולה יותר של הפרק.

1. י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ע"צ מלמד (עורך), ירושלים-תל אביב, תשי"ז, עמ' 350.
2. א' וולפיש, 'הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר', מחקרי ירושלים בספרות עברית כג (תש"ע), עמ' 84-93.
3. שם, עמ' 84.
4. שם, עמ' 85 הערה 28.
5. דוגמת הטענה שמשנה א הוצבה בראש הפרק כדי ליצור לפרק מסגרת של פתיחה וחתימה, אולם אין לה זיקה תוכנית לחטיבת משניות ב-ד שנושאן הוא הכשר הסוכה ומהוות המשך לפרק א' (שם, עמ' 84). אף שוולפיש טוען שמשנה א' שורשרה להן באמצעות מילה דומה - "המיטה", ביסודו של דבר משנה א' הוצצת בין פרק א' ובין חטיבת הכשר הסוכה בפרק ב'. הוא הדין ביחס להסבר של וולפיש לשיבוצה של משנה ח במסגרת החטיבה העוסקת במוטיב בית (שם עמ' 85). אין להסבר של וולפיש, שהם אנשי ביתו של אדם, כל אחיזה בלשון המשניות, בהן המילה "בית" לא מוזכרת בזיקה לדמויות הפטורות מסוכה.

הצעה לפתרון חידת מבנהו של משנה סוכה פרק ב

במאמר זה, מכוח מה שלמדתי מתורתו של ר"א וולפיש, אציע הצעת קריאה חדשה למבנה הפרק, ולעונג לי לפרסם את הדברים בגיליון שיוצא לאור לכבודו. נפתח את הדיון בהצגת הפרק כולו, בהצגת השאלות שהיא מעוררת אצל הלומד, ובהצעת קריאה חדשה של הפרק.

ב. משנה סוכה פרק ב'⁶

משנה א

הישן תחת המיטה לא יצא ידי חובתו
אמר ר' יהודה נוהגין היינו ישינים תחת המיטות לפני הזקנים
אמ' ר' שמעון מעשה בטבי עברו שלרבן גמליאל שהיה ישן תחת המיטה
אמר רבן גמליאל לזקנים ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכמים ויודיע שעבדים
פטורים מן הסוכה וישן לו תחת המטה
לפי דרכינו למדנו שהישן תחת המיטה לא יצא ידי חובתו:

משנה ב

הסוכה(כ)מך סוכתו לכרעי המטה כשירה
ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה
סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה כשירה
והמעובה כמין בית אף על פי שאין הכוכבים נראים מתוכה כשירה:

משנה ג

העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשירה ועולים לה ביום טוב
בראש האילן או על גבי גמל כשירה ואין עולין לה ביום טוב
שתים בידי אדם ואחד באילן או שתים באילן ואחת בידי אדם כשירה ואין עולים בה
ביום טוב
שלוש בידי אדם ואחת באילן כשירה ועולים לה ביום טוב
זה הכלל כל שניטל האילן ויכולה לעמוד בפני עצמה כשרה ועולין לה ביום טוב:

משנה ד

העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות כשירה
שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה
חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה
אוכלין ושותין עריי חוץ לסוכה:

6. נוסח המשנה מובא לפי כ"י קויפמן עם פתיחת הקיצורים; חלוקת המשניות לפי מהדורת המשנה של חנוך אלבק.

משנה ה

מעשה שהביאו לו לפני רבן יוחנן בן זכיי לטעום את התבשיל ולרבן גמליאל שתי כותבות ודלי שלמים אמרו העלום לסוכה וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפא ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו:

משנה ו

ר' אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאוכל בסוכה אחת ביום ואחת בלילה וחכמים אומרים אין לדבר קיצבה חוץ מלילי יום טוב הראשון בלבד ועוד אמר ר' אליעזר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים בלילי יום טוב האחרון וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין על זה נאמר (קהלת א') מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות:

משנה ז

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית שמיי פוסלין ובית הלל מכשירין אמרו בית הלל לבית שמיי מעשה שהלכו זקני בית שמיי וזקני בית הלל לבקר את יוחנן בן החורוני ומצאוהו ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אמרו להם בית שמיי משם ראייה אף הן אמרו לו אם כך היתה לו נוהג לא קיימתה מצות סוכה מימיך:

משנה ח

נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה וכל הקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה מעשה שילדה כלתו של שמי הזקן ופחת לו את המעזיבה וסיכך על גבי המיטה בשביל קטן:

משנה ט

כל שבעת הימים עושה אדם את סוכתו קבע ואת ביתו עריי ידרו גשמים מאמתי מותר לפנות משתיסרח המקפה מושלים אותו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג לקונו ושפך הקיתון על פניו

ג. השאלות על מבנה הפרק

ג. 1. שאלת מיקום דיני הסוכה (משניות ב-ה) בתוך פרק ב'

התהיות אודות הסדר והמבנה של משנה סוכה פרק ב מתעצמות מתוך מבט משווה לפרק שלפניו – משנה סוכה פרק א'. לפרק זה יש נושא אחד שמלכד אותו מראשו ועד סופו – הכשר מבנה הסוכה. משניות הפרק הראשון עוסקות כולן בהכשר ופסול של סוכות שונות, והמילים המנחות לאורך הפרק כולו הן כשרה/פסולה. תחילת פרק ב', העוסקת בדין הישן תחת המיטה, מבשרת על מעבר לנושא חדש – דיני ישיבת סוכה. ואכן, חלק נכבד ממשניות פרק ב עוסקות בדיני ישיבת סוכה. בנוסף למשנה א הדנה בדין הישן תחת המיטה, משניות ד-ה עוסקות באכילת ארעי מחוץ לסוכה; משנה ו עוסקת במספר הסעודות שאדם חייב לאכול בסוכה; משנה ח עוסקת בפטורים מישיבת סוכה ומשנה ט עוסקת בהגדרת מצוות ישיבת סוכה. אולם, חטיבת משניות ב-ד בפרק חורגת מהסדר הזה ומעוררת תהיות לגבי שיקולי העריכה של הפרק כולו. מיד לאחר משנה א העוסקת בדין הישן תחת המיטה, משניות ב-ד (תחילת משנה ד) חוזרות לעסוק בהכשר ופסול של סוכות – בדין סומך סוכתו לכרעי המיטה; בדין סוכה מדובללת ובדיני הסכך; בדין עושה סוכתו בראש העגלה, בראש הספינה או בראש הגמל; בדין העושה סוכתו בין האילנות. המילה המנחה במשניות אלו היא כשרה/פסולה, בדומה למילה המנחה במשניות פרק א. לכן חוקרים עמדו על כך שמבחינת נושאן וסגנוןן, משניות אלו משתייכות לפרק א. הרי"ן אפשטיין קובע: "מ"ב – מ"ג ומ"ד רישא – מקומם בפ"א"⁷. הוא סבור שהחריגה הזאת מוסברת בהנחה שמוצא פרקים א' וב' הוא ממקורות שונים. ר"א וולפיש מודה שיש חלוקה בעייתית בין פרק א' לפרק ב',⁸ וכי היה נכון לצרף את משניות ב-ד לפרק הקודם ולהביא את משנה א בהמשך הפרק בתוך חטיבת המשניות העוסקות בדיני ישיבת סוכה.⁹ פרק ב' מחולק לדבריו, בין שתי חטיבות עיקריות – החטיבה הראשונה (משניות ב-ד) עוסקת בדיני המבנה של הסוכה, ואילו החטיבה השנייה (משניות ד-ט) עוסקת במצוות הישיבה בסוכה. הוא מציע שהעורך בחר לעקור את משנה א ממקומה הטבעי בחטיבה השנייה ולשבצה בראש הפרק כדי ליצור מסגרת של פתיחה וחתימה התוחמות את הפרק כולו באמצעות קישור בין פטור העבד מסוכה בראש הפרק ובין 'משל העבד' בחתימת הפרק.¹⁰ משנה א שורשרה למשנה שלאחריה באמצעות שרשור מילים – המילה "מיטה" המופיעה בשתי המשניות.¹¹ נעיר שאמנם שיבוץ המשנה בראש הפרק יצר לפרק מסגרת של

7. ראו אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 350.

8. ראו וולפיש (לעיל, הערה 2), עמ' 86 הערה 28.

9. וולפיש מצביע על כך שבתוספתא יש חלוקה פשוטה בין הפרקים. פרק א עוסק במבנה הסוכה, ופרק ב עוסק בישיבת סוכה. פרק ב פותח בדין שלוחי מצווה, והברייתות המקבילות למשניות ב-ה מצויות בפרק א בתוספתא, ראו שם.

10. ראו שם, עמ' 86-88.

11. ראו שם, עמ' 84.

פתיחה וחתימה, אולם התוצאה היא פרק שיש בו מעבר מנושא לנושא וחוזר חלילה – משיבת סוכה לדיני המבנה וחזרה לדיני ישיבת סוכה. סופו של דבר, ההסבר הנאה של וולפיש למסגרת של הפרק עדיין לא מספק הסבר המניח את הדעת למבנה הפרק כולו.

ג. 2. חלוקת משניות העסקות בפטורים מסוכה ומבנה הפרק

שתיים ממשניות הפרק עוסקות בפטורים משיבת סוכה – החלק השני של משנה ד פוטר הולכים לדבר מצווה וחולים, משנה ח פוטרת נשים ועבדים וקטנים. חוקרים תמהו אודות הפיצול הזה, ומדוע לא מצא העורך לנכון להביא את כל הפטורים יחד באותה משנה.¹² וולפיש מציע שהפטורים פוצלו בין שתי משניות משום שמדובר בשני סוגי פטורים שאינם מעורר אחד. הפיצול נעשה בין שני תתי קבצים של חטיבת דיני ישיבת סוכה. תת הקובץ הראשון (משניות ד-ו) מאפיין את מצוות האכילה בסוכה, והעורך מצא לנכון לשבץ במסגרתה את פטור הולכי דרכים וחולים. תת הקובץ השני (משניות ז-ח) עוסק בזיקה שבין הסוכה לבית. העורך בחר לשבץ במסגרתה את פטור נשים ועבדים וקטנים, המתוארים תדיר במקורות חז"ל כבני ביתו של אדם, מתוך תפיסה המגבילה את המצווה לבעל הבית אך שאינה כוללת את כל בני הבית.¹³ קשה בעיניי לקבל הסבר זה משום שהעיקר חסר מן הספר – המילה "בית" לא מופיעה במשנה העוסקת בפטור נשים ועבדים וקטנים, ואין רמז בלשון משניות החטיבה לקשר שבין ראיית הסוכה כבית לבין יסוד הפטור שלהם.¹⁴

ד. הסבר ר"ח אלבק למיקום דיני מבנה הסוכה בפרק ב'

נבקש לבחון מחדש את מבנה הפרק כולו, תוך פיתוח הסבר ר"ח אלבק למבנה של משניות א-ד:

פרק שני מתחיל בדין מי שישן בסוכה תחת המיטה, שהיא דומה למחצלת ששוכבים עליה, שבסוף פ"א. כל ההלכות עד אמצע משנה ד, יסודן בהשתדלות למצוא בסוכה מקום לשינה לכל בני המשפחה. יש ששלשלו מיטותיהם בחלונות וסיככו על גביהם (תוספתא פ"ב, ג), ויש שסיככו על גבי המיטה (בבבא מציעא ד, א) או על גבי האילן (תוספתא פ"א, ג), וכן סיככו על גבי העגלה וגם ישנו תחת העגלה כמו תחת המיטה (שם פ"א, יא). פעמים שהסכך שעליהם היה קלוש, והיתה הסוכה חמתה מרובה מצלתה (שם בה"ג).¹⁵

12. וולפיש (לעיל, הערה 2), עמ' 83, למד מהערת יונה פרנקל (ראו: 'פרנקל, 'האגדה שבמשנה', מחקרי תלמוד ג, 'זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 674) שמשל העבד נותק ממשנת פטור הולכי דרכים כדי לשבצה בסוף הפרק (פרנקל הצביע על כך שלעיתים קרובות האגדה במשנה משובצת בסופי פרקים), שפרנקל רמז שיש להניח שעורך המשנה גרר לסוף הפרק גם את משנה ט, כדי לצרפה למשל העבד. 13. ראו שם, עמ' 85-86.

14. ידידי פרופ' עוזי פוקס הציע שמא "פיחת את המעזיבה" רומז לבית. ועדיין העיקר חסר מן הספר – המילה "בית" לא מופיעה כלל בחטיבה זו.

15. ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק, סדר מועד, ירושלים-תל אביב תשי"ב, עמ' 256.

הפרק פותח בדינו של "הישן תחת המיטה" – ולפיכך נפתח את המבט שלנו למבנה הפרק בעיון בדין השינה בסוכה וההשלכות הדרמטיות של חובה זו על בניין הסוכות. נפתח את העיון בספרא אמור, במדרש הלכה של הפסוק "בְּסֶכֶת תֵּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים" (ויקרא כ"ג, מב). הספרא מתחיל בבירור של "תשבו":

'תשבו' – אין תשבו אילא תדורו¹⁶

מיכן אמרו אוכל בסוכה, שותה בסוכה, ומטייל בסוכה, ומעלה כיליו לסוכה.¹⁷

הספרא מפרש את השורש יש"ב בציווי "תֵּשְׁבוּ", מלשון מגורים – דיור. הדברים מתבארים יותר בתוספת שהוסיף התלמוד הירושלמי לברייתא זו: "ואין 'תשבו' אלא תדורו, כמה דאת אמר 'וירשתם אותה וישבתם בה'".¹⁸ זהו תורף ה"מיכן אמרו" – מצוות סוכה היא לדור בסוכה. לכן על האדם להעלות את כליו לסוכה, ולעשות בסוכה פעולות דירה מובהקות – לאכול, לשותות ולטייל בסוכה.¹⁹

הגדרת המצווה כמגורים בסוכה כרוכה בטבורה במדרש המילה "ימים" על ידי הספרא:

"ימים", אין לי אילא ימים, לילות מנין?

הרי אני דן נאמר כן "שבעה" ונאמר "שבעה" באהל מועד, מה שבעה אמורים באהל מועד עשה בהם את הלילות כימים, אף שבעה אמורים כן נעשה בהם את הלילות כימים. הולכה לדרך הזו, נאמר כן "שבעה" ונאמר "שבעה" בלולב מה שבעה אמורים בלולב לא עשה בהן את הלילות כימים, אף שבעה אמורים כן לא נעשה בהן את הלילות כימים...

16. נוסח הספרא ברפוסים: "אלא כעין תדורו", בהשפעת הנוסח המעובד של הברייתא בבבלי סוכה כח ע"ב, ראו: ש"י פרידמן, 'טיולים בסוכה ואינם אלא טיולים בסוגיא', מחווה למנחם – אסופת מחקרים לכבוד מנחם חיים שמלצר, ש' גליק, א"מ כהן, א"מ פיאטלי (עורכים), ירושלים תשע"ט, עמ' 324-325. לתיעוד עדי הנוסח של הספרא, ראו שם, עמ' 347.
17. ספרא אמור פרשה יב פרק יז אות ה, קג ע"א במהדורת וייס. הנוסח של הספרא בכל הציטוטים שלו במאמר זה מובא על פי כ"י וטיקן 66, בפתיחת הקיצורים.
18. ירושלמי סוכה פ"ב ה"ט, מהד' האקדמיה טור 644 שו' 32-34. הספרא והירושלמי מפרשים את השורש יש"ב במצוות סוכה במשמעות של מגורים במקום dwell ולא במשמעות שכיחה אחרת בלשון המקרא של "to sit". ראו: Francis Brown, Samuel, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, R. Driver, Charles A. Briggs (eds.), Oxford 1907, p. 447, ערך 'ישב'; מ"צ קררי, מילון העברית המקראית – אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן תשס"ו, עמ' 469-472, ערך 'ישב'. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ב שימר אף את המשמעות של יש"ב כמוכן של to sit, וראו שם בהשגת הראב"ד.
19. על הגדרת מצוות סוכה כמעבר דירה מהבית לסוכה ומגורים בסוכה, ראו: הרב מ' רוזנצוויג, 'בענין מצוות סוכה', בית יצחק ל (תשנ"ח), עמ' 285-296; לפשר "מטייל בסוכה" המתפרש כשוהה בסוכה בנוחות, ראו פרידמן (לעיל, הערה 16), עמ' 334-341.

תלמוד לו' "תשבו שבעת ימים" "תשבו שבעת ימים" לגזירה שווה, מה "תשבו שבעת ימים" אמורים באהל מועד עשה בהן את הלילות כימים, אף תשבו שבעת ימים אמורים כן נעשה בהן את הלילות כימים.²⁰

הספרא דן האם המילה "ימים" במצוות סוכה, מתפרשת כיממה (24-hour period) בדומה לפירושה בשבעת ימי המילואים שם מפורש בלשון הכתוב "וּפְתַח אֶהָל מוֹעֵד תִּשְׁבּוּ יוֹמָם וְלַיְלָה שְׁבַעַת יָמִים" (ויקרא ח', לה), או כיום המתייחס לשעות האור בלבד בלי לכלול את הלילה (day כניגוד ללילה), כשם שנתפרש בהלכה במצוות לולב.²¹ אף שהיה מקום להעלות על הדעת שנכון להשוות את סוכה ללולב שכן שתיהן מצוות של אותו חג, הספרא מעדיף את הדמיון הלשוני "תשבו שבעת ימים", ומשווה את "שבעת ימים" של מצוות סוכה ל"שבעת ימים" של ימי המילואים.²² קביעת הספרא שחובת ישיבת סוכה היא שבעה ימים ושבעה לילות רצופים, היא המשך מתבקש לקביעה הקודמת שלו שחובת סוכה היא מגורים בסוכה. כדי שאדם ידור בסוכה, על שבעת הימים להיות תקופה רציפה. התוצאה של הקביעה שמצוות סוכה היא אף בלילות היא קביעת חובת השינה בסוכה.²³ מעבר לחידוש המושגי בקביעת מצוות שינה,²⁴ חובת

20. ספרא שם, פרק יז אותיות ה-ח.

21. ראו לקסיקון (לעיל, הערה 18), עמ' 398 ערך 'יום', שם יש 7 משמעויות למילה יום, הראשונה שבהן 'day opp. night', והשנייה שבהן 'day as division of time'; אצל קרדי (לעיל, הערה 18), עמ' 410 ערך 'יום', לעיתים במשמעות של 'זמן שלטונו של האור' ולעיתים במשמעות 'היממה כולה'.

22. למשמעות ההשוואה של סוכה למקדש, ראו: י' נגן, מים, בריאה והתגלות - חג הסוכות במחשבת ההלכה, עתניאל תשס"ח, עמ' 31-82.

23. לאור דברינו, שהמקור לחובת השינה בסוכה הוא צירוף של דרשת "תשבו" יחד עם דרשת "ימים", יש לתהות אפשר אי הזכרת חובת השינה בסוכה ב"מיכן אמרו" בספרא: "אוכל בסוכה, שותה בסוכה, ומטייל בסוכה, ומעלה כיליו לסוכה". בהקשר הזה נזכיר שחוקרי המדרש עמדו על כך שציטוטי "מיכן אמרו" במדרשי ההלכה אינם המשך אורגני של המדרש שקודם להם. יש חוקרים הסבורים שמדובר בגופים זרים ששולבו במדרש לאחר סיום העריכה שלהם. ראו: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ס 3, עמ' 747-753; מ' כהנא, 'גופים זרים מ'דבי רבי' במדרשי ההלכה', מחקרים במקרא ובתלמוד - הרצאות ימי העיון ביובל השישים של המכון למדעי היהדות, ש' יפת (עורכת), ירושלים תשמ"ו, עמ' 69-85. כהנא שב לעסוק בתופעת "מיכן אמרו", במחקר מקיף, ומסקנתו החד משמעית היא שרובם המכריע שולבו בעריכת המדרשים עצמם, ראו: מ' כהנא, 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17-76. בכל מקרה, בין אם השילוב ידי מעשי עורך הספרא ובין אם מדובר בשילוב מאוחר, מדובר בגישור וחיבור בין הדרשה ובין הלכה שנשנתה במקורה במקום אחר. הטרמין "מיכן אמרו" מציין זיקה בין הדרשה ובין אותה הלכה; ברם, היא לא טוענת שההלכה נוסחה כמסקנה של הדרשה. ממילא, מסתבר שתיאור מצוות ישיבה בסוכה ב"מיכן אמרו" כאן, לא נוסחה ישירות מול דרשת "תשבו". לכן השמטת חובת השינה ממנה, לא סותרת את הקביעה שחובת השינה נגזרת מדרשת "תשבו".

24. באחד מהביקורים שלי בימי חול המועד סוכות בסוכתו של הרב שלמה זלמן אורבך זצ"ל, הוא תהה כיצד ניתן לחייב אדם לישון בסוכה, והרי הישן איננו בר דעת ופטור מהמצוות. בכך הוא הצביע על

השינה בסוכה הערימה אתגרים טכניים. לו מצוות סוכה הייתה מוגבלת ליום בלבד, היא הייתה נעשית בישיבה, בה כל אדם תופס מקום מועט. אף ניתן היה לקיימה במעין 'שיטת הכיסא החם' – אנשים רבים היו יכולים לאכול באותה סוכה, בזה אחר זה. אולם כדי לקיים את חובת השינה יש לבנות סוכות גדולות. הן משום שהלילה הוא זמן שינה לכול, הן משום ששינה נעשית במאוזן, וכל ישן זקוק למרחב גדול יותר בסוכה מזה שזקוק לו אדם האוכל. זהו תורף טענת אלבק שחטיבת המשניות בפרק ב' משניות ב-ד העוסקות במבנה הסוכה, "יסודן בהשתדלות למצוא בסוכה מקום לשינה לכל בני המשפחה". ובכך, לא מדובר בחלוקה לא מדויקת בין פרקים אלא בחלוקה מחושבת. פרק א' עוסק כולו במבנה הסוכה הקבוע של המשפחה בו היא סועדת ואילו חלקו הראשון של פרק ב' עוסק במבנים של סוכה שנועדו להיות 'סוכות שינה'. אלבק עמד על כך שמשניות 'מבנה הסוכה' בפרק ב מושרשות במעשים, אחת מהן במשנה והשאר בתוספתא, מהן ניתן ללמוד שסוכות 'משונות' אלו נולדו מתוך חיפוש פתרון למצוקת השינה בסוכה.²⁵ ביחס לשינה תחת המיטה – משנה א עצמה מציינת את דברי ר' יהודה "נוהגין היינו ישינים תחת המיטות לפני הזקנים"; בתוספתא סוכה פ"ב ה"ג: "מעשה באנשי ירושלים שהיו משלשלין מטותיהן בחלונות שגבוהין עשרה טפחים ומסככין על גביהן וישנין תחתיהן". תוספתא סוכה פ"א ה"ג: "סיכך על גבי מטה ועל גבי אילן שהן גבוהין עשרה טפחים אם היתה מצילתה מרובה מחמתה כשירה ואם לאו פסולה", מלמדת שפ"ב משניות ב-ג העוסקות בסוכה מדובלתל ובסוכה על ראש האילן, עוסקות ב'סוכות שינה'. הדברים אף מסתברים – רק בלילה עולה על הדעת לישון בסוכה מדובלתל ושחמתה מרובה מצלתה, ולכן מקום משניות אלו הוא בחטיבה העוסקת בסוכות שינה. ברם, אין מקומן בפרק א העוסק בסוכות אכילה, שעה שהשמש קופחת ואין הגנה מפניה בסוכה שחמתה מרובה מצילתה. הדברים אמורים אף ביחס למסכך על גבי העגלה, שמתוספתא סוכה פ"א ה"א, מתברר שאף היא קשורה בשינה – "סיכך על גבי עגלה שהיא גבוהה עשרה ר' יוסה בי ר' יהודה אמר משם ר' יוס' הישן תחת העגלה כישן תחת המטה". נסכם את התובנה המרכזית של אלבק – כל החטיבה הראשונה של הפרק השני עוסקת במצוות הישיבה בסוכה. הפרק פותח בחובת השינה בסוכה, ובעקבותיה שובצו

החידוש המושגי במצוות שינה בסוכה. דומני שהתשובה לתמיהתו פשוטה. לא ניתן לחייב את הישן במצוות – בעשיית פעולות. אולם מצוות סוכה היא חובה לעבור דירה לסוכה, ופעולת השינה מתבקשת משום שהיא אחת מפעולות הדירה המובהקות.

25. ראו שם, עמ' 474. על התופעה של הלכות במשנה שיסודן ב'מעשה', ראו: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 52-53; א"א אורבך, 'ההלכה – מקורותיה והתפתחותה', גבעתיים 1984, עמ' 59-67. משה סיימון-שושן עסק בהרחבה בנייתו המעשים במשנה סוכה פרק ב מנקודת המבט של המחקר שלו על סמכות רבנית שמשתקפת מתוך המעשים במשנה, ראו: M. Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative, Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford 2012, pp. 138-149. בעמ' 138 סיימון-שושן מציין שכל הנראה הפרק שלנו מרכז את הכמות הגדולה ביותר של מעשים בפרק אחד, יותר מאשר בכל פרק אחר במשנה.

משניות ב-ד העוסקות בדיני מבנה הסוכה עבור שינה. צירוף דברי אלבק למצוטט לעיל בשם וולפיש, שהעורך שרשר את משנה א למשניות ב-ד באמצעות שרשור מילים, מעלה בפנינו יחידה מלוכדת היטב של משניות א-ד העוסקות בשינה בסוכה.

ה. משנת 'שלוחי מצוה' והמשך הפרק – מבט חדש

אלבק עצמו לא מצא חוט מקשר ברור למבנה של המשך הפרק, כולל חצייה השני של משנה ד העוסקת בפטור שלוחי מצווה מסוכה. אלבק אפיין אותה כעוסקת במגוון נושאים:

מאמצע משנה ד' ועד סוף הפרק נשנה מי הם הפטורים ממצוות סוכה, ומהו שיעור האוכל שאסור לאכול מחוץ לסוכה, וכמה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, ועל הלכות נפרדות...²⁶

המעבר לדין פטור שלוחי מצווה מסוכה, מהווה לשיטת אלבק מעבר מיחידה מלוכדת העוסקת בשינה בסוכה לחטיבה המסתעפת לעיסוק בפרטים שונים בדיני ישיבת סוכה. בדומה לו, וולפיש כתב שיש במשנה של שלוחי מצווה מעבר מיחידה העוסקת במבנה הסוכה ליחידה העוסקת בדיני ישיבת סוכה.²⁷ ברם, לאור התובנה של אלבק עצמו שהרקע למשניות העוסקות בסוכה על גבי עגלה ועל ראש האילן הוא חובת השינה בסוכה, נבחן האם משנת שלוחי מצווה ממשיכה בעצם לעסוק באותו נושא שנדון במשנה שלפניו. שכן נשאל את עצמנו מיהו המבקש לעשות את סוכתו בין האילנות, בראש הגמל, בראש העגלה, בראש הספינה ועוד, אם לא אדם המהלך בדרך? מתי הוא מבקש להקים סוכות אלו אם לא בזמן שהוא מפסיק מהליכתו ומתכוונן ל'חניון לילה'? מסתבר שתיאור חלק מהסוכות הנבנות עבור שינה הוא על ידי הולכי דרכים. הדין הפשוט העולה מתוך הדברים הוא שלשיטת המשנה הולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה. כלומר, חובת השינה בסוכה אתגרה במיוחד את הולכי הדרכים וחייבה אותם לבנות סוכות ארעיות בדרך כדי שיוכלו לקיים את חובת השינה בסוכה במהלך הנסיעה שלהם. אם כנים הדברים, הרי העיסוק בשלוחי מצווה מהווה המשך ישיר לעיסוק הקודם של המשנה בדין הולכי דרכים. מסתבר שלשיטת המשנה הולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה, ואילו שלוחי מצווה פטורים מסוכה בין ביום ובין בלילה. שיטה הלכתית דומה מצויה בתוספתא סוכה פ"ב הל' א-ג:

שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה... הולכי דרכים פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה.²⁸

26. אלבק (לעיל, הערה 15), עמ' 256.

27. ראו הערה 10.

28. כך הנוסח בכ"י וינה; בשאר עדי הנוסח הסדר הפוך - "הולכי דרכים חייבים בלילה ופטורין ביום".

הצעה לפתרון חידת מבנהו של משנה סוכה פרק ב

פשוטם של דברים מורה שבניגוד להולכי דרכים שחייבים בסוכה בלילה, שלוחי מצווה פטורים הן ביום והן בלילה.²⁹ הסבר החילוק פשוט – שלוחי מצווה מצווים לצאת לדרך במהלך חג הסוכות, והם מוגדרים כהולכים לדבר מצווה בכל מהלך הנסיעה, כולל בשעת המנוחה.³⁰ לעומתם, הולכי דרכים הם הולכים לדבר הרשות. ולכן אף שהם פטורים בשעת ההליכה עצמה, הם חייבים בסוכה בשעה שהם לא נוסעים – בלילה.³¹ מבט משווה לתוספתא מלמד שאף הפטור של חולים ומשמייהם בהמשך משנה ד, נוסח תוך התייחסות לשינה בסוכה:

חולין ומשמישהן פטורין מן הסוכה, ולא חולה מסכן, אלא אפי' חש בראשו, אפי' חש בעינו.

אמ' רבן שמעון בן גמליאל מעשה וחשתי בעיני בקיסריון,³² והתיר לי ר' יוסה בי ר' לישן אני ושמי חוץ לסוכה.³³

הוא הדין אף ביחס לסיפא של משנה ד, העוסקת בדין אכילת ארעי מחוץ לסוכה. במשנה עצמה, הלכה זו נשנית בזיקה למעשים המתוארים במשנה ה. והנה השוואה לתוספתא סוכה פרק ב מוסיפה ללמד שאף לסיפא יש שם מקבילה, במעשה שקשור בחכמים שהיו שלוחי מצווה ועלו להקביל את פני רבם ברגל במהלך חג הסוכות:

אמ' ר' כשהיינו באין אני ור' לעזר בי ר' צדוק אצל ר' יוחנן בן נורי לבית שערים, והיינו אוכלין תאנים וענבים חוץ לסוכה.³⁴

סוף דבר, מתוך השוואה לתוספתא פרק ב מתברר שהבריה התיכון של משנה ד כולה הוא תיאור מצוות סוכה בזיקה לחובת השינה בסוכה, ההולכת יד ביד עם מבט להולכי דרכים ושלוחי מצווה

29. האפשרות לפטור הולכי דרכים ביום ובלילה מצויה בחלק מעדי הנוסח של בבלי סוכה כו ע"א עבור הולכי דרכים ביום ובלילה, ראו: דקדוקי סופרים, מינכן תר"ל, סוכה, עמ' 73 הערה ג; תוספתא כפשוטה, ניו יורק וירושלים תשס"ב, סוכה, עמ' 853, לשו' 15-16. ועדיין החידוש שם הוא בעצם התיאור של הולכי דרכים ביום ובלילה. ברם, העיקרון ההלכתי נשמר – הולכי דרכים פטורים רק שעה שהם הולכים בדרך.

30. ראו רש"י סוכה כו ע"א, ד"ה הולכין לדבר מצווה – "אף על פי שאין הולכין אלא ביום ומשום דטרידים ודואגים במחשבת המצוה ובתיקוניה פטורין מן המצוה".

31. האפשרות לפטור מסוכה בין ביום ובין בלילה מצויה במקורות א"י ביחס לשומרי העיר. וכך שנינו בתוספתא סוכה פ"ב ה"ג: "שומרי העיר ביום, פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה, שומרי העיר בלילה, פטורין בלילה, וחייבין ביום. שומרי העיר בין ביום בין בלילה, פטורין בין ביום ובין בלילה" (בכ"י ערפורט יש נוסח שונה לשומרי העיר ביום ובלילה, לדיון עליו, ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 853).

32. בכ"י ערפורט – 'קיסרי', ראו תוספתא כפשוטה שם, עמ' 850 לשו' 5-6.

33. תוספתא סוכה פ"ב ה"ב.

34. שם.

בחג הסוכות. עשיית סוכה בין האילנות היא עבור הולכי דרכים החייבים בסוכה בלילה; שלוחי מצווה פטורים מסוכה אף בלילה; חולים ומשמשיהם פטורים משינה בסוכה; היתר אכילת ארעי שנשה אגב מעשה שחכמים שהיו שלוחי מצווה והקבילו את פני רבם ברגל.

1. משנת 'ארבע עשרה סעודות'

בדרך דומה מתבארת חידת מיקומה של משנה ו המביאה מחלוקת התנאים כמה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. עיון משווה לתוספתא פ"ב ה"א, מגלה שאף היא נשנתה בזיקה לשלוחי מצווה:

שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, אע"פ שאמרו אין שבחו של אדם להניח את ביתו ברגל. מעשה בר' אלעאי שהלך אצל ר' ליעזר ללוד, אמ' לו מה זה אלעאי, אי אתה משובתי הרגל, לא אמרו אין שבחו של אדם להניח את ביתו ברגל, משם שנאמר "ושמחת בחגך".

הלכה זו מגלה לנו את זהותם של שלוחי מצווה, שהמשנה והתוספתא דנות בפטור שלהם ממצוות סוכה. מדובר בהולכים להקביל את פני רבם ברגל, ומכוח זה הם לא שבתו בסוכתם. ככל הנראה הנוהג להקביל את פני הרב ברגל הוא נוהג עתיק שנהג כבר בימי הבית.³⁵ ועדיין, רוב המעשים של הקבלת פני הרב ברגל מתארים חכמים מדור יבנה.³⁶ מסתבר שהנוהג הזה השתרש לאחר החורבן, וחכמים אלו הקבילו את פני רבם ברגל כתחליף לעלייה לרגל למקדש שחרב זה לא מכבר.³⁷ ממילא נבין מדוע הם הוצרכו לצאת לדרך דווקא במהלך החג, משום שמצוות החג עצמה היא להקביל את פני הרב. משנת שלוחי מצווה מייצגת מתח אימננטי בהלכות החג עצמו בין חובת הישיבה בסוכה כל שבעה ובין החובה להקביל את פני הרב ברגל.³⁸ כאמור

35. רבי יצחק ביסס את החובה להקביל את פני הרב ברגל על תקדים מקראי של הקבלת פני הנביא אלישע בימי שבת וחודש, ראו בבלי סוכה כז ע"ב. אף שקשה להוכיח מכאן שנהג נוהג קבוע כזה, נציין שבפרקנו מובא במשנה ז מעשה מימי בית שני של זקני בית שמאי וזקני בית הלל שהולכים ברגל לבקר את רבי יוחנן בן החורוני, כך שמדובר בנוהג קדום. בנוסף, יעקב מאן עמד על הדמיון בין הקבלת פני הרב ובין התיאור בתוספתא סוכה פ"א ה"א של זקנים שנכנסים ויוצאים בסוכתה של הלני המלכה (חיה בשלהי תקופת הבית השני), ראו: J. Mann, 'The Observance of the Sabbath and the festivals in the First Two Centuries of the Current Era according to Philo, Josephus, the New Testament, and the Rabbinic Sources', *JQR* IV (1914), p. 521.

36. ראו מאן שם.

37. ראו: י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 48-51. תבורי סוקר שם בעמ' 48-50 את הספרות על עלייה לרגל בזמן הבית. בעמ' 50-51 הוא מציין שהיא ככל הנראה נפסקה לאחר החורבן, ושהקבלת פני רבו ברגל נוצרה כתחליף לעלייה למקדש.

38. י"ד גילת מציע שההלכה הקדומה חייבה לאכול בסוכה כל שבעה, וצמצומה לחובת אכילה בלילה הראשון בלבד היא על רקע הימצאות רבים בחגים מחוץ לביתם, עקב חובת העלייה לרגל או הקבלת פני הרב. לדעת גילת, שיטת ר' אליעזר שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה מייצגת את ההלכה

בתוספתא, ר' אליעזר נזף בר' אלעאי שהקביל את פניו במהלך הרגל, ולשיטתו האדם חייב להיות "משובתי הרגל"³⁹. ר' אליעזר התנגד להקבלת פני הרב ברגל כתחליף לעלייה לרגל, וסבר שעל האדם לשמוח ברגל עם בני ביתו, כלשון הכתוב "וְשִׂמְחַת בְּחֶגְךָ אֶתָּה וּבְנֶךָ וּבְתֶךָ"⁴⁰. לאור זאת, נציב את המסגרת של מחלוקת חכמים ור' אליעזר ביחס למספר הסעודות אותן יש לאכול בסוכה. עמדת ר' אליעזר שיש לאכול ארבע עשרה סעודות היא פולמוס עם משנת שלוחי מצווה.⁴¹ כאמור, משנה זו בנויה על הנחה שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל. כנגדה, הצבת החובה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה מונעת למעשה יציאה מהסוכה לדרך, הן את המסע של הולכי דרכים והן את המסע של שלוחי מצווה. מכאן מיקומה של משנה זו מיד לאחר המשניות של הולכי דרכים ושלוחי מצווה.⁴²

משנה זו, העוסקת בדין מי שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, מעידה בעצמה על הזיקה שלה לשלוחי מצווה. שכן, היא מביאה "מעשה שהלכו זקני בית שמיי וזקני בית הליל לבקר את יוחנן בן החורוני".

סוף דבר, הברית התיכון שמבריה את משניות א-ז מהקצה אל הקצה הוא זיקתן ההדדית לחובת השינה בסוכה. החובה לישון בסוכה מאתגרת הן את מי ששובת ברגל בביתו והן את המבקשים לצאת לדרך אם לדבר מצווה ואם לדבר רשות. משנה א עוסקת באתגר של מציאת מקום עבור כל בני הבית לישון בסוכה, ומכאן העיסוק שלה בישן תחת המיטה. משנה ב עוסקת באפשרות של בניית סוכות מיוחדות עבור שינה, שהיות שהן מיועדות ללילה, יש להן סכך מדובלל. משנה ג עוסקת בבניין סוכות על ידי הולכי דרכים עבור שינה – סוכות בראש העגלה, הספינה, אילן או גמל. משנה ד פותחת בסוכות של הולכי דרכים בין האילנות, וממשיכה לפטור של שלוחי מצווה וחולים משינה בסוכה. המשנה ממשיכה בהלכה שנוסחה מתוך מעשים של שלוחי מצווה – אכילת ארעי, וכך גם משנה ז העוסקת במי שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך

הקדומה. ראו: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 191-202. ראו גם: מ' בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, תל אביב תשל"ו, עמ' 130 ובהערה 5.

39. ראו: תוספתא סוכה פ"ב ה"א; בבלי סוכה כח ע"ב.

40. בתוספתא מובא רק "ושמחת בחגך", אולם מסתבר שהנזיפה של ר' אליעזר בר' אלעי הייתה על סמך הפסוק כולו המדגיש את השמחה יחד עם בני הבית. ראו רש"י סוכה כז ע"ב, ד"ה אינך משובתי הרגל ור"ה הא דאזיל ואתי ביומיה, בהם רש"י מדגיש את חובת השמחה עם אשתו. מלשון התוספתא וסוגיית בבלי סוכה כח ע"ב נראה שהמחלוקת היא ביחס לכל הרגלים, ולא דווקא בסוכות. עם זאת נראה ממיקום הדיון במסכת סוכה שיש נגיעה מיוחדת למחלוקת זו דווקא לחג הסוכות. מסתבר שזה קשור לדמיון בין הסוכה ובין המקדש (ראו הערה 22), ומכאן הקריאה שראוי ברגל שאדם ישבות בסוכתו, שהוא מעין מקדש מעט.

41. ראו: גילת (לעיל, הערה 38), עמ' 195-196.

42. לניתוח נוסף של משנה זו, ראו: ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 369-394.

הבית. המשנה מביאה את עמדת ר' אליעזר שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, שעיקרה מחלוקת על המשניות הקודמות הפוטרות שלוחי מצווה מסוכה.

ז. זיקת משנה סוכה פרקים א'–ב' למדרש ההלכה והסבר המשך הפרק

כדי לעמוד על הסבר העריכה של המשך משניות הפרק, ח-ט, ניתנה ראש ונשובה לתשתית של ההצעה אודות המקור לחובת השינה בסוכה, המהווה את הציר של משניות א-ז, הלא היא דרשת הספרא ל"תשבו שבעת ימים", שנתפרשה כחובת מגורים למשך שבוע רצוף בסוכה.⁴³ נעשה כך אף ביחס למשניות ח-ט; נשווה בינן ובין דרשות הספרא המהוות מקור להלכות אלו – משנה ח העוסקת בפטור נשים וקטנים, ומשנה ט המגדירה את גררי מצות הישיבה בסוכה. בספרא ויקרא, הדיון אודות חיוב נשים וקטנים הוא ממדרש המילים "כל האזרח":

"אזרח" – זה אזרח

"האזרח" – להוציא את הנשים

"כל האזרח" – לרבות את הקטנים⁴⁴

בריייתא זו מקבילה למשנה סוכה פ"ב מ"ח, הפותרת נשים ועבדים מסוכה ומחייבת קטן שאינו צריך לאמו בסוכה. הבריייתא לא מציינת במפורש איזה קטן היא מחייבת בסוכה. יכול בעל הדין לטעון שיש להגביל את החיוב לקטן שאינו צריך לאמו. אם כן, הדרשה נשנית בשיטת תנא קמא במשנה ח המחייבים קטן שאינו צריך לאמו בסוכה. לחילופין, ייתכן שהיא מרבה את כל הקטנים, והיא נשנית בשיטת שמאי הזקן שפיחת את המעזיבה אף עבור קטן בן יומו.⁴⁵ ברם, אין לשאלה זו השפעה על מה שכולט לעין – הזיקה בין משנה ח שדנה בפטור וחיוב של נשים וקטנים בסוכה ובין דרשת "האזרח".

לאור הניתוח הנ"ל, ניתן את דעתנו להתאמה המופלאה בין מבנה משניות סוכה פרקים א'–ב' ובין מדרש חכמים לפסוק "בַּסֹּכֶת תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֹּכֶת".⁴⁶

בַּסֹּכֶת – פרק א' עוסק במבנה הסוכה, מדרש של מילה זו;

תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים – פרק ב' משניות א-ז עוסק בחובת השינה ובנגזרת ממנה ובחובת

האכילה בסוכה, אלו נלמדו מדרשת "תשבו שבעת ימים";

43. ראו עמ' 6.

44. ספרא פרשה יב פרק יז אות ט, קג ע"א במהדורת וייס.

45. ברייתא מקבילה לברייתת הספרא מובא בבבלי סוכה כז ע"ב. הסוגיה שם דנה בה תוך שהיא מסבירה מדוע יש צורך במיעוט מיוחד של נשים ממצות סוכה, ומעמידה את הדרשה המחייבת קטנים בקטן שהגיע לחינוך, וכך ברייתא זו נשנתה אף לשיטת בית הלל. על המעתק של הבבלי מ"קטן שאינו צריך לאמו" ל"קטן שהגיע לחינוך", ראו: י"ד גילת, 'בן שלש עשרה למצוות?', פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 22–23.

46. ויקרא כ"ג, מב.

כָּל הָאֲזָרְחָ בְּיִשְׂרָאֵל – פרק ב' משנה ח עוסק בחיוב ופטור של נשים וקטנים שנדרש מ"האזרח".

התמונה המתקמת היא שמבנה פרקים א'–ב' במשניות סוכה הוא על סדר מדרש המקראות של הפסוק "בַּסֶּכֶת תֵּשְׁבוּ...". בצד התופעה של פרקי משנה בהם המדרש גלוי ומצוטט,⁴⁷ אנחנו עומדים כאן בפני תופעה במשנה, שחוקרים הגדירו אותה כ'מדרש סמוי'.⁴⁸ הפרקים שלנו נעדרי ציטוט מקראות ומדרשים, ועדיין עיון מעמיק בהם מגלה שהם בנויים על מדרש מקראות הסמוי בין השיטין.

לאור זאת מתבקש להציע שפרק ב' משנה ט נדרשת מהמשך הפסוק:

יֵשְׁבוּ – "ישבו" מהווה מקור להגדרת חובת הישיבה בסוכה – "כל שבעת הימים עושה אדם את סוכתו קבע ואת ביתו עריי".⁴⁹

בַּסֶּכֶת – מהווה מקור לפטור ישיבה בסוכה בזמן ירידת גשמים המפקיעים שם סוכה⁵⁰ – "ירדו גשמים מאמתי מותר לפנות משתיסרח המקפה".⁵¹

הצבענו במהלך המאמר על כך שמתוך משניות סוכה פרקים א'–ב' משתקף מדרש מקראות דומה לזה שבספרא אמור פרשה יב פרק יז. ברם, אם כנים הדברים, מסתבר שהמשנה והספרא נפרדו במדרש של המקור של ההלכה במשנה ט – "כל שבעת הימים עושה אדם את סוכתו קבע ואת ביתו עריי". כאמור, הספרא דרש את "תשבו" בתחילת הפסוק כמקור להגדרת מצוות סוכה

47. למחקר מסכם על 'המדרש הגלוי' במשנה, ראו: מ' כהנא, 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17–76.

48. ראו: מ' כהנא, ספרי זוטא דברים – מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 244 הערה 28; שם, עמ' 370; שם, עמ' 371 הערה 21; כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות – פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 69–71 והפרק הזה נכתב ע"י א' שמש; כהנא (לעיל, הערה 47), עמ' 57. להרחבת הטענה של שמש שהפרשיות בתורה הן הבסיס הטבעי והמרכזי לארוג סביבו מסורות הלכתיות, ראו: י' פורסטנברג, 'מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא', תעודה לא (תשפ"א), עמ' 541–574.

49. משנה סוכה פ"ב מ"ח.

50. ראו: ביאור הגר"א אורח חיים סימן תרלט סעיף ה: "... דכשיורדים גשמים אין שם סוכה עליו". נציין שבמשנה נזכר פטור ישיבת סוכה בזמן ירידת גשמים אולם לא נזכר כלל פטור מצטער מן הסוכה, והוא הדין ביחס לתלמוד הירושלמי, ראו: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוכה, עמ' 849. ר"ש ליברמן עצמו שם בהערה 2 סבור שמקורות א"י לא חלקו על עצם הפטור של מצטער שהרי מפנים מפני הגשמים. אולם ייתכן שמקורות א"י הבחינו בין צער ובין גשמים, וזאת משום שהגשם שחודר לסוכה דרך הסכך מבטל שם סוכה, והיושב בו משול למי שיושב תחת כיפת השמיים, מה שאין כן בשאר מצטערים שהם בתוך הסוכה אך הישיבה בה מצערת אותם. הבחנה זו פוגשת היטב את ההצעה שמקור הפטור בשעת ירידת גשמים הוא מדרש הכתוב "בסכת".

51. שם.

כמצוות דירה,⁵² ואילו דברינו על המדרש הסמוי המתגלה מתוך סדר משניות הפרק מצביעים על כך שהמשנה דרשה את "ישבו בסכת" כמקור למשנה ט.⁵³ באשר להסבר מדוע המשנה העדיפה לדרוש את "ישבו בסכת", דומני שנכון להזדקק להצעה היפה של ר"א וולפיש באשר לבחירה של העורך למקם את משל העבד בחתימת הפרק.⁵⁴ עורך המשנה העדיף את מדרש "ישבו בסכת" שמצרף את הגדרת ישיבת סוכה לפטור הישיבה בזמן ירידת הגשמים, משום שהוא רצה לסיים את הפרק במשל העבד. משל זה מתמקד בישיבה בסוכה בזמן ירידת גשמים, ומוטיב העבד המופיע בו חותם את הפרק שפתח בישיבת עבד בסוכה. בכך, ההסבר של ר"א וולפיש משלים את ההסבר המוצע במאמר זה. שילובם יחד שופך אור על המסרים הסמויים שעורך המשנה מעביר לנו דרך העריכה שלה. "הפוך בה והפוך בה דכולה בה".

52. ראו עמ' 5.

53. ביסודו של דבר מדובר במדרשים קרובים – מדרש השורש יש"ב וביאורו כדירה, ראו הערה 18.

54. ראו וולפיש (לעיל, הערה 2), עמ' 89.

עריכתה של מסכת סוטה לאור חתימתה האגדית הייחודית

מבוא

חתימתה של מסכת סוטה ייחודית ויוצאת דופן באורכה ובסגנונה הטראגי. שבע משניות שיש בהן עשרות היגדים בתבנית של פזמון חוזר, המתארים את ההידרדרות הרוחנית משלהי הבית השני ערב החורבן ועד סוף תקופת יבנה. אומנם, מצינו בכמה מסכתות סיומים בדברי אגדה, אך נראה שנעשה בהם דווקא מאמץ לסיים בדברים טובים.¹ מה טיבה של חתימה זו ומדוע היא מופיעה דווקא בסוף מסכת סוטה? האם יש כאן רק התגלגלות מעניין לעניין, או שמא נוכל לעמוד על קשר מהותי יותר לנושאי המסכת?

זאת ועוד. המשניות החותמות כוללות היגדים המסודרים על ציר זמן כרונולוגי ובעלי תבנית לשון חוזרת, כך שהרושם שלפנינו חטיבה אגדתית אחת. אולם בעיון מעמיק יותר נגלה שחלק מההיגדים חורגים מהסדר, מתבנית הלשון, או בעלי קשר רופף לנושא המארגן. חריגותם בולטת על רקע השוואת חטיבת משניות אלו למקבילתה בתוספתא, שם הם ממוקמים במקום או בהקשר המתאים.

הפרשנות המסורתית, ברובה, אינה נותנת מענה לשאלות מעין אלו. המחקר הפילולוגי-היסטורי מוכוון יותר לשחזר את הקבצים הקדומים מהם נערכה המשנה, שעל גביהם נוספו השלמות או תוספות מסיבות שונות, אך בדרך כלל בממצאי מחקרים אלו אין מענה מניח את הדעת לצורתה האחרונה של המשנה ולקשר בין חלקיה. מחקריו פורצי הדרך של הרב ד"ר אברהם וולפיש, שלו מוקדש גיליון זה, תרמו תרומה רבת ערך ללומדי וחוקרי המשנה והעניקו להם מפתחות שיש בכוחם לתת פשר לשאלות מסוג זה.

גישתו של הרב וולפיש סוברת כי למשנה יש עריכה מכוונת ואמנותית, השוזרת בין תבניות המילים וההלכות גם חוטים רעיוניים.² ניתוח המשניות באמצעות כלי ניתוח ספרותיים, שאימץ הרב וולפיש והחיל אותם על מחקר המשנה, עשוי לחשוף רבדים נסתרים המבצבצים מבעד לזיקות הלשוניות, למבנה ולסגנון. אף שיש ניגוד מובנה בין גישתו הספרותית לבין הגישה

1. יורחב על כך להלן בפרק א, בסמוך להערה 7.

2. א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 7-35; הנ"ל, מרבדי משנה, פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במשנת ברכות, אלון שבות תשע"ח, עמ' 11, 222, ובמאמרים רבים נוספים שכתב במהלך השנים.

הפילולוגית-היסטורית, הן בהנחות היסוד הן במתודולוגיה וכלי המחקר, סבור הרב וולפיש שהגישות משלימות זו את זו. דווקא אותם 'פערים' הנחשפים באמצעות המחקר הפילולוגי מזמינים לחפש רובדי משמעות נסתרים.³

במאמר זה ננסה לעמוד על המשמעויות העולות מחטיבת המשניות החותמות את מסכת סוטה, לאור הזיקות הספרותיות שהיא מקיימת עם חלקים אחרים במסכת. במבט רחב על מסכת סוטה נראה שהיא בנויה ממספר מעגלים ספרותיים המקיימים ביניהם זיקות לשוניות ותוכניות: בתוך חטיבת המשניות החותמת את המסכת, ישנה מערכת של זיקות פנימיות המאגדת את ההיגדים המגוונים סביב נושא משותף. חטיבת הסיום מקיימת זיקות גם עם חציו הראשון של הפרק התשיעי, העוסק בטקס עגלה ערופה. יתר על כן, מתגלים קשרים בין הפרק האחרון לבין שני הפרקים הקודמים לו (ז-ח), המהווים יחד יחידה תחומה, העוסקת בהלכות שבהן יש אמירה בלשון הקודש, ובכללן פרשת סוטה - הנושא המרכזי של המסכת. ולבסוף, זיקות מיוחדות מתגלות בין פתיחת המסכת בפרק הראשון לבין חתימתה בפרק האחרון, המעצבות מבנה מעגלי של 'פתיחה מעין סיום'.

כדי לעמוד על משמעותם של מעגלים ספרותיים אלו, נפתח בהצגת הניתוחים וההסברים שניתנו לקשיים העולים ממבנה המסכת והנספח האגדי שבסופה מנקודת המבט הפילולוגית, תוך השוואה למקבילות מן התוספתא. השוואה זו תסייע באיתור שכבות עריכה שונות במשנה ובזיהוי החריגות במבנה הנוכחי שלה. על בסיס תשתית פילולוגית זו, נציע בהמשך ניתוח ספרותי, המתחקה אחר מערכת הזיקות שתוארה, הן הפנימיות - בתוך הנספח האגדי - והן החיצוניות, כלומר הזיקות שבין הנספח האגדי לבין החלק ההלכתי שבסוף המסכת ולשאר חלקי המסכת. בעקבות ניתוח זה ננסה להציע פשר לזיקות ולקשרים הללו. במסגרת הדיון הספרותי, נשוב ונעמת את ההשוואה לתוספתא, הפעם ככלי לחשיפת מלאכת העריכה הייחודית שיש

3. כלשונו של הרב וולפיש במבוא לעבודת הדוקטורט שלו (ראו לעיל, הערה 2), עמ' 27: "אין השיטה הספרותית מערערת על זיהוי מקורות, רבדים ושכבות שונים בטקסט המשנה המונח לפנינו, ואדרבה - ניתוח דיאכרוני זה של מקורות המשנה עשוי לסייע בזיהוי טביעות אצבעותיו של העורך ובהבנה מעמיקה יותר של מפעלו. ברם חלק מהמסקנות שביקשו חוקרים להסיק מתוך הביקורת הגבוהה יצטרך להידון מחדש לאור הממצאים... הברי ר"ן אפשטיין על 'טעות ישנה של התנאים שוני המשניות' ור"ח אלבק על הוספות מאוחרות ששובצו, שלא במקומן, בסוף פרק או בתחילת פרק, נובעים מנקודת מוצא שאין היגיון טקסטואלי ('סינכרוני') לעריכת הטקסט, ולכן הסבר העריכה טמון במישור של תולדות הטקסט ('דיאכרוני'). גילוי רבדים 'סינכרוניים' של היגיון ומשמעות בתוך העריכה שלפנינו עשוי ודאי להשפיע על נכונותנו לקבל מסקנות שכאלו. בתחומים אחרים של המחקר כבר הראו חוקרים כי ניתן לשלב בין השימוש בכלים פילולוגיים, על מנת לעמוד על שלבי התפתחותו של הטקסט, לשימוש בכלים ספרותיים על מנת לעמוד על משמעותו של הטקסט כפי שהוא לפנינו". במילים אחרות, המחקר הפילולוגי מפרק את התמונה לחלקים קטנים ובכך מחדד את מורכבותה - הפערים הקיימים בה והחלקים המוקשים הדורשים ביאור; הניתוח הספרותי מחבר חזרה את החלקים באמצעות מערכות של קשרים וזיקות, באמצעותם ניתן גם למצוא פשר רעיוני ולא רק נסיבתי.

במשנה. דרך מהלך זה נבקש לחשוף את המשמעויות העמוקות יותר הטמונות בחטיבת הסיום של מסכת סוטה ובזיקותיה לחלקי המסכת האחרים.

הרב וולפיש הקדיש את אחד ממאמריו לעריכתה הייחודית של מסכת סוטה, העוסקת רק בחמישה פרקים מתוך תשעה בנושא שעל שמו קרויה המסכת.⁴ הרב וולפיש חשף מערכת מורכבת של זיקות וקשרים בין חלקי המסכת השונים, והציע כי מערכת זו מעידה על עריכה מכוונת ומושכלת, שניתן להציע לה משמעות ופשר. יחד עם זאת, הרב וולפיש עצמו הדגיש כי הקשרים הספרותיים שזיהה פתוחים לפרשנויות שונות ומגוונות,⁵ ובשער זה אנו מבקשים להיכנס במאמר הנוכחי.

א. חתימת מסכת סוטה על פי הגישה הפילולוגית: מקורות והתפתחות

'אגב גררא' כהסבר לעריכת 'נספח' החתימה

מסכת סוטה עוסקת בהלכות סוטה והשקייתה רק בששת פרקיה הראשונים. שלושת הפרקים האחרונים מהווים יחידה תחומה העוסקת במצוות שיש בהן ריטואל של אמירה. הפרק השביעי פותח בשתי רשימות של מצוות: אלו הנאמרות בכל לשון, ובראשן טקס השקאת הסוטה, ואלו הנאמרות רק בלשון הקודש. משם והלאה מפרטת המשנה דווקא את מקורותיהן ודיניהן של המצוות שברשימה השנייה, כששתי מצוות מתוכן מקבלות הרחבה בפרק נפרד – פרק 'משוח מלחמה', העוסק בנאום הכוהן ללוחמים לפני יציאתם לקרב, ופרק 'עגלה ערופה', העוסק בטקס הנעשה לאחר מציאת הרוג שלא נודע מי הכהו. בחתימתו של הפרק האחרון מופיעים, כאמור, רצף היגדים בלשון מליצית, המתארים את ההירדררות שחלה בשלהי הבית השני והלאה.

את אופן סידורה ועריכתה של המסכת מקובל להסביר בדרך של 'אגב גררא', כהתגלגלות מנושא לנושא, כפי דרכה של המשנה.⁶ שלושת הפרקים האחרונים, החורגים מנושא המסכת,

4. A. Walfish, 'The Measure of Tractate Sotah' (2015), אוחזר מהמרשתת ב-19.09.23 מכתובת: <https://thegemara.com/article/the-measure-of-tractate-sotah>. תמצית הרעיון המרכזי שבמאמרו ראו להלן בהערה 41.

5. שם, הערה 11, ובמשפט המסיים של המאמר.

6. בדרך זו פירש המאירי בפתיחה למסכת סוטה: 'ועל ידי ביאור ענינים אלו נתגלגלו על ידיהם הרבה דינים שבענינים אחרים והוא, שעל ידי מה שהוצרך ללמדך שפרשת סוטה נאמרת בכל לשון התגלגל לבאר הרבה דברים אחרי הענין בקצת דברים שנאמרים בכל לשון ואותם שאינן נאמרים אלא בלשון הקדש', ובפירושו לפרק תשיעי (מד ע"א): "...יחלקו עניני הפרק לשלשה חלקים... השלישי: לברר באיזה זמן בטלה עגלה ערופה, ונתגלגל על ידי זה לבאר בכמה מעלות טובות שבטלו מאצלנו לרוב פשעינו, זהו שורש הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים שלא מן הכונה כענין סוגית התלמוד על הדרך שקדם". בכיוון זה הולכים גם החוקרים: ז' פרנקל, דרכי המשנה, ורשה תרפ"ג, עמ' 316; ח' אלבק בהקדמתו למסכת סוטה, ששה סדרי משנה: סדר נשים, ירושלים 1954, עמ' 230–231; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 401; י' רוזנטל, 'על נספחים ומקומם

צורפו בגלל האזכור בהם של פרשת סוטה הנאמרת בכל לשון. לפרק 'עגלה ערופה' צורפו היגדים בדרך של 'שרשור מתגלגל' – כהמשך למשניות העוסקות בטקס עגלה ערופה מובא היגד על ביטול הטקס בגלל ריבוי הרוצחים, ובצמוד אליו היגד על ביטול טקס מי הסוטה בגלל ריבוי המנאפים, הקשור גם לנושא המרכזי של המסכת. מכיוון שהוזכרו ביטולי הטקסים המקדשיים מחמת ריבוי החטאים בשלהי ימי הבית, צורפו היגדים נוספים המתארים את ההידרדרות המוסרית בתקופה זו, הבנויים בתבנית דומה – כל חטא הביא לביטול דבר חיובי הקשור אליו – הברכה הגשמית והרוחנית, מיעוט השמחה שנקבע בגזרות החכמים, וביטול המידות הנעלות עם מותם של גדולי התנאים שאופיינו באותם המידות.

תופעת ה'נספח' האגדי בחתימות מסכתות

מעבר ל'שרשור המתגלגל', ניתן לראות ברצף ההיגדים שבסוף המסכת חלק מתופעת רווחת יותר של חתימת מסכתות בדברי אגדה.⁷ על תופעה זו כבר עמדו פרשני המשנה בדורות השונים,⁸ והוצגו באופן רחב ושיטתי על ידי חוקרי המשנה הגדולים, יעקב נחום אפשטיין וחנוך אלבק.⁹

בתוספתא, תרביץ עט, ב תש"ע-תשע"א, עמ' 187-228; י' רוזן-צבי, 'מבוא למשנה', ד' רוזנטל, ר' נעם, מ' קיסטר ומ' כהנא (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית א, ירושלים 2018, עמ' 48. רוזן-צבי מביא את התופעה במסכת סוטה כהוכחה לשימור הקבצים הקדומים שעמדו בפני עורך המשנה. וראו עוד על כך להלן בסמוך להערה 25.

7. נציין את החתימות המוכרות שבהן (על פי נוסח כ"י קאופמן): דברי ר' עקיבא בסוף מסכת יומא (פ"ח מ"י, בדפוס מ"ט): "אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם"; סיום מסכת תענית (פ"ד מ"א, בדפוס מ"ט): "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן ננות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין... 'ביום חתונתו' – זו מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' – זה בנין בית המקדש יהי רצון שיבנה במהרה בימינו"; דברי ר' ישמעאל בסיום מסכת בבא בתרא (פ"י מ"ז, בדפוס מ"ח): "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע שבתורה גדול מהן שהן כמעין הנובע".

8. דוגמה בולטת לכך היא הפרק השישי במסכת אבות, שביחס אליו כבר העיר רש"י שהוא אינו חלק מהמסכת אלא ברייתא שנוספה לה. באופן מקיף ציין זאת המהר"ץ חיות בהגהותיו למסכת אבות (פ"א מ"א): "ובאמת הרבה ברייתות מצינו דנספחו למשנה. כמו בפרק מקום שנהגו ו' דברים עשה חזקיה' – שהוא ברייתא בלשון משנה, וכן בסוף סוטה. וביותר ראינו (ב"ב טו ע"א) דכל ספרי נביאים נגמרו ע"י נביאים אחרים, וכן נהגו במשנה להוסיף אחר כל סיום הסדר ברייתא אחת".

9. י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים ותל אביב תש"ח [תש"ס], עמ' 974-979, ובפרט בעמ' 975 (שם ציין, שברוך זו נהגו גם ה'תנאים' ומעתיקי המשניות, אשר הוסיפו במסכתות נוספות דברי אגדה כדי לסיים בדבר טוב); אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 123. שני החוקרים מייחדים להוספות שבסופי מסכת פרק מיוחד במסגרת הדיון הרחב בנושא של הוספות והשלמות במשנה. אלבק (שם, עמ' 231) רצה להסביר בכך את הסיבה לעריכת פרק 'עגלה ערופה' אחרי פרק 'משוח מלחמה', אף שברשימת המצוות שבפרק ז משנה ב, מצוות אלו מופיעות בסדר הפוך – "לפי שיש בו חתימה נאה למסכת כולה". ראו גם מ' קיסטר, אבות דרבי נתן – עיונים בבטיות נוסח, עריכה

במחקריהם הם זיהו נספחים והשלמות של ברייתות שצורפו לסיומי מסכתות ופרקים, אותם הם מיינו לשלוש קטגוריות: אלו שנעשו במלאכת העריכה של רבי יהודה הנשיא; אלו שנעשו על ידי ה'תנאים' שמסרו את הברייתות בפני האמוראים, שדרכם הייתה לשנות בצמוד למשנה גם ברייתות מקבילות ובמהלך המסירה כפי הנראה התגלגלו פנימה אל תוך המשנה; ואלו שנוספו בשלב מאוחר יותר על ידי מעתיקי המשנה.¹⁰ את המשניות החותמות במסכת סוטה שייכו אפשטיין ואלבק לברייתות שנוספו למשנה, שהלכה ונתגבשה בכמה שלבים שונים, כפי שיפורט בהמשך.¹¹

אכן במבט ראשון נראה כי 'נספח' הסיום במסכת סוטה הינו חטיבה אגדית אחת, שכן קיימת בו תבנית לשון החוזרת כפזמון ("משרבו... בטלה/פסקו...; משמת... בטלו..."), וההיגדים מסודרים על פי ציר זמן כרונולוגי. אולם בעיון מעמיק יותר נגלה שחלק מן ההיגדים 'חורגים' מהתבנית החוזרת, אחרים נקשרים באופן רופף לנושא המארגן, וסדר הזמנים לא נשמר לכל אורך החטיבה, מה שיכול להעיד שהיא אינה עשויה עור אחד:¹²

משנה סוטה כ"י קויפמן, פרק ט משנה י (ברפוס משנה ט)

משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה משבא אלעזר בן דיניי ותחינה בן פרישה בן פרישה היה נקרא חזרו לקרותו בן הרצחן

משנה יא

משרבו הנאפים פסקו המים המאררים רבן יוחנן בן זכיי היפסיקן שנ' לא אפקד על בנותיכם כי תיזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה

משנה יב

משמת יוסה בן יועזר איש צרידה ויוסה בן יוחנן איש ירוש' בטלו האשכולות שנ' אין אשכול לאכול וגו'

ופרשנות, ירושלים 1993, עמ' 118-121, ביחס לסדר הדורות בפרקים א-ב במסכת אבות, הנקטעת לאחר הלל ושמאי ומדלגת לשלשלת הנשיאות עד רבי, וחוזרת לריב"ז. קיסטר שיער שיש כאן עריכה 'מתגלגלת', כך שלאחר העריכה הקדומה בדור יבנה נתווסף לגרעין הראשוני כמעין 'נספח' בשלב מאוחר יותר מסיבות שונות.

10. אלבק (לעיל, הערה 9), עמ' 116; אפשטיין (לעיל, הערה 8) עמ' 974-979.
11. אפשטיין (לעיל, הערה 8), עמ' 949; אלבק (לעיל, הערה 6) עמ' 394. זו הסיבה, לדעת אלבק, לערוב המופיע במשנה זו בסדר הדורות ובנוסחאות, כפי שיפורט להלן בהערות 14-15.
12. הנוסח על פי כתב יד קאופמן למשנה (וכך לאורך כל המאמר אלא אם כן צוין אחרת). חלוקת המשניות בכתב היד שונה מהדפוסים, כפי שמסומן מעל כל משנה. בהמשך המאמר, ההפניות מתייחסות למשניות על פי החלוקה שבדפוס. מחיקות הגיליון בכתב היד סומנו בסוגריים עגולים, וההוספות בסוגריים מרובעים.

משנה יג (ד: משנה י')

יוחנן כוהן גדול העביר הודיית המעשר אף הוא ביטל את המעוררים ואת הנוקפים עד
ימיו היה הפטיש מכה בירוש' וכימיו אין אדם צריך לשאול על הדמיי

משנה יד (ד: משנה י')

משבטלה סנהדרין בטלה השיר מבית המשתיות שנ' בשיר לא ישתו יין

משנה יה (ד: משנה יב)

משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים משחרב בית המקדש בטל השמיר
ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה שנ' הושיעה י' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם

משנה יו

רבן שמעון בן גמליא' או' משם ר' יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו
קללה ולא ירד טל לברכה ונוטל טעם הפירות ר' יוסה אומ' אף ניטל שומן הפירות

(ד: משנה יג)

ר' שמעון בן אלעזר או' הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח המעשרות נטלו את שומן
הדגן הזנות והכשפים כילו את הכל]

משנה יז (ד: משנה יד)

בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל הארוס בפולמוס של קיטוס גזרו
על עטרות (חתנים ועל הארוס בפולמוס שלקיטוס) גזרו על עטרות הכלה ושלא ילמד
אדם את בנו יוונית בפולמוס האחרון גזרו שלא תצא הכלה בפריזון בתוך העיר ורבותינו
התירו שתצא הכלה בפריזון בתוך העיר

משנה יח (ד: משנה טו)

משמת רבן יוחנן בן זכיי בטל זיו החכמה משמת(י) רבן גמליא' הזקן בטל כבוד התורה
ומתה טהרה ופרישות משמת ישמעא' בן פיאבי בטל זיו הכהונה משמת רבי בטלה
ענוה ויראת חטא

משנה יט

משמת ר' מאיר בטלו משלי משלות משמת ר' עקיבה בטלו הדורשנים משמת בן עזי
בטלו השוקרנים משמת בן זומא בטלו [הדורשנים משמת ר' עקיב' בטל כבוד הת"ן]
משמת ר' יהושע בטלה טובה מן העולם משמת רבן שמעון בן גמליא' בא גוביי צרות
משמת ר' אלעזר בן עזריה פסקה העושר מן החכמים משמת ר' חנניה בן דוסא בטלו

אנשי מעשה משמת ר' יוסה קטונתן פסקו החסידים ולמה נקרא שמו קטונתן שהיה קטנן שלחסידים

משנה כ

ר' פינחס בן יאיר או' מיום שחרב בית המקדש בושו חבירים ובני חבירין וחפו ראשן נידלדלו אנשי מעשה במעשיהם וגברו בעלי זרוע וגברו בעלי לשון הרע ואין דורש ואין מבקש על מה לנו להישען על אבינו שבשמים

משנה כא

ר' אליעזר הגדול או' מיום שחרב בית המקדש שריו חכימיה למהוי כספרייה וספרייה כתלמידייה ותלמידייה כעמא ועמא כעניי אזלא ונוולה ואין דורש ואין מבקש ועל מה לנו להישען על אבינו שבשמים

משנה כב

בעקבות המשיח חוצפה ייסגי ויקר יאמר הגפן תתן פריה והיין ביוקר והמלכות תהא מינות ואין תוכחת

משנה כג

בית וועד יהיה לזנות והגליל יחרב והגבלן יישום ואנשי הגליל יסובבו מעיר לעיר ולא יתחננו וחוכמת סופרים תיסרח ויראי חטא יימאסו והאמת תהא נעדרת

משנה כד

נערים ילבינו זקנים יעמדו מן הקטנים בן מנבל אב בת קמה באימה כלה בחמתה איבי איש אנשי ביתו דורש פניו דומות כלב ועל מה לנו להישען על אבינו שבשמים

משנה כה

ר' פנחס בן יאיר או' זריזות מביאה לידי נקיות נקיות לידי טהרה טהרה לידי [פרישות פרישות לידי] קדושה קדושה לידי ענוה ענוה לידי [יראת חטא] יראת חטא לידי חסידות חסידות לידי רוח הקודש רוח הקדש לידי תחיית המתים תחיית המתים באה לידי אליהו זכור לטוב

המשנה האחרונה (לפי חלוקת הרפוס) מהווה דוגמה מובהקת להיגדים שנוספו על גבי המשנה. הרמב"ם בפירושו למשנה ציין, שההיגד "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא" אינו חלק מהמשנה כשהיא נשנתה בפני רב יוסף (סוטה מט ע"ב) שהעיר ל'תנא' - "לא תיתני ענוה דאיכא

אנא".¹³ פרשני משנה אחרים ציינו שדברי ר' פנחס בן יאיר "זריזות מביאה לידי נקיות" אינם אלא כרייתא שצורפה למשנה, ויש שציינו שאף דבריו "מיום שחרכ בית המקדש בושו חברים" הינה תוספת על המשנה.¹⁴ אישוש לכך נוכל למצוא בהתערערות הקיימת בין עדי הנוסח של המשנה האחרונה, הן במספר ההיגדים הן בסדר שלהם.¹⁵

גם דברי ר' שמעון בן אלעזר "הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח..." (מי"ג בדפוס), החורגים בסגנונם מתבנית 'הפזמון החוזר', הוסברו על ידי החוקרים כהוספה מאוחרת. משנה זו אינה מתועדת בחלק מעדי הנוסח ובכתב יד קאופמן נוספה בגיליון. דברי ר' שמעון בן אלעזר מופיעים ככרייתא בגמרא (מט ע"א), כך שניתן לשער שהיא התגלגלה פנימה אל תוך המשנה בשלב מאוחר.¹⁶

אלא שגם אם 'נשמיט' את אותן כרייתות שנוספו, כפי הנראה, בשלב מאוחר, עדיין ניכר שחלק מהמשניות 'חורגות' מרצף ההיגדים, בתוכן, בלשון ובסגנון, ובשמירה על סדר האירועים הכרונולוגי:

• משניות ט-י (בדפוס) קופצות אחורה בזמן לתקופת החשמונאים, ואינן מתארות במפורש תופעות שליליות שהביאו לחורבן, כפי שיש בהיגדים שלפניהן ושלאחריהן:

1. משנה ט - תיאור מותם של יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן (מ"ט)
2. משנה י - תקנות יוחנן כוהן גדול, שהקשר שלהן אף רופף יותר מאשר המשנה הקודמת. אומנם גם בהן מופיע הפועל בט"ל ("אף הוא ביטל את המעוררים"), אך חסרה בהן

13. ראו אפשטיין (לעיל, הערה 9) עמ' 949-950, 977.
14. התו"ט העיר שהכרייתא הראשונה של ר' פנחס בן יאיר לא מופיעה בנוסחה אחרת שהייתה לפניו, וכפי הנראה מסיבה זו הרמב"ם והרע"ב לא פירשוה (אך רש"י כן פירשה), אולם בתלמוד הבבלי והירושלמי כוללת המשנה עד הכרייתא השנייה של ר' פנחס בן יאיר. ה'מלאכת שלמה' מעיר שדברי ר' פנחס בן יאיר השניים הינם כרייתא, ומוסיף שהר"ר יהוסף אשכנזי (צפת, המאה החמש עשרה) הגיה למוחקה. מקבילות לכרייתת ר' פנחס בן יאיר הראשונה (שבחלק מעדי הנוסח מיוחסת לר' אליעזר הגדול): "בעקבות המשיח" מצינו בבבלי סנהדרין צו ע"א ובאליהו זוטא פט"ז; כרייתת ר' פנחס בן יאיר השנייה מופיעה בבבלי עבודה זרה כ ע"ב; ירושלמי שבת פ"א ה"ג, ג ע"ג; שקלים פ"ג ה"ג, מז ע"ג.
15. ברוב עדי הנוסח של המשנה חסרים ברשימת החכמים שלוש דמויות: ר' יהושע, רבן שמעון בן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה (מלבד כ"י קיימברידג', כ"י ליידין של הירושלמי, כ"י פריס 29/328 עם פירוש הרמב"ם בעברית). אף בסדר החכמים ברשימה זו אין אחידות בין עדי הנוסח השונים, כשבכולם הם אינם מסודרים לפי הסדר הכרונולוגי. חלקה האחרון של המשנה החל מדברי ר' פנחס בן יאיר הראשונים אינם מופיעים כלל בכמה עדי הנוסח של המשנה (כ"י ששון 72-73; כ"י פארמה 138; כ"י פארמה ב' 3174; קטע גניזה לנינגרד, אנטונין 267, ועוד); באחרים הוא נוסף בגיליון, או ככרייתא, או כהשלמה בסוף המסכת (כ"י ליידין, כ"י רומי; כ"י תימני, ועוד). הפירוט המלא של כל הבדלי הנוסח כבר רוכזו ע"י אפשטיין (לעיל, הערה 7) עמ' 976, 1276; דקדוקי סופרים השלם למסכת סוטה, ירושלים תשל"ז, עמ' שנב הערות 156-157; וראו גם י' אגור, 'משנה אחרונה במסכת סוטה: עיון טקסטואלי ופרשני', י' אלפסי (עורך), ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 72-82.
16. אלבק (לעיל, הערה 6) עמ' 393.

תבנית הלשון הקושרת בין פעולה/תופעה לתוצאה ("משרבו הרוצחנין בטלה/פסקו/ בטלו..."). לא ברור אם מדובר ביוחנן הורקנוס הראשון או השני; התקנות מנוסחות בלשון קצרה וסתומה, ולא מפורט בהן הנסיבות שמחמתן הן נתקנו. גם אם נניח שחלק מהן באו כתגובה לקלוקלים שבעם, דבר הנתון במחלוקת בפירושי הבריייתות שבתוספתא ובתלמודים,¹⁷ קשה יהיה לראות באירועים מוקדמים אלו שלב בהידרדרות שהביאה לחורבן, בפרט אם מדובר ביוחנן הורקנוס הראשון.¹⁸ יש לציין, כי משנה זו

17. תוספתא סוטה פ"ג ה"; ירושלמי סוטה פ"ה ה"ט, כד ע"א-ע"ב, ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ט, נו ע"ד, בבבלי סוטה מז ע"ב-מז ע"א. בירושלמי סוטה מוצגות שתי מסורות תנאיות ואמוראיות, החולקות אם לפרש את התקנות לשבח או לגנאי, ונראה שהסוגיה נוטה לדרך הגנאי ולא מפרטת מה הגנאי שבכך. בבבלי, לעומת זאת, מובאות מסורות המפרשות את התקנות רק לשבח, כתגובה להתרופפות שחלה בעם במצוות מעשרות, כנגד ריטואלים הקרובים לעבודה זרה שנעשו במקדש (ביטול המעוררין והנוקפין), וכנגד אווירת החולין בירושלים בזמן הרגלים, שנגרמה מהמשך הפעילות של התעשייה הכבדה בעיר ("פטיש מכה בירושלים"). יש מן החוקרים שרצו ללמוד מהקשרה של המשנה בתוך רצף ההיגדים שאף בתקנות אלה משתקפת התפוררות דתית-חברתית (ז' ספראי, **משנת ארץ ישראל: מעשר שני**, ירושלים תשע"ג, עמ' 439; א' אדרת, **מחורבן לתקומה**, ירושלים 1990, עמ' 379, ר' וילק, 'יוחנן הורקנוס הראשון ומגילת המקדש', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום**, ט, תשמ"ה, עמ' 226). אך נראה יותר שמקורה של משנה זו במסכת מעשר שני, כפי שייאמר להלן, והיא יובאה לכאן.
18. הרמב"ם בהלכות מעשר שני פ"ט ה"א פירש משנה זו, וציין שהוא יוחנן כהן גדול ששימש אחר שמעון הצדיק, וכך הרע"ב כאן בעקבותיו. במחקר נחלקו אם מדובר ביוחנן הורקנוס הראשון, ששלט משנת 104 לפנה"ס, או ביוחנן הורקנוס השני, בנם של אלכסנדר ינאי ושלומציון, שחי בדור שלאחריו בשנים 103-30 לפנה"ס. כאפשרות הראשונה סברו רוב החוקרים: א"ה ויס, **דור דור ודורשיו**, א, וינה תרל"א, עמ' 118-119; י' ריין, **מגילת המקדש**, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 178-179, 297; א"א אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 10-11; , A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-Haaretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Netherland 1977, pp. 42; ד' שוורץ, 'לוח תאריכים לתקופה החשמונאית', **ימי בית חשמונאי**, ד' עמית וח' אשל (עורכים), ירושלים תשנ"ו, עמ' 320-322; א' אדרת, **מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה**, ירושלים 1990, עמ' 368, הערה 31. לעומתם, היו סוברים שמדובר ביוחנן הורקנוס השני, שהיה צדוקי: ג' אלון, **מחקרים בתולדות ישראל**, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 90-91; א' רגב, 'גביית מעשרות בגבולין על-ידי כוהנים צדוקים בתקופה החשמונאית וערב המרד הגדול', **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 12, ב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 16-17; מ' גיל, **והרומאי אז בארץ**, תל אביב תשס"ט, עמ' 119. מסתבר יותר שכוונת המשנה ליוחנן הורקנוס הראשון, ששלט כמנהיג מדיני וצבאי ביהודה לצד היותו כוהן גדול במשך שנים רבות (ברכות כט ע"א) ולאחר מכן הפך לצדוקי. שכן, רובם ככולם של מקורות חז"ל המציינים את שמו מתכוונים אליו, ואין בהם התייחסות מפורשת להורקנוס השני (מלבד הערתו של אביי על הבריייתא בקידושין סו ע"א: "הוא ינאי הוא יוחנן"). כך נראה גם מהתוספתא המקבילה (סוטה פ"ג ה"ה) המציינת שיוחנן כוהן גדול שמע בת קול בהיכנסו לקודש הקודשים. סביר להניח ששאלת זהותו של יוחנן כהן גדול קשורה לפירוש התקנות

הינה 'משנה כפולה', המופיעה גם בסוף מסכת מעשר שני (פ"ה מט"ו) בהקשר של

- מצבים בהם לא ניתן לומר וידוי מעשרות, ונראה יותר ששם הוא מקומה הטבעי.¹⁹
 - (משנה יב) – קושרת בתחילתה בין מות הנביאים הראשונים לביטול האורים ותומים, ושומרת על תבנית הפזמון, אך מתייחסת לתקופה קדומה אף יותר מזו המתוארת במשניות ט-י – סוף ימי הבית הראשון או תחילת הבית השני, כפי שעולה מהברייתא המקבילה בתוספתא ובתלמודים.²⁰
 - משנה טו – מתארת את מותם של החכמים ואובדן המידות הטובות שנקשרו בהם. היא אומנם תואמת לסדר הכרונולוגי ולסגנון של ההיגדים, וממשיכה לתאר את ההידרדרות שממשיכה גם אחרי החורבן. אלא שבגרסתה הראשונית, המיוחסת לזמנו של רבי, הרי שיש כאן חתימה שנראית קטועה, ופלא הדבר, מדוע רבי חרג מדרכו לחתום באגדה שיש בה נחמה ותקווה, מעין קינה על עידן שהלך ונעלם לעולם.²¹
- השוואת משניות הסיום למקבילותיהן בתוספתא עשויה להחריף את ה'חריקה' שיש באותם היגדים 'חורגים'. שכן, דווקא על רקע הדמיון הרב שנוכל למצוא בין המקבילות, ניכר שבתוספתא היגדים אלו ממוקמים בהקשר מתאים יותר מבחינת סדר הזמנים והתוכן.

השוואת 'נספח' החתימה במשנה למקבילתו בתוספתא

התוספתא מקבילה למבנה הכללי של מסכת המשנה. כמותה היא עוסקת בחלקה האחרון בטקס עגלה ערופה (פ"ט) ועוברת לדברי אגדה, המשתרעים על פני שישה פרקים (פ"י-פ"ט"ו), שיש בהם רצף היגדים בתבנית של פזמון חוזר. ההיגדים מסודרים על ציר כרונולוגי ארוך החל מנח, אברהם, יצחק ויעקב, וכלה בחורבן הבית השני. במסגרת מאמר זה נתמקד במקבץ

- לשבח או לגנאי כפי שיבואר בהערה הבאה. וראו עוד בעניין זה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה, ניו יורק תשמ"ו, עמ' 378; א"א אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשד"ם, עמ' 39.
19. אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 4 הערה 97, הציע שהיא שובצה במסכת סוטה אגב מצוות הווידוי שהוזכרה ברשימת המצוות בתחילת הפרק השביעי, וכפי שהמשנה ציינה שטקסי השקיית סוטה ועגלה ערופה התבטלו, כך היא מציינת שגם הווידוי נפסק.
20. בתוספתא סוטה (פ"ג ה"ג): "משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל" (כך בכ"י ערפורט ובדפוס ראשון, אך בכ"י וינה "נביאים הראשונים", וראו ליברמן [לעיל, הערה 18], עמ' 736, שסבר שגרסה זו היא טעות; בירושלמי פירשו האמוראים (פ"ט הי"ג, כג ע"ב): "ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: זה שמואל ודוד; ר' בא בר כהנא בשם רב: זה גד ונתן, רבי ירמיה רבי שמואל בר יצחק בשם רב: זה ירמיה וברוך"; בבבלי (מח ע"ב) דחו את דעת רב הונא, שפירש שאלו דוד ושלמה, מברייתא בה נאמר "משחרב בהמ"ק ראשון בטלו ערי מגרש ופסקו אורים ותומים....". למסקנה הכריעה הגמרא כפירושו של רב נחמן בר יצחק: "לאפוקי מחגי זכריה ומלאכי דאחרונים ניהו".
21. ד' ברקוביץ, הדף הקיומי ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 393 טבע לחתימה זו את הביטוי 'שירת ההיעלמות', והציע הסבר שונה לתופעה ייחודית זו של סיום שלא בדברי נחמה. ובעניין זה ראו גם הסברו של מ' סימון-שושן, להלן הערה 32.

ההיגדים המקבילים למשנה: אלו המתארים את ירידת הרוחניות, החל מבית ראשון ועד חורבן הבית (פי"ג-פט"ו ה"ז), ותיאור גזרות החורבן (פט"ו, ה"ח-הט"ו). נציב אותם בטבלה בהקבלה להיגדים שבמשנה:

תוספתא סוטה פי"ג-פט"ו (כתב יד וינה)	משנה סוטה פ"ט, מ"י-מט"ו
<p>יג, א: משנבנה בית ראשון נגנז אהל מועד... משנגנז ארון נגנז עמו צנצנת המן...</p> <p>יג ב: משחרב בית המקדש הראשון בטלה מלוכה מבית דוד ובטלו אורים ותומים...</p> <p>יג, ג: משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל ואע"פ כן היו משמיעין להן בת קול. מעשה שנתכנסו חכמים לעליית בית גוריה ביריחו ויצתה בת קול ואמרה יש כן אדם בניכם שראוי לרוח הקודש... נתנו עיניהם בהלל הזקן...</p>	<p>ט, ט <u>משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה...</u> <u>משרבו הנאפים פסקו המים המאירים...</u> משמת יוסה בן יועזר איש צרידה ויוסה בן יוחנן איש ירוש' בטלו האשכולות...</p>
<p>יג, ה: <u>יוחנן כוהן גדול שמע דבר מבית קדש הקדשים נצחון (מרא) טליא דאזולון לאגחא קרבא באנטכיא וכתבו אותה שעה ואותו היום וכיונו ואותה שעה היתה שנצחו</u> יג, ו: שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים בטילת עבידתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא ונהרג גסקלגס ובטלו גזרותיו ובלשון ארמי שמע יג, ז: כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים היה נר מערבי תדיר משמת הלכו ומצאוהו שכבה</p>	<p>ט, י <u>יוחנן כוהן גדול העביר הודיית המעשר</u> ...</p>
<p>יד, א: רבן יוחנן בן זכיי אומ' <u>משרבו הרצחנין בטלה ערופה לפי שאין עגלה ערופה באה אלא על הספק עכשיו רבו ההורגין בגלוי.</u></p> <p>יד, ב: <u>משרבו המנאפין פסקו מי מרים לפי שאין מי מרים באין אלא על הספק עכשיו כבר רבו הרואין בגלוי.</u></p> <p>יד, ג: <u>משרבו בעלי הנאה בא חרון אף לעולם ובטל כבוד תורה, משרבו לוחשי לחישות בבית דין נתעוותו המעשים ונתקלקלו הדינין ופסקה השכינה מישראל...</u></p> <p>יד, ד: <u>משרבו רואין לפנים בטל לא תכירו פנים במשפט ופסק לא תגורו מפני איש ופרקו מהן עול שמים והמליכו עליהם עול בשר ודם...</u></p>	<p>ט, יא <u>משבטלה סנהדרין בטלה השיר מבית המשתיות...</u> ט, יב <u>משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים.</u> <u>משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה...</u></p>

תוספתא סוטה פ"ג-פ"ו (כתב יד וינה)	משנה סוטה פ"ט, מ"י-מט"ו	
טו, א: <u>משחרב בית המקדש בטל שמיר וננפת צופים</u> אמ' ר' יודה מה טיבו של שמיר זה בריה היתה] רבן שמעון בן גמליא' או' משם ר' יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד טל לברכה...	
טו, ג: משמת ר' ליעזר בטל כבוד תורה, משמת ר' יהושע בטלו אנשי עצה ופסקה מחשבה מישראל משמת ר' עקיבה בטלו זרועי תורה ופסקו מעינות חכמה משמת ר' לעזר בן עזריה בטלה עטרת חכמי' שעטרת חכמי' עשרם.	ט, יד בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל הארוס...	
טו, ו: רבן שמעון בן גמלי' או' אין לך כל צרה וצרה שבאה על הציבור שאין בית דין מבטלין שמחה כנגדה. טו, ז: <u>משבטלה סנדרי בטל שיר מבית המשתאות</u> . וכי מה היתה סנהדרין מועלת להן לישראל אלא לענין שנ' ואם העלם יעלימו עם הארץ וגו' בראשונה כשהיה אדם חוטא כשהיה סנדרי קיימת נפרעין ממנו עכשיו ממנו ומקרוביו....	טו, טו משמת ר' מאיר בטלו משלי משלות משמת ר' עקיבה בטלו הדורשנים...	
טו, ח: בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ואילו הן עטרות חתנים של מלח ושל גפרית.. בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות אילו הן עטרות כלות אילו זהוריות מזוהבות... ושלא ילמד אדם את בנו יונית התיירו להם לבית רבן גמליאל ללמד את בניהם יונית מפני שהן קרובין למלכות.	ר' פינחס בן יאיר או' מיום שחרב בית המקדש בושו חבירים...	
טו, יא-טו: משחרב הבית האחרון רבו פרושין בישראל שלא היו אוכלין בשר ולא שותין יין. גיטפל להן ר' יהושע. אמ' להן: בניי מפני מה אין אתם אוכלין בשר?... אמ' להם בניי להתאבל יותר מדיי אי איפשר ושלא להתאבל אי איפשר אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט זכר לירושלם... וכל המתאבלים עליה בעולם הזה שמחים עמה לעולם הבא שנ' שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה וגו'.		

ניכר שרבים מההיגדים שבמשנה מקבילים לאלו שבתוספתא בתוכן ובסגנון וההבדל העיקרי הוא במיקום. הסדר בתוספתא: מות הנביאים וביטול האורים ותומים מופיעים במקום המתאים (יג, ב-ג), לאחר חורבן בית ראשון; בהמשך מוזכר שמו של יוחנן כוהן גדול (שם, ה), אך כעדות

להופעת רוח הקודש בזמן בית שני גם לאחר הפסקת הנבואה; ביטול טקס עגלה ערופה ומי סוטה מופיעים בתוך רצף ההיגדים על ההידרדרות הרוחנית שקדמה לחורבן הבית (יד, יא-יב), אשר הביאה להפסקת שכינה מישראל; הטובה שבטלה מזמן שחרב בית המקדש - "משחרב בית המקדש בטל..." (טו, א); רצף ההיגדים על מות החכמים וביטול המידות הטובות, המסודרים על פי הסדר הכרונולוגי (שם, ג); ביטול הסנהדרין, שכנראה אירע בסמוך לחורבן (שם, ז); גזרות הפולמוסים שבאו בעקבות החורבן (שם, ח); תיאור הוויכוח של ר' יהושע עם הפרושים שנמנעו לאכול בשר ולשתות יין והסיום בדברי נחמה (שם, יא-טו).²²

מלבד הסדר השונה והפירוט הנרחב שיש בתוספתא בעניינים השונים, ניכר שחסרים בה דמויותיהם של הזוג הראשון המופיעים במשנה - ר' יוסי בן יועזר ור' יוסי בן יוחנן, ונוסף בה, לאחר הגזרות לזכר החורבן, ויכוחו של ר' יהושע עם הפרושים, על הצורך במציאת איזון בין זכרון העבר להמשכיות החיים, כשלבסוף ישנה חתימה בדברי נחמה וגאולה.

כפי הנראה, גם הקובץ בתוספתא אינו עשוי עור אחד, ושולבו בו הוספות החורגות מן הסדר,²³ אך ההיגדים הערוכים במבנה הנע על ציר זמן, וההקשר המתאים בהם הם מופיעים, הביאה את החוקרים לשער, שעריכת המשנה הינה משנית, והיא זו שקלטה אל תוכה היגדים מתוך קובצי ברייתות כמו התוספתא.²⁴

אפשטיין הציע הסבר פילולוגי שנותן מענה לדרך עריכת המשנה באמצעות תיאור דיאכרוני של התהוות המשנה. כחלק מעבודתו המאומצת לזהות את קובצי המשנה הקדומים מהם רבי ערך את משנתו, שיער אפשרי שבתוך מסכת סוטה משוקעים שרידי משניות קדומות עוד מתקופת בית שני, כשעל גביהם נוספו אותן ברייתות. לפי שחזורו, הגרעין הקדום של סיומה של מסכת סוטה היה בעל מבנה קוהרנטי וכלל רק את ההיגדים הללו:²⁵

משרבו הרצחנין... משרבו המנאפים... ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקן.
 ומשמת רבן יוחנן בן זכאי בטל זיו החכמה].
 משמת ר' ג' הזקן בטל כבוד התורה, ומתה טהרה ופרישות.
 משמת רבי ישמעאל בן פאבי בטלה זיו הכהונה.

שני ההיגדים הראשונים על ביטול הטקסים נאמרו על ידי רבן יוחנן בן זכאי, והוא זה שהמשיך לתאר את החסרון שהופיע בעולם עם מותם של שני החכמים הגדולים - רבן גמליאל הזקן ור'

22. ראו אצל אפשריין (לעיל, הערה 6), עמ' 401-402, שפירט את הסדר השונה בין המשנה לתוספתא, וציין "סדר התוספתא שונה לגמרי".

23. ראו במאמרו של י' רוזן-צבי על המבנה, ההרכב והעריכה של פרקים אלו בתוספתא: I. Rosen-Zvi, 'Between Wisdom and Apocalypse: Reading Tosefta Soṭah Chapters 10-15', *Harvard Theological Review*, 115(1), 2022, pp. 46-68.

24. אפשריין (לעיל, הערה 9), עמ' 949-950, 976-977; וכן אפשריין (לעיל, הערה 6), עמ' 41-42, 401-405, 406; אלבק (לעיל, הערה 6), עמ' 393-394.

25. בהפניות המוזכרות בהערה הקודמת.

ישמעאל בן פאבי. תלמידיו של ריב"ז הם שהוסיפו את ההיגד על רבם (כפי שעשו תלמידי רבי בשלב מאוחר יותר), ומשום כבודו של ריב"ז קבעו את ההיגד אודותיו בראש הרשימה. בשלב מאוחר יותר נספחו אל הקובץ הקדום ברייתות מהתוספתא וממקומות אחרים, שהמכנה המשותף לכולם הוא הביטול, ובלשונו של אפשטיין: "אגב תיאור ביטול עגלה ערופה ומי הסוטה שבמשנה ט, סודרו עוד דברים שנתבטלו או בטלו – האשכולות, המעוררין, השיר, אורים ותומים, השמיר, זיו החכמה, כבוד התורה, זיו הכהונה ובאחרונה – ענווה"²⁶.

* * *

המחקר הפילולוגי-היסטורי, כדרכו, מפנה את עיקר המאמץ לחיפוש הגרעין הקדום של הטקסט ולהתחקות אחר שלבי התהוותו שהביאו עד לצורתו האחרונה. לרוב, נמצא ברובד הקדום של המשנה לכידות פנימית, וכל אותן 'צרימות' הינן 'קוי התפר' של המקורות השונים שלוקטו על גביו. תיאור זה, בסופו של דבר, משווה לתצורתה האחרונה של המשנה מעשה של 'טלאים' שנתלו בגרעין המקורי.

דווקא במקרה זה, אפשטיין עמד על זיקה לשונית בולטת בכל ההיגדים שנצברו יחד, אך אין בה די כדי לראות בקובץ החתימה עריכה שגיבשה את המקורות וסידרה אותם באופן קוהרנטי. אם נמשיך לחפש מאפיינים ספרותיים נוספים, כמו זיקות לשוניות וסימנים של מבנה והם יצטברו למסה משמעותית, שיכולים להתלכד סביב גורם מארגן משותף, נוכל לאשש את ההנחה שגם בתצורה האחרונה יש מלאכת עריכה מחושבת, שאפשר גם להציע לה פשר רעיוני.

ב. חתימת מסכת סוטה על פי הגישה הספרותית: זיקות פנימיות וחיצוניות

מערכת הזיקות הפנימיות בחתימת המסכת

בתוך חטיבת המשניות החותמות נוכל לזהות זיקות לשוניות פנימיות, המשקפות מערכת של קשרים בין ההיגדים. באופן הבולט ביותר, חוזר ונשנה הפועל בט"ל (16 פעמים) כדברי אפשטיין, ובנוסף גם הפועל פס"ק (5 פעמים) לאורך משניות הסיום. בשונה מדרכו של אפשטיין, נרצה לטעון שאין מדובר רק בקשר אסוציאטיבי שזימן את ההיגדים יחד, אלא שיש כאן עריכה שעיצבה את המבנה והקשר בין החלקים השונים, באופן המביע תמה שונה מזו שנוכל לזהות בקובץ המקביל בתוספתא.

26. אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 401-402. אפשטיין ציין נקודת קשר נוספת בין תקנות יוחנן כהן גדול, שאחת מהן הייתה ש"העביר הודיית המעשר" לוידוי מעשר, המופיע ברשימת המצוות הנאמרות בלשון הקודש (פ"ז מ"ב); גזרות הפולמוס – נתוספו לכאן מתוך קובץ אחר שעמד לפני רבי, ואילו ההיגדים על החכמים שלאחר מות רבי, נספחו אל המשנה מתוך התוספתא, בשלב ראשון הוצמדו לסופה של המשנה, ורק בשלב מאוחר יותר הועברו לתחילת המשנה על פי סדר הזמנים הנכון של התנאים.

מסגרת החטיבה מתוחמת באמצעות דמותו של ריב"ז, המהווה זיקה בין פתיחה לסיום: "משרבו המנאפים פסקו המים המרים ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקו" – "משמת רבן יוחנן בן זכאי בטל זיו החכמה". אלא שבתחילה מופיע ריב"ז כמנהיג היוזם את הפסקת מי הסוטה, ואילו בסוף הוא מתואר כאחת מהדמויות שנעלמה ולקחה עימה גם את זיו החכמה שנקשרה בו. מעבר לזיקות הלשוניות, ניתן לזהות מוטיב תוכני חוזר של מוקדי ההנהגה הרוחנית והדמויות ששימשו בהן – נשיאות, סנהדרין, כהונה ונבואה: ריב"ז הנשיא, שמפסיק את מי הסוטה (ט); "משמתו יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן" (שם), הזוג הראשון, אחד מהם נשיא והשני אב"ד;²⁷ "משבטלה סנהדרין" (יא); "יוחנן כוהן גדול העביר..." (י),²⁸ "משמתו נביאים ראשונים" (יב). גם בכרוניקה החכמים המופיעים במשנה האחרונה (טו), מתוארות דמויות ששימשו בתפקידים מנהיגותיים עוד בתקופת המקדש: בנשיאות – רבן גמליאל הזקן וריב"ז, ובכהונה – ר' ישמעאל בן פיאיבי.

נראה אם כן, שהנושא המארגן של חטיבת הסיום במשנה אינו ציר הזמן, כפי שבתוספתא, אלא תיאור קריסתם של מוקדי ההנהגה והשלטון. עיקרון זה יכול להסביר את שיבוצים של אותם היגדים הנראים כ'חורגים' בסדר או בהקשר שבמשנה. הם צורפו לכאן כדי להשלים את התמונה של מוקדי ההנהגה: "משמת יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים" – הנשיאות; תקנות יוחנן כוהן גדול – הכהונה; ואף ההיגד על מות הנביאים על אף שהוא מוקדם בזמנו לתחילת הבית השני.²⁹

כך גם נוכל להסביר את שני הביטויים המליציים הייחודיים, שאינם מתועדים בתוספתא המקבילה – "בטלו אשכולות", ו"פסקו אנשי אמנה". מסתבר שהם אינם מתארים רק גדלות אישיותית יוצאת דופן, אלא מאפיינים סוג של הנהגה שתמה.³⁰

27. כך מופיעים במסכת אבות פ"א מ"ד, ובמסכת חגיגה פ"ב מ"ב המתארת את מחלוקת הזוגות על הסמיכה ומבהירה: "הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין". ראו דיון אצל ז' ספראי, משנת ארץ ישראל: סוטה, אלון שבות תשפ"ב, עמ' 477-478, על ההיבט הריאלי שבו החלו לשמש תפקידים אלו.

28. וגם יוסי בן יוחנן, המכונה במשנה חגיגה פ"ב מ"ז 'חסיד שבכהונה'.

29. רעיון דומה כתב רוזן-צבי (לעיל, הערה 23), עמ' 57-60. רוזן-צבי ציין, שבשונה ממגמת המשנה לתאר באופן מרוכז את קריסת מוקדי השלטון, מגמת העריכה בתוספתא לתאר את היעלמותה של רוח הקודש. ההבדל בולט גם בניסוח השונה בתוספתא (פי"ג, ה"ד): "משמתו נביאים אחרונים... פסקה רוח הקדש מישראל ואעפ"כ היו משמיעין להם על בת קול...". ולאחר מכן (ה"ו-ה"ז), מתואר כיצד הופיעה רוח הקודש על שמעון הצדיק ויוחנן כוהן גדול, כאשר הם נכנסו לקודש הקדשים. גזרות הפולמוס נדחקו לסוף הפרק, לדברי רוזן-צבי, כדי לא לקטוע את הרצף שבתיאור ההיעלמות.

30. "אשכולות" – על פי הפסוק הנסמך לביטוי במשנה (מיכה ז', א-ב): "אִין אֶשְׁפּוּל לְאָכּוֹל... אֶבֶד חֲסִיד מִן הָאָרֶץ" משמע שמדובר על תכונת החסידות, שאכן הולמת את דמותו של יוסי בן יעזר המכונה במשנה (חגיגה פ"ב מ"ז) "חסיד שבכהונה". אולם, אפשטיין (לעיל, הערה 9), עמ' 684-685, הוכיח שהפסוק המובא במשנה הינו תוספת מאוחרת, שלא עמדה בפני בעלי הסוגיה ששאלו לפשרו של ביטוי

את חטיבת המשניות החותמות נוכל לחלק לשלושה חלקים הנברלים בתוכן ובסגנון שיש בהם: [א] רצף היגדים משלהי תקופת המקדש ועד חורבנו וההשלכות הישירות שנבעו מכך, [ב] גזרות הפולמוסים, [ג] היגדים על מות הדמויות שלאחר החורבן. חלוקה זו תאפשר לזהות עוד זיקות לשוניות עדינות המתקיימות בין חלק [א] לחלק [ג], ובין כל אחד מהם לחלק [ב]:

זה. בסוגיה בבבלי פירשו זאת כנוטריקון 'איש שהכל בו', אך זוהי כמובן דרשה (וכפי שכבר העיר ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, בבא קמא, ניו יורק וירושלים תשס"א, עמ' 87). בסוגיה בירושלמי סוטה (פ"ט ה"י, כד ע"א), הקשו על המשנה, שהרי גם שאר הזוגות היו אשכולות, ותיצו שהזוג הראשון "שימשו פרנסות". סוקולוף מפרש את הביטוי של 'פרנס' בלשון חז"ל כתפקיד מנהיגותי (Sokoloff, *Michael, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1990, pp.448). וכך עולה גם מהתוספתא בבא קמא פ"ח ה"ג (ובמקבילות בבבלי תמורה טו ע"ב, ובשינוי לשון בירושלמי שם) בו מופיע הביטוי 'אשכולות' כתפקיד של הנהגה: "כל האשכולות שעמדו לישראל משמת משה עד שעמד יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם אי אפשר ליתן בהן דופי. משמת יוסה בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם ועד שעמד ר' יהודה בן בבא איפשר ליתן בהן דופי". על פי מקור זה, עם מותם של הזוג הראשון, כבר לא נמצאה הנהגה שאין בה דופי. רש"י בתמורה (שם, ד"ה דופי) פירש שלאחר מותם הלכו והתרבו המחלוקות. במחקר הצביעו על נקודת זמן זו, המקבילה לסוף ימי בית חשמונאי, כזמן היחלשות כוח סמכותם של חכמים בעניינים מדיניים ומנהליים והצטמצמותם רק לענייני לימוד והוראה (פרנקל [לעיל, הערה 6], עמ' 41; ויס [לעיל, הערה 18], עמ' 101; ו"א הלוי, דורות ראשונים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 200-201). אחרים ראו בנקודת זמן זו את חוליית המעבר מהדרך הקדומה של מסירת התורה על ידי מדרש הפסוקים, דרך שלא הייתה בה מחלוקת, לזמן שבו התנתקה התושבע"פ מהפסוקים והתרבו בה המחלוקות. (קאהוט, ערוך השלם, א, וינה, תרל"ח, עמ' 311-312; ויס, שם, עמ' 102; אפשטיין [לעיל, הערה 6], עמ' 505; אורבך [לעיל, הערה 17], עמ' 69).

"אנשי אמנה" - בסוגיית הגמרא (מח ע"ב) פירש ר' יצחק את הביטוי "אלו בני אדם שהן מאמינין בהקב"ה", כך עולה גם מהפסוק הנסמך לביטוי זה במשנה (תהלים י"ב, פב): "הושיעָה ה' כִּי גָמַר חָסִיד, כִּי פָסוּ אַמּוּנִים מִבְּנֵי אָדָם". אולם, אפשטיין [לעיל, הערה 9] עמ' 685, ראה בפסוק זה תוספת למשנה שלא עמדה בפני בעלי הגמרא. נראה, שהיגר זה לא בא לתאר מציאות קונקרטי שנספקה מאז החורבן, אלא יש בו מעין מליצה המהדהדת מוטיב חוזר בדברי הנביאים, המתארים את גורל חטאיה של ירושלים עד שלא נמצא בה ולו צדיק אחד (ישעיהו נ"ז, א; ירמיהו ה', א; מיכה ז', ב; יחזקאל י"ד, יב-כב). מסמיכות ביטוי זה לשאר תפקידי הנהגה ברצף ההיגדים שבמשניות ניתן להסיק שאף כאן הכוונה לאוברנם של מנהיגי הרוח בתוך סממני ההירדרדות.

[ג]	[ב]	[א]
<p>משמת <u>רבן יוחנן בן זכיי</u> בטל זיו החכמה משמת רבן גמליא' הזקן בטל כבוד התורה ומתה טהרה ופרישות משמת ישמעא' בן פיאבי בטל זיו הכהונה משמת רבי בטלה ענווה ויראת חטא</p>	<p>בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל <u>הארוס</u> בפולמוס של קיטוס גזרו על עטרות <u>הכלה</u> ושלא ילמד אדם את בנו יוונית בפולמוס האחרון גזרו שלא תצא <u>הכלה</u> בפריון בתוך העיר...</p>	<p>משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה משבא אלעזר בן דיניי ותחינה בן פרישה בן פרישה היה נקרא חזרו לקרותו בן הרצחן משרבו הנאפים פסקו המים המאירים <u>רבן יוחנן בן זכיי</u> היפסיקן שנ' לא אפקד על בנותיכם כי <u>תיזנינה</u> ועל <u>כלותיכם</u> כי תנאפנה משמת יוסה בן יועזר איש צרידה ויוסה בן יוחנן איש ירוש' בטלו האשכלות שנ' אין אשכול לאכול וגו' יוחנן כוהן גדול העביר הודיית המעשר אף הוא ביטל את המעוררים ואת הנוקפים עד ימיו היה הפטיש מכה בירוש' ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמי משבטלה סנהדרין בטלה השיר מבית המשתיות שנ' בשיר לא ישתו יין</p>
		<p>משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה שנ' הושיעה י' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם</p>
		<p>רבן שמעון בן גמליא' או' משם ר' יהושע: מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד טל לברכה ונוטל טעם הפירות. ר' יוסה אומ' אף ניטל שומן הפירות</p>

חלק מהזיקות הינן בין ביטויים מנוגדים – [א] "על בנותיכם כי תזנינה", [ב] "ומתה טהרה ופרישות"; בחלק יש משחק של כפל משמעויות – [א] "בן פרישה היה נקרא", [ב] "פרישות"; [א] "נוטל טעם הפירות", [ב] "פריזן" (בעלי מצלול דומה); בחלק יש קשר של תוכן דומה – [א] "בטלה השיר מבית המשתיות", [ב] "גזרו על עטרות חתנים והארוס", הארוס, הינו תוף המשמש לניגון בשמחות.³¹

גזרות הפולמוסים נערכו במקומן מבחינת סדר הזמנים, אך הן קוטעות את הפזמון החוזר של ההיגדים המליציים שמשני צידיה. הן יוצרות חיץ בין ההידרדרות שקדמה לחורבן, לזו שהמשיכה לאחרי, בין עולם שבמרכזו עומד המקדש (כולל ההשלכות שנבעו מחורבנו), לבין עולם שיש בו רק חכמים ללא מקדש. מבנה זה מדגיש את הפער שבין הקריסה של כל מוסדות ההנהגה עם חורבן הבית, לעומת היעלמות ההנהגה בעידן ללא מקדש. אם לפני החורבן עדיין ניכרת יוזמה מצד ההנהגה כלפי הקלקולים – ביטול הטקסים המקדשיים, תקנותיו של יוחנן כוהן גדול, ואף גזרות הפולמוסים, הרי שלאחר החורבן, חסרים שני מוקדי הנהגה – הנבואה והסנהדרין, ואף סגולותיהם הייחודיות של החכמים הולכות ונעלמות.³²

בשולי הדברים נעיר, שאף הברייטות שככל הנראה נספחו אל תוך החטיבה המקורית בשלבים מאוחרים יותר, לא נתגלגלו לכאן רק בגלל קשר אסוציאטיבי, אלא נערכו בגלל הזיקות הלשוניות שיש בהן לגרעין שקדם להן.³³ בחלק [א] נוספה הברייטא "ר"ש בן אליעזר אומר: טהרה נטלה את הטעם... וחכ"א: הזנות והכשפים כילו את הכל", המקבילה להיגד שבחלק [ג] – "משמת

31. ראו פירוש רע"ב ופירושו הרמב"ם למשנה, רש"י סוטה מט ע"ב. ניתן אף לראות זיקה של תוכן בין תכונת 'האשכולות' (ראו להלן, הערה 26), לבין זיו החכמה שבטל עם מות ריב"ז, שאפשר שאף היא רומזת על ריבוי החכמות (ראו להלן, הערה 27).

32. הרחבה בעניין זה ראו: M. Simon-Shoshan, *Stories of the law*, Oxford, 2012, pp. 199-201. סימון-שושן מצביע על הייחודיות שיש בתיאור זה ביחס לסיפורים אטיולוגיים אחרים המתארים את תגובת חכמים לתמורות שחלו בעקבות החורבן. בעוד שבמקומות אחרים פעלו חכמים על ידי שינויים בהלכות ובמנהגים כדי לשמור על הרציפות של ההלכה גם לאחר החורבן, הרי שכאן פעולת חכמים כנגד תהליך ההידרדרות שרק הולכת וגוברת, באה כדי לנסות ולבלום במשהו את התהליך, כמו ביטול טקס הסוטה ועגלה ערופה. אין במעשיהם הצעה של תקווה לחזרה למצב הקודם, אלא קבלה פסיבית וכנועה כלפי המהלך הטרגי.

33. אף שהעריכה נעשתה בשלבים שונים על ידי ידיים שונות, סביר להניח שגם עריכה מאוחרת יותר פעלה מתוך מודעות ורצון לשמור על מרקם שיש בו אסתטיות וקוהרנטיות, גם אם ההוספות העניקו לו גוון חדש. על משקלה של מלאכת העריכה האחרונה ראו: א' וולפיש, 'העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי', *JSIJ*, 7 (2008), עמ' 31, וכן אצל ת' קדרי, למלאכת העריכה במדרש שיר השירים רבה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד, עמ' 10-16. בסקירתה של קדרי את תולדות המחקר של 'ביקורת העריכה', היא עומדת על מרחב היצירה הקיים בפני עורך טקסט שכבר עבר מספר עריכות קודמות.

ר"ג הזקן... ומתה טהרה ופרישות". כך אף ההיגדים שנוספו בחלק [ג] לרשימת החכמים שמתו, מקיימים זיקה להיגדים שקדמו להם: "משמת רבי חנינא בן רוסא בטלו אנשי מעשה, משמת רבי יוסי קטנותא פסקו חסידים" נקשרים בלשונם לביטויים שבחלק [א] - "פסקו אנשי אמנה שנ' הושיעה ה' כי גמר חסיד..."; "משמת רבי יהושע פסקה טובה מן העולם" - נקשר בתוכנו להיגד שבחלק [א] - "... מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד טל לברכה" באותו אופן נרצה להסביר את הדרך שבה נוספו בשלב מאוחר יותר הברייתות לסוף הקובץ. לא רק הנושא המשותף זימן אותן לכאן, אלא הזיקות הלשוניות להיגדים שקדמו להן. באופן בולט הדבר ניכר במעלות הכלולות בברייתא האחרונה של ר' פנחס בן יאיר:

<p>משתת רבי יוסי קטנותא פסקו חסידים... משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה ומתה טהרה ופרישות משמת ר' ישמעאל בן פאבי בטל זיו הכהונה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא</p>	<p>ר' פנחס בן יאיר אומר זריזות מביאה לידי נקיות ונקיות מביאה לידי טהרה וטהרה מביאה לידי פרישות ופרישות מביאה לידי קדושה וקדושה מביאה לידי ענוה וענוה מביאה לידי יראת חטא ויראת חטא מביאה לידי חסידות</p>
---	--

סביר להניח שברייתא זו נספחה לחתימה כדי לסיים בטוב, אך מעבר לכך, יש בדבריו של ר' פנחס בן יאיר הצבת סולם של תקווה, איתו אפשר לצאת מתהום ה'היעלמות'. ניתן לשוב ולרכוש את המידות הנעלות שהלכו ונעלמו מן העולם, ולהגיע עד כדי רוח הקודש (כפי אותה מדרגה שהייתה בבית שני גם לאחר היעלמות הנבואה), ואף לתחיית המתים ובואו של אליהו.

זיקות וקשרים בין החתימה האגדית לחלק ההלכתי בפרק האחרון, ומשמעותם

מעבר לסימני העריכה בקובץ החתימה כשלעצמו, נראה שאף הוא לא נספח רק אגב גררא לפרק האחרון, העוסק בעגלה ערופה. על פי דרכנו, שהתמה של חטיבת הסיום היא מוקדי ההנהגה שקרסו, ישנו קשר תוכני חזק שהביא את העורך לחבר בינה לבין החלק ההלכתי שקדם לה. שני חלקי הפרק מתארים דמויות מנהיגות - זקני הסנהדרין והכוהנים, המתמודדים עם מצב של קלקול. אך בעוד שבחלק הראשון הם מבצעים את טקס עגלה ערופה ובכך מביאים כפרה לאדמה ולעם ישראל, בחלק האגדי גוברים הקלקולים עד כדי כך, שבשלב הראשון הם גורמים למנהיגים להפסיק את הפעולות המכפרות, ולאחר מכן הם גורמים לקריסת מוקדי ההנהגה עצמם. מבחינה ספרותית, מובלט הבדל זה באמצעות השימוש בפעלים בכל אחד מהחלקים. אל מול הסגנון הקצבי והפעיל של החלק הראשון - "יוצאין", "מודדין", "מביאין", "מורדיין", "עורפיין", "רוחציין", "אומרים", נערך החלק האגדי, שקיבץ היגדים שיש בהם פועל שלילי של ביטול והפסקה, כפזמון חוזר, כפי שנאמר לעיל.

נוכל להצביע על זיקות נוספות בין שני חלקי הפרק, לשוניות (מסומנות בתרשים להלן בגופן עבה), וענייניות (מסומנות בקו תחתית). אומנם, ייתכן שחלקן מקריות, אך הימצאותן גם

באותן חוליות 'חורגות' שצורפו לכאן ואינן מופיעות בתוספתא (מוקפות בריבוע), מחזקות את הרושם שיש כאן עיצוב מכוון:³⁴

א	ב
עגלה ערופה בלשון הקדש	משרבו הרצחנין בטלה עגלה ערופה
ויצאו זקניך ושופטיך	רבן גמליאל הזקן
שלשה מבית דין הגדול שבירושלם היו יוצאין	שלא תצא הכלה באפריון בתוך העיר
מבית הדין הגדול שבירושלים	יוסי בן יוחנן איש ירושלים
ולא צף על גבי המים רוחצין את ידיהן במים	משרבו המנאפים פסקו המים המרים
לא בא לדינו ופטרנוהו בלא מזון	אין אשכול לאכל בכורה אותה נפשי
לא היו צריכים לומר ונכפר להם הדם אלא רוח הקדש מבשרתן	משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותמים

מישור נוסף בו נוכל למצוא עיצוב ספרותי המחבר בין שני חלקי הפרק, הינו הסגנון המדרשי המסמיך את ההיגד על פסוק עם מילת הקישור 'שנאמר', מה שאינו אופייני בדרך כלל לסגנון המשנה. במשניות א-ב מופיעות שלוש דרשות הלכתיות: "עגלה ערופה בלשון הקדש שנ' כי ימצא חלל באדמה וגו'"; "ר' יהודה אומר חמשה שנ' זקניך"; "נימצא טמון בגל... לא היו עורפים, שנ' באדמה לא טמון בגל". בחטיבה המסיימת נסמכים ארבע ההיגדים על פסוקים - "משרבו המנאפים פסקו המים המרים... שנ' לא אפקוד על כלותיכם כי תיזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה"; "משמת יוסה בן יעזר... בטלו האשכולות שנ' אין אשכול לאכול וגו'"; "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתות שנ' בשיר לא ישתו יין"; "משחרב בית המקדש... ופסקו אנשי אמנה שנ' הושיעה י' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם".

בהקשר זה יש לציין נקודה מעניינת. בעוד שבדרשות ההלכתיות מהווה הפסוק חלק אורגני מהדרשה, וכך הוא גם מתועד במקבילות,³⁵ אין כך הדבר בהיגדים האגדיים. רובם ככולם מופיעים במקבילות ללא הסימוכין על פסוק.³⁶ מלבד ההיגד הראשון, בו הפסוק אכן מוכיח את הקשר בין

34. נראה שגם בהוספות שהשתלבו בחלק האגדי נוכל למצוא זיקות לתחילת הפרק: "זריזות מביאה לידי נקיות" - נקשרת לפסוק המובא במשנה "ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל"; "וחסידות מביאה לידי רוח הקודש" - נקשר להמשך אותה משנה - "אלא רוח הקודש מבשרתן".

35. עגלה ערופה בלשון הקודש - ספרי דברים פיסקא רי. מספר הריינים, ספרי דברים פיסקא רה, ובברייתות שבתלמודים: בבלי סוטה מד ע"ב; סנהדרין יד ע"א; ירושלמי סוטה ט א, כג ע"ג; סנהדרין א ב, יט ע"א. טמון בגל - ספרי דברים שם, ובברייתא בגמרא בבלי סוטה, מה ע"ב.

36. הפסוקים שבהיגדים אינם מופיעים כלל במקבילות, מלבד הראשון, המופיע בברייתא מז ע"ב אך ללא המונח 'שנאמר'. מסתבר שההיגדים סוגגנו באופן שיתאים לסגנון הקיים בפרק זה ובפרק הראשון (ראו

הסיבה לתוצאה, נקשרים הפסוקים לתוכן רק באופן רופף. נראה שיותר משהם מביאים ביסוס לדרשה, הם מציינים את המקור המקראי לביטוי המליצי שמופיע בו. ייתכן שמעבר להאחדה סגנונית של שני חלקי הפרק, באים הפסוקים בחלק האגדי בכדי להבליט את לשונה הייחודית של המשנה, המשתמשת במטבעות לשון מקראיות שנלקחו ברובן מנבואות הפורענות. קישור ההיגדים לפסוקים מחזקים את האמירה שבהם, שהתקופה של שלהי חורבן הבית היא התממשותן של אותן נבואות פורענות. נפרשת כאן שירת 'קינה' המתאוננת על עידן שבו התגשמו כל אותן נבואות קשות.³⁷

ג. חתימת מסכת סוטה בהקשרה הרחב: ניתוח ספרותי של המבנה הכולל

זיקות בין פרק הסיום לפרק הפתיחה – 'סיום מעין פתיחה'

במבט רחב על פני המסכת כולה, נוכל לראות רמזים עריכתיים רבים, הקושרים בין הפרק האחרון לבין הפרק הראשון, בבחינת 'פתיחה מעין סיום'. גם הפרק הראשון מתאר בחציו הראשון את טקס השקיית הסוטה, ובחציו השני (מ"ז-מ"ט) 'נספח' אגדי, המתחיל מן הכלל "במדה שאדם מודד בה מודדין לו".³⁸ לאחר המחשת הכלל בטקס הסוטה, נוספו עוד דוגמאות מארבע דמויות מקראיות שבהן התממש הכלל.

על כך בהמשך). יצוין שאפשטיין (לעיל, הערה 9), עמ' 684-685, שיער שהסימוכין שהובאו ל'בטלו אשכולות' ול'אנשי אמנה', הינם תוספת מאוחרת של ה'תנאים', שלא עמדה בפני בעלי הגמרא, שרנו בפירוש ביטויים אלו. גם אם כך, הרי שנראה שתנאים אלו הוסיפו את הפסוקים לא רק כפירוש מקומי אלא כהשלמת הרצף הסגנוני של ההיגדים המליציים.

37. בדרך דומה פירש ליברמן (לעיל, הערה 17), עמ' 764, את ההיגד "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות", לא כגזרה אקטיבית כמו גזרות הפולמוסים, אלא כתיאור אבולו של העם מזמן שבטלה הסנהדרין, עד כדי שהיין לא ערב לחיכם, כפי שיכול להעיד המשכו של הפסוק המובא בה (ישעיהו כ"ד, ט): "בְּשִׁיר לֹא יִשְׁתּוּ יַיִן, יִמַר שֶׁכֶר לְשִׁתּוֹ". ביסוס לפירושו נוכל להביא מההבדל הקיים בין תבנית הלשון של היגד זה ושלאחריו "מש... בטל...", לבין התבנית של הגזרות בהמשך: "בפולמוס... גזרו על". יתר על כן, אחת מהגזרות על מיעוט שמחה בחתונה אסרה את 'הארוס', שהוא התוף בחתונה (ראו לעיל, הערה 28), וקשה לפרש שהיו שתי גזרות שונות, או שמדובר באותה גזרה. באופן דומה פירש נ' רובין, שמחת החיים, תל אביב תשס"ד, עמ' 290-291, את ההיגדים 'משמתו הנביאים' ו'משחרב הבית' לא כסיבות שהובילו לתוצאות, אלא כביטוי מטפורי לחומרת היעלמותם של הנביאים וחורבן המקדש, עד כדי שהדברים שבטלו כבר לא ראויים להתקיים. כך גם ביטול הסנהדרין היה אירוע כה חמור עד שהיה ראוי לבטל את השיר מבתי המשתה.

38. וולפיש (לעיל, הערה 4), הערה 4, עמד על מיקומו של נספח אגדי זה במשנה באופן שקוטע את רצף תיאור הטקס, הנפרש לאורך שלושת הפרקים הראשונים. זאת בניגוד למיקומו ההגיני יותר במקבילה בתוספתא (פ"ג ה"ב) לאחר סיום התיאור של הטקס. יש בכך 'טביעת אצבע' לעריכה מכוונת.

המסכת נערכה כך שטקס עגלה ערופה החותם אותה עומד בהקבלה לטקס השקאת הסוטה המתואר בפתחתה. קשר בין שני הטקסים נאמר בצורה מפורשת בחוליית המעבר לחתימת המסכת, המתארת את ביטול שני הטקסים (פ"ט מ"ח). קשר נוסף מתקיים במשנה כפולה המופיעה בשני הנושאים, תופעה נדירה כשהיא מתקיימת באותה מסכת. כפי הנראה, המשנה בעניין נאמנות עד אחד (פ"ו מ"ה) הופיעה במקורה בעניין סוטה, ו'שוכפלה' כמעט מילה במילה לעגלה ערופה (פ"ט מ"ח).³⁹ מעבר לכך, נוכל לזהות זיקות לשוניות בין שני הפרקים, ובפרט בתיאורים של הטקסים:

פרק א	פרק ט
ג: מוליכה לבית דין שבאותו המקום ד: היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים	א: ... ושלשה מבית דין הגדול שבירושלים... ה: נפטרו זקני ירושלים והלכו להן, <u>זקני אותה העיר מביאין...</u>
ר' יהודה אומ' בעלה נאמן עליה ⁴⁰	יב: פסקו אנשי אמנה
ביתי הרבה יין עושה	יא: בטלה השיר מבית המישתיות שנאמר בשיר לא ישתו יין
ה: עד שהוא מגלה את ליבה	ו: כי על ליבנו עלת שזקני בית דין שופכי דמים
ז: במידה שאדם מודד בה מודדין לו	ב: לא היו מודדין אלא לעיר שיש בה בית דין... ג: מנין היו מודדין ⁴¹

39. א' ויס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג, עמ' 172-173, ובפרט בהערה 7. ובעניין זה ראו

ד"ו הלכני, מקורות ומסורות: נשים, טורונטו תשנ"ג, עמ' תנו.

40. הקבלה נוספת אם כי לא בלשון, בין דעת תנא קמא החולק על דעת ר' יהודה וסובר (פ"א מ"ג): "מוליכה לבית דין שבאותו מקום ומוסרין לו שני תלמידי חכמים", לבין הצהרת הזקנים בטקס עגלה ערופה (פ"ט מ"ו) "לא ראינהו והנחנהו בלא לוייה"

41. וולפיש (לעיל, הערה 4) ראה בביטוי 'מידה'/'מדידה' את הבריה התיכון השזור את כל חלקי המסכת. ביטוי זה חוזר גם בפרק ה', הניצב במרכז המסכת ורובו חורג מנושא המסכת, ביחס לדרשת ר"ע על איסור תחומים בשבת. ה'מדידה' בפרק תשיעי וחמישי מתייחסת למדידה פיזית ומסמלות את גבול הציוויליזציה והאחריות האנושית המוסרית - מחד גיסא העיר והשטח המיושב לידה, ומאידך גיסא המדבר שמעבר לגבולות. הביטוי 'מידה כנגד מידה' בפרק א' מתייחס לעונש האלוהי המגיע כתגובה לקוצר ידיה של מערכת המשפט האנושית לפתור את פרשת סוטה. המידה במובנה השונים נקשרים, לדעת וולפיש, לצדק האלוהי הנדרש במצבים המייצגים את המוגבלות של המסגרת האנושית ודרשת את הפעלת הצדק האלוהי. זו גם הסיבה למעורבותו של ההיררכיה הגבוהה ביותר 'בית הדין הגדול

היא קישטה את עצמה לעבירה והמקום ניוולה	יז: גזרו על עטרות כלות... שלא תצא הכלה בפריז בתוך העיר
ח: שמשון הלך אחר עיניו לפיכך נקרו פלישתים את עיניו	ו: ואומ' ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו

הביטויים הדומים, שלפחות לגבי חלקם ניתן לשער שעוצבו במשנה באופן מכוון,⁴² אינם רק מחברים בין פתיחת המסכת לסיומה, אלא קושרים את שני הטקסים שמתוארים בהם, ומבליטים את נקודות הדמיון שביניהם. בשני הטקסים מעורבות הדמויות המנהיגות – בית הדין המקומי, 'בית הדין הגדול שבירושלים' והכוהנים. בעוד שהתהליך בסוטה מתחיל מבית הדין המקומי, משם עולים לירושלים, בעגלה ערופה הסדר הפוך – זקני הסנהדרין יוצאים מירושלים אל מקום הטקס, והוא ממשיך על ידי זקני אותה העיר.

אכן נוכל לראות קרבה בין שני הטקסים, הבאים כמענה לקלקול שאין לו פתרון בנמצא – בעל המקנא לאשתו שנסתרה ואין עדים על מה שקרה; רצח שאין אפשרות לפענחו כי לא נמצאו עדים. שני הטקסים מפגישים בין היחיד להנהגה הגבוהה ביותר של העם. בשניהם פעולת הכוהנים משלבת מענה 'שמיימי' למצוקות שאינן ניתנות לפתרון בכלים משפטיים-אנושיים. בסוטה – המים, שבהם נמחה שמו של ה', בודקים את האישה שבעלה מקנא לה ללא אפשרות של בירור האמת, ובעגלה ערופה – כפרת הארץ על רצח שלא נודע מי המכה, ודורשת את ברכת הכוהנים לכפר על הארץ, ואולי אף עריפת העגלה עצמה פועלת כמעשה של קרבן מכפר.⁴³ ההבדל הבולט בתיאור שני הטקסים הוא בכיוון התנועה בין העם למנהיגיו. בסוטה – בני הזוג הפרטיים עולים לירושלים, בעגלה ערופה – ההנהגה יוצאת מירושלים כדי לקחת אחריות על המקרה הפרטי. הבדל זה בא לידי ביטוי גם בפעולה ההופכית הנעשית בכל אחד מהטקסים: בסוטה – זקני הסנהדרין מאיימים עליה, ובעגלה ערופה – הם מצהירים: "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו" (דברים כ"א, ז); בסוטה – הכוהן כותב על הקלף את הקללה (במדבר

שבירושלים'. הוא מעמיד את האישה הסוטה בפני מערכת 'מידה כנגד מידה' הפועלת משמייים, והוא מודד את העיר הקרובה שצריכה לשאת באחריות על הרצח.

42. המושגים 'בית דין הגדול שבירושלים' ו'זקני אותה העיר' המופיעים בעניין עגלה ערופה, אינם מתועדים בכל הדרשות במקורות המקבילים וכפי הנראה עולה מהם גם הבנה אחרת, וראו בהרחבה דיון על כך בספרי מהדורת פירוש לפרק עגלה ערופה, העומד לצאת בקרוב בהוצאת תלמוד האיגוד, בסוגיה הראשונה; "פסקו אנשי אמנה" שנוסף להיגדים בשלב מאוחר יותר כאמור לעיל, הינו ביטוי ייחודי שכמותו לא מצינו בלשון המקרא ובלשון חז"ל; תוספת הפסוק "שנאמר בשיר לא ישתו יין" מופיעה רק במשנה.

43. כיוון דומה הציע וולפיש במאמרו (לעיל, הערה 4). וולפיש עמד על נקודות דמיון נוספות: עד אחד מספיק כדי להימנע מקיום הטקס מכיוון שהטקס שיש בו מעורבות 'שמיימית' נועד רק למצב שאין כל 'קצה חוט'; בשני הטקסים ישנו דיון לגבי החומרים של הטקס במקרה שהוא מושהה (פ"ג, מ"ד-פ"ט, מ"ז).

ה', כא): "יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאֵלֶּה וְלִשְׁבָּעָה בְּתוֹךְ עַמֶּךָ", בעגלה ערופה הכוהנים מברכים (דברים כ"א, ח): "כִּפֹּר לְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאֵל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל".
 חטיבת הסיום מתארת את יחסי הגומלין בין מצבו של העם לבין המקדש וההנהגה הרוחנית הפועלת בו ומכוונו. שני הטקסים משקפים את מערכת היחסים הבריאיה, בה המנהיגים מסייעים בתיקון הקלקולים. החתימה מתארת את התגברות החטאים שהכריעו את ההנהגה והביאו לחורבן המקדש ולהסתר פנים.⁴⁴

הקבלה בין 'נספחי' האגדה בפרק הפתיחה ובפרק הסיום

כפי שנאמר לעיל, בפרק הפתיחה ובפרק הסיום נערכו 'נספחים' אגדיים הנקשרים לטקסים אך מרחיבים מעבר אליהם. נראה שעריכה זו לא באה רק כדי ליצור 'סימטריה' אסתטית בין פרק הפתיחה לסיום, אלא קשרה את שני הטקסים לעקרונות תיאולוגיים של אופן ההשגחה בעולם. בפרק א - הכלל "במדה שאדם מודד - מודדין לו", מתבטא בטקס השקיית הסוטה, הן בעונש 'בידי שמים' לאישה החוטאת, הן בפעולות הנעשות עימה על ידי הכוהן. הדרשות הבאות לאחר מכן, על שמשון, אבשלום, מרים ויוסף, ממחישות את הקשר בין מעשיהם לגמול שניתן להם; בפרק ט - על אף שלא מופיע 'כלל',⁴⁵ נראה בבירור שההיגדים אינם באים רק לתאר את ההידרדרות ההיסטורית, אלא להמחיש את הקשר בין המצב הרוחני הירוד לבין הפסקת הטובה בעולם, אם על ידי ההשגחה העליונה, אם על ידי החכמים שביטלו את הטקסים וגזרו גזרות. בפרק א - מתממש הכלל בגמול הניתן לאדם הפרטי; בפרק ט - יחסי הגומלין בין החטאים הכלליים לעונשים הלאומיים.⁴⁶

44. אפשר שהחתימה האגדית אף מקרינה על עיקרה של המסכת, העוסקת באישה סוטה. מערכת היחסים שבין עם ישראל לקב"ה שהלכה ונתקלקלה, הינה בבואה של המשבר של בני הזוג בפרשת סוטה. בהקשר זה יצוין דרכו הפרשנית של י' רוזן-צבי למשניות המסכת (הטקס שלא היה, ירושלים תשס"ח, עמ' 152-219), שלפיה אין כאן תיאור היסטורי-הלכתי של טקס השקיית הסוטה אלא מדרש פנים בית-מדרשי המבוסס על נבואת יחזקאל (המובא במשנה פ"א מ"ו), המתארת את בגידתו של עם ישראל באלוקיו באמצעות מטפורה של אישה סוטה. אומנם, בניחות זה חסר המקום הנרחב שניתן במסכת לעניין הטקסים הנאמרים בלשון הקודש, ובפרט לעגלה ערופה.

45. יצוין כי במקבילה בתוספתא מופיע כלל בתחילת הקובץ האגדי (פ"י ה"א-ה"ב): "בזמן שהצדיקים באין לעולם טובה באה לעולם ופורענות מסתלקת מן העולם וכשנפטרים מן העולם פורענות באה לעולם וטובה מסתלקת מן העולם. בזמן שהרשעים באין לעולם פורענות באה לעולם וטובה מסתלקת מן העולם" מכלל זה משתלשלים ההיגדים המסודרים על פי ציר הזמן הכרונולוגי, ובתוך כך גם ההיגדים המקבילים לאלו שבמשנה. הכלל שבתוספתא קושר בין הצדיקים והרשעים לבין הטובה או הפורענות הבאה לעולם.

46. נראה שכבר בפרק הראשון ישנו רמז להיבט הכללי. הכלל מומחש באמצעות ארבע דמויות מקראיות ששימשו בהנהגה של העם, שניים לשלילה: שמשון ואבשלום (פ"א מ"ח), ושניים לחיוב: מרים ויוסף (שם, מ"ט).

הזיקה בין שני 'נספחי' האגדה מתבטאת לא רק בהקשר שהם מובאים ובתוכן שבהם, אלא גם בסגנון המדרשי המופיע בהם בהיקף נרחב. בפרק א - מופיעה דרשה הלכתית המתירה לכל הנשים לראות את האשה בכיזיונה, והיא נסמכת על פסוק עם מילת התיווך 'שנאמר', בהמשך מופיע סגנון מדרשי זה עוד תשע פעמים בדרשות האגדיות המתארות את הדמויות המקראיות. בפרק ט - שבעה מופעים של סגנון זה בדרשות ההלכתיות והאגדיות, כפי שנאמר לעיל. נראה שאף כאן יש האחדה סגנונית של הפרק האחרון בהתאמה לפרק הראשון.

מבנה ספרותי של מסכת סוטה בכללותה ומשמעותו

נראה שהמסכת אינה רק קושרת בין שני הטקסים הנמצאים בקצוותיה, אלא מכניסה אותם להקשר רחב יותר של מצוות שיש בהן אמירה, מה שמעניק לקשר רובד נוסף ועמוק יותר של משמעות. כפי שנאמר לעיל, מסכת סוטה מורכבת משתי יחידות: פרקים א-ו עוסקים בפרשת סוטה והלכותיה; פרקים ז-ט עוסקים ברשימת מצוות שיש בהן אמירה, כאלו שנאמרות בלשון מובנת וכאלו שנאמרות רק בלשון הקודש. פרק ז נפתח בהצגת שתי הרשימות:

משנה א

אלו נאמרין בלשונם: פרשת סוטה ודווי מעשר וקיריית שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון

משנה ב

ואלו נאמרים בלשון הקודש: מקרא הביכורים וחליצה ברכות וקללות ברכ(ו)ת כוהנים (וברכות כוהן גדול) ופרשת המלך ופרשת עגלה ערופה ומשוח המלחמה בשעה שהוא מדבר אל העם

החוליה המחברת את פרקים ז-ט לחלקה המרכזי של המסכת, היא פרשת סוטה, המופיעה בראש הרשימה הראשונה. אך משום מה, המשניות בהמשך מרחיבות רק את המצוות שברשימה השנייה,⁴⁷ כשלתיאור נרחב זוכה מעמד הברכות והקללות, אף שאינו עתיד לחזור על עצמו,⁴⁸

47. הגמרא תשלים את הלימודים של מצוות אלו: האמירות בסוטה (לב ע"ב): "ואמר הכוהן לאשה' בכל לשון שיהא שומעת"; בקריאת שמע: "שמע ישראל' בכל לשון שאתה שומע"; בשבועת העדות (לג ע"א): "ושמעה קול אלה' בכל לשון שהיא שומעת". במקומות אלו המובן של 'שמיעה' הוא הבנת הנאמר. בדומה, גם הסברה הניתנת בגמרא ביחס לתפילה (לג ע"א): "תפילה רחמי היא, כל היכי דבעי מצלי". יש לציין כי על בסיס סברה זו הגיהו התוספות, לב ע"א, ד"ה אלו נאמרין, את נוסח המשנה הראשונה בפרק השביעי, וסברו שיש לגרוס "אלו נאמרים בלשונם - ופירושו כל אדם בלשון שהוא שומע", וכך הנוסח בכתבי היד של המשנה.

48. וראו רוזן-צבי (לעיל, הערה 6), עמ' 62-63 על הלכות 'היסטוריות' המופיעות במשנה אף שכבר אינן רלוונטיות.

ושתי המצוות האחרונות שברשימה, המקבלות פרק בפני עצמו – משוח מלחמה ועגלה ערופה. האם קשר אסוציאטיבי רופף זה זימן למסכת סוטה יחידה תחומה של שלושה פרקים? או שמא נוכל לטעון שעריכת המסכת באופן כזה באה לחבר בין פרשת סוטה למצוות שיש בהן אמירה, ובפרט לאלו הנאמרות בלשון הקודש?⁴⁹

נראה שהמשניות בפרק השביעי רוצות להטעין בתוכן את הדרישה של לשון הקודש במצוות אלו. בשתי המצוות הראשונות מפורטות דרשות הלימוד (מ"ג-מ"ד) – גזרה שווה 'ענייה ואמירה' ממעמד הברכות והקללות.⁵⁰ סביר להניח שמחמת כך הרחיבה המשנה (מ"ה) בתיאור מעמד זה, אף שהיה אירוע חד-פעמי. נוכל להציע, שבתיאור המפורט של המעמד רוצה המשנה להרחיב את הלימוד שנעשה ממנו. אין ללמוד מהמעמד רק את הפירוש המילולי של הביטוי 'ענייה ואמירה', אלא הוא משמש כ'אבטיפוס' המלמד על אופיין של כל שאר המצוות שיש להן זיקה אליו.

מעמד הר גריזים והר עיבל היה טקס לאומי בו כל העם לקח חלק. במרכזו נאמרות ברכות וקללות על ידי מנהיגי העם – הזקנים, הכוהנים והלוויים. מאפיינים אלו מתקיימים גם ברשימת המצוות הנאמרות בלשון הקודש. ככולם האמירה היא חלק מריטואל טקסי, הנעשה במעמד ציבורי או בהקשר לאומי, בו שותפים נציגי ההנהגה הלאומית: מקרא ביכורים – מביא הביכורים אומר זאת במקום המקדש בפני כוהן המשרת במקדש ומביע את שייכותו כיחיד אל הגורל והייעוד הלאומי; חליצה – טקס שנעשה בפני בית הדין, שהינו בעל משמעות ציבורית – היתר האלמנה לכל אדם; פרשת המלך – נעשית במעמד הקהל הנערך במקדש ברגל בחג הסוכות. אפשר שהכרזה הנאמרת במעמד טקסי בעל אופי ציבורי צריכה להיאמר בשפתו הלאומית של העם.⁵¹ בשונה ממצוות אלו, רשימת המצוות הנאמרות בלשונם (כלומר, בלשון מובנת) ובכלל זה טקס השקיית סוטה, כוללות אמירה שנועדה להעביר תוכן שצריך להיות מובן לאומר או לשומע, ולא רק הכרזה או הצהרה טקסית.

49. מעבר לנאמר בהמשך, נוכל לעמוד על זיקות לשוניות ותוכניות בין חלקה הראשון של המסכת (פרקים א-1) לבין חלקה השני (ז-ט). עמדנו כבר על הקשר בין פרק א לפרק ט; דמותו של ריב"ז מוזכרת פעמיים בפרק ט וגם בפרק ה משנה ב; המשנה הכפולה המופיעה בפרק ט ובפרק ו, החותם את החלק הראשון של המסכת (ראו לעיל, עמ' 13).

50. בהקשר זה יצוין, כי שתי משניות אלו פותחות ב'כיצד' כשאר המשניות בפרק, אלא שבשונה מהן אין הן כוללות את פרטי המצוות אלא את דרשת הלימוד. אפשטיין הציע (לעיל, הערה 9 עמ' 1038; לעיל, הערה 4, עמ' 404-405), שעורך המשנה השמיט בשתי משניות אלו את תוכנן המקורי, כיוון שהן כבר נשנו במסכתות המיוחדות להן, ובמקומן הוא שיבץ את דרשות הלימוד. על פי הצעתנו בהמשך יובן יותר מדוע נבחר לשבץ במשניות אלו את דרשות הלימוד ולהרחיב בתיאור מעמד הברכות והקללות המלמד עליהן.

51. רעיון דומה מופיע באור שמח, הלכות מלכים ז, ג: "... שמדבר אל הציבור, טפי מסתברא לומר בלשון הקודש המיוחד להציבור והמאחד האומה בזה". וכך פירש ספראי (לעיל, הערה 27), עמ' 320.

נוכל להציע עוד, שההרחבה של המשנה באופן בו התבצעו הקללות והברכות באותו מעמד היסטורי, רוצה לקשור את המעמד בהיבט עמוק יותר לשאר המצוות הנאמרות בלשון הקודש, שאף בהן נקשרת האמירה לברכה או קללה. באופן מובהק בברכת כוהנים, ברכת כוהן גדול וכוהן משוח מלחמה;⁵² במקרא ביכורים – מברך עולה הרגל באמירתו את עם ישראל (דברים כ"ו, טו): "השְׁקִיפָה מִמַּעוֹן קְדֹשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבִרְךָ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל"; בעגלה ערופה, תפקידם של הכוהנים בטקס לברך את העם.⁵³

מעמד הר גריזים והר עיבל מוגדר בתורה כחידוש הברית שנכרתה בין הקב"ה לעמו בהר סיני (דברים כ"ח, טט): "אֵלֶּה דְבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַרֵּת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְבַּד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב". הברכות והקללות משמשות כמערכת של שכר ועונש על קיום הברית או חלילה על הפרתה.⁵⁴ ההבדל הבולט ביותר בין שני המעמדים, הוא החלפת הקול האלוהי שנשמע מהר סיני בקולם של הלוויים, האומרים את הברכות והקללות. אפשר שזוהי הסיבה לאמירתם דווקא בלשון הקודש. לשון הקודש – היא הלשון בה ניתנה התורה בהר סיני ומייצגת את לשונו של הבורא, כפי שעולה ממקורות נוספים.⁵⁵ בברכות ובקללות פועלים הכוהנים והלוויים מכוחו האלוקי של נותן התורה. אלו אמירות שלא באות רק להעביר תוכן, אלא ליצור מציאות שמעבר לטבע, ולכן הן צריכות להיאמר בלשונו של הבורא. המעמד

52. מעבר לברכה שבמצוות אלו, יש עוד מרכיבים שקושרים את המצווה לקדושה – בברכת כוהנים במקדש נאמר השם המפורש ככתבו (פ"ו מ"ו); בברכת כוהן גדול ובפרשת המלך קוראים מתוך ספר התורה (מ"ז-מ"ח).

53. הביטוי "וענו ואמרו" מתייחס אומנם להצהרת הזקנים, שידיהם לא שפכו את הדם (דברים כ"א, ז), אך גם כלפי ההמשך (שם, ח): "כִּפֹּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל... וְאֵל תִּתֵּן דָם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל". המשנה מפרשת שאמירה זו נאמרת בפי הכוהנים (סוטה פ"ט מ"ו). כך גם עולה מפשט הפסוקים, המנמקים את נוכחות הכוהנים בטקס (שם, ה): "כִּי כִּם בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ, לְשָׂרְתוֹ וּלְבָרְךָ בְּשֵׁם ה' וְעַל פִּיהֶם יְהִי כָל רִיב וְכָל נִגְעַע". סביר להניח שהכוהנים ממלאים בטקס זה את התפקיד "לברך בשם ה'" על ידי אמירה זו. אם אכן כך, הרי שאין להבין את אמירתם כבקשה וכתפילה כלפי שמיים, אלא כברכת כפרה לעם בשליחות המקום, בדומה לברכת כוהנים.

54. בסוגיית הגמרא למדים על לשון הקודש במעמד הברכות והקללות ממעמד הר סיני (לג ע"א): "אתיא קול קול ממש, כתיב הכא: 'קול רם', וכתיב התם: 'משה ידבר והאלהים יענו בקול', מה להלן בלשון הקודש, אף כאן בלשון הקודש". התוי"ט תמה מדוע אם כן לא הביאה המשנה את הלימוד ישירות ממעמד הר סיני (אכן מצינו דעת ר' אליעזר בירושלמי סוטה פ"ז ה"ב, כא ע"ג, הדרוש לשון הקודש לכל שאר המצוות בבניין אב ממעמד הר סיני). אלבק (לעיל, הערה 9) עמ' 386, תירץ שדרשת הגמרא אינה באה אלא לחיזוק, אך באופן פשוט הדבר נלמד מכך שזו השפה שבה הם דיברו באותו מעמד. לפי דרכנו, נרצה לתרץ שלומדים דווקא ממעמד הברכות והקללות, בו ניתן לדיבור אנושי תוקף של דיבור אלוקי, ולכן הוא מהווה מקור למצוות בעלות אופי דומה.

55. בבלי סנהדרין כא ע"ב: "בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש", וכן בבראשית רבה פרשה יח ד': "כשם שניתנה תורה בלשון הקודש, כך נברא העולם בלשון הקודש". וראו עוד על כך אצל ספראי (לעיל, הערה 27). עמ' 319-320, וכן ב' גרוס, ברית הלשון, ירושלים תשס"ה, עמ' 11-13, 39.

ההיסטורי משמש מקור לכל שאר מצוות שיש בהן אמירה של ברכה או קללה ע"י הכוהנים, שגם בהם הן 'תפעלנה' רק אם תיאמרנה בלשון הקודש. מבנה המסכת, היוצר הקבלה בין טקס השקיית סוטה שבפתיחה לבין טקס עגלה ערופה שבסיום, מעביר מסר מנוגד לרשימות המצוות המפרידות בין טקס סוטה הנאמר בלשונה, לבין המצוות הנאמרות בלשון הקודש, ובכללן עגלה ערופה. אכן בפרט זה של הלשון הנאמרת שונה האמירה לסוטה, כיוון שיש צורך שהיא תבין מה נאמר לה ותבחר להיכנס אל תוך הטקס ולשאת בהשלכותיו. אולם, בשאר המאפיינים קרוב יותר טקס זה לשאר המצוות הנאמרות בלשון הקודש. אף טקס זה נעשה במעמד ציבורי בנוכחות המנהיגים הלאומיים, זקני בית דין והכוהנים, אף בה יש ברכה וקללה, שיוצרות מציאות 'ניסית' שמעבר לטבע.

סיכום ומסקנות

חתימתה של מסכת סוטה, המתארת את ההידרדרות הרוחנית בשלהי הבית ולאחריו, אינה רק בגדר 'נספח' המשתלשל מעניין לעניין. קשרים וזיקות מגוונות מחברות את חטיבת הסיום למעגלים שונים של המסכת - לחציו ההלכתי של הפרק האחרון; לשלושת הפרקים האחרונים, המהווים יחידה תחומה העוסקת במצוות הנאמרות בלשון הקודש; ולפרק הראשון המתאר את טקס השקיית הסוטה - בבחינת 'פתיחה מעין סיום'.

רצף ההיגדים בחטיבת הסיום אינו ערוך על פי ציר הזמן הכרונולוגי, כפי שמצינו בתוספתא, אלא מתאר את קריסתם של מוקדי השלטון וההנהגה הרוחנית שפעלו בתקופת המקדש - כהונה, נבואה, נשיאות וסנהדרין. דמויות ההנהגה עומדות גם במרכזו של טקס עגלה ערופה המתואר בתחילת הפרק התשיעי, אך בעוד שפעילותם בטקס מייצגת את המקום המתוקן של יחסי הגומלין בין העם וההנהגה, ביטול הטקס והמשך ההידרדרות משקפים את המצב שבו הקלקולים הכריעו. מבנה המסכת ערוך באופן שיוצר הקבלה בין הפרק האחרון על שני חלקיו, לבין הפרק הראשון, ובין שני הטקסים המתוארים בהם, השקיית סוטה ועגלה ערופה. שני הטקסים שייכים לעידן המקדש, ודמויות ההנהגה הרוחנית של עידן זה עומדות במרכזם - "בית הדין הגדול בירושלים", בית הדין המקומי והכוהנים. בשני הטקסים ניתן מזור ל'פצע' שנפער במרקם המשפחתי והחברתי, על ידי פעולות 'מקדשיות' שמעבר לדרכי ההתנהלות האנושית הרגילה במצבים אלו. ה'נספחים' האגדיים בשני הפרקים מביעים רעיונות תיאולוגיים קרובים, על היחס שבין החטא לשכר או העונש ה'שמיימי' או התגובה הנעשית בידי המנהיגים, שלוחי הבורא. נראה אף שכל שלושת הפרקים האחרונים, המהווים יחידה תחומה העוסקת במצוות שיש בהן אמירה, לא נוספה למסכת רק אגב גררא, אלא נערכה כאן כדי לתת הקשר רחב יותר לטקס השקיית הסוטה. בכל המצוות הנאמרות בלשון הקודש, עומדת האמירה במרכזו של ריטואל טקסי, הנעשה במעמד ציבורי על ידי או בפני מנהיגי הציבור, ונקשרות לברכה או קללה. המקור ממנו למדים על לשון הקודש, הוא מעמד הברכות והקללות, ומהרחבת המשנה בתיאור טקס זה, נראה שהיא מעמידה אותו כמקור לאופייה ומהותה של האמירה בשאר מצוות הנלמדות ממנו.

המשנה גם רומזת להקבלה בין מעמד הר גריזים והר עיבל למעמד הר סיני. גם המעמד המאוחר הוא כריתת ברית בין העם לקב"ה, אלא שבשונה ממנו הקול האלוהי עובר דרך נציגיו – הכוהנים והלוויים, העומדים בסמוך לארון הברית. מסיבה זו, ככל הנראה, הם נדרשים לומר את הברכות והקלות בשפת התורה, שפתו של הבורא. מעמד זה מלמד על אופייה של האמירה בשאר הטקסים בעלי מאפיינים דומים: טקס במעמד ציבורי, אמירה שנקשרת לברכה וקללה, מעורבות של מנהיגי ציבור. בכל אותן מצוות, נאמרת אמירה שלא מעבירה תוכן אלא יוצרת מציאות, של ברכה או קללה.

המסכת המחברת יחידה של שלושה פרקים, העוסקת בעיקר במצוות אלו, אף שסוטה אינה מנויה עימם, רוצה דווקא לקשר בין טקס השקיית הסוטה לטקסים שבמצוות אלו. אף בסוטה קיימים בטקס מאפיינים דומים, ובעיקר מנהיגי הציבור המעוברים בו, והברכה והקללה. אומנם, בשונה משאר הטקסים, האמירה לאישה נאמרת בלשון המובנת לה, כיוון שהיא נדרשת להבין את תוכן הדברים, ורק על פי בחירתה להיכנס לטקס – יחולו הברכה או הקללה.

ככלל, ניתן לומר שמערכת יחסי הגומלין שבין העם למנהיגיו נעה לאורך המסכת. בתחילה ביחס שבין בני זוג שחל ביניהם משבר אמון והם עולים למקדש לטקס אותו מובילים המנהיגים הלאומיים, ובסיום – טקס עגלה ערופה, בו נדרשים המנהיגים לצאת מהמקדש ולשאת באחריות על האירוע הפרטי. שני הטקסים הם כבואה של ההשגחה האלוקית, הפועלת בעיקרון של 'מידה כנגד מידה', והיעלמותם משקפת את המצב בו הקלוקלים הולכים וגוברים עד כדי קריסתם של מוקדי ההנהגה, חורבן והסתר פנים.

המסכת במקורה נסתיימה בתהום ההיעלמות, כיוון שכל עיקרה באה לתאר את הקשר וההשפעה של העולם המקדשי על מערכות החיים האנושיים, מעבר לעבודת המקדש הרגילה. עולם שבו מופיעה שכינה, הוא עולם שיש קשר גלוי בין המעשים לבין השכר והעונש ברמה האישית והלאומית. עידן זה תם ואין לו תחליף.

במהלך הדורות נוספו לחתימה ברייתות נוספות, המעצימות, מחד, את החלל שנותר לאחר החורבן, אך מאידך נותנות פתח של תקווה להתעלות באמצעות עבודה אישית מדורגת, עד למדרגת רוח הקודש, תחיית המתים וביאת אליהו הנביא.

מחשבת 'לשמה' ו'פיגול' בשלבים השונים של הקרבת הקרבן – פרק בתולדות ההלכה התנאית

1. פתיחה

הציווי המקראי באשר לתהליך הקרבת הקרבן כולל, לרוב, ארבעה שלבים עיקריים: סמיכה,¹ שחיטה, זריקת דם והקטרת בשר.² אולם בתיאור הראשון של תהליך ההקרבה בויקרא א', ה מופיע לאחר השחיטה גם תיאור של קירובו של הדם על ידי הכהנים אל עבר המזבח, תיאור שהתפרש בספרות התנאית כצו המורה לקבל את הדם בכלי לפני זריקתו על המזבח. במספר מקורות תנאיים אנו מוצאים, למעשה, ארבעה שלבים הקשורים לעבודת הדם: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה,³ ומספר חוקרים⁴ התמקדו בחידוש התנאי הדרוש לקבל את הדם בכלי. חידוש

- * לכבודו של הרב ד"ר אבי וולפיש, שפתח בפני שיעורים רבים בתורה.
1. הסמיכה מופיעה בכל הקורבנות (שמות כ"ט, י, טו; ויקרא א', ד; שם ח', יח; ויקרא ג', ב; ויקרא ד', ד, טו, כד, כט, לג; שם ח', יד) למעט קרבן אשם (ויקרא ז', א-ז). רד"צ הופמן, ספר ויקרא מפורש בידי דוד צבי הופמן, ירושלים תשי"ג, עמ' פט, טען כי למרות זאת יש חובת סמיכה גם במקרה זה והסיבה היא לא נזכרה שם במפורש קשורה להבדל בין ויקרא פרקים א'-ה' העוסקים בקורבנות מנקודת המבט של העם, ובין פרקים ו'-ז' העוסקים בקורבנות מנקודת המבט של הכהנים. לעומת זאת י' מילגרום, J. Milgrom, *AB, Leviticus 1-16*, New York 1991 pp. 151-152 בעלות, שסמיכה אינה נדרשת בקורבנות אותם ניתן לאחוז בידיים (כגון קורבנות המנחה) ומכיוון שיחד עם קרבן אשם מובא גם ממון, הבעלות מוכחת ללא סמיכה. פרשנים וחוקרים העלו מספר הצעות באשר לצורך בסמיכה ביתר הקורבנות. סיכום ודיון בשיטות השונות ראו אצל הופמן שם, עמ' פח; י' ליכט, ערך 'סמיכה', אנציקלופדיה מקראית ה', ירושלים תשכ"ח, עמ' 1052-1055 (ובביבליוגרפיה שם); מ' פארן, 'שני סוגים של "סמיכת ידיים" במקור הכהני', באר שבע ב (תשמ"ה), עמ' 115-119; מילגרום, שם, עמ' 150; 19-21; J.E Hartley, *WBC Leviticus*, Dallas Texas, 1992, pp. 19-21.
 2. ראו לדוגמה, ויקרא ג', א-יז; ד, א-יב.
 3. כך, לדוגמה, מופיע במשנת זבחים פ"א מ"ד ביחס לפסול 'לשמה' בקרבן חטאת ופסח: "הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן, קבל והלך וזרק שלא לשמן, או לשמן ושלא לשמן, או שלא לשמן ולשמן, פסולים". לעומת זאת, מעמדה של הסמיכה בהלכה התנאית פחת והוגדר 'שיירי מצווה' בלבד. על כך ראו את דיונה של בלברג, M. Balberg, *Blood For Thought: the Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Oakland, California 2017, pp. 49-61.
 4. נ' זהר, 'קרבן החטאת במשנת התנאים', עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית, 1988, עמ' 43-49; י' שגיב, 'עיונים בדרכי המדרש של התנאים לאור פרשיות נבחרות בספרא', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 61-68.

תנאי נוסף הקשור לתהליך ההקרבה ונידון בהרחבה במחקר,⁵ הוא פסול 'מחשבת לשמה' ופסול 'מחשבת פיגול' במהלך תהליך זה. אלא שבדרך כלל החוקרים לא נתנו את הדעת לשאלה באילו שלבים של ההקרבה הפסולים האלו קיימים. לאחרונה עסק בנושא זה בהרחבה דוד פיאלקוף⁶ והציע להפריד בין דור יבנה לבין דור אושא בכל הקשור לפסולי מחשבה בשלבים שלאחר השחיטה: קבלה והולכה. טענתו של פיאלקוף אכן מסתברת מאוד, אולם, כפי שאראה, הדיון עדיין לא מוצה: ראשית, ניתוח מדוקדק של המשניות השונות העוסקות בנושא זה, מלמד על התפתחות מורכבת הרבה יותר מהאופן שבו הדברים מוצגים בעבודתו. שנית, ישנם מקורות חשובים רבים, בעיקר במדרשי ההלכה, הדורשים עיון מחדש לאור החלוקה שהציע פיאלקוף בין דור יבנה לדור אושא בעניין זה. בנוסף לכך, עדיין נדרש דיון באשר לגורמים שהביאו להתפתחות ההלכה בעניין זה. בראשית המאמר אעסוק במעמד קבלת הדם בספרות התנאית ולאחר מכן אתמקד בנושא שבכותרת, פסולי המחשבה בשלבים השונים של הקרבת הקרבן.

2. קבלת הדם במקרא ובספרות קדם-תנאית

כפי שציינתי לעיל, בתיאורים המקראיים של הקרבת קורבנות מופיעים בדרך כלל ארבעה שלבים: סמיכה, שחיטה, זריקת דם והקטרת בשר. אולם בצו על קרבן העולה בויקרא א', ד-ט, הצו הראשון בתורת הקורבנות בספר ויקרא, ישנו תיאור ייחודי של שלב נוסף:⁷

וּסְמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו. וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבֶּקֶר לְפָנָי ה' וְהִקְרִיבוּ בְנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֵלָה וְנָתַח אֹתָהּ לְנִתְחֶיהָ... וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחַ עֲלֵה אִשֶׁה רִיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה.

לאחר פעולת השחיטה מצווה התורה להקריב את הדם ולאחר מכן לזרוק אותו. הפועל קר"ב מופיע בפרשיה זו מספר רב של פעמים כאשר בחלק מהמקרים נראה שהכוונה היא לקרב באופן

5. מספר מחקרים עסקו ב'כוונה' במשנה התנאית ובאופן ספציפי בדיון 'לשמה' ומחשבת פיגול במשנת זבחים פרק א. אולם גם הם לא נתנו את הדעת לעניין ההבדלים בין דור יבנה לדור אושא, כפי שאטען להלן. ראו: H. Eilberg-Schwartz, *The human will in Judaism: the Mishna's philosophy of intention*, Atlanta 1986. pp. 155-159; בלברג (לעיל, הערה 3), עמ' 39-49. שם בעמ' 71-75 עוסקת בלברג ב'ארבע עבודות' אך לא מעירה על השכבות התנאיות העומדות בבסיס המשנה. ראו גם כעת אצל פיאלקוף, 'דיני המחשבה בקרבנות - עיון טקסטואלי בפרקים א-ד של משנה זבחים', עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ט, עמ' 8-9.

6. פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 71-95.

7. אכן, תיאור זה שב ומופיע בקורבנות ימי המילואים בויקרא ט', ח-ט: "וְיִקְרַב אֶהֱרֹן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וְיִשָּׁחַט אֶת עֵגֶל הַחֹטָאת אֲשֶׁר לוֹ. וְיִקְרְבוּ בְנֵי אֶהֱרֹן אֶת הַדָּם אֲלָיו וְיִטְבֹּל אֶצְבְּעוֹ בְּדָם וְיִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ וְאֵת הַדָּם יִצַק אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ".

פיזי את הבהמה ולא לשוחטה.⁸ כך, למשל, בפסוק ג שם נאמר: "אם עלה קרבנו מן הקרבן זכר תמים יקריבנו, אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצנו לפני ה'". 'יקריב' בחלקו השני של הפסוק משמעו לקרב אל עבר אוהל מועד. נראה, אם כן, שגם 'והקריבו' המופיע בפסוק ה לאחר השחיטה משמעו ציווי על הכהנים לקרב ולהוליך את הדם אל עבר המזבח.⁹ לאורך פרשת קרבן העולה בויקרא א' ישנה הבחנה ברורה בין פעולות המוזכרות בלשון יחיד, הנעשות על ידי בעל הקרבן, לבין פעולות בלשון רבים הנעשות על ידי בני אהרן הכהנים. ההבחנה בין סוגי הפעולות היא, כך בפשטות, בין פעולות הכנה לבין פעולות פולחניות הנעשות על המזבח. בעקבות זאת, נראה שהסמיכה והשחיטה, הפשט וניתוח הבשר וכן רחיצת הקרביים והכרעיים נעשות על ידי זר, בעוד שזריקת הדם, עריכת עצים והקטרה של הבשר נעשות על ידי בני אהרן הכהנים.¹⁰ לאור זאת מעניין לשים לב שגם הקרבת הדם למזבח צריכה להיעשות על

8. על משמעותו הבסיסית של השורש קר"ב במקרא כגישה והתקרבות לדמויות או לעצמים, ראו מילגרום (לעיל, הערה 1), עמ' 147.
9. וכפי שנאמר גם בויקרא ט', ט: "ויקריבו בני אהרן את הדם אליו", אל עבר אהרן. אולם ראו רמב"ן בפירושו לתורה על אתר שפירש שהכוונה "שיעשו מן הדם קרבן והוא לקבלו ולזרוק על המזבח".
10. הבחנה זאת מופיעה באופן ברור גם בויקרא פרק ב' ביחס לקרבן המנחה. על משמעות הבחנה זו היוצרת, למעשה, שותפות בין הכהן ובעל הקרבן, ראו מילגרום (לעיל, הערה 1), עמ' 155 (מילגרום שם חולק על טענותיו של י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברבדי היצירה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 145 באשר להרחקת העם מהפולחן בתורת כהונה). הבחנה זאת נשמרת גם בספרות חז"ל. ראו, לדוגמה, ספרא דיבורא דנדבה פרשה ד ד, מהד' פינקלשטיין על פי כת"י וטיקן 66, ניו יורק תשמ"ג, עמ' 36): "וזורקו - מיכן והלך מצות הכהנה, אבל שחיטה כשירה בכל אדם", ובבבלי מנחות ט ע"א "מקמיצה ואילך מצות כהונה (אולם ראו את הברייתא בתוספתא דמיי פ"ב ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 69 ובמקבילה בבבלי מנחות יח ע"ב בשם רבי שמעון, המניחה שגם יציקה וכלילה צריכות להיעשות על ידי כהן). בספרות קדם-תנאית, לעומת זאת, ישנה מגמה ברורה לשייך את כל העבודות לכהנים דווקא. בתרגום השבעים מופיע בויקרא א', ה 'ושחטו' במקום ושחט וכך גם ביחס לכל שאר הפעלים המופיעים בנוסח המסורה בויקרא א' בלשון יחיד (*The Septuagint With Apocrypha: Greek and English*, London 1851, pp. 126-127). גם פילון, על החוקים א, 199 (פילון האלכסנדרוני, כתבים א-ה, בעריכת ס' דניאל-נטף ומ' ניהוף, ירושלים תשמ"ו-תשע"ב, עמ' 273) מניח שהשחיטה היא על ידי כהן "לאחר מכן, שאחד הכהנים יקח וישחט אותו" (אולם ראו מילגרום [לעיל, הערה 1], עמ' 154 שטען שפילון דיבר דווקא על קורבנות של כהנים ולווים). בתרגום השומרוני (א' טל ומ' פלורנטין, חמישה חומשי תורה נוסח שומרון ונוסח המסורה, תל אביב תשע"א, עמ' 322) השחיטה מופיעה אומנם בלשון יחיד אולם הפשט וניתוח מיוחסים לכהנים וכן רחיצה, בניגוד לנוסח המסורה. דבריו של יוספוס, קדמוניות ג, 226-227 (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום מיוונית א' שליט, ירושלים-תל אביב תשנ"ח, עמ' 96) בעניין זה אינם ברורים דיים: ביחס לקרבן עולה הוא כותב שם "לאחר שנשחטו, מרטיבים הכהנים בדמם את המזבח סביב, אחר כך מנקים ומנתחים אותם וזורים עליהם מלח...". לא ברור מדבריו מי שוחט ומי עושה את שאר הפעולות. יש לציין גם ליחזקאל מ"ד, יא שם נאמר שהלוויים הם אלו ששוחטים את כל הקורבנות. על עדויות לכך שבפועל בבית שני כהנים הם אלו ששחטו את הקורבנות ואף את בהמות החולין, ראו משנה חולין פ"ב מ"י; ויקרא רבה כב, ז ובמקורות שציינו מ' בר

ידי "בני אהרן הכהנים", למרות שניתן היה לראות בכך פעולת הכנה. ייתכן שהסיבה לכך היא העובדה שרק כהנים רשאים לגשת לכיוון המזבח.¹¹ אפשרות אחרת היא שבדם, בשל כוחו המכפר, יש ממד של קדושה המחייב מגע של כהנים בלבד.¹²

באופן מעשי, על מנת לקרב את הדם למזבח יש צורך קודם כל לקבלו בכלי, ואומנם בתיאור הקרבת קרבן בדברי הימים ב כ"ט, כב מופיעה לאחר השחיטה קבלת הדם, במקום קירובו: "וַיִּשְׁחֲטוּ הַבָּקָר וַיִּקְבְּלוּ הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וַיִּזְרְקוּ הַמִּזְבֵּחַ". נראה, אם כן, שלמרות ש'וִיקְרִיבו' בויקרא א' משמעו בעיקר הולכה של הדם, הוא כולל למעשה גם את קבלת הדם, ככל הנראה בכלי, אף שהדבר לא נאמר במפורש בתיאורי הקורבנות בספר ויקרא.¹³ בהקשר זה יש להזכיר את האגנות המזכרים בתיאור קרבן הברית בשמות כ"ד, ו: "וַיִּקַּח מִשֶּׁה חֲצֵי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֲגָנֹת וַחֲצֵי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ",¹⁴ וכן את המזרקות המזכרים תדיר במקרא כאשר בספר זכריה הם מופיעים במפורש בהקשר לזריקת הדם על המזבח.¹⁵ ואומנם, במספר תיאורים של הקרבת קרבן במגילת המקדש מופיעה ההנחה שהדם ניתן במזרק לאחר השחיטה. כך, לדוגמה, במגילת המקדש טור כג, 11-12: "ושחטו לפניו את שעיר העזים לראישונה והעלה את דמו למזבח במזרק ונתן מדמו באצבעו על ארבע קרנות מזבח". כך גם במגילת המקדש טור כו 5-6, בתיאור עבודת יום הכיפורים:¹⁷ "ושחטו את השעיר אשר עלהו עליו הגורל לה' "

- אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי הבית השני, דיסרטציה - אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 1982, עמ' 165-173; ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני - מונוגרפיה היסטורית, תל אביב, 1965, עמ' 235-236; שגיב (לעיל, הערה 4), עמ' 87 הערה 9.
11. במדבר יח, ג: "וַיִּשְׁמְרוּ מִשְׁמֵרְתָּהּ וּמִשְׁמֵרֶת כָּל הָאֵהָל אֲךָ אֵל כָּלִי הַקֹּדֶשׁ וְאֵל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרְבוּ וְלֹא יִמְתּוּ גַם הֵם גַּם אֲתָם". כך ביאר מילגרום (לעיל, הערה 1) עמ' 155 את הפסוק שלפנינו.
12. כך פירש הרטלי (לעיל, הערה 1), עמ' 21.
13. וכפירושו של רשב"ם במקום: "והקריבו - קבלת הדם והולכתו כדי לזרקו על המזבח. וגם רבותינו כך פירשוהו". כך גם אצל מילגרום (לעיל, הערה 1) עמ' 155; הרטלי (לעיל, הערה 1) עמ' 21; M. Noth, *Leviticus*, Philadelphia 1965, pp. 21. מילגרום שם פירש, אומנם, שאין כאן רק תהליך טכני, אלא מדובר על טקס הולכה והגשה שמטרתו לקדש את הדם לפני זריקתו.
14. אומנם מהפסוק משמע שדווקא הדם שנזרק על בני ישראל הושם באגנות. רש"י ואבן עזרא מפרשים שהכוונה גם לדם שנזרק על המזבח והיו שם שני אגנות. רמב"ן, לעומת זאת, מציע שדווקא אגנות, שהם לא כלים הרגילים בעבודת המזבח, שימשו לדם שנזרק על העם ואילו חצי הדם שהיה מיועד למזבח הושם במזרקות.
15. זכריה ט, טו: "וַיִּשְׂחֲטוּ הֶמָּו כְּמוֹ יֵיז וּמִלֹּאֵו כְּמִזְרָק כְּזֵוּיֹת מִזְבֵּחַ". שם יד, כ: "וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית ה' כְּמִזְרָקִים לְפָנָי הַמִּזְבֵּחַ". ראו גם מ' ברושי, ערך 'מזרקות', אנציקלופדיה מקראית ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 785.
16. מגילת המקדש טור כג, 11-12 (א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים א-ג, ירושלים, תש"ע-תשע"ה, עמ' 162).
17. שם, עמ' 165.

וקבל הכוהן את דמו במזרק הזהב...¹⁸ גם פילון¹⁹ מזכיר את קבלת הדם בכלי תוך כדי תיאור של הקרבת קרבן: "... לאחר מכן, שאחד הכהנים יקח וישחט אותו וכוהן אחר שהניח תחתיו קערה וקיבל דמו יקיף את המזבח ויזרוק עליו את הדם". יש לציין, אומנם, שיש מקורות אחרים מימי הבית שנצמדו לתיאורי הקורבנות במקרא וקבלת הדם אינה מוזכרת בהם במפורש. בספר היובלים כא, 72²⁰ מופיע: "ואם תזבח עולה או זבח שלמים לרצון תזבחם ואת דמם תזרוק על המזבח ואת כול בשר העולה תקטיר". תיאור זה מתייחס אך ורק לזביחה ולזריקת הדם. גם יוספוס בקדמוניות²¹ מזכיר רק את השחיטה והזריקה: "קרבנות עולה כולם זכרים הם. לאחר שנשחטו, מרטיבים הכהנים בדמם את המזבח סביב...". כך גם בהמשך (שם, 228) בהקשר לקרבן תודה: "לאחר ששחטו את הבהמות מסמקים את המזבח בדמן...". יש להניח, כאמור, שהתיאור של מקורות אלו נסמך על מרבית הציוויים בתורה שאכן מדלגים על שלב הקבלה וההולכה, אך בפועל, כפי שבא לידי ביטוי במקורות הקודמים שראינו, היו נוהגים, כנראה אף בימי בית ראשון, לקבל את הדם בכלי מיד לאחר השחיטה. כאמור לעיל, נראה שהדבר נבע מסיבה טכנית - הצורך להעביר את הדם למזבח.

3. ספרות תנאית - חובת קבלת הדם בכלי

הדרשה בספרא ויקרא, דיבורא דנדבה פרשה ד, ד²² דורשת את הפסוק בויקרא א', ה כך שמדובר על קבלת הדם:²³

(ד) והקריבו - זו קבלת הדם. יכול זריקה? כשהוא אומר "וזרקו" הרי זריקה אמורה, הא אינו אומר כן "והקריבו" אלא זו קבלת הדם שלא תהא אילא בכהן כשר ובכלי שרית. אמר רבי עקיבה ומניין לקבלת הדם שלא תהא אילא בכהן כשר ובכלי שרית? נאמר כן כיהון ונאמר להלן כיהון מה כיהון שנאמר להלן בכהן כשר ובכלי שרית אף כיהון שנאמר כן בכהן כשר ובכלי שרית. (ה) אמר לו רבי טרפון עקיבה עד מתי אתה מגביב ומביא עלינו, איקפח את בניי אם לא שמעתי הפריש בין קבלה לזריקה ואין לי לפרש. אמר לו רבי עקיבה תרשיני לומר לפניך מה שלמדתני? אמר לו אמור. אמר לו קבלה לא עשה בה את המחשבה כמעשה זריקה עשה בה את המחשבה כמעשה. המקבל

18. גם משנת כפורים פ"ד מ"ה מתארת את המזרק בהקשר ליום הכיפורים. ראו מה שהערת בעניין זה בעבודתי: 'מרקוס, 'עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים במקורות התנאיים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשע"ט, עמ' 298.
19. פילון, על החוקים א, 198 (לעיל, הערה 10), עמ' 273.
20. ספר היובלים כא, 7 (כ' ורמן, ספר היובלים מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשע"ה, עמ' 335).
21. יוספוס, קדמוניות ג, 226-227 (לעיל, הערה 10) עמ' 96.
22. ספרא ויקרא דיבורא דנדבה פרשה ד, מהד' פינקלשטיין עמ' 37.
23. כך בכל כת"י של הספרא למעט כת"י אוקספורד שם השאלה "יכול זריקה" וההוכחה שלא מדובר על זריקה, אינן מופיעות.

בחוף פטור, הזורק בחוף חייב. קבלוהו טמאים אין חייבין עליו, זרקוהו טמאין חייבין עליו. אמר לו רבי טרפון אקפח את בניי שלא היטיתה ימין ושמאול. אני הוא ששמעתי ולא היה לי לפרש, אתה דורש ומסכים לשמועה הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.

הדרשה הראשונה מתייחסת לפסוק בויקרא א', ה ומעלה את האפשרות שהמונח 'והקריבו' משמעו זריקה. כפי שציין שגיב²⁴ אפשרות זו נסמכת, ככל הנראה, על העובדה שבמקומות אחרים התורה עושה שימוש בפועל קר"ב לזריקת הדם (ויקרא ז', ב-ג). אולם במקרה זה, כפי שבאמת מסיקה הדרשה, לא ניתן לפרש כך שהרי לאחר השימוש בפועל קר"ב התורה מתארת במפורש את הזריקה. מסקנת הדרשה היא שהכוונה היא לקבלת הדם כאשר נראה שההנחה היא שמקבלים את הדם בכלי. הדרשה מסתיימת בכך שמכיוון ש'והקריבו' זו קבלת הדם הרי שהקבלה צריכה להיעשות בכהן כשר ובכלי שרת.²⁵ יש להניח שמסקנה זו, המתייחסת בעיקר לצורך בכהן, מתבססת על כך שהתורה הרגישה שאותה הקרבה צריכה להיעשות על ידי 'בני אהרן הכהנים'. ובאמת, בגרסת הברייתא המקבילה בבבלי זבחים יג ע"א מופיע בחלק האחרון של הדרשה: "בני אהרן הכהנים - שתהא בכהן כשר ובכלי שרת".²⁶

24. שגיב (לעיל, הערה 4), עמ' 65. יש לציין אומנם ששגיב רואה בהצעת קריאה זו לפסוק בויקרא א', ה אפשרות מבוססת. אלא שלאור העובדה שהתורה מתארת לאחר מכן במפורש את הזריקה, קשה ביותר להבין ש'קר"ב' כאן משמש במשמעות של זריקה. נדמה אם כן שהעלאת אפשרות זו על ידי הדרשן נועדה רק להדגיש את המסקנה של הדרשה כך שלמרות שבמקומות אחרים קר"ב משמש גם במשמעות של זריקת הדם, במקרה זה הדבר לא ייתכן. פיאלקוף (לעיל, הערה 5) עמ' 81 הסכים עם שגיב שהאפשרות לקרוא 'והקריבו' במשמעות של זריקה היא הצעה סבירה אך טען, בניגוד לשגיב, שגם המסקנה של הדרשה סבירה מאוד.

25. זה לא כדבריו של פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 84 שטען שעיקר הדרשה באה להדגיש דווקא את העובדה שפעולה זו צריכה להיעשות על ידי כהן. מתוך כך הוא התקשה בסיום הדרשה החוזרת וקובעת "שלא תהא אלא בכהן ובכלי שרת".

26. כך בכל כת"י של הבבלי זבחים. על אף שנוסח הברייתא בבבלי נראה כעיבוד של הדרשה המקורית המופיעה לפנינו בספרא, זוהי עדות לאופן בו התפרשה הברייתא כבר בתקופה קדומה. אפשר, אם כן, שדרשה זו אינה מהווה את המקור התנאי לצורך בקבלה אלא מטרתה להוכיח שקבלה צריכה להיות בכהן ובכלי שרת דווקא. ובאמת מצאנו דרשה תנאית אחרת הלומדת את חובת קבלת הדם מברית האגנות (ראו לעיל, הערה 14). ראו ספרא צו יח, ז-ט, מ ע"ג (ובמקבילה בספרי זוטא כ"ח ו, מהד' הורוובין עמ' 324).

בכל מקרה, זה שלא כדבריו של זהר (לעיל, הערה 3), עמ' 43 (ובעקבותיו, שגיב, לעיל, הערה 4), עמ' 61 הערה 85) שטען שהדרישה "בכיהון וכלי שירות" הוצמדה לעיקר הדרשה שהסתיימה ב'אלא זו קבלת הדם'. בתוספתא זבחים פ"א ה"ח על פי כת"י וינה מופיעות שתי הדרשות כיחידה אחת בשמו של רבי עקיבא (מהד' מנדלרין עמ' 480): "דרש ר' עקיבא מנין לקבלת דם שלא תהא אלא בכהן תמים ובכלי שרת? תל' לומ' 'והקריבו בני אהרן את הדם אליו' יכול זו זריקה? כשהוא אומ' וזרקו זו זריקה האמורה, הא אינו אומ' כן והקריבו אלא זו קבלה. מוקיש קבלה לזריקה מה זריקה בכהן תמים ובכלי

כפי שכבר העיר אלבק,²⁷ על פניו קשה להבין מדוע הדרשה מסיקה שמדובר על קבלת הדם והרי המשמעות היותר פשוטה של הכתוב היא ש'הקריב' כאן משמעו הולכה. תשובתו של אלבק היא שהולכה בכלל קבלה והכוונה היא לשתי הפעולות. כך הוא מפרש גם מקורות תנאיים נוספים המזכירים את הקבלה ומתעלמים מהולכה.²⁸ אם נקבל את טענתו של אלבק אזי למעשה מסקנת הדרשה אינה מחודשת כל כך. הפסוק, כפי שכבר ציינו לעיל, אכן עוסק בהולכת הדם אל עבר המזבח כאשר מבחינה מציאותית פעולה זו אכן מצריכה קבלת דם. כמו כן, הפסוק קובע במפורש שפעולה זו צריכה להיעשות על ידי בני אהרן הכהנים. אולם אפשר שההתמקדות בקבלה מלמדת על כך ששלב זה נחשב בעיני התנאים למשמעותי יותר.²⁹ זאת אומרת שבעוד שהמקרא מדגיש את ההולכה, אף שהוא מניח, כנראה,

שרת אף בהולכה קבלה ככהן תמים ובכלי שרת. ולהלן הוא אומ' ומשחת אותם לכהנו לו מה כהן האמור להלן כהן תמים וכלי שרת אף כהן האמור כאן כהן תמים וכלי שרת...."

ברי שלפנינו עיבוד של הדרשה כפי שהיא מופיעה לפנינו בספרא (וכפי שגם העיר כהנא, (להלן, הערה 34), עמ' 514 הערה 24). אולם ראו את טענתו של פיאלקוף (לעיל, הערה 5, עמ' 83).

עוד יש לשים לב לכך שהתוספת, הן בכת"י וינה והן בכת"י ערפורט (וכך גם בדפוס ראשון) מצטטת את הפסוק בויקרא א, ה באופן הבא: "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם אליו וזרקו את הדם". כך גם בספרא דיבורא דנדבה ד י, מהד' פינקלשטיין עמ' 38, בכל כת"י, בסמוך לדרשה בה אנו עוסקים מצטטים את הפסוק בויקרא א, ה באופן זה: "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם אליו וזרקו - מיכן והלך מצות כהונה". המילה 'אליו' אינה מופיעה לפנינו בכתבי יד של המקרא מימי הביניים המבוססים על נוסח המסורה (פסוק דומה מופיע אומנם בויקרא ט, ט, "וַיִּקְרְבוּ בְנֵי אֶהֱרֹן אֶת הַדָּם אֲלֵיו וַיִּטְבֹּל אֶצְבְּעוֹ בְּדָם" אולם שם לא מופיע הפועל זר"ק כך שלא נראה שהתוספתא מכוונת לפסוק זה). מילה זו אינה מופיעה גם במגילת ויקרא מעין גרי המתוארכת למאה השישית לספירה. ראו: M. Segal, E. Tov, W.B. Seales, C.S. Parker, P. Shor, Y. Porath, with an Appendix by A. Yardeni, 'An Early Leviticus Scroll from En-Gedi: Preliminary Publication', *Textus* 26 (2016), pp. 29-58. על חשיבות השימוש במדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא, ראו: י' מאורי, 'מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח המקרא', *עיוני מקרא ופרשנות* ג (1993), עמ' 267-286.

27. ח' אלבק, *ששה סדרי משנה מפורשים*, ירושלים-תל אביב, תשי"ג-תשי"ז, סדר קדשים, עמ' 353.
28. ספרא חובה פרשה ז יא, מהד' פינקלשטיין עמ' 167, משנה קידושין א, ח; ספרי דברים פסקא קכה, מהד' פינקלשטיין עמ' 186.

29. פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 85, שטען שעיקר החידוש של הדרשה הוא הצורך ככהן דווקא, כתב שקבלת הדם בכלי היא עניין מובן מאליו כבר במקרא אף שהכתוב אינו מציין אותו, וכך גם אצל חכמים. מעבר לכך, פיאלקוף פירש, בעקבות מספר פרשנים של התוספתא ש'כלי שרת' כאן הכוונה לבגדיו של כהן גדול. אולם שגיב (לעיל, הערה 4), עמ' 67-68, כבר העיר על הקשיים שבפירוש זה. עוד טען שם פיאלקוף, בשל הרמיון שבין הדיון הזה ובין דיון דומה בין רבי טרפון לרבי עקיבה כאשר לתקיעה בחצוצרות, שהחידוש של רבי עקיבה אינו נוגע דווקא לדיני קבלת הדם אלא יותר "לקביעת גדרים לגבי כהנים הכשרים לעבודה". אולם הדברים אינם נראים ולטענתי עיקר החידוש התנאי כאן אכן קשור לקבלה בכלי ולהתקדשות הדם, כאשר שלב זה הופך להיות משמעותי הרבה יותר בתקופה התנאית ולכן יש צורך בכלי שרת דווקא.

שאכן ישנה קבלה של דם בכלי, התנאים הרגישו דווקא את הקבלה, על אף שבפועל ישנה גם הולכה. על פי התפיסה המקראית הצורך בכהנים בשלב זה הוא בעיקר כדי להוליך את הדם לעבר המזבח, בין אם מצד קדושת המזבח ובין אם מצד קדושת הדם.³⁰ לעומת זאת, התפיסה התנאית קובעת שהקבלה אינה רק מעשה טכני שנועד לאפשר את העברת הדם, אלא זהו שלב קריטי שנועד להכשיר את הדם להקרבה. רק לאחר קבלה של הדם, ובכלי שרת דווקא, ניתן אף להזות אותו על המזבח.³¹

נעם זהר,³² שעסק בחידוש תנאי זה, קישר בין דיין קבלת הדם ובין ההלכה התנאית שקבעה שדם שנשפך על הרצפה פסול.³³ לטענתו, החובה ההלכתית לקבל את הדם בכלי משקפת תודעה חדשה ושונה מהמקרא, הבאה לידי ביטוי במספר הלכות תנאיות נוספות, לפיה הכפרה אינה תלויה בסגולה שבדם אלא בכיצוע העבודות בו כראוי. בעוד שעל פי המקרא הדם מרצה ומכפר בשל סגולתו המיוחדת ("כִּי הָדָם הוּא בְּנַפְשׁ יִכָּפֵר" [ויקרא יז, יא]), חכמים סברו שהריצוי והכפרה תלויים במילוי ההוראות של אופן העבודה ולא בדם עצמו.

בניסוח אחר אפשר לראות בחובת קבלת דם בכלי שרת תפיסה לפיה הדם מסוגל לכפר רק אם הוא התקדש לפני כן בכלי שרת. על פי התפיסה התנאית, דם הבהמה כשלעצמו אינו 'קדוש', כפי שניתן להבין מהמקרא, ורק אם הוא התקבל בכלי שרת הוא הפך להיות ראוי לכפרה ולריצוי. אכן, ההלכה התנאית קבעה שלא רק את הדם יש לקבל בכלי אלא גם את קומץ המנחה וזאת אף שבמקרה זה ברי שהנתינה בכלי אינה מחויבת מבחינה מעשית. בתוספתא מנחות פ"א הט"ז, ובמספר מקורות נוספים,³⁴ פעולה זו אף נקראת 'קידוש קומץ':

כיצד סדר מנחות היה מביאין מתוך ביתו בכלי כסף ובכלי זהב נותנה בתוך כלי שרת ומקדשה בתוך כלי שרת ונותן שמנה ולבונה עליה נכנס ומגישה בקרן מזרחית דרומית לדרומה של קרן מנחה במזבח ורדיו ומסלק את לבונה מצד אחד וקומץ ממקום השמן ונותנו בתוך כלי שרת ומקדשו בתוך כלי שרת ומלקט את הלבונה

30. ראו לעיל, עמ' 2.

31. לעיל, הערה 13, ציינתי לדבריו של מילגרם שטען שיש כאן טקס הולכה והגשה המקדש את הדם. יש לשים לב אומנם שאף לפי פירושו, המוקד בדרשה התנאית הוא שונה: הדם מתקדש בכלי ולא על ידי הולכתו והגשתו, כפי שהוא מציע לפרש את הפסוק המקראי.

32. לעיל, הערה 4. טענה עקרונית זו הוקצנה אצל בלברג בספרה (לעיל, הערה 3) לפיה הקרבן על פי ההלכה התנאית אינו מבטא תחושה של מתנה מאת המקריב ולא של קבלה מאת האל אלא סדרת פעולות הצריכות להיעשות.

33. ספרא דיבורא דנדבה פרשה ד יא, מהד' פינקלשטיין עמ' 39; ברייתא בבבלי זבחים טו ע"א.

34. ראו ספרא צו ט טו, לז ע"ד: "את שאין לו מתירין משיקדש בכלי". ראו גם את דרשת הספרי במדבר פיסקא י (מ' כהנא, ספרי במדבר, ירושלים תשע"א, עמ' 35-36) לעניין קידוש מים במקדש: "ולקח הכהן מים קדושים, אין קדושים אלא שקידשו בכלי ואלו הם אלו מי כיוור". וראו בעניין דרשה זו: מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת ב-ד, ירושלים תשע"א-תשע"ה, עמ' 124.

ונתנה על גביו ומעלה אותו על גבי המזבח ומולחו ונותנו על גבי המזבח האישים והשריים נותנין לכהנים.

אומנם, כפי שעוד נראה להלן (עמ' 22), ייתכן שחובת נתינת הקומץ בכלי התחדשה רק בתקופת אושא אך אפשר ויש ללמוד מהאופן בו נתפסה נתינת הקומץ בכלי, לאופן בו נתפסה קבלת הדם בכלי דם בשלבים קדומים יותר.

נמצאנו למדים, אם כן, שבעוד שבתיאורי הקורבנות בתורה קבלת הדם בכלי לא הוזכרה במפורש, על אף שסביר שהייתה קיימת וכפי שמוכח גם מהפסוק בדברי הימים ב כט, כב, בתפיסה התנאית ברור יבנה קבלת הדם בכלי הפכה להיות שלב משמעותי בתהליך הקרבת הקרבן הדורש כהן וכלי שרת.³⁵

4. השלבים בהם ישנו פסול מחשבת פיגול על פי חכמי דור יבנה

בחלק השני של דרשת הספרא שצוטטה לעיל מופיע דיון בין רבי עקיבה לרבי טרפון באשר לקבלת הדם.³⁶ רבי עקיבה לומד את הצורך בכהן ובכלי שרת מהשוואה בין הפסוקים שלפנינו ובין פסוקים במקום אחר בהן מופיע הצורך בכהן ובכלי שרת.³⁷ לאור העובדה שהצורך בכהן מפורש בפסוק שלפנינו נראה כי רבי עקיבה חיפש בעיקר מקור לצורך בכלי שרת. רבי טרפון מגיב בחריפות לדבריו של רבי עקיבה ומתקשה, בתחילה, בטענתו שקבלת הדם חייבת להיעשות דווקא על ידי כהן כשר ובכלי שרת.³⁸ אולם לאחר שרבי עקיבה מפרש את ההבדלים

35. כך מופיע גם בתרגום המיוחס ליונתן: "וַיִּקְרְבוּ בְנֵי אֶהֱרֹן פְּהֵנָא יְת אֲדָמָא בְּמִנְיָא וַיִּדְרְקוּן יְת אֲדָמָא בְּמִזְרְקָא עַל מִדְּבַחָא חֲזוֹר חֲזוֹר דְּבַתְרַע מִשְׁפָּן זְמָנָא" [=ויקריבו בני אהרן הכהן את הדם בכלים ויזרקו את הדם במזרקות על המזבח סביב סביב שבפתח אוהל מועד].

36. על דיונים דומים בין רבי עקיבה לרבי טרפון, ובתבנית לשון דומה, ראו: י"ג אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים*, ירושלים תשי"ז, עמ' 80 ובהרחבה אצל כהנא (לעיל, הערה 34), עמ' 510-514. ראו גם את דיונו של שגיב (לעיל, הערה 4), עמ' 70-72; פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 88.

37. על האפשרויות השונות להבנת דבריו של רבי עקיבה כאן, ראו הדיון אצל שגיב (לעיל, הערה 4), עמ' 61-68. מסקנתו של שגיב היא שההיקש הוא מויקרא ט"ז שם ישנו הכרח לקבל את הדם על מנת להיכנס לקודש הקודשים ולהזות את הדם. שגיב מפנה למגילת המקדש טור כו, 5-7 (לעיל, הערה 16), עמ' 165 ולמשנה כיפורים פ"ד מ"ג.

38. כאמור לעיל (עמ' 5) זהר, (לעיל, הערה 4), עמ' 45-46 כרך את חובת קבלת הדם עם ההלכה שדם שנשפך על הרצפה לאחר השחיטה, שוב לא ניתן לאוספו ולזרוקו על המזבח. לאור זאת טוען זהר שמשנת פסחים פ"ה מ"ח (ומספר מקורות מקבילים) בה מובאת שיטת רבי יהודה שניתן למלא כוס מדם התערובות של כל הפסחים שנשחטו ולזרוק את הדם על המזבח, שיטה שחכמים חלקו עליה, משקפת תפיסה הלכתית קדומה שלא פסלה קרבן שדמו לא התקבל בכלי. וראו כעת את ביקורתו של ה' מאל, 'ממקדש למדרש תיאורי המקדש במשנה: היסטוריה, עריכה ומשמעות', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ח, עמ' 86-87 על הצעה זו. אחת מהקושיות שמעלה מאל כלפי זהר היא מהמשנה בזבחים פ"א מ"ד המניחה דבר פשוט שיש חובה לקבל את הדם

שבכל זאת קיימים בין קבלה לזריקה, הוא משבחו ומסכים לדבריו. כהנא³⁹ העיר לכך שבעוד שבחלק הראשון של דרשת הספרא שראינו לעיל דין זה נלמד בפשטות מהפסוק בויקרא א', ה', בדיון שבין רבי עקיבה לרבי טרפון הדין נלמד מגזרה שווה המוצגת כדרשה ייחודית של רבי עקיבה, מה שייתכן ומלמד שהדו שיח בין רבי טרפון לרבי עקיבה שולב ממקור אחר.

כך או כך, הדיון בינו לבין רבי עקיבה נסוב סביב מעמדה המדויק של עבודה זו. לאור תמיחתו של רבי טרפון, רבי עקיבה קובע במפורש שלמרות הדרישה שהדם יתקבל בכלי שרת ובאמצעות כהן, ישנם מספר הבדלים הלכתיים בין זריקת הדם לבין קבלתו כאשר אחד מהם הוא "קבלה לא עשה בה את המחשבה כמעשה". בדברים אלו מתכוון רבי עקיבה לדין פיגול, כפי שהוא התפרש בתורה התנאית. בויקרא ו', טז-יח עוסקת התורה באדם שאוכל את בשר קורבנו ביום השלישי, למרות שבשר זה אמור להישרף: "וְאִם הֶאֱכַל יֶאֱכַל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמִים בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצָה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהִנֵּפֵשׁ הָאֲכָלֹת מִמֶּנּוּ עֹנָה תִּשָּׂא". מלשון הפסוק משמע שלמעשה זה ישנן שתי השלכות: אין הקרבן נחשב לו וכן הוא נושא חטא. אולם ההנחה הרווחת בהלכה התנאית, כבר בדור יבנה, היא שהקרבן נפסל דווקא במקרה שבזמן עבודת הקרבן חשב המקריב אותו לאכול אותו חוץ מזמנו. הפסול תלוי במחשבה ולא במעשה.⁴⁰ על חידוש תנאי זה כשלעצמו ועל משמעותו העירו מספר חוקרים.⁴¹ בדרשה בה אנו עוסקים קובע רבי עקיבה שפסול מחשבת פיגול קיים דווקא בשלב הזריקה ולא בזמן קבלת הדם. זאת אומרת שלמרות שקבלת הדם זקוקה לכהן וכלי שרת, היא אינה במעמד של זריקת הדם שם ישנו פסול של מחשבת פיגול.

מה באשר לפסול מחשבת פיגול בשלב השחיטה? רבי עקיבה הנגיד בין קבלת הדם ובין זריקתו באשר למחשבת פיגול, אך לא הזכיר במפורש את השחיטה. למרות זאת, פסול מחשבת

בכלי ואף פסול מחשבת לשמה קיים בשלב זה. אלא שזוהי בדיוק טענתו של זהר, שהמשנה משקפת הלכה מאוחרת יותר, בעוד שרבי יהודה משמר מסורת קדומה. אכן, כפי שאראה בהרחבה להלן, משנת זבחים פ"א מ"ד משקפת את ההלכה התנאית בדור אושא בלבד.

39. כהנא (לעיל, הערה 34), עמ' 514 הערה 24.

40. ראו את דרשת הספרא המובאת בסמוך שם רבי אליעזר, רבי עקיבה וכן עזאי מביאים הוכחות לכך שמדובר בפסול מחשבה. וראו את לשונו של רשב"ם על הפסוקים שם: "חכמים עקרוהו מפשוטו ופירשוהו במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי...".

41. על דין 'פיגול' בספרות התנאית ראו את דבריו של נ' גולדשטיין, 'מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה', דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשל"ז, עמ' 25-45; שגיב (לעיל, הערה 4) עמ' 84-111; בלברג (לעיל, הערה 3), עמ' 44-49. ראו גם כעת את מאמרו של א' חרד, 'דין פיגול במקרא ובהלכה', מגדים נח (תש"ף), עמ' 117-129. חרד טוען להבדל בין תורת הקורבנות של פרשת ויקרא לבין זו של פרשת צו כאשר בפרשת ויקרא הדם בלבד עומד במרכז, ובפרשת צו אכילת הקרבן היא העיקר. לטענתו, פירושם של חכמים לדין פיגול נובע מההכרעה שהדם הוא עיקר הקרבן.

פיגול בשחיטה מפורש בדרשותיהם של רבי אליעזר, רבי עקיבה וכן עזאי בספרא צו פרשה ח יב⁴² הדנים במקור לדין פיגול:

ואם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה. אמר ר' אליעזר: כוף אוונך לשמוע שהשוחט את זבחו על מנת לאכל ממנו בשלישי הרי זה בלא ירצה. גם במשנת מעילה פ"א מ"א מצאנו את רבי יהושע המניח שפסול מחשבת פיגול קיים בשלב השחיטה:

כלל אמ' רבי יהושע: כל שהיה לה שעת היתר לכהנים אין מועלין בה, ושלא היה לה שעת היתר לכהנים מועלין בה. ואי-זו היא שהיה לה שעת היתר לכהנים שלנה ושנטמאת שיצאת. ואי-זו היא שלא היה לה שעת היתר לכהנים, שנישחטה חוץ לזמנה חוץ למקומה, שקיבלו פסולין וזרקו את דמה.

הדוגמאות לדבריו של רבי יהושע, על אף שלא ניתן לקבוע בוודאות שרבי יהושע הוא שאמרן, מזכירות את פסול מחשבת פיגול אך ורק ביחס לשחיטה, בעוד שפסול קבלה מופיע רק בהקשר לפסולי עבודה המקבלים את הדם. מצד אחד, שוב יש כאן ביטוי לתפיסה הרווחת בדור יבנה שאין פסול מחשבת פיגול בשלב הקבלה, אך מצד שני הוא מניח שהפסול קיים בשלב השחיטה.

אם כן, בדור יבנה ההנחה הייתה שפסול מחשבת פסול פיגול קיים גם בשלב השחיטה וגם בשלב הזריקה, אך לא בשלב הקבלה של הדם.

5. השלבים בהם ישנו פסול מחשבת לשמה על פי חכמי דור יבנה

עיון מדוקדק במקורות התנאים מלמד שגם ביחס לפסול מחשבת לשמה החכמים מדור יבנה לא סברו שהפסול קיים בשלב הקבלה. מסכת זבחים פותחת עם דין 'כוונת לשמה', החובה לכוון לשם הקרבן הספציפי בעת הקרבתו.⁴³ שלוש המשניות הראשונות במסכת עוסקות בדינים שונים הקשורים לדין זה ומופיעים בהן חכמים מדור יבנה:⁴⁴

כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח ומן החטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן. רבי אליעזר אומר אף האשם, הפסח בזמנו והחטאת והאשם בכל זמן... יוסי בן חוני אומר הנשחטים לשם פסח ולשם

42. ספרא צו פרשה ח יב, מהר' וייס לה ע"ד. הציטוט הוא על פי כת"י וטיקן 66.

43. על דין 'לשמה' בספרות התנאית, ראו את הדיון ואת המקורות שצינתי לעיל, הערה 5.

44. הדעה הסתמית בראשית המשנה מופיעה בתוספתא המקבילה זבחים פ"א ה"א, מהר' צוקרמנדל עמ' 479 בשמו של רבי יהושע. אפשטיין (לעיל, הערה 36), עמ' 62 כתב שמשנה זו היא שריד ממשנת רבי יהושע שרבי אליעזר חלק עליו. ניתוח מדוקדק של משניות אלו בכל הקשור למחשבת 'לשמה' ולא לשמה, מופיע אצל פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 12-19.

חטאת פסולים שמעון אחי עזריה אומר שחטן לשם גבוה מהם כשרין לשם נמוך מהם פסולין... הפסח ששחטו בשחרית בארבעה עשר שלא לשמו רבי יהושע מכשיר כאילו נשחט בשלשה עשר בן בתירא פוסל כאילו נשחט בין הערבים. אמר שמעון בן עזאי מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו רבי אלעזר בן עזריה בישיבה שכל הזבחים הנאכלים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים משום חובה חוץ מן הפסח ומן החטאת ולא הוסיף בן עזאי אלא העולה ולא הודו לו חכמים.⁴⁵

לפנינו מספר דינים ואף מספר מחלוקות באשר לדין 'כוונת לשמה' בקורבנות שונים, כאשר הדיון בכל המקרים נסוב אך ורק על שחיטה.⁴⁶ גם מלשונו של רבי יהושע בתוספתא זבחים פ"א ה"א,⁴⁷ העוסק במקור לדין, מוכח שהפסול הוא דווקא בשלב השחיטה:

אמ' לו ר' יהושע בחטאת הוא אומ' "ושחט אותה לחטאת" - שתהא שחיטתה לשם חטאת. בפסח הוא אומ' "זבח פסח הוא לי"י" - שתהא זביחה לשום פסח.

לעומת זאת, כפי שנראה ונוכיח להלן בהרחבה (סעיף 6), בהמשך הפרק במשנה ד מופיעה ההנחה שכל שלבי ההקרבה זקוקים למחשבת לשמה, אלא שהחכמים המופיעים שם הם מדור אושא בלבד.⁴⁸ נראה, אם כן, שבדור יבנה דין 'כוונת לשמה' נדרש דווקא בזמן שחיטת הקרבן ולא בשלב קבלת הדם, בדומה לפסול מחשבת פיגול. ההסבר לכך נראה פשוט: אומנם קבלת הדם הפכה להיות שלב משמעותי בהלכה התנאית הקדומה, כפי שראינו לעיל, אך מעמדה עדיין היה שונה מהשלבים שנזכרו במפורש בתורה, שחיטה וזריקה. זהו בדיוק מה שהדגיש רבי עקיבה לרבי טרפון באשר להבדל שבין זריקת הדם וקבלתו.

אולם מה באשר לפסול מחשבת לשמה בעת הזריקה? מדוע הזריקה אינה מוזכרת גם כן במשנת זבחים פ"א מ"א במסגרת הדיון של פסול מחשבת לשמה?⁴⁹ אפשר ויש ללמוד מכאן

45. וראו במשנה המקבילה בידים פ"ד מ"ב הפותחת ב"בו ביום". וראו על משנה זו מה שהעיר ראו אפשטיין (לעיל, הערה 5), עמ' 423-424.

46. תוספות זבחים ב ע"א ד"ה 'כל' כבר העירו על כך וכתבו, לאור משנה ד שם: "כל הזבחים שנזבחו כו' - עבודה קמייתא נקט והוא הדין קבלה והולכה וזריקה כדקתני סיפא". אולם, כפי שנראה להלן, נראה שהמשנה נקטה שחיטה דווקא.

47. תוספתא זבחים פ"א ה"א, מהר" צוקרמנדל עמ' 480.

48. על ההתמקדות של המשנה הראשונה בזבחים דווקא בשחיטה, ובמקביל של המשנה הראשונה במסכת מנחות דווקא בקמיצה, העיר, באופן מפתיע, רבי אליהו מזרחי בביאורו לפירוש רש"י על ויקרא ה', יב. רש"י שם פירש את המילים "חטאת הוא" - נקמצה ונקטרה לשמה כשרה, שלא לשמה פסולה". רא"ם בביאורו שם מתקשה מדוע רש"י ציין גם את ההקטרה, לאור העובדה שהמשניות בראשית זבחים ומנחות התמקדו דווקא בשחיטה ובקמיצה 'לשמה'. בפירוש 'משנה למלך' על הרמב"ם הלכות פסולין המקודשין פרק טו, ב מופיעה השגה חריפה על הרא"ם שהתעלם ממשנה מפורשת בזבחים פ"א מ"ד הקובעת שכוונת 'לשמה' נצרכת בכל ארבעת שלבי העבודה.

49. פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 92 שעמד אף הוא על ההבדל בין המקורות מדור יבנה ובין המקורות בדור אושא באשר לפסולי מחשבת בשלבים השונים של הקרבת הקרבן, לא עמד על ההבדל שבין

על הברל בין פסול מחשבת לשמה ובין פסול מחשבת פיגול בדור יבנה: מחשבת לשמה פוסלת דווקא בשלב השחיטה ולא בשלב הזריקה, לעומת זאת פסול מחשבת פיגול קיים גם בשלב השחיטה וגם בשלב הזריקה. כך אכן עולה גם מלשונו של רבי יהושע בתוספתא שראינו לעיל, וכן מדרשות הספרי והספרא שנביא להלן (סעיף 8) על פסול מחשבת לשמה בשחיטה דווקא. אם אכן כך, מסתבר שההסבר להברל בין פסול מחשבת לשמה לפסול פיגול קשור למקור הדין של הפסולים השונים: המקור לפסול מחשבת לשמה בקרבן חטאת, כפי שמופיע בתוספתא זבחים פ"א ה"א בשם רבי יהושע הוא הפסוק בויקרא ד', לג: 'וְסַמֵּךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחֲטָאתִי וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחֲטָאתִי בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֶלֶה':

אמ' לו ר' יהושע בחטאת הוא אומ' 'ושחט אותה לחטאת' – שתהא שחיטתה לשם חטאת. בפסח הוא אומ' 'זבח פסח הוא לי"י' – שתהא זביחה לשום פסח.

המילים 'ושחט אתה לחטאת', שבאמת נראות מיותרות, מלמדות על הצורך לשחוט לשם חטאת. ביחס לפסח, הדרשה מתבססת על פסוקים בדברים ט"ז, א-ב שגם שם הציווי 'וזבחת פסח' נראה מיותר:

שְׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאֲבִיב וְעִשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאֲבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לְיִלְהָ. וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.

לאחר שנאמר בפסוק א 'ועשית פסח לה"', הציווי 'וזבחת פסח' נתפס כמיותר וחכמים למדו ממנו את הצורך 'בכוונת לשמה' בשחיטה.⁵⁰ בשני המקרים, קרבן חטאת ופסח, שעל פי המשנה בזבחים פ"א מ"א דווקא הם נפסלים אם לא שחטו אותם לשמה, הדגש בכתוב, עליו מתבססת הדרשה, הוא על השחיטה דווקא. דרשות אלו מופיעות גם במדרשי ההלכה. בספרא חובה פרשה ז, יא⁵¹ מובאת הדרשה באשר לחטאת. אומנם בהמשך הדרשה שם מרבים, כשיטה הרווחת בדור אושא (ראו להלן), גם את הפסול בשאר שלבי ההקרבה:

הזריקה ובין הקבלה וההולכה, לא בהקשר למחשבת לשמה ולא בהקשר למחשבת פיגול, וחילק באופן כללי בין שלב השחיטה לבין שלושת השלבים הבאים: קבלה, הולכה וזריקה. ממילא הוא גם לא עמד על הברל הקיים, לטענתי, בדור יבנה בין פסול מחשבת לשמה ובין פסול מחשבת פיגול בשלב הזריקה.

50. ההנחה ש'זביחה' היא דווקא שחיטה, באה לידי ביטוי במקורות נוספים רבים. ראו לדוגמה מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא רבחדש פרשה יא, מהר' הורוויץ עמ' 242: 'וזבחת עליו, עליו כנגדו. אתה אומר עליו כנגדו או אינו אלא עליו כמשמעו, והדין נותן, ומה אם צפון המזבח שאינו כשר לכפרה כשר לשחיטה, ראש המזבח שהוא כשר לכפרה, דין הוא שיוכשר לשחיטה...'. בבלי חולין כה ע"א: "רבי אומר: זבחת כאשר צויתך – מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה".

51. ספרא דיבורא דחובה פרשה ז יא.

ושחט אותה לחטאת - שתהא שחיטתה לשם חטאת. ולקח הכהן מדם החטאת שיהא קיבול דמה לשם חטאת. וכפר עליו הכהן מחטאתו שתהא כפרה לשם חטאת. מכאן אמרו שחט שלא לשמה קיבל שלא לשמה הילך שלא לשמה זרק שלא לשמה פסל.

אך נראה שזוהי דרשה משנית ומאוחרת יותר, כאשר הדרשות עצמן אכן נראות דחוקות בפירושו הפסוקים. הדרשה בעניין הפסח מופיעה גם בספרי דברים פיסקא קכט.⁵² כל זה ביחס לפסוקים מהם למדו את דין 'כוונת לשמה'. לעומת זאת, דין פיגול (ויקרא ז, יח), שהובן על ידי חכמים כפסול מחשבה בעת הקרבת הקרבן על אכילת הבשר חוץ לזמנו, לא מוגבל בפסוקים דווקא לשלב השחיטה ומכאן למדו חכמי יבנה שהפסול קיים בשלב הזריקה. ההבדל בין פסולי המחשבה מובן גם מסברה: פסול מחשבת פיגול הוא פסול חמור יותר, באשר הכוונה המתלווה להקרבה היא של מעשה שהתורה אסרה לעשותו. לעומת זאת, מחשבת לשמה היא בסך הכול כוונה לשם הקרבן הספציפי שצריכה להתלוות לתהליך ההקרבה, ולא לשם קרבן אחר. מעבר לכך אין שום כוונה לפגוע בתהליך ההקרבה. אי לכך מספיק שבשלב הראשון של ההקרבה, השחיטה, תהיה כוונה 'לשמה', אך בשאר השלבים אין הדבר משפיע על תהליך ההקרבה.

נמצאנו למדים, אם כן, שבדור יבנה התחדשה החובה לקבל את הדם בכלי שרת ובכהן לפני זריקתו על המזבח אולם פסולי המחשבה לא הוחלו על שלב זה. בנוסף לכך, פסול מחשבת פיגול הוחל הן על שלב השחיטה והן על שלב הזריקה, אך פסול מחשבת לשמה היה קיים בשלב השחיטה בלבד.

6. בין דור יבנה לדור אושא

לעיל ראינו את דבריו המפורשים של רבי עקיבה בספרא, לפיהם אין פסול מחשבת פיגול בשלב קבלת הדם. אלא שדברים אלו עומדים בניגוד למשנת זבחים פ"ב מ"ג בה נקבע במפורש שדין מחשבת פיגול קיים גם בשלב קבלת הדם:

זה הכלל כל השוחט והמקבל והמהלך והזורק לאכול דבר שדרכו לאכול להקטיר דבר שדרכו להקטיר חוץ למקומו פסול ואין בו כרת חוץ לזמנו פגול וחייבין עליו כרת ובלבד שיקרב המתיר כמצותו.

52. ספרי דברים פיסקא קכט, מהד' פינקלשטיין עמ' 168: "ועשית פסח, שתהא עשייתו לשם פסח שאם שחטו שלא לשמו פסול. אין לי אלא שחיטתו מנין לרבות קיבול דמו וזריקת דמו תלמוד לומר ועשית יכול שאני מרבה צלייתו והדחת קרביו תלמוד לומר וזבחת זביחה בכלל היתה ולמה יצאה להקיש אליה מה זביחה מיוחדת שהיא לשם עבודה יצאו אלו שאינן לשם עבודה".

הבבלי,⁵³ המצטט את הדרשה שבספרא, מתקשה באופן דומה ביחס שבין משנת זבחים פ"א מ"ד, אותה נראה בהרחבה להלן, ובה נקבע שפסול מחשבת לשמה קיים גם בשלב קבלת הדם, ובין דבריו של רבי עקיבה. בתחילה מובא תירוצו של רבא: אמר רבא, לא קשיא: כאן במחשבת פיגול, כאן במחשבת שלא לשמה. דיקא נמי, דקתני שהזבח נפסל ולא קתני מתפגל, ש"מ.

אלא שתירוצו זה נדחה לאור ציטוט של דרשה, המופיעה גם בספרא פרשת צו,⁵⁴ שם נאמר במפורש שגם פסול מחשבת פיגול קיים בשלב קבלת הדם.⁵⁵ תירוץ נוסף המופיע שם בסוגיה הוא שיש לחלק בין שוחט על מנת לקבל דם לאחר זמן לבין מקבל דם על מנת לשפוך שיריים למחר.⁵⁶ אולם תירוץ זה נראה דחוק, קשה למצוא לו רמז במקורות עצמם ולחלוקה זו אין מקור בספרות התנאית העוסקת בדין פסול פיגול. נראה שפשט דבריו של רבי עקיבה אכן עומד כנגד המשנה, ולפנינו מקורות חלוקים, וכפי שכבר ציין פאלקוף.⁵⁷ בעוד שרבי עקיבה טען לפני רבי טרפון שיש חילוק בין זריקה לקבלה, שאחד מהם הוא פסול מחשבת פיגול, משנת זבחים פ"ב מ"ד קובעת שפסול מחשבת פיגול קיים גם בשלב הקבלה.

ואומנם, נדמה שניתן להוכיח שהתפיסה הבאה לידי ביטוי במשנה לפיה דין מחשבת פיגול קיים גם בשלב הקבלה, היא מתקופת חכמי אושא בלבד. לעיל ראינו את משנת זבחים פ"א מ"א, ומקורות נוספים, בהם נאמר שפסול מחשבת לשמה קיים בשלב השחיטה. אולם במשנה ד' שוב נשנה הדין הפוסל את הפסח והחטאת שנשחטו שלא לשמה, הדין שהופיע בתחילת משנה א, אלא שכעת מוזכר שהפסול קיים גם בשלב הקבלה, ההולכה והזריקה:

53. בבלי זבחים יג ע"א.

54. ראו לעיל, הערה 42.

55. ה'שפת אמת' בפירושו לסוגיה על אתר התקשה מדוע הסוגיה הפנתה לספרא ולא למשנה להלן פ"ב מ"ג שם נאמר גם כן במפורש שיש פסול 'כוונת לשמה' בשלב הקבלה. הוא מציע שנוח היה לגמרא להקשות מדרשת הספרא לאור העובדה שגם לפני כן ציטטו דרשה מהספרא והתקשו ביחס שבינה לבין המשנה.

56. הנצי"ב בפירושו 'מרומי שדה' על אתר התקשה מדוע לא תירצו בפשטות "הא דאמר הריני שוחט על מנת לקבל דמה למחר, הא דאמר הריני מקבל על מנת לזרוק מחר". הוא מציע שזו אכן טעות דפוס מחמת הדומות לאור המשך הסוגיה. אולם הגרסה שלפנינו מופיעה במרבית כתבי היד של הבבלי (למעט כת"י וטיקן 118-119 שם מופיע "הא דאמר הריני שוחט על מנת לקבל דמו למחר, הא דא' הריני מקבל על מנת לקבל אכול בשרו למחר". זוהי גרסה קשה, אם כי אפשר והיא נוצרה בשל הקושי עמו התמודד הנצי"ב). וראו את הסברו של המיוחס לראב"ד לסוגיה בפירושו לתורת כהנים נדבה שם ובפירושו של הרי"ד בתוספתיו לסוגיה.

57. פיאלקוף (לעיל, הערה 5), עמ' 92. בלברג (לעיל, הערה 3) עמ' 72 ציינה לדברי רבי עקיבה וכתבה שהם נדחו על ידי עורך המשנה. היא הוסיפה שניתן ללמוד מדבריו של רבי עקיבה שהחכמים היו מודעים לכך ושיישום דין זה ב'קבלה' ו'הולכה' הוא במידה מסוימת מעשה מלאכותי. אולם, כפי שנטען להלן, שיטתו של רבי עקיבה באה לידי בירור גם במשנה וניתן להבחין בצורה ברורה בין רבדים שונים במשנה השייכים לדור יבנה ולדור אושא.

הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן⁵⁸ קבל והלך וזרק שלא לשמן או לשמן ושלא לשמן או שלא לשמן ולשמן פסולים. כיצד לשמן ושלא לשמן? לשם פסח ולשם שלמים, שלא לשמן ולשמן לשם שלמים ולשם הפסח שהזבח נפסל בארבעה דברים בשחיטה ובקבול ובהלוך ובזריקה. רבי שמעון מכשיר בהלוך שהיה ר' שמעון אומר אי אפשר שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה אבל אפשר שלא בהלוך שוחט בצד המזבח וזורק. רבי אלעזר⁵⁹ אומר המהלך במקום שהוא צריך להלך המחשבה פוסלת ובמקום שאין צריך להלך אין המחשבה פוסלת.

יושם לב לכך שתיאור המקרה של השחיטה מנוסח באופן נפרד. במקום לכתוב "הפסח והחטאת ששחט, קבל הלך וזרק שלא לשמן או לשמן ושלא לשמן..." , המשנה מנסחת את המקרה של השחיטה ואת המקרים של קבל או הלך או זרק בנפרד: "ששחטן שלא לשמן, קבל הלך וזרק שלא לשמן..." . אלבק⁶⁰ כבר העיר לכך שייתכן שהמשנה עשויה רבדים ורבדים: המשנה במקורה שנתה רק את דין השחיטה ורק בהקשרו נאמר מה הדין אם שחט לשמה או לשמה ושלא לשמה, וברובד מאוחר יותר התווסף "קבל הלך וזרק שלא לשמן". אלא שאלבק לא ראה בכך עניין מהותי והסביר שמשנה ראשונה שהזכירה רק זביחה התכוונה גם לשאר הפעולות. אולם למעשה נראה שמשנה ראשונה התכוונה לזביחה דווקא. ואומנם, ניתן לשים לב שבמשנה זו מופיעים חכמים מדור אושא, ובניגוד למשנה א, ודווקא ברור זה התנסח הכלל "שהזבח נפסל בארבעה דברים". בהמשך המשנה מתברר גם שישנה מחלוקת בין התנאים מדור אושא כאשר לפסול 'לשמה' בשלב ההולכה.⁶¹ הכלל המופיע בראשית משנה ד, אם כן, אינו קודם לדור זה.

מסתבר, אם כן, כפי שאכן טענתי לעיל, שהמשניות הפותחות את המסכת, בהן הוזכרו, כאמור, חכמים מדור יבנה, הן קדומות יותר והן משקפות תפיסה הלכתית לפיה הדרישה

58. הסוגיה בבבלי פסחים ס ע"א קוראת את המשנה כך: או שקבל שלא לשמה, כאשר השחיטה כן הייתה לשמה. כך גם ביארו פרשני המשנה וכן ביאר אלבק (לעיל, הערה 27), עמ' 14.

59. כך ('אלעזר') בכת"י קאופמן A50 וכת"י פארמה דה-ירוסי 138. לעומת זאת, בכת"י קמברידג' (לו) מופיע 'לעזר'. בתוספתא בכל כת"י מופיע רבי אליעזר. במרבית כת"י של הספרא צו, ה, יב לו ע"ב מופיע 'אלעזר': בכת"י וטיקן 31, ניו יורק, לונדון ופארמה. בכת"י וטיקן 66 מופיע 'אליעזר' אולם היר"ד נמחקה. לעומת זאת באוקספורד מופיע 'אליעזר'.

לכאורה סביר יותר שאם רבי שמעון (ובתוספתא וזכחים פ"א ה"ה ובספרא הנ"ל מתברר שבעל הפלוגתא הוא רבי מאיר) נחלק בעניין זה, מי שיפשר יהיה רבי אלעזר ולא רבי אליעזר. כך גם הכריע י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה ב, ירושלים תש"ח, עמ' 1169 כאשר העיר באופן כללי שבסדר קדשים מרובים החילופים בין 'אליעזר' ל'אלעזר'.

60. ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה סדר מועד, ירושלים תשי"ב, עמ' 449. ראו גם פיאלקוף (לעיל, הערה 5) עמ' 17-18.

61. על פי התוספתא וזכחים פ"א ה"ה, מהר" צוקרמנדל עמ' 480 רבי מאיר הוא בעל הפלוגתא של רבי שמעון בעניין זה.

לכוונה 'לשמה' היא בשלב השחיטה בלבד. לעומת זאת, בתקופת אושא הורחבה חובת 'כוונה לשמה' גם לקבלה ולזריקה, ולפי חלק מהדעות, גם להולכה.⁶² לאור זאת, כך יש להסביר גם את היחס בין דברי רבי עקיבה בספרא לפיהם אין פסול של מחשבת פיגול בשלב הקבלה, לבין משנת זכאים פ"ב מ"ג בה נאמר שהפסול קיים בכל ארבעת חלקי העבודה: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה.⁶³ יש להניח שגם במקרה זה מדובר על הבדל בין ההלכה המקובלת בדור יבנה ובין התפתחות מאוחרת יותר בדור אושא.

נמצאנו למדים, אם כן, שבתקופת יבנה היה מוסכם שפסולי מחשבה אינם קיימים בשלב הקבלה, ואף היה מוסכם שיש הבדל בין פסול מחשבת לשמה ופסול מחשבת פיגול: מחשבה שלא לשמה פוסלת דווקא בשלב השחיטה, ואילו מחשבת פיגול פוסלת בשלב השחיטה והזריקה. בדור אושא, לעומת זאת, הורחבו פסולי המחשבה, הן פסול מחשבת לשמה והן פסול מחשבת פיגול, לכל שלבי הקרבת הקרבן: שחיטה, הולכה (אם כי רבי שמעון חלק באשר לשלב זה), קבלה וזריקה.

יש כאן שינוי כפול: באשר לקבלת הדם, יש כאן התפתחות נוספת במעמדה של 'קבלת הדם' בבית המדרש התנאי. בעוד שבמקרא קבלת הדם כמעט ואינה מוזכרת, ההלכה התנאית הקדומה הכירה בחשיבותה של עבודה זו והחילה עליה מספר דינים: החובה לקבל את הדם בכלי שרת ועל ידי כהן דווקא. בדור אושא מעמדה של קבלת הדם הורחב והועצם עוד יותר וגם פסולי המחשבה יוחסו ל'קבלת הדם'. באשר להחלת פסולי מחשבת לשמה בעת זריקת הדם בדור אושא, יש להניח שהדבר נובע ממגמה להשוות בין פסולי מחשבת פיגול ובין פסולי מחשבת לשמה, וקביעת הלכה אחידה בפסולים אלו. כפי שציינו חוקרים⁶⁴ קביעת שיעורים אחידים היא אחת המגמות המאפיינות את התפתחות ההלכה בתקופה התנאית, ויש להניח שגם הדין שלפנינו נובע ממגמה דומה.

62. ר"צ דינר בחידושו למסכת זכאים דף לו ע"ב ר"ה סוף הפרק (חידושי הריצ"ד סדר קדשים, ירושלים תשמ"א, עמ' כג), העיר על העובדה שהמשניות הראשונות עוסקות בשחיטה בלבד ורק לאחר מכן מופיע שפסול 'לשמה' הוא בכל ארבע העבודות. אלא שהסברו לעניין הוא אחר: לטענתו התנא של המשנה סידר קודם את המשניות בהן מופיעות מחלוקות שונות בדין פסול קרבן כאשר לא הייתה כוונה 'לשמה', כאשר משניות אלו הם מעין הקדמה למסכת. רק לאחר מכן הוא סידר את משנה ד העוסקת בארבע העבודות ואין עליה מחלוקת, מלבד רבי שמעון ביחס להולכה, כאשר משניות אלו הם עיקר הפרק. הוא אינו סבור, אם כן, שישנו פער כרונולוגי בין המשניות. גם ניוונר, J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Holy Things Part 6*, Leiden 1980, pp. 58 כללי לפיו חכמי אושא פירטו את הקביעות הכלליות של חכמי יבנה.

63. וכך גם את מדרשי ההלכה שראינו לעיל, הערות 51-52.

64. ראו י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן 1992, עמ' 63-71 וכן שם עמ' 28-29; א' שמש, "דברים שיש להם שיעור", תרביץ עג, ג (2004), עמ' 387-405; כהנא, ספרי במדבר ג (לעיל), הערה 34, עמ' 521-522.

7. 'לשמה' בפרה אדומה

לאור ניתוח המקורות, וההבדלים שמצאנו בין דור יבנה לדור אושא, נראה שיש לשוב ולקרוא מחדש מספר דרשות בספרי במדבר ובספרא, שנידונו על ידי מפרשים וחוקרים. לעיל הראיתי כי בתקופת דור יבנה פסול מחשבת לשמה היה קיים דווקא בשלב השחיטה. ואומנם, חלוקה בין שחיטה ליתר עבודות הדם ביחס לפסול 'לשמה' מופיעה במפורש בדרשת הספרי במדבר פיסקא קכד:⁶⁵

חטאת היא - מגיד שאם שינה באחד מכל מעשיה פסולה. חטאת היא מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה.

כהנא⁶⁶ עמד על כך שבעוד שביחס לשינוי בדרכי העבודה הדרשה קובעת שהפסול קיים 'בכל מעשיה', ביחס לדין 'לשמה' הדרשה מתמקדת בשחיטה בלבד. הוא הפנה למשנת פרה פ"ד מ"א שם מובאת מחלוקת תנאים באשר לפסול 'לשמה' בפרת חטאת:

פרת חטאת ששחטה שלא לשמה קבל והזה שלא לשמה או לשמה ושלא לשמה או שלא לשמה ולשמה פסול. רבי אליעזר מכשיר.⁶⁷

על פי הצעתו של כהנא, בעוד שתנא קמא במשנה שם פוסל בכל ארבע העבודות ורבי אליעזר מכשיר, דרשת הספרי משקפת דעה ממצעת לפיה הפסול קיים רק כאשר הפרה נשחטה שלא לשמה.⁶⁸ בהערה שם⁶⁹ מפנה כהנא לדבריו של גילת⁷⁰ שקישר את דבריו של רבי אליעזר במשנה זו לבין הקלות נוספות של רבי אליעזר בדיני פרה אדומה.

65. ספרי במדבר פיסקא קכד, מהר' כהנא, לעיל הערה 34, עמ' 403.

66. כהנא (לעיל, הערה 34), עמ' 1026.

67. לטענתו של כהנא שם שיטת רבי אליעזר משתקפת גם בדרשת הספרי זוטא פרק יט (על פי כת"י סנט פטרסבורג): "חטאת - שיהיו כל מעשיה לשם חטאת. יכול אם לא היו מעשיה לשם חטאת לא תהא כשרה? ת"ל היא".

כפי שציין שם כהנא, הורוביץ בפירושו ובעקבותיו אלבק (מבוא לתלמודים, תל אביב, תשכ"ט, עמ' 97 הערה 41), פירש את 'יכול' בניחותא כך שעל פי דרשה זו הפרה פסולה אם לא נעשו כל מעשיה לשם חטאת וכדעת התנא קמא במשנת פרה פ"ד מ"א. גם י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 141-173 הגיע למסקנה דומה בהסתמכו על נוסח מדרש הגדול "יכול... תהא כשרה". אולם כהנא העיר שקשה לדחות את הנוסח המקוים גם בקטע הגניזה וגם בילקוט שמעוני, והציע לפרש את הדרשה כך שלכתחילה יש לכוון 'לשמה' אולם למעשה אין זה מעכב. כהנא עצמו מניח שהמסקנה היא ש'לשמה' אינו מעכב בפרה אדומה, וכשיטת רבי אליעזר במשנה.

68. ושלא כמיוחס לראב"ד שם שכתב "ושחיטה דנקט לאו דווקא וה"ה קבלה, והילוך והזאת דמה אלא חדא מנייהו נקט".

69. עמ' 1026, הערה 201.

70. י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 244. ייתכן ויש להסביר את שיטת רבי אליעזר באופן אחר: במשנת זבחים פ"א מ"א טוען רבי אליעזר שפסול

אלא שהצעתו של כהנא מתבססת על ההנחה שכבר בדור יבנה פסול מחשבת לשמה היה קיים בכל שלבי ההקרכה. אולם לאור דברינו לעיל, נדמה שניתן לקרוא את המקורות הללו באופן מעט אחר: נראה כי רבי אליעזר והתנאים בדורו כלל לא דרשו כוונה לשמה בשאר שלבי העבודה, לא בפרה ואף לא בשאר הקורבנות. רבי אליעזר חלק במקור רק על הדעה המצריכה 'שחיטה לשמה' בפרה אדומה, דעה המופיעה במפורש בדרשת הספרי במדבר. עורך המשנה הוא זה שהצמיד בין שיטת תנא קמא שסבר שיש צורך ב'כוונת לשמה' גם בקבלה ובהולכה, שיטה שהתפתחה רק בשלבים מאוחרים יותר, ובין שיטתו של רבי אליעזר שחלק במקור, כאמור, רק על הצורך ב'כוונת לשמה' בזמן השחיטה. ואומנם, כפי שטענתי לעיל ביחס למשנת זבחים פ"א מ"ד, נראה שגם משנת פרה פ"ד מ"א עשויה רבדים רבדים: ההפרדה בין "פרת חטאת ששחטה שלא לשמה" לבין "קבל והזה שלא לשמה" יכולה ללמד שהמשפט השני הוא משני.

אם כך, השיטה התנאית המופיעה בספרי במדבר אינה שיטה שלישית וממצעת אלא היא משקפת את התפיסה התנאית המקובלת בדור יבנה שכל הקורבנות, כולל פרה, צריכים 'לשמה' אך ורק בשלב השחיטה. לעיל, התלבטתי האם על פי התפיסה התנאית הקדומה פסול מחשבת לשמה קיים רק בשלב השחיטה או גם בשלב הזריקה למרות שהדבר לא נאמר במפורש במשנת זבחים פ"א מ"א. המדרש שלפנינו בספרי במדבר מחלק, כאמור, במפורש בין השחיטה לבין שאר שלבי ההקרכה, ונראה שניתן להוכיח מכאן שאכן דווקא בזמן השחיטה קיים, על פי חכמי יבנה, פסול של מחשבת לשמה.

8. 'לשמה' בחטאת בדרשות הספרא

נראה שהשיטה התנאית הקדומה יותר באשר למחשבת לשמה באה לידי ביטוי גם במספר דרשות בספרא בהן המילה 'חטאת' מלמדת על הצורך בכוונה 'לשמה' ביכל מעשיה של החטאת, אך לאחר מכן המילה 'הוא' נדרשת באופן ספציפי ביחס לשחיטה ולפעולות מקבילות:

- א. ספרא ויקרא - דיבורא דחובה פרשה ו ח, מהד' פינקלשטיין, עמ' 158:
- (ו) חטאת - שיהוא כל מעשיה לשום חטאת, הוא - פרט לששחטו שלא לשמו.
- ב. ספרא ויקרא - דיבורא דחובה פרשה י יח, שם עמ' 190:
- (ט) חטאת - שיהו כל מעשיה לשם חטאת. הוא - פרט לשמלקו שלא לשמו.
- ג. ספרא ויקרא - דיבורא דחובה פרשה י יט, שם עמ' 194:
- חטאת - שיהוא כל מעשיה לשם חטאת. היא - פרט לשקמצה שלוא לשמה.⁷¹

'לשמה' אינו רק בחטאת אלא גם באשם שהרי גם קרבן זה בא על חטא. ייתכן שזו בדיוק הסיבה שהוא מכשיר בפרה אדומה, שהרי היא איננה באה על חטא.

71. באשר לדרשת הספרא דיבורא דנדבה פרשה ד ו, מהד' פינקלשטיין, עמ' 147: "חטאת - שיהוא כל מעשיה לשם חטאת. הוא - פרט לששרפו שלא לשמה", ראו את הדיון של א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב: והוא ספר תורת כהנים: ע"פ כת"י רומי (אסמני מספר 66) ושינויי נוסחאות משאר כתה"י, קטעי

אם ב'כל מעשיה' מכוונת הדרשה לכל עבודות הקרבן, מדוע יש צורך בלימוד מיוחד ביחס לשחיטה, קמיצה ומליקה? בפירוש קרבן אהרן על הספרא טען שהדרשה רוצה להדגיש שקמיצה ומליקה הן כמו שחיטה. אולם נראה שיש להסביר דרשה זו כך שאומנם ישנה דרישה לכוון 'לשמה' בכל מעשיה⁷² אולם פסול ממש יש רק בשלב השחיטה ובפעולות המקבילות לה בקרבן מנחה ועוף: קמיצה ומליקה. שיטה זו היא, למעשה, התפיסה ההלכתית שלטענתי רווחה בדור יבנה כאשר ייתכן ולפנינו שלב ביניים, לפני השינוי שחל בדור יבנה: לכתחילה יש לכוון 'לשמה' בכל השלבים אולם פסול של ממש ישנו רק בשלב השחיטה, כשיטתם של חכמי יבנה.

9. סיכום

חקר המקדש במשנה תופס בשנים האחרונות תשומת לב הולכת וגוברת. המקדש ועבודתו נוכחים מאוד בסדרים השונים של המשנה, בסדרים המוקדשים לענייני המקדש (קדשים, טהרות וחלקים גדולים מזרעים) אך גם בשאר הסדרים ובאופן ניכר.⁷³ אם בעבר נטו חוקרים לשייך מקורות אלו שבמשנה לזמן הבית ולהפריד בינם ובין שאר חלקי המשנה שהתעצבו בבתי המדרש התנאיים, חוקרים רבים מסכימים כיום שהן החלקים ההלכתיים של המשנה העוסקים במקדש והן חלקים רבים מתיאורי הטקסים המקדשיים במשנה, הם פרי יצירה של דור יבנה ואושא. הנחה זו, חייבה את החוקרים לדון מחדש במטרה ובמגמתה של המשנה בעניין זה. קלאונס הציע שעיסוקה של המשנה במקדש נובע מתחושות של נוסטלגיה ותקווה לבנייתו מחדש.⁷⁴ ניוזנר טען שהמשנה מתעלמת מהחורבן ומכחישה אירוע זה והיא מעצבת עולם דמיוני, המנותק מהמציאות הראלית, ובו המקדש קיים, אך לא במציאות אלא בטקסט.⁷⁵ אולם התמונה שצייר ניוזנר אינה מדויקת: כפי שציינו חוקרים, לצד העיסוק האינטנסיבי של

גניזה ודפוסים ראשונים וגם מהבאות אצל ראשונים בצירוף מסורת הספרא ופירושים, חלק ד, ניו יורק תשמ"ג, עמ' 122-124 על גרסת הדרשה, 'שחטו' או 'שרפו'.

72. הקביעה שרק בשלב השחיטה מחשבת 'שלא לשמה' פוסלת, אולם לכתחילה יש לכוון לשמה גם בשאר שלבי העבודה אך אין זה מעכב נאמר במפורש בדרשת הספרי זוטא במדבר, על פי פירושו של כהנא, בו עסקתי לעיל.

73. על פי מניינו של ניוזנר, J. Neusner, *Ancient Israel after Catastrophe: The Religious World View*, of the Mishna, Charlottesville 1983, pp. 19-21 (צוטט גם אצל י' רוזן צבי, הטקס שלא היה - מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים 2008, עמ' 249-250 הערה 40) כמחצית מהמשנה עוסקת בסדרי המקדש ופולחנו.

74. J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study* of Ancient Judaism, Oxford 2006, pp. 175-211. כך גם אצל F. Schmidt, *How the Temple Thinks: Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, trans. by J. E. Crowley, Sheffield, 2001, pp. 259-266.

75. ניוזנר (לעיל, הערה 73), עמ' 8; הנ"ל, 'How Important was the Destruction of the Second Temple in the Formation of Rabbinic Judaism? Some Reconsiderations', M. Perani (ed.), *The Words*

המשנה במקדש, ישנה התייחסות רבה גם למציאות הבתר-חורבנית.⁷⁶ רוזן צבי⁷⁷ ביקש לתקן את התזה של ניוזנר וכתב שהמקדש במשנה נידון כהווה מתמשך כאשר שני כוחות, לטענתו, מופיעים במשנה ומושכים לכיוונים הפוכים: מצד אחד מופיעה במשנה הדרכה פרקטית כלפי המציאות הראלית ומצד שני מופיעה בה אלטרנטיבה אידיאלית של עולם ריטואלי שלם העושה רושם של מציאות הקיימת בהווה. בן שחר⁷⁸ העלה טענה אחרת לפיה המשנה באופן כללי מבקשת לעצב טקסט הקובע את אורח חייו של היהודי בכל זמן ובכל מצב. ההווה של המשנה, לטענתו, הוא לא (גם) זמן המקדש, כטענתו של רוזן צבי, אלא כל הזמן שלאחר מתן תורה, ההווה בו המקדש קיים אך גם ההווה בו אין מקדש.⁷⁹ דברים אלו מתחברים גם למסקנות של מחקר זה כאשר לפנינו דיון הלכתי עם דינמיקה בית מדרשית פנימית העוסק בענייני המקדש, באופן זהה לכל נושא אחר הנידון במשנה ורלוונטי לחיים ההלכתיים של החכמים.

כפי שראינו, עולם בית המדרש של התנאים במאות הראשונות לספירה המשיך לרדון ולעסוק בהלכות המקדש, ללא תלות עם עולם המעשה או עם תיאורי הקרבת קורבנות משלהי ימי הבית. בעוד שההכרה בעצם החובה לקבל את הדם על ידי כהן ובכלי שרת דווקא מוסכמת הייתה על התנאים כבר בדור יבנה, ובניגוד למקרא שם קבלת הדם נתפסה כפעולה טכנית, רק בתקופת אושא התחדשה ההלכה שפסול 'כוונה לשמה' ומחשבת פיגול שייכים גם בקבלה ובהולכת הדם. כמו כן, מדברי רבי עקיבה בספרא וממקורות נוספים מוכח שפסול מחשבת פיגול בדור יבנה היה קיים גם בשלב השחיטה וגם בשלב הזריקה, ממשנת זכאים פ"א מ"א, וממקורות נוספים מוכח שפסול מחשבת לשמה היה קיים רק בשלב השחיטה. אולם בדור אושא התרחב גם פסול מחשבת לשמה לשלב הזריקה. הבחנה זו בין התקופות, אפשרה לנו לפרש מחדש מספר דרשות תנאיות המופיעות במדרשי ההלכה, ולראות בהן שיקוף של ההלכה התנאית הקדומה יותר.

of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday, Berlin and New York 2006, pp. 84-85

76. רוזן צבי (לעיל, הערה 73), עמ' 250-253 ובהרחבה אצל מ' בן שחר, 'היסטוריה מקראית ובתר מקראית בספרות חז"ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2011, עמ' 40-85.

77. רוזן צבי (לעיל, הערה 73), עמ' 246-252.

78. בן שחר (לעיל, הערה 76), עמ' 79-82.

79. לאור זאת טוען שם בן שחר בהרחבה שלמרות שהמשנה מכירה את החורבן היא אינה מציגה אותו כקו שבר. בשל רצונה של המשנה להוות טקסט הלכתי המתאים לכל זמן היא מנסה לצמצם למינימום את השלכותיו של החורבן. וכך, לדוגמה, היא מעדיפה את הניסוח "בפני הבית" שלא בפני הבית" על פני הביטוי "בזמן הזה".

10. נספח - נתינת קומץ המנחה בכלי

הצו המקראי באשר לקרבן מנחה בויקרא ב' מחלק, בדומה לקרבן העולה, בין פעולות ההכנה שעושה מביא המנחה, הכוללות את הכנת רכיבי המנחה (פסוק א), לבין הפעולות המוטלות על הכהן:

(ב) וְהִבִּיאָה אֵל בְּנֵי אֹהֶרֶן הַכֹּהֲנִים וְקִמְצוּ מִשֶּׁם מְלֵא קִמְצוֹ מִסֹּלֶתָהּ וּמִשְׁמֶנָּה עַל כָּל לֶבְנֶתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אֲזִכְרֹתָהּ הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁה רִיחַ נִיחַח לַיהוָה.

התורה מזכירה כאן שתי פעולות: קמיצה והקטרה, ובדומה לרוב הציוויים העוסקים גם בקרבן בהמה שבהם הזכירה התורה את השחיטה ואת זריקת הדם בלבד. כפי שראינו לעיל, בקרבן בהמה ישנו צורך מציאותי לקבל את הדם בכלי לפני זריקתו על המזבח, כאשר בהלכה התנאית צורך זה קיבל מעמד הלכתי מחייב. במנחה, לעומת זאת, ניתן לקמוץ חלק מהמנחה ולהקטיר אותו על המזבח מבלי לשים אותו בכלי. אף על פי כן, במשנה ובתוספתא מנחות מופיעה ההנחה שיש לתת את הקומץ בכלי שרת לפני הקרבתו על המזבח. בתוספתא מנחות פ"א הט"ז⁸⁰ מופיעה הנתינה בכלי כחלק 'מסדר המנחות':

כיצד סדר מנחות? היה מביאין מתוך ביתו בכלי כסף ובכלי זהב נותנה בתוך כלי שרת ומקדשה בתוך כלי שרת ונותן שמנה ולבונה עליה נכנס ומגישה בקרן מזרחית דרומית לדרומה של קרן מנחה במזבח ודיו ומסלק את לבונה מצד אחד וקומץ ממקום השמן ונותנו בתוך כלי שרת ומקדשו בתוך כלי שרת ומלקט את הלבונה ונותנה על גביו ומעלה אותו על גבי המזבח ומולחו ונותנו על גבי המזבח האישיים והשריים נותנין לכהנים.

הנתינה בכלי מוזכרת גם במשנה מנחות פ"א מ"א ביחס לדין 'כוונה לשמה':

כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים משום חובה חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות מנחת חוטא ומנחת קנאות שקמצן שלא לשמן. נתן בכלי והלך והקטיר שלא לשמן או לשמן ושלא לשמן או שלא לשמן ולשמן פסולות כיצד לשמן ושלא לשמן לשם מנחת חוטא ולשם מנחת נדבה או שלא לשמן ולשמן לשם מנחת נדבה ולשם מנחת חוטא.

גם במשנה זו, המקבילה למשנת זבחים פ"א מ"ד, מופיעה ההנחה שכוונת 'לשמה' נדרשת גם בזמן נתינת הקומץ בכלי ובהולכתו. אולם בעוד שביחס לקבלת דם, הדיון בין התנאים נגע לשאלה האם יש צורך 'בכוונת לשמה', אך לא מצאנו מחלוקת באשר לעצם החובה לקבל את הדם בכלי כחלק מהכשרתו, ביחס לנתינת הקומץ בכלי ישנה מחלוקת בין חכמים בדור אושא האם עצם הנתינה בכלי מחויבת. כך מופיע במשנה מנחות פ"ג מ"ג:

80. תוספתא מנחות פ"א הט"ז, מהד' צוקרמנדל עמ' 513.

שלא בכלי שרת פסולה רבי שמעון מכשיר הקטיר קומצה פעמים כשרה.

על פי רבי שמעון, מנחה שקומצה לא הושם בכלי שרת לא נפסלה. המחלוקת מופיעה גם בברייתא אותה מצטט הבבלי מנחות כו ע"א:

קומצו מכלי שרת ומקדשו בכלי שרת ומעלו ומקטירו בכלי שרת. ר' שמעון אומר: כיון שקמצו מכלי שרת, מעלו ומקטירו שלא בכלי שרת ודיו.

כאמור, בעוד שקבלת דם בכלי לאחר השחיטה היא בראש ובראשונה צורך מעשי, במנחה אין צורך כזה. כפי שראינו לעיל, רבי שמעון טען ביחס להולכה שזוהי פעולה שאינה הכרחית ולכן אין בה פסולים של 'כוונת לשמה' ומחשבת פיגול. נראה ששיטתו ביחס למנחה נובעת מאותו יסוד: מכיוון שאין חובה מציאותית להניח את הקומץ בכלי, ממילא הפעולה כלל אינה נצרכת. חכמים שחולקים עליו העתיקו את המודל של קידוש הדם בכלי לפני זריקתו על המזבח גם לקומץ המנחה.⁸¹ אלא שכל המחלוקת הזו היא בין חכמי תקופת אושא ונראה, אם כן, שחובת נתינת הקומץ בכלי התחדשה דווקא בתקופה זו. חיזוק להשערה זו אפשר להביא מהעובדה שבדרשות הספרא על קרבן המנחה לא מופיע שום מקור באשר לנתינת הקומץ בכלי ושלב זה כלל אינו מוזכר. גם הבבלי לא מכיר ולא מצטט דרשה כלשהי ממנה נלמדה חובה זו.

אם כן, בעוד שקבלת הדם בכלי נחשבה לחובה בכהן ובכלי שרת בדור יבנה, אף שחכמי אותו דור לא נקטו שיש פסול מחשבה בשלב זה, קבלת קומץ בכלי לא נחשבה כחובה בתהליך הקרבת המנחה. כיצד יש להסביר הברדל זה בין קבלת הדם לקמיצת הקומץ? לעיל הסברתי את הצורך בקבלת הדם בכלי בכך שעל פי ההלכה התנאית דם הבהמה עצמו אינו 'קדוש'. יש צורך לקדשו בכלי שרת ועל ידי כהן, על מנת להפכו להיות ראוי לזריקה ונתינה על המזבח. לאור זאת, ההברדל בין קומץ המנחה לדם נראה ברור: בניגוד לשחיטה שכשרה בזר, קמיצת המנחה נעשית דווקא על ידי הכהן ובידיו ממש. ההלכה התנאית הקדומה סברה שקמיצה על ידי ידיו של הכהן מקדשת את הקומץ ואין צורך בפעולה נוספת של נתינה בכלי. רק בדורות מאוחרים יותר חלק מן החכמים השוו את דין המנחה לדין הקרבן, ודרשו שהקומץ יינתן בכלי לפני שהוא עולה למזבח. יש לראות בחידוש הלכתי זה התפתחות 'טבעית' מתוך שאיפה להשוות בין דיני הקרבן לדיני המנחה.

81. הסבר מעין זה עולה בבבלי סוטה יד ע"ב: "ונותנו לתוך כלי שרת ומקדשו בכלי שרת. למה לי? הא קדשה חדא זימנא! מידי דהוה אדם, דם אע"ג דקדישתיה סכין בצואר בהמה, הדר מקדיש ליה בכלי שרת, הכא נמי לא שנא".

שלמה וולפיש

טביעות אצבעותיהם של עורכי המשנה והתוספתא – על היחס לסומא

א. פתיחה

אמו"ר, הרב ד"ר אברהם וולפיש, עסק בטביעות אצבעותיו של עורך המשנה בדוקטורט שלו,¹ והמשיך לפתח את משמעות הדברים במחקרים שהגיעו בעקבותיו. חשיפת טביעות האצבע מלמדת על "האופן שבו שינה העורך את המקורות שעמדו לפניו על מנת להגיע לעיצוב הספרותי המונח לפנינו".² לעיתים טביעות האצבע גלויות, בדמות "הערות עורך" שמשולבות בגוף המשנה, ופעמים רבות הן סמויות, ובפני הפרשן ניצבת האפשרות לדוג בזהירות את הסימנים המזהים פעילות של העורך. לדברי אמו"ר,

במקרים רבים טביעות אצבעות העורך נחשפות באמצעות בחינת המשנה מול מקבילותיה בספרות התנאית – בתוספתא, במדרשי ההלכה, בברייתות התלמודיות ולעיתים מקבילות בתוך המשנה עצמה. בחינת המקבילות עשויה להראות כיצד עורך המשנה עיצב את מקורותיו על מנת להתאימם לצרכיו העריכתיים.³

חשיפת טביעות אצבעותיו של העורך משרתת אותנו הן כפן הדיאכרוני הן כפן הסינכרוני: כפן הדיאכרוני אנו נתרמים בהבנת השתלשלות המקורות התנאיים עד לחתימתם בידי רבי. באספקט הסינכרוני, זיהוי הסימנים מאפשר לנו להביט אל "שולחן העבודה" של העורך, ופותח לנו צוהר להבנת מסריו טוב יותר.⁴

* מוקדש באהבה ובהערכה לאבי-מורי, הרב ד"ר אברהם וולפיש. אמו"ר גם עבר על רוב תוכנו של המאמר, ליטש ותיקן. ראשית הדברים בכנס תלמידי מחקר של המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון. תודתי למארגני הכנס ולחברים-מקשיבים. תודה גם לקורא מטעם המערכת, שדייק והציל אותי מכמה מעקשים.

1. א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', דיסרטציה, האוניברסיטה העברית תשס"א, עמ' 8 (וראו הע' 38 שם).

2. שם.

3. א' וולפיש, מבוא ספרותי למשנה [בהכנה], בפרק "טביעות אצבעותיו של העורך".

4. שם.

מטרת העל של אמו"ר ברוב מחקריו הינה להציץ מעבר לכתפו של עורך המשנה, ולחשוף את דרכי עבודתו ביצירת הטקסט הקאנוני שהתקבע לדורות כבעל חשיבות עליונה. אשר על כן, לרוב ההשוואה האינטרטקסטואלית היא חד-כיוונית: כיצד הטקסט המקביל מסייע להבנה מעמיקה יותר של הטקסט המשנאי העומד במוקד העניינים? בעבודתי זו אני מבקש ללכת בעקבות מהלכים חריגים באופן יחסי של אמו"ר, כפי שבאו לידי ביטוי בכמה ממאמריו,⁵ ואנסה לחשוף במקביל את טביעות אצבעותיהם של עורכי המשנה והתוספתא כאחד. אלא שבעוד אמו"ר הסתפק בהשוואות מקומיות, כאן תיערך השוואה פנורמית של ארבע הופעות מארבע מסכתות שונות. מתוך כך תעלה טענה שישנה מחלוקת בין עורכי המשנה והתוספתא, וכל אחד מהם הציג גישה שיטתית שבאה לידי ביטוי במקומות שונים בש"ס. העיון יהיה בנוגע ליחס לסומא ובשאלת חיובו במצוות, ויראה כיצד מחלוקות ר' יהודה וחבריו בנושא זכו לאינטרפרטציה שונה בצורה משמעותית, בין המשנה לתוספתא.

ש"י פרידמן סיכם את שלוש האפשרויות לסוגי היחסים שניתן למצוא בין התוספתא למשנה:⁶

1. התוספתא מוסכת על הלכה השנויה במשנתנו, שאותה היא מפרשת או מרחיבה.
2. התוספתא מוסרת הלכה עצמאית, החסרה במשנתנו, אם כי מתקשרת בקשר כלשהו לנושאים ההלכתיים או האגדתיים שבאותה מסכת במשנה.
3. ההלכה שבתוספתא היא מקבילה ספרותית להלכה מסוימת שבמשנה. כלומר, ההלכה כולה נמצאת הן במשנה והן בתוספתא על סדרה ועל סגנונה, למעט חילופי לשון גדולים או קטנים, המייחדים כל אחת משתי המקבילות.

ככלל נעסוק כאן באפשרות השלישית, ונטען שבכל הנוגע לסומא, עורכי המשנה והתוספתא מציגים את החומר הראשוני באופן שונה. אולם, גם האפשרות הראשונה קיימת, למצער באחת ההופעות של מחלוקות ר' יהודה וחכמים בה נדון. כך שבראייה פנורמית תוצג כאן טענה משוכללת לפיה גם אם בעיקרי הדברים פעלו עורכי התוספתא במקביל (וייתכן אף שעורך

5. על מחלוקות ר' מאיר ורשב"ג בפרק ג' בסנהדרין ראו: 'The Poetics of the Mishna', בתוך: A.J. Avery-
Peck & J. Neusner (eds.), *The Mishna in Contemporary Perspective* (volume two), pp. 171-177
(ניתוח זה יוצג (בעברית) בספרו החדש (לעיל הע' 3), בפרק "אינטרטקסטואליות" (תופעת החמ"פ שם
תוצג בפרק "חתימה-מעין-פתיחה")); על חלקו השני של פרק א בקידושין וניתוח האגדה הקושרת בין
המצוות ובין נחלת הארץ ראו: 'ולא תזנה הארץ': עיון באגדה שבתוספתא קידושין פרק א', אסופות א
(תש"ע), עמ' 38-53; על ניתוחים שונים בעבודת עריכת התוספתא והשוואתה לעריכת המשנה במסכת
ברכות ראו: 'Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta'
Berakhot, מדעי היהדות 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 21-79.

6. ש"י פרידמן, *תוספתא עתיקה: מסכת פסח ראשון*, רמת-גן תשס"ג, עמ' 10-11. לסקירת מחקר מורחבת
ועדכנית של היחס בין התוספתא למשנה ראו: פ' מנדל, 'תוספתא', בתוך: מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר
ור' רוזנטל (עורכים), *ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים*, כרך ראשון, ירושלים תשע"ח,
עמ' 114-125.

המשנה הגיב לעורך התוספתא, כדלהלן), בפרטים מסוימים התקיים שלב נוסף שבו התוספתא הגיבה למשנה.

ב. מבוא

לקהילת הברית הישראלית יש שוליים, המוזכרים במקומות שונים ובהקשרים שונים. חברי קבוצה אחת המוזכרת באופן תדיר הם החרש, השוטה והקטן, שהמשותף להם הוא העובדה שאינם ברי דעת.⁷ קבוצה נפוצה אחרת היא הנשים, העבדים והקטנים, שניתן לומר בכלליות שאינם עצמאיים באופן מלא, ולכן הם פטורים מחלק מן המצוות.⁸ עוד אפשר להתייחס לאלו שהיחוס שלהם בעייתי: עבדים, נתינים וממזרים, גרים וגויים.⁹ לעובדת החרגתו של אדם מחברת הרוב ישנן השלכות חשובות במישורים שונים, אם בפטור באופן קבוע מחלק מהמצוות, ואם בפן הסוציולוגי או הכלכלי.¹⁰

מעמדו של הסומא מורכב יותר:¹¹ מחד, התוספתא טהרות (פ"א ה"א) מציגה אותו כמי "שיש בו דעת לשאול", בניגוד לחרש, לשוטה ולקטן. מאידך, התוספתא ברכות (פ"ו ה"ג) קובעת שהרואה סומא מברך "ברוך דיין האמת", כמו בקבלת בשורת מוות ושמועות רעות, ובדומה לרואה בעלי נכויות שונות: קיטע, חיגר ומוכה שחין. גם בפן האגדי, הברייתא בבבלי נדרים (סד ע"ב) מסמנת את הסומא כ"חשוב כמת",¹² על פי הפסוק "במחשכים הושיבני עולם", ובמדרש שוחר-טוב העיור מתואר כבעל הייסורים הנוראיים ביותר.¹³ בכך מוצב הסומא כמי שנושא על גבו טרגדיה מתמשכת.

מהי מידת חיובו של הסומא במצוות?

7. י' סילמן, 'הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש, שוטה וקטן', דיני ישראל יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' כג-נא (ובעיקר עמ' כט-לה); הנ"ל, בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמע בקולו", אלון-שבות תשע"ב, עמ' 268-227; ר' מלמד-כהן, הילד החרים והחינוך המיוחד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 143-131.
8. ראו לדוגמה: א' וולפיש, 'הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר', מחקרי ירושלים בספרות עברית כג (תש"ע), עמ' 85 והע' 26 שם.
9. משנה קידושין פ"ג יב-יג, פ"ד, א-ג. וראו ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 81 ועמ' 220.
10. ראו לדוגמה: א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', ציון כה, ג-ד (תש"ד), עמ' 166-156.
11. מלמד-כהן (לעיל, הערה 7), עמ' 143-156; ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל: מועד קטן וחגיגה, ירושלים תשע"ב, עמ' 205-211. במובנים רבים הגעתי למסקנות דומות לשלהם, אולם הם הציגו את המחלוקת בין בתי המדרש של ר' עקיבא ושל ר' ישמעאל, ואני מתמקד בהבדלי הגישה בין המשנה לתוספתא, כפי שבאו לידי ביטוי בתהליכי העריכה.
12. יחד עם העני, המצורע ומי שאין לו בנים.
13. בובר (1891), מזמור קמו, רסח, א.

סוגיית הבבלי בפרק השמיני במסכת בבא קמא מציגה סדרה של שלוש ברייתות הדנות בגישת התנא ר' יהודה למעמדו של הסומא, תוך שהיא מציעה מקורות לפסיקתו.¹⁴ הברייתות יוצגו כאן ללא דיוני הסתמא:¹⁵

תניא, ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכך היה ר' יהודה פוטר מחייבי גליות ומחייבי מלקיות ומחייבי מיתות כ"ד.

תניא אידך, ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכן היה רבי יהודה פוטר מכל דינים שבתורה.¹⁶

תניא אידך, ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכן היה רבי יהודה פוטר מכל מצות האמורות¹⁷ בתורה.

לשאלת הקשר בין דיני בושת ובין הפטור הכללי של ר' יהודה התייחס א' ליפשיץ.¹⁸ לדבריו סידור הברייתות בסדר מרחיב והצמדתן לדין בושת, מלמדות על תפיסתו העקרונית של ר' יהודה ביחסו הכללי לסומא. בעקבות צ' מרקס¹⁹ הוא הציע שהתבצע כאן מהלך רדוקטיבי שבו ההלכה לוקחת לקות אחת, צובעת דרכה את האדם השלם, ובכך מפקיעה את השתייכותו לחברה הנורמטיבית. נוסף על כך הציג ליפשיץ את הצעתם של י' אנגלנדר וא' קמיר. לפיהם:

ייתכן שהעדר הכוונה המיוחס לסומא משמעו שהתנהגותו נתפסת כבלתי נשלטת בידי נשמתו. מכיוון ש'חלונות הגוף' שלו פגומים, ונשמתו אינה רואה את העולם שבו פועל גופו, היא אינה יכולה לשלוט בגוף ולכוונו בהתנהגויותיו. מכאן העדר הכוונה הוא תולדה של פגם בשליטת הנשמה בגוף. לפי קו מחשבה זה, מי שבייש סומא אינו חייב לשלם לו דמי בושת כי הפגם בשליטת הנשמה בגוף מטביע בסומא בושת כה עמוקה – שהוא בבחינת 'לא בר ביוש', אי אפשר לביישו.²⁰

14. בבא קמא פו ע"ב-פו ע"א.

15. דפוס וילנא. כל חילופי הנוסח בין כתבי-היד הם מינוריים.

16. בכת"י וטיקן 116 הנוסח הוא: "וכן היה ר' יהודה פוטרין מחייבי גליות ומחייבי מיתות בית דין ומחייבי מלקיות ומכל מיתות האמורות בתורה ומכל דינין שבתורה". לבד מזאת שזוהי גרסה ייחודית, החזרה על 'מיתות' מעידה לכאורה על שיבוש.

17. בחלק מכתבי היד חסרה המילה 'האמורות'.

18. א' ליפשיץ, 'עריכה ומשמעות בפרק השמיני במסכת בבא קמא (פרק 'החובל') בתלמוד הבבלי', דיסרטציה, רמת-גן תשע"ד, עמ' 141-142.

19. T. Marx, *Halakha and Handicap: Jewish Law and Ethics on Disability*, Jerusalem-Amsterdam 1992, pp. 377-396.

20. י' אנגלנדר וא' קמיר, 'בשר-בושה סרוחה רימה': הגוף והבושה בעולמם של חז"ל, האיגוד העולמי למדעי היהדות 49 (תשע"ג), עמ' 79. ליפשיץ ציטט רק את משפטם האחרון מהקטע המובא.

באופן פשוט נראה שהיו שלוש ברייתות שחלקן זו על זו במידת הרחבת הפטור של סומא.²¹ אמנם, קשיים ברורים ובוולטים עולים בניסיון להבין את הברייתות הללו: ראשית, מדוע קושרות הברייתות את הפטור הגורף (ככל שיהיה) של ר' יהודה עם סוגיית בושת?²² שנית, מה משמעות המילים 'וכן היה ר' יהודה'? האם זו עדות על פסיקה מפורשת שלו, או שמא פרשנות מאוחרת של מוסר הברייתא?

נדמה, שמעבר לתשובות שניתן להציע על הקושיות השונות, ניכר שנעשתה כאן עבודת עריכה מאומצת שקיבצה יחד גרסאות שונות למסורת שנאמרה בשם ר' יהודה, שהתייחס לסומא כחבר באחת מקבוצות השוליים בחברת המצוות. השרשור שיצר הבבלי בין הברייתות מוביל לאמירה הסופית, לפיה ר' יהודה פוטר את הסומא "מכל מצות האמורות בתורה". מיד לאחר מכן מובא סיפורו הידוע של רב יוסף, ראש הישיבה העיוור. הוא תיאר כיצד בתחילה קיווה שתיפסק הלכה כר' יהודה, כדי שיוכל להרוויח שכר גבוה יותר, בתור מי שמקיים את כל המצוות באופן וולונטרי. אולם, לאחר ששמע כי ר' חנינא, האמורא הארץ-ישראלי, קבע כי "גרול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", התהפכה תקוותו של רב יוסף, וכעת הוא מייחל לכך שייקבע כי אין הלכה כר' יהודה.²³ מכאן ברור שבדרך השלישי לאמוראי בכל כבר הייתה בידם מסורת לפיה ר' יהודה פוטר את הסומא מכלל המצוות. בכך נחתמת סוגיית בושת הסומא בבבלי.

אך האם אכן כך פסק ר' יהודה? האם יש בידינו עדות מפורשת לפיה ר' יהודה פטר את הסומא מכל מצוות התורה? עיון מדוקדק בסוגיות הרלוונטיות במשנה ובתוספתא יציג תמונה מורכבת הרבה יותר.

21. נראה שזו ההבנה הפשוטה ברובד התנאי. ברם, סוגיית הבבלי מחברת בכירור בין הברייתות, שכן המקור שהיא מציעה לברייתא השנייה נשען על היקש למקור שהוצע לברייתא הראשונה, וכן הדבר בנוגע לדיונה בברייתא השלישית. משמע, שבעיני עורך הסוגיה הבבליית מדובר בשלוש ברייתות המשרתות אמירה אחת. עניין זה מייצר קושיה שלישית, על הבבלי: הברייתא השנייה מיתרת את הראשונה, והשלישית מיתרת את השנייה, שכן אם הסומא פטור מכל המצוות, ממילא הוא פטור מדינים ומעונשים? ואכמ"ל.
22. וראו תוספות שם, פז ע"א ד"ה וכן היה רבי יהודה פטורו מכל דינים שבתורה, שם הוסבר שבתחילה ר' יהודה פטר את הסומא רק מחיוב בושת, אולם בהמשך מצא דרשה הפוטר אתו מכל חיובים אפשריים, ובעצם חזר בו מהפטור הממוקד בתשלום בושת.
- יש להעיר שדברי התוספות נשענים על הבנתם שמשמעות המילים "סומא אין לו בושת" היא שסומא שבייש אדם אחר פטור מלפצותו בדמי בושתו (פו ע"א, ד"ה סומא אין לו בושת. הם הלכו בזה בעקבות רש"י, שם, ד"ה דלא כרבי יהודה). להלן אראה שפשט הלשון היא שר' יהודה פטר דווקא את מי שבייש את הסומא מלשלם לו דמי בושתו (ראו הערה 32). האפשרות הזו אפילו מחדרת את שאלת הקשר הלא ברור בין הפטור של מי שבייש את הסומא ובין הפטור של הסומא מחיובים שונים.
23. נשוב לנתח בקצרה את העולה מהסיפור בהמשך, ראו בהערה 64.

ג. מחלוקת ר' יהודה וחכמים

בארבעה מקומות שונים הציגה התוספתא מחלוקת בין ר' יהודה ובין חכמים (או תנא קמא) בנוגע לסומא. בכולם ר' יהודה מתייחס אל הסומא כאל מי שפטור מאותה מצווה או חיוב, ואילו חכמים פוסקים שחלים עליו החיובים השונים. ההלכות המצוינות שם מוזכרות גם במשנה, אולם לרוב דרך הצגתן שונה באופן משמעותי, כדלהלן.²⁴

א. פריסה על שמע:

משנה מגילה פ"ד מ"ו	תוספתא מגילה פ"ג הכ"ח
סומא פורס את שמע ומתרגם. רבי יהודה אומר, כל שלא ראה מאורות מימיו, אינו פורס על שמע.	סומא פורס על שמע ומתרגם. ר' יהודה אומר: כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרס על שמע.
	אמרו לו: הרבה דרשו במרכבה ולא ראו אותה מעולם.

בדיון על אנשים הכשירים להוביל את הציבור בדברים שבקדושה, קובע תנא קמא שהסומא 'פורס את שמע', כלומר, יכול להוציא את הציבור בברכות קריאת שמע.²⁵ ר' יהודה מגיב באמרו 'כל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע'. זאת מכיוון שבברכת 'יוצר אור', הברכה הראשונה שלפני קריאת שמע, משבחים את ה' על בריאת המאורות, תופעה שאין הסומא מסוגל לחוות באופן אישי. המקבילה בתוספתא זהה לחלוטין, אך מוסיפה

24. המשניות מוצגות על פי כת"י קרפמן. הלכות התוספתא על פי כת"י וינה, בההדרת ש' ליברמן (למעט המובאה ממסכת מכות פרק ב, הנסמכת על כת"י ערפורט).

25. ישנה ספרות ענפה בנוגע לפרשנות המושג "פורס על/את שמע". בקיצור הדברים, נחלקו החוקרים האם אכן מדובר בהובלת ברכות קריאת שמע ע"י שליח הציבור, או שמא המושג מכונן לדרך קריאה מיוחדת בציבור של קריאת שמע עצמה, בדומה לדרך הקריאה של שירת הים. לסיכום נאה של הדברים ראו: ע' פליישר, 'לליבון עניין ה'פורס על שמע'', תרביץ מא, ב (תשל"ב), עמ' 133-144. לדעתו המושג סובל את שני הפירושים, אלא שבמקור הוא תיאר את דרך הקריאה הטקסטית של קריאת שמע בציבור, ובהמשך יוחס גם לאמירת ברכות קריאת שמע במניין. לדבריו, סביר להניח שבתחילה המינוח היה 'פורס את שמע' (בהתייחס לפרשיות שמע ישירות), ולאחר מכן (בהתייחס לברכות שסביב קריאת שמע) הוא הפך ל'פורס על שמע' (אם כי מצאנו ערוב של דרך ההתנסחות במקורות השונים, כגון אצלנו במגילה). מכל מקום, מוסכם שבכל הנוגע למחלוקת ר' יהודה וחכמים אצלנו, מדובר בברכות קריאת שמע, בדגש על ברכת 'יוצר אור'. ראו גם: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 289-290. כיוון שלישי עולה אצל ר' קנהול, 'פרשה שיש בה' קיבול מלכות שמים' (ספרי במדבר, כטו), תרביץ נג, א (תשמ"ד), עמ' 11-31. לדבריו שולבו בקורפוס קריאת שמע וברכותיה שני מוטיבים: 'שירת קילוס', ודברי 'פרוסדגמא' (= צו מלכותי). מכאן מקור למונח 'פורס על שמע'. מבלי לקבוע מסמרות בעניין, הוא הציע שהפרשה הראשונה של שמע נקראה באופן של 'קילוס' (בדיאלוג שבין החזן לציבור), ואילו הברכות והפרשה השנייה של שמע נקראו בצורה של 'פריסה' (החזן מקריא בקול בדומה להקראת צו מלכותי).

את תשובת חכמים לר' יהודה, שבה נדון בהמשך. יש לציין שמדברי ר' יהודה ניתן להבין שמי שזכה לראות אור יום בחייו, ורק בהמשך נתעוור, יכול להוציא את הרבים בברכת המאורות, ואכן כך פירשו בירושלמי.²⁶

ב. רוצח בשגגה:

משנה מכות פ"ב מ"ו	תוספתא מכות פ"ב ה"ט
הסומא אינו גולה, דברי רבי יהודה.	הסומא אינו גולה, דברי ר' יהוד'. פוטר
ורבי מאיר אומר: גולה.	היה ר' יהודה מן המיתה ומן המכות.
	וחכמ' אומ': הרי הוא כפיקח לכל דבריו.

המשנה מציגה מחלוקת בין ר' יהודה לר' מאיר בשאלת חיובו של הסומא בגלות, במקרה שרצח אדם אחר בשגגה. התוספתא מציגה זאת - כמו בשאר המקומות - כמחלוקת ר' יהודה וחכמים, ואף מוסיפה את המשפט הכוללני לפיו ר' יהודה היה פוטר את הסומא מעונשים פיזיים.²⁷

26. מגילה פ"ד ה"ז: "תנינן כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוש את שמע, הא אם ראה פורש". וכן במקבילה במכות פ"ב ה"ה (וראו דיון במקור זה להלן ע"י הערה 47). וראו תוספות בבא קמא פז ע"א ד"ה וכן היה ר' יהודה פוטר מכל המצות בתורה, שדנו בירושלמי זה.

27. זוהי כמובן מקבילה לכרייתא שהובאה לעיל מסוגיית הבבלי בבא קמא על בושת סומא. הספרי במדבר (מסעי פיסקא קס, מהדורת מ' כהנא, ירושלים תשע"ה, עמ' 544), מעגן את המחלוקת לגבי חיובו של סומא בגלות בדרשת המילים המתארות את הרצח בשגגה כפעולה הנעשית "בלא ראות" - האם זה מרבה את הסומא או ממעט אותו? מכיוון שקשה להכריע בכלים טקסטואליים או פרשניים בין הדרשה המרבה לדרשה הממעטת, יש לשער שלפנינו מחלוקת רעיונית המתבטאת בשתי הדרכים לדרוש את הפסוק. וראו ביאורו של מ' כהנא, ירושלים תשע"ה, עמ' 1310-1311. מחלוקת הדרשות הזו הובאה גם היא בסוגיית בושת סומא בבבלי. ומעניינת העובדה שמשם משתמע ככל הנראה שמחלוקת זו היא המקור למחלוקת העקרונית הכללית, בנוגע למעמדו של הסומא. בזה מתחדרת קושייתנו דלעיל, על הצגת המחלוקת הגורפת בקשר ישיר לסוגיית בושת. לכאורה היה מתאים יותר להציג אותה בנוגע לרוצח בשגגה. לניתוח מורחב של הצגת המחלוקת בבבלי בבא קמא ראו: מרקס (לעיל, הערה 19), עמ' 381-383.

ג. עלייה לרגל ועולת ראייה:

תוספתא חגיגה פ"א ה"א	משנה חגיגה פ"א מ"א
יוחנן בן רחביי אמ' משם ר' יהודה אף	הכל חייבין בראיה, חוץ מחרש, שוטה,
הסומא, שנאמ' יראה, פרט לסומא. השיב	וקטן, וטומטום, ואנדרוגינס, נשים,
ר' על דברי יוחנן בן רחביי, הכריעו	ועבדים שאינן משחררים, החגר
חכמים לסייע דברי ר' יהודה.	והסומא, החולה והזקן, כל שאינו יכול
	לעלות ברגליו.

המשנה בתחילת חגיגה קובעת ש"הכל חייבין בראיה", ועוברת לפטורים ממנה, וביניהם הסומא. התוספתא לא הציגה את הרשימה המקורית, ונראה שהיא הסתמכה בדיוניה על קיומה של הרשימה במשנה. בין השאר נאמר בתוספתא: "יוחנן בן רחביי אמר משום רבי יהודה אף הסומא". מכאן משמע שלפי התוספתא הסומא לא הופיע ברשימת הפטורים המקורית שעמדה בפניה, ור' יהודה הוסיף אותו, בניגוד לדעה המקובלת.²⁸ אף כאן מעגנת התוספתא את שיטת ר' יהודה על דרשת הכתוב.²⁹

ראיה נוספת לקיומה של המחלוקת היא אמירת התוספתא שדור אחד לאחר מכן הקשה ר' יהודה הנשיא על שיטת ר' יהודה, אולם חכמי דורו הכריעו דווקא כשיטת ר' יהודה.³⁰

28. ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, עמ' 1266-1267, ציין לדברי י"נ אפשטיין שסבר שהירושלמי לא גרס במשנה 'הסומא', לאור העובדה שציטט את התוספתא, ואף נמנע מלפרש את הלשון הזו במשנה, אך סיכם: "ברם ברור שאין לשבש את כל הנוסחאות, ואין דבריהם מספיקים לשבש את משנתנו". הצעתי להלן, לפיה הן במשנה הן בתוספתא הוסיפו את הסומא לרשימה המקורית (כל עורך בדרך שונה) מבוססת על דברי ליברמן שם: "והמשנה הראשונה לא שנתה "סומא", והוסיף ר' יהודה "סומא" במשנתו, ורבינו הקדוש שנה כאן את משנת ר' יהודה" (ראו הערה 55).

29. ראו: י"מ תא-שמע, 'הסומא בעין אחת פטור מהראיה – דרשה תנאית סתומה וביאוריה', בר-אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 591-596.

30. במקור זה ישנם פערים בין כתבי היד של התוספתא ושל מקבילותיה (ראו תוספתא כפשוטה עמ' 1266-1268): הנוסח שלמעלה מבוסס על כתב-יד וינה, וכך מופיע גם בדפוס ראשון. אולם בכתב-יד ערפורט חסרות המילים 'השיב רבי על דברי יוחנן בן רחביי', ובכתב-יד לונדון מופיע "השיב ר' על דברי ב"ש" (וכן מופיע בכרייתא בבבלי שם, ו' ע"א). ולפי גרסת הבבלי נסוב הדיון בכלל על "סומא באחת מעיניו". לאור זאת, ח' אלבק, **מחקרים בכרייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד**, ירושלים תש"ל, עמ' 177-178, סבר שלא ניתן להוכיח מכאן על מה נסוב הדיון בין רבי ובין החכמים בני דורו. אולם ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, עמ' 1267, הצביע על העובדה שכל המקורות הארצישראליים דיברו בפשטות על סומא בשתי עיניו (וסבר שנוסח כתב-יד לידן תוקן בעקבות הבבלי), סמך ידיו על כתב-יד וינה ודפוס ראשון, ופירש כפי שהוצג כאן.

הסבר אפשרי לכך הוא שהמשנה מביאה ללא מחלוקת את פטור הסומא, ולפנינו דוגמה למקום שבו רבי הביא במשנה רק את הדעה החולקת עליו.³¹
ד. בושת:

תוספתא בבא קמא פ"ט הי"ג	משנה בבא קמא פ"ח מ"א
סומא, ר' יהודה או' אין לו בושת, וחכמים	המביש את הסומא... חיב.
אומ' יש לו בושת.	

בפרק השמיני בכבא קמא, בניגוד לשלושת המקומות האחרים, אין מדובר בשאלת הפטור של סומא ממצוות או מאחריות, אלא בפטור של אדם אחר אשר פגע בסומא.³² מבין חמשת החיובים עבור פגיעה פיזית באדם אחר – נזק, צער, שבת, ריפוי ובושת – הבושת היא המסובכת ביותר לתמחור, שכן היא נשענת על הערכת מעמד החברתי הן של הפוגע הן של הנפגע, ובלשון המשנה – "הכל לפי המבייש והמתבייש".³³ המשנה שוללת את המחשבה כאילו אנשים מסוימים – העירום, הסומא והישן – אינם חשים בושה כאשר פוגעים בהם בפומבי. הרקע למחשבה זו, כפי שעולה מהסוגיות התלמודיות בענייני בושת, הוא שבושה

31. ראו: י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תש"ס, עמ' 15: "רבי עצמו סובר אמנם כדעת אלה השונים "כרם רבעי"... ואעפ"כ לא שינה בלשון המשנה הישנה ולא כפה עליה את דעתו, ונהג כאן כמו במקומות אחרים". אמנם לאור פירושו, במקרה שלנו במסכת חגיגה אין מדובר בנאמנות ללשון המשנה המקורית, אלא קבלת הכרעתם ההלכתית של רוב החכמים בדורו של רבי, שתמכו בשיטת ר' יהודה (במקרה הספציפי של פטור סומא מחובת עליה לרגל), והצגת פסיקתם כדעה הבלעדית במשנה. והשוו': ר' מרגליות, **יסוד המשנה ועריכתה**, ירושלים תש"ז, עמ' יח, וכנגדו אלבק, (לעיל, הערה 30), עמ' 176.

32. כך יש להבין את הברייתא, כפשטות לשון 'אין/יש לו בושת', וכך הבבלי בבא קמא פו ע"א הבין בתחילה. בהמשך הבבלי הציע שר' יהודה מסכים שיש לפצות את הסומא שבויש, ואמירתו "אין לו בושת" מתייחסת למקרה ההפוך, סומא שבויש אחרים. ואמנם התוספות בכבא קמא פו ע"ב, ד"ה סומא אין לו בושת, פירשו כך (וכך גם דייקו מפירוש רש"י על אתר), אך נראה שפשטות לשון הברייתא מורה על מי שבויש את הסומא, כהבנה הראשונה בבבלי, והתוספתא הביאה את דעתו של ר' יהודה החולקת על המשנה, ובדומה לדברי ר' יהודה שם במשנה (פ"ח מ"ג) "אין לעבדים בושת", המורה ללא ספק על מי שחבל בעבד, ולא על עבד שחבל באחרים.

בהבנה הפשוטה לפיה המחלוקת היא על מידת חיובו של הסומא עצמו צידדו כמה ראשונים ואחרונים. ראו לדוגמה בדברי רבנו יהונתן מלוניל על הרי"ף (משניות דף ל עמוד ב): "וסומא נמי יש לו דין בושת, אף על פי שאינו רואה אפ"ה מתבייש בלבו כשזוכר שזילזלוהו בפני רבים". וכן הביא בשיטה מקובצת בשם מהר"י כ"ץ (בבא קמא פו ע"א ד"ה מכלל דסומא). ובחידושי מהרש"ך (בבא קמא פו ע"ב, ד"ה ולי ההדיוט) טען שניתן להבין בדברי רש"י שר' יהודה פטר גם את מי שבויש את הסומא, ואף הקשה על פירושי התוספות לגמרא. גם בספר פתח עינים הראה שההבנה הפשוטה בגמרא היא כדברינו (ואמנם טרח והסביר את שיטת התוספות לאור זאת). וכן צידד בספר יד דוד (שם).

33. בבא קמא פ"ח מ"א. אמנם בסוף הפרק הובאה דעתו של ר' עקיבא לפיה "אפי' עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם", ולכן (לכאורה) יש לתת לכולם את התעריף הגבוה ביותר.

נוצרת מתוך מודעותו של הנפגע לכך שאחרים ראו אותו במצב מביך.³⁴ כך מוכיח הניסיון: האינסטינקט הבסיסי של אדם החווה אירוע מביך הוא להסתכל מסביב כדי לברוק אם מישהו ראה, ואינה דומה הכשלה בידי אדם אחר במקום הומה אדם באמצע היום להכשלה דומה בשעת לילה מאוחרת באותו מקום, כאשר הוא חשוך וריק. לפיכך, מתקבל על הדעת שמי שאיננו מודע לסביבתו לא יתבייש במה שקרה לו, ויש מן החידוש בשיטתו של התנא במשנה. נציין גם את הקישור שעושה התורה בין בושח-עירום ועיוורון בסיפור אדם וחווה בגן עדן: בתחילה – "שניהם ערומים... ולא יתבשו",³⁵ ולאחר אכילת הפרי האסור – "וַתִּפְקְחָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֹמִים הֵם".³⁶ במקרה שלנו, בדומה לסוגיה בחגיגה, המשנה מציגה רק דעה אחת – אך לכיוון החולק על ר' יהודה – שיש לסומא בושח. ייתכן שסכום פיצוי הבושח עבור סומא, עירום וישן יהיה נמוך יותר – כפי שאומרת התוספתא³⁷ – אבל נדחית הסברה שאין לו בושח כלל. לעומת זאת התוספתא מציגה זאת, כהרגלה, כמחלוקת נוספת בין ר' יהודה לחכמים.

- אכן, הבבלי (פו ע"א) התלבט בחיפוש אחר התנא שדעתו מתאימה לדברי המשנה. וראו: וולפיש (לעיל, הערה 3), בפרק "תקבולת", שדן בהרחבה בשאלה זו, ובהפנייתו לחוקרים נוספים שעסקו בסוגיה זו.
34. אפשר לראות לדוגמה את העיסוק התלמודי במקרה שהחובל בייש אדם בזמן שישן, והאדם נפטר מתוך שנתו (בבלי בבא קמא, פו ע"ב). הגמרא בשלב ראשון מתלבטת אם בושח היא 'כיסופא' או 'זילותא'. בשלב שני היא שואלת האם יש גם צד של 'בושח משפחה'. מבלי לדרת לעומק הניואנסים השונים, המבוכה הנוצרת מתוך האינטראקציה שבין הפוגע, הנפגע, והקהל הצופה ברורה בשאלת הגדרת נזק הבושח.
35. בראשית ב', כה.
36. בראשית ג', ז. על הקשר בין פעולת הראייה לחטא עץ הדעת ראו: י' גרוסמן, גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי, ירושלים 2015, עמ' 150-151. על הקישור בין שני הפסוקים הללו היוצרים תיחום פנימי בסיפור ראו: R. Veenker, 'Forbidden Fruit: Ancient Near Eastern Sexual Metaphors', *HUC Annual* 70/71 (1999-2000), pp. 66-67. על משמעות הראייה המפוכחת כחלק מהליך בריאת האדם וייחודיותו ראו: D. Marx, 'The Morning Ritual in the Talmud: The Reconstitution of One's Body and Personal Identity through the Blessings', *HUC Annual* 77 (2006), pp. 118-119.
37. תוספתא בבא קמא פ"ט הי"ב.

נסכם את העולה מניתוח ארבעת המקורות בטבלה:

מסכת	משנה	תוספתא
1. מגילה - פורס על שמע	מחלוקת תנא קמא ור' יהודה	מחלוקת ר' יהודה וחכמים
2. מכות - רוצח בשגגה	מחלוקת ר' יהודה ור' מאיר	מחלוקת ר' יהודה וחכמים + "פוטרו היה ר' יהודה מן המיתה ומן המכות, וחכמ' אומ' הרי הוא כפיקח לכל דבריו"
3. חגיגה - עלייה לרגל ועולת ראייה	סתם משנה - הסומא פטור	ר' יהודה מוסיף את הסומא, וברור הבא מחלוקת רבי וחריו
4. בבא קמא - בושת סומא	סתם משנה - המביש את הסומא חייב	מחלוקת ר' יהודה וחכמים
סיכום	1. מחלוקת סתם ור' יהודה 2. מחלוקת תנא מול תנא 3. סתם כר' יהודה 4. סתם כחכמים	1. מחלוקת ר' יהודה וחכמים 2. מחלוקת ר' יהודה וחכמים 3. מחלוקת ('משנה ראשונה') ר' יהודה וחכמים 4. מחלוקת ר' יהודה וחכמים

הנתונים ברורים: לפי התוספתא בארבעה מקרים נחלקו ר' יהודה וחכמים בנוגע למעמדו וחיובו של הסומא. בכל המקרים ר' יהודה פוטר את הסומא (ואת הפוגע בו), ואילו החכמים מחייבים. לעומת זאת, המשנה מביאה את הדברים בצורה בלתי-אחידה: במקרה הראשון כמחלוקת ר' יהודה וחכמים (כלומר תנא קמא); בִּשְׁנֵי מחלוקת בין שני תנאים נקובי-שם; בשלישי המשנה סותמת כשיטת ר' יהודה; וברביעי היא סותמת כשיטת חכמים.

ד. משיטה למחלוקת כוללת

על סמך הממצאים מהמשנה ומהתוספתא נראה להציע, כי במקור היו ארבע מחלוקות בלבד, בארבע סוגיות פרטניות, בין ר' יהודה ובין חבריו, בנוגע לחיובו של הסומא בהקשרים שונים. כל המחלוקות נוגעות באלמנטים הקשורים לראייה. אכן שיטת ר' יהודה היא לכידה בכל ארבע המחלוקות, שכן בכל המקרים ר' יהודה פטר את הסומא (או את הפוגע בסומא), וברי-הפלוגתא שלו חייבו אותו (או את שכנגדו). אולם אין מדובר במחלוקת גורפת שנוגעת לעצם השתייכותו של הסומא לקהילת שומרי המצוות. על מנת לבסס טיעון זה נבחן סוגיות נוספות בספרות התנאית שבהן נידון מעמדו של הסומא, ובהן לא מצאנו מחלוקת בין ר' יהודה לחכמים:

במקומות שבהם נפסק הדין לחיוב לא הובאה דעה חולקת של ר' יהודה, ובמקומות שבהם נפסק לפטור לא מצאנו דעה חולקת של תנאים בני דורו של ר' יהודה.

כך, לדוגמה, ישנה הסכמה לפיה יש דין שכחה לסומא שקצר בשדה,³⁸ ואין מחלוקת על כך שגם אם לכתחילה הסומא אינו אמור לתרום, אם עשה זאת - "תרומתו תרומה".³⁹ כמו כן, לכל הדעות שחיטתו של הסומא כשרה,⁴⁰ וכן בכוחו לחלוץ.⁴¹ מאידך, לכל הדעות הסומא איננו יכול לשמש כדיין,⁴² ונחשב ככהן בעל מום שאיננו יכול לעבוד בבית המקדש.⁴³ מימרות אלו מצטרפות למקורות שהוצגו בתחילת דברינו, וכן למקורות נוספים - מהם לחיוב ומהם לפטור - בהם לא נמצאו מחלוקות בין התנאים.⁴⁴ זאת ועוד: ישנה עוד מחלוקת אחת, בנוגע לאפשרות לטעון טענת בתולים במקרה של אדם שנשא עיוורת:

סומא ואילונית יש להן טענת בתולים. סמכוס אמ' משם ר' מאיר: סומא אין לה טענת בתולים.⁴⁵

ר' מאיר, כזכור, היה זה שחלק על ר' יהודה בנוגע לחובתו של הסומא לגלות אם רצה בשגגה, כפי שראינו במשנה. באותה סוגיה גם בחרה התוספתא להציג את המחלוקת העקרונית בין ר' יהודה לחכמים. והנה, אותו ר' מאיר, שקבע שהסומים חייבים במצוות לכל דבר ועניין, הוא זה שהתייחס לעיוורת כמי שאיננה יכולה לשמור על בתוליה.

לאור שלל הממצאים הללו, נראה לומר שגם אם הייתה מחלוקת שיטתית, היא התייחסה לתחומים שבהם יש לעיוורון השלכה ישירה על יכולתו של הסומא להתמודד כראוי עם הדרישות ההלכתיות הרגילות, בלי אמירה גורפת לכאן או לכאן. בארבעה צמתים בהם מצאנו מחלוקת בין תנאי דור אושא, ר' יהודה נקט בגישה המייחסת חשיבות למגבלה של הסומא, וחבריו סברו שאין המגבלה משליכה על הכללת הסומא בכלל ההלכתי. מתוך ארבע המחלוקות הללו, יצאו עורכי המשנה והתוספתא לדרכים נפרדות: התוספתא הציגה את כל ארבע המחלוקות באופן של 'יחיד ורבים - ר' יהודה וחכמים'. המשנה, לעומת זאת, העלימה כמעט לחלוטין את קיומה של המחלוקת.

38. משנה פאה פ"ו מי"א.

39. משנה תרומות פ"א מ"ו. בתוספתא שם (פ"ג ה"א) הוסבר שהבעיה בתרומת הסומא היא "שאינ יכול לבור את היפה מן הרעה". אמנם בדיעבד יש חלות תרומה גם כשתורמים 'מן הרעה על היפה', ולכן יש תוקף לתרומתו.

40. משנה חולין פ"א מ"א.

41. תוספתא יבמות פ"ב ה"י.

42. משנה נגעים פ"ב מ"ג; תוספתא שם פ"א ה"ו (ואפילו אם נסמא בעין אחת בלבד).

43. ספרא אמור ג, ו.

44. רשימה מקיפה יותר של מקורות ניתן למצוא אצל ספראי וספראי (לעיל, הערה 11).

45. תוספתא כתובות פ"א ה"ג.

לכאורה, התוספתא במכות מקשה על ההשערה שמדובר בארבע מחלוקות פרטניות, שכן מיד אחרי תיאור המחלוקת הנקודתית, מופיע המשפט הכוללני "פוטרו היה ר' יהודה מן המיתה ומן המכות". כנגדו הוצגה גם השיטה החולקת באופן גורף: "וחכמים אומרים הרי הוא כפיקח לכל דבריו". ברם, הלשון "פוטרו היה" איננה מנוסחת כאמירה ישירה של ר' יהודה. כלומר, אין מדובר בהכרח במסורת ישירה, אלא בהסבר מאוחר של מימרה קדומה. סביר ביותר לטעון שמדובר בפרשנות מאוחרת לשיטת ר' יהודה, בבחינת 'לאו בפירושו איתמר אלא מכללא איתמר'.⁴⁶ גרסה נוספת של שיטת ר' יהודה הפוטר את הסומא מכל המצוות מופיעה בירושלמי מכות פ"ב ה"ג:⁴⁷

והסומא. אמ' ר' בא מאן תנא סומא ר' יודה דר' יודה פוטרו מכל מצות האמורות בתורה. דתנינן תמן ר' יודה או' כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוש את שמע. הא אם ראה פורש. ושניהן מקרא אחד דרשו: "בלא ראות" ר' מאיר או' לרבות את הסומא, ר' יודה או' פרט לסומא. מחלפא שיטתיה דר' מאיר:⁴⁸ תמן הוא אמ' פרט וכא הוא אמ' לרבות. אמ' ר' חנינה בריה דר' הלל ביושב בבית אפל היא מתנית', כך אנו אומ' היושב בבית אפל לא יפרוש את שמע. ברם הכא "בלא ראות" לרבות את הסומא.

הסוגיה וגרסתה סבוכות, והפרשנים נדחקו מאוד לבארה, הן במכות הן במגילה.⁴⁹ מכל מקום הגמרא מציבה את דברי ר' יהודה בסתירה, שכן בנוגע לפריסה על שמע הוא אפשר לסומא להוציא אחרים ידי חובתם, במקרה שלא נולד כזה. ואילו לגבי רוצח בשגגה,⁵⁰ דינו של אדם שהפך לסומא באמצע חייו יהיה זהה למי שהיה סומא מלידה. מבלי להיכנס לתירוצי האמוראים (שלא ברור אם באו להסביר את שיטתו של ר' יהודה או את שיטתו של ר' מאיר, ובכל מקרה קשים להבנה), יש בכך חיזוק לטענה שר' יהודה לא ביקש לפטור את הסומא מכל המצוות. וכאשר ר' בא טען זאת, התלמוד אֶתגר את תפיסתו זו. יש בכך להציע שהפיכת גישתו של ר' יהודה משיטתית לגורפת התרחשה אחרי תקופתו, אולי אפילו בימי האמוראים. ואפילו אז, הדבר עורר התנגדות.

מכל מקום, גם אם לא נאחר את הרחבת שיטתו של ר' יהודה עד כדי כך, כאמור ייתכן מאוד שמדובר באקט פרשני של עורך התוספתא בשלב מאוחר יותר, שהסיק זאת מתוך התבוננות

46. וראו: גילת (לעיל, הערה 25), עמ' 292-293; ש' אלבק, מבוא למשפט העברי בימי התלמוד, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 38.

47. ע"פ כת"י ליידין. גרסה מקבילה המנגידה בין שתי מימרותיו של ר' יהודה ומציעה את אותו משא ומתן מופיעה בירושלמי מגילה פ"ד ה"ו, אולם שם אין את דברי ר' בא על שיטתו הגורפת של ר' יהודה.

48. נראה שצ"ל: "דר' יודה", כפי שמופיע במקבילה במגילה. אכן במגילה הוא אמר "לרבות" (שכן מיעט רק את מי שלא ראה מאורות מימיו, ולא את כל הסומים), ובמכות הוא אמר "פרט".

49. לפירושו הירושלמי ראו גם: ליברמן, תוספתא כפשוטה חגיגה פ"א ה"א (עמ' 1267).

50. ליברמן הציע שהסתירה איננה בין פריסה על שמע לבין רוצח בשגגה, אלא בין פריסה על שמע לחובת ראייה (כלומר בין המשנה במגילה למשנה בחגיגה).

בשיטתו של ר' יהודה בכל ארבע המחלוקות המדוברות. אמנם דברי חכמים בתוספתא כבר מנוסחים כציטוט ישיר, אולם נדמה שגם כאן ניתן להסיק שמדובר בדברים שנוסחו באופן הזה כתגובת נגד למה שנאמר בשם ר' יהודה.

עורך המשנה גם הוא שינה את פני הדברים, אולם לצד המהופך מעורך התוספתא: בשני מקומות הוא הציג את המחלוקת, ובשני מקומות הוא העלים אותה, כל פעם לכיוון אחר - פעם אחת הסומא מוצג כבעל מעמד רגיל (בושת), ופעם אחרת כמי שאינו כלול במצוות ראייה. כאמור, סקירת כל ההתייחסויות לסומא במשנה תגלה תמונה בלתי-אחידה, ואין שום רמז במשנה כולה שקיימת מחלוקת שיטתית לגביה. אמנם בשני המקומות שבהם הוזכר ר' יהודה דעתו לפטור, אך לא ימהר הלומד להסיק מכאן שיש בנידון מחלוקת שיטתית, ובוודאי לא מחלוקת גורפת. לפנינו אפוא שתי מגמות מנוגדות: התוספתא מציגה מחלוקת שיטתית, ההופכת במסכת מכות למחלוקת גורפת, למצער בתחום העונשים, ואילו המשנה מטשטשת את אופייה השיטתי של המחלוקת.

ה. פסיקת הלכה והיווצרות הטקסט

השוני במגמה מסמן את דרך פסיקת ההלכה שאליה מכוון כל אחד מהחיבורים. על פי הכלל 'הלכה כדברי המרובין',⁵¹ המחייב ברוב המקרים לפסוק כתנא קמא שמייצג את הרבים, הבחירה כיצד להציג את הדעה החולקת על ר' יהודה יכולה להוביל להכרעה הלכתית שונה.⁵² עורך התוספתא מוליך אותנו לפסיקת ההלכה כחכמים בכל המחלוקות, קרי לקביעה גורפת שסומא "הוא כפיקח לכל דבריו", למעט הפסיקה החריגה של החכמים בני דורו של רבי, הפוטר את הסומא מעלייה לרגל. בניגוד אליו, עורך המשנה מוביל לתמונה בלתי-אחידה: בנוגע למבייש את הסומא, שלגבי המשנה לא הציגה דעה חולקת, הלכה כחכמים. גם בדין פורס על שמע נכשיר את הסומא, כדברי התנא קמא. לעומת זאת, הצגת פטור הסומא מעלייה לרגל כדעה סתמית ללא חולקים מובילה לפסיקה כר' יהודה. והמשנה משאירה לנו חופש לפסוק כרצוננו לגבי סומא שרצח בשגגה, שכן היא מייחסת את שתי הדעות לתנאים השווים במעמדם: ר' יהודה

51. משנה עדיות פ"א מ"ה.

52. ראו: ר' ברנרס, 'ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים ולספרותם' דיסרטציה, ירושלים תשס"ב, עמ' 121-125, והשוואת הניסוח הזה לניסוח המופיע בבבלי 'יחיד ורבים הלכה כרבים' (עמ' 123). מעניין לציין, שהמשנה והתוספתא במסכת עדיות מוסרות שמועות סותרות בשם ר' יהודה, בנוגע לסיבת הצגת דעות יחיד דחויים במקורות התנאים: לפי המשנה (פ"א משנה ד-ו) ר' יהודה הסביר שהמטרה היא שאם בעתיד יבטא חכם כלשהו דעה מסוימת, יוכלו להשיב לו שהוא נקט בגישתו של תנא שנדחה מפסיקת ההלכה. לעומת זאת, לפי התוספתא (פ"א ה"ד) ר' יהודה סבר שאין להתייחס לניסוח דעת רוב במקורות תנאים כהכרעה הלכתית מחייבת, אלא רק כ"נטיה שהיא תלויה זמן, מקום והקשר", והתנאים מקפידים להביא דעות יחידאיות כדי שניתן יהיה לפסוק על פיהן בעת הצורך (שם, עמ' 124). ראו גם: ר' פורסטנברג, 'מסורת המחלוקת - שינוי דרכי המסירה במשנתם של תנאים ראשונים', תרביץ פה, ד (תשע"ח), עמ' 587-642 (בייחוד עמ' 610-613).

ור' מאיר, וקשה להניח שעורך המשנה פועל לפי הכלל של האמורא ר' יוחנן שבמחלוקות ר' יהודה ור' מאיר הלכה כר' יהודה.⁵³

הבהירות הרעיונית של התוספתא, הכרוכה בהצגת פסיקותיו של ר' יהודה כשיטה עקיבה ומקיפה, מביאה באופן פרדוקסלי לידי דחייה כמעט גורפת של דבריו. לעומת זאת ההשמה במשנה של שמות ושל דעות חולקות מונעת מאיתנו להבחין במחלוקת שיטתית או במאפיינים ייחודיים לארבעת הנושאים ההלכתיים שנידונו כאן, ואף משאירה אותנו עם מפת פסיקה מורכבת, שבה כל סוגיה מוכרעת באופן פרטני.

הניתוח שהוצג עד עתה התמקד בפן הסינכרוני. ברם, גם בפן הדיאכרוני ניתן להציע כמה יסודות לעיון. כפי שנאמר בפרק המבוא, הוצגה כאן דוגמה לאפשרות השלישית שציין פרידמן, לפיה מקורות ראשוניים זכו לעיבוד שונה במשנה ובתוספתא, וכל חיבור מהווה גרסה מקבילה ספרותית למשנהו.⁵⁴ במסכת חגיגה לכאורה ברור לעין כל שהתוספתא מגיבה למשנה, שכן היא הסתפקה בהוספת פרטים אחדים לרשימה הארוכה שהופיעה במשנה, ואף תיארה התפתחות נוספת של הדיון ההלכתי בדורות מאוחרים יותר. ברם, במחקר הוצגה גישה לפיה לעיתים התוספתא מקבילה, ואולי אף מוקדמת, למשנה.⁵⁵

ועוד: ניתן לשער שגם בעיקרי הדברים דווקא מעשה העריכה של המשנה מגיב למעשה העריכה של התוספתא (ולא לגמרי במקביל). סביר יותר לטעון ש"העלמת" המחלוקת במחצית המקרים (ועידונה במקרה אחד נוסף) נעשתה כתגובת נגד להעצמת המחלוקת והצגתה כמחלוקת גורפת, ולא להיפך.⁵⁶

53. ברנדס (לעיל, הערה 52) עמ' 228–235, ועמ' 246–255. יש לציין שהוא לא התייחס ישירות למחלוקות שבין ר' יהודה לר' מאיר, אלא הרחיב בנוגע לכלל לפיו במחלוקות ר' יהודה ור' שמעון פוסקים כר' יהודה, ולאחר מכן הסביר מדוע לרוב נדחית פסיקתו של ר' מאיר במחלוקותיו עם כל חבריו (בדגש על ההכרעה כר' שמעון נגד ר' מאיר). אמנם ההיררכיה שם ברורה – ר' יהודה גובר על ר' שמעון שגובר בתורו על ר' מאיר. ממילא ר' יהודה גובר גם הוא על ר' מאיר (וכפי שנאמר במפורש בירושלמי תרומות פ"ג ה"א).

54. לעיל, על יד הערה 6.

55. ליברמן על אתר (תוספתא כפשוטה, עמ' 1267) ביאר שהתוספתא מוסכת על רשימת 'המשנה הראשונה', שבה לא הופיע הסומא, ורבי הוסיף אותו לרשימה המופיעה במשנה, בעקבות שיטת ר' יהודה, המוכרת לנו מן התוספתא. פרידמן (לעיל, הערה 6), עמ' 34–33 (וראו בהערה 76 שם), אף הציג זאת כמקום חריג שבו ליברמן קיבל את האפשרות שהמשנה הציגה גרסה מאוחרת יותר מזו שבתוספתא.

56. אמנם, א"א אורבך, **ההלכה: מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984, עמ' 61–65, 123–138, קבע שחשיבה שיטתית מעידה על תקופה מאוחרת יותר, שכן המשנה חושבת ומתנסחת באופן קזואיסטי – מה שיגרום להבנה שדווקא גרסת התוספתא מאוחרת לזו של המשנה. ואולם, ל' מוסקוביץ', *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Tubingen 2002, pp. 91–97, מעורר יותר, לפיו אפשר למצוא חשיבה שיטתית במשנה, גם אם הניסוחים יהיו קזואיסטיים. ראו גם: י' ברנדס, 'מקזואיסטיקה להמשגה וחזרה: מוקצה מחמת חסרון כיס כדוגמה', **אקדמות** כז (תשע"ב), עמ' 57–31.

לסיכום, נראה שביססנו את הטענה לפיה במקור היו ארבע מחלוקות בין ר' יהודה וחבריו בנוגע למידת חיובו של סומא במספר מקרים פרטניים. מכאן יצאו עורכי התוספתא והמשנה לדרכים נפרדות: התוספתא הציגה את כל ארבע המחלוקות, וברי הפלוגתא של ר' יהודה מנוסחים בלשון 'רבים - חכמים'; ואילו המשנה העלימה כמעט לחלוטין את קיומה של המחלוקת. על גבי זה הצענו - מתוך סברה - שמעשה עריכת המשנה מאוחר למעשה עריכת התוספתא, ומגיב לה. במסכת חגיגה זה ברור ומבוסס, וההיגיון גוזר שגם בשאר המקרים הסיפור זהה. המבקש לחלץ שיטתיות מסוימת ביחס המשנה למעמדו של הסומא לא יבחין כלל בייחודיות של ארבעת המקרים בהם אנו דנים, ויצרף אותם לדינים הנוספים בהם הוזכר הסומא, מהם לחיוב ומהם לפטור.⁵⁷

ו. המחלוקת הרעיונית

הדיון בתוספתא מגילה בנוגע ל'פריסה על שמע' עשוי להצביע על ממד תיאולוגי ורעיוני שנמצא בבסיס המחלוקת התנאית.

לטענה ההגיונית של ר' יהודה "כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע" עונים החכמים: "הרבה דרשו במרכבה ולא ראו אותה מעולם".⁵⁸

אפשר שהדיון כאן בין ר' יהודה לחכמים נוגע בנקודה המשליכה על המחלוקת השיטתית ביניהם. ר' יהודה תופס את מי שאיננו רואה כבעל נכות קשה ומוחלטת. חכמים, שאומרים שאין אדם שרואה הכול, מציבים את הסומא יחד עם שאר בני האדם על ציר גמיש הרבה יותר של מגבלת ראייה. קיום המצוות מהווה דרך לקשר עם הקב"ה. כיצד ניתן ליצור קשר עם דבר שהוא בלתי-נראה? אם רבים מאיתנו יכולים לדרוש במרכבה מבלי לצפות בה, גם הסומא יכול לקיים קשר עם אלהיו, הגם שאיננו רואה. נוסף על כך, נקודת המבט המשתפת את הסומא עם שאר בני האדם גם מסייעת לחלץ אותו ממגבלתו, שכן בעייתו יכולה להיפתר על ידי הסתייעות באנשים אחרים. כך מפורש בברייתא המצוטטת בסוגיית הבבלי.⁵⁹

57. בווריאציה אחרת ניתן להציע שמן התוספתא בחגיגה למדנו שכדורו של רבי היו דיונים נוספים על שיטות ר' יהודה וחכמים, והמשנה משקפת את השינויים שחלו בבית המדרש בעקבות דיונים אלו.

58. אפשר שהנעימה העוקצנית בתשובת החכמים מושרשת בשיטת ר' יהודה המובאת בסוף הפרק שם, בדיון על הפרשיות שאסור לקרוא בהם בציבור (פ"ד מ"א): "אין מפטירים במרכבה, רבי יהודה מתיר". שמא ביקשו חכמים לרמוז לר' יהודה, שכשם שמי שלא חווה באופן ישיר את מעשה מרכבה יכול לדרוש בו, ולדעת ר' יהודה אף לקוראו בציבור, באופן דומה היה צריך לאפשר לסומא לברך על ברכת המאורות. אמנם, גם החכמים מבחינים (לכיוון השני) בין פריסה על שמע - שאותה הם מתירים לסומא - לבין קריאה בציבור במעשה מרכבה. אלא שלדעתם המגבלה על הפטרה במרכבה איננה מעוגנת בכך שהמפטיר לא ראה את המרכבה - שהרי גם הדרשן לא ראה את המרכבה - אלא ברצונם של חכמים להגביל את לימוד הסודות התאולוגיים לקבוצות קטנות של תלמידי חכמים. כך מוכח ממשנת חגיגה פ"ב מ"א.

59. מגילה כד ע"ב: "תניא, אמר רבי יוסי: כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה, וכי מה אכפת ליה לעור בין אפילה לאורה? עד שבא מעשה לידי. פעם אחת הייתי מהלך באישון לילה ואפלה, וראיתי סומא שהיה מהלך בדרך ואבוקה בידו. אמרתי לו: בני, אבוקה זו

דיון זה עשוי להשליך גם על מחלוקת אחרת התלויה ב'ראיה', בנוגע לעלייה לרגל לבית המקדש (חגיגה פ"א מ"א). לדעת ר' יהודה מי שאינו מסוגל לראות גם איננו מצווה להיראות לפני ה' במקדש. אפשר שאף כאן מרחיבים החכמים החולקים עליו את משמעות המושג 'ראיה' לכלול דברים שהסומא "רואה" בדרך חווייתית שונה מהמקובל. מעניין אפוא שבעניין זה חכמי דור רבי מכריעים כשיטת ר' יהודה, ופוטרים את הסומא. אם נאמץ את הקשר שהצענו בין הרחבת ה'ראיה' בפריסה על שמע לבין החלת מצוות העלייה לרגל על הסומא,⁶⁰ נצטרך לטעון שהחכמים מדור רבי סברו שדווקא 'ראיית פני ה'' בעליה לרגל מצריכה מרכיב חווייתי ישיר שאיננו נחויך בתחומי ההלכה האחרים.

ז. בין התוספת והתלמודים

לקראת סיום, נשוב לסוגיות התלמודים עימם פתחנו. בעוד עורך התוספתא הציג במסכת מכות את ר' יהודה כמי שפטר בצורה גורפת את הסומא מדיני עונשים, הבבלי בבבא קמא והירושלמי במכות הרחיבו את גישתו כפוטרת את הסומא מכלל המצוות. כלומר, אפילו בקרב ההופכים את יחסו של ר' יהודה משיטתית לגורפת, מצאנו פערים במידת התפשטות העניין.

הבדל זה הינו משמעותי. שכן, את הפטור מדיני עונשים ניתן להסביר כווריאציה מורחבת של הכלל התלמודי 'אונס רחמנא פטריה',⁶¹ המתאר סיטואציות בהן האדם איננו יכול להיחשב כאחראי מלא למעשיו. אולם פטור גורף ממצוות מחריג את הסומא מכלל הקהילה, ומשליך על מעמדו כבן-ברית.

גם ההקשר הרחב, ממנו נובעת המסורת המרחיבה את שיטת ר' יהודה, שונה: בתוספתא זה נבע מתוך הפטור מגלות אם רצח בשגגה, ובבבלי זה הוצמד לדיני כושת.⁶² מסתבר שיש קשר בין שני ההבדלים. עונש הגלות חל על מי שיש לו חיוב בעונשים. ואילו חוסר האפשרות

למה לך? – אמר לי: כל זמן שאבוקה בידי – בני אדם רואין אותי, ומצילין אותי מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין". וראו: ר' מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות, רמת-גן תשע"ב, עמ' 388–389; י"י ליפשיץ, אחד בכל דמינות: הגותם הדיאלקטית של חסידי אשכנז, ירושלים תשע"ה, עמ' 42–43.

60. ניתן גם להוסיף את רכיב 'מעשה המרכבה', הרמוז כאמור בקישורים הספרותיים הן במסכת מגילה הן במסכת חגיגה.

61. לווריאציות מקומיות שונות של משמעות המושג ראו: מ' כהנא, 'גילוי דעת ואונס בגיטין – לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות', תרביץ סב, ב (תשנ"ג), עמ' 225–263; א' שמש, "שוגג קרוב למזיד": לברור יצירתו של המושג בתורת האמוראים, שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 399–429. וראו: א"צ בן-זמרה, 'שפיכות דמים מתוך "צורך" במשפט העברי ובמשפט הישראלי (על התאמת אמצעי ההצלה ומאזן הדמים)', שנתון המשפט העברי ג-ד (תשל"ו-תשל"ז), עמ' 117–152.

62. בירושלמי כאמור זה סבוך יותר, שכן ההקשר הוא אמנם רוצח בשגגה, אולם העמדה לפיה ר' יהודה פוטר את הסומא מכל המצוות מונגדת דווקא לפריסה על שמע, שהיא רלוונטית לעמדה כללית יותר של חיוב במצוות ושל שותפות בקהילת הברית.

להוציא אחרים ידי חובתם, ואי-היכללות במי ש'יש לו בושת', רומזים לתפיסה רחבה יותר של חברת המצוות הכללית.⁶³

אמנם, נראה שגם התלמודים הכירו בחשיבותה של הברייתא ממסכת מכות. הירושלמי קושר במפורש בין הסוגיה במכות לשיטת ר' יהודה במסכת מגילה. והבבלי ציטט גם הוא את הברייתא כמקור חשוב בסוגיית בושת הסומא. ועם זאת, הפזמון החוזר בשלוש הברייתות העוקבות - 'ר' יהודה אומר סומא אין לו בושת, וכן היה ר' יהודה פוטרו מן...' - מדגיש דווקא את חשיבותה של סוגיית הבושת בתפיסתו הכללית של ר' יהודה.

ייתכן שעורך התוספתא סבר שהחידוש הדרמטי של ר' יהודה נמצא באפשרות הפטור של סומא מדיני מיתה (ובעצם באמירה שאין לסומא אחריות על מעשיו, אפילו אם רצח במזיד!), אלא שעדיין דבר זה מתמקד בדיני עונשים בלבד. לעומת זאת הבבלי סבר שכל עוד מדברים על פטור סומא ממצוות, אפילו אם מדובר במצוות החשובות ביותר, אין בכך די. ברם, כאשר עוברים לדבר על פטור של אנשים אחרים אם הם פוגעים בסומא - הדבר מעיד יותר מכל על מעמדו הנחות של הסומא בעיני ר' יהודה. זה מחריג אותו מחברת האנשים הנורמטיביים באופן הבוטה ביותר, והופך אותו לדמות שקופה שאיננה בת דעת, וממילא איננה חשה בושת, בדומה לשוטה.⁶⁴

ח. סיכום

האפשרות ששיקולי עריכה ספרותיים במשנה ובתוספתא יבואו לידי ביטוי במספר מסכתות במקביל, היא מחודשת ומרעננת. ודוק: אין הכוונה לקישורים לשוניים בין משניות במסכתות

63. ובדומה לדברי ליפשיץ, מרקס, קמיר ואנגלברג לעיל (על יד הערה 20). וראו דיון תמציתי על שני יסודות אפשריים בדעת ר' יהודה לפטור סומא (רחמנא חס עליה בגלל הקושי בקיום המצוות אל מול קלישות דעת) אצל ר"א ליכטנשטיין, **מנחת אביב**, ירושלים תשע"ד, עמ' 271-273.

64. אותה סוגיה בבבלי מסתיימת עם פיסקה הממחישה לנו הן את פוטנציאל ההצלחה הן את נזקקותו וחולשתו של הסומא. רב יוסף - ראש ישיבת פומבדיתא וגדול הדור בדורו, היה סומא. הוא מספר שכאשר נתקל בתחילה במחלוקת ר' יהודה וחכמים, הוא קיווה שתיפסק הלכה כר' יהודה, כיוון שאם הוא מקיים מצוות למרות שהוא פטור, שכרו גדול הרבה יותר. הוא אף הביטח לעשות סעודה גדולה לכבוד מי שיאמר לו שהלכה כר' יהודה. אולם, כאשר הוא נחשף לדברי ר' חנינא ש"גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", הוא הפך את שאיפתו, והיום מי שיאמר לו שהלכה כחכמים יזכה לסעודה גדולה שתירשם לזכותו. הסיפור הזה ממחיש לנו מחד שלא ניתן להתייחס לסומא כמו חרש ושוטה. לא מצאנו ראש ישיבה שהוא חרש או שוטה. אולם מאידך - למרות גדולתו האדירה, רב יוסף לא יכול להכריע את ההלכה בעצמו. הוא זקוק לאחרים שיפסקו את ההלכה, ובכך הוא חושף את חולשתו. נדמה שסיפור זה מציג את שני הצדדים הקיצוניים שניתן להגיע אליהם ביחס לסומא: אדם ככל האדם בצד מסוים, וחריג בקנה מידה רחב ביותר בצד אחר.

למקום נוסף בו ניכר המתח שבין פגיעותו של הסומא ובין האפשרות שלו לצמוח בתורה ובחכמה ראו: 'ענבר, חלום של בין השמשות: עיון ודרישה בסיפורים תלמודיים, תל-אביב 2013, עמ' 189-210.

שונות. זאת מצאנו למכביר, ורבים התייחסו לכך, בין אמו"ר ובין אחרים.⁶⁵ במקרים כאלה גישה מינימליסטית תטען שהעורך ערך את הלשון במסכת אחת באופן שתתאים למסכת אחרת. גם גישה מרחיבה יותר תסביר שמדובר בשיקול מקומי, שביקש לקשר מבחינה רעיונית בין שתי מסכתות, או בין שני נושאים מסוימים. החידוש כאן הוא שגם עורך התוספתא וגם עורך המשנה פעלו במהלך כמה מסכתות מתוך קו חשיבה לכיד, שהנחה אותם בכל ארבעת המופעים בהם חלקו ר' יהודה וחבריו ביחס לסומא. התוספתא בחרה להציג את מעמדו של הסומא, לגבי ארבע הסוגיות הללו, כבחירה בין שתי גישות קיצוניות: כבעל מוגבלות חמורה, המשליכה על מצבו ההלכתי באופן משמעותי, או כ'פיקח לכל דבריו' (מלבד תחומים מסוימים שבהם מוגבלותו תבוא לידי ביטוי). לעומת זאת המשנה נקטה בדרך ביניים, המשלבת בין שני הקטבים, והציגה את הסומא כמי שלעיתים מתפקד כמו כל אחד אחר ולעיתים יש לראותו כבעל מעמד נחות. כפי שנכתב ב'משנת ארץ ישראל', גם אני סבור כי,

בספרות התנאית נקבעו הלכות שונות. חלקן חייבו את הסומא במצוות, חלקן פטרו אותו וחלק גדול מהן היו שנויות במחלוקת... כבר בספרות התנאית פגשו שתי מגמות. האחת מנסה לצמצם את פטור העיוור למקרים מיוחדים, והאחרת מרחיבה יותר.⁶⁶

התוספתא והבבלי, ביקשו להעמיד את שתי המגמות הללו במחלוקת מקורית שבין ר' יהודה לשאר החכמים. כאן הצענו את האפשרות שמדובר במחלוקת שבין עורכי התוספתא והמשנה.

65. ראו לדוגמה: א' וולפיש, 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', נטועים א (תשנ"ד), עמ' 33-60, שקשר בין בבא קמא פ"ח (משניות א, ז) לבכורות פ"ה מ"ה (עמ' 49-52); הנ"ל, דיסרטציה (לעיל, הערה 1), עמ' 77 הערה 138, לקשר בין ראש השנה פ"א מ"ח לסנהדרין פ"ג מ"ג; שם, עמ' 90 הערה 28, לקשר בין ראש השנה פ"ב מ"ו לסנהדרין פ"ג מ"ו; מ' פרי, 'מקבילים נפגשים - הארות על עיצובן הספרותי של משניות יומא', נטועים יג (תשס"ה), עמ' 27-51, שהקדיש פרק שלם במאמרו לקשרים בין משניות ביומא למסכתות אחרות (נגעים ופרה, סנהדרין, סוטה ואבות, ראו בעמ' 40-45); ח' יחיאלי, 'רמיזות אינטרטקסטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה (ברכות, ראש השנה ותענית)', רמת-גן תשס"ט (עבודת מאסטר), שהקדיש פרק ארוך לרמיזות פנים משנאיות (עמ' 54-82) והציג קשרים בין מסכתות שונות (ברכות-יומא, ר"ה-תענית, תענית-חגיגה); וכן עוד רבים.

66. ספראי (לעיל, הערה 11), עמ' 210-211.

עשר מעלות למשנה

מאמר זה מבקש לבחון את תולדות ההתייחסות למשנה מראשית פרסומה ועד ימינו. שינוי העמדות העקרוניות כלפי המשנה גרר אחריו גם שינוי באופן לימודה, בהבנת תפקידה ובאופן השימוש בה. במסגרת זו, לא ניתן להעמיק חקר בכל אחד מן השלבים בתהליך. המגמה היא להציג תמונה כללית, מעין מבט ממעוף הציפור המאפשר לראות את התופעה במלוא היקפה. לצפייה בתופעה זו יש משמעות כפולה: האחת, להבנת היחס המשתנה אל המשנה במהלך הדורות, והשנייה, להבנת תהליכים דומים שעברו על ספרים אחרים, לרבות תהליכים המתרחשים לנגד עינינו בימים אלו ממש.

א. אנתולוגיה

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא, מדברי סופרים ואינו מוצא, ... אמרו נתחיל מהילל ומשמאי.¹

ראשית התהוותה של המשנה מנומקת בתוספתא שבראש מסכת עדויות, בצורך לסדר ולארגן את התורה שבעל פה.² דבר זה נצרך אחרי שנות ה"מהומות ושמידים ושבושים" בשלהי ימי

1. תוספתא עדויות פ"א ה"א. ח' אלבק סבור שזו עדות נאמנה לראשית סידורה של המשנה, ראו: ח' אלבק, **מבוא למשנה**, תל אביב תשי"ט, עמ' 82-87, 257-259. אפשטיין סבור שאין זה אלא תיעוד של הכינוס בכרם ביבנה שבו החלו לסדר את מחלוקות בית הלל ובית שמאי, ראו: י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים ותל אביב 1957, עמ' 422-427. שניהם סוקרים גם את דעות קודמיהם בנושא זה.
2. מסכת עדויות נחשבת לראשית עריכת המשנה. כך משמע מנוסח ההקדמה של המסכת בהלכות הפתיחה שלה בתוספתא, כך מפורש בתלמוד במסכת ברכות, וכך היא דעתם של חלק מן החוקרים החדשים, ראו מבואו של חנוך אלבק למסכת עדויות, בתוך: **משנה סדר נזיקין**, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 275-279. רי"נ אפשטיין, סבור אמנם שעיקר מגמתה של המסכת הוא להכריע במחלוקות, ולא רק לתעד אותן, ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 425, אבל גם לשיטתו, ברור שהמגמה הסדרנית בולטת מאוד באופן ארגון קובצי ההלכות במסכת. ועי' שם ניסוחו של ניסוחו של רע"צ מלמד, (שם, עמ' 435, הע' 103a) "שהסכימה החיצונה של ההלכות הכריעה את הסדר".

הבית השני, בשנות המרד והחורבן,³ עת התרבו המחלוקות וסדרי הלימוד התערערו כליל.⁴ קובצי משנה הלכו ונוצרו במשך כל תקופת התנאים עד שבא רבי יהודה הנשיא וגיבש חיבור אחד מרכזי ומוסמך.⁵ בתחילה, לא הייתה משנת רבי אלא אחד מן המקורות של קובצי הלכות התנאים ולצידה נותרו משניות אחרות, חיצוניות: "ברייתות".⁶ חלקן עומדות בפני עצמן, וחלקן מסודרות בקבצים מבתי מדרש שקדמו לעריכת המשנה או שנוצרו במקביל ואחרי עריכת המשנה.⁷ האמוראים בדורות הראשונים השוו בין המקורות השונים לבין המשנה וביירו באמצעותם את נוסח המשנה, את הדעות השונות מאלו שבמשנה, את השמות המסתתרים

3. אגרת ר' שירא גאון, מהד' ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 11 בנוסח הספרדי, וראו חילופי נוסחאות שם. על דרכיהם של הראשונים להתמודדות עם ה"תקלה" של המחלוקות ראו: י' בלידשטיין, 'מסורת וסמכות מוסדית לרעיון תורה-שבעל-פה במשנת הרמב"ם', דעת 4 (תשמ"ו), עמ' 14-15 ובהערות שם.
4. קריסת הסנהדרין והופעת המחלוקות מתוארת בתוספתא: סנהדרין פ"ז ה"א; חגיגה פ"ב ה"ט; סוטה פי"ד ה"ט. היסטוריונים חלוקים בדבר התקפות ההיסטורית של תיאורים אלו, ראו: י' רוזן-צבי, 'פרוטוקול בית הדין ביבנה? עיון מחדש בתוספתא סנהדרין פרק ז', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 447-477. גדליהו אלון סבר שתופעת המחלוקת לא הייתה חדשה והחידוש הוא בהתמסדותה, ראו: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל א, תל אביב תשי"ז, עמ' 123-124, 193-201. המפרשים המסורתיים קיבלו את התיאור של התרבות המחלוקת כתאונה היסטורית, ראו אגרת רש"ג (לעיל, הערה 3), עמ' 23; הקדמת הרמב"ם למשנה, בתוך: הקדמות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, מעלה אדומים תשנ"ב, עמ' מא.
5. יש להיזהר משימוש פשטני מדי במונח "קנוניזציה". מכיוון שהגדרתו של "קנון" רופפת היא. אפשר להתייחס לכל אחד מארבעת השלבים הראשונים של גיבוש מעמדה של המשנה: אנתולוגיה, אנציקלופדיה, ספר פסיקה סמכותי ונוסח רשמי כשלבים של קנוניזציה. פרופ' יעקב אלמן הצביע על הגישות השונות במחקר לעיצובה של המשנה והראה, בין היתר על פי ספרות מקבילה של אומות העולם, שהבחנה של המחקר המודרני בין הסוגות השונות אינה הולמת את האופי של החיבורים העתיקים והמשנה בכללם. ראו Y. Elman, 'Order, sequence, and selection: the Mishnah's anthological choices', D. Stern (ed.), *The Anthology in Jewish Literature*, Oxford 2004, pp. 53-80.
6. "משניות גדולות כגון משנתו של רבי חונה משנתו של רבי הושעיה ומשנתו של בר קפרא" (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה, מח ע"ג). המונח "ברייתא" למקורות תנאיים שמחוץ למשנה, מיוחס לתקופה מאוחרת של אמוראי בכל, אחרי שהתקבעה המשנה כחיבור המובחר, ראו: נ' דנציג, 'התפתחות המונח 'ברייתא' ותירוץ התלמוד 'ברייתא לא שמיע ליה', סיני פה (תשל"ט), עמ' 217-224.
7. אופי היווצרותה של הספרות התנאית וגיבושה של משנת רבי מתואר כאן בתמצית על פי הדעות המקובלות מאז אגרת רב שירא גאון (לעיל, הערה 3), עמ' 17-47, ובמחקר החדש מאז ימיהם של רנ"ק וזכריה פרנקל מבלי להיכנס לפרטים השנויים במחלוקות ואינם משמעותיים לדין שאנו עומדים בו. ראו: נ' קרוימל, מורה נבוכי הזמן, לונדון תשכ"א, עמ' ריז-רלז; ז' פרנקל, דרכי המשנה, ליפסיה תרי"ט, עמ' 209-218. לסיכום בסיסי של תולדות המחקר על מקורות המשנה ראו: נ' עמינח, 'על תולדות מחקר המשנה', בשדה חמ"ד כד (תשמ"א), עמ' 221-234. למחקר עדכני ראו: י' רוזן-צבי, 'מבוא למשנה', מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר ור' רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית, עמ' 64-1.

מאחורי המשניות האנונימיות: "סתם משנה"⁸ או את הכינויים הרומזים: "חכמים"⁹. ורק לאחר הבירור ניגשו לפסוק הלכה.¹⁰ כמצופה מחיבור לקטני, נמצאו במשנה סתירות ואי-סדרים

8. הכלל "סתם משנה רבי מאיר" מיוחס לרבי יוחנן (סנהדרין פו ע"א). הר"ש מקינון בספר כריתות (לשון לימודים, שער שני) מעיר ש"מצינו דסתם משנה לא אתיא כרבי מאיר", ומביא דוגמאות בהן הגמרא העמידה את סתם המשנה כתנא אחר. השאלה "מאן תנא" המבשרת מיהו התנא שדעתו היא סתם המשנה מופיעה פעמים רבות בשני התלמודים. וראו עוד בהערה הבאה.
- ר"נ אפשטיין נוקט בעמדה מורכבת בעניין זה. מצד אחד הוא סבור שרבי הכריע הלכה במשנה, ראו אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 225-226. ועל כך תקף אותו ר"ח אלבק בחריפות. אולם עמדתו של אפשטיין מורכבת יותר מכפי שאלבק ייחס לו. אפשטיין מקבל את ההנחה שרוב סתמי המשניות הם ממשנת רבי מאיר (שם, עמ' 96-106). ובד בבד הוא סבור שמשנת רבי היא חיבור אקלקטי ממקורות תנאיים שונים (שם, עמ' 204-205). כדבריו: "עד כמה שאפשר הניח אפוא רבי את מקורותיו כמות שהם, אלא שצירף מקורות למקורות", (שם, עמ' 212) והוא עצמו עסק בבירור מקורותיהן של יחידות: פרקים ומסכתות מן המשנה, ראו: י"נ אפשטיין, 'למשנת רבי יהודה (לחקר מקורות המשנה)', תרכ"ט (תש"ד), עמ' 1-13. לפיכך נראה שאפשטיין מפשר בין שני הקצוות. מצד אחד הוא מקבל שהמשנה של רבי מורכבת ממקורות שהיו לפניו ובחלק מהם הוא לא התערב כלל. מצד אחר הוא סבור שרבי התערב במידה מסוימת בשלבי העריכה ונתן במשנה ביטוי גם לפסיקתו, אם כי לא באופן מלא ועקיב. שמא פרידמן הצביע על חוסר עקביות בהערותיו של אפשטיין בנושא דומה: אופייה של התוספתא, וניסה להצדיק את הסתירות בדבריו באופנים שונים, ראו: ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג, עמ' 17-21. אפרים אורבך סבור ש"לפי מצב המקורות שבידנו, אין ביכולתנו לקבוע שרבי נהג בעריכת המשנה לפי עקרון אחד וכולל. טיבם של המקורות שהיו לפניו ומדת התפשטותם בין החכמים קבעו כנראה את יחסו אליהם - מה לקרב ומה לרחק, מה לקבל כלשונו ומה להגיה ולשנות", ראו: א"א אורבך, 'מבוא למשנה' ומאה שנה לחקר המשנה, מולד יז (תש"ן), עמ' 434.
9. השאלה "מאן חכמים" מופיעה עשרות פעמים בש"ס. השאלה "מאן חכמים" גוררת בדרך כלל את זיהוי "חכמים" כחכם יחיד, לאו דווקא רבי מאיר. היא מופיעה כשאלה ראשונית על המשנה, כגון: "וחכמים מכשירין - מאן חכמים? אמר רבי אלעזר: ר' אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי" (גיטין כב ע"א-ע"ב). היא שכחה יותר כשאלת זיהוי של ברייתא שהובאה במהלך משא ומתן בגמרא, כגון: תענית ו ע"א, או כפתרון לסתירה בין ברייתות, שדברי המובאים בשתייהן בשם "חכמים" סותרים זה לזה (כגון: גיטין עו ע"א). יש שהבירור מיהם "חכמים" מופיע בסתמא דגמרא כדי להצדיק מדוע לא פסקו הלכה כחכמים. מקרים אלו הם מאוחרים ומשקפים את התקבלות הכללים (כגון: יבמות מו ע"ב). עם זאת, ניכר שכבר אמוראים ראשונים התייחסו לדעה המובאת בשם "חכמים" כדעת הרבים שיש לפסוק כמותה. דוגמאות שבהן משתמשים במונח "הלכה כרבים" כבבלי, ובכולן "הרבים" מופיעים במשנה בשם "חכמים": ברכות ט ע"א; ברכות לו ע"א; יומא לו ע"ב; מועד קטן כ ע"א; יבמות מו ע"א; יבמות מז ע"א; כתובות כא ע"א. על שיטות הראשונים בפסיקה כ"חכמים", ראו: יד מלאכי, כלל תרס"א.
10. לפיכך מחשיבים את המורים הלכה מן המשנה כ"מבלי עולם" (סוטה כב ע"א). רש"י הסביר זאת כך: "דכיון דאין יודעין טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה. ועוד יש משניות הרבה דאמרינן: 'אה מני פלוני הוא' ו'יחידאה היא' ולית הלכתא כוותיה, ועוד שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות" (רש"י שם ד"ה שמורין).

הנובעים מכך שיש בה צירוף של קבצים ממקורות שונים.¹¹ אי אפשר היה לראות בה חיבור של פסיקת הלכה,¹² כמבואר בגמרא:

תנא: התנאים מבלי עולם.

מבלי עולם סלקא דעתך?

אמר רבינא: שמורין הלכה מתוך משנתן.

תניא נמי הכי, אמר רבי יהושע: וכי מבלי עולם הן? והלא מיישבי עולם הן, שנאמר:

"הליכות עולם לו"¹³! אלא, שמורין הלכה מתוך משנתן.¹⁴

ההנחה הפשוטה היא שאי אפשר להורות הלכה מן המשנה.

ב. אנציקלופדיה¹⁵

[אילפא] תלא נפשיה באסקריא דספינתא, אמר: אי איכא דשאל לי במתניתא דרבי חייא ורבי אושעיא ולא פשטינא ליה ממתניתין נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא.¹⁶

11. האמוראים ברורות הראשונים עדיין לא ראו במשנה חיבור מחייב, לא מבחינת עדותה על מסורות התנאים, ובוודאי לא כפסיקה הלכתית. יש בכבלי מאות סוגיות שבהן מבררים "מאן תנא" או "לימא מתניתין כ...". מתוך הנחה שצריך לברר מיהו התנא האנונימי. בסנהדרין לד ע"ב, ובגדה נ ע"א מבחינים בין "סתמא דרבים" לשאר סתמא, ומכאן שלא כל סתמא הוא רבים. ביטוי מצוי בכבלי הוא "סתם לן תנא", ופוסקים כמותו, אף שלא מייחסים זאת לרבי במפורש. בביצה ב ע"א-ע"ב רב נחמן אומר: "סתם לן תנא" ואילו הסתמא דגמרא: "מאן סתמיה למתניתין - רבי", ומקשה סתירה בין שתי סתמותיו. נראה שרב נחמן אינו מוטרד מכך שיש סתירה בין שתי הסתמות. וראו ביאור בהרחבה בעבודתי: ' ברנדס, 'ראשיתם של כללי הפסיקה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים תשס"ב, עמ' 165-226; וכן במאמרי על הקנוניזציה של המשנה: *Journal of Ancient Judaism* 10, (2019), pp. 145-180.
12. ניסוח קיצוני של הגישה הזאת מופיע אצל אלבק (לעיל, הערה 1), עמ' 172-184. אלבק נדרש לתרץ את המקומות בתלמוד בהם מפורש שסתם המשנה מעיד על פסיקת הלכה של רבי. אברהם גולדברג הלך בדרכו של אלבק, והסביר שאין להוכיח מהמקומות בגמרא שבהם מתייחסים לסתם משנה כפסק הלכה, מכיוון שהם מעידים על גישתם של האמוראים, אך לא על המציאות ההיסטורית בעת עריכת המשנה, ראו: א' גולדברג, 'דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה', *תרביץ כח (תשי"ט)*, עמ' 260-261.
13. חבקוק ג', ו.
14. סוטה כב ע"א. הגמרא מתארת שם את דמותו של "רשע ערום" כמי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים. הוא מורה הלכה מן המשנה מבלי לדעת את טעמי המשניות, את החילוקים ביניהן, את ההבחנה בין התנאים השונים ואת כללי הפסיקה ביניהם. כמבואר ברש"י שם ד"ה ולא שימש וד"ה שמורין.
15. מיוונית: חיבור כולל, מקיף; חיבור האמור לכלול את כל הידע בתחום.
16. תענית כא ע"א וכתובות סט ע"ב. על הפן הריאלי של מעשה זה ראו: ד' שפרבר, 'פילולוגיה וריאליה בחקר ספרות חז"ל', סידרא א (תשמ"ה), עמ' 131-143. על היבטיו הרעיוניים והנפשיים ראו: ' פרנקל, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, תל אביב 1981, עמ' 88-90; א' קוסמן, *מסכת גברים: רב*

במהלך הדור השני והשלישי של האמוראים בארץ ישראל, הפכה המשנה להיות ספר הלימוד המרכזי של תורת התנאים ושאר המקורות נדחו מפניה.¹⁷ אילפא¹⁸ מתפאר בכך שהוא יכול להפיק מן המשנה כל הלכה המצויה בברייתות של רבי חייה ורבי אושעיא, ומורה בכך דרך לימוד לכול.¹⁹

רבי יוחנן עיגן את בכורת המשנה במאמר המיוחס לימי רבי: "ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד".²⁰ וקבע: "אני אין לי אלא משנה".²¹

בעקבות זאת, נעשה מאמץ ליישב את הסתירות במשנה ולהופכה במידת האפשר לחיבור עקבי והרמוני. במקום להסביר סתירות כמחלוקות בין מקורות שונים, נוטים לפתור את

- והקצב ועוד סיפורים, ירושלים 2002, עמ' 126-121; ר' וקנין, 'אילפא ורבי יוחנן - תורה וסחורה: שיעור בהגות חינוכית', הגות ט (תשס"ט-תש"ע), עמ' 65-72.
17. יש להפריד בין שני מהלכים שהתרחשו כמעט ברזמנית: ראיית המשנה כחיבור מיוחס ומועדף על פני שאר הברייתות, מהלך אותו אנו מתארים בפיסקה זו, לבין הפיכתה לספר פסקים מחייב, שיתואר בפיסקה הבאה. למרות הזיקה ההדוקה בין שני העניינים, אין הם תלויים בהכרח זה בזה. יכול ספר להיות מקור מוסמך לתורתם של התנאים, אך מכיוון שהוא זרוע מחלוקות, אינו יכול לשמש כחיבור של פסיקה. ראו הבחנתו של הלברטל, בין קנון מעצב לקנון מחייב: M. Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, Cambridge, Massachusetts 1997.
18. אמורא ארץ-ישראלי, חברו של רבי יוחנן. א' היימאן, *תולדות תנאים ואמוראים*, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' 150; ח' אלבק, *מבוא לתלמודים*, תל אביב תשכ"ט, עמ' 180-181; ב' לאו, *חכמים ד, תל אביב תשע"ב*, עמ' 205-209.
19. סביר להניח שלקנוניזציה של המשנה היה תפקיד חברתי-תרבותי בגיבושה של חברה יהודית הלכתית, ורחייתן של כתות אחרות, ובראשן הנצרות, אל מחוץ לשיח הלגיטימי. מה שעשתה ברכת המינים בבית הכנסת, עשתה הקנוניזציה של המשנה בבית המדרש. ראו: ר' ניר, *הנצרות הקדומה*, רעננה תשס"ט, עמ' 56, ובפרק על היחס למינים, עמ' 411-419. על קנוניזציה ככלי בעיצוב תרבות וחברה ראו לדוגמה: ר' סלע-שפי, 'המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימוש ושל חידוש בתרבות', י' שביט (עורך), *קנון וכתבי קודש*, תל אביב תשס"ט, עמ' יז-מו. משה הלברטל (לעיל, הערה 17) עסק בסוגיית הקנוניזציה בעולם התורה בהרחבה. על הקנוניזציה של המשנה ראו שם עמ' 45-72; וכן בתמצית בחיבורו הרמב"ם, ראו מ' הלברטל, *הרמב"ם*, ירושלים 2009, עמ' 162-163.
20. בבא מציעא לג ע"א-ע"ב: "תנו רבנן: העוסקין במקרא - מדה ואינה מדה, במשנה - מדה ונוטלין עליה שכו, בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו, ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד. הא גופא קשיא, אמרת: בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, והדר אמרת: ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד! - אמר רבי יוחנן: בימי רבי נשנית משנה זו, שבקו כולא עלמא מתניתין ואזלו בתר תלמודא. הדר דרש להו: ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד". בענין העברת דברי רבי יוחנן, ראו: י' פרנקל, 'הא גופא קשיא', *תרביץ* מב (תשל"ג), עמ' 269 והערה 19. והשוו ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה, מח ע"ג.
21. ירושלמי תרומות פ"ב ה"א, מא ע"ג ומקבילות; ירושלמי תרומות פ"ב ה"א, מא ע"ג ומקבילות. אמוראי בבל, החל מן הדור השלישי, נוקטים ביטוי דומה: "מתניתין היא". בבואם לפשוט שאלות הלכה הם כבר מעמידים את המשנה כמקור ראשון בחשיבותו. ראו דברי הרי"ג אפשטיין, *מבוא לנוסח המשנה*, ירושלים תש"ח, עמ' 238-240; ב' דה-פריס, *תולדות ההלכה התלמודית*, תל אביב תשכ"ב, עמ' 47-49.

הסתירות בדרך של "אוקימתא" – העמדת כל מקור במקרה אחר, כך שלא יסתרו זה את זה באופן עקרוני.²² המשנה הפכה להיות ספר הלימוד העיקרי ודרך הלימוד מתמקדת בפירושים ותירוצים – ופחות בהישענות על מקורות מקבילים לשם ברור הדעות בסוגיה. עדיין, חכמי אותו הדור היו מודעים לכך שאלמלא חשפו בפניהם את ההלכה ממקור אחר, לא היו יודעים להפיק אותה מן המשנה.²³

ג. ספר פסיקה

והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה²⁴

אמר רב יצחק בן יוסף: תהא משנתנו ב... שלא לשבור דבריו של רבי יוחנן.²⁵

22. הפרדת מקורות במשנה בנוסח: "תברא, מי ששנה זו לא שנה זו" מופיעה כתירוץ לסתירה במשנה מפי שמואל (יבמות קח ע"ב), רבי יוחנן (! בבא קמא מ ע"ב), ר' אלעזר (שבת צב ע"ב; יבמות קח ע"ב; כתובות עה ע"ב; בבא קמא מח ע"ב; חולין טז ע"א, וכריתות כד ע"ב), ר' ירמיה (יבמות יג ע"א) ורבי זירא (בבא קמא מז ע"ב). מי שניסח את ה"אידיאולוגיה" של יישוב משניות אליבא דחד תנא הוא רבי יוחנן: "מאן דמתרגם לי חבית אליבא דחד תנא, מובילנא מאניה בתריה לבי מסותא" (סנהדרין סב ע"ב) כשם שרבי יוחנן פסק גם שלא לפי הכללים (אולי בתקופת חייו שקדמה לגיבושם של הכללים), כך הוא ותלמידיו עדיין אינם נמנעים מלפרש סתירות בדרך של הפרדת מקורות. אולם בזמן מאוחר יותר, בעיקר בבבל, מתרווחת הגישה של דחיית התברא ומאמץ ליישב את המשנה בלא סתירה. עולא (יבמות קח ע"ב) רבה (אבל יש גורסים רבא – בבא קמא מ ע"ב וכריתות כד ע"ב), רבא (שבת צב ע"ב; יבמות יג ע"א; יבמות קח ע"ב; כתובות עה ע"ב; בבא קמא מז ע"ב, מח ע"ב), רב פפא (חולין טז ע"א) ורב אשי (שבת צב ע"ב).

אברהם וייס וצבי אריה שטיינפלד סבורים שיש גם אוקימתות מאוחרות שהועברו ונוסחו כאילו נאמרו במפורש על ידי אמוראים ראשונים. ראו: צ"א שטיינפלד, מודה במקצת, רמת גן תשל"ט, עמ' 38 והערה 44 שם. על האוקימתא כדרך פרשנות ראו: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 19–25. וראו עוד להלן הערה 30.

23. יבמות צב ע"ב: "א"ר ינאי, בחבורה נמנו וגמרו: אין קדושין תופסין ביבמה. אמר ליה רבי יוחנן: רבי, לא משנתנו היא זו? דתנן... א"ל: אי לאו דרלאי לך חספא, מי משכחת מרגניתא תותיה?" וכן במכות כא ע"ב. דיאלוג דומה מתרחש בין רבי חייה בר אבא לרבי יוחנן בבבא מציעא יז ע"ב. ראו אלבק (לעיל, הערה 18), עמ' 646.

24. שבת מז ע"א.

25. שבת קיב ע"ב. וכן דברי רבי זירא בשבת מז ע"א. המשנה מועמדת באוקימתא דחוקה כדי שתתאים להלכה המקובלת – ולא תסתור את הכלל הלכה כסתם משנה. מכך שאין דוחים את ההלכה מפני סתם המשנה אלא מתקינים את סתם המשנה כך שתתאים להלכה המקובלת, ברור שההלכה לא נפסקה על פי סתם משנה. ראו בהרחבה במאמרי: ' ברנרס, 'מבנה ומשמעות בסוגיית אוקימתא', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 9–38; וכן בחיבורי: מדע תורתך – מסכת שבת, אלון שבות, תשפ"ב, עמ' מז-סב.

מסתמיך ואזיל ר' אבהו אכתפיה דרבי נחום שמעיה, מנקיט ואזיל הלכתא מיניה.
 בעא מיניה: מחלוקת ואחר כך סתם, מאי? א"ל: הלכה כסתם.
 סתם ואחר כך מחלוקת, מאי? אמר ליה: אין הלכה כסתם.
 סתמא דמתניתין ומחלוקת בברייתא, מאי?
 אמר ליה: הלכה כסתם.
 מחלוקת במתניתין וסתמא בברייתא, מאי?
 אמר ליה: וכי רבי לא שנאה, רבי חייא מנין לוי?²⁶

במקביל להפיכת המשנה לספר הלימוד המרכזי של תורת התנאים, נעשתה גם פעולה שיטתית להפיכתה לספר פסיקה מחייב. כאמור, המשנה לא נוצרה במתכונת המתאימה לשמש כספר פסקים, מכיוון שיש בה מחלוקות מרובות, כמעט בכל הלכה, וגם סתירות בין משניות במקומות שונים. לפיכך, נחלצו רבי יוחנן ובית מדרשו להתקין מערכת של כללים שתאפשר להפיק הלכה מן המשנה.²⁷ בעקבות זאת, פחתה והלכה הפסיקה העניינית בכל מחלוקת תנאים בפני

26. יבמות מב ע"ב. כללים אלו מחשיבים את המשנה כספר הלכה מחייב. בנוסף, נקבעו כללים לפסוק במחלוקות שבתוך המשנה, מלבד הכלל "הלכה כסתם משנה", קיים ביטוי המבוסס על עקרון היסוד שמוצאו מבית הדין: "יחיד ורבים הלכה כרבים". בביטוי זה נעשה שימוש בדרך כלל במקרים שבהם מוצגת דעה אחת במשנה בשם "חכמים" והאחרת בשם חכם יחיד. מספרם של מקרים אלו קטן יחסית למספר המשניות שבהן דעה אחת מוצגת כסתם משנה והאחרת בשם חכם יחיד. ראו א"א אורבך, 'על הכלל 'אחרי רבים להטות' מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 503-509. קובץ נוסף של כללים מדברי רבי יוחנן מכריע במחלוקות בין התנאים: רבי עקיבא וחבריו, בדור תלמידי רבי עקיבא: רבי יוסי, רבי יהודה, רבי שמעון ורבי מאיר, ובדורו של רבי. בכלי, עירובין מו ע"ב. ירושלמי, תרומות פ"ג ה"א, מב ע"א. על סידורו של הקובץ ראו: א' צור, 'עיצוב כללי הלכה במבנה משולש בתלמוד הבבלי (עירובין מו ע"ב)', נטועים יט (תשע"ד), עמ' 121-129. על היווצרותם של כללי הפסיקה בתלמודים והיקפם ראו בעבודת הדוקטורט: ברנדס (לעיל, הערה 11).

27. כאמור לעיל, הגישה המסורתית המקובלת וגם גישתם של חלק מן החוקרים החדשים כדוגמת רי"נ אפשטיין היא, שכבר רבי התכוון לפסוק הלכה במשנה. נוסח מרוכך יותר של הגישה הזאת בדברי אורבך (לעיל, הערה 8, עמ' 439): "ודאי שהמשנה איננה ספר פסקים כ"היד החזקה" של הרמב"ם, שכן הכל יודעים שבחלק גדול של המשנה אין הלכה פסוקה. אבל מאידך אין המשנה רק "ילקוט לתורה שבעל פה" כדברי אלבק, אלא קאנון משפטי... בעצם מעשה המבחר והצרוף מתוך קבצי המשניות של בתי המדרש השונים שאף כנראה רבי לגוון את משנתו ולתת בה מעין ייצוג לכל קבצי המשניות הידועים בזמנו כדי שתתקבל על דעת כולם, במעשה זה היה משום הכרעה. הקובץ שלו נעשה למשנה בה"א הידועה, ושאר כל הקבצים ל"ברייתות", נוצר "קאנון" - מידה, שעל פיה וביחס אליה הוערכו כל המשניות האחרות, והיתה חתימה...".

לדעתו של אורבך, אפילו רבי יוחנן עצמו טרם התכוון לנסח כללים מחייבים. וזו לשונו: "קרוב לומר שאין 'כללים' אלה בחינת הוראה אלא קביעה סטטיסטית, שברוב המקרים במחלוקות מעין אלו ההלכה היא כדעת תנא פלוני" (א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 203). בכך

עצמה מתוך בירור הדעות בה, והתגברה הפסיקה על פי כללים.²⁸ הפסקים הפרטניים נבחנו מחדש על פי התאמתם לכללים אלו. כאשר מסורות הלכה שהיו בידיהם של החכמים עמדו בסתירה לכללי הפסיקה מן המשנה, נדרשו לתרץ את המשניות כך שיתאימו להלכה.²⁹ שיטת האוקימתא פיתחה פיתוח נוסף, לרמה של תירוצים דחוקים בפירוש המשנה, ובלבד שהמשנה תשמר את מעמדה החדש, כחיבור הסמכותי והמחייב להלכה.³⁰

עם זאת יש להבין, שמעמדה של המשנה כחיבור הלכתי מחייב הוא מעמד רשמי בלבד. למעשה, אי אפשר לפסוק הלכה מן המשנה אלא רק בעזרת הכלים שפותחו בתלמוד. לכן, עדיין עומדים בתוקפם מאמרי התלמוד המגנים את אלו המורים הלכה מן המשנה בלא להכיר את המנגנון הפרשני והכלים ההלכתיים שעוצבו על ידי חכמי התלמוד. המשנה אינה יכולה להיות תחליף לפסיקה האמוראית, אך כחיבור הלכתי רשמי היא מעניקה לה סמכות.³¹

ד. נוסח רשמי ומחייב

הרבה דקדוקין נאמרו בשמועה זו על משנתינו: ממה שנאמרה בלשון קנין ולא נאמרה בלשון קדושין על הדרך שאמרו בפרק שני האיש מקדש, וכן ממה שתלה שם את הענין באיש ר"ל ששנה האיש מקדש וכאן הוא תולוהו באשה לומר האשה נקנית, וכן הרבה דקדוקין שאין תועלת בהזכרתם ויש בהם בלבול פירושים וגירסאות וקושיות אלא שדברים פשוטים הם ונוחים לפרשם על נקל... והרבה מפרשים מדקדקים בה

מתורצות הסתירות בין כללי של רבי יוחנן לפסיקותיו הפרטניות. אמנם גם אורבך יודה שאצל תלמידיו של רבי יוחנן כבר נתפרשו הכללים כהוראות מחייבות.

28. אורי צור עסק בהשפעת כללי הפסיקה על סוגיות התלמוד. ראו: א' צור, 'השפעת שיקול הדעת ההלכתי בעריכת סוגיות הבבלי והשלכותיו להלכה', דיני ישראל יט (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' ריז-רלט; הנ"ל, 'יישומיו של ר' יוחנן את כללי ההלכה שכלל בבבלי', מורשת ישראל 11 (תשע"ה), עמ' 55-68; U. Zur, 'Applying general rules of Halakhah in Halakhic exegesis', *Review of Rabbinic Judaism*, 18, 2015, pp. 1-22

29. בנוסף למוזכר לעיל, ראו גם: י' ברנדס, 'מהפכת הפסיקה של רבי יוחנן: כללי הפסיקה', ב' איש שלום וע' ברהולץ (עורכים), בדרכי שלום – עיונים בהגות היהודית: מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ו, עמ' 515-535.

30. על המשמעות הרעיונית של שיטת הפרשנות ב"אוקימתא" ראו: ברנדס, אוקימתא (לעיל, הערה 25); מ' פיש, 'פרשנות דחוקה וטקסטים מחייבים: האוקימתא האמוראית והפילוסופיה של ההלכה', א' רוזנק וא' רביצקי (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 311-344; מ' אברהם, 'מבט אפלטוני על האוקימתות: שיטת המחשבה התלמודית והיחס בין המשנה לגמרא', אקדמות כח (תשע"ג), עמ' 115-141; א' ברנר, אוקימתא – שיח הרמנויטי, שיח פרשני ומשמעות תיאולוגית בתלמוד הבבלי, ירושלים תשע"ב.

31. מכאן נובעת האמביוולנטיות בתיאור מעמדה של המשנה כמקור הלכתי מחייב, בספרות הגאונים והראשונים.

ללא צורך. ולא דיינו בדקדוקים הנזכרים בשמועה אלא שרבותינו בעלי התוספות הוסיפו לדקדק על שנאמר האשה ר"ל בה"א ובמסכת כתובות נאמר בתולה נשאת בחסרון ה"א ודורשים חסרות ויתרות כאלו נכתבו על הלוחות בסיני ואיני רואה תועלת בזכירת דברים אלו יפרשם המבין על הצד שירצה.³²

עם הפיכתה של המשנה לספר הלימוד היסודי ולספר הפסיקה, התפתחה תופעה של התייחסות למילותיה בדקדוק, עד לאחת. בתקופה הראשונה נתפרשה המשנה כמנוסחת בלשון חופשית, כך שלא ניתן לדייק בלשונה, אדרבה, אפשר לקבל קיומם של נוסחים שונים להלכה אחת, שאינם מעידים על מחלוקת.³³ מעתה, חל שינוי ביחס אל המשנה, ויותר ויותר מתייחסים אל לשונה כלשון מדויקת בתכלית.³⁴ תחילה היו אלו דיוקים בלשון ההלכתית באופן המאפשר להפיק ממנה פרטי דינים,³⁵ ולאחר מכן דרשות של ממש, כדרך שדורשים את התורה שבכתב,

32. בית הבחירה למאירי קידושין ב ע"א. ועי' עוד בשו"ת הרמב"ם, סי' תמב שכתב שהמשנה אינה "ספר העזרה" ואין לדקדק בה בחסרות ויתירות, כי היא ידועה לנו "מן הזקנים ולא מן הספרים".

33. עירובין מח ע"א: "אמר ליה רב משרשיא לבריה: כי עיילת לקמיה דרב פפא בעי מיניה: ארבע אמות שאמרו, באמה דידיה יבנין ליה או באמה של קדש יבנין ליה? אם אמר לך אמות של קדש יבנין ליה - עוג מלך הבשן מה תהא עליו? ואם אמר לך באמה דידיה יבנין ליה - אימא ליה: מאי טעמא לא קתני לה גבי יש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם? כי אתא לקמיה דרב פפא, אמר ליה: אי דייקינן כולא האי לא הוי תנינן". העירני פרופ' עוזי פוקס: ביטוי מובהק לכך שאין לדייק בלשון המשנה, מצוי במאמר התלמודי המפשר בין שני נוסחי משנה, א' וב': 'מאן דתני א' לא משתבש ומאן דתני ב' לא משתבש' (עירובין סא ע"א; סוכה נ ע"ב; ביצה לה ע"ב; יבמות יז ע"א; בבא קמא ס ע"א, וקטז ע"ב; עבודה זרה ב ע"א. הנוסחה הזאת מופיעה תמיד כפי אמוראים. בעבודה זרה היא סתמית בנוסח הדפוס וחלק מכתה"י, אבל בכת"י פריס היא מופיעה בשם מר זוטרא).

34. במסגרת הדיון על הקנוניזציה של האסופה המקראית, מושם דגש רב על ההיבט של היחס לספרים כתובים (משנה ידיים פ"ד משניות ה-ו, ראו דיונו המפורט של מנחם הרן, האסופה המקראית א, ירושלים 1996, עמ' 201-275. במקרה של המשנה, התקדשותו של החיבור לא הייתה כרוכה בכתובתו. הפולמוס על כתיבת המשנה הוכרע לענ"ד בחיבורו של מורי הפרופ' יעקב זוסמן, המראה שהמשנה לא נכתבה עד ימי הגאונים, ראו: י' זוסמן, תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, ירושלים תשע"ט. את ההסבר כיצד יכול טקסט שבעל-פה להתגבש כנוסח סופי ומחייב, ניסח קודם לכן ר' שאול ליברמן במאמרו 'כיצד פורסמה המשנה', ראו: ש' ליברמן, יוניות ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 213-224.

35. יש פער משמעותי בין דרכם של האמוראים הראשונים לדרכם של אמוראים אחרונים או בעלי הסתמא דגמרא המאוחר. נראה שהאמוראים האחרונים התייחסו אל נוסח המשנה כנוסח מקודש ומדויק בתכלית ולפיכך נהגו לדייק בו דיוקים מפורטים מאוד, כדרך שנהגו התנאים במדרש המקרא. ר' יעקב אליהו אפרתי הצביע על תופעה זו בנוגע לסוגיות 'זה הכלל לאתווי מאי'. ראו: י"א אפרתי, תקופת הגאונים וספרותה, פתח תקוה תשל"ג, עמ' קנט-רעח. לדעתו, שאלת 'לאתווי מאי' מבוססת על ההנחה שאין ייתור במשנה ושהמשנה היא מעין העתקה של מדרש ההלכה בענייני כלל ופרט מן התורה אל המשנה. אפרתי טוען שהנחה זו אינה קיימת בירושלמי ואף לא בדורות האמוראים הראשונים. בהבדלי הגישות

בהלכה ובאגדה. שיאה של תופעה זו בתקופת הסבוראים, שבה ניתן לראות סוגיות פתיחה הנראות כמדרשים על לשון המשנה.³⁶

ה. תורת ארץ ישראל

כך היא הגירסא בספרים כולם, אבל במשניות ישנות שבאו מארץ ישראל שהם מנוקדת, יש גירסא יותר מדוקדקת.³⁷

העובדה שכתבי היד העתיקים והטובים של משנה שהגיעו לידינו מוצאם מדרום איטליה ויוון, מן העולם הביזנטי שהיה קשור בקשרים הדוקים עם ארץ ישראל, מצטרפת לעדויות נוספות על כך שבאזורי השפעה של המרכז הארץ-ישראלי בימי הביניים, המשיכה המשנה להוות ספר לימוד משמעותי, לכל הפחות לצד התלמוד הבבלי, ובמיוחד בסדרים ומסכתות שאין עליהם תלמוד בבלי.

אחרי השיא אליו הגיעה המשנה בימי הסבוראים, החלה תקופה של ירידה ופיחות בערכה. במשך שנים ארוכות, בתקופות הגאונים והראשונים, דחק לימוד התלמוד את לימוד המשנה מבית המדרש. התלמוד נחשב לספר הלימוד היסודי, ולימוד המשנה נעשה בדרך כלל כחלק

בין אמוראים ראשונים לאמוראים אחרונים בעניין דיוק המשנה דן גם אברהם וייס בכמה מחיבוריו, ובעיקר בהרצאתו 'היצירה של הסבוראים', ירושלים תשי"ג. ר' דוד הנשקה הצביע על השוני בין אבי לרבא ביחס למשנה, ראו: ד' הנשקה, 'אביי ורבא - שתי גישות למשנת התנאים', תרביץ מט (תשמ"מ), עמ' 187-193; וראו גם: י"ש שפיגל, 'דרך קצרה בלשון תנאים ועל פשט ודרש במשנה', אסופות ד (תש"ן), עמ' ט-כו; א' כהן, 'ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד (פרק בהתהוות השכבתית של הבבלי)', אסופות ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו; א' כהן, 'מניינא למעוטי מאי' ו'מניינא למה לי: מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי', מ"צ קדרי, 'ש' שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, רמת גן תש"ן, עמ' 83-101.

36. בתהליך הקנוניזציה נוצרת ציפייה חדשה לא רק מן התכנים, אלא גם מן המבנה הכללי של הספר. לפיכך, ניתנת תשומת לב גם למשמעות הסמלית של היקפו של החיבור: שישה סדרים, ושישים מסכתות. על המשמעות המספרית של הקנוניזציה בספרי המקרא ראו: ג' דרשן, 'כ"ד ספרים, כ"ב ספרים והקורפוס ההומרי', תרביץ עז (תשס"ז), עמ' 5-22. על התבנית המספרית של סדרי המשנה ומשמעותה ראו: מ' כהנא 'תפוחי זהב במשכיות כסף: המשנה וסדר סדריה', תרביץ עז (תשס"ו), עמ' 29-40.

37. מגן אבות לרשב"ן, מסכת אבות פ"ה מ"י. וראו גם בחידושי הרמב"ן, ראש השנה י ע"א: "מצאתי בגליוני משניות ישנות של ארץ ישראל"; חידושי הרמב"ן, חולין מג ע"א: "וכן בנוסח משניות בדוקות של ארץ ישראל".

מלימוד התלמוד.³⁸ כלשונו של הפרופ' יעקב זוסמן, במאמרו על כתבי היד של המשנה ונוסחותיה:

ספרי משניות, "סדרי המשנה" כלשונם של ראשונים, היו כנראה נדירים מאז ומתמיד ברוב תפוצות ישראל – בעיקר באשכנז, בצרפת, בפרובנס ובספרד. במרכזי-התורה הגדולים שבאירופה, לפחות מסוף המאה הי"א ועד למאה הט"ו, לא היתה המשנה מקובלת כיחידה-ספרותית העומדת בפני עצמה – המשנה של הסדרים שיש עליהם תלמוד-בבלי לא נלמדה ולא היתה נפוצה אלא כמשוקעת בתוך התלמוד הבבלי כיחידה אחת ומשולבת בתוכו.

משנה כיחידה עצמאית, כקורפוס ספרותי בפני עצמו, שלא במסגרת התלמוד, לא היתה כנראה נפוצה לא במציאות ואף לא בתודעתם של הלומדים.³⁹

תופעה זו שתיאר פרופ' זוסמן התקיימה במקום פריחתו של לימוד התלמוד הבבלי. דהיינו, בעיקר במרחבי השפעה של גאוני בבל ובסדרים שעליהם יש תלמוד בבלי.⁴⁰ אולם באזורי השפעה ארץ-ישראליים מובהקים, ובסדרים ומסכתות שאין עליהם תלמוד בבלי, החלה להיווצר בתקופה הבת-תלמודית ספרות פרשנית שאפשרה למשנה להתקיים כחיבור עצמאי.

38. התלמוד גם הוא הפך לחיבור קנוני, אבל כספר לימוד ולא כספר פסקים. ראו: מ' אלון, **המשפט העברי** ג, 'ירושלים תשל"ח, עמ' 902-903. התלמוד הוא חיבור שכל המעיין בו יבחין מיד שהוא אוסף של דיונים ופרשנות ולא ספר פסיקה. אולם הגאונים שבאו אחריו עשאוהו לספר פסיקה בעזרת מערכת כללים הדומה לכללי המשנה שעוצבו בתלמודים. לידם של מנסחי כללי הפסיקה בימי הגאונים, עורכי התלמוד עיצבו את הספר במגמה לפסוק הלכה. הם העתיקו את הרעיון של "הלכה כסתם משנה", להלכה כ"סוגיה דשמעתא", על אף השוני הגדול באופיים של שני החיבורים ושל משמעות ה"סתם" התלמודי לעומת זה המשנאי. לעיון נוסף בכללי הפסיקה של הגאונים וספרות הכללים שנוצרה בתקופתם ראו: ש' אסף, **תקופת הגאונים וספרותה**, 'ירושלים תשל"ז, עמ' קמז-קנג, ועמ' רכג-רמה. על שיטת הפסיקה של הגאונים בתלמוד ראו: ע' פוקס, 'דרך ההכרעה', סוגיות במחקר התלמוד, 'ירושלים תשס"א, בעיקר בעמ' 102-103.

39. 'זוסמן, 'כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה', דברי הקונגרס השביעי למדעי היהדות ג, 'ירושלים תשמ"א, עמ' 222. וראו במאמר זה בהרחבה על היקף לימוד המשנה כחיבור עצמאי בימי הביניים. ועי' עוד ע' שבת, 'לימוד המשנה בין רבותינו הראשונים על פי הממצאים בפירושים סביב הלכות הרי"ף', **עלי ספר יט (תשס"א)**, עמ' 49-67.

40. פרופ' זוסמן נסמך על מציאות כתבי היד העתיקים של המשנה: קויפמן, פרמה ול-קיימברידג', דווקא באזורי ביזנטיון, שהושפעו מתורת ארץ ישראל. כראיה לכך שבאזורים אלה התקיים לימוד עצמאי של המשנה גם בתקופת הגאונים והראשונים. לסקירת כתבי היד הקדומים של המשנה ראו במהדורת המשנה של מכון התלמוד הישראלי השלם, 'ירושלים תשל"ב, זרעים כרך א, עמ' 65-67. במבוא למהדורת המשנה למסכת עירובין, ראו: א' גולדברג, **פירוש למשנה מסכת עירובין**, 'ירושלים תשמ"ו, עמ' לד-מו. ושם הפנה לדברים קודמים שכתב במבואות למהדורת משנה אהלות ('ירושלים תשט"ו) ושבת ('ירושלים תשל"ו).

העובדה שהסדרים והמסכתות שאין עליהם תלמוד בבלי קשורים בתוכנם להלכה שיש לה קיום רק בארץ ישראל,⁴¹ העצימה, כפי הנראה, את הזיקה בין לימוד משנה לבין חיבת ארץ ישראל ותורתה.

בתקופת הגאונים והראשונים נוצרה לראשונה ספרות פרשנית למשנה, שהניחה את היסודות לכל מפרשי המשנה בדורות הבאים עד ימינו. תחילה פירושי הגאונים: רבנו סעדיה גאון,⁴² הפירושים המיוחסים לרבי נתן אב הישיבה ולרב האי גאון, והפירוש המכונה: "פירוש הגאונים לסדר טהרות".⁴³ פירושי הראשונים: הריב"מ"ן באיטליה-ביזנטיון, הראב"ד בפירוש, הר"ש משאנץ בצרפת, המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש באשכנז ובספרד. ועל כולם - פירוש המשנה של הרמב"ם, ספר המאור.

ניסיונו של הרמב"ם להחזיר את עטרת לימוד המשנה כספר היסוד לתורה שבעל פה ולהלכה, כפי שהייתה אחרי ימי רבי יהודה הנשיא, באמצעות ספר המאור, פירושו למשנה, לא צלח, והוא פנה לדרך של חיבור מעין משנה חדשה המכילה גם את כל מה שנתחדש בתקופה שאחרי המשנה: ברייתות, מדרשים, תלמודים וספרות גאונים. הלא הוא ספר "משנה תורה".⁴⁴ מסלול נוסף שבו התפתחה פרשנות כמו-עצמאית של המשנה הוא במסגרת הספרות הפרשנית לתלמוד. יש ממפרשי התלמוד שפירשו את המשנה שבתלמוד בפני עצמה ובכך יצרו בפועל מעין פירוש נפרד למשנה. אמנם בפירושו של רש"י למשנה ניכר שהוא רואה את לימוד המשנה כמבוא והכנה ללימוד הסוגיה התלמודית שעליה, אך בפירושו לתלמוד של ר' מנחם המאירי, "בית הבחירה", יש לכל משנה פירוש מגובש בפני עצמה, גם בעקבות ובהשפעת פירוש המשנה של הרמב"ם.

ד"ר עזרא שבט סבור שהתופעה מודגשת יותר דווקא בחיבורים פרשניים שהתחברו סביב ספר ההלכות של הרי"ף. לדעתו הסיבה לכך היא שלימוד הרי"ף היווה תחליף ללימוד תלמוד, עבור מי שהתקשו בלימוד הסוגיות התלמודיות המורכבות והסבוכות. הם נזקקו לחיבורים

41. היינו: סדר זרעים, למעט מסכת ברכות, וסדר טהרות, למעט מסכת נדה. מסכת שקלים בסדר מועד, מסכתות קינים, תמיד ומידות בסדר קדשים. אמנם סדר קדשים כולו, מלבד מסכת חולין, נוגע להלכות מקדש וקדשיו התלויים אף הם בקיומו של מקדש בארץ ישראל. צריך ביאור, מפני מה זכה סדר קדשים לתלמוד בבלי. וראו: י' זוסמן, 'סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות', עבודות דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשכ"ט, עמ' 307, הערה 4.

42. ראו: ע' פוקס, 'מלות המשנה לרב סעדיה גאון - הפירוש הראשון למשנה', סידרא כט (תשע"ד), עמ' 77-61.

43. לסיכום ערכני על פרשנות הגאונים והראשונים למשנה עי' עוזיאל פוקס (פוקס, From the Geonic Period to the Age of Print) ובתרגום העברי המתפרסם בגיליון זה) וכן בסדרת השעורים של ר' יוסף מרקוס באתר VBM באתר ישיבת הר עציון.

44. כפי שצויין, את המטרה להחזיר לימוד בעל אופי משנאי למרכז הזירה הלימודית ניסה הרמב"ם להשיג באמצעות חיבור אלטרנטיבי למשנה - משנה תורה. לעניין זה ראו מאמרי 'מצוות תלמוד תורה וספר משנה תורה לרמב"ם', נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 9-26 ובמקורות שם.

תמציתיים יותר ועבורם התחברה ספרות ההלכות שמימי הלכות גדולות ופסוקות שבתקופת הגאונים ועד ליציירתו השלמה והמשוכללת של הרי"ף. לצד ההלכות המהוות תמצית של סוגיות הגמרא, למדו גם את המשנה שהובאה במלואה בחיבורו של הרי"ף ונזקקו לפירושה במקום שלא נמצא פירוש מספק של הגמרא. הרי שגם באופן הזה, לימוד המשנה ופרשנותה היו תחליף והשלמה ללימוד התלמוד הבבלי.⁴⁵

אפשר לומר שבמהלך ימי הביניים נתקבע מעמדה של המשנה כחיבור יסודי ומשמעותי הזוקק לימוד ופירוש לצד התלמוד הבבלי.

פירוש מקיף ומשמעותי ביותר למשנה שהתחבר בסוף תקופת הראשונים, הוא חיבורו של ר' עובדיה מברטנורה (איטליה, סביבות ר"ה - ירושלים ר"ס).⁴⁶ מסתבר שהחכם האיטלקי חיבר (או לפחות השלים) את ספרו אחרי עלייתו לארץ ישראל, ושוב ניכרת השפעתה של ארץ ישראל על העיסוק האינטנסיבי במשנה. פירושו של הרב מברטנורה האיץ את העיסוק במשנה בתקופת האחרונים, הן בלימוד והן בחיבור פירושים נוספים עליה.

1. ישות רוית-קבלית

אני המשנה המדברת בפוך המתקשטת בעדי עדיים וקשורי המשניות שאתה גורס תמיד כי אתה עולה במרכבת המשנה, כי דבר אחד הוא לגרוס הדבר, ודבר שני הוא לידע אותו.⁴⁷

רק כי תדבק בי וביראתי ובמשניותי לא תפריד מחשבותיך אפילו רגע אחד כי אני אני המשנה המדברת בפוך, אני האם המיסרת את בניה התחזק התדבק בי כי אני וכל חיילותי טובבים אותך, ואתה בינינו כמלך בגדוד כי אלו היה ניתן רשות לעין לראות היית רואה מלא עיניך לכל צד כולו מלא חיילות מהם הנבראים מהבל פיך כשאתה עוסק במשנה ואלו הם חונים סביבותך וסובבים כל חיילותי ואתה בתוך כולם כמלך בגדוד.⁴⁸

אחרי תקופת הראשונים הייתה למשנה עדנה מכיוון חדש. העולם הנסתר של המקובלים השיב את עטרת לימוד המשנה לקדמותה והוסיף לה נופך נוסף - לימוד שיש לו ערך רוית-קבלי. רבי יוסף קארו, מחבר ספר הפסקים הקנוני שירש את מעמדה של המשנה כחיבור הפסקים

45. ראו שבט (לעיל, הערה 39).

46. על פירוש הרע"ב ע"י: א' שוחטמן, 'ר' עובדיה מברטנורה - פרשן או גם פוסק? פעמים 37 (תשמ"ט), עמ' 23-3; בשיעור 12 בקורס של ר' יוסף מרקוס באתר VBM הנ"ל, ובמאמרו של פוקס (לעיל, הערה 42).

47. ספר מגיד מישרים, מהדורא קמא, וילנה תר"מ, פרשת יתרו, דף כב ע"ד.

48. ספר מגיד מישרים, פרשת בא, דף יח ע"ג.

הסמכותי של - כמעט - כל עם ישראל, זכה להתגלותה של הישות הרזית⁴⁹ הקרויה בפיו "המשנה"⁵⁰.

במהלך לימוד ב"תיקון ליל שבועות" של ר' יוסף קארו וחבריו, בליל ראשון של חג השבועות התרחש אירוע מופלא של התגלות המשנה בבית מדרשו, ששב ונשנה גם למחרת, ביום טוב שני. ר' שלמה אלקבץ רשם את תיאור האירוע הזה, ור' ישעיה הורוויץ⁵¹ העתיקו בספרו "שני לוחות הברית" במסכת שבועות.⁵² קשה להפריז בחשיבותו של הסיפור הזה והוא נידון בהרחבה רבה על ידי מלומדים וחוקרים רבים.

אופן אחר של התגלות שחוה הרי"ק באופן שכיח למדי, היה התגלות של "מגיד"⁵³. התגלויות אלה מתוארות בפירוט רב בספרו "מגיד מישרים". המגיד מתייחס פעמים רבות ללימוד המשנה של הרי"ק. הוא מייחס חשיבות רבה לכך שהמשנה היא ספר המכנס את כל

49. נמנעתי במכוון מלהשתמש במונח "מיסטיקה", מסיבות שלא כאן המקום להרחיב בהן. ידועה הביקורת על גרשם שלום שזיהה את הקבלה עם המיסטיקה, שהיא מושג שצמח בעת החדשה ובהקשר של התיאולוגיה הנוצרית, כפי שהעיר ב' הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית, תל אביב תשע"ו.

50. לדיון ערכני בנושא זה ראו: M. Idel, 'Some concepts of Mishnah among 16th-century Safedian Kabbalists', *The Mishnaic Moment; Jewish Law Among Jews and Christians in Early Modern Europe*, Piet van Boxel, Kirsten Macfarlane, Joanna Weinberg (eds.), Oxford-New York 2022, pp. 68-86. על מקומה המיוחד של צפת בהקשר זה ראו: א' רז-קרקוצקין, תודעת משנה תודעת מקרא: צפת והתרבות הציונית, ירושלים 2022.

51. ר' ישעיה הורוויץ, פולין שי"ח (1558) - טבריה ש"צ (1630). תאריך ומקום פטירתו שנויים במחלוקת. מגדולי רבני פולין, תלמיד המהרש"ל והמהר"ם מלובלין; שימש ברבנות בכמה ערים גדולות באירופה. עלה לארץ, התיישב בירושלים. באחרית ימיו נאלץ כנראה לעזוב את ירושלים, יש אומרים שעבר לצפת. קברו נמצא בטבריה. קורות חייו בשנותיו האחרונות בארץ לוטים בערפל.

52. חלק נר מצוה, סעיף ה. סיפורו של הר"ש אלקבץ מופיע גם בראש ספר מגיד מישרים, אך הוא נדפס אחרי השל"ה וייתכן שמדפיסי המגיד מישרים העתיקו מן השל"ה. וכן הועתק בספר חמדת ימים, לשבועות, פרק ג, ראו: ספר חמדת ימים ג - לא נודע שם מחברו - צילום דפוס קושטא תצ"ה, ירושלים תש"ל, נז ע"ב-נח ע"א. מור אלטשולר דנה בהרחבה ביחס בין שתי הנוסחאות וכן מנסה לשחזר את התאריך המדויק של האירוע, ראו: מ' אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו, תל אביב תשע"ו, עמ' 444-474.

53. צ"י ורבובסקי הקדיש את מחקרו, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו (נדפס במקור באנגלית, אויסקפורד 1962), לביור עניינו של המגיד בעולמו של ר' יוסף קארו ודחה את הדעות שהטילו ספק באמיתותה של מסורת זו. ר' מאיר בניהו, יוסף בחירי - מרן רבי יוסף קארו, ירושלים תשנ"א, עמ' שצא-תיב, עסק בספר המגיד אך לא הרחיב בפרשת ההתגלות בשבועות. אלטשולר (לעיל, הערה 52) הוסיפה בכיור הקשר בין עולמו המיסטי לבין עולמו ההלכתי, והקדישה את הפרק השמיני בספרה לנושא התגלות המגיד בשבועות. לא מצאתי הסבר מספק מדוע מדוע התגלה המגיד דווקא כ"משנה".

התורה-שבעל-פה ובעקבות זאת מחשיב מאוד את חיבור הבית-יוסף, שהוא מעין חזרה על המפעל של רבי ר' בחיבור המשנה, בכינוס כלל התורה-שבעל-פה בזמנו.⁵⁴ המגיד משבח במיוחד את הרי"ק על כך שהוא גורס משניות בתדירות ובמקביל גם לומד בעיון. מנהגו של רי"ק היה לגרוס משניות רבות, בזמנים שונים. מחזור הלימוד הקבוע שלו היה שמונה עשר פרקי משנה ביום, שהסתכם בסיום הש"ס אחת לחודש. לימוד המשנה ושינונה צברו משקל רב ביותר בעקבות פרשת המגיד של ר' יוסף קארו והדוגמה האיטית של ר"י קארו עצמו בתחום זה.

המשנה הדוברת עם ר"י קארו בשבועות הוסיפה צו וזירוז לעלות בהקדם לארץ ישראל. אכן, גם ר' יוסף קארו וגם ר' שלמה אלקבץ עלו לארץ בעקבות אותו חג השבועות והתיישבו בצפת. המשמעות הרזית של לימוד המשנה לא נותרה רק בחוגי המקובלים, אלא פשטה גם לחוגי הלומדים העממיים. גריסת משניות כמעשה בעל משמעות נסתרת בעולמות העליונים היא פעולה בעלת ערך לנשמת האדם.⁵⁵ לפיכך היא מקושרת גם אל המקומות שבהם נשמת האדם זקוקה לחיזוק מיוחד, בעיקר בעת היפרדותה מן הגוף, בזמן המוות והאבלות. לימוד משניות בבית האבל ולזכר נשמת הנפטרים הוא נוהג רווח הנובע מן הגישה הזאת.⁵⁶ לתוכן הלימוד יש פחות חשיבות מאשר להיבטים הטקסיים והרזיים שלו, ולפיכך הלימוד מותאם לנפש הנפטר. בבית האבל לומדים משניות שראשי התיבות שלהן כשם הנפטר, גם אם אין רצף ענייני של המשניות הנלמדות,⁵⁷ וכן לימוד ארבע משניות רצופות מלב מסכת מקוואות שנבחרו מפני שראשי התיבות שלהן הם אותיות נשמ"ה והן עוסקות בטהרה.⁵⁸

54. ספר מגיד מישרים: שבה הרב, דף ג ע"ג.

55. ראו: ספר כח המשנה, בני ברק תשע"ו.

56. ראו לדוגמה, תקנות בפנקס חברת משניות מקהילת ראדושקוביץ במאמרו של י' היילפרין, 'חבורות לתורה ולמצוות והתנועה החסידית בהתפשטותה', ציון כב (תשי"ז), עמ' 209-212. בעמ' 204 הוא דן במקור הכפול של לימוד המשניות בחבורה: גישה החינוכית של המהר"ל, המבוארת להלן, והטעמים הסגוליים שעל פי הקבלה. ראו שם הפניות לגישה החינוכית בספרו של שמחה אסף ולגישה הקבלית בספרו של בן ציון דינור.

57. קיצור שולחן ערוך סימן רז: "נוהגין לומר בבית הנפטר... ומה טוב ללמוד שם משניות לתיקון הנשמה (משנה אותיות נשמה)"; ערוך השלחן יורה דעה, סימן שעו, סעיף יג. ועי' של"ה, מסכת שבועות פרק נר מצוה, לו: "ומצאתי כתוב: המשנה היא כתר תורה שבעל פה, ועל ידה נמצא תיקון גדול לארבעה דברים נעלמים מעין כל חי, שכל הגאולות לישראל מתעוררים מלמעלה, להאיר ולהוריד כוחם למטה..."

58. המקור ללימוד משניות מסוימות ממסכת מקוואות בבית האבל: ראו: בעל שם טוב על התורה, ירושלים תשכ"ב, פרשת וירא, עמ' רכז, בהערות "מקור מים חיים" אות ה; א' פיצ'ניק, 'מקורות וטעמים למנהגי קדיש ויום הזכרון', שנה בשנה, ירושלים תשל"ו, עמ' 183. על לימוד ח"י פרקי משניות ראו המקורות המובאים בהקדמה של הרב אליהו דורדק למהדורת 'משנה סדורה'. ועי' גם צ' לייטנר, 'קונטרס אזהרות מר' נתנאל וייל', מוריה יג (תשר"מ), גיליון ה-ו, עמ' ו.

ז. ספר יסוד לתורה שבעל פה

בדורות הראשונים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד (אבות ה, כא), והכל כדי לתת לנער משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו... וכך סדרו והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו, בן ה' למקרא. ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו, ויגדל את שכלו גם כן. ומה שלמד קבל אותו קבל חזק עד שיגדל יותר. ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסוד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב למלאכת הקודש - התלמוד, אז יוכל לבנות מגדל ראשו בשמים, לא יפול צרור ארצה, והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד.⁵⁹

במקביל למעמד הנשגב שהציבו המקובלים למשנה, היא התקבלה בחוגי הלומדים, כספר לימוד עממי, בסיסי, המיועד למתחילים, למי שאינם מסוגלים להעמיק בתלמוד או למי שאינם פנויים לכך. חלק מן התהליך הזה התרחש בעקבות מאבקם של חכמי תורה באירופה כנגד שיטת הפלפול שהתרווחה בישיבות בסוף ימי הראשונים. המהר"ל מפראג היה מראשי המדברים בעניין זה. כוונתו של המהר"ל הייתה לחולל מהפכה בדרך הלימוד, למנוע את הכניסה המוקדמת ללימוד תלמוד, ולהתחיל בהצבת יסודות של לימוד מקיף במקרא ובמשנה.⁶⁰ תוכניתו של המהר"ל לא הצליחה בזמנו,⁶¹ ורק כעבור דורות הייתה לה עדנה מסוימת בבתי

59. מהר"ל, גור אריה, דברים ו', ז.

60. על משנתו החינוכית של המהר"ל מפראג ראו: א' קלינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב. על התפשטות לימוד המשנה בעקבות המהר"ל ראו: א' ארנד, 'לימוד משנה וחברות משנה בעת החדשה', *JSIJ* 3 (2004), עמ' 21-22.

61. עדות להתקבלות מסוימת של דרכו של המהר"ל נמצאת בשו"ת חוות יאיר (ר' יאיר חיים בכרך, אשכנז, 1702-1638), עי' לדוגמה בשו"ת חוות יאיר סימן קכד: "והנה לימוד המשניות הוא מובחר שירגיל אדם את בנו מעת שזכה לקרא הלכה ברוב הש"ס שילמד עמו רבו פרק א' משניות בכל יום ובפרקים החמורים וארוכים חצי פרק וישגיח שיחזור תמיד עליהם בלי התרשלות וכלי ליאות ובקל יוכל לקבל זה עם לימוד גפ"ת והוא תועלת ותכלית גדול לכל לימודיו אה"כ ומה גם עתה שזכינו לפי' הרע"ב שהוא ש"ס ממש. והנה לפום ריהטא משמע ממשנה דאבות דתנן בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד שלא יתחיל בן משכיל ללמוד ש"ס עד שיגמור כל ו' סדרי משנה ק"ו מדורות הראשונים שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם ואנן כנקב מחט סרקית. אבל אין זה מוכרח רק בדורות ההם לא היו דברי המשנה בכתב והי' איסור לכותבם כ"ש שלא הי' דפוס כי נתחדש קרוב לדורות הללו כשי"ן שנה לכן הוצרכו זמן רב ללימוד המשנה ומ"מ ודאי לא היו מתחילין ללמוד עמהם דיוקי המשניות ודקדוקיהן ומה שנתחדש מרמיותן ומשינוי לשונם עד שלמדו כל או רוב המשניות והכי מוכח מה' שנים של מקרא שהיו לומדין כל תנ"ך עם בניהם לפני שהתחילו במשנה. וכך למד הגאון א"א זצלה"ה עמי בכל יום פרק משניות עם לימודי בבית רבי עד שהגעתי לכלל בחרות בקראי גפ"ת בכל הש"ס סמוך לביאתו

הספר של המשכילים ובמיוחד בחינוך הדתי בארץ ישראל.⁶² נראה שהמהר"ל השיג את ההיפך ממה שרצה. במקום שהמשנה תהיה "יסוד גדול ועמוד ברזל לכל התורה", היא הפכה להיות ספר למתחילים, או ללומדים עממיים, כשהשאיפה היא למהר ולהיפרד מן העיסוק במשנה ולעבור אל הלימוד למתקדמים – ללימוד התלמוד. לצד הרחיפה הפדגוגית של המהר"ל תרמה תרומה משמעותית להתפשטות לימוד המשנה בציבור הרחב גם הופעת הדפוס.⁶³ תפוצתם של דפוסים משנות עם פירושים שווים לכל נפש, מפירוש ר' עובדיה מברטנורא הסמוך להמצאת הדפוס ועד פירושים בני זמננו כאלו של הר"ח אלבק והר"פ קהתי,⁶⁴ הועילה לבסס את לימוד

לק"ק ווירמיש שהיה סוף שנת ת"י היה לומד אתי ועם חברים בחורים מופלגי' הרי"ף בקצת חידושי וזהו הדרך הטוב והישר המגיע לתכלית יותר מכל לימוד זולתו. וכן נהגו גדולי עולם הקדמונים וכך הגיד לי חמי הגאון מוהר"ר זוסמן זצ"ל שנפטר בק"ק בולדא עיר ממלכתו שכך קיבל מרבותיו וכך נהג הוא והנהיג בנו הגאון מוהר"ר איצק ז"ל אחריו ועלתה לו כי יכול להשלימו בקל בג' שנים ואם יתקיים בידו ויהיה בקיא בו".

62. על לימוד המשנה בחינוך הארץ-ישראלי ראו: י' שוורץ, 'לתולדות הוראת המשנה בבית הספר הממ"ד', **נטועים א** (תשנ"ד), עמ' 75-84; הנ"ל, 'הוראת תורה שבעל פה: הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי באספקלריא של תוכניות הלימודים והספרות הידיקטית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב.

63. על השפעת הדפוס על התפשטות לימוד המשנה ראו: ז' גריס, 'הספר כסוכן תרבות במאות הי"ח והי"ט – הדפסת ספרים, קריאת ספרים וביקורת ספרים', **מדעי היהדות** 39 (תשנ"ט), עמ' 9 וההפניות בהערה 15. לאחרונה הופיע מאמרו המקיף של חנן גפני על התקבלות לימוד המשנה בעת החדשה. גפני סוקר את התחיה של לימוד משנה כחיבור עצמאי, מראשית העת החדשה ועד זמננו. הוא מחלק את התקופה לשניים, בחלק הראשון, מראשית ימי הדפוס ועד המאה השמונה עשרה, הרגש מושם על התפשטות הלימוד במשנה, ומן המאה השמונה עשרה ועד ימינו הוא מפנה את המבט להתפשטותם של פירושי משנה שאינם תלויים בתלמוד ישירות, ראו: C. Gafni, 'The Reception of the Mishnah in the Modern Era', Shay J. D. Cohen (ed.), *What is the Mishnah-The State of the question*, Cambridge, Massachusetts & London 2022, pp. 489-509. על פירושים בראשית העת החדשה שמשקפים מניעים שונים להתפשטות לימוד המשנה ראו עבודתו של ינון פליישמן, 'החזרה למשנה בעת החדשה המוקדמת', עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשפ"א. יש להחשיב גם את המהדורות של משנה עם מפרשים רבים, בעימוד הדומה לדרך התלמוד, כביטוי להתפשטות לימוד המשנה כחיבור בפני עצמו, המיועד לקהל רחב שאין עיקר עיסוקו בלימוד התלמוד.

64. בעת חיבורו של מאמר זה יצאה לאור מהדורה חדשה של פירוש עממי למשנה – פירוש הרב שטיינזלץ, שהוא מעין השלמה לחיבורו המונומנטלי על התלמוד, והוא מצביע על קיומו של צורך בלימוד עצמאי של משנה ופירוש עדכני המתאים לצורכי הדור גם לסדרים שיש עליהם תלמוד בכלי. על תפוצת לימוד המשנה העממי במרחב האשכנזי אפשר ללמוד מריבוי התרגומים והפירושים של המשנה לאידיש, במאתיים השנים האחרונות: **כף נחת**, (צ'רנוביץ תרכ"ב, וינה תרפ"ז ועוד), יוסף מאיר יעבץ (ורשה תרל"ז ועוד), שמחה פיעטרושקא (ניו יורק תש"ה-תש"ט ועוד), משנת יהודה [רובינפלד], (ניו יורק תש"ב ואילך). לייביש האלפערט (ניו יורק, תשס"ח ואילך).

המשנה כלימוד עממי יומיומי, כשלכך מצטרפות גם תוכניות מוסדרות של לימוד בחבורות קהילתיות⁶⁵ וסדרים קבועים של לימוד כדוגמת לימוד ה"משנה היומית"⁶⁶.

ח. תשתית לתרבות עברית

הספר הראשון אחרי כתבי-הקדש, שנשמר במקורו העברי ועמד בידי האומה מימי סדורו ועד היום – היא המשנה. התורה שבעל-פה, רוח אפיה ונשמת חייה של התורה שבכתב, אצורה ועומדת במשנה. המשנה היא הבכואה הנאמנה ורכת-הפנים של כל ארצות החיים וצורות התרבות, ששלטו בישראל כמה מאות שנים אחרי חתימת כתבי-הקדש, ובעוד העם מעורה באדמתו.⁶⁷

הגישה של תנועת ההשכלה העברית אל המשנה הסיטה את המוקד של ההתבוננות בה ממקור הלכתי מקודש, למקור תרבותי-עברי. הגישה ההיסטורית הביאה לכך שהמשנה נקראה כחיבור

65. עוד על התרחבות לימוד המשנה בעת החדשה, ביחידים ובחבורות, ראו ארנד (לעיל, הערה 60); ח' גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב תשע"א, עמ' 42-49; גפני (לעיל, הערה 63). ארנד וגפני תולים את התרחבות הלימוד במשנה בשלושה גורמים: תפוצת הספר וזמינותו בעקבות המצאת הדפוס, הגישה הקבלית-רזית שהתפתחה במרכז בצפת, ועידודו הפדגוגי של המהר"ל מפראג והחכמים שהלכו בדרכו. ר' יהוסף אשכנזי, המכונה "התנא מצפת" ונחשב לאחד מגדולי מפרשי המשנה ומגיחי נוסחותיה, (פראג 1530-צפת 1570) הוא דמות שעשויה היתה לקשר בין פראג של המהר"ל (1512-1609) לבין צפת של האר"י (1534-1572). ר' יהוסף נולד בפראג וייתכן שנחשף שם לרעיונותיו של המהר"ל, עלה לארץ, יש מסורות המעידות על כך שלמד עם האר"י משניות בקביעות בלילי שבת. בעקבות ר"י אשכנזי חיבר ר' שלמה העדני (תימן 1567-חברון 1624) את פירושו החשוב למשנה "מלאכת שלמה", בו הוא מרבה להשתמש בפירושו ונוסחותיו של הר"י אשכנזי. אמנם הספר נדפס רק שנים רבות לאחר מותו, בתחילת המאה העשרים. את דרכו של המהר"ל המשיך תלמידו, ר' יום טוב הור, (1579-1654) שחיבר את "תוספות יום טוב" על המשנה.

66. לימוד המשנה היומית הוצע לראשונה על ידי ר' צבי אריה פרומר, מקווי'גלוב, עוד לפני השואה. אבל הוא התמסד על ידי הרב יונה שטנצל זצ"ל אחרי השואה, החל משנת תשי"ד גם כלימוד משניות לזכר הקדושים. סדר הלימוד הוא של שתי משניות ביום, ומאפשר הקפה של הש"ס בכחמש שנים. פירושו הידוע והנפוץ של ר"פ קהתי נולד כקונטרסים דו-שבועיים ללימוד המשנה היומית, החל מן המחזור הראשון של המשנה היומית, בהוצאת הפועל המזרחי, עבור אנשים עובדים שהמשנה היומית אמורה להיות הקביעות שלהם בלימוד תורה. בשנת תש"ך פרסם הועד העולמי למען המשנה היומית וההלכה היומית, קונטרס מקורות בשם: "משנה והלכה: ליקוטים מתוך המקורות המבארים את מהותן וערכן של המשנה וההלכה" כעידוד ללומדי המשנה היומית וההלכה היומית.

67. הקדמת חיים נחמן ביאליק למהדורת המשנה המנוקדת והמפורשת בהוצאתו (ששה סדרי משנה מנקדים ומפרשים, תל אביב תרצ"ב, עמ' 3).

המשקף את חיי היהודים בתקופת המשנה, ולא כמקור מחייב לזמננו.⁶⁸ הגישה העברית, כדוגמת זו של חיים נחמן ביאליק, ראתה במשנה מקור השראה לפיתוח תרבות עברית בת זמננו, שאינה מחויבת להלכה אך מבקשת לטפח את המורשת היהודית לדורותיה ולעשותה בסיס לתרבות היהודית החילונית, בעיקר זו המתחדשת בארץ ישראל.⁶⁹ אחת המשימות העיקריות שנטלו עליהם המשכילים ומלומדי חכמת ישראל בעת החדשה, הייתה לפתח את העיסוק בחיבורים מסורתיים שהיו מונחים בקרן זוית, יחסית לעיסוק המסורתי הממוקד בתלמוד. אחד החיבורים שבהם קבע מחקר חכמת ישראל את עיוניו היה המשנה. פרופ' א"א אורבך, ציין שספרו של זכריה פרנקל "דרכי המשנה"⁷⁰ פתח למעשה את המחקר החדש, ההיסטורי-פילולוגי, בתורה שבעל פה.⁷¹ חיבורו החלוצי של זכריה פרנקל, הפך להיות אבן פינה למחקר המדעי החדש במקורות המסורתיים. מובן מאליו, שהיה גם מוקד לפולמוס בין העמדות המסורתיות לעמדות המשכיליות החדשות.⁷² כמה מן היצירות החשובות ביותר של חכמת ישראל ו"מדעי היהדות" נוצרו סביב למשנה. ביניהן אפשר למנות את חיבוריהם של זכריה פרנקל, י"נ אפשטיין,⁷³ חנוך אלבק,⁷⁴ אברהם גולדברג⁷⁵ ואחרים. במקביל, זכתה לעדנה גם היצירה התנאית שלצד המשנה: ספרות מדרשי ההלכה שזכתה

68. דוגמה קיצונית לכך היא גישתו של יעקב נוסנר, שראה אפילו בפירושי האמוראים למשנה התרחקות מן הפירוש המקורי שלה בהקשרה בזמנה והתמקד במשנה עצמה כעדות לעולם ההלכה של זמנה, ראו: י' נוסנר, יהדות – עדותה של המשנה, תל אביב תשמ"ז. מאידך גיסא, ישי רוזן-צבי הציג את המשנה כמקור שאינו מתעד בדיוקנות עבר היסטורי אלא עמדה רעיונית בת זמנה, בחיבורו על טקס הסוטה, ראו: י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח; וראו גם מאמרו על תיאור בית הדין ביבנה, ראו רוזן-צבי (לעיל, הערה 4).
69. ראו בהרחבה דברי ביאליק בהקדמה למהדורת המשנה שלו (לעיל, הערה 67). בהקשר זה ראוי לציין גם את מאמרו של רא"מ ליפשיץ שהתפרסם בשנת תרע"ד, בימי היותו מורה בבית המדרש למורים העברי של דוד ילין. הגם שגישתו של ליפשיץ אל המשנה מסורתית, ניכרת בו מגמה להציב את המשנה כחיבור יסודי בתרבות העברית המתחדשת, ראו: א"מ ליפשיץ, 'המשנה', כתבים א, ירושלים תש"ז, עמ' ריט-רפא; מ' מאיר, "ששה סדרי משנה מנוקדים ומפורשים על ידי חיים נחמן ביאליק": קווים למפעלו הנשכח של ביאליק, נטועים טז (תש"ע), עמ' 191-208.
70. פרנקל (לעיל, הערה 7).
71. אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 422-440.
72. על ראשיתו של המחקר הביקורתי עי' גפני (לעיל, הערה 65), עמ' 19-22. על דרכי המשנה של ר' זכריה פרנקל עי' שם, עמ' 245-259.
73. אפשטיין (לעיל, הערה 21); אפשטיין (לעיל, הערה 1), וכן מאמרים רבים בכתבי עת.
74. חיבורו החשוב של חנוך אלבק בתחום זה הוא פירושו לששה סדרי משנה וה"מבוא למשנה" הקשור אליו. מלבדם פרסם גם אלבק ספרות מחקרית ענפה, ובכללה מאמרים על המשנה.
75. מלבד מאמרים בכתבי עת, פרסם גולדברג שלוש מהדורות מדעיות של מסכתות מן המשנה: אהלות (ירושלים תשט"ו), שבת (ירושלים תשל"ו) ועירובין (ירושלים תשמ"ו).

להוצאות מדעיות ומחקרים רבים,⁷⁶ התוספתא⁷⁷ והברייתות. בעולם של חקר הספרות התנאית, שוב אין המשנה עומדת יחידאית ונבחרת מתוך כל חטיבת היצירה התנאית, אלא היא ניוונה מהברכה ההרדית ששורה על מחקר הספרות התנאית כולה. ובכל זאת, לא נגרע מעמדה הבכיר של המשנה בספרות התנאית ומחקרה.

מחקר המשנה המדעי פתח אופקים חדשים בפרשנות המשנה. הפילולוגיה, הלשון, ההיסטוריה, הריאליה, המשפט והתרבות. כל אלו נתפסו בעבר במקרה הטוב ככלי שרת משניים, "רקחות וטבחות", לעניין העיקרי שבלימוד המשנה – ההלכה. המחקר החדש שינה את נקודת המבט והעביר את מרכז הכובד של ההתעניינות במשנה מן ההלכה אל תחומי דעת אחרים שהמחקר המדעי מעוניין בהם.⁷⁸ בכך הוא הוסיף והרחיב את השער לעיסוק במשנה כחיבור יסודי של התרבות היהודית, העברית והישראלית.

ט. יצירה ספרותית-אמנותית

במשניות חשתי עצמי בנוח. רבי יהודה הנשיא סידר את המשפט בצורה חרוזית ושיירת ובצורת שעשוע, כי ידוע שתורה שבעל פה היא במהותה כמו אמנות. ולכן בגמרא פעמים רבות הורסים את המשנה לגמרי, בנימוק שהדברים סולפו ואינם הגיוניים, כשהנוסח הקבוע הוא "חסורי מחסרא והכי קאמר" וכו'. יכול להיות שגם אנו נגיע למסקנה שהמשנה לא היתה צריכה כלל להיות כתובה כפי שהיא כתובה, אולם העובדה היא שכך נכתבה, ואתה לא תשנה את הנוסח כשם שלא תשנה סימפוניה של בטוהובן. הצד האמנותי של תורה שבעל פה חזק מאד, ואני נקשרתי מיד לצד הזה.⁷⁹

76. כדוגמת מחקריו של ר' דוד צבי הופמן, שהציב את ההבחנה הברורה בין המדרשים מדבי רבי ישמעאל ואלו שמדבי רבי עקיבא, ראו: ד"צ הופמן, לחקר מדרשי התנאים, תל אביב תרפ"ח. לרשימה של מהדורות מדעיות של מדרשי ההלכה ראו: מ' כהנא, 'מבוא למדרשי התנאים', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית, ירושלים תשע"ח, עמ' 177.
77. כדוגמת מהדורתו ופירושו המופתי של פרופ' שאול ליברמן על התוספתא.
78. על ההתפתחות במחקר הביקורתי מן הסגנון הפילולוגי-היסטורי לגישות מודרניות המשלבות תחומי דעת רבים ממדעי הרוח והחברה ראו: M. Simon-Shoshan, 'Between Philology and Foucault: New Syntheses in Contemporary Mishnah Studies', *AJS Review* 32, (2008), pp. 251-262. שושן מתמקד בעיקר בעבודתו של ישי רוזן-צבי, שאף הוא הצביע על התופעה המתרחבת של גיוון הכלים בחקר המשנה, ראו: I. Rosen-Zvi, 'Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research', *AJS Review* 32, (2008), pp. 235-249. A. Troper, 'The state of Mishnah studies', M. Goodman & P. Alexander (eds.), *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, Oxford 2010, pp. 91-115. וראו גם את אוסף המאמרים של גפני (לעיל, הערה 63).
79. אנדרה היידו, מצוטט אצל רב שוורץ, כינור נשמתי: מוסיקה בהגות היהודית, רמת גן תשע"ג, עמ' 301.

ענף חדש של לימוד המשנה ופרשנותה שצמח בדור האחרון הוא החקר הספרותי. מחקר המשנה המדעי המסורתי התמקד בתחומי הפילולוגיה, ההיסטוריה והריאליה, הלשון, המשפט והתרבות. ואילו בשנים האחרונות החלו לראות את המשנה באור חדש – לא כספר הלכות אלא כיצירה שראויה להיחקר ולהתפרש בכלים של חקר הספרות.⁸⁰ הקריאה הספרותית פתחה אפיקים פרשניים חדשים במשנה, הן מבחינת האיתור של מבנים ספרותיים-צורניים בעריכתה, והן מבחינת המשמעות הרעיונית-דוֹחנית שניתנת לכך.⁸¹

בצד הקריאה הספרותית, נפתחו בפני המשנה ולומדיה אפיקי ביטוי חדשים, בתחומי אמנות שונים, כדוגמת מוסיקה, ציור ותיאטרון. גישה אמנותית אל התנ"ך ידועה מזה דורות רבים. תחום המוסיקה נחשב לגישה יהודית מקורית, עוד מימי שירת הלוויים במקדש. לעומת זאת, יצירה אמנותית פלסטית בעקבות התנ"ך היא תופעה אופיינית לעולם הנוצרי. מן הסתם, גם השימוש בכלי האמנות כדרך פרשנות והפנמה של המקרא, היא חידוש המושפע מן העולם

80. הגישה לחיבורים משפטיים כאל יצירות ספרותיות ובחינת היחס בין משפט לספרות מתרחשת במקביל גם בעולם המשפט הכללי. ראו לדוגמה בעבודתה הראשונית למדי בעברית של שולמית אלמוג. ראו, לדוגמה: ש' אלמוג, 'משפט וספרות, הלכה ואגדה', מחקרי משפט יג (תשנ"ז), עמ' 413-440, וביבליוגרפיה המובאת שם.

81. ר' אברהם וולפיש הקדיש מאמרים וספרים רבים לחקר הספרותי של המשנה. החל מעבודת המ"א (א' וולפיש, 'תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית', עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד) והדוקטורט שלו (א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א) ועד ספרו: מרבדי משנה, אלון שבות תשע"ח. וכן במאמרים רבים. כגון: א' וולפיש, 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', נטועים א, ב (תשנ"ד-תשנ"ה), עמ' 33-60, ועמ' 75-95; הנ"ל, 'הוראת המשנה בתור טקסט ספרותי', עיונים בחינוך היהודי ח (תשס"ג), עמ' לז-נז; הנ"ל, 'העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי', עמ' 31-79 (2008), JSIJ 7; הנ"ל, 'שישה פרקים מחפשים עורך: עיון בפרקי הפתיחה של המשנה במסכת שבת', אסופות: בטאון לענייני אגדה ומדרש ז (תשע"ט), עמ' 89-99. עבודתו של וולפיש תופסת מקום מרכזי במאמר המסכם של אליזבת שנקס אלכסנדר על הגישה הספרותית למשנה, ראו E. Alexander Shanks, 'Recent Literary Approaches to the Mishnah', *AJS Review* 32 (2008), pp. 225-234. מאמר ערכני יחסית של עדינה שטרנברג סוקר את ההתפתחות של המחקר הספרותי של המשנה בעת האחרונה. שטרנברג עוסקת במאמרה ביחידות המכונות בלשונה "נושאים נלווים" המשולבים בפרקי המשנה אשר יש בהם כדי להאיר היבטים רעיוניים של הנושא העיקרי. ראו: ע"י שטרנברג, 'תפקידים הספרותיים של נושאים נלווים במשנה', אורשת ח (תשע"ח), עמ' 173-198. יש לשים לב לכך שעבודתו של וולפיש עוסקת בהיבטים ספרותיים של כלל המשנה ובעיקר החומר ההלכתי שבמשנה. זאת, בשונה מן העיסוק הספרותי המתבקש בחלקים הסיפוריים והאגדיים במשנה. על היחס בין החלקים ההלכתיים לבין החלקים האגדיים, הסיפוריים, שבמשנה, ראו: M. Simon-Shoshon, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority*, Oxford 2012. וראו התייחסותו של ר"א וולפיש לעבודתו של משה סימון-שושן בנושא הסיפור המשנאי: A. Walfish, 'The nature and purpose of mishnaic narrative: recent seminal contributions', *AJS Review* 32 (2008), pp. 263-289.

הנוצרי. חדירתן של גישות אלה אל עולם לימוד המשנה היא חידוש הנמצא עדיין בראשית דרכו אולם נראה שטמון בו סיכוי לפתיחת מרחבים חדשים של לימוד והעמקה במשנה ובספרות התורה-שבעל-פה בכלל.⁸²

י. חיבור פילוסופי-תיאולוגי

המשנה משתמשת בשפת ההלכה גם כדי לנסח את נדבכי היסוד של התרבות היהודית ואת העקרונות התורניים המכוננים, כפי שהוגדרו בבית מדרשם של חכמי התקופה. מתוך התבוננות המכוונת לחשוף את מימד העומק של לשון המשנה מתגלה שסדר עריכת ההלכות מדוייק ביותר, ושכל סטיה מהנושא המרכזי מהווה שער להבנת העיקרון המארגן של המהלך הרעיוני הטמון במשניות... המטרה העיקרית של צורת הבעה זו איננה השינון והזיכרון, אלא הוראת דרך חיים ברובד שאינו עוסק רק בפסיקה אלא בהעמקת המשמעות והרעיון המלווים את מובנה המעשי של פסיקת המשנה.⁸³

הסברים מן הסוג של השתלשלות אקראית אסוציאטיבית, או מבנים מנמוטכניים שנועדו לייעל את השינון והזיכרון, אינם רצויים בעיני בעלי גישת הקריאה הספרותית. גישה זו מבקשת להציע הסברים בעלי ערך משמעותי למגמות העריכה, הסידור והניסוח של עורך המשנה. ההסברים הללו פונים לתחומי ההגות האמונות והדעות, הן באופן כללי והן בזיקה ישירה לנושאי המסכת או הפרקים המתפרשים.⁸⁴ אחד הקשיים שבגישה הזאת הוא החשש

82. על יצירה מוסיקלית והלחנה של משניות ראו: א' היידו ומ' זכאי, דלתות נפתחות: מירה ואנדרה ממשיכים לשוחח, רעננה 2015, עמ' 56-58. לצירי קומיקס של המשנה ראו לדוגמה: ש' צ'קה, בבא, תל אביב תשנ"ז.

83. ד' ברקוביץ, 'המביאים אל הגורן', א' ברנר וא"א לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים תשס"ח, עמ' 34.

84. ראו י' גן, נשמת המשנה: צוהר לעולמה הפנימי של המשנה, עתניאל תשס"ז; הנ"ל, נשמת המשנה: קריאת ספרותית וחיפוש משמעות, אור יהודה תשע"ו; י' בן פזי, 'סוד המשנה בעריכתה', כתלנו טז (תשס"ד), עמ' 105-109, מניח שיש משמעות רעיונית בעריכת המשנה, ומדגים זאת בביאור המבנה של פרק ד' במסכת סוכה כהתמודדות רעיונית בין ההלכה הפרושית לבין הצדוקים. נעם זהר, 'אמר רבי עקיבא': עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 353-360, מניח שגם שיבוצם של קבצים שנראים כביכול ממקור קדום, יכול להיות מוסבר בשיקולים רעיוניים, ומדגים זאת במשניות פרק ט' ממסכת שבת. כמה ממחקריו של פרופ' אברהם גולדברג עסקו בניית ספרות של יחידות במשנה ובשאר הספרות התנאית. ראו: א' גולדברג, 'צורה ועריכה בספרות חז"ל: מחקרים ספרותיים במשנה, תוספתא, מדרשי הלכה, מדרש אגדה ותלמוד', ירושלים תשע"ב. אברהם וולפיש רואה במגמות הרעיוניות גורם משמעותי בעריכת הספרותית של המשנה, ועסק בכך בכמה וכמה ממאמריו ומחקריו. נוסף על המחקרים שצויינו לעיל, הערה 81, ראו: א' וולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון ז (תשנ"ח), עמ' 79-92; הנ"ל, 'חטאת העדה ואחריות היחיד - עיון בדרכי העריכה של משנת הוריות

לספקולטיביות, או "דרשנות", דהיינו, המצאת רעיונות ותלייתם במשנה אף על פי שכלל אינם כתובים בה. אולם החשש הזה נוגע לכל גישה פרשנית החורגת מהיצמדות קפדנית לשאלות של נוסח ולשון, כמסורת הפילולוגית-היסטורית של חקר המשנה. יתר על כן, גם בשדה הפילולוגי הקפדני עולות מדי פעם הצעות פרשניות התלויות "על בלימה". מפרשי המשנה בדרך הספרותית-הגותית עמלים בין היתר על הניסיון לבנות כלים שיאפשרו לתקף ולעגן את פירושיהם באמצעות שימוש בכלים ספרותיים מדויקים ככל האפשר.

יא. לסיכום: משמעויות

העיון בתולדות לימודה, פרשנותה ומעמדה של המשנה מעיד בראש ובראשונה על כוחה ועל חיוניותה.

תובנה מעניינת אחת המתבקשת מתוך ההתבוננות בקרוב לאלפיים שנות קיומו של הספר ולימודו, היא שהספר אינו עומד בפני עצמו אלא הוא תלוי ועומד בהקשר התרבותי וההיסטורי בו הוא נקרא ונלמד. מסקנה ידועה היטב בחוגי ההרמנויטיקנים, אולם בדרך כלל בעיונים ההרמנויטיים מתמקדים בדרכי הפרשנות ובאפשרויות ההבנה של הספר על ידי הקוראים, תוך ניסיונות לבחון אם ניתן לגשר על הפער שבין המחבר לבין הקוראים.⁸⁵ התמונה שעולה מן העיון במשנה נוגעת למישורים נוספים שמעבר לפרשנות. השינויים במעמדו של הספר אינם נוגעים רק לדרכי לימוד, אלא לתפיסה של הספר כישות מהותית. בשינוי מעמדו מאנתולוגיה לספר פסיקה סמכותי, בהופעתה כישות מטאפיזית ומיסטית אצל רבי יוסף קארו, בתנועה ההפוכה מספר פסיקה סמכותי לספר לימוד למתחילים, או בהצבתו כמושא למחקר המדעי של חכמת ישראל או יצירת אמנות ספרותית – יש הרבה מעבר להבדלי פרשנות בלבד. לספר יש אישיות, והאישיות הזאת מתחלפת ומשתנה במפנה הדרור.⁸⁶

תובנה אחרת, נוגעת לספרים אחרים, ומזמינה להתבונן גם בהם מנקודת המבט של תהליכי השינוי במעמדם והתקבעותם המוסכמת והמחייבת. אנשי ההלכה יכולים להתעניין באופן שבו

פרק א', נטועים ו (תש"ס), עמ' 9-36; הנ"ל, "הגאוגרפיה בקידוש החודש ובתקיעה בשופר ומשמעותה: עיון במשנה במסכת ראש השנה ובמקבילותיה", מחקרי יהודה ושומרון יא (תשס"ב), עמ' 253-265; A. Walfish, 'Approaching the text and approaching God: the redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot', *Jewish Studies* 43 (2005-2006), pp. 21-79.

85. סקירה נאה של התחום הזה מצויה בפתחת ספרו של משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ט.

86. להרחבה בענין זה ראו: נ' רובין וש' גוזמן כרמלי (עורכים), כוחן של מילים – אנתרופולוגיה של טקסטואליות יהודית, ירושלים תשפ"ב, ובעיקר את מאמר המבוא של העורכים, עמ' 11-16, והביבליוגרפיה למאמר זה, שם, עמ' 22-23; וראו: א' שגיא, 'מהו טקסט יהודי? על משמעות הטקסט בתרבות היהודית', שם, עמ' 27-91, ובביבליוגרפיה העשירה המובאת בו.

ספר הלכה הופך להיות חיבור קנוני וסמכותי,⁸⁷ חוקרי תפילה יכולים להצביע על תהליכים דומים שעברו על הסידור במהלך הדורות,⁸⁸ ואף להבין יפה יותר את שמתרחש לנגד עינינו ממש בימים אלה, עם פריחת התופעה של השיבה אל "ארון הספרים היהודי".⁸⁹

87. לדוגמה, התלמוד הבבלי מתקופת הגאונים ואילך (ראו לעיל, הערה 38). כך לדוגמה אפשר לראות בהכרעה של ר' יוסף קארו לפסוק על פי שלושה פוסקים ראשונים – הר"ף, הרמב"ם והרא"ש – הכרעה מן הסוג של הכללים האישיים שנקבעו בין התנאים, ראו אלוך (לעיל, הערה 38), עמ' 1093–1096. את הדיונים של מפרשי השולחן ערוך על דרך ההכרעה במקרה שהמחבר מביא לצד ההלכה גם דעת "יש אומרים" אפשר להשוות לדיון המתודולוגי במעמדם של 'סתם' ו'מחלוקת' במשנה. ראו "כללי השולחן ערוך" ב"יד מלאכי". הדוגמה הקלסית בדורנו היא הספר "שמירת שבת כהלכתה" (להלן, שש"ה) מאת הרב יהושע נויבירט. במבוא לספר נאמר במפורש שהספר לא נועד לפסוק הלכה, אולם בתוך זמן לא רב הפך הספר ל'אורים ותומים' של הלכות שבת ואף נרפסו לו חיבורי עדכון והתאמה לפסיקה ספרדית. כניסתו של ספר זה לעולם ספרי ההלכה ניכרת מספרי השו"ת. בשו"ת אגרות משה, בתשובה משנת תש"ם, הרב משה פיינשטיין מזכיר את הספר שש"ה, כמקור לדעת הגר"ז אויערבאך (להלן, הרש"ז), כאשר המחבר הוא תלמידו (ראו שו"ת אגרות משה, אורח חיים ד, סימן עו) בשנת תשמ"א הוא כבר מתייחס למעמדו של המחבר כפוסק בפני עצמו: "והראוני שבספר שמירת שבת כהלכתה, שמחברו הוא אברך גדול בתורה, הרב הגאון ר' יהושע נויבירט שליט"א בא", בפ"א סעיף כ"ז כתב נמי בפשיטות שאסור" (שם, ה, כ). ניכר מדבריו שהספר חדש ומחברו זקוק להצגה כ"אברך גדול בתורה". בתשובה אחרת בשנה זו הוא כבר כותב בסתם: "והראו לי שהרב הגאון ר' יהושע ישעיה נויבירט שליט"א מחבר ספר שמירת שבת כהלכתה הביא..." (שם, ה, לה), אם כי הלשון "והראו לי" מעידה שהספר עדיין לא נמצא אצלו במעמד של ספר הלכה שהוא מכיר ישירות ונסמך עליו. הרש"ז משיב לדברי האגרות משה על המצוטט מדבריו מ"שמירת שבת כהלכתה", ומדבריו ניכר שהוא אכן תופס שיש לדקדק בלשונו של ספר זה כיאות לספר הלכה מדויק: "ומ"מ מודינא ליה שהיתה שגיאה בזה שנכתב רק להקפיד ואדרבה דוקא מפני שרבים נכשלים בזה הי' ראוי להדגיש ביותר את האיסור" (שו"ת מנחת שלמה, א, סימן ו). וכן עולה מהצדקתו את הנאמר בשש"ה במנחת שלמה, חלק א סימן ו. אף שמצאתי גם מקום שהרש"ז מסתייג מפסק של השש"ה (שם, ב, ל). הר"א וולדינברג במכתבו לרש"ז כתב כך: "העפתי זה עתה עין על ספר שהו"ל כעת אחד מתלמידי דמר ונקרא בשם שמירת שבת כהלכתה, וגושפנקא דמר טבוע כמעט על פני כולו בהיותו עומד על גביו" (שו"ת ציץ אליעזר, ט, סימן יז – קונטרס רפואה בשבת, פרק ב). ואף הגר"ע יוסף בתשובותיו, "יביע אומר" ו"יחווה דעת", מרבה להזכיר את דברי השש"ה בלשון "וכן כתב" או "וכן פסק". במקצת מן התשובות הוא משתמש בספר כמקור לפסקי הרש"ז אולם ישנן גם תשובות שבהן הוא מתייחס אליו כאל ספר הלכה גמור. מעמדו של שש"ה בקרב הציבור הרחב ופוסקים צעירים יותר, הוא כספר הלכה סמכותי, שמתקרב למעמד קנוני.

88. על סידור התפילה כחיבור קנוני בתחום ההגות ועבודת ה' ראו: ר' ברנדס, 'תפילה כהגות', לוח איחוד שיבת ציון תשס"ו (מצוי באתר 'דעת'); א' שביד, סדור התפילה: פילוסופיה, שירה ומסתורין, תל אביב תשס"ט. בכיוון שונה, ערך לאחרונה ראובן גפני סקירה מעניינת על השינויים בין המהדורות השונות של סידורי תפילה בימינו, שמתוכה עולה היחס שבין הממד הקבוע והקנוני של התפילה לבין הממד המשתנה ותלוי הסביבה והתרבות, ראו: ר' גפני, פותח סידור: מסע בעולמם של סידורי ארץ ישראל בעת החדשה, אלוך שבות תשפ"ב.

89. במגמה הפוכה, שבה ספרים קנוניים משוחררים מן האופי המחייב שלהם והופכים להיות "מקור השראה" באופנים שונים.

חלוקת המסכתות נזיקין וכלים

א. פתיחה

שתי מסכתות טוענות לכתר המסכת הארוכה ביותר במשנה: נזיקין וכלים. הראשונה עומדת בראש סדר נזיקין, והשנייה – שהיו כנראה שקראו לה 'טהרות' – בראש סדר טהרות.¹ אריכותן של מסכתות אלו באה להן במידה רבה מפני ששתיהן נותנות מסגרת חדשה ומחודשת לכמה דינים שונים שבמקרא (או מחוצה לו), ויוצרות במובן מסוים תחומים הלכתיים חדשים. האורך

* מאמר זה הוא עיבוד של עבודה שכתבתי במסגרת קורס של פרופ' שלמה נאה בראשית לימודיי בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית. עיקר המאמר נשען על דיונו התמציתי של יעקב זוסמן: 'זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ז), עמ' 70, הערה 67. על המקורות שאסף זוסמן הוספתי נופך ומקורות משלי.

1. על שם המסכת ראו להלן הערה 33. לטעמי קשה להאמין שרק במקרה כוללות שתי המסכתות שלושים פרקים בדיוק, ומסתבר בעיני שמספר הפרקים נקבע בכוונת מכוון. גם המסכתות הארוכות הבאות, שבת (24 פרקים) ואהלות (18 פרקים) בנויות בכפולות של שש, ומסתבר בעיניי שגם זה מכוון. הארגון המספרי של מסכתות וסדרי המשנה הוכר מכבר, ראו בעיקר: מ' כהנא, 'תפוחי זהב במשכיות כסף: המשנה וסדר סדריה', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 29-40. לעומת זאת הערך המספרי של החלוקה לפרקים לא תואר למיטב ידיעתי. העובדה שמסכתות קצרות במיוחד נספחו למסכתות אחרות שעוסקות בנושאים קרובים מובנת מאליה (כך למשל מסכת ראש השנה שכוללת שני פרקים שעוסקים בקידוש החודש ושני פרקים שעוסקים בראש השנה). לפי מה שכתבתי כאן, ייתכן שגם במסכתות ארוכות קרתה תופעה זו, אך מסיבה מספרית אחרת (כדי להגדיל את המסכת). גם חלוקת מסכתות קשורה אולי בזה, למשל, הסיבה שמסכתות שבת ועירובין אינן מסכת אחת אף ששתיהן עוסקות בשבת. אפשר שגם חלוקה פנימית של פרקי המסכת – במיוחד לקראת סופה – לא אירעה רק בעקבות סיבות תוכניות או טכניות של אורך, אלא גם כדי להגיע למספר הרצוי של פרקי המסכת. השוו: 'י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 993-999. הנושא ראוי לדיון בפני עצמו, ואציע רק השערה אחת, שגם בראש סדר נשים עומדות שתי מסכתות שבמסורת הקדומה היו בהן יחד שלושים פרקים (במסכת יבמות 16 ובמסכת כתובות היו 14, ראו אפשטיין שם, עמ' 999). ושם אף הטעם לסדר המסכתות החריג בסדר זרעים קשור לסיבה מספרית דומה (ברכות + פאה + דמאי = 24 פרקים)? אפשטיין שם הראה שלא תמיד מתאים מניין הפרקים שלפנינו למניין שמופיע ברשימות 'מסורת' בסופי כתבי היד. בדרך כלל המספרים המופיעים ברשימות אלו 'עגולים' יותר, ושם מעיד הדבר על כך שבצורתה המקורית הייתה המשנה אחרת, אם מפני שנוספו בה פרקים ואם מפני שפרקים חולקו או אוחדו?

הרב של מסכתות אלו הפך אותן כבר בימים קדומים לסמל של אריכות המקשה על הלימוד, כפי שמצינו במדרש:²

כך מי שטיפש מהו או? 'מי יכול ללמוד את התורה? נזיקים ל' פרקים! כילים ל' פרק!'.
מי שפיקח מהו או? 'הריני למד שתי הלכות היום ושתי הלכות למחר, עד שאני קורא את כל התורה כולה'.³

ואמנם, דברי הפיקח שבמדרש אומצו במהלך הדורות, והובילו לכך שמסכתות המשנה הארוכות הללו חולקו כל אחת לשלושה חלקים שאורכם מצומצם יותר. חלוקת מסכת נזיקין היא מן המפורסמות, עד שיש מן הלומדים שאינם מודעים לאחדותה. חלקי המסכת מכונים בבא קמא, מציעא ובתרא, כלומר, השער הראשון, האמצעי והאחרון, של מסכת נזיקין, בהתאמה. חלוקת מסכת כלים ידועה פחות, ובעדי הנוסח של המשנה (כולל הדפוסים) אין היא מצויה. עם זאת, חוקרים עמדו עליה מתוך שרידים שנותרו בכמה מקורות, כפי שיתואר להלן. גם כמה חיבורים אחרים בני שלושים פרקים חולקו באותו אופן.

מטרתו העיקרית של מאמר זה היא תיאור המקורות העיקריים שמעידים על תהליך חלוקתן של מסכתות אלו, מימי חז"ל ועד ימינו. הרוב המוחלט של המקורות ידוע מכבר, ונזכר בדברי חוקרים שונים, אך אני מבקש לכנס ולאפיין את המקורות וכן להוסיף עליהם משלי. מתוך ארגון המקורות עולה גם האפשרות לנסות ולבחון את הטעם לחלוקה ואת מה שניתן ללמוד ממנה על לימוד המשנה בתקופות קדומות. בסוף המאמר אני מציע תשובה ראשונית לשאלה זו, שעולה מתוך השוואת התהליכים בשתי המסכתות.

2. ויקרא רבה פרשה יט ב, מהד' מרגליות עמ' תיז. למקבילות ראו: שיר השירים רבה פרשה ה יא; מדרש שמואל פרשה ח ג. הנוסח 'קורא' מצוי במקצת עדי הנוסח, ולכאורה מרמז על לימוד משנה מן הכתב. זוסמן טען שהגרסה המקורית היא של כתבי היד הגורסים 'שונה' - בהתאם לשיטתו שהמשנה לא הייתה כלל כתובה בימי האמוראים - והיא השתבשה בזמנים מאוחרים שבהם המשנה כבר נלמדה מן הכתב. ראו: 'זוסמן, תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה, ירושלים תשע"ט, עמ' 155. אך יש להעיר שהמדרש נסוב על הפסוק 'קוצותיו תלתלים' ולכאורה מפרש 'קוצה' כפרק, יחידה. ראו: ש' נאה, 'על כתב התורה בדברי חז"ל, ב: תעתיקים וקוצים', לשוננו עב (תש"ע), עמ' 108-111. דומה שפרקי המשנה מכונים כאן 'קוצים' בדומה לפרשיות התורה. אם כן, שמא מעיד הדבר גם על דמיון ויזואלי? כלומר, על כתיבת משניות שדומה לכתיבת התורה? יש עוד מקום לדון איוז מן האפשרויות מתאימה יותר למסר של הדרשה, אך לא כאן המקום לדון בכך. נאה עצמו טוען שאין זו משמעות המדרש (שם, הערה 98) אבל לא מציע לו פירוש אחר. במקום אחר הוא מכריע בעד גרסת 'לומד' במקום 'קורא'. ראו: ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 61, הע' 15.

3. רמז נוסף לייחודן של המסכתות, כבר בימי המשנה עצמה, ניתן לדעתי לראות בכך ששתיהן נחתמות בסיום חגיגי שמתייחס לתוכן המסכת. במסכת כלים הנמנען היא המסכת עצמה ('אשריך כלים') ובמסכת נזיקין מדובר על לימוד המסכת.

תחילה אבחן את גורלה של מסכת נזיקין, לאחר מכן של מסכת כלים, ובסוף אדון ביחס שביניהן. מטבע הדברים, הדיון במסכת נזיקין שיד הכול ממשמשים בה יהיה ארוך מן העיון במסכת כלים שלא זכתה להעמיד תלמודים.

ב. מסכת נזיקין במסורת הארץ-ישראלית: משנה ותלמוד ירושלמי

במסורת המשנה - או למצער במסורת הארץ-ישראלית של המשנה - מסכת נזיקין עורנה מסכת אחת.⁴ הכרה זו מבוססת כל כך בכתבי היד עד שספק אם יש צורך להוכיח אותה. כמעט בכל כתבי היד של 'סדר המשנה' המסכת היא מסכת אחת וברובם אין כל סימן להפרדה בין שעריה.⁵

4. יעקב זוסמן ביסס את החלוקה העקרונית בין שני ענפי הנוסח המרכזיים של המשנה, המשנה שבכתבי היד של התלמוד הבבלי מכאן וזאת שבכתבי היד של 'סדר המשנה' מכאן. השנייה היא בדרך כלל המסורת הארץ-ישראלית-איטלקית, והשנייה כנראה בבלי. ראו: 'זוסמן, כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד מדרש והלכה, תשמ"א, עמ' 215-250. כפי שזוסמן מדגיש, רק במסורת הארץ-ישראלית נלמדה המשנה כחיבור בפני עצמו.
5. בכת"י פרמה, פלטינה 3173 [דה רוסי 138; ריצ'לר 710] לא מופיע שם לאף אחת מן ה'בבות' ואין הפרדה ביניהן (בניגוד להפרדה שקיימת בין מסכתות אחרות). פרקי המסכת מסודרים בצורה רציפה (פרק אחרון של בבא מציעא הוא פרק כ', פרק ראשון של בבא בתרא הוא פרק כ"א וכן הלאה) ובסופה כתוב 'חסלת נזיקים'. אם לא די בכך, בסוף הסדר מופיע סכום המסכתות והפרקים ושם מצוין בפירוש 'נזיקין פרקי תלתין'. כן הוא המצב בערך בכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן, 50 A (בשניו הלשון אך לא העניין). שונה מעט המצב בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 470.1 [Lowe]. כת"י זה כבר מכיר את החלוקה לכבות, ומציין בריש בבא מציעא 'באבא תנינא' ובריש בבא בתרא 'באבא בתרא'. עם זאת, הוא קורא למסכת בפירוש 'מסכת נזיקין' ומונה את פרקיה ברצף. למעלה מכך, ניתן למצוא בחתימתו למסכת ראייה ניצחת לדעתו: "שלשלתא דתלתין מרגלין כל מאן דזכה תליא בצאוריה" (אותה נוסחה מצויה גם באחד מכתבי היד של כלים, ראו להלן הערה 31). קשה לקבוע באיזה שלב ובאיזה אופן חדרה החלוקה הבבלית לכתב היד (והלא הוא נוקט 'תנינא' ולא 'מציעא'), אך הוא בהחלט משמר היטב את המסורת האיתנה של סדרי המשנה בדבר אחדותה של המסכת. על כתב יד לידן של הירושלמי ראו להלן. בקטע בולוניה של ירושלמי נזיקין פרקי המשנה נמנים ברצף (נדפס על ידי דוד רוזנטל: ירושלמי נזיקין, יוצא לאור על-פי כתב-יד אסקוריאל בצירוף מבוא על-ידי אליעזר שמשון רוזנטל, הוסיף מבוא ופירוש שאול ליברמן, ונוספו קטעים מן הגניזה האיטלקית בצירוף מבואות מאת דוד רוזנטל, ירושלים תשס"ח, עמ' 260). באשר לקטעי הגניזה, אפשטיין הביא כמה קטעים שבהם המסכת היא אחת, אך אפשר להוסיף עליהם. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 982-983, והוסיפו (על פי התרשמותי הקטעים שייכים לטפסים שונים, אך אפשר שבכל זאת יש שמצטרפים לטופס אחד): קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S E1.99; שם, T-S E1.102; שם, T-S E1.104; שם, T-S E1.105; שם, T-S E1.106; שם, T-S E1.107; שם, T-S NS 329.286; שם, T-S AS 87.106; שם, T-S AS 81.151; שם, Talm. 1.19; ניו יורק, בית המדרש לרבנים, Rab. 2339 (קטע זה הוא הקטע שמציין אפשטיין מתוך 'שרידי הירושלמי'); ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, 577.4.16⁴; לונדון, הספרייה הבריטית, 9-10 OR. 5558A; סט. פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, Yevr. III B 202 (זה הקטע שמביא אפשטיין מאוסף אנטונין) - בכל

אף על פי כן אביא כאן את הראיות העיקריות לאחדות המסכת במסורת המשנה, שרובן נאספו על ידי ישראל לוי במבוא לפירושו לירושלמי בבא קמא, ועל ידי יעקב נחום אפשטיין במבוא לנוסח המשנה.⁶

ראשית, בכמה מקורות בספרות חז"ל מצויה הקביעה שבמסכת נזיקין שלושים פרקים.⁷ בנוסף להם מצאנו מדרשים שבהם מנויות ששים מסכתות במשנה, מספר שמתקבל רק אם מניחים ששלוש הבבות הן מסכת אחת.⁸ על אלו אפשר להוסיף את הקביעה שמופיעה בבבלי, ותירון להלן, 'כולא נזיקין חדא מסכתא היא' (בבלי עבודה זרה, ז ע"א; בבא קמא, קב ע"א). גם רבים מן הראשונים וחכמי ימי הביניים מציינים שמסכת נזיקין היא אחת, לעתים בדרך אגב.⁹

הקטעים הללו מנויים פרקי המסכת ברצף, והמניין לא מתחיל מחדש בכל שער. גם בקטע שנמצא בכריכות ספרים בוטרבו, prot E. 1 15, המסכת היא אחת. בשני קטעי גניזה בלבד - להוציא קטעי משנה שבבבלי או משנה עם פירוש הרמב"ם - המסכתות מחולקות. ראו: קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S E2.73 וצירופו בט. פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, Yevr. II A 294.2; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S E2.72. מהתרשמות שטחית נראה לי שכתבי יד אלו מאוחרים באופן יחסי, ולאור חריגותם בין כתבי היד ראוי לבחון את נוסחם היטב. בגלוסר למשנה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Ar. 5.13, פרקי המסכת נמנים ברצף אבל בין בבא קמא למציעא נכתב 'כמל באבא קמא, בבא מציעא פרק יא'. בגלוסרים אחרים אין חלוקה. ראו למשל: קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Or. 1080. 15.29; שם, T-S NS 302.76.

6. 'לוי, מבוא לפירוש ירושלמי נזיקין (מתורגם)', **נטועים** ה (תשנ"ט), עמ' 119, הע' 56-57; אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 982-983, 993-994. ראו גם: י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות האמוראים**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 187. אפשטיין לא מחלק בין הראיות שהמסכת היא אחת במסורת המשנה ובין העיון במסורות התלמודים, אך אני אחלק בין הרברים. דיונים נוספים ראו: 'תמר, ספר עלי תמר על ירושלמי סדר נזיקין ומסכת נידה, תל אביב תשמ"ג, עמ' א-ב; א' ווייס, **דיונים וביורורים בב"ק (לחקר משפט התלמוד)**, ירושלים-ניו יורק תשכ"ז, עמ' 3-4; ח' אלבק, **ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק**, סדר נזיקין, ירושלים תשס"ח,⁸ עמ' 10. הראיות העיקריות בכל הדיונים דומות, והן תובאנה להלן בסדר משלי.

7. ראו המדרש שהבאתי בראש המאמר.

8. ראו למשל: שיר השירים רבה פרשה ו ח, ומקבילות. גם סנהדרין ומכות נחשבו למסכת אחת, וכך מתקבל המספר שישים (ולא שישים ושלוש כפי שיש היום). ראו: י' זוסמן, 'פרקי ירושלמי', **מחקרי תלמוד**, ב (תשנ"ג), עמ' 256, הע' 201.

9. לכמה מקורות ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 982-983, 993-994, וכן: ש' אלבעק, **ספר האשכול**, ירושלים תשמ"ד, עמ' עז. אלבק מונה רשימה של ראשונים המכירים באחדות המסכת (רש"ג, רש"י, האשכול, המאירי) ונראה שניתן להביא נוספים. הוא מצייין שם לחכמים שהבינו כי 'כולא נזיקין חדא מסכתא' מתייחס לכל סדר נזיקין, ואולי אלו לא הכירו את אחדותה של מסכתנו. שור ציין כי גם בעל ספר העתים הקפיד על אחדות המסכת (וכתב 'בבא קמא דנזיקין') וכן מצייין לשו"ת מהרלב"ח. ראו: 'שור, מבוא, **ספר העתים**, מהדורת 'שור, קראקא תרס"ג, עמ' XVIII הערה י'. יש לעיין היטב בדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה: "חלק עניני המסכתא הראשונה לשלשה חלקים. והתחיל בבבא קמא וענינה בדיני הנזקים ומגיעתם... אח"כ בבא מציעא וענינה בדיני הטענות והפקדונות... כדרך שעשה הכתוב,

ישנן גם ראיות מסוג אחר. השם 'בבא' לחלקי המסכת הוא שם בבלי מובהק והוא מרמז שהחלוקה היא בבבלי. אם הייתה החלוקה נוהגת בארץ ישראל היה צפוי הכינוי 'תרעא' למסכתות. בנוסף, כבר עמד גייגר על כך שהמסכתות מסודרות בכל אחד מן הסדרים על פי גודלן, מבעלת מספר הפרקים הרב ביותר אל המועטת ביותר.¹⁰ מבחינה זו, לא ייתכן להציב את שלוש הבבות – שבכל אחת מהן עשרה פרקים – לפני מסכת סנהדרין שבה לפחות אחד עשר פרקים.¹¹ סדר המסכתות מוסבר היטב אם מניחים ששלוש הבבות שייכות למסכת אחת. מצד התוכן, בין פרק עשירי של בבא מציעא ובין הפרק הראשון של בבא בתרא יש קשר הדוק, שמורה על המשך ישיר. מסייעת כאן גם חלוקת התוספתא, שמקבילה בקווים כלליים למשנה. התוספתא למסכת נזיקין במסורתנו נחלקת גם היא לשלוש בבות (ראו דיון על כך להלן), אך הפרק האחד-עשר של תוספתא בבא מציעא שייך במובהק גם לפרק הראשון במשנת בבא בתרא וגם לפרק האחרון במשנת בבא מציעא. תופעה זו מעידה על כך שבפני עורכי התוספתא לא היו שייכים פרקים אלו לשתי מסכתות שונות.

אם כן, ברור מעל לכל ספק שבמסורת הארץ-ישראלית של המשנה מסכתות אלו הן מסכת אחת, וכך נשמר הדבר גם בכתבי היד.¹² חלוקת המסכת במשנה נעשתה נפוצה רק בעקבות דפוסי המשנה, שנוסחו על פי נוסח משנת הרמב"ם. לעומת זאת, במשנה המופיעה בבבלי, בכל כתבי היד שהצלחתי לבדוק, מחולקת המסכת לשלושת חלקיה. דבר זה קשור במסורת הבבלי, כפי שאראה בהמשך.

אחר דיני שור ובור והבער וכי ינצו אנשים דבר בדין ארבעה שומרין. אח"כ בבא בתרא וענינה במשפטי חלוקת הקרקעות, ... ואיחר חלק זה מפני שכולו קבלה ודברי סברא, ולא נתבארו במקרא, וכאשר הודיע את הדינים בא לדבר על הדיינים המוציאים לפועל אותם הדינים, ולכן הסמיך סנהדרין לבבא בתרא...". הרמב"ם מכיר באחדות המסכת, אך נראה מדבריו שהוא מייחס לחלוקתה חשיבות מעבר לעניין הטכני, ורואה בכל חלק מעין 'מסכת לעצמה'.

10. ראו: כהנא (לעיל, הערה 1), עמ' 32.
11. אך במקור ארבעה עשר. ראו לעיל הערה 8.
12. באשר לשם המסכת, כבר ראינו מהמקורות הרבים כי שמה היה 'נזיקין'. לוי העלה הצעה לשחזר כי שם המסכת המקורי בימי התנאים היה גם 'דיני ממונות'. ראו: לוי (לעיל, הערה 6) עמ' 119, הע' 56. שתי ראיות הוא מביא לדבריו. ראיה ראשונה מנוסח סיום המסכת בירושלמי דפוס ונציה "הדרן עלך דיני ממונות וסליקא לה מסכת בבא בתרא". בעניין זה כבר הראו רבים כי הדפוס הטעהו, ובכת"י ליידן אין משפט זה כלל. המדפיסים בונציה הם שהכניסו בטעות את שם הפרק הבא, פרק ראשון של סנהדרין, 'דיני ממונות' לנוסחת הסיום של בבא בתרא. ראייתו השניה נובעת מהמשנה האחרונה של בבא בתרא (י, ח) "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן". לדעתו משמשת משנה זו חתימה ספרותית למסכת, והיא רומזת לשם המסכת 'דיני ממונות'. כאן יש להעיר כי השימוש הנפוץ במושג 'דיני ממונות' – בעיקר במשנה ובתוספתא מסכת סנהדרין – מכונן לפעולה המשפטית ולא לשמו של קובץ הלכות (ראו למשל משנה סנהדרין פ"א מ"א, 'דיני ממונות בשלשה' וכן במקומות רבים). אמנם ייתכן שבמשנת סוף בבא בתרא המשמעות שונה, כיוון שהמשנה מכנה את הדיינים 'מקצוע'. בכל מקרה, אין יסוד לזיהוי שם המסכת כ'דיני ממונות'.

אחדותה של המסכת במסורת המשנה הארץ-ישראלית מאפשרת להניח באופן די מבוסס שכך הוא גם בתלמוד הירושלמי. התלמוד נסמך על סדר המשנה, ואם במשנה מסכת נזיקין אחת היא, כך גם בתלמוד. המסכת בירושלמי אינה ארוכה במיוחד ואין סיבה לחלקה יותר מאשר כל מסכת אחרת. יתר על כן, אפשטיין זוסמן עמדו על כך שבכתבי היד הקדומים של הירושלמי לא הופיעו המשנה או פסקאות ממנה, ואם כן התלמוד לכל המסכת היה ברצף, ואין למצוא בו חלוקה כלל.¹³

מאידך, עדות כתבי היד של הירושלמי אינה חדה כמו זו של המשנה, כפי שציין זוסמן.¹⁴ בכתב יד ליידין של הירושלמי המסכת מחולקת לשלוש בבות, ומתוך כך היא מחולקת גם בדפוסים, שכולם הודפסו על פיו.¹⁵ כתב יד אסקוריאל שנדפס על ידי הרא"ש רוזנטל נכתב על שולי כתב יד של התלמוד הבבלי.¹⁶ על מנת להתאים את כתיבת הירושלמי לכתיבת הבבלי חילק הסופר גם את הירושלמי לשלוש מסכתות, אך נשארו בטקסט רמזים ברורים לכך שבנוסח שעמד לפניו היא לא הייתה מחולקת. ראשית, בכמה מקומות הוא מציין את הפרק שבו הוא עומד על פי המניין הרצוף שכולל את שלושים פרקי המסכת.¹⁷ בנוסף, בכמה מקומות בכתב היד בא 'גרש' שמפנה לפרקים אחרים במסכת, ובהפניות אלו הפרקים נזכרים על פי מספרם במניין שלשים הפרקים.¹⁸ גם בקטעי הירושלמי שנמצאו בכריכות מסמכים בבולוניה מניין הפרקים בשלוש המסכתות רציף.¹⁹ זוסמן ציין גם כמה עדויות על העתקות של ירושלמי מסכת

13. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 932-946; זוסמן (לעיל, הערה 4) עמ' 241.
14. זוסמן (לעיל, הערה 8) עמ' 223, הע' 10. התיאור להלן נשען הרבה על המופיע שם, ועל הערתו שנוכרה לעיל הערת פתיחה.
15. כ"י ליידין, ספריית האוניברסיטה Or. 4720 (סקליגר 3). שם המסכת השנייה בכתב היד: 'בבא מיצעא'. אפשטיין ציין כי בסופי מסכתות כתב סופר כתב יד ליידין "סליקא לה מסכתא..." ואילו בניזיקין "סליקא לה בבא..." בלבד. אם כן, אולי יש לפנינו עדות שבנוסח שהיה לפניו המסכת הייתה אחת. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 604.
16. ספריית סן לורנצו דל אסקוריאל G I-3-1. נדפס: ירושלמי נזיקין (לעיל, הערה 5). ההפניות להלן על פי מהדורה זו.
17. ראו את החומר שאסף ליברמן בירושלמי נזיקין (לעיל, הערה 5), עמ' 140, שורה 1.
18. למשל בבבא מיצעא פרק ה' (עמ' 59) "גרש בריש פרק י' כל הלכתא", וברור שהכוונה לפרק י' של בבא קמא. דוגמה נוספת בפרק ג' של בבא בתרא (עמ' 88) "גרס' בפרק ז' הלכה גנב על פי שנים כלה" והכוונה לפרק ז' של בבא קמא. על הגרשים בכתבי היד של הירושלמי ראו: א' שרלו, 'תופעת הגרשים בתלמוד הירושלמי', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ף.
19. הדפים נדפסו על ידי דוד רוזנטל בתוספת מבוא כנספח לירושלמי נזיקין (לעיל, הערה 5). למניין הפרקים ראו שם עמ' 260. עדות זו חשובה במיוחד כיוון שקטעים אלו הם קרובי משפחה קרובים ביותר לכתב יד ליידין, כפי שהראה דוד רוזנטל במבואו שם (עמ' 234-238). לאחרונה פורסמו דפים נוספים ממסכתות מגילה והגיגה שנטען ששייכים לטופס זה. ראו: G. Stemberger, 'The Talmud Yerushalmi from Bologna, Probable Vorlage of Ms. Leiden: the New Fragments from Megillah and Hagigah', M. Perani and E. Abate (eds.), *Medieval Hebrew Manuscripts Reused as Book-*

נזיקין בפני עצמה, אך בזה אין לראות הוכחה חותכת לאחדותה.²⁰ מכל מקום, מסתבר שעדויות קטעי בולוניה ואביו של כתב יד אסקוריאלי מצטרפות ללמד שבמסורת הירושלמי הקדומה הייתה המסכת אחת, ורק בשלב מאוחר (כנראה על אדמת אירופה) חולקה מסכת הירושלמי. ניתן להביא לכך כמה ראיות מן הירושלמי גופו. ישראל לוי ציין את דברי התלמוד בסוגיה הראשונה של מסכת בבא קמא: "כל פירקא תליתייה דתנינן בנוזיקין". התלמוד כאן מתייחס לפרק השלישי של בבא קמא, ומכנה אותו 'פרק שלישי ששנינו בנוזיקין'.²¹ הוכחות דומות הוא הביא מבבא קמא, ז ע"א, טור 1211, שו' 1, ומקידושין, ס ע"ד, טור 1154, שו' 4. מכיוון אחר, ידוע כי מסכת נזיקין בירושלמי נבדלת במאפיינים רבים משאר מסכתות הירושלמי. החוקרים נחלקו מה המקור והסיבה לייחוד זה, אך לענייננו חשובה בעיקר העבודה שייחוד זה כולל את כל פרקי המסכת.²² שיתוף זה בין פרקי המסכת מחזק את ההנחה שמדובר במסכת אחת. זאת ועוד, אפשריין טען שהחלוקה לשלוש בבות בירושלמי לא נעשתה כראוי, וניתן למצוא בסוף בבא מציעא כמה שורות השייכות לפרק הראשון של בבא בתרא.²³

ג. מסכת נזיקין בתוספתא

באופן כללי התוספתא היא חיבור תנאי, אך – לכל הפחות בצורה שבה היא הגיעה לדינו – יש לה זיקה עמוקה למסורת הלימוד הבבלי.²⁴ הכרה זו מקשה על האפשרות לקבוע לאיזו מסורת

20. *bindings in Italy, Leiden & Boston* 2022, pp. 235-269. שטמברגר הציע במאמר זה שכתב יד

ליידן הועתק מתוך טופס בולוניה עצמו. לדעתי אפשר להוכיח די בוודאות שאף אחד מכתבי היד אינו צאצא ישיר של השני. מכל מקום, אין ספק שנוסחי שני הטפסים קרובים מאוד. אין בידינו קטעי גניזה לירושלמי בבא מציעא ובבא בתרא.

20. זוסמן (לעיל, הערת פתיחה), עמ' 66, הע' 48.

21. לוי (לעיל, הערה 6) עמ' 119, הע' 56.

22. עיינו בעיקר: ש' ליברמן, 'תלמודה של קיסרין', *מוסף התרביץ*, ב (תרצ"א), עמ' 1-108; זוסמן (לעיל, הערת פתיחה); מ' עסיס, 'לבעיית עריכתה של מסכת נזיקין ירושלמי', *תרביץ*, נו (תשמ"ז), עמ' 147-170; הנ"ל, 'עוד לבעיית עריכתה של מסכת נזיקין ירושלמי', *תרביץ*, פא (תשע"ג), עמ' 191-294.

23. אפשטיין (לעיל, הערה 5), עמ' 945. מכל מקום, ראה חריפה זו אינה מוכרחת והיא תלויה בפרשנות.

גם זוסמן השאיר ראה זו בצריך עיון. ראו: זוסמן (לעיל, הערת פתיחה), עמ' 70, הע' 67. כרגיל בירושלמי, קשה להוכיח משהו מדברי הראשונים, שאינם מרבים לצטט ירושלמי. זוסמן (שם) הביא את קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 311.5, שבו מופיע, לדבריו, השם 'נזיקין של א"י'. לדעתי לא ניתן לקרוא שם 'נזיקין' וכתוב 'בשקין' (?). הכוונה כנראה למסכת משקין (מועד קטן) וההפניה היא לירושלמי מועד קטן, פא ע"ב; טור 808, שו' 22-27. הקטע הוא כנראה קטע מפירוש רבנו

חננאל לבבא מציעא. בעיטור, 'שיתוף' – 'וגמ' דנזיקין ירושלמי אבל אין לדעת אם מדבר דווקא על מסכת נזיקין או שמה זהו שמו של הסדר, וכן בדברי ראשונים נוספים. יש לזכור שראשונים שאמונים על הבבלי עשויים לכנות את הירושלמי בכינויי הבבלי, גם אם אין לכך רמז בכתב היד שלפניהם.

24. על כך ראו למשל: ש"י פרידמן, *לתורתם של תנאים*, ירושלים תשע"ג (בעיקר המאמרים בשער הראשון); ב' קצוף, 'יחס הברייטות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות עיון מחודש לאור מסכת

לשייך אותה, המסורת הארץ-ישראלית שתאירתי זה עתה או המסורת הבבליית שתתואר מיד. גם מבחינת הממצאים בעניין חלוקת מסכת נזיקין יש עמימות. התוספתא שלפנינו בכל כתבי היד מחולקת לשלוש בבות שכוללות כל אחת אחד עשר פרקים.²⁵ בכל זאת מניחים מרבית החוקרים כי חלוקת התוספתא משנית ומאוחרת, ונעשתה בהשפעת התלמוד הבבלי.²⁶ החלוקה של המסכת לאחד עשר פרקים בכל שער נראית טכנית, וקרוב לודאי שהיא נעשתה בעקבות החלוקה שנעשתה במשנה. בקשר לכך יש להזכיר את העובדה שהוזכרה לעיל (ליד הערה 12), שפרק י"א בתוספתא בבא מציעא מתייחס הן לפרק י' של משנה בבא מציעא והן לפרק א' של בבא בתרא. בנוסף, ליברמן ציין לדברי כמה ראשונים שציטטו מתוך תוספתא בבא מציעא, פרק יא, וציינו ל'תוספתא דבתרא', ייתכן שלפניהם עמדה התוספתא בחלוקה אחרת.²⁷ השאלה העקרונית היא אם מצב התוספתא דומה למצבו של הירושלמי, שחולק כנראה רק בכתבי היד המאוחרים ובהשפעת הבבלי, או שהיא דומה יותר למשנה במסורת בבל, שהייתה חלוקה מזמן קדום יותר ואולי מראשיתה, כפי שאתאר.

ד. מסכת נזיקין במסורת בבל ובתלמוד הבבלי

בניגוד לתמונה הפשוטה יחסית שמצטיירת במסורת ארץ ישראל, השאלה בנוגע לתלמוד הבבלי סבוכה יותר. משפט ידוע בבבלי קובע: "כולא נזיקין חדא מסכתא היא", כלומר, המסכת היא אחת כמו במסורת הארץ ישראלית. אולם מתוך קביעה זו עצמה ניתן לשמוע שהבבלי מכיר גם מסורת אחרת, שבה המסכת מחולקת. זאת ועוד, ממהלך הסוגיה שם עולה שרוב הונא עשוי

ברכות', HUCA, 75 (2004), עמ' א-כד, הבוחן את הממצא במסכת ברכות; ה' גרשוני, 'ברייתות המקבילות לתוספתא בתלמוד הבבלי (מסכתות בבא בתרא וסנהדרין)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשפ"ב (וסקירת המחקר שבראשה).

25. כן הוא בכתב יד וינה, הספרייה הלאומית 20 hebr., ובכתב יד ארפורט (כיום כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. 2^a 1220) וכן בקטע כריכה ירושלים, מכון שוקן, 2041 (נדפס: ש' ליברמן, תוספתא ע"פ כתב יד וינה, סדר נזיקין, נויארק תשמ"ח, עמ' א-ד). בכת"י וינה נוסף אחרי מסכת בבא בתרא "סליק פירקא, וסליק סדר נזיקין". אין לדעת האם לפני הסופר היה 'מסכת נזיקין' והוא שינה, או שהדבר נכתב כך מסיבה אחרת. ראו גם דברי שמא פרידמן בהקדמה למהדורת ליברמן, עמ' 1. על כל פנים, ייתכן שניתן לשמוע כאן הדי לשמה הקדום של המסכת. בקטע גניזה של תוספתא בבא בתרא מצויה נוסחת סיום בסוף המסכת ונראה שאפשר לקרוא בה "סליק פר' ובאב..." והשאר מטושטש וקרוע. ראו: אוקספורד, ספריית בודליאנה, heb. c. 18/39. מנוסחת הסיום אפשר ללמוד שגם בכתב יד זה הייתה התוספתא מחולקת, אך נראה שהסופר ידע שהחלוקה היא לשערים שונים של אותה מסכת, ולא למסכתות שונות, שהרי הוא לא נקט 'מסכתא'. שמא נוסחה מעין זו ('וסליק בבא בתרא דנזיקין') עמדה לפני סופר כתב יד וינה, ומפני שלא ידע ש'נזיקין' הוא שם המסכת, החליף אותה במה שלפנינו.

26. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 5) עמ' 993; אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 187. נראה שזו דעתם גם של החוקרים האחרים.

27. ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 131-132.

לחלוק על קביעה זו, ולסבור שמדובר בהכרח בשלוש מסכתות נפרדות שאין ביניהן סדר הכרחי (עבודה זרה, ז' ע"א ובבא קמא, קב ע"א).²⁸ ואמנם, כבר הזכרתי לעיל (ליד הערה 10) את דברי אפשטיין, ששם המסכתות 'בבא' מעיד על חלוקה בבליית, וכן (ליד הערה 12) את עדות כל כתבי היד של הבבלי, שבהם המסכת מחולקת. משיקולים אלו נראה שחלוקת המסכת היא תופעה שקשורה באופן עמוק במסורת התלמוד הבבלי.

מאידך, כאמור, גם התלמוד הבבלי הכיר את המסורת על אחדותה של מסכת נזיקין. נוסף על הסוגיות שהוזכרו, ישראל לוי אסף מספר מקומות שבהם הגמרא או האמוראים משתמשים בשם המסכת 'נזיקין'.²⁹ את רוב המקומות ניתן לפטור כמכוונים לשם הסדר ולא לשם המסכת, אך בבבא מציעא דף י' ע"א מצינו: "אמר אביי: מותיב רבי חייה בר יוסף פיאה, אמר רבא: מותיב רבי יעקב בר אידי נזיקין" ושם ברור שהכוונה לשם המסכת.

המסקנה המתבקשת מנתונים אלו היא שבבבל התלמודית - לכל המאוחר בזמן עריכת התלמוד - הייתה מסכת המשנה, מחד, מחולקת, אך מאידך לא נעלמה המסורת שמדובר במסכת מקורית אחת. אם כן, אין משמעות רבה לראיות שיובאו לאחדות או פיצול המסכת מכאן ואילך. ראיות לפיצול המסכת יובנו כמכוונות למצב הדברים בבבל התלמודית, וראיות לאיחודה יתפרשו כהיכרות עם מקורה האחד. אף על פי כן הביאו החוקרים ראיות לכאן ולכאן.³⁰

ה. חלוקת מסכת כלים

הראיות שהבאתי לעיל על אחדותה של מסכת נזיקין במשנה במסורת ארץ-ישראל תקפות ברובן גם לגבי מסכת כלים. בכל עדי הנוסח של סדר המשנה המסכת אחת, ומדובר בכתבי יד רבים.³¹ המדרש שהזכרתי בפתיחת המאמר מזכיר גם הוא שבמסכת כלים שלושים פרקים,

28. ראו להלן הערה 39.

29. ראו: לוי (לעיל, הערה 6) עמ' 119, הע' 56.

30. לראיות מספרות הגאונים והראשונים יש אפילו פחות ערך, שכן אלו מושפעים מסוגיית התלמוד, ולא בטוח שנשענים על מסורת הלימוד שקיבלו. עדויות רבות של ראשונים וגאונים נאספו במקורות שציינתי לעיל הערות 6 ו-9. לגבי הלכות גדולות ראו: א' שויקה, 'עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"ח, עמ' 124. גם ברשימות ספרים מן הגניזה מצוי כינוי המסכתות החלוקות (בבא קמא, מציעא ובתרא) לצד הכינוי הכולל 'נזיקין'. ראו: נ' אלוני, הספריה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 16, 99-100, 170, 394, ועוד.

31. כך בכתבי היד קאופמן, פארמה א, פארמה ב, קיימברידג' (Lowe) וקטעי הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S E1.127 ו-T-S E2.90; סנט פטרבורג, הספריה הלאומית של רוסיה, Yevr. III B 994. בכל אלו נשמרו המעברים בין פרק י' ל"א או בין פרק כ' ל"א, ואין בהם חלוקה לבבות. זאת בעוד, בקטע הגניזה אוקספורד, בודלי, heb. C. 8/5 נשמר סיום המסכת, ומצאנו בו לשון ברכה זהה ממש לזאת שבסיום נזיקין בכתב יד Lowe (לעיל, הערה 5): "שישלחה דתלתין מרגליין כל מן דוכה תלתה בצואריה". נוסחת הסיום השווה מעידה לדעתי על קדמותה ואולי על מסורת שנקשרה בלימוד מסכתות אלו. ניתן ללמוד על אחדות המסכת גם ממספור הפרקים הרציף בקטעי הגניזה קיימברידג',

ואף המקורות העוסקים במספר המסכתות מונים אותה כמסכת אחת. בירושלמי הוכתרה משנה מפרק כו של כלים כ'כלים'.³² גם העיקרון של סדר המסכתות מחייב להניח שזו מסכת אחת בעלת שלושים פרקים.

מאידך, כמה חוקרים העמידו על מסורת אחרת שבה המסכת הייתה מחולקת לבבות, בדומה למסכת נזיקין. התמיכה המרכזית לכך מצויה במסורת התוספתא. בשלושת עדי הנוסח שבידינו מחולקת תוספתא כלים לשלוש בבות.³³ במקרה זה אין אפשרות לתלות את החלוקה

ספריית האוניברסיטה T-S E1.125-126, T-S E1.128-129, T-S E1.130, T-S NS 252.13, L-G Talm. II.3, ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 2100.1, ENA 1487.22; אוקספורד, בודלי, heb. D. 63/15-20; חולון, אוסף נחום, 253/244 (וקטעים נוספים שמצטרפים לקטעים הנ"ל). לאחרונה זיהתה יהודית שלנגר כי כמה עשרות דפים מן הגניזה שייכים לטופס המשנה (ולכתב היד העברי בכלל) הקדום ביותר שתוארך בוודאות (משנת 841/840 לספירה). ראו: J. Olszowy-Schlanger, 'The oldest Hebrew manuscript dated by its colophon: a leaf of a Mishna manuscript with Babylonian vocalization in Toronto', *CUL Fragment of the Month: June 2023* (<http://tiny.cc/3wotvz>) מסכת כלים מטופס זה לא זוהתה, אבל בקולופון של הטופס סוכמו הפרקים והמסכתות בסדר טהרות ושם נכתב שיש במסכת כלים שלושים פרקים, ושכסדר כולו שתיים עשרה מסכתות. ראו: טורונטו, אוסף פרידברג, MSS 9-001. כתב יד זה מנוקד בניקוד בבלי ואולי קשור במסורת נוסח בבלי (!) אך עניין זה לא נחקר עדיין (אגב אעיר שסכום הפרקים בקולופון - מאה ועשרים - לא מתאים למניין שלו עצמו - מאה עשרים ושש - ושמה משמר מסורת קדומה?) כמה הפניות של הראשונים מלמדות גם כן שהמסכת לא הייתה מחולקת לפניהם. ראו למשל בציטוטים שהביא ש' עמנואל במאמרו שבגליון זה, הערה 75. בגניזה נמצאו גם רשימות של מסכתות המשנה, אך יש לעיין לגבי זמנה ומקומה של כל אחת. ברשימה שבקטע מנצ'סטר, JRU B 2272, מסכת נזיקין מחולקת לבבות ומסכת כלים לא. ברשימה אחרת בקטע ניו יורק, בית המדרש לרבנים, ENA 2639.46 נמנים פרקי המשנה שבכל מסכת ואלו 'מיגרסן הירדנא', נלמדים עכשיו, כלומר אלו שיש עליהם תלמוד בבלי. מסכת נזיקין מוגדרת שם בתור ג' באבי, אבל פרקיה נמנים שלושים. מסכת כלים לא נכתבה ברשימה כלל, אבל נראה שזה בגלל דילוג. ברשימה (מאחרת) שמונה את המסכתות ומספר הפרקים נמנית הן מסכת נזיקין והן כלים כמסכת אחת, אבל במקום כלים נכתב 'קדמיתא', ואולי יש בזה רמז שבמשנה שלפניו נכתב בתחלת כלים 'בבא קדמיתא' או כיוצא בזה? ראו: קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 329.448.

32. ירושלמי כלאים, ל ע"ג, טור 165, שו' 13-16.

33. כך בדפוס הראשון, בכתב יד וינה ובקטע גניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S E. 2.132. לא מצאתי עדי נוסח נוספים של המסכת. בכתב יד וינה של התוספתא הסופר נוהג בחלוקה זו באופן שונה משאר החלוקות. ברוב המסכתות מציין הסופר "סליק פירקא ומסכתא" ואו מציין את שם המסכת שבה הוא עומד לפתוח. במסכת כלים הוא מציין "סליק פירקא ומסכתא בבא קמא/מציעה", ומציין את שם המסכת שאותה סיים זה עתה, כשהיא מעוטרת בדיוק באותו אופן כמו שמות המסכתות בנוסחאות הרגילות. אפשר אפוא שסופר כתב היד לא הבין את החלוקה של מסכת כלים, וחשב בטעות שבבא קמא ומציעה הם שמות מסכתות אחרות שבאות אחריה. כך או כך, מגיה שראה את הנוסחה בסיום בבא קמא הוסיף (הקריאה לא לגמרי ורדית): "כלו' מסכת קמא סליקא" לבל יטעה הקורא (בעקיפין יש כאן עדות לכך שגם לפני מגיה זה הייתה המסכת חלוקה). בסיום מסכת בבא מציעה מחק מגיה אחר את נוסחת

במסורת התלמוד, שהרי אין תלמודים למסכת זו.³⁴ אפשטיין טען שחלוקת התוספתא משמרת זכר לחלוקה שהייתה קיימת אף במשנה. חלוקה כזאת במשנה נשארה במשנה שבכתב יד מינכן 95 של הבלבי, בפירוש הגאונים לסדר טהרות, ובכמה מקורות נוספים.³⁵ ראייה ברורה לטענה זו ניתן ללמוד מצורת החלוקה החרגה. בחלוקת התוספתא כפי שהיא לפנינו – בבא קמא 7 פרקים, בבא מציעא 11 פרקים, ובבא בתרא שוב 7 פרקים – אין כל היגיון, אלא אם נסביר שהחלוקה המקורית הייתה של המשנה. לפי זה, המשנה חולקה לשלושה חלקים שווים של עשרה פרקים כל אחד, כפי שהוא באמת בפירוש הגאונים ובכתב יד מינכן, והתוספתא חולקה בהתאם לחלוקת המשנה.

הדמיון בין חלוקת מסכת כלים ובין חלוקת מסכת נזיקין גדול. אם נניח בצד את מסורת התלמודים, שאין לנו עדות שלה לגבי מסכת כלים, הרי ששתי המסכתות בעדי הנוסח של סדר המשנה, כמעט בכל עדי הנוסח, אינן מחולקות, ושתייהן מחולקות בכל עדי הנוסח של

הסיום וכתב "פרקים אלו ממסכת כלים". דומה שהמגיה לא היה ער לחלוקת המסכת, וחשב שהשם 'בבא מציעא' מיוחד למסכת נזיקין. אותה תופעה עצמה קרתה כנראה בקטע הגניזה שהזכרתי, ואולי היא מלמדת על קשר גנטי בין כתבי היד (וממילא על צמצום העדות לחלוקה). בקטע הגניזה נכתב בסוף בבא קמא "סליק פירקא ומסכתא: בבא קמא:" באופן שנראה קצת ככותרת. בקטע אחר מטופס זה נשמרה פתיחת מסכת עוקצים, ושם נזכרת המסכת שנפתחת ולא המסכת שהסתיימה ("סליק פרקא ומסכתא: מסכת עוקצים:"). ראו: אוקספורד, בודלי, heb. B. 13/4. קטעי הגניזה הללו תוארכו על ידי עדנה אנגל למאה ה-11 במצרים, ארץ ישראל או סוריה. ראו: B. Katzoff, 'Was There a Separate Transmission of Tosefta Tohorot? Evidence from Rishonim and from Fragments of the Cairo Geniza and "European Geniza"', *HUCA* 88 (2017), p. 38. בדפוס ראשון מצויה גם נוסחת חתימה בסוף הסדר (עמ' תשפב) אך אין לדעת אם הועתקה מן הטופס המקורי. בנוסחה זו קרויה מסכת כלים 'תלתא באבי'. מצד עדויות הראשונים, מצאנו ראשונים שהמסכת הייתה חלוקה לפניהם וכנגדם כאלו שלא חילקו. אלו גם אלו נאספו כמוכן אצל ש' ליברמן, **תוספתא ראשונים**, ג, תרצ"ט, שלפעמים העיר על כך ולפעמים לא. בין אלו שמעידים על חלוקת המסכת יש למנות את רבנו חננאל וציטוט דבריו בערוך (עמ' 34; כל ההפניות לליברמן הנ"ל), יחסי תנאים ואמוראים (עמ' 74); ספר המפתח (עמ' 30), ר"ש (עמ' 49), ועוד. בין אלו שמונים את הפרקים ברצף ולכאורה מלמדים שלא הייתה לפניהם חלוקה יש למנות כנראה את רבנו ניסים (מצוטט בערוך, ראו עמ' 74), רלב"ג (עמ' 52), כפתור ופרח (עמ' 53-54), פיה"מ לרמב"ם (עמ' 55) ולכאורה אף את ר"ח (עמ' 76). העובדה שחכמים מסוימים כנראה חילקו לפעמים את המסכת ולפעמים לא עשויה להעיד או על כך שדבריהם השתנו במהלך מסירתם, או על כך שהייתה לפניהם חלוקה אך הם לא תמיד עשו בה שימוש, כנראה מתוך שהמעטו בערכה. מצב זה מזכיר את מה שמצאנו לגבי מסכת נזיקין. מקור נוסף שמכיר בחלוקת המסכת הוא הפירוש מן הגניזה שכנראה שייך לריב"מ³⁶, ראו מאמרו של עמנואל בכרך זה, סמוך להערה 101.

34. אך ראו: י"נ אפשטיין, **פירוש הגאונים לסדר טהרות**², ירושלים ותל אביב תשמ"ב, עמ' 40 הערה 1.
35. אפשטיין (לעיל, הערה 5) עמ' 994. בעמ' 992 הטעים אפשטיין שיש שקראו למסכת כלים מסכת 'טהרות', ואם כן ממש כפי שחולקה 'מסכת נזיקין' שבסדר נזיקין, חולקה 'מסכת טהרות' שב'סדר טהרות'. ראו גם: אפשטיין (לעיל, הערה 33) עמ' מו-מז ועמ' 20, הערה 4; ח' אלבק, **ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק**, סדר טהרות, ירושלים תשס"ח⁸, עמ' 15.

התוספתא. מאפייני החלוקה דומים, בשתי המסכתות נחלקו שלושים הפרקים לשלושה חלקים שווים באורכם, שכונו בבא קמא, מציעא ובתרא, ובשתיהן חולקה התוספתא חלוקה מלאכותית בעקבות המשנה.

1. מתי נחלקו המסכתות ומדוע

לדעתי הדמיון בחלוקת המסכתות מרמז שמדובר בתופעה אחת ומאפשר ללמוד מן הסתום על המפורש. הממצא הבולט ביותר בשני המקרים הוא הפער בין עדותו הברורה של 'סדר המשנה' ובין עדותם הברורה של עדי הנוסח של התוספתא. אף שהמשנה בכתבי היד שלנו אינה מחולקת, ברור שהמשנה שעמדה לפני בעל מסורת התוספתא שלנו חולקה לשלושה חלקים.³⁶ ודוק, בגלל שלמסכת כלים אין תלמוד, ברור שמסורת התוספתא אינה תלויה בתלמוד הבבלי, אלא היא מסורת משנה עצמאית. הדברים אמורים כנגד עמדה מעין זו שהשמיע יעקב שור: "ואך באשר בעלי התלמוד באו בארוכה על כל פרק ופרק ולזה חלקוהו לשלושה חלקים", וכן של חוקרים נוספים.³⁷ למסכת כלים, כאמור, אין תלמוד בבלי, וברור שהמשנה עצמה היא שחולקה, כנראה מפאת אורכה. כבר העירו חוקרים על כך שהדבר אירע גם בכמה חיבורים אחרים בני שלושים

36. נקטתי התוספתא 'שלנו' הן כדי להבחינה מתוספתות אחרות שנוכרות אולי בדברי חז"ל, ובעיקר כדי להזכיר את האפשרות שכל עדי הנוסח של התוספתא שלנו תלויים בעד נוסח קדמון אחד, ומשקפים ענף מסירה אחד. דבר זה ייתכן, במיוחד בנוגע למסכת כלים (ראו מה שכתבתי לעיל הערה 32 ומאמרו של קצוף הנזכר שם). מכל מקום, אין לדיין אלא מה שענינו ראוות, ומה שלפנינו אני קורא 'התוספתא שלנו'.

37. שור (לעיל, הערה 9), עמ' XVIII; זוסמן (לעיל, הערת פתיחה), עמ' 70 הע' 67; ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים: (א) מגילות (לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה)', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 496, הע' 60, ועוד. על תופעה דומה שאירעה כנראה לרמב"ם, ראו: נ' רבינוביץ, 'דף חדש מטיטת משנה תורה בעצם כתב יד קדשו של הרמב"ם ז"ל', מעליות, כה (תשס"ה), עמ' 13 הע' א. יש שביקשו לאחר את החלוקה הסופית יותר, לשלבים מאוחרים של מסירת התלמוד. כמה חוקרים טענו שבחלק מכתבי היד נכתבה המסכת כולה ברצף, ותלו בזה ציטוטים של גאונים שמפנים למסכת הלא נכונה. מקצתם טענו שחלוקת המסכתות אצל הגאונים הייתה שונה מזו שלפנינו. ראו למשל: L. Gizberg, Geonica, New York 1909, II, P. 66. גינזבורג מביא גם את דברי הופמן שקדמו; אפשטיין (לעיל, הערה 5), עמ' 993; אלבק (לעיל, הערה 6) עמ' 62 הע' 17. כנגדם כתב אברמסון כי במקומות רבים טעה המעתיק בהפניה למסכתות, אך אין להסיק מכך שהיה לפניו סדר אחר מזה שיש לנו עליו עדויות רבות. ראו: ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 212: "בנוגע למשנה יכולים להיות נכונים, אבל לא בתלמוד כפי שהוא לפנינו שיש עליו עדות של גאונים וראשוני ראשונים...". דבריו מקובלים עליי. במקום אחר הראיתי לגבי פרקי הירושלמי, שראשונים טועים הרבה בהפניות, ומפנים בטעות לפרק העוקב במקום לפרק הנכון. ראו: שרלו (לעיל, הערה 18), עמ' 112, הע' 541. בכל מקרה, נראה שגם המאחרים את החלוקה יודו כי חלוקה מסוימת התקיימה עוד בימי התלמוד, שהרי היא נזכרת בסוגיה, אלא שאולי לא הייתה מוחלטת או לא זהה לשלנו.

פרקים.³⁸ חיבורים אלו קרובים באורכם למשנת נזיקין, ואף אחד מהם לא מתקרב כלל לאורך של מסכת נזיקין בתלמוד הבבלי. מסתבר אפוא שהחלוקה היא חלוקת המשנה, ודווקא מפני שזו כוללת שלושים פרקים.

כיצד נוצר הפער הזה שבין המשנה שבסדר המשנה ובין המשנה שבתוספתא? רמז לדבר מצוי לכאורה בעדויות התלמודים של מסכת נזיקין. כזכור, מעדויות אלה עולה שהמסורת הארץ-ישראלית ראתה במסכת נזיקין יחידה אחת, בעוד המסורת הבבליה הכירה גם את החלוקה של המסכת. כפי שכתב אפשטיין, גם השמות 'בבא' ו'קמא' (בנזיקין ובכלים) בכליים, ותומכים בכך ששורשי החלוקה בבליים. נראה אפוא שהשאלה אם משנת נזיקין חלוקה מצטרפת לחילוקים שבין משנת בבלי ומשנת ארץ ישראל.³⁹ חוקרים הציעו הסברים שונים למקורם של החילופים הללו, אך קיומם מוכח בוודאות. במקרים רבים התלמודים עצמם מכירים את שתי המסורות ודנים בהבדלים ביניהן. אפשר אפוא שגם ההבדל בין המסורות בנוגע לחלוקת מסכת נזיקין היה מוכר לבבלי, והוא שעומד במוקד הסוגיה הנזכרת.⁴⁰ מסתבר שאותו הבדל היה קיים אף לגבי חלוקת מסכת כלים.

אם הקביעה האחרונה נכונה, מסתבר שהתוספתא שלנו משקפת דווקא את המסורת הבבליה. כבר הזכרתי לעיל שהחוקרים הצביעו על זיקות בין התוספתא ובין התלמוד הבבלי, אך לא ידוע לי על מחקר שבדק בעקביות את מסורת המשנה של התוספתא.⁴¹ זאת ועוד, מסתבר שגם

38. כגון סדר עולם רבה, סדר אליהו רבה ואולי גם 'היכלות'. ראו: לוי (לעיל, הערה 6) עמ' 119, הע' 57; אלבעק (לעיל, הערה 9), עמ' עד-עה; זוסמן (לעיל, הערת פתיחה), עמ' 70 הע' 67; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, עמ' 148-149. על חלוקת סדר עולם טען מיליקובסקי שהיא בבליה וטכנית, כפי שעולה לכאורה גם מן העיון בחלוקת מסכת נזיקין.
39. ראו לעיל הערה 4. על סוגי החילופים השונים שבין ענפי הנוסח של המשנה ראו: א' רוזנטל, 'למסורת גירסת המשנה', ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 29-47.
40. אפשטיין הבין שלדעת רב הונא בסוגיה ההיא נזיקין איננה מסכת אחת, ואם כן המסורת המחלקת חוזרת לכל הפחות לימי רב הונא. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 187. קשה לי להסכים לדעת אפשטיין. ראשית כל, מדובר בדברי סתם התלמוד שאינם מיוחסים לרב הונא עצמו. ראו: ד' רוזנטל, 'לא איתפרש לן מאי בעי הכא - על גופים זרים בבבלי', בר אילן, יח'יט (תשמ"א), עמ' 162-169. בנוסף, גם אם ניחס את הדברים לרב הונא, הרי שהוא לא קובע ש'תרי'תלת מסכאתא אינון'. ניתן לפרש בסוגיה שרב הונא אמר את דבריו דווקא כדי לשלול את הטענה שהמסכת מחולקת. כלומר, הוא לא חולק על כך שהמסכת היא אחת, אך חושב שזה לא מובן מאליו ויש צורך לומר זאת. השגות דומות ראו: י' עץ חיים, סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין (שלוש הבבות), לוד תש"ס, עמ' 20 הע' 59.
41. ראו לעיל הערה 24. אברהם רוזנטל הראה דוגמה שבה התוספתא משמרת דווקא נוסח בבלי של המשנה ולא נוסח ארץ-ישראלי. ראו: רוזנטל (לעיל, הערה 38), עמ' 41. אחיו דוד הזכיר חילוף מפורסם אחר שבו התוספתא גם כן הולכת עם משנת בבלי (נכרי מבטל עבודה זרה של ישראל). ראו: ד' רוזנטל, 'משנה עבודה זרה - מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשמ"א, עמ' 176 (וראו הערות). גם בחילוף הידוע בבבא מציעא פרק ד (הזהב/הכסף) התוספתא מתאימה למשנת בבלי. כאמור, לא ידוע לי על מחקר שבדק זאת בצורה נרחבת אך יש יסוד להנחה שהתוספתא

נוסח המשנה שבכתב יד מינכן 95 ובפירוש הגאונים לסדר טהרות משקפים מסורת בבלי, וגם בכך יש חידוש.⁴²

מכל מקום, בטענה שמדובר בחילוף בין משנת בבל ומשנת ארץ ישראל יש רק חצי תשובה, שכן בין שני ענפי הנוסח של המשנה נוצרו הבדלים בזמנים מגוונים ומסיבות מגוונות.⁴³ יש מן ההבדלים שנוצרו כבר בעת עריכת המשנה ואולי היו אף במקורותיה, ואחרים נוצרו בעקבות שינויים באחד הענפים שאירעו משלהי תקופת התנאים ועד ימי הגאונים (ואולי אף מאוחר יותר). יש מן השינויים שתלויים במחלוקות הלכתיות, בהבדלי ריאליה ולשון, ועוד. מה הוא אם כן השורש של ההבדל בחלוקת המסכת?

מצד זמנה, חלוקת מסכת נזיקין אינה מאוחרת לרובד המאוחר של סוגיית הבבלי שקובעת "כולא נזיקין חדא מסכתא היא". יש הטוענים שעריכת המסכתות עצמן מלמדת גם כן על החלוקה. אפשטיין ניתח את החומר התלמודי בשלוש הבבות, והגיע למסקנה ש"הגמרא של שלש הבבות לא נתחברה בישיבה אחת, אלא בישיבות שונות ועל ידי עורכים שונים...", הוא תולה בכך את ההסבר למספר סוגיות מתחלפות בין המסכתות.⁴⁴ אך למעשה נראה שמצינו סוגיות מתחלפות גם בתוך מסכת אחת, ולא ברור אם יש בזה כדי ללמד על מעשי העריכה.⁴⁵

נוטה יותר לענף הבבלי, והדבר ראוי לבדיקה מקיפה. אם יש אמת בדבר, אפשר שהקשר בין התוספתא ומסורת בבל לא עובר בהכרח דרך התלמוד הבבלי. כדי לסבר את האוזן יש להזכיר שהתוספתא מיוחסת בדרך כלל לר' חייא, חכם בבלי שפעל בארץ ישראל. אפשר שיש דוגמאות לכך גם מסדר טהרות, אלא שכרגיל קשה להוכיח זאת. ראו למשל משנה אהלות פ"ד מ"ג. בכל כתבי היד של סדר המשנה "מה שבתוכו טמא" ואילו בבבלי חולין, קכה ע"ב "טהור", ובתוספתא כבבבלי. ראו: א' גולדברג, מסכת אהלות: מהדורה מדעית, ירושלים תשט"ו, עמ' 35-40.

42. קשה לבחון את השאלה הרחבה לגבי נוסח המשנה בחיבורים אלה, מפני שעדי נוסח של משנת בבל לסדר טהרות אינם בנמצא. אף על פי כן מניחים כמה חוקרים שיש משנת בבל בסדר טהרות. ראו למשל: ליברמן, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' יא-יב; א"ש רוזנטל, 'המורה', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 31 (1963), עמ' סא-סב. בכל אופן, החוקרים רגילים להניח שבמקורות האמורים מצוי דווקא ענף ארץ-ישראלי של המשנה. ראו: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 8; זוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 239-240; זוסמן, 'סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשכ"ט, עמ' 289; אפשטיין (לעיל, הערה 33), וכן: מ' מרגליות (מהדיר), ספר הלכות קצובות, ירושלים תש"ב, עמ' 7-9; זוסמן (לעיל, הערה 4) עמ' 239-240 (והערה 94).

43. סיכום ראו: ד' רוזנטל, 'תולדות נוסח המשנה', בתוך: מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 65-108.

44. אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 187.

45. ראו: עץ חיים (לעיל, הערה 39) עמ' 19-20, 232-238. עץ חיים עצמו מגיע שם למסקנה הפוכה מזו של אפשטיין, ולדעתו בדיקת הסוגיות המוחלפות מלמדת על כך שכל המסכת יצאה מסידור אמוראי אחד. לא הצלחתי להבין איך מסקנה זו עולה בקנה אחד עם מסקנתו שתופעת הסוגיות המוחלפות מלמדת שלא נעשתה "עריכה" של מסכתות שלימות.

בהקשר זה אפשר גם לדרון במאפייני הסוגיות הראשונות של בבא מציעא ובבא בתרא כ'סוגיות פתיחה'. פוקס טען שסוגיית הפתיחה של בבא בתרא מקיימת מאפיינים של סוגיית פתיחה,⁴⁶ וכן טענה מירב וינר-סויסה הן לגבי סוגיה זו הן לגבי זו של בבא מציעא.⁴⁷ מכל מקום, ראייה זו אינה חזקה, כיוון שסוגיות פתיחה - אם אמנם ניתן להגדיר כאלו - מצויות גם בפתיחת פרקים ולא רק במסכתות.⁴⁸ לחלוקת מסכת כלים אין בידינו ראייה הקודמת לשלהי ימי הגאונים, אך כאמור אני סבור שניתן ללמוד עליה מתוך חלוקתה של נזיקין.

בנוגע לטעם החלוקה, סביר שהוא קשור בהבדל באופן הלימוד. כלומר, שאופן לימוד המשנה במסורת הבבליית הוביל לחלוקה שלה.⁴⁹ יעקב זוסמן עמד על הבדל עתיק באופן הלימוד בין מסורת בבל וארץ ישראל. בעוד שבארץ ישראל נלמדה המשנה כשלעצמה, בבבל נלמדה המשנה רק במסגרת התלמוד, ולא התקיים לימוד של משנה בפני עצמה.⁵⁰ אפשר אפוא שבבבל נוצר הצורך לחלק את המשניות כבר בשלב הלימוד וההוראה, עוד לפני עריכת התלמוד. לפי אפשרות זו נצטרך להניח שגם מסכת כלים נלמדה באופן זה, עם חומר תלמודי שעליה, אלא שמסיבה כלשהי התלמוד עליה לא נערך ולא הגיע ליריבו.⁵¹ מכל מקום, בעיניי מסתבר יותר שהחלוקה קשורה בהבדל אחר, שתופס תשומת לב מחקרית רבה בדור האחרון, והוא שאלת כתיבת תורה שבעל פה.

יעקב זוסמן יצא להוכיח באופן נחרץ ש"כל ימי האמוראים תורה שבעל פה נלמדה ונמסרה על פה ועל פה בלבד. משנת רבי לא הייתה כתובה בפני האמוראים, ובכתי המדרש לא היו ספרים

46. ע' פוקס, 'עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא', סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 83-105.

47. מ' סויסה, 'סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח, עמ' 67-106.

48. אפשר שיש לדרון גם במסורת ה'סימנים'. הסימנים שבעדי הנוסח של התלמוד קשורים כנראה - לפחות מקצתם - למסורת הלימוד בעל פה. ראו: א' יורב, 'מסורת התלמוד - ה'סימנים'', סידרא, טז (תש"ס), עמ' 59-80. סימנים מסוימים מתייחסים כנראה למסכת נזיקין כמסכת אחת, ושמה יש בזה קצת ראייה שבשלב זה היא עוד לא פוצלה. אך ודאי שאין בזה כדי להכריע. סימן כזה ראו: רנ"ג ראבינאוויטץ, דקדוקי ספרים (ב"ב), מינכן תרמ"א, עמ' 152 אות א.

49. ידיעותינו על אופן הלימוד בשיבות האמוראים והגאונים מוגבלות, וחוקרים הציעו שחזורים שונים מאוד זה מזה. אסתפק רק בכמה הפניות כלליות לנושא רחב זה, שגם הן רק טיפה בים (השתדלתי להביא מקורות שונים בזוויות שונות של שאלה זו): א"ש רוזנטל, 'לעריכת מסכת פסח-ראשון בבלי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשי"ט, עמ' 18-42, י' זוסמן, 'סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשכ"ט, עמ' 245-290; ד' רוזנטל, 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 155-204; הנ"ל, 'פרקא דאביי (פרק שני של בבלי ראש השנה)', תרכ"ץ, מו (תשל"ז), עמ' 97-109; כתביו הרבים של אברהם ווייס, ובעיקר: א' ווייס, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, ורשה תרצ"ה.

50. ראו לעיל הערה 4.

51. ראו דינונו של זוסמן (לעיל, הערה 48).

כתובים כלל, מחוץ לכ"ד כתבי הקודש"⁵². אמנם הראיות העיקריות בדיון נוגעות למשנה דייקא ולאמוראי בבל במיוחד, ובכל זאת זוסמן טוען טענה נחרצת זו גם בקשר לאמוראי ארץ ישראל וגם בקשר ל(כמעט) כל חיבורי התורה שבעל פה. אולם בדברי זוסמן עצמו ניתן למצוא ראיות לחילוקים בעניין זה בין מרכזים ובין חיבורים. בעקבות רמזים אלו משער זוסמן שתחילת כתיבת תורה שבעל פה הייתה בארץ ישראל.⁵³ חוקרים אחרים הציעו שאמנם היה הבדל בזה בין מרכזי התורה, אך בכיוונים מנוגדים. שלמה נאה שיער שמא דווקא בבבל נלמדו מדרשי ההלכה, ואולי אף המשנה, מן הכתב.⁵⁴ לעומת זאת, יאיר פורסטנברג טען לאחרונה שמקור האיסור לכתוב תורה שבעל פה הוא בבבל, וממילא לא היה מחסום עקרוני בפני כתיבת תורה שבעל פה בארץ ישראל.⁵⁵ הנושא ראוי למחקר נוסף שכן, כפי שתיאר היטב זוסמן, יש לו השלכות רבות על הבנת ספרותם של חז"ל, ולא באתי כאן להכריע בו. בכל אופן, דומני שחלוקה טכנית לשלושה חלקים מתאימה יותר לתרבות של שינון על פה. כאשר לומדים משנה מן הכתב, אין כל כך תועלת בחלוקה שלה לבבות.⁵⁶ אמנם המסכתות ארוכות מאוד, אך הן נשארות ארוכות גם כך,

52. זוסמן (לעיל, הערה 2), הציטוט מעמוד 237.

53. עמ' 326, הע' 25.

54. נאה (לעיל, הערה 36), עמ' 511. להצעות נוספות (ודחיתן) ראו זוסמן שם, עמ' 336, הע' 23. כפי שזוסמן מציין וכפי שכתבתי למעלה, הצעות החוקרים לחלק בין בבל וא"י באות בכיוונים מנוגדים.

55. Y. Furstenberg, 'The Invention of the Ban against Writing Oral Torah in the Babylonian Talmud', *AJS Review*, 46 (2022), pp. 131-150.

56. מורי פרופ' שלמה נאה עסק הרבה בשאלות של תרבות הזכרון של חכמים וגם ביחס בינה ובין שאלות הכתיבה והאוראליות. ראו: ש' נאה, 'אמנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 543-590. לדבריו, העיסוק בזכרון מאפיין בעיקר מקורות וחכמים ארץ ישראלים (שם, עמ' 587). במקורות שדן בהם נאה, בעיקר בחלק השני של המאמר, נזכרו הרבה פעמים דרכי חלוקה וארגון של הטקסט. אבל יש לשים לב: המקורות של נאה עוסקים כמעט כולם בחומר גולמי שיש צורך לארגן אותו באופן שיאפשר לזכור אותו. יש הבדל גדול בין טכניקות זכרון כאלו ובין טכניקות שינון של טקסט ערוך ומנוסח. השיטות לזכרון טקסט מנוסח אחרות, והן המצויות בעיקר בחלק הראשון של מאמרו של נאה. שיטות אלו לא בנויות על חלוקה וארגון. ייתכן - אך ודאי שאין לבסס זאת על האמור כאן בלבד - שיש פער בין המרכזים ביחס לפעולת הזכרון והשינון. בארץ ישראל היה הזכרון פעולה אינטימית של כתיבה על לוח הלב (כפי שמראה נאה) ואילו בבבל פעולה כמעט טכנית של שינון וגריסה מתמידים, מבלי להבין. בפעולה כזאת יש הרבה מקום לחלוקת הטקסט. ועדיין נראה שהחלוקה דווקא של מסכתות אלו, ולא של מסכת שבת שארוכה גם היא, מלמדת על חשיבות מספרית במספר שלושים ועל האפשרות לחלק אותו דווקא לשלושה חלקים בני עשרה פרקים. במאמריו על מבנהו וחלוקתו של הספרא (לעיל הערות 2, 36) מגיע נאה למסקנות לכאורה הפוכות. במאמר הראשון הוא מסיק מחלוקת הספרא למגילות על כך שהספרא היה כנראה כתוב כבר בשלהי תקופת התנאים, ואילו במאמר השני הוא מסיק שהחלוקה לפרשות, פרקים ו'דברים', מלמדת על תרבות שינון על פה. ברמה המעשית אין המסקנות סותרות (בין אם לכתובה - אף שהיא מוקדמת - קדמה מסירה על פה, ובין אם החיבור נמסר במקביל בשתי הצורות), אך ברמה העקרונית יש לשים

ובכל אופן יחידות הלימוד הן הלכה או פרק ולא בבא. לעומת זאת, אם שונים את המסכת על פה, סביר לחלק אותה בין שונים (תנאים) שונים או לפחות ללמוד אותה במקטעים, ולכן יש תועלת בחלוקה שלה.⁵⁷

מובן שאין בדברים אלו ודאי, ומדובר בהצעה בלבד. מכל מקום עצם החלוקה בין מסורת בבל ומסורת ארץ ישראל בחלוקת המסכת מבוסס למדי, הן לגבי מסכת כלים הן לגבי מסכת נזיקין, ומכאן גם הסבירות שהדבר לא קשור בתלמוד הבבלי. הדעת נותנת שהדבר קשור במסורות לימוד, אם כאלו שהצעתי ואם באחרות.

לב לתכונות שונות של חלוקה, ששייכות לצורות מסירה שונות. החלוקה לבבות דומה לכאורה דווקא לחלוקת מגילות הספרא, אבל שלוש הבבות של מסכת נזיקין יחד מגיעות לאורכה של מגילת ספרא אחת, ולא סביר שנאלצו לחלק את המסכת מסיבה זו. סביר יותר שהחלוקה קשורה לשינון. השוו גם הביקורת של: א' רוזנטל, 'דברים שעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב', מחקרי תלמוד, ד (תשפ"ד), עמ' 709-724.

57. סביר בעיניי שיש קשר בין תופעה זו ובין פעילותם של התנאים בישיבות האמוראים והגאונים. ראו עליהם: ש' עמנואל, 'תשובות רב האי גאון: על תנאים ואמוראים ועל תנאים בישיבות הגאונים', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 105-126, וההפניות הרבות ששם.

עוזיאל פוקס

לימוד המשנה ופירושה בימי הגאונים והראשונים

פתיחה

על המשנה נאמר, שהיא 'עמוד ברזל' של התורה שבעל פה,¹ וכמה מן החיבורים החשובים של ספרות חז"ל בנויים על גביה – בעיקר התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי. אך דווקא העובדה שהמשנה הפכה להיות חלק מן התלמודים, בצירוף הדומיננטיות של לימוד התלמוד הבבלי מאז תקופת הגאונים גרמו לזניחת לימוד המשנה כחיבור עצמאי, ובמשך הדורות הוא נלמד בעיקר כחלק מן התלמוד הבבלי.²

ההזנחה של לימוד המשנה באה לידי ביטוי כבר באמצע המאה התשיעית. בסידור רב עמרם נקבע שבכל יום בבוקר יש לקרוא קטעי מקרא, משנה ומדרש, וההסבר הניתן לכך הוא המאמר התלמודי הקובע "לעולם ישלש אדם שנותיו שלישי במקרא שלישי במשנה ושלישי בתלמוד".³ כלומר, במאה התשיעית פירשו את הוראת התלמוד באופן מינימלי וסמלי: לא כהנחיה להקדיש זמן נכבד ללימוד המשנה אלא כהנחיה לקרוא כל יום משנה אחת – ובכל יום את אותה המשנה – כחלק מהתפילה. בעלי התוספות ציטטו את הדברים הללו ועליהם הוסיפו הסבר של רבנו תם מדוע אין הם מקדישים מספיק זמן ללימוד של המקרא והמשנה: "ראנו שעוסקין בתלמוד בבלי דיינו, כי הוא בלול במקרא במשנה ובתלמוד".⁴ מעט לאחר מכן אנו למדים על מציאות זו גם מתוך ספר חסידים האשכנזי, שמנגיד את דרכי הלימוד מזמן התלמוד עם הנוהג שבזמנו: "כי אז היה רב למקרא, רב למשנה, רב לתלמוד, ועתה שלושה: אחד לתורה, ב' לנביאים, ג' לתלמוד".⁵

* גרסה קודמת של מאמר זה נרפסה בתוך: U. Fuchs, 'The Reception of the Mishnah from the Geonic Period to the Age of Print', S. J. D. Cohen (ed.), *What Is the Mishnah? The State of the Question*, Harvard University Press 2023, pp. 471-488.

1. ויקרא רבה פרשה כא ה, מהר' מרגליות עמ' 481.
2. על הדומיננטיות של לימוד התלמוד בתקופת הגאונים ראו למשל: י' ברודי, **ציון בין הפרת לחידקל – עולמם של גאוני בבל**, ירושלים תשע"ו, עמ' 155-156.
3. סדר רב עמרם גאון, מהר' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"א, עמ' 7.
4. תוספות מסכת עבודה זרה יט ע"ב.
5. ספר חסידים, מהר' י"ה ויסטינצקי, ברלין תרנ"א, סימן תתכ, עמ' 208; הפיסקה נדונה אצל י' זוסמן, 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, חלק שלישי, ירושלים תשמ"א, עמ' 225; י' תא-שמע, 'מצוות תלמוד תורה כבעיה חברתית-דתית ב"ספר חסידים"', **בר אילן יד-טו**, עמ' 110.

סביר להניח שגם בתקופה זו ילדים ונערים למדו משניות לפני שהתחילו בלימוד התלמוד.⁶ אפשר גם שהיו קבוצות שהקדישו יותר זמן למשנה. כך, למשל, בספרות המחקר עלתה ההצעה שלצד הלימוד האינטנסיבי של התלמוד בישיבות הגאונים בכבל, היו בישיבה גם 'תנאים' שתפקידם היה לשנן וללמוד את המשנה, אך העדויות על כך אינן חד משמעיות.⁷ מכל מקום, עיקר לימוד המשנה מאז תקופת הגאונים היה בעיקר כחלק מן התלמוד הבבלי, ואין ספק שהפיחות במעמדה של המשנה כחיבור עצמאי הוא המאפיין הבולט ביותר שלה בתקופה שאחרי חתימת התלמוד עד למאה השש עשרה. דווקא על רקע הפיחות הזה ננסה להבליט בעמודים הבאים את אותם המקומות שבהם נותר למשנה קיום עצמאי כזה או אחר.

כתבי היד של המשנה וזיקתם לארץ ישראל וביזנטיון

כפי שהראה יעקב זוסמן, בדיקה של כל כתבי היד השלמים והחלקיים של המשנה מלמדת שכל כתבי היד של המשנה כחיבור העומד בפני עצמו "הם כתבי יד איטלקיים-ביזנטיים מן הטיפוס הארצישראלי". מבדיקה זו הוא מסיק ש"אין בידינו איפוא שום כתב יד של המשנה בלי פירוש – לא אשכנזי, לא צרפתי, לא ספרדי ולא משום מסורת אחרת, מלבד זו האיטלקית-ביזנטית-ארצישראלית".⁸ כפי שהוא הציע, אין כאן עניין מקרי, וככל הנראה באזורי יוון ואיטליה נמשכה המסורת הקדומה של לימוד משנה כחיבור עצמאי.⁹ שרידים של המסורת הזאת נמשכו, כנראה, בחוגים מסוימים באשכנז,¹⁰ אלא שהעדויות המועטות על דרכי הלימוד באיטליה ובאשכנז

6. על המקורות לשלב מעבר של לימוד משנה ראו המקורות אצל זוסמן, שם, עמ' 236, הערה 53. על הרצון של חסידי אשכנז להרחיב את תחומי הלימוד כך שיכללו גם את המשנה ראו: א' קנרפוגל, החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים, תל אביב תשס"ג, עמ' 168-169. לתיאור לימוד משנה בקרב ילדים ומבוגרים בספרד של המאה הארבע עשרה ראו: י' מרציאנו, חכמי ספרד בעין הסערה: תורה והנהגה במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 50-58.
7. לעדות על 'תנאים' שעסקו גם בתלמוד הבבלי ולמקורות וביבליוגרפיה עליהם ראו: ש' עמנואל, 'תשובות רב האי גאון: על תנאים ואמוראים ועל תנאים בישיבות הגאונים', תרכ"ץ סט (תש"ס), עמ' 105-126; ע' פוקס, תלמודם של גאונים – יחסם של גאוני כבל לנוסח התלמוד הבבלי, ירושלים תשע"ז, עמ' 40-41.
8. זוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 221.
9. זוסמן, שם, עמ' 235. לספרות על כתבי היד של המשנה ראו: H. L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1996, p. 141-142 של הסופר והמנוד של כתב יד קאופמן הוא איטליה, ראו הסיכום של מ' בר אשר, מחקרים בלשון חכמים א, ירושלים תשס"ט, עמ' 236. על האפשרות שלסדרים השונים של המשנה בכתב יד קאופמן היו מקורות שונים, ראו: M. Ryzhik, 'Mishnah Kaufmann: further evidence for the existence of the different manuscript traditions', *Revue des Etudes Juives* 177 (2018), pp. 269-279.
10. ראו זוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 235 הערה 88. גרוסמן משער שאחד מחכמי אשכנז הקדומים, ר' משולם בן משה, כתב פירוש על המשנה. ראו: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 388-389.

מקשות לקבוע דברים ברורים בעניין. איסוף נרחב ודיון יסודי בערויות על לימוד המשנה במרחב האיטלקי-ביזנטי יש במאמרו של עמוס גאולה בגיליון זה.

פירושים על סדרים ומסכתות שאין להן תלמוד בבלי

כאמור, לימוד המשנה ברוב התפוצות היה בעיקר כחלק מן הלימוד של התלמוד. כתוצאה מכך מסכתות של המשנה שלא התפרשו בתלמוד הבבלי נזנחו בדרך כלל ולא נלמדו. היעדר העיסוק בתחומים הללו – ובפרט בסדר טהרות – גרם למצב שעליו העיד הרמב"ם "שכל הלכה שמדובר בה בטומאה וטהרה... קשים אפילו על הרבנים הגדולים"¹¹. עם זאת, היו חכמים שלמדו גם את הסדרים והמסכתות שלא התפרשו בתלמוד הבבלי, ואפשר ללמוד זאת מן הפירושים שכתבו עליהם.¹²

בסוף מאה העשירית נכתב בבבל פירוש קצר של רב שרירא גאון למילים ומונחים הלכתיים של זרעים וטהרות.¹³ הפירוש נכתב לבקשת אחת מן הקהילות בתפוצות והשיב לשאלות של אותה קהילה על משניות בסדרים הללו. מכאן אפשר ללמוד שהאופק הלימודי של חלק מחכמי סוף המאה העשירית – גם מחוץ לבבל – כלל גם את סדרי זרעים וטהרות.

לקראת סוף תקופת הגאונים חובר גם פירוש ארוך למדי על סדר טהרות. החיבור מצוטט על ידי חכמים שונים החל מהמחצית הראשונה של המאה העשירית. הוא יוחס בעבר לרב האיי גאון, אך הייחוס הזה נדחה בכירור בידי יעקב נחום אפשטיין. אפשטיין עצמו סבר שהפירוש התחבר על ידי חכם בבלי בערך בסוף המאה התשיעית, והציע כמה השערות לגבי מחברו. בכל אופן, החיבור כפי שהגיע לידנו בנוי מכמה שכבות והוא מלוקט מכמה מקורות, וסביר שאחד משלבי העריכה היה באיטליה. בעל החיבור הזה מזכיר גם פירוש שלו לסדר זרעים, אך החלק הזה של פירושו לא הגיע לידנו.¹⁴

גם במרכזי התורה באירופה, ולא רק בבבל, נכתבו פירושים למסכתות ולסדרים שאין עליהם תלמוד. בתחילת המאה השתים עשרה חיבר ר' יצחק בן מלכי צדק מסיפונטו שבדרום

11. הרב י' קאפח (מהדיר), משנה עם פירוש רבינו משה בן מיימון, סדר טהרות, ירושלים תשכ"ה, עמ' כד.
12. לסקירה קצרה על הפירושים החלקיים והשלמים של המשנה ראו שטראק ושטמברגר (לעיל, הערה 9), עמ' 145-148. לסקירות מעט ארוכות יותר ראו: ז' פרנקל, דרכי המשנה, ליפסיא תר"ט, עמ' 316-340; ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 238-253.
13. ש' אסף, תשובות הגאונים מכתבי יד שבגנזי קמברידג', ירושלים תש"ב, עמ' 172-179. בגניזה הקהירית יש כמה קטעים נוספים מפירוש זה. ירחמיאל ברודי (לעיל, הערה 2, עמ' 155 הערה 1) ציין שמדכי גלצר טען בהרצאה כי כתב יד אנטונין 262 של סדר טהרות נכתב בבבל.
14. י"נ אפשטיין (מהדיר), פירוש הגאונים לסדר טהרות, ירושלים תשמ"ב. על פירוש זה ראו גם ברודי (לעיל, הערה 2), עמ' 271-272. לאור המילים הרבות ביונית ובערבית הבאות בפירוש הוצע שהספר נערך ועובד בדרום איטליה, ראו: י"מ תא שמע, כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 239-240.

איטליה פירוש על סדרי זרעים וטהרות. הפירוש על סדר זרעים נדפס, ואילו מן הפירוש על סדר טהרות נותרו רק מובאות בדברי הקדמונים.¹⁵ כמאה שנים מאוחר יותר כתב ר' שמשון משנץ שבצרפת גם הוא פירוש על סדרי זרעים וטהרות. פירוש זה משתמש לא מעט בפירושו של ר' יצחק בן מלכי צדק. אך השוואה בין הפירושים מבליטה את ההרחבה הניכרת בפירושו של ר' שמשון. הפירוש שלו חורג מן המשנה המסוימת שאותה הוא מפרש, והוא מבאר לא פעם גם את סוגיות הירושלמי או הבבלי שעוסקות בעניין, כדרך שנהגו בעלי התוספות.¹⁶ אפרים אלימלך אורבך שיער שכתבת הפירושים הללו קשורה לשאיפה שלו לעלות לארץ ישראל.¹⁷ הסבר זה מבאר היטב את הצורך בפירוש ובדיון הלכתי בענייני מצוות התלויות בארץ שבסדר זרעים, אך הוא פחות מבאר את כתיבת הפירוש על סדר טהרות. ומסתבר שהפירוש על שני הסדרים הללו נוצר פשוט כהשלמה של לימוד התלמוד הבבלי. חיזוק מסוים לכך יש בעובדה שר' שמשון פירש את סדר זרעים ללא מסכת ברכות ואת סדר טהרות ללא מסכת נידה, כלומר ללא שתי המסכתות שעליהן יש תלמוד בבלי.¹⁸ מתוך מגמה דומה התחברו באשכנז פירושים על הסדרים זרעים וטהרות בידי ר' מאיר מרוטנבורג בסוף המאה השלוש עשרה. יש בידינו עדויות נוגעות ללב על כך שהמהר"ם עיבד את פירושו והוסיף עליהם במשך השנים הארוכות שבהן היה במאסר.¹⁹ גם תלמידו, ר' אשר פירש את הסדרים הללו וכנראה גם כמה מסכתות נוספות.²⁰ כהשלמה לתלמוד הבבלי נכתבו גם פירושים על מסכתות נוספות שאין עליהן תלמוד בבלי, על אף שהן בסדרים מועד, נשים, נזיקין וקדשים שנכללו בתלמוד הבבלי. המשנה

15. ראו: הרב נ' זקס (עורך), פירוש הריב"מ"ץ לרבנו יצחק ב"ר מלכי צדק מסימפונט למשנה זרעים, ירושלים תשל"ה. על הריב"מ"ץ ופירושו ראו מאמרו של שמחה עמנואל בגיליון זה, והמקורות המובאים בו.
16. אלבק (לעיל, הערה 12), עמ' 246; א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 136.
17. אורבך, שם, עמ' 298.
18. על קטעי כריכות שנמצאו בארכיונים באירופה ובהם פירוש דומה לפירושו של הר"ש משנץ, שהם אולי עיבוד של פירושו, ראו: ש' עמנואל, שכרי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ו, עמ' 45-47. עדות ללימוד סדרי זרעים וטהרות כהשלמה לסדרי התלמוד יש בתשובות של ר' יצחק בן שמואל, מגדולי בעלי התוספות במאה השתים עשרה, שהיה רבו של ר' שמשון. בתשובותיו הרבות הוא אינו מזכיר את המשנה, למעט משניות מן הסדרים זרעים וטהרות. ראו: פ' רוט וא' ריינר (מהדירים), תשובות ר' יצחק בר' שמואל (ר"י הזקן), ירושלים תש"ף, עמ' 22.
19. הפירוש לכמה מסכתות מסדר טהרות נדפס בדפוס וילנה של התלמוד הבבלי. על הפירוש של המהר"ם ראו: אלבק (לעיל, הערה 12), עמ' 238-239; אורבך, בעלי התוספות (לעיל, הערה 16), עמ' 545. על פירוש של ר' משה בן חסדאי, חכם מגרמניה של ראשית המאה השלוש עשרה שרק ציטוטים ממנו הגיעו אלינו, ראו אורבך, שם, עמ' 422.
20. על פירוש הרא"ש ראו אלבק (לעיל, הערה 12), עמ' 247-248; א"ה פריימן, הרא"ש - רבנו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו - חייהם ופעלם, ירושלים תשמ"ו, עמ' 92-93.

במסכת עדויות שבסדר נזיקין זכתה לכמה פירושים, בין השאר של הראב"ד.²¹ מסכת מדות בסדר קדשים התפרשה על ידי ר' שמעיה, תלמידו של רש"י, ועל ידי חכמים נוספים;²² מסכת קינים, אף היא בסדר קדשים, התפרשה על ידי כמה חכמים בימי הביניים;²³ מסכת אבות זכתה אף לפירושים רבים, אך נראה שפירושים אלה לא נוצרו כהשלמה לתלמוד אלא בשל האופי המיוחד של מסכת זו הכוללת דברי מוסר ודרך ארץ, ובשל העובדה שנהגו לקרוא אותה בבתי הכנסת (כפי שיורחב להלן).²⁴

פירושים על המשנה כולה

לצד החיבורים הנזכרים, המתמקדים רק בסדרים או מסכתות הנעדרים מן התלמוד, ראויים לציון מעט פירושים שנכתבו לכל ששת סדרי המשנה. הבנת אופיים של הפירושים הללו ומניעי חיבורם עשויה ללמד אותנו על מעמדה של המשנה בקרב הלומדים.

גלוסארים למשנה

הפירוש הראשון למשנה, ולמעשה הפירוש הראשון לספרות חז"ל, הוא פירושו של רב סעדיה גאון אלפאט' אלמשנה (מילות המשנה) לששת סדרי המשנה.²⁵ רב סעדיה גאון, שהיה פורץ דרך בתחומים רבים היה חלוץ גם בעניין הזה. פירושו של רס"ג הוא פירוש קצר מאוד והוא מתמקד רק בפירוש של מילים קשות במשנה. מילים אלה עשויות להיות שמות של צמחים וכלים, אך יש בהן גם מונחים הלכתיים או מילים שנתפסו כקשות בעיניו. נוסח המשנה שעומד ביסוד הפירוש הזה הוא הנוסח הארץי ישראל של המשנה, כלומר הנוסח שמצוי בכתבי יד הכוללים

21. ראו המקורות המובאים אצל הרב מ"מ כשר, י"ד מנדלבוים, שרי האלף, ירושלים תשמ"ד, עמ' שז. על פירושי המשנה של הראב"ד, ראו: י' זוסמן, 'פירוש הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית - בעיה היסטורית', ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים - עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 138-139.

22. ראו המקורות המובאים אצל כשר ומנדלבוים, שם, עמ' 331.

23. ראו: פ' רוט, 'פירוש על מסכת קינים לאחד מבעלי התוספות (הר"ש משאנץ?)', נטועים ז (תש"ס), עמ' 9-43. בנספח למאמר נסקרו כל המפרשים של מסכת זו. למהדורות השונות של פירוש הראב"ד על קינים ולביקורתו על פירוש ר' זרחיה הלוי על מסכת זו ראו: H. Soloveitchik, *Collected Essays*, III, London 2020, pp. 300-301.

24. על הפירושים למסכת אבות ומגמתם ראו: ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 37-52; נ' אילן, 'הקנוניצייה הכפולה של מסכת אבות: טקסט, פרשנות ופולמוס', נטועים יז (תשי"א), עמ' 57-72.

25. קטע גדול מן החיבור נשמר בקטע גניזה מקמברידג'. על קטע זה ועל הפירוש של רב סעדיה למשנה ראו: ע' פוקס, "מילות המשנה" לרב סעדיה גאון - הפירוש הראשון למשנה, סידרא כט (תשע"ד), עמ' 77-61.

את המשנה כשהיא לעצמה.²⁶ אפשר לשער שרס"ג שלמד שנים אחדות בארץ ישראל הביא עמו לבבל את המסורת של לימוד המשנה כחיבור עצמאי, וכי באמצעות הפירוש הזה ניסה להנחיל את מסורת לימוד המשנה גם מחוץ לארץ ישראל.

סביר להניח שהפירוש נועד לאפשר שינון של המשנה מתוך הבנה מינימלית שלה. מכל מקום, פירוש כזה אינו ממצה את כוונת המשנה, ואי אפשר להבין את תוכנו של המשניות ואת ענייני ההלכה המצויים בהן בלא הסבר נרחב הרבה יותר. יכול להיות שחלק ממניעיו של רס"ג קשור גם לפולמוס שלו עם הקראים, שלא קיבלו את התורה שבעל פה. במסגרת הפולמוס עם הקראים הוא הדגיש את קדמותה של המשנה וטען שהיא התחברה החל מזמנם של אחרוני הנביאים,²⁷ ואפשר שהצורך להדגיש את המשנה ואת מסורת התורה שבעל פה היה מן הגורמים ליצירת הפירוש הקצר הזה.

הפירוש של רס"ג היה נפוץ למדי. הוא מצוטט כמה פעמים בספרות הגאונים,²⁸ הוא נלמד במשך מאות שנים במזרח,²⁹ ויש לא מעט קטעי גניזה שנשתמרו ממנו. לא זו בלבד אלא שהשוואה בין קטעי הגניזה מלמדת שסופרים שונים הוסיפו וגרעו 'מילים קשות' מן החיבור המקורי. מכך אפשר ללמוד שהחיבור היה משמעותי ללומדים, שטרחו לעדכן אותו בהתאם למה שהיה נראה חשוב בעיניהם.³⁰

פירוש נוסף, שהיה ככל הנראה פירוש למילים מסוימות במשנה הוא פירושו של ראש הישיבה בארץ ישראל במאה האחת עשרה, ר' נתן אב הישיבה.³¹ הפירוש המקורי לא הגיע לידינו

26. גם בחיבורים נוספים רס"ג מצטט את המשנה במסורת של 'סדרי המשנה' (כלומר: המסורת של ספרי המשנה כחיבור עצמאי, ללא התלמוד הבבלי או הירושלמי). ראו: י' ברודי, חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים תשע"ה, עמ' 201, הערה 126. על ההגעה של נוסחי משנה ארץ ישראלים לבבל ראו: פוקס (לעיל, הערה 7), עמ' 134-136, 148-149, 289-299.
27. מ' צוקר (מהדיר), פירושי רס"ג לבראשית, ניו יורק 1984, עמ' 186.
28. פוקס (לעיל, הערה 25), עמ' 64-65.
29. ראו המקורות המובאים אצל פוקס, שם, עמ' 61-62.
30. להשוואה בין שני קטעי גניזה של הפירוש ולמסקנות העולות מכך ראו: U. Fuchs, 'The Alfaz al-Mishnah Commentary by R. Saadiah Gaon', *Zutot* 20 (2023), pp. 5-7. בתקופת הגאונים אפשר ללמוד גם מתשובות גאונים המוקדשות לפירוש קטעים מן המשנה. לרשימה של קטעי פירושים שכאלה ראו: א' קימלמן, 'לוח עזר לפירושים מתקופת הגאונים (מארץ ישראל, בבל וקירואן)', *שנתון המשפט העברי* יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 512-581.
31. הפירוש כתוב בערבית. תרגום לעברית של הפירוש התפרסם על ידי הרב יוסף קאפח, במהדורת המשנה של אל-המקורות, ירושלים תשט"ו-תשי"ח. לדעת הרב שמחה אסף מדובר על ר' נתן בן אברהם השני, שהתמנה כגאון בסוף המאה האחת עשרה. ראו: ש' אסף, *תקופת הגאונים וספרותה*, ירושלים תשט"ו, עמ' 296. לעומת זאת, משה גיל סובר שמדובר על ר' נתן בן אברהם הראשון, שנפטר באמצע המאה האחת עשרה. ראו: מ' גיל, *ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הקדומה (634-1099)*, תל אביב תשמ"ג, עמ' 583 הערה 884; מ"ע פרידמן, 'משא ומתן בין חכם מתימן לר' אברהם בן הרמב"ם על כסף הכתובה ועל סמכות המסורת', *תעודה* יד (תשנ"ח), עמ' 159-160. קטע קצר מתוך תחילת הפירוש של רב נתן

אלא עיבוד שלו שהוכנס לתוך פירוש מאוחר יותר של חכם אנונימי שהוסיף עליו פירושים מאת חכמים נוספים.³²

הרמב"ם

פירושו של הרמב"ם יצר שינוי ניכר בלימוד העצמאי של המשנה. פירוש זה שנכתב באמצע המאה השתים עשרה, בשנות העשרים לחייו של הרמב"ם, הצליח לשנות את אופן ההתייחסות אל המשנה. בניגוד לקודמיו פירש הרמב"ם את כל ששת סדרי המשנה בהרחבה ניכרת. הפירוש כתוב בדרך כלל באופן דדוקטיבי. הוא מבהיר את העיקרון ההלכתי שעומד ביסוד הדיונים שבמשנה, ואם יש צורך בכך הוא גם מסביר מילים קשות המופיעות במשנה. כפי שציין ישראל תא-שמע סביר להניח שהפירוש יועד "להמון העם, כדי שיוכלו ללמוד במשנה בעצמם ולהבינה יפה... בכוחות עצמם". כפילוסוף ואיש מדע שילב הרמב"ם בדבריו עיונים שחורגים מעבר לענייני ההלכה המסוימת שאותה פירש: דיונים בעקרונות ההלכה, נושאים מדעיים ופילוסופיים, הדרכות מוסריות וחינוכיות.³³ כמו כן ייחד הרמב"ם הקדמות ארוכות לנושאים שהיו חשובים בעיניו. בהקדמתו הכללית לפירוש הוא קובע את עקרונות היסוד של מסורת התורה שבעל פה; בהקדמתו לפרק העשירי במסכת סנהדרין הוא דן בתורת הגמול וביחס לאגדות חז"ל שדנות בסוגיה זו; בהקדמתו למסכת אבות ('שמונה פרקים') הוא דן בחלקי הנפש, בכוחותיה ובדרכים לתיקונה, וכן בסוגיית הבחירה החופשית; לסדר טהרות הקדים הקדמה הלכתית ארוכה ומפורטת שבה סקר את העקרונות המרכזיים של הלכות טומאה וטהרה. כפי שציין, הוא חיבר הקדמה זו מכיוון שראה שרוב האנשים - גם תלמידי החכמים - אינם יודעים את העקרונות הללו.

הקדמות אלה מלמדות על יחסו של הרמב"ם לפירושו. פירוש המשנה נתפס כחלק ממכלול רחב הרבה יותר. עובדה זו בולטת בהקדמתו לפירוש המשנה שבה סקר את תולדות מסירת התורה שבעל פה. הרמב"ם הדגיש שבסופו של תהליך ארוך ר' יהודה הנשיא: "החל בחבור המשנה הכוללת פרוש כל המצוות הכתובות בתורה".³⁴ בהמשך הבהיר הרמב"ם שהמשנה כוללת

אב הישיבה פורסם בידי מ"צ פוקס, 'המשנה בתימן'; כתוב-יד מפירוש רב נתן אב הישיבה, 'אסופות ה, עמ' קסא-קסז. פוקס כתב שפירוש זה לא היה אלא גלוסאר למילים הקשות שבמשנה. להשלמות של החיבור מתוך כתב יד הספרייה הבריטית בלונדון ראו: מ"צ פוקס, 'תשלום המלקט מפירוש רב נתן אב הישיבה למשנה', 'י טובי (עורך), לראש יוסף - מחקרים בחכמים ישראל, תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח, ירושלים תשנ"ה, עמ' 371-386.

32. חוקרים שונים הציעו שהמלקט האנונימי היה ממצרים, תימן או ספרד, אך אין ראיות ברורות לכאן או לכאן. ראו, אסף, שם; י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 185; פוקס (לעיל, הערה 31), עמ' קסה.

33. תא שמע, שם, עמ' 188.

34. הרב י' שילת (מהדיר), הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' לו (הכתיב שונה לכתיב מלא).

גם פירושים למצוות שנמסרו במסורת, גם חידושים שהתחדשו מתוך סברה ופרשנות התורה של החכמים, וגם גזירות ותקנות.³⁵ על פי זה המשנה היא התמצית של התורה שבעל פה כולה. מכיוון שהמשנה והמסורת של התורה שבעל פה המשיכו להתפרש בתלמודים, הרי שעל פי תפיסתו של הרמב"ם אי אפשר להבין את המשנה ללא הפרשנות של התלמודים. זו הסיבה שהניעה אותו לחבר את פירושו:

ואחרי כן ראיתי לחבר חבור במשנה דווקא... ואשר הביאני לזה, לפי שראיתי התלמוד עושה במשנה מעשה, אי אפשר לשום אדם להשיגו בהיקש לעולם, לפי שהיא מביא עיקרים, ואומר לך שזו המשנה נבנתה באופן כזה וכזה, או שזו המשנה לשונה חסרה, ושעורה כך וכך, או שזו המשנה היא לפלוגי, ודעתו כך וכך, ועוד, שהוא מוסיף בלשונה ומחסר ממנה ומגלה טעמיה.³⁶

גם את התועלת שאפשר להפיק מפירושו מיקד הרמב"ם בעיקר בכך שבאמצעות לימוד המשנה ופירושו עליה אפשר לדעת את הפרשנות לתלמוד ואת המסקנות ההלכתיות העולות ממנה:

וראיתי שאם ישיג זה החיבור המטרה אשר נבאר בכל המשנה, יהיו בו ארבע תועלות גדולות:

האחת שאנו נודיע פרוש המשנה על האמת ובאור דבריה. כי אתה אם תשאל גדול שבגאונים לפרוש הלכה מן המשנה – לא יוכל לומר לך בה דבר אלא אם יזכור תלמוד זאת ההלכה...

והשניה – הפסקים, לפי שאני אומר לך אצל פרוש כל הלכה כדעת מי עושים. והשלישית – שיהיה כמבוא למתחיל בעיון, יושג לו מזה דרך דקדוק הדברים ופרושם, והיה כמי שהקיף כל התלמוד, ויסיעהו זה מאוד בכל התלמוד. והרביעית – שיהיה מזכיר למי שכבר למד וידע, ויהיה כל מה שלמד עומד בין עיניו תמיד, ויהיו משנתו ותלמודו סדור על פיו.³⁷

התפיסה של המשנה כתמצית התורה שבעל פה, שפירושה חייב להסתמך על הפירוש של התלמוד, בצירוף העניינים הפילוסופיים והחינוכיים שהרמב"ם הכניס לתוך הפירוש מלמדים שמטרת פירושו הייתה הרבה מעבר לפירוש תוכני צר של המשנה. כפי שציין אורבך, אפשר שכבר בגיל הצעיר שבו פירש את המשנה "כבר רחפה לנגד עיני רוחו התכנית הגדולה של עריכת ההלכה החדשה, והיא שהחזירה אותו לנסיון הראשון של סידור התורה שבעל פה", תוכנית שהתממשה בגיל מבוגר יותר כשכתב את משנה תורה.³⁸ אף על פי שבתקופה מאוחרת

35. שם, עמ' לח.

36. שם, עמ' סב.

37. שם, עמ' סב.

38. א"א אורבך, מחקרים במדעי היהדות, ירושלים 1988, עמ' 708.

יותר עבר לדרך שונה של סידור התורה שבעל פה - 'משנה תורה' איננו מאורגן סביב טקסט מרכזי - עדיין ייחס חשיבות מרובה לפירושו למשנה, ובמשך השנים הוא המשיך לתקן את הפירוש הזה ולעדכן אותו בהתאם לתפיסות החדשות שלו.³⁹

על פי זה, למרות שהרמב"ם חיבר את הפירוש המקיף הראשון למשנה הוא לא התכוון להתייחס למשנה כאל חיבור עצמאי. ההיפך הוא הנכון: הוא חיבר את הפירוש למשנה כדרך לסכם את ספרות התורה שבעל פה כולה ובעיקר את הפרשנות של המשנה שבתלמוד. נקודה זו ראויה להדגשה מכיוון שהיא מבליטה היבט נוסף של שאלת עצמאותה של המשנה בעיני הרמב"ם. חוקרים שונים טענו שלעיתים פרשנותו של הרמב"ם נראית שונה מזו של התלמוד, ובעקבות כך כתבו שהרמב"ם הרשה לעצמו - לפחות מדי פעם - לפרש את המשנה בניגוד לתלמוד. לעומת זאת, היו שטענו את ההיפך, והם קבעו שהחריגות של הרמב"ם מן הפרשנות לתלמוד אינן אלא חריגות למראית עין, כלומר הן פרשנות של התלמוד, ולו בדרך שונה מן המקובל.⁴⁰ על רקע התפיסה של הרמב"ם את המשנה כחיבור שמסכם את מסורת התורה שבעל פה ומתפרש באופן הראוי בתלמודים נראה שיש להעדיף את הדעה השנייה.

עם זאת, על אף שהרמב"ם ראה את המשנה כחלק מן המסורת התלמודית, הייתה לו השפעה רבה על לימוד המשנה כחיבור עצמאי, ושלא במסגרת לימוד התלמוד הבבלי. הפירוש מצוי בכתבי יד רבים, והדבר משקף את תפוצתו ואת השפעתו על הלומדים.⁴¹ מכיוון שהרמב"ם כתב את פירושו בערבית, עיקר השפעתו הייתה בארצות דוברות ערבית. חלקים מפירושו תורגמו לעברית כבר בחייו, אך רוב הפירוש תורגם לראשונה רק במאה הארבע עשרה.⁴² הרמב"ם ופירושו השפיעו גם על עיצוב נוסח המשנה: הנוסח שלו, שהוא שילוב של המסורת הארץ ישראלית עם המסורת הבבלית, הפך להיות נוסח רווח, ודפוסי המשניות הודפסו על פיו.⁴³

39. ראו, למשל, תא שמע (לעיל, הערה 32), עמ' 188 והביבליוגרפיה הרשומה שם.
40. לסיכום תמציתי של המחקר בשאלה הזו ראו: ח' גפני, פשוטה של משנה - עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב 2011, עמ' 39, הערה 8.
41. על התפוצה של פירוש המשניות לרמב"ם ראו זוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 243-244. לרשימת כתבי היד השלמים והמקוטעים של פירוש המשנה לרמב"ם ראו: י' זוסמן (בשיתוף עם י' רוזנטל וא' שוויקה), אוצר כתבי היד התלמודיים ג, ירושלים 2012, עמ' 129-163.
42. תא שמע (לעיל, הערה 32), עמ' 190.
43. על נוסחי הרמב"ם ועל דפוס נאפולי רנ"ב שהודפס מתוך כתב יד של פירוש המשנה לרמב"ם, ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 1275-1276; זוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 244-243.

ר' עובדיה מברטנורא

בסוף המאה החמש עשרה התחבר פירושו הידוע של ר' עובדיה מברטנורא. מוצאו של ר' עובדיה מאיטליה, אבל פירושו נכתב ככל הנראה אחרי עלייתו לארץ ישראל.⁴⁴ הפירוש קצר למדי והוא מתאפיין בשילוב של שתי דרכי פירוש. מצד אחד הוא מפרש את המשנה שלב אחר שלב, ולשם כך הוא משתמש ב'דיבור המתחיל', כלומר הוא מצטט קטע קצר מתוך המשנה ולאחר מכן הוא כותב את פירושו. זו דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד. באופן זה הוא מפרש מילים מהמשנה וכן מונחים הלכתיים המצויים בה.⁴⁵ מצד אחר הוא מרחיב לדברים שהתפרשו בתלמוד ורש"י לא פירש אותם, וכן הוא גולש לעיתים לפסיקת ההלכה, ובנקודה הזאת דרכו דומה לדרכו של הרמב"ם בפירושו.⁴⁶ לא פעם הוא משלב בפירושו מילים מתוך פירושי רש"י או מתוך פירוש הרמב"ם. השילוב הזה של שתי הדרכים בלשון קצרה גרם להתקבלותו ולתפוצתו הרבה של החיבור, ועד עצם היום הזה הפירוש המסורתי הבסיסי הנפוץ ביותר. פירוש זה אפשר ללמוד את המשנה כחיבור העומד בפני עצמו, והוא תרם תרומה גדולה ללימוד העצמאי של המשנה.

פירושים על המשנה כחלק מחיבור אחר

כפי שהראה עזרא שבט, הרבה ממפרשי ספר ההלכות של הרי"ף הקדישו מאמצים מרובים לפירוש המשניות שבתוך חיבור זה. שבט הציע שלומדים ברמה בינונית לא למדו את התלמוד ומפרשיו, והם הסתפקו בלימוד משנה וכלימוד הלכה. השילוב של הרחבות רבות על המשניות שבתוך ספר ההלכה של הרי"ף ענתה על הצורך הלימודי שלהם.⁴⁷

44. על קורות חייו של ר' עובדיה מברטנורא ראו: י"ד לרנר, רבנו עובדיה מברטנורא – חייו ותורתו לפירוש המשנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 16-36.
45. על הנקודה הזו עמד בעל תוספות יום טוב בהקדמתו למשנה, כשהבחין בין דרך כתיבת פירושו של הרמב"ם לבין זה של ר' עובדיה מברטנורא: "אבל כאשר קם הנשר הגדול הרמב"ם ופירשה. ואחריו קם החכם השלם מוהר"ר עובדיה ברטנורה ז"ל. וחבר פירוש כי לא נסתפק בפירוש הרמב"ם. ומה שנתאמת אצלי הוא שלא בלבד מפני שלפעמים מפרש בענין אחר מפירוש הרמב"ם עשה פירושו שא"כ לא היה לו לעשות אלא הגהות עליו. אבל ראה ויוכח כי דרך הרמב"ם בסוגיות פירושו לעשות עקרים וכללים למשנה ולכלול עניניה ולחברה. וממנה נבין כוונת המשנה ולא זו היא דרך וסוגית פירש"י שמפרש על סדר המשנה אחת לאחת ולחלקם לחלקים ודבורים קצרים. וסוגיא דעלמא אולא כותיה כי פירושו נתפשט על המקרא ועל הגמרא. לזאת היתה סבה עצומה שהתחכם הרע"ב וחיבר פירוש שלם על המשנה. על דרך וסוגית רש"י ז"ל".
46. על השילוב של הדרכים עמד בקיצור פרנקל (לעיל, הערה 12), עמ' 338. על דרכו ההלכתית של ר' עובדיה ראו גם לרנר, שם, עמ' 89-133; א' שוחטמן, 'ר' עובדיה מברטנורא – פרשן או גם פוסק', פעמים 37 (1988), עמ' 3-23.
47. ע' שבט, 'לימוד המשנה בין רבותינו הראשונים – על פי הממצאים בפירושים סביב הלכות הרי"ף', על ספר יט (תשס"א), עמ' 49-67. המאמר גם כולל מקורות רבים על קטעי פירושים קדומים למשנה (מהדורה מעודכנת עם תוספות מצויה באתר academia.edu של המחבר).

דרך נוספת של פרשנות המשנה אפשר למצוא בחיבור 'בית הבחירה' על מסכתות התלמוד, שכתב ר' מנחם המאירי, איש פרפיניאן שבדרום צרפת בסוף המאה השלוש עשרה. לפני כל סוגיה תלמודית מפרש המאירי את המשנה ואת הדיונים של התלמוד על המשנה. רק לאחר מכן הוא מבאר עניינים נוספים שבאו רק בתלמוד. דרך הפירוש הזאת רואה את התלמוד הבבלי בראש ובראשונה כפירוש על המשנה, והיא מנסה להבליט את החלק ה'משנאי' של תלמוד זה. אפשר לראות בדרך זו השפעה של הרמב"ם, שבפירושו למשנה ניסה לתמצת את המסורת התלמודית ואת ההלכות הנוגעות למשנה.⁴⁸ המאירי, אמנם לא פירש את המשנה כשהיא לעצמה, אבל הדרך שבה נקט מבליטה את המקום המיוחד של המשנה כבסיס של התלמוד. זאת ועוד, המאירי גם הרחיב את מעגל הלימוד של שלושת סדרי התלמוד שהיו נהוגים בזמנו: מועד, נשים ונזיקין. הוא פירש את מסכת חלה וצירף אותה לחלק הראשון של מסכת פסחים; הוא צירף ללימוד של סדר מועד את המשניות העוסקות במבנה של בית המקדש ובסדר היום שלו – מסכתות תמיד ומדות.⁴⁹ בדומה לכך, צירף את מסכת מקוואות, שאין עליה תלמוד, למסכת נדה שבתלמוד הבבלי. הוא גם פירש בסדר נזיקין שתי מסכתות שאין עליהן תלמוד: אבות ועדויות. באמצעות פירושו נוספו אפוא לסדר הלימוד השגרתי של התלמוד הבבלי גם כמה מסכתות מן המשנה.

הרצון להשלים את ששת סדרי המשנה בא לידי ביטוי בספר 'האגודה' של חכם מסוף המאה הארבע עשרה בגרמניה. הספר כולל פסקי הלכות קצרים על פי סדר מסכתות התלמוד הבבלי. גם כאשר מגיע המחבר למסכתות שאין עליהן תלמוד בסדרים זרעים וטהרות או במסכת שקלים שבסדר מועד הוא כותב את ההתחלות של הרבה מן המשניות. זאת, על אף שאין לו מה לחדש או להוסיף, וגם כאשר העניין איננו הלכתי. הרשימות הללו, נועדו ככל הנראה כסימן זיכרון ללומדים. נראה שאפשר ללמוד מכאן על סוג לומדים שהתעניינו בעיקר בלימוד הלכה אבל ביקשו גם ללמוד את המשנה כולה כספר יסוד בסיסי של התורה שבעל פה. אולי אפשר ללמוד מכאן על לומדים שידעו את המשניות על פה והסתפקו בסימנים לזיכרון.⁵⁰

48. על השפעת הרמב"ם על המאירי, ועל תחומים שבהם הייתה לו עמדה עצמאית, ראו: Gerald J. Blidstein, 'R. Menahem Ha-Me'iri: Aspects of an Intellectual Profile', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 5 (1995), pp. 63-79; ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 188-190.

49. למסכת תמיד יש תלמוד בבלי על חלק מן הפרקים שלה. כדאי לציין שהמאירי פירש גם את מסכת שקלים שאין עליה תלמוד בבלי אך יש עליה תלמוד ירושלמי. הוא מפרש מסכת זו בדרך שבה הוא מפרש מסכתות מן התלמוד הבבלי. קודם את המשנה ואחר כך עניינים מתוך התלמוד.

50. ראו: א' בריזל, ספר האגודה על מסכת בבא קמא, מבוא, ירושלים תש"ל, עמ' 11. שימוש לימודי והלכתי אפשר למצוא גם בפירושו של ר' אליהו, בן המאה השלוש עשרה מלונדון. פירוש על מסכת ברכות זה משלב פירוש קצר על המשנה בצירוף מסקנות התלמוד ודיונים הלכתיים נוספים. ראו: מי"ל זק"ש (מהירי), פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, ירושלים תשט"ז. על תפקידו של הפירוש ועל יחסו לפירושי קודמיו ראו: P. Roth and E. Zadoff, 'The Talmudic Community of Thirteenth-Century

שימושים של המשנה בבית הכנסת, בספרי קבלה ועל גבי קמיעות

עד כאן עסקנו במשנה כחומר לימודי. העובדה שלשונה של המשנה קצרה, ושאיילו לשם הבנה פשוטה של המשנה יש צורך ברקע הלכתי ובידיעת מושגי יסוד, הופכת אותה לחומר לימודי לא פשוט שדורש ידע והבנה. עם זאת, המשנה – או חלקים ממנה – זכו במשך הדורות גם לשימושים לא לימודיים. בראש ובראשונה היא חדרה לסדר התפילה, וחלקים ממנה 'נקראו' בבית הכנסת. ברור שגם לקריאת טקסט עשויה להיות משמעות לימודית אך אופייה שונה מאשר לימוד לשם הבנה.

העדויות על קטעי המשנה ששולבו בתוך סדר התפילה הן מן המאה התשיעית ואילך, אך אפשר שהן משקפות מנהג קדום יותר. רב נטרונאי גאון כותב בתשובה שלו שאחרי ברכות התורה אומרים פסוקים מהתורה בעניין קרבן התמיד, ממשיכים לקרוא את הפרק החמישי במשנה במסכת זבחים, ואחרי כך ממשיכים לקרוא את הברייתא של רבי ישמעאל בעניין שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהם.⁵¹ כפי שראינו לעיל, בסידור של רב עמרם הוצע ההסבר ששלוש הקריאות הללו מייצגות את שלושת חלקי התורה שאדם צריך ללמוד בכל יום: מקרא, משנה, תלמוד.⁵² נראה שהפרק הזה במסכת זבחים נבחר כיוון שהוא מציג בקיצור את ההלכות המרכזיות העוסקות בקרבנות, ואמירתו היא מעין תחליף לעבודת הקרבנות שבבית המקדש.⁵³ גם העדות על קריאה של מסכת אבות אחרי הצהריים בשבת מתועדת מאמצע המאה התשיעית.⁵⁴ המנהג התקבל בקהילות רבות אך באופנים שונים. היו קהילות שאמרו את פרקי המסכת לאורך כל השנה כולה, היו כאלה שקראו את המסכת רק בשבתות של האביב – לפני חג השבועות או אחריו; בכמה קהילות נוסף לחמשת הפרקים של מסכת אבות פרק שישי, המכונה 'קניין תורה', כדי שיהיה אפשר לקרוא פרק אחד בכל אחת משש השבתות שבין פסח לבין חג השבועות; המנהג של חלק מקהילות התימנים היה לקרוא רק את הפרק הראשון של המסכת בכל שבת.⁵⁵ על המניע לקריאת מסכת אבות בשבתות נאמרו הרבה הסברים. הייתה

England', S. Rees Jones, S. Watson (eds.), *Christians and Jews in Angevin England; the York Massacre of 1190, Narratives and Contexts*, Woodbridge – Rochester, 2013, pp. 189-190

51. 'ברודי, תשובות רב נטרונאי גאון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 110-111. קריאת פרק זה אינה מצויה בסידור של רב סעדיה גאון, מתחילת המאה העשירית, אבל קטע גניזה שעיבד את הסידור לצרכים שימושיים כולל גם את אמירת הפרק הזה ממסכת זבחים. ראו: נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 596.

52. ראו לעיל, הערה 3.

53. על ההסברים השונים לבחירת הפרק הזה ראו: 'גרטנר, עיוני תפילה: מנהגים ותולדות, אלון שבות תשע"ה, עמ' 55-66.

54. אוצר הגאונים, שבת, ירושלים תר"ץ, סימנים שיד-שיז, עמ' 102-103; ברודי (לעיל, הערה 51), סימן פז, עמ' 200.

55. ראו שריבט (לעיל, הערה 24), עמ' 255-266.

דעה שמשנה רבנו נפטר בשבת אחרי הצהריים, ולכבודו קראו את המסכת שפותחת במילים: "משה קיבל תורה מינינו"; היו שראו בשושלת הקבלה שבתחילת המסכת פולמוס כנגד הקראים שלא קיבלו את מסורת התורה שבעל פה; ואולי ההסבר הפשוט הוא שהמשניות במסכת אבות כוללות דברי מוסר, הגות ודרך ארץ, והתוכן שלהן עשוי להיות מובן גם לאנשים פשוטים ולא רק לתלמידי חכמים.⁵⁶

פרק משנה נוסף שהפך להיות חלק מסדרי התפילה הוא הפרק השני במסכת שבת, העוסק בהדלקת נר שבת. בקהילות השונות הוא נאמר לפני מנחה של יום שישי, ובאחרות הוא נאמר לפני תפילת ערבית או אחריה.⁵⁷ גם לאמירת פרק זה כחלק מן התפילה נאמרו הסברים שונים. נפלי וידר קשר את אמירת הפרק הזה כפולמוס נגד הקראים שהתנגדו להדלקת נרות בשבת.⁵⁸ במשך הדורות היו קהילות שבהן חלק מן הקהל נשאר בבית הכנסת לקרוא פרקי משנה אחרי התפילה בשבת בבוקר. ר' יהודה הברצלוני מתאר מנהג של קריאה של פרקים ממסכתות שבת ועירובין בכל שבת. הוא גם מציין מנהג אחר של קריאת כמה פרקים בכל שבת, מתחילת המשנה ועד לסיומה אחרי כמה שנים. חכמים מאוחרים מתארים קריאה של פרק אחד ממסכת שבת בכל שבת.⁵⁹ ברשימה מן הגניזה הקהירית הצמידו פרקי משנה המתאימים לקריאה בלילי החגים.⁶⁰ אלה רק חלק מן הדרכים שבהן שולבו משניות בתפילה או סמוך לתפילה, וכפי שציין יעקב זוסמן:

56. י' גרטנר, "למה הנהיגו הגאונים אמירת 'אבות' בשבת?", סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 17 - 32; שרביט, שם; וידר (לעיל, הערה 51), עמ' 350-351. להסתייגות מן ההסבר שמקורו של המנהג בפולמוס נגד הקראים ראו ברודי (לעיל, הערה 51), עמ' 202 הערה 6.

57. אמירת הפרק מוזכרת בסדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 3), עמ' סה. בדברי כמה מן הראשונים אמירת הפרק מוזכרת גם בשמו של רב נטרונאי גאון, אך ככל הנראה המקורות הללו מעובדים ומאוחרים. ראו וידר (לעיל, הערה 51), עמ' 326; ברודי (לעיל, הערה 51), עמ' 181 הערה 1. בסידור רב סעדיה גאון - אמירת הפרק הזו אינה מצויה.

58. ראו וידר (לעיל, הערה 51), עמ' 323-347. הוא הסיק זאת לאור קטע גניזה שבו לפני אמירת הפרק הוקדמה ברכה המפארת את החכמים ואת המסורת שלהם, ומכאן שההקשר שבו נאמר הפרק הוא הפולמוס עם הקראים. מכל מקום, אם המנהג היה קיים כבר בזמנו של רב עמרם, בן המאה התשיעית (ראו בהערה הקודמת), קשה להניח שהמנהג נוצר בהקשר אנטי קראי, כיוון שחכמי המאה התשיעית היו פחות מודעים לקראים ולמנהגיהם. ראו ברודי, שם, עמ' 259, הערה 10 (וכן, שם, עמ' 174, הערה 5); ברודי (לעיל, הערה 2), עמ' 97-98.

59. ראו המקורות אצל א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 274-276.

60. קט"ג Oxford Heb. f. 18, pp. 37-50. תמצית הקטע וניתוח ראשוני שלו מובאים בעבודה סמינריונית של פנחס רוט: Doing Things with Mishna - פרק בהיסטוריה התרבותית של ספרות חז"ל, האוניברסיטה העברית תשס"ד, עמ' 7-8. עבודה זו כוללת דיון בשימושים לא לימודיים של המשנה: בתפילה, בהקשרים של אבל ובקמיעות. העבודה לא פורסמה אך היא זמינה במרשתת באתר academia.edu.

בגניזה נמצאו עשרות שרידי משניות... עם כותרות וציוני פרקים המלמדים על כך, שהם שימשו במסגרת ליטורגית – לימות החול, לשבתות השנה, לארבע פרשיות, לימים טובים וכו'. בראשי פרקי המשניות מצוינים ימות השבוע, פרשת השבוע שבתות מצוינות וכיוצא בזה.⁶¹

במקרים האלה מטשטש הגבול שבין קריאה ריטואלית לבין לימוד.⁶² המשנה מוזכרת או מצוטטת לא מעט בספרות הזוהר, ובייחוד ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר. עם זאת, אין בספרות הזוהר התייחסות למשנה כאל חיבור הלכתי עצמאי. ההיפך הוא הנכון. הרבה פעמים המשניות מצוטטות כדי לחרוג ממשמעותן ההלכתית ולתת להן פרשנות קבלית. אפילו השמות של ששת סדרי המשנה זוכים לפרשנות כזו.⁶³ יתרה מזו, הכינויים 'מתניתין' או 'מארי מתניתין' עשויים להתייחס למשנה, אבל גם מאמרים מן התלמוד מצוטטים כאילו הם מן המשנה.⁶⁴ פעמים רבות השימוש בכינויים אלה או הדומים להם הוא דרך להבאת מקורות או חידושים קבליים כאילו הם חלק מן המסורת החז"לית הקדומה. לעיתים אפילו ציטוט מן המשנה עצמה מלמד על כך שהיא צוטטה מתוך ההקשר התלמודי שלה ולא מן המשנה עצמה. כך, למשל, פרשנות מיסטית לרשימת ארבעת אבות הנזיקין (משנה, בבא קמא פ"א מ"א) מובאת כנראה על בסיס הפרשנות התלמודית למשנה,⁶⁵ והמשנה בתחילת מסכת שבת (משנה שבת פ"א מ"א) מצוטטת עם הפרשנות התלמודית שלה.⁶⁶

שימוש מפתיע במשנה הוא שיבוץ קטעי משנה בהקשרים מאגיים אם כי הממצאים בתחום זה דלים למדי. שתי משניות נמצאו מועתקות בשתי קערות השבעה. אחת ממסכת זבחים פ"ה

61. זוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 226 הערה 55. על לימוד כל ששת סדרי משנה בתפיליאת שבמרקו במהלך חודש אלול ועשרת ימי תשובה ראו מ' בר אשר, 'קריאת המשנה ולימודה בחודש אלול ובעשרת ימי תשובה', לשונות מסורות ומנהגות, ירושלים תש"ע, עמ' 196-203. על קריאת המשנה במועדים אחרים ראו שם, עמ' 203 והערה 25.
62. לניתוח של כמה רשימות כאלה ראו: א' אולמן, לימוד המשנה השבועי – עדויות מהגניזה, נטועים יט (תשע"ד), עמ' 171-196.
63. ראו תיקוני זוהר, הקדמה, ה ע"א.
64. על מקורות קבליים הבאים אחרי מונחי 'משנה' (או מונחים קרובים) ראו: ד' מט, 'מתניתא דילן – טכניקה של חידוש בספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 123-145, והספרות שצוינה שם.
65. ראו תיקוני זוהר, תיקון י' מתיקונים אחרונים, קמו ע"ב. רשימת ארבעת אבות הנזיקין של בעל תקוני זוהר כוללת את: קרן, שן, גוף ורגל, ואינה תואמת לרשימת אבות הנזיקין המצויה במשנה בתחילת בבא קמא. אפשר להניח שהיא הבאת המשנה לאור אחת הפרשנויות בסוגיית התלמוד הבבלי, כפי שהציע הרמ"ק, ראו: ר' משה קורדוברו, ספר הזוהר עם פירוש אור יקר טו, ירושלים תשמ"ז, עמ' קסה.
66. ראו זוהר, רעיא מהימנא כרך ג (במדבר) פרשת פנחס [המתחיל בדרך רטו עמוד א]. הציטוט כולל חלק מן הסוגיה בתלמוד הבבלי שבת ב ע"ב.

מ"ג, ומשנה אחת ממסכת שבועות פ"ד מי"ג.⁶⁷ מקובל להניח שזמן של קערות ההשבעה הוא קודם לסוף התקופה הסאסאנית, ואם אכן כך, הרי שאלה הן עדויות הנוסח הקדומות ביותר של המשנה. השיבוץ שלהן בהקשרים מאגיים מלמד על תפוצתה של המשנה וידיעתה. ציטוטים של חלקי משניות מצויים גם בחיבורים מאגיים שנמצאו בגניזה, אך התפקיד שלהם בתוך הטקסט המאגי אינו ברור כל צורכו.⁶⁸

סיכום

בין תקופת הגאונים לבין העת החדשה לא זכתה המשנה למקום חשוב כחיבור העומד בפני עצמו. היא נלמדה בראש ובראשונה כחלק מן התלמוד הבבלי. על זניחת המשנה כחיבור עצמאי אפשר ללמוד ממייעוט העדויות על לימוד המשנה וממיעוט הפירושים שהוקדשו למשנה כשהיא לעצמה. סביר להניח שהמשנה נזנחה מכיוון שאין פוסקים הלכה מהמשנה, והפסיקה התבססה בעיקר על המסורת של התלמוד הבבלי. זאת ועוד, התלמוד הבבלי הוא חיבור כל כך גדול ומורכב שלימודו תפס את רוב זמנם של הלומדים, והם מייעטו ללמוד חיבורים אחרים של חז"ל, ובכלל זה את המשנה.

העובדה שהמשנה כמעט לא נלמדה כחיבור העומד בפני עצמו גם מסבירה את העובדה שלא התפתחה פרשנות למשנה כפשוטה, כלומר שלא על פי הפרשנות התלמודית. לימוד מקור כשהוא לעצמו מזמין הבנה עצמאית שלו, ובהקשר הזה נוצרה פרשנות מעין זו לתורה שנקראה בבית הכנסת כשלעצמה ונלמדה כשלעצמה. בעת החדשה אירעה התפתחות כזאת גם למשנה שהחלו ללמוד אותה כחיבור עצמאי, ועל כן אף התחילו לכתוב לה פרשנות פשוט. בניגוד לכך על המשנה שלא נלמדה בפני עצמה בימי הגאונים והראשונים לא התפתחה פרשנות פשוט.⁶⁹ אם כן, על אף זניחתה הכללית של המשנה עד לעת החדשה, היו מקומות שבהם נלמדו הסדרים והמסכתות שאינם חלק מן התלמוד הבבלי והיו ניסיונות לפרש את המשנה או חלקים ממנה. הפירושים שנדונו במאמר זה הזה מלמדים אותנו על כמה שלבים בלימודה. בראשית התקופה אנו מוצאים פירושים למילים קשות מתוך המשנה. פירושים מעין אלה מסייעים

67. Shaul Shaked, 'Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes (The Poetics of: ראו: Magic Texts)', S. Shaked (ed.), *Officina magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden: 2005, pp. 3-7. קערת ההשבעה שמשלבת בתוכה את המשנה במסכת שבועות פרק ד משנה יג: D. Ievnev, 'If You Appear as a Pig: Another Incantation Bowl (Moussaieff 164)', *Journal of Semitic Studies* 52, no. 1 (2007), pp. 59-70. לדיון בנוסח המשנה ובמשמעות של ציטוט המשנה הוזו בהקשר המאגי ראו: א' מנקין-במברגר, 'על פי הדיבור - משפט ומאגיה בספרות חז"ל ובממצאים מאגיים מן התקופה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2018, עמ' 14-16.

68. J. Naveh and S. Shaked, *Magic spells and formulae: Aramaic incantations of late antiquity*, Jerusalem 1993, pp. 206, 219.

69. לסוגיה זו הוקדש חיבורו של חנן גפני, לעיל, הערה 40.

להבנה בסיסית של המשנה. בשלב מאוחר יותר אנו מוצאים את פירושו הרחב יותר של הרמב"ם העוסק בעקרונות ההלכתיים שבמשנה, אך מפרש גם מילים וביטויים. פירושו של ר' עובדיה מברטנורא הוא פירוש רציף שמפרש את המשנה משפט אחר משפט. הפירוש אמנם מתבסס על המסורת התלמודית, אבל הוא מאפשר לימוד עצמי של המשנה. פירוש זה הוא אחד המבשרים של השינויים המפליגים ביחס ללימוד המשנה שאירעו מהמאה השש עשרה ואילך.⁷⁰

70. ראו: C. Gafni, 'The Reception of the Mishnah in the Modern Era', Shaye J. D. Cohen (ed.), *What is the Mishnah - The State of the question*, Cambridge, Massachusetts & London 2022, pp. 489-509.

עמוס גאולה

מקומה של המשנה בביזנטיון

משנת רבי יהודה הנשיא תפסה מקום חשוב בעולמו של המרכז היהודי בביזנטיון. זאת בשונה ממרכזים אחרים, ובראשם ישיבות הגאונים בבבל, שבהם היה התלמוד עיקר והמשנה אגבית לו.¹ בכדי לעמוד על מקומה של המשנה במרכז היהודי בביזנטיון – היא דרום איטליה במובנה הרחב, למן המאה התשיעית, יש ללמוד ממגוון היבטים: מן הממצא הפיזי של כתבי היד של המשנה, מפירושי המשנה שנתחברו במרכז זה ומחיבורים המיוחסים – או שיש לייחסם – למרכז זה. בין המדרשים שיוחסו, או שיש ליחסם לדעתי, למרכז הזה יש לציין את סדר אליהו רבה וזוטא, חלקים מפסיקתא רבתי, מדרש ילמדנו, מדרש תהילים (בובר), מדרש משלי, אגדת בראשית, מדרש אבכ"ר ועוד.² זאת לצד חיבורים אחרים המוכרים ממרכז זה, שיוזכרו כאן, בהם הלכות

1. ראו: י' זוסמן, 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', בתוך: יעקב זוסמן, בהשתתפות יואב רוזנטל ואהרן שויקה, **אוצר כתבי היד התלמודיים**, ג, ירושלים תשע"ב, עמ' 33: "במרכזי התורה הגדולים שבאירופה, לפחות מסוף המאה האחת עשרה ועד למאה החמש עשרה, לא הייתה המשנה מקובלת כיחידה ספרותית העומדת בפני עצמה – המשנה של הסדרים שיש עליהם תלמוד בבלי לא נלמדה ולא הייתה נפוצה אלא כמשוקעת בתוך התלמוד הבבלי כיחידה אחת ומשולבת בתוכו". מאמרו זה של זוסמן הוא ערכון מאמרו: 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, 3, ירושלים תשמ"א, עמ' 215–254. לאחר חתימת המאמר הגיעה לידי עבודת הדוקטור של יצחק (ייץ) לנדיס, אשר בפרק השישי של עבודתו עסק בכמה היבטים של התקבלות המשנה בביזנטיון למן המאה האחת-עשרה. ראו: I. M. Landes, *The Transmission of the Mishnah and the Spread of Rabbinic Judaism, 200 CE–1200 CE*, dissertation, Princeton 2023, pp. 207–248, ולהלן הערה 88.
2. על ייחוסם של מדרשים אלה ראו סיכום המחקר במאמרי: A. Geula, 'Midrashim compositi nell'Italia meridionale', F. Lelli (ed.), *Gli ebrei nel Salento, secoli IX–XVI*, Galatina, Congedo editore (Italiano) 2013, pp. 43–74, וראו: י"ט ליפמן צונץ, **הדרשות בישראל** (בתרגום מ"א ז'אק ובעריכת ח' אלבק), ירושלים תשל"ד, על פי המפתח; ש' אפנשטיין, **עיון וחקר**, ירושלים תשל"ו, עמ' 110–123; ש' אסף, 'לצמיחת המרכזים הישראליים בתקופת הגאונים', **השלח** לה (תרע"ח–תרע"ט), עמ' 8–17; ע' גאולה, **מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אבכ"ר, אספה ודברים זוטא, עבודת דוקטור**, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, א, עמ' 331–333, והמקורות שצוינו שם, עמ' 324, הערה 2060. לאחרונה חזק ריז'יק את זיקתם של חלק מהמדרשים המצוינים כאן לדרום איטליה – ובהם פסיקתא רבתי, סדר אליהו, מדרש תהילים, אגדת בראשית ואבכ"ר, גם מן ההיבט הלשוני. ראו: מ' ריז'יק, **בית יעקב בבית עם לועז: תולדות העברית באיטליה**, ירושלים תשפ"ב, עמ' 19–33. ספרות ביחס לזיקתם של חיבורים מסוימים לדרום איטליה ראו להלן בהערותיי: על מדרש

קצובות, מגילת אחימעץ ועוד. אחת הטענות שאבקש לטעון במאמר זה היא שהמשנה זכתה בדרום איטליה למעמד מקביל לזה של המקרא, מה שלא יוחס לשום חיבור אחר, כגון מדרשי הלכה, תלמוד, פיוט וכיו"ב. מעמד זה בא לידי ביטוי בצדדים שונים אותם אציג לאורך המאמר.

א. מקרא ומשנה

תחילה יש לציין כי המשנה נזכרת בחיבורים מהמרכז הדרום איטלקי לצד המקרא כשני מקצועות העומדים זה לצד זה.³ למשל, בסדר אליהו רבה [להלן סא"ר]⁴ נזכרת המשנה פעמים רבות לצד המקרא כצמד: "מקרא ומשנה",⁵ בהקשרים שונים, וכן חוזרות בו הדמויות הטיפולוגיות "מי שיש

אבכ"ר – ראו בעבודתי הנזכרת כאן, עמ' 93-113; אגדת בראשית – ראו במבוא למהד' קהלני, ירושלים תשפ"א, עמ' 115-124, ובעיקר ניתוחו של מיכאל ריז'יק את המילים הלועזיות שבמדרש המובא שם; סדר אליהו – להלן הערה 4; פסיקתא רבתי – להלן הערה 201; מדרש תהילים – להלן הערה 231; מדרש משלי – להלן הערה 269; איכה וזוטא – להלן הערה 241.

3. כוונתי כאן למשנה במובנה הצר, משנת רבי, ולא במובנה הרחב, ככינוי לתורה שבעל פה בכלל, כפי שמצוי לעיתים בספרות חז"ל. אלבק הגדיר: "משנה" משמעה כל מה שנשנה בעל פה כהשלמה לתורה שבכתב". וכך הוא פירש את הרשימה "ושנו את המשנה, מדרש, הלכות והגדות" (ספרי דברים פיסקא שמד, מהד' פינקלשטיין עמ' 401), ככלל ופרט: משנה = מדרש, הלכות ואגדות. ראו: ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 1-2. ובעקבותיו ' פרנקל, מדרש ואגדה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ז, א, עמ' 16-17. ואולם גם אלבק עצמו (שם, עמ' 2) טען "אבל על פי רוב לא השתמשו בשם 'משנה' אלא במשמע הלכה". במיוחד נראה שבמקורות המאוחרים שנידונים במאמר זה אין הכוונה למשנה במובנה הרחב. כך עולה למשל מהבחנה בין משנה לתלמוד (ראו להלן בסעיף 'משנה לחדוד ותלמוד לחדוד') וכן ממגילת אחימעץ, מהד' קלאר, עמ' 33: "שכן הורה רבי בהוראת המשנה" שכוונתו למשנת רבי ולא לתורה שבעל פה באופן כללי. נראה שגם אפשטיין עמד על הבחנה זו וכתב (באשר למובאה מתנחומא ופסיקתא רבתי): " 'משנה' כוללת כאן 'תורה שבעל פה' בכלל (ובמדרשים המאוחרים לקחו 'משנה' במובנו המוגבל והוסיפו 'אגדה ותלמוד')". ראו: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים תשס"א³, עמ' 694. וכן כתב ביחס למונח משנה בסדר אליהו רבה (שם, עמ' 764, הערה 3), אלא שאיני מקבל את הנחתו של אפשטיין שמדרשים אלה הם מוקדמים. וראו להלן הערה 10.

4. שאלת זמנו ומקומו של סדר אליהו רבה היא מן החידות הגדולות של עולם המדרש. דעות החוקרים באשר לזמנו ומקומו נעות למן המאה השלישית ועד למאה העשירית, ומבבל ועד לארץ ישראל, איטליה ועוד. לדעת אפשטיין, סדר אליהו נערך במאה העשירית בדרום איטליה. ראו: אפשטיין (לעיל), הערה 2), עמ' 115-116. זו גם דעתו של משה גידמן, התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים (תרגום מגרמנית: א"ש פרידברג), ורשה תרנ"ז, כרך ב, עמ' 35-39, 271-273. שמחה אסף, (לעיל), הערה 2), עמ' 11, קיבל ייחוס זה. מחקרים שערכתי מובילים לאותה המסקנה. בהרצאות שנשאתי בכנס EAJIS (פריז, 2014), ובכנס BAJIS (אדינבורו, 2017) (טרם פורסמו) עמדתי על הרקע הביוזנטי של חיבור זה. ראו לעת עתה במאמרי על היצירה המדרשית בדרום איטליה (לעיל), הערה 2), עמ' 65-66. לסקירת דעות אחרות ראו: ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 349-353.

5. הצמד 'מקרא ומשנה' מופיע בסדר אליהו רבה וזוטא 45 פעמים. בסדר אליהו רבה בלבד נזכרת המשנה 77 פעמים, מספר המצביע על מרכזיותה.

בו מקרא ומשנה", ולעומתו "מי שיש בו מקרא ואין בו משנה"⁶. תלמוד לא נזכר כאן.⁷ המחבר אף מתפלמס עם אדם מהסוג האחרון ומסביר לו ש"מקרא ומשנה מפי הגבורה נאמרו" (סדר אליהו זוטא [להלן סא"ז], פרק ב, עמ' 171) ושהמשנה היא ההשלמה של המקרא (כפת הנאפת מן החיטה או כמפה הנארגת מן הפשתן), כלומר המקרא והמשנה הם שניים שהם אחד.⁸ כך גם לפי משל אחר המובא שם (סא"ז, פרק יג, עמ' 194): "ומה בין מקרא ומשנה? – הם כילדיו של אדם התלויים עליו, מהן על כתפיו, מהן על זרועותיו, מהם לפניו ומהם לאחוריו".

את הבנים היו 'משגרין למקרא ולמשנה ולדרך ארץ' עד שיגדלו (סא"ר, פרק ב, עמ' 12; סא"ז פרק יג, עמ' 194). לכן גם גיל החיוב בדין הוא מבין שלוש עשרה ומעלה כי בו הוא כבר בא למקרא ולמשנה (פרק יז, עמ' 87; פרק יח, עמ' 92). בהמשך לכך, לימוד התורה ברבים מוגדר בסדר אליהו רבה כ"מקרא שהוא מקראן כאחת, ומשנה שהוא משנן כאחת" (פרק יד, עמ' 63), שוב, מקרא ומשנה ביחד וכעיקר. גם הנערים החוטאים שמתו מפני שהיו "עושיין דרכים מכווערין" ועליהם בוכה המחבר, מתוארים כ"אילו שבאו לידי מקרא ומשנה ועכשיו הלכו להן כלא היו" (שם פרק יח, עמ' 101; ושם פרק יד, עמ' 69). תשובה גמורה מסתכמת אף היא בקריאת מקרא ושינון משנה, עד כדי כך ש"בני אדם שעברו עבירות הרבה ונקנס עליהן מיתה עד ארבעה דורות... חזרו ועשו תשובה וקראו את המקרא ושנו את המשנה ומתו... אין לו נחמה להקב"ה עליהן אלא אם כן מעמידן על רגליהן מן העפר [ומושיבן] בין ברכיו מגפפן ומחבקן ומנשקן ומביאן לחיי העולם הבא" (שם פרק ה, עמ' 21). מצוות "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ', ז) נלמדת כך: "במה אתה מקדשו, במקרא במשנה במאכל ובמשתה ובמנוחה" (פרק כד, עמ' 133), ומסתבר שהיא משקפת את סדר הלימוד בשבת.⁹ גם במניית מקצועות הלימוד בסדר אליהו נמנית המשנה: למשל, "ערוכה בכל (שמואל ב כ"ג, ה) – במקרא ובמשנה בהלכות

6. ראו סדר אליהו רבה פרק טו (אישי-שלום, עמ' 70): "אדם אחד שיש בו מקרא ואין בו משנה"; שם פרק טז (עמ' 72). אדם זה נושא ונותן עם המחבר, שמייצג כמובן את מי שיש בו גם מקרא וגם משנה. "מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה" נזכר גם במדרש משלי י (ויסוצקי, עמ' 82). "בני אדם שבאו לידי מקרא ומשנה" נזכרים בסדר אליהו רבה פרק טו (עמ' 69, 70), פרק טז (עמ' 76, 77), פרק יח (עמ' 101), וכן "אדם אחד שקרא מקרא הרבה ושנה משנה הרבה", שם פרק טז (עמ' 76).
7. זוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 33, עמד על כך שהמשנה בפני עצמה לא הייתה קיימת בתודעתם של הלומדים במרכזים אחרים, גם לא במניית מקצועות התורה ("מקרא ותלמוד"), ושם בעמ' 35 הוא כותב: "שונה היה המצב, כנראה, באיטליה – במיוחד בדרום – וביוון, דהיינו בביוזנטיון... כאן הייתה, כנראה, מסורת חזקה של לימוד משניות מימים קדומים". בדבריו שם זוסמן לא מתבסס על מדרשי אגדה, ויש לצרף אליהם גם את הדברים המובאים כאן. ראו למשל המובא בסמוך מסדר אליהו רבה, פרק ג.
8. אין כוונתי כאן לשניים שהם אחד כמובן 'הן דיא דיאויין' (év διά δύοίv) אלא כמובן של זיווגי מילים, כגון מאכל ומשקה, אב ואם. על מונחים אלה ראו: ע"צ מלמד, מחקרים במקרא בתרגומיו ובמפרשיו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 142-144.
9. ראו להלן בסעיף 'סדר הלימוד'.

ובאגדות" (פרק ג, עמ' 13).¹⁰ מספר פעמים חוזרת בסדר אליהו החלוקה המשולשת "מהם בעלי מקרא, מהם בעלי משנה מהם בעלי משא ומתן",¹¹ ונראה שהכוונה כאן למשנה במובנה הצר ולא לתורה שבעל פה בכלל.¹²

גם במגילת אחימעץ (נתחברה באוריה בשנת 1054) מופיעה המשנה בצמוד למקרא, כמקצוע נפרד ולצד מקצועות אחרים. על רבי שפטיה נאמר במגילה שהיה "גברא רבה... בתורה / במשנה ובמקרא / בהלכה ובסברא / ובספרי וספרא / בדרשה ובגמרא / בקלה וחמורה...".¹³

ב. דרישת המשנה

בכמה מקרים ניתן לראות שהדרשן דורש את המשנה כשם שדורשים את המקרא.¹⁴ כך לדוגמה בסדר אליהו רבה (פרק ו, עמ' 37):

שתי מנחות הם, שנאמר: ואם מנחה על המחבת קורבנך וגו' (ויקרא ב, ה) ואם מנחת מרחשת קורבנך וגו' (שם, ז). ובשתיים הוא אומר: והבאת וגו' (שם, ח). ומה בין מחבת למרחשת? שזו תוכלל בשמן, וזו תעשה בשמן כל צורכה. שכך שנו חכמים במשנה: "מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים, מחבת צפה ומעשיה קשים". כיצד? שלא יאמר אדם בעצמו: אלך ואעשה דברים מכווערים ודברים שאינם ראויים ואביא מנחת מחבת כלולה בשמן על אהבתי שאני אוהב את המקום. אמר לו הקב"ה: בני, מפני מה לא בללת מעשיך בדברי תורה ובמעשים טובים? שאין שמן אלא תורה, ואין שמן אלא מעשים טובים, שנאמר: לריח שמניך טובים שמן תורק שמך (שיר השירים א', ג).

שאלת הדרשן "מה בין מחבת למרחשת" לקוחה מן המשנה (מנחות פ"ה מ"ח). שאלה זו באה להשיב על בעיה אותה מעלה הדרשן, שההבאה שנאמרה במקרא מתייחסת לשני סוגי המנחות, מנחת מחבת ומנחת מרחשת, שאינן שוות, ודבר זה עומד בניגוד לדרשתו הקודמת (שם, עמ' 36): "ומפני מה נאמר באיל הקרבה... ובשור לא נאמר הקרבה" והסברו: "כדי שלא יאמר אדם בעצמו, אלך ואעשה דברים מכווערין... ואביא שור שיש בו בשר...". במענה לכך, הדרשן מציין הבחנה בין שני סוגי המנחות, המבוססת על הפסוקים ("שזו תוכלל בשמן וזו תעשה בשמן כל

10. מהניסוח נראה שהכוונה כאן למשנה במובנה הצר ולא ככינוי כולל לתורה שבעל פה. ראו לעיל, הערה 7, ולהלן הערות 12, 13.

11. ראו סדר אליהו רבה (איש-שלום) עמ' 12, 69, 71, 92, 163.

12. חלוקה זו מזכירה את האמור בפרק קניין תורה (אבות פ"ו מ"ו) בין ארבעים ושמונה דברים שבהם התורה נקנית: "במקרא, במשנה, במיעוט סחורה...". גם בפרק מאוחר זה 'משנה' אינה תורה שבעל פה בכלל שכן 'תלמוד' נזכר שם בנפרד.

13. מגילת אחימעץ, מהד' קלאר, עמ' 26. גם כאן המונח 'משנה' מכוון למשנת רבי ולא כמונח לתורה שבעל פה בכלל, והוא מובחן משאר מקצועות התורה שבעל פה שבאים לאחריה. ראו לעיל, הערה 3.

14. הקטע הזה הועתק מסדר אליהו לויקרא רבה פרשה ג, ראו: מהד' מרגליות עמ' עב-עה.

צורכה") ומחזק את דבריו בציטוט התשובה השנייה שבמשנה, דעתו של רבי חנניה בן גמליאל: "מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים, מחבת צפה ומעשיה קשים". הדרשן מסביר את המימרה הזו באותו הקו הרעיוני של הדרשה הקודמת, "שלא יאמר אדם בעצמו: אלך ואעשה דברים מכוערים ודברים שאינם ראויים ואביא מנחת מחבת כלולה בשמן...". אמנם במקרה זה אין, כאמור, הבדל בין מחבת למרחשת כדין ההבאה, אבל ישנו הבדל בעומק השמן וברכות המנחה, כמובא מן המשנה. דברי התשובה שהדרשן שם בפי הקב"ה דורשים את ההבדל שבין מחבת למרחשת באופן אלגורי על תורה ומעשים טובים. כלומר, אל יעשה אדם דברים מכוערים ("מעשים קשים", ללא שמן, או כמחבת עם מעט שמן) אלא ירבה בתורה ומעשים טובים (כשמן עמוק שבמרחשת). ואף שבתורה ובמשנה שתי המנחות רצויות, אלא שאין להחליף ביניהן, לפי הדרשן, המרחשת רצויה מן המחבת, משום שיש בה יותר שמן.¹⁵ בהמשך (שם, עמ' 37), לאחר שהדרשן דורש את הפסוק "על כן עלמות אהבוך" הוא שב ודורש ישירות את המשנה באופן אלגורי: "מרחשת עמוקה מעשיה רחשין - כיצד, יש בו באדם תורה...". נמצא שהדרשן דורש את ההלכה שבמשנה כשם שדורשים פסוקי מקרא.¹⁶ זו תופעה מיוחדת בספרות המדרש וממנה ניתן ללמוד על מקומה החשוב של המשנה במקומו של הדרשן עד שהטקסט שלה הופך קאנוני בדומה למקרא.¹⁷

דוגמה מעניינת אחרת לדרישת משנה יש בקטע ממדרש ילמדנו שפרסם מאן מן הגניזה.¹⁸ במשנה ברכות פ"ה מ"א מובא: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוננו את לבם למקום. אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק". בסיפא של המשנה מובאים שני מקרים נפרדים של מצבי קיצון. בתלמוד הבבלי העמידו את המקרים במלכי ישראל (ברכות לב ע"ב)

15. הסבר זה מתחדד על פי ההשוואה עם הפסקה הקודמת שם, המשווה בין הקרבת שור להקרבת איל, ומחשבת האדם כאילו הקרבת שור, שיש בו יותר בשר, תכפר על מעשיו הרעים.

16. וראו הערתו של אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 765, על משנה זו: "סדר אליהו מפרשה בדרך אגדה ומוסר!".

17. עם זאת, ניצנים לדרישת משנה יש כבר בתוספת למשנה עצמה, בסוף כלים: "אמר רבי יוסי: אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה", הדורשת את המילים הראשונות והאחרונות שבמסכת. לפי אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 975, קטע זה הוא "משוני המשנה עצמם או ממסדריה". לדיון על תופעה דומה ראו: י' מרקוס, 'דרישה אגדית של משניות הלכתיות בספרות האמוראית', נטועים כב (תשפ"א), עמ' 11-22. מרקוס ציין שתופעה כזו קשורה לדימוי המשנה למקרא. עם זאת, דוגמאות בהן הוא הצביע על דמיון בין מקרה הלכתי לפתגם עממי (כגון בבא קמא צב ע"ב: "דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים ומשולש בכתובים, ותנן במתניתין, ותנינא בברייתא") אינן דרישת המשנה. הדוגמא שהביא ממשנת ברכות, המובאת להלן, נמסרה למערכת על ידי בעל פה.

18. לדעת מאן (להלן, הערה 21), עמ' צז, קטע זה שייך ל'ילמדנו המקורי' מתקופת האמוראים בארץ ישראל. עם זאת, הרקע למדרש זה וזיקתו למדרשי ביוזנטיון, מצריך מחקר בפני עצמו וכחלק ממדרשי ילמדנו.

ובנחש שאינו מסוכן (שם לג ע"א).¹⁹ אבל ספראי עמד על כך שהמשנה שלפנינו היא משנת חסידים, ולכן פשוטה הוא גם במקום סכנה.²⁰ ואכן, במקורות תנאיים מובאים סיפורים חסידיים הממחישים את שני המקרים שבמשנה כפשוטה. בכרייתא המובאת בבבלי מובא "מעשה בחסיד אחד" שלא השיב שלום להגמון שאינו יהודי (שם לב ע"ב), ובתוספתא (ברכות פ"ג ה"כ, מהר' ליברמן עמ' 17) מובא מעשה ברבי חנינא בן דוסא "שהיה מתפלל ונשכו ערְךְ [= נחש ארסין] ולא הפסיק". לעומת זאת, במדרש ילמדנו (מאן) לא ראו כאן שני עניינים ריאליים שונים אלא עניין אחד המובע בסמיכות בצורה ריאליית ובצורה אלגורית, כלומר: המלכות משולה לנחש:²¹

ילמדנו (רב)נו: אדם מישר' שהיה [עומד ומתפלל, ו]בא הנחש וניכרך על עקיבו, מהו שיפסוק, כך שנו: אפילו מן שואל בשלומי ולא ישיבנו, אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק. מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל, ובוא ערוד ונשכו, וברחו התלמידין, אחר שעה באו ומצאו את ה[ערוד] מ[ת], על פי חורו מושלך. אמרו: אילו אדם שנשכו הורגו, ווי לערוד שנשך את ר' חנינא בן דוסא. הוי אפילו מלך שואל בשלומי וגו'. ומה [ראו] ל[ה]קיש כריכת ה[נחש] למלכות, אלא שנימשלה מלכות הרשעה בנחש. א' ר' יהושע בי' נחמיה: ראה מה כת', קולה כנחש ילך (ירמיהו מו, כב), למה שנימשלה בנחש, אלא מה הנחש מלחש והורג, דכת' אם ישך הנחש בלא לחש (קהלת י, יא), כך המלכות מלחשת על אדן והורגתו, והרי הוא ניתן בבית האסורים, הרי נותנין עליו קטאדיקי. לכך קולה כנחש ילך. וכי יש קול לנחש, אלא מה הנחש מלחש בפיו והורג, אף המלכות מלחשת בפיה והורגת. לכך נמשלה בנחש. ד"א למה נימשלה בנחש, אלא מה הנחש מעוקם, כך אף המלכות מעוקמת בדרכיה, אומרת לאדם: מה את, אדם טוב או אדם רע, והוא אומ' לו: טוב אני, והן אומרין לו: כמה בני אדם הרגת, ואו': לא הרגתי, והוא או' לו: ומי היה עמך, וכמה הרגת אותך, בחרב או במקל או באבן, אינו זו עד שהוא נותן לו אפופסיס והורגו, שהוא מתעקם עליו והורגו, כשם שהנחש מתעקם עליו, כך המלכות מתעקמת בדרכיה.

בתשובה לשאלת הילמדנו מצטט הדרשן את המשנה ואף מפרש אותה תחילה על דרך הריאליה על פי המעשה ברבי חנינא והערוד. אבל עיקר מגמתו הוא בפרשנות המטפורית שבהמשך. הדרשן

19. כך גם בירושלמי ברכות פ"ה ה"א, דף ט ע"א.

20. ראו: ש' ספראי, 'משנת חסידים בספרות התנאים', בתוך: הנ"ל, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 144-160, בעמ' 155-157.

21. ראו: J. Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, I, New York 1971, 'דרשה שלמה ממדרש ילמדנו', עמ' צח. מקבילה לדרשה זו יש בתנחומא וארא ד ובשמות רבה פרשה ט ג, מהר' שנאן עמ' 209.

דורש את המשנה כדרך שדורשים את המקרא. סמיכות העניינים נלמדת כמשל ונמשלו.²² תיאור המלכות המתעקמת על האדם כנחש משקף את השלטון הרומי או הביזנטי בן ימיו של הדרשן.²³

דרישת משנה בסגנון מאוחר יותר יש בלקח טוב על שיר השירים ו, ט.²⁴ המחבר מביא בשם 'מדרש אגדה' דרשת רמזים על מבנה המשנה והיקפה, וזאת בדומה לדרשות רמזים על המקרא:

מדרש: 'שישים המה מלכות' (שם ו, ח) - הם כ"ד ספרים ול"ו מסכתות, ועוד כ' מסכתות שאין להם תלמוד הכל פ'. 'ועלמות אין מספר' - אלו מדרשות ותוספות וברייתות. והכל נסמכין על תורת משה איש האלהים... 'אחת היא לאמה' (שם, ט) - שלא חלפוה ישראל בתורה אחרת. 'ברה היא ליולדתה' - כל הדורש פסוק מדעתו כאילו קבלו מהר סיני. 'ראוה בנות ויאשרוה' - כל אומות מודים שתורת משה ניתנה בהר סיני מפי הגבורה... 'מלכות ופילגשים ויהללוה' - כל האומות מהללות תורת משה איש האלהים... **מדרש אגדה:** 'שישים המה מלכות' - וכ"ד ספרים וי"ג ברייתות שנכתרו על המילה והמילה עצמה וייחודו של השם. 'ופ' פילגשים' - ראשי הסדרים. מ' מאימתי, י' יציאות, ח' חמש עשרה, א' ארבע אבות, כ' כל הזכחים, א' אבות הטמאות, הרי פ' לששה סדרי משנה. ועוד שהמשנה מתחלת מ' מאימתי ומסיימת מ' בשלום. 'ועלמות אין מספר' - הם סיפרא וסיפרי תוספתא וכל המדרשות. 'אחת היא יונתי' - זו התורה שהכל נשענין בה.

הדרשה הראשונה כורכת לחשבון 80 את ספרי המקרא ומסכתות המשנה (?) גם יחד, כאילו היו קורפוס אחד. מטרת דרשות אלה היא אכן לחיזוק 'תורה אחת', כנגד הקראים, כפי שעולה מהמשך הדרשות שם. דרשת הגימטרייה של ראשי התיבות של התחלות ששת הסדרים העולה אף היא לכדי 80, דומה לרמזים על המקרא. וכן הדרשה "שהמשנה מתחלת מ' מאימתי ומסיימת מ' בשלום" מזכירה דרשה דומה על התורה שמתחילה ב"ב' ומסיימת ב"ל".²⁵

22. כך למשל, סמיכות הפסוקים שבדברים כ"ד, ה-ו: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה...", "לֹא יִחַבֵּל רִיחִים וְרָכַב...", נלמדת כמשל ונמשלו, לפיו הריחים והרכב הם מטפורה לחתן וכלה. ראו: ע' גאולה, 'על הפרשנות המטפורית לפסוק "לא יחבל ריחים ורכב"', מגדים כא (תשנ"ד), עמ' 37-46.

23. המילים היווניות שבקטע, קטאדיקי ואפופסיס, מלמדות על ההקשר. ליברמן כתב על קטע זה שהוא משקף את המשפט הרומי בארץ ישראל. ראו: S. Lieberman, 'Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum', *JQR* 35 (1944), pp. 1-57. תיאור זה הולם גם את השלטון הביזנטי.

24. מהד' גראינוף, לונדון 1909, עמ' 83-84. על המחבר ראו להלן עמ' 19.

25. ראו למשל: בראשית רבתי, בראשית, מהד' אלבק עמ' 46: "מנין שהתורה נתנה בל"ב נתיבות, שכך כתוב בתחלת התורה בראשית ובסופה לעיני כל ישראל, ב' בתחלה ול' בסוף"; משנת רבי אליעזר פרשה יד, מהד' ענעלאו, ניו-יורק תרצ"ד, עמ' 268.

פרט אחד ב'מדרש' הראשון מחייב הסבר. כידוע, במשנה יש 60 מסכתות (על פי החשבון הנמוך), וכך אכן נדרש בשיר השירים רבה.²⁶ ואילו לפי מדרש אנונימי זה יש 36 מסכתות שיש עליהן תלמוד ובנוסף 20 מסכתות שאין עליהן תלמוד, ובסך הכול 56 מסכתות. ואולם, אין שום חשבון לפיו יש 56 מסכתות במשנה, וכבר יש מי שעמד על קושי זה.²⁷ נראה שפתרונו של מדרש זה הוא כך: הדרשן מחויב להגיע למספרים 60 ו-80 הנתונים בפסוק. הוא מעוניין לצרף את התורה שבכתב, הכוללת לכל הפחות 24 ספרים (בהחשבת תרי עשר כספר אחד), ביחד עם התורה שבעל פה, ומובן שאינו יכול להפחית מספרי המקרא. והנה, בתלמוד הירושלמי יש 36 מסכתות שיש עליהן תלמוד.²⁸ חשבון זה אכן מצטרף ל-60, אבל הוא משאיר עוד 24 מסכתות שאין עליהן תלמוד. ואולם על מנת להגיע ל-80 צריך המחבר רק עוד 20 מסכתות! על כן צריך לומר שהמחבר אינו מתייחס למסכתות של המשנה אלא למסכתות של התוספתא. בתוספתא אכן יש רק 56 מסכתות (אין תוספתא על אבות, תמיד, מידות וקנינים). אכן מחבר מדרש אנונימי זה לא מציין את המשנה אלא 'מסכתות' בלבד. לעומת זאת, המדרש השני כן מתייחס לשישה סדרי משנה.

ג. כתבי היד של המשנה

כתבי היד העיקריים והשלמים של המשנה כחיבור עצמאי (שאינו נלווה לתלמוד או לפירושו הרמב"ם למשנה) הם כתבי היד קויפמן, פרמה, ו'לו'.²⁹ החוקרים עמדו על כך שכתבי יד אלה הם ביזנטיים, דרום איטלקיים, מן "הטיפוס הארץ ישראלי".³⁰ כתב יד קויפמן של המשנה³¹

26. ראו: שיר השירים רבה (וילנה) פרשה ו ט, ב: "ששים המה מלכות - אלו ששים מסכתיות של הלכות". כלומר, 60 מסכתות של משנה.
27. מהדורתו של גראינוף יצאה ללא פירושו. אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 980-983, דן במספר המסכתות אך לא התייחס לדרשה זו. כך גם מנחם כהנא, 'תפוחי זהב במשכיות כסף: המשנה וסדר סדריה', תרביץ ע"ו (תשס"ז), עמ' 29-40, אשר הרגיש את המספר העגול 60, ולא הזכיר חשבון זה. סטל דן בחשבונות השונים של מספרי מסכתות המשנה וכתב על מובאה זו: "למדרש לקח טוב הם 56 מסכתות בלבד (!) והעניין מחודש ולא ידעתי לפותרו" (ההדגשה במקור). ראו: הרב י"י סטל, ספר גימטריאות, ב, עמ' תתכט, הערה 21.
28. כך כאשר נזיקין על שלוש בבותיה הן מסכת אחת, וכן סנהדרין ומכות הן מסכת אחת, סה"כ 36 מסכתות. גם בתלמוד הבבלי 36 מסכתות עם תלמוד, כאשר נזיקין מסכת אחת אך סנהדרין נפרדת ממכות.
29. למשנה טהרות ישנו כתב יד נוסף, המכונה פרמה ב', אך לסדר זה ממילא אין תלמודים, לבר נידה, ועל כן אין לצרפו לכאן. לפי מלאכי בית-אריה, מוצאו אולי מצפון אפריקה במאה הי"ב. ראו: ריצ'לר (להלן, הערה 31), עמ' 153, §711.
30. ראו: י"נ אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 1269-1270; והמובא להלן.
31. בודפשט, ספריית האקדמיה למדעים, אוסף קויפמן, A 50.

נכתב באיטליה באמצע המאה השתים עשרה³² או באמצע המאה האחת עשרה,³³ על פי מסורת נוסח ארץ ישראלית.³⁴ כתב יד פרמה³⁵ גם הוא מאיטליה מן המאה האחת עשרה.³⁶ על שני כתבי יד אלו כתב משה דוד קאסטו שהם דומים זה לזה ומוצאם מאפוליה, דרום איטליה.³⁷ כתב יד קיימברידג',³⁸ המכונה על שם מהדירו כתב יד לו,³⁹ הוא מאוחר יותר, מן המאה החמש עשרה בביוזנטיון.⁴⁰

שרידים מטופס משנה עצמאי נוסף (ללא תלמוד) נמצאו בין קטעי כריכות המכונים גניזת איטליה, או גניזת אירופה, ופורסמו על ידי גד בן עמי צרפתי.⁴¹ גם קטעים אלו, שנמצאו בארכיונים בערים באיטליה (נונאנטולה, מודנה וקורג'ו), שייכים לטופס מאותו הטיפוס

32. כך לפי מלאכי בית-אריה, 'כתב-יד קאופמן של המשנה - מוצאו וזמנו', קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 84-99 וקודם לכן בתוך: י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' עה.

33. כך לפי דוד רוזנטל, משנה עבודה זרה - מהדורה ביקורתית, ירושלים תשמ"א, עמ' 123; ותומך ברעתו משה בר אשר, המשנה לפי כתב יד קאופמן, א, מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשע"ז, עמ' ט. ראו עוד: ד' רוזנטל, 'תולדות נוסח המשנה', ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 73, והמקורות שצינינו שם בהערה 41.

34. רוזנטל, משנה עבודה זרה, שם, עמ' 123-130; הנ"ל, 'תרומתה של הגניזה לספרות התלמוד', מדעי היהדות, לח (תשנ"ח), עמ' 276274; י' קוטשר, 'לשון חז"ל', ספר חנוך ילון, ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ירושלים תשכ"ג, עמ' 246-280, ומסקנתו בעמ' 278.

35. ספריית פלטינה Cod. Parm 3173, דה רוסי 138.

36. ראו: *Hebrew manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: catalogue / edited by Benjamin Richler*, Jerusalem 2001, p. 153, §710 - לפי מלאכי בית-אריה (אצל ריצ'לר, שם), חלק מכתב היד הועתק על ידי אותו סופר של ספרא, כ"י וטיקן 31, אשר נכתב בשנת 3/1072 באוטרנטו, ולכן זהו בערך גם זמן ומקום כתיבתו של כתב יד זה. ראו גם זוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 39, הערה 84; רוזנטל, תולדות נוסח המשנה (לעיל, הערה 28), עמ' 73 הערה 43.

37. על זיקתם של שני כתבי היד הקדומים, פרמה וקויפמן, לדרום איטליה עמד משה דוד קאסטו, 'חורבן הישיבות באיטליה הדרומית במאה הי"ג', ספר זיכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, ירושלים תש"ב, עמ' 151. וראו זוסמן, (לעיל, הערה 1), עמ' 32.

38. קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 470, 1.

39. מהדורת ויליאם הנרי לו, מתניתא דתלמודא דבני מערבא [= המשנה על פי כתב יד קיימברידג'], קיימברידג' תרמ"ג.

40. ראו: רוזנטל, תולדות נוסח המשנה (לעיל, הערה 28), עמ' 7, הערה 44, והמקורות אליהם הפנה. גם מלאכי בית-אריה קבע את זמנו (על פי סימן מים) למאה החמש עשרה בביוזנטיון. ראו: זוסמן, (לעיל, הערה 1), עמ' 32, הערה 31. זוסמן עצמו (שם, עמ' 32), סבר שכתב היד 'נכתב כנראה בביוזנטיון (יוון) של המאה השלוש-עשרה-הארבע-עשרה'. עוד על תיארוך כתב היד ראו אצל יהודית הנשקה, המשנה בביוזנטיון: מסורת הלשון של כתב יד קיימברידג' למשנה, ירושלים תשפ"ג, עמ' 1-4.

41. גב'ע צרפתי, 'דפים מתוך כתב יד של המשנה שנמצאו ב"גניזת איטליה"', איטליה ט (תש"ן), עמ' ז-לו; הנ"ל, 'דפים נוספים מתוך כתב יד של המשנה מאיטליה', איטליה יא (תשנ"ה), עמ' ט-לח.

הדרום איטלקי.⁴² לפי בדיקה של זוסמן, גם קטעי משנה מהגניזה הקהירית הם מהטיפוס הארץ-ישראלי-דרום איטלקי.⁴³

ממצא נוסף יש ברשימת ספרים שנרשמה על עמוד ריק בראש כתב יד הכולל את בראשית רבה וויקרא רבה.⁴⁴ בין הספרים נרשם: "וקוטריסים של משנה" [= וקונטרסים של משנה].⁴⁵ מציון זה, ומן העובדה שאותה רשימה כוללת בין היתר גם כמה מסכתות (כנראה מן התלמוד) שנרשמו בנפרד, ברור שספרייה זו כללה קודקס של משנה שנכתב כחיבור עצמאי בקונטרסים נפרדים. לפי מלאכי בית-אריה, כתב היד עצמו נכתב כנראה באיטליה, לערך בשנת 1090/1091, ורשימת הספרים נכתבה על ידי יד איטלקית ככל הנראה במאה השתים עשרה, אולי בדרום איטליה. על כך יש להוסיף שגם תוכנה של הרשימה מלמד על אינוונטר שאופייני לאיטליה.⁴⁶ לעומת זאת, משאר התפוצות הגיעה המשנה בתוך כתבי יד של התלמוד הבבלי או במסגרת פירושים למשנה.

את המחקר בעניין כתבי היד של המשנה סיכם זוסמן כך:⁴⁷

כידוע, שלושת כתיבי-יד אלה (קויפמן, פרמה ו'לו' ובהערה שם: ולא לה יש להוסיף טופס רביעי... ואף הוא איטלקי, משנת כתב יד ליידין של הירושלמי) הם כולם מן הטיפוס שרגילים לכנות "טיפוס ארצישראלי" או יותר נכון טיפוס "ארצישראלי-איטלקי"... מחקרים אחרונים אף העלו סימני קרבה פליאוגרפיים מובהקים בין שני כתיבי היד הקדומים (פרמה וקויפמן) ובינם לבין קבוצת כתיבי-יד איטלקיים קדומים אחרים... מכל מקום, שני כתיבי יד אלה מוצאם מאיטליה (הדרומית?) מן המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה או ראשית המאה השתים-עשרה ויש בהם סימני קרבה ברורים למסורת ארץ ישראל... כללו של דבר: מספר כתבי היד של המשנה בלי פירוש המשנה קטן באופן מפתיע, והם כולם כתבי יד איטלקיים-ביזנטיניים מן הטיפוס הארץ-ישראלי... (הריווח במקור).

42. צרפתי כתב על קטעים אלה שהם שייכים לטופס "הדומה בתכונותיו לכ"י קאופמן המעולה, ולכ"י פארמה... וקיימברדג'... הקרובים לו, אשר שמרו על מסורת טקסטואלית ארץ-ישראלית עתיקה...". ראו: גב'ע צרפתי, 'גניזת' איטליה - כתב היד של המשנה, 'א' דוד ו'י תבורי (עורכים), הגניזת האיטלקית, ירושלים תשנ"ח, עמ' צז. צרפתי עצמו לא שיער את מועד כתיבתו או מקום מוצאו של כתב היד ורק הדגיש את דמיונו הקודיקולוגי והטקסטואלי לכתב יד קויפמן. זוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 32 הערה 33, כתב שגם כתב היד מודנה-נונאנטולה 'אף הוא מאותו טיפוס "ארצישראלי".'

43. ראו: זוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 37, הערה 71.

44. כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27169 (קטלוג מרגוליות, מס' 340).

45. על המונח 'קוטרס' ראו מאמרו של בית-אריה (לעיל, הערה 26).

46. הרשימה כוללת כארבעים חיבורים ובתוכם מדרש ילמדנו, אליהו רבה ואליהו זוטא, ופרק משיח, בעלי זיקה לאיטליה.

47. זוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 32.

ממצא פיזי זה עולה בקנה אחד עם הממצא על פירושי המשנה שיתואר להלן. העובדה שכתבי היד של המשנה כחיבור עצמאי ("סדר משנה") הגיעו אלינו דווקא מהמרכז הדרום איטלקי קשורה כנראה לסדרי הלימוד של המשנה ולמעמדה המיוחד במרכז זה. בשונה ממרכזי התורה האחרים באירופה, בעקבות המרכז בבבל, בהם נטמעה המשנה בתלמוד⁴⁸, בדרום איטליה המשנה נלמדה ופורשה כחיבור עצמאי ולכן גם הועתקה בפני עצמה.⁴⁹

ד. נוסח המשנה

בסעיף זה בכוונתי רק להעיר על כך שנוסח המשנה שמוכא כחיבורים המיוחסים לאזור זה תואם בדרך כלל את נוסח המשנה של כתבי היד הדרום איטלקיים, ולא להתייחס לנוסח המשנה כשלעצמה.⁵⁰ אביא כמה דוגמאות לכך:

א. לעיל הזכרנו את נוסח המשנה מנחות פ"ה מ"ח המובאת בסדר אליהו רבה פרק ו (אישי-שלום, עמ' 37): "שכך שנו חכמים במשנה: 'מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים, מחבת צפה ומעשיה קשים' ". נוסח זה תואם את כתבי היד של המשנה עצמה [= סדר המשנה]: בכ"י קויפמן: "רוחשין" ובכ"י פרמה: "רוחשים".⁵¹ לעומת זאת, נוסח המשנה ברוב כתבי היד של התלמוד הבבלי (מנחות סג ע"א) הוא: "מרחשת עמוקה ומעשיה רכין מחבת צפה ומעשיה (עבין) קשין" (כ"י מינכן 95).⁵² בשני מקומות נוספים בתלמוד הבבלי מצוטטת המשנה (לפי כל כתבי היד) בנוסח "מעשיה רכין": במנחות עג ע"א: "שזו מעשיה קשין וזו מעשיה רכין" (כ"י פריס),⁵³ וכן בקידושין ג ע"א: "שזו מעשיה רכין וזו מעשיה קשין" (כ"י וטיקן 111).⁵⁴

48. ראו: זוסמן (לעיל, הערה 1), ושם בעמ' 36 בעניין בבל. אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 1269-1275, ציין שסדרי משנה הגיעו גם לידיהם של חכמים במרכזים אחרים מחוץ לאיטליה, אבל אלו שימשו שם בעיקר להשוואת נוסחאות. ראו גם א' ריינר, רבנו תם: פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת גן תשפ"א, עמ' 117.

49. ראו להלן בסעיפים 'פירושי המשנה' ו'משנה לחוד ותלמוד לחוד'.
50. לדעת רוזנטל כתבי היד של המשנה שהגיעו לאיטליה משקפים נוסח משלב שני של המשנה, השלב הגלילי, שהגיע מארץ ישראל לאיטליה סביב המאה השביעית, בעוד שהנוסח שבתלמוד הבבלי הוא נוסח משלב ראשון, השלב היהודאי, שהגיע לבבל עם רב בתחילת המאה השלישית. ראו: רוזנטל, תולדות נוסח המשנה (לעיל, הערה 33), עמ' 94-95.

51. כך גם בספרא נדבה פרשה יא פרק ב, לפי כ"י וטיקן 66. וכן בתנחומא ויקרא ה (כ"י קיימברידג'), ובפירוש ר' חננאל ליומא מז ע"ב.

52. כ"י וטיקן 118-119: "ומעשיה רכין", וכן בכ"י וטיקן 120-121: "(רק)כין". ברפוס ונציה נוסח כלאיים: "רוחשין רכין". בכ"י כ"ח כלפנינו במשנה: "ומעשיה רוחשים". תיקונים בחלק מעדי הנוסח כאן מעידים על מודעות המעתיקים לחילוף.

53. כך גם בכל שאר עדי הנוסח: בכ"י מינכן 95, בכ"י וטיקן, בכ"י כ"ח, ובדפוס ונציה.
54. וכך גם בשאר עדי הנוסח: בכ"י מינכן 95, בכ"י וטיקן, בכ"י כ"ח, ובדפוס ונציה. אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 765, לא התייחס לחילוף נוסח זה. על חילוף זה ראו: רוזנטל, תולדות נוסח המשנה (לעיל,

ב. בסדר אליהו רבה פרק טז (איש-שלום, עמ' 73) מובא:

ושנו חכמים במשנה: אם הדם שנפשו של אדם חותה הימנו הפורש ממנו מקבל שכר, גזל ועריות שנפשו של אדם מתאווה להן ומחמתן, הפורש מהן על אחת כמה וכמה...⁵⁵

ובדומה בקטעי תנחומא לפרשת בהעלותך:⁵⁵ "מה הדם שנפשו של אדם חותה ממנו הפורש ממנו מקבל שכר...". נוסח זה תואם את הנוסח של המשנה (מכות פ"ג מט"ו) בכ"י פרמה: "ומה אם הדם שנפשו של אדם חתה ממנו הפורש ממנו מקבל שכר", וכן בכ"י קויפמן: "ומה אם הדם שנפשו שלאדם חתה הימנו..." (ויש לשים לב לתיקון בכ"י קויפמן בו נמחקה מילה ונכתב במקומה: 'הימנו', נוסח התואם את סדר אליהו רבה).⁵⁶ לעומת זאת, בנוסח המשנה שבבבלי, בחלק מכתבי היד והדפוסים, הנוסח הוא: "ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו הפורש ממנו מקבל שכר...".⁵⁷ לפי אפשרויות, הקטע הזה הוא תוספת במשנה.⁵⁸ והנה תוספת זו בנוסחה הארץ ישראלי-דרום איטלקי כבר נמצאת לפני בעל סדר אליהו רבה במשנה.

ג. בסדר אליהו רבה פרק יא (עמ' 53) מובא: "ושנו חכמים במשנה (סנהדרין ד, ה) שכל ה[מקיים]⁵⁹ נפש אחת מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא". זהו ניסוח מדויק כפי שמופיע בכתבי היד של סדר המשנה. בכ"י קויפמן: "שכל המאבד נפש אחת מעלין עליו כילו [א]בד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מעלין עליו כילו קיים עולם מלא", וכן בכ"י פרמה וקיימברידג' (לו). לעומת זאת, במשנה שמוכאת בתלמוד הבבלי (שם לז ע"א) הנוסח הוא: "שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם

הערה 33, עמ' 75.

55. ראו: 'קטעי מדרשים מכתבי-יד הגניזה' [= קטעים מתנחומא, Ms. JTS 5029], בתוך מאן (לעיל, הערה 21), ב, עמ' עח. מאן העתיק בטעות "ומה הדם שנפשו שלאדם] היתה ממנו". נדפס גם אצל גילה וכמן, מדרש חדש על התורה, ירושלים תשע"ג, עמ' 170. זה גם הנוסח בבית הבחירה למאירי על מכות כג ע"א. לדרשה כולה מקבילה בספרי דברים פיסקא רפו, מהד' פינקלשטיין עמ' 304 וגם בה: "מה הדם שנפשו של אדם חתה ממנו".

56. חותה במובן סולדת יש באסתר רבה פרשה א ו: "והלא נפשו של אדם חותה [= יראה] לשתות בשל זהב". צורה כזו מופיעה בתלמוד ירושלמי (ונציה) תרומות פ"ו מד ע"ב: "טבלים נפשו של אדם חתה מהן".

57. במשנה שבתלמוד הבבלי - הנוסח בדפוס ונציה ובכ"י פרמה: "קצה", בכ"י הרב הרצוג ובכ"י מינכן 95: "חתה".

58. ראו: אפשרויות (לעיל, הערה 3), עמ' 975. וכן אלבק, בפירושו כאן, עמ' 235, ציין שזו תוספת.

59. במילה זו חל תיקון בכ"י וטיקן. תחילה נכתבה מילה אחרת (שקשה לעמוד על טיבה) והיא שונתה למילה "המקיים". איש-שלום לא העיר על כך.

מלא",⁶⁰ וכן מובא בבבלי בבא בתרא יא ע"א (כ"י המבורג 165): "כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים את כל העולם".

ד. בקטע ממדרש ילמדנו לספר דברים שפרסם יעקב דוד וילהלם ונידון להלן, מובא:⁶¹ "כך שנו רבי: לא יתיחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתיחדת עם שני אנשים". גינצבורג העיר שנוסח זה תואם את נוסח המשנה שבירושלמי וכן את זה שבכ"י מינכן 95 של הבבלי, בעוד שנוסח המשנה ש'לפנינו שם' (במשנה ובתלמוד הבבלי) הוא "אדם אחד".⁶² ואולם, יש לדייק: נוסח כתבי היד של המשנה קידושין פ"ד מי"ב, אותה מצטט הדרשן, הוא אכן "איש אחד" (קויפמן), אבל בבבלי קידושין פ ע"ב הנוסח "אדם אחד" מתועד בדפוסים החל מדפוס קושטא רס"ה, ואילו בדפוס ראשון ואדי אלחגארה ר"מ, וכן בכ"י מינכן 95, כנוצר: "איש אחד". בכ"י וטיקן 111 תוקן: "איש". כך גם במשנה שמצוטטת בעבודה זרה כה ע"א (בכל עדי הנוסח). לעומת זאת, בסדר אליהו רבה פרק יח (איש-שלום, עמ' 101) מצוטטת המשנה כך: "לא יתיחד אדם עם שתי נשים". אבל מהמשך הציטוט שם "אבל אשה אחת מתיחדת עם שלשה בני אדם" עולה שהייתה למחבר גרסה אחרת במשנה, או שהייתה לפניו משנת חסידים כלשהי.⁶³

ה. בפסיקתא רבתי, פסקה לח (איש-שלום, דף קסד ע"ב) מובאת שאלת ילמדנו "אם היתה קטטה בין אדם לחבירו, כיצד מתכפר לו ביום הכיפורים?". ובתשובה מובא ציטוט מן המשנה (יומא פ"ח מ"ט): "כך שנו רבותינו לשון משנה:⁶⁴ עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, שבינו לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו". נוסח המשנה כאן "שבינו לחבירו" הוא לפי הנוסח של סדר המשנה הארץ ישראלי.⁶⁵ זהו גם הנוסח במקבילה שבתנחומא (בובר) וירא ל'. לעומת זאת, במשנה שבבבלי (שם פה ע"ב) -

60. כך בכ"י הרב הרצוג, בכ"י פירנצה, בכ"י קרלסרוהה, בקטע כריכה מברבסטרו (ספרד) ובדפוסים. אבל בכ"י מינכן 95 ובקטע גניזה T-S F 2(1).26 הנוסח הוא ללא המילה "מישראל". הנוסח "מישראל" מובא גם באיכה רבה כ"י מינכן 229 פרשה ב ד ופרשה ד טז; בתנחומא מסעי ה (כ"י קיימברידג'); ועוד. על חילוף נוסח זה ומשמעותו ראו: א"א אורבך, 'כל המקיים נפש אחת...' - גלגולו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 268-284 = מעולמם של חכמים, ירושלים תשכ"ב: עמ' 561-577.

61. י"ד וילהלם, 'קטעים ממדרש תנחומא לס' שמות ומדרש ילמדנו לס' דברים', קובץ על יד ס"ח ו (תשכ"ו), עמ' 75.

62. ראו: ל' גינצבורג, 'מאמר על הילמדנו', גנזי שכטר, א, נויארק תרפ"ח, עמ' 494.

63. על הלכה זו בסדר אליהו רבה ראו להלן בסעיף 'פסיקה על פי המשנה'.

64. איש-שלום הסגיר את המילים "לשון משנה" (שאינן נמצאות במקבילה בתנחומא), אבל הן בכתב היד. יש לשים לב לדמיון שבין מונח זה לבין הלשון: "שנו חכמים בלשון משנה" הפותחת את פרק קנין תורה המאוחר, שהוסף למסכת אבות.

65. כ"י קויפמן: "עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר. ושבינו לבין חבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו". וכן בכ"י פרמה, בכ"י לו ובמשנה שבירושלמי.

- בחלק מעדי הנוסח - הנוסח הוא: "עבירות שבין אדם לחבירו..."⁶⁶. יש לשים לב שלשון שאלת הילמדנו היא: "בין אדם לחברו", כבבבלי, ולמרות זאת הדרשן מצטט במדויק כפי הנוסח שבסדר המשנה, ומכאן שזהו הנוסח שלפניו.⁶⁷
- אמנם, יש לציין שלא בכל הציטוטים של המשנה בפסיקתא רבתי הנוסח זהה לנוסח של כתבי היד של סדר המשנה. למשל, בפסיקתא כה (איש-שלום, דף קכו ע"א) מובא: "מטלטלין את הרמאי ואת התרומה..."⁶⁸, אבל בנוסחי המשנה שלפנינו (שבת יח, א) מובא: "מפנין/מפנים"⁶⁸. ובפסיקתא שור או כשב (על פי כתב יד פרמה, איש-שלום, דף קצב ע"א), מובא: "כך שנו רבותינו: נדבות מקבלין מן הגוי..."⁶⁹. בנימין אליצור דן בכך והעיר שציטוט זה מכוון למשנה שקלים פ"א מ"ה, אלא שבכתבי היד הטובים של המשנה מילים אלו חסרות, ובכ"י פריס-328 329 של המשנה הן כן נמצאות.⁶⁹
- כפי שראינו לעיל, גם בסדר אליהו יש לעיתים נוסחי משנה שאינם לפנינו.⁷⁰ הנה דוגמה נוספת לכך: בסדר אליהו רבה פרק ו (עמ' 34-35) מובאות שתי משניות משקלים פ"ז מ"ו-מ"ז בהבדלי גרסאות ביחס למשנה שלפנינו.⁷¹ בהמשך שם (עמ' 35) מובא: "כך שנו חכמים במשנה: גר שבא להתגייר פושטין לו יד להכניסו תחת כנפי שכינה, מיכן ואילך גירי הדור מעידין בדור"⁷². ציטוט זה אינו לפנינו במשנה ואין ספק שהוא משקף את עמדתו החיובית של המחבר כלפי גרים.⁷³ החוקרים העירו בפשטות שמדובר בכרייתא והמחבר לא דק בלשונו.⁷⁴ הפתיחה "כך שנו חכמים במשנה" חוזרת כמה פעמים בסדר אליהו;⁷⁵ ברובם היא מצטטת מן המשנה,
66. כך בכ"י מינכן 95 ובדפוס ונציה: "עבירות שבין אדם לחבירו..."⁶⁶, אבל בכמה עדי נוסח (כ"י אלאו 270, כ"י אוקספורד, כ"י מינכן 436, ודפוס ואדי אלחגארה: "שבינו לבין חברו". נוסח ביניים בכ"י הספריה הבריטית ובכ"י מינכן 6: "ושבין אדם לחברו").
67. בנימין אליצור העיר שנוסח המקורות שבפסיקתא רבתי משמר נוסחים קדומים. ראו: ב' אליצור, 'פסיקתא רבתי - פרקי מבווא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ס, עמ' 13. בהערה 7 שם, הפנה לדיון בשני ציטוטים מן המשנה (אחד מהם מובא בהערה הבאה).
68. ייתכן שהיה לפני הדרשן נוסח "מטלטלין" במשנה שלפניו. ראו על כך אליצור, שם, עמ' 178, הערה 285, והמקורות שציין שם.
69. ראו: אליצור, שם, עמ' 167, הערה 259.
70. איש-שלום ציין הופעות של 'שנו חכמים' בסדר אליהו שאינן לפנינו במשנה. ראו במבוא לסדר אליהו, עמ' 106.
71. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 766.
72. כך מובא גם בויקרא רבה פרשה ב ט, מהד' מרגליות, עמ' מט, המועתקת מסדר אליהו.
73. כפי שציין אל נכון חנוך אלבק, בתוך: הדרשות בישראל (לעיל, הערה 2), עמ' 56. וראו אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 765.
74. איש-שלום (שם, עמ' 35, הערה 33) רק העיר "אין זו משנה", וציין זאת גם במבוא, עמ' 59; אלבק (שם) כתב: "בוודאי הייתה לפניו הלכה כזו המתנגדת להלכה שלנו"; מרגליות (ויקרא רבה, שם, הערה 4) כתב: "ונראה שקורא לברייתא שהייתה בידו משנה"; וכן אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 765.
75. איש-שלום, מבוא, עמ' 59-60, מנה את המקומות בהם מופיע המונח 'שנו חכמים' במשנה' בסדר אליהו.

אך בכמה מקרים לא.⁷⁶ שמא יש להעלות את האפשרות שהוספה הלכתית כגון זו שבעניין הגר כן הייתה שנויה לפני מחבר סדר אליהו במשנה? אם התשובה לשאלה זו חיובית, הרי שיייתכן שמדובר במשנת חסידים כלשהי לה הוא קורא משנה, ואולי מדובר בעיבוד של המשנה. לסיום סעיף זה, ראוי לציין את מה שפשוט לכאורה, והוא שנוסח סדר המשנה הארץ ישראלי משתקף גם בחיבורים של חכמים ביזנטיים שזמנם מאוחר יותר לאלו שצוינו כאן. למרות שכבר נעשה שימוש עיקרי בתלמוד הבבלי, עדיין צוטטה המשנה מתוך סדר משנה. דוגמאות לכך אפשר לראות בחיבורו של ר' טוביהו ב"ר אליעזר 'לקח טוב'.⁷⁷

ה. פירושי משנה

פירושי משנה קדומים עם תרגומי מילים ליוונית שרדו בכמה קטעי חיבורים. בשנת 1908 פרסם פפדופולוס קרמאוס קטע גניזה בן דף אחד מאוסף אנטונין שבספרייה הלאומית בסנט פטרבורג (Evr. III B), מתוך גלוסר למשנה, סדר זרעים.⁷⁸ דף זה כולל רשימת מילים קשות מן המשנה, מסכתות כלאיים ושביעית (בעיקר ענייני ריאליה, כגון שמות צמחים, כלים וכד'), כתובה עברית, כשלצידה פירוש המילים או תרגומן ביוונית ובאותיות יווניות. קטע זה שב ונידון מאוחר יותר על ידי יהושע סטאר ואחרים.⁷⁹ על בסיס הפליאוגרפיה היוונית תוארך כתב היד למאה העשירית בבזנטיון.⁸⁰ כתב יד זה נחשב לחיבור העברי העתיק ביותר שנשתמר מביזנטיון.

76. למשל, בפרק טז (עמ' 75) מובא: "ושנו חכמים במשנה: וקדשתם (שמות יט, י) - בטבילה". המחבר רוצה להוכיח למי שיש בו מקרא ואין בו משנה, שרשימת דפים היא מן התורה, ולשם כך הוא מצטט מן המשנה. ייתכן שכאן כוונתו לתורה שבעל פה. לדרשות דומות השוו מכילתא יתרו מסכתא דבחדש פרשה ג, מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 212: "וכבסו שמלותם - ומנין שיטענו טבילה..."; "ירושלמי שבת פ"ט ה"ג: "טבולי יום קבלו ישראל את התורה... וקדשתם היום ומחר...". וראו הערות הרב כשר, תורה שלמה כאן, אותיות קמ, קמו, קמח. ופירוש אבן עזרא כאן: "וטעם וקדשתם שירדצו במים...".

77. ראו להלן בסעיף 'פירושי משנה המשוקעים בפירושי מקרא', על הנוסח "העיד ר' יוחנן בן ברוקה" (להלן, הערה 154), על הנוסח 'תקועה' (להלן, הערה 151), ועוד.

78. ראו: ספר זכרון להרכבי, החלק הלועזי, עמ' 68-89 (ביוונית) (= Papadopoulos-Kerameus, 'ἘΠΙ ΤῶΝ ΕΒΡΑΙΩΝ ΕΒΡΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΟΝ', *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy aus Anlass seines am 20. November 1905 vollendeten siebenzigsten Lebensjahres*, gewidmet von Freunden und Verehrern. herausgegeben von D. V. Günzburg und I. Markon, St. Petersburg 1908, pp. 68-89) צילום הקטע - בן דף אחד דו-צדדי בלבד - הובא שם בפתח הכרך. פירוש זה לא הובא אצל אברהם יצחק כץ, גנזי משנה... מאוסף אנטונין, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל.

79. ראו: J. Starr, 'A Fragment of Greek Mishnaic Glossary', *PAAJR* 6 (1934-1935), pp. 353-367.

80. לדעת המהדיר, פפדופולוס-קרמאוס, הרשימה נערכה במאה השישית או השביעית. ראו: פפדופולוס (לעיל, הערה 78), עמ' 69-70. פילולוגים יווניים דחו את קביעתו ולדעתם הכתיבה היוונית מלמדת על המאה העשירית. ראו: סטאר שם, עמ' 354; J. Olszowy-Schlanger, 'An Early Hebrew Manuscript; from Byzantium', *Zutut* 2002, p. 148; דה-לאנג, 'שם ויפת - על היהודים והלשון היוונית', *פעמים* 38 (תשמ"ט), עמ' 4-20, בעמ' 15.

ממצאים נוספים עלו מסריקת הגניזה הקהירית. ניקולאס דה-לאנג' פרסם בשנת 1996 קטע גניזה מאוסף קיימברידג' (T-S K7.16) שכולל אף הוא גלוסר למשנה – דף אחד ובו רשימת מילים ממסכתות שבת, עירובין, פסחים ופאה – אלא שבמקרה זה לצד רשימת המילים מן המשנה בא הפירוש ביוונית אך באותיות עבריות ובניקוד.⁸¹ בנוסף פרסם דה-לאנג' קטעים רבים בעלי מאפיינים דומים מגלוסר ומפירושים למקרא. קטעים אלה מיוחסים אף הם לביזנטיון סביב שנת 1000.⁸²

שני קטעים אלה (הקטע מאוסף אנטונין והקטע שפרסם דה-לאנג') מייצגים שני גלוסרים שונים למשנה – מן הקדומים ביותר שיש בידינו.⁸³ עובדה זו כשלעצמה מלמדת על כך שהמשנה נלמדה בדרום איטליה כחיבור עצמאי, הן בסדר שאין עליו תלמוד בבלי (זרעים) הן בסדר שיש עליו תלמוד (מועד). אופיים של הביאורים מעיד על החשיבות שייחסו חכמים אלה להבנה ברורה וגם מעשית של המשנה, וכן על מסורת שעברה עמם, ככל הנראה, מארץ ישראל. העובדה ששני החיבורים שזכו במרכז זה לגלוסרים דומים הם המקרא והמשנה, מלמדת אף היא על מקומה של המשנה כחיבור עיקרי לצד המקרא. השאלה האם הגלוסרים למשנה ליוו משנה כתובה או משנה שנשנתה על פה, היא שאלה שקשה להכריע בה מתוך הגלוסרים עצמם, אבל סביר שהם ליוו טפסים של משנה כתובה, כשם שליוו את המקרא.

גלוסר על משנה כתובה אפשר להחשיב את ההערות שנרשמו על ידי המעתיק של כתב יד פרמה 3173 של המשנה בגליון. הערות אלה כוללות ביאורי מילים באיטלקית, וחלקן מגיע כדי כמה שורות.⁸⁴ קאסוטו בחן את הדיאלקט של הערות אלה וצייין שהן מאפוליה.⁸⁵ לואיזה קואומו העתיקה את הערות הגליון האיטלקיות הללו (151 במספר), תחת הכותרת 'Glossario',

81. ראו: Nicholas de Lange, *Greek Jewish texts from the Cairo Geniza*, Tübingen 1996, pp. 295-305 סדר המילים אינו צמוד לסדר המשנה (שם, עמ' 295). שפרה שגול פרסמה וההדירה מחדש את קטע הגלוסר הזה. שגול ציינה שנוסח המשנה בקטע זה זהה כמעט לנוסח כתב יד קויפמן. לדעתה, מדובר בכתיבה ביזנטית, כאשר הכתיבה על קלף, כמצוי בקטע זה, נהגה עד למאה השתים עשרה. ראו: ש' שגול, 'גלוסר ללשון המשנה (פאה, שבת, עירובין, פסחים) ביוונית יהודית מגניזת קהיר', *מסורות יג-יד (תשס"ז)*, עמ' 225-252.
82. דה-לאנג' כתב באופן כללי במבוא שם (ללא מספרי עמודים) על כל הקטעים שזמנם "אינו הרבה לפני המאה העשירית ולא מאוחר למאה השתים עשרה".
83. על ספרות 'אלפאט' למשנה ובעיקר סביב הלכות הרי"ף ראו סקירתו של עזרא שבט, 'לימוד המשנה בין רבותנו הראשונים על פי הממצאים בפירושים סביב הלכות הרי"ף', *עלי ספר יט (תשס"א)*, עמ' 49-67 (גרסה מעודכנת במרשתת).
84. למשל במסכת כלאים פרק א (דף 7א), שם פרק ט (9א), שביעית פרקים א-ג (10א-ב), שבת (24א-29ב), ועוד.
85. ראו: קאסוטו (לעיל, הערה 37).

ולפי ניתוח לשוני מדוקדק שעשתה הסיקה שמקורן הוא באוטרנטו.⁸⁶ אם כך, אף זה הוא פירוש ראשוני למילות המשנה בשפת המקום, סביב שנת 1073.⁸⁷ ממצאים אלה מצטרפים אל פירושי משנה ביוזנטיים הידועים לנו החל מאותה תקופה. פירוש הגאונים לסדר טהרות, כפי שהוא נמצא בידינו, הוא פירוש שעובד ונערך בדרום איטליה.⁸⁸ וכך כתב על פירוש זה ישראל תא שמע:⁸⁹ "בצורתו הנוכחית שלפנינו ברור כי עבר עיבוד והשלמה בידי חכמים שהשתמשו בו, בעיקר חכמי דרום איטליה, שהוסיפו בו חומר רב, בפנים ובגליונות, והשפה היוונית, כמו גם האיטלקית והערבית, מצויה בו למכביר. שילוש לשוני זה עצמו מעיד כמאה עדים על מקום עיבודו בדרום איטליה". לדעת תא שמע כתב היד עצמו הוא מראשית המאה האחת עשרה מדרום איטליה.⁹⁰ בין שאר ההוכחות למוצאו הביזנטי של בעל הפירוש, כפי שהוא לפנינו, יש לציין גם את העובדה שהמחבר משתמש בין היתר

86. ראו: L. Cuomo, 'Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi, 138', *Medioevo Romanzo IV* (1974), pp. 185-271.
87. ראו לעיל הערה 31. לנדיס ניתח את נוסח כתבי היד של המשנה, על טעויותיהם, ואת ההערות שנוספו עליהם והסיק מכך על הדרך בה התקבלה וטופלה המשנה במרכז זה. בין היתר מראה לנדיס כי חלק מההערות שנוספו בכתב יד פרמה 3173 של המשנה הן הערות פרקטיות וחלקן לקוח מן התלמוד הירושלמי. ראו: לנדיס (לעיל, הערה 1).
88. פירוש הגאונים לסדר טהרות יצא לאור על ידי י"נ אפשטיין, עם מבוא בגרמנית, ברלין תרפ"א-תרפ"ד; ובמהדורה שלמה בעברית, על ידי ע"צ מלמד, תל אביב תשמ"ב. הפירוש יוחס תחילה על ידי ש"י רפפורט ואחרים לרב האי גאון. את הייחוס הזה קיבל זכריה פראנקל, דרכי המשנה, מהד' ניסנובים, תל אביב תשי"ט, עמ' 336-339, אלא שהוא ראה בו גם לקט מגאונים שונים. חוקרים אחרים הטילו ספק בייחוס זה, בין היתר בשל ביאורי המילים ביוונית, שפה שלא הייתה ידועה לחכם הבבלי. ראו סיכום הדברים אצל אפשטיין, במבואו, שם, עמ' יב-יג. אפשטיין הביא ראיות רבות כנגד הייחוס לרב האי גאון (מבוא, שם, עמ' כז-לא). לדעתו, מחבר הפירוש מתאים להיות רס"ג, אך משום שהפירוש אינו בערבית, הוא שיער שאולי מדובר בעיבוד מפירוש של רס"ג (שם, עמ' לג). חנוך אלבק (לעיל, הערה 3), עמ' 237-238, סבר שהוא לקט מפירושי גאונים. לעומת זאת, מרגליות הוכיח, על פי מאפיינים איטלקיים, שפירוש הגאונים לטהרות התחבר בדרום איטליה. ראו: מ' מרגליות, הלכות קצובות, ירושלים תש"ב, 'מבוא', עמ' 7-9. תא-שמע החזיק בדעתו של אפשטיין שמקורו של החיבור הוא בבלי אלא שעבר עיבוד בדרום איטליה, כמובא בסמוך.
89. ראו: י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 239.
90. ראו: תא-שמע, שם, עמ' 67: "נכתב ככל הנראה באיטליה, לכל המאוחר סביב אמצע המאה הי"א, ולדעתי בסביבות שנת 1000"; ע' אנגל, 'לשאלת זמנו ומוצאו של כתב-יד ברלין 160, איטליה יא (תשנ"ה)', עמ' נג-נה.

בתרגום השבעים,⁹¹ בספרות מקצועית ביוונית ובסורית,⁹² מכיר את כתבי הומרוס,⁹³ ועושה שימוש בתלמוד הירושלמי. יש לו היכרות בלתי אמצעית עם ארץ ישראל, אתריה, מנהגיה, והריאליה שלה – היכרות האופינית לחלוטין לחכמי דרום איטליה.⁹⁴ להבדיל מן הגלוסרים, שהם מילונים לרשימות של מילים נבחרות, 'פירוש הגאונים לסדר טהרות' הוא פירוש יותר רציף על סדר המשנה. עם זאת עיקרו של הפירוש הוא עדיין ביאורי מילים ומונחים בשפות המקום ועל פי מקורות מגוונים, ופחות דיונים בתוכן ובהלכה.⁹⁵ 'פירוש הגאונים' כלל כנראה גם פירוש למשנה סדר זרעים שלא הגיע אלינו.⁹⁶ אם כך, המחבר העמיד פירוש לשני סדרי המשנה – זרעים וטהרות – שעל רוב מסכתותיהם אין תלמוד בבלי. יש לציין כי הפירוש לטהרות כולל גם פירוש למשנה מסכת נידה וזאת אף שיש עליה תלמוד בבלי. זאת בניגוד לפרשני משנה ממרכזים אחרים, כגון ר' שמשון משאנץ ורבנו אשר, אשר חיברו פירוש לזרעים וטהרות אך לא פירשו את מסכתות ברכות ונידה.⁹⁷ מכאן, שפירושו של בעל 'פירוש הגאונים' אינו קומפילטורי לתלמוד אלא נתחבר למשנה בפני עצמה.

מחבר 'פירוש הגאונים' עשה שימוש במקורות שונים ובהם גלוסרים ופירושי משנה שקדמו לו.⁹⁸ עצם העובדה שלפני המחבר עמדו, בכתב או בעל פה, כמה וכמה מילונים ופירושים למשנה – מלמד על מקומה המרכזי של לימוד המשנה במקומו ועל המאמץ לבירור כל מילה קשה שבה.⁹⁹ בין פירושים אלה המובאים בפירושו יש גם ביאורי מילים ביוונית וסביר שמקורם גם הוא ביזנטי. במקום אחד הוא כותב: "המרכוף – אמרו שמצאו תלמוד כלים בארץ רומא ומצאו בו פירוש זה הדיבור..."¹⁰⁰ כבר זכריה פראנקל עמד על כך ש'תלמוד' כאן כוונתו

91. "כך פירשו שבעים זקנים", בפירושו לכלים פכ"ג מ"ב, עמ' 63.

92. "מצאתי בספרי רפואות שמפרש כל שם עשבים בלש' יוני ובל' ארמי", בפירושו לעוקצין פ"ג מ"ד, עמ' 144.

93. "וספרי המירוס פ' כל אלו ספרים חיצונים של חכמת יונים שמם בלשונם הומרוס", בפירושו לידים פ"ד מ"ו, עמ' 136.

94. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 88), עמ' כט-ל, סעיפים 3-6, במסגרת ראיותיו נגד ייחוס הפירוש לרב האי גאון.

95. ראו: אפשטיין, שם, עמ' לז-מג. וכך כתב עליו ליברמן: "עלינו לדעת שהגאון מפרש בעיקר רק את המילים ואינו יורד לפרש את העניין, וזה כבר מפחית במדה ידוע את ערך הפירוש כפירוש כללי ומקיף". ראו: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים תרצ"ט, ד, עמ' טז.

96. כך עולה מהפניות של המחבר לפירושו לסדר זרעים. הפניות אלה רוכוזו אצל אפשטיין, שם, עמ' קח, והן אינן מפנות למסכת ברכות.

97. ובדומה לכך גם בממצא הפיזי. למשל, בכתב יד מינכן 95 של התלמוד הבבלי הועתקה המשנה לזרעים פרט לברכות, ולטהרות פרט לנידה.

98. על מקורותיו ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 88), עמ' סד-עג, ועוד.

99. למשל, במקום אחד (אהלות פי"ח מ"א) הוא מביא ארבעה פירושים שונים לאותה מילה. ראו: אפשטיין, שם, עמ' סה.

100. בפירושו לכלים פט"ו מ"ו (מהד' אפשטיין, עמ' 40 ובהערה 1 שם).

לפירוש משנה.¹⁰¹ אם כך יש כאן עדות על פירוש משנה איטלקי הקודם לימיו של המחבר ויש להוסיפו לרשימת הפירושים שלנו. פראנקל העיר אמנם על חילוף נוסח 'רוחא' במקום 'רומא' והציע שהוא מכוון ל'אורפא';¹⁰² ואולם הוא עצמו ביכר את הנוסח 'רומא'.¹⁰³ אפשטיין צידד תחילה בנוסח 'רומא', וכך אף הביא בגוף המהדורה, ואולם מאוחר יותר חזר בו מנוסח זה והעדיף את הנוסח 'רוחא'.¹⁰⁴ כך או כך, נמצא שנזכר כאן פירוש ביזנטי נוסף למשנה, בין אם מרומא (או מ'רומי' במובנה הרחב) – כפי שמורה הנוסח הפשוט, ובין אם מקצה ביזנטיון, כפי שמורה לכאורה חילוף הנוסח. לדעת אפשטיין, חלק מהמילים היווניות שבפירוש נוספו כהערות בגיליונות על ידי חכמים מאוחרים למחבר.¹⁰⁵ עובדה זו מעידה על שימוש חי בפירוש המשנה במקומו ועידכונו במשך כמה דורות.¹⁰⁶

ואכן פירוש נוסף למשנה המוכר לנו ממרכז זה התחבר על ידי רבי יצחק בן מלכי צדק מסיפונטו (Siponto) שבדרום איטליה, במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.¹⁰⁷ לידינו הגיע פירושו לסדר זרעים (ללא ברכות).¹⁰⁸ פירושו לסדר טהרות לא נשתמר בידינו אלא במובאות בלבד.¹⁰⁹ פירושו של רבי יצחק הוא רציף, על פי 'דיבורים המתחילים' לאורך המשנה. עיקרו

101. ראו: פראנקל (לעיל, הערה 88), עמ' 338, הערה 8. אפשטיין (לעיל, הערה 88), עמ' קח, הערה 387, קיבל את דעתו.
102. העיר אורפה (Urfa) נמצאת במזרח טורקיה. עד סוף המאה האחת עשרה הייתה אורפה תחת שלטון ביזנטי ונקראה יוסטינופוליס (ותחת הממלכה הסלווקית, Edessa).
103. ראו: פראנקל (לעיל, הערה 88), עמ' 338.
104. ראו: אפשטיין, שם, 'מילואים ותיקונים', עמ' 218. אפשטיין סמך את דבריו על כמה מעדי נוסח ועל כך שהפירוש המצוטט הוא בארמית סורית.
105. ראו: אפשטיין, שם, מבוא, עמ' פח-צב.
106. ראו גם המובא לעיל על ביאורי מילים באיטלקית הבאים בגיליונות בכתב יד פרמה 3173 של המשנה.
107. על חכם זה ופירושו למשנה ראו: ליברמן (לעיל, הערה 95), עמ' יח-כא והמקורות שצינון שם; אלבק (לעיל, הערה 3), עמ' 245; 'גוטליב, 'פירוש הריבמ"ץ', סיני עו (תשל"ה), עמ' צז-קט; תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 205, 328; ושם, בעמ' 43, על פירושו למסכת נידה ולמסכתות שונות המובאים בתוספות רי"ד; י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א: 1000-1200, ירושלים תשנ"ט, עמ' 221-222.
108. הפירוש שלפנינו, מפאה עד סוף ביכורים, נדפס ברפוס וילנה (ראם) תר"ם של התלמוד הבבלי לצד המשנה. יצא לאור על פי כתבי היד אוקספורד, נויבאור 392, ולונדון, המוזיאון הבריטי, Or. 6712, על ידי ניסן זק"ש, מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשל"ה, ללא מבוא; תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 182, כתב על פירושו של ריבמ"ץ למשנה ש"הוא הראשון מסוגו שנכתב על אדמת אירופה".
109. ש' עמנואל, 'גניזת אירופה' – בין תקוה למציאות, הגניזה האיטלקית, ירושלים תשנ"ה, עמ' עז-פא, העלה השערה שפירוש לסדר טהרות שנמצא ברפים מתוך גניזת איטליה הוא של ריבמ"ץ, אבל דחה השערה זו והסיק שמדובר בקיצור פירוש ר"ש משאנץ. ראו גם: ש' עמנואל, שברי לוחות, ירושלים תש"ז, עמ' 45-48. בגיליון זה מפרסם עמנואל קטע מהגניזה הקהירית ובו פירוש למשנה כלים פ"ה

של הפירוש הוא בירור מילים קשות וענייני ריאליה, אותם הוא מתרגם ליוונית, איטלקית או ערבית ('בלשון ישמעאל'), תוך הסתמכות על התלמוד הירושלמי, תוספתא ושאר מקורות, וכולל גם תרשימים. אורבך השווה בין פירושו של ריבמ"ץ לבין פירושו של ר' שמשון משניץ למשנה זרעים, המצטט רבות מפירושו, וכתב כך: "במקום שהריבמ"ץ מסתפק בהשוואת הירושלמי למלה הנדרונה, עוסק הר"ש בפירוש הסוגיה שבירושלמי ובירור ענייני ההלכה שנתעוררו עקב הבאתם."¹¹⁰ אבל פירושו של ריבמ"ץ כן מפרש את התוכן, מברר את הגרסאות ואת המחלוקות ומשווה בין מקבילות. יעקב שפיגל ציין שריבמ"ץ בפירושו לסדר זרעים אינו מגיה את טקסט המשנה.¹¹¹ לדעת ליברמן, ריבמ"ץ הגיה מדעתו בנוסח התוספתא, כך על פי מובאות מפירושו לטהרות.¹¹² אם נקבל את שני הממצאים ונצרפם, נוכל אולי להסיק שיחסו של ריבמ"ץ לנוסח המשנה היה מוקפד וזהיר יותר מיחסו לתוספתא. נמצא שגם פרשן דרום איטלקי זה, כדוגמת 'פירוש הגאונים' הנזכר, פירש את משנת שני הסדרים זרעים וטהרות.

ריבמ"ץ עושה שימוש בפירושי גאונים, בערוך, ובפירושים נוספים. הוא מזכיר גם פירושים שקיבל מרבו. למשל, כלאים פ"ה מ"ג (עמ' קיג): "בערוך... וכן קיבלנו גם אנו מרבינו"; פאה פ"א מ"ו (עמ' ו): "פירש רבינו"; שם פ"ה מ"ח (עמ' כז): "רבינו ור"ש פירשו"; מעשר שני פ"ה מ"ה (עמ' שמב): "רבינו ור"ש". זק"ש (עמ' ו, ה, הערה 122, ועמ' קיג, הערה 40) כתב על אותו 'רבינו' שלא נתברר למי הכוונה. באשר לר"ש - במקום אחד (שביעית פ"י מ"ה, עמ' רט) כתב ריבמ"ץ: "וראינו ר"ש ז"ל שפירש בגליון משנתו... וטובא אישתבש...". מהערה זו למדנו שר"ש זה מחזיק טופס של משנה שבגליונותיו הוא מוסיף פירוש, ואותו טופס עמד לעיני ריבמ"ץ. מכאן סביר להניח שגם ר"ש זה הוא פרשן דרום איטלקי. פירושו של ריבמ"ץ משקף אפוא בית מדרש דרום איטלקי שבו נלמדה ונתפרשה המשנה, ואינו פעולה של חכם יחידי.¹¹³

מ"ד-מ"ט, בו הוא רואה חלק מפירושו של ריבמ"ץ לטהרות. ראו: ש' עמנואל, 'שרידים חרשים מתורתו של ר' יצחק בן מלכי צדק מסימפונט' (להלן בגליון זה). ואולם ייחוס זה אינו מבוסס על ראיות חיצוניות ובשלב זה אינו יוצא מגדר השערה. יצוין שבפירוש שבקטע זה אין מילים יווניות.

110. ראו: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ו,⁵ א, עמ' 305.

111. ראו: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי - הגהות ומגיהים, רמת גן תשס"ה,² עמ' 96. ואולם, ראו פירוש ריבמ"ץ כלאים פ"ה מ"ג (עמ' 124): "ואי קשיא לך גירסא דפאיה, גירסא משבשתא היא, והגירסא המדוקדקת..."; פירוש למעשר שני פ"ה מ"ד: "גרסנן כן היא מנתני'...". לכן ממצא זה מצריך עיון. עוד כתב שפיגל, בהסתמך על ליברמן, שכטהרות ריבמ"ץ כן הגיה. אבל כל הדוגמאות שהביא ליברמן הן מהגהותיו בתוספתא ולא במשנה.

112. ראו: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' יח-כ.

113. בסוף הפירוש מביא המחבר רשימה של שמות המסכתות בסדר זרעים ומספר פרקיהן. ראו להלן בסעיף 'סדר הלימוד'.

לזיהויו של אותו ר"ש שכתב פירוש על גיליון המשנה הועלו כמה השערות. נחמיה בריל שיער שהכוונה לפירוש של רבי שלמה מרומי.¹¹⁴ צבי פרץ חיות, שהוציא לאור את פירושו של רבי שלמה בן היתום לכבלי מסכת משקין, כתב שפירוש זה שעל גיליון המשנה יכול להיות של רבי שלמה בן היתום.¹¹⁵ רבי שלמה בן היתום פעל בדרום איטליה בזמנו של ריבמ"ץ. כך כתב עליו חיות במבואו שם (עמ' XVI): "מחברנו נראה שכתב פירושים לרוב התלמוד...¹¹⁶ ואם הוא הר"ש הנזכר בפ"ה המשניות לר"י בר מלכי צדק, נרויח כי כתב גם כן באורים להמשנה".¹¹⁷ כך או כך, נראה שאכן יש לראות את רבי שלמה בן היתום גם כפרשן משנה. עיון בפירושו על מסכת משקין שבתלמוד הבבלי מעלה שהוא מפרש את המשנה בפני עצמה. לדוגמה, בפרק השני (עמ' 47-48) הוא מפרש תחילה את כל חמש המשניות שבפרק ולאחר מכן חוזר ומפרש את הגמרא.¹¹⁸ זאת שלא כמקובל בתלמוד הבבלי בו המשנה מחולקת ליחידות לאורך פרק התלמוד וכך גם מתפרשת על ידי חלק ממפרשי התלמוד (כרש"י ואחרים¹¹⁹). משנה ג שכבר נתפרשה בחטיבת המשניות שבראש הפרק (עמ' 47), חוזרת ומתפרשת כמשנה גם בתוך פירוש הגמרא (עמ' 59). וכן לגבי משנה ד (עמ' 48, 60 בהתאמה).¹²⁰ חיות ציין שחלוקת המשניות בפירוש זה היא בחלקה על פי החלוקה ש'במשנה שבמשניות' [= סדר משנה] ולא כמשנה שבבבלי.¹²¹ אם נעקוב אחר הפירושים שהוצגו עד כאן ניתן לראות שישנה התפתחות מרשימות של ביאורי מילים קשות, כמצוי בגלוסרס הקדומים, לפירושים רציפים ועשירים יותר, כפירוש הגאונים לסדר טהרות ופירוש ריבמ"ץ לזרעים וטהרות, אבל ניכר שהמרכיב של בירור מילים קשות וענייני ריאליה ותרגומם לשפות המקום הוא מרכיב חשוב ועובר כקו מאפיין לאורך פירושי דרום איטליה למשנה. פירושים אלה למשנה מעידים על כך שבדרום איטליה סביב שנת 1000 ולאחריה, היה עיסוק במשנה כחיבור עצמאי, הן בסדרים שאין עליהם תלמוד הן

114. N. Brill, *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, VIII Jahrgang (1887), Frankfurt am Main, p. 175, n. 3 (נזכר אצל חיות [ראו בהערה הבאה], עמ' XII, הערה 1).
115. ראו: פירוש רבי שלמה בן היתום למסכת משקין, מהדורת צבי פרץ חיות, ברלין תש"ע, עמ' XII, הערה 1.
116. על פירושו למסכתות תלמוד נוספות ראו גם: תא-שמע (לעיל, הערה 107), עמ' 223.
117. ר"ש אחר הוא ר' שמואל מאוטרנטו הנזכר בספר העיטור, הלכות שובר, מהד' מכון כנסת, ירושלים תשע"ט, עמ' פח, שהשיב לר' שילה בנו של ר' יצחק מסימפונטי. נזכר גם במושב זקנים, במדבר כו, טז.
118. מבנה כזה יש בירושלמי כ"י ליידין, ויש לציין שהמעתיק של שני כתבי יד אלה הוא אחד, ר' יחיאל ב"ר יקותיאל. ראו: חיות, שם, עמ' XI.
119. אך לא כולם. למשל, ר' יהונתן מלונגיל שפירש את המשניות כסדר גם במקום שהרי"ף לא הביאן. ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 107), עמ' 210-212.
120. כידוע יש כתבי יד של הבבלי בהם בא כל פרק המשנה בראש הפרק (על כך ראו סקירה אצל אפשטיין [לעיל, הערה 3], עמ' 921-932), ואפשטיין (שם, עמ' 923) הדגיש "שהמשנה הכתובה בכ"י לפני הפרק אינה מגוף הבבלי". כאן הדגש הוא על כך שיש מקרים בהם ר' שלמה בן היתום מפרש את המשנה פעמיים.
121. חיות, שם, עמ' XXVII, סעיף 1. הכוונה לחלוקת המשניות שבתוך התלמוד.

בסדרים שיש עליהם תלמוד. המשנה נלמדה, הועתקה, ונתפרשה תוך ניסיון להבהירה ללומד גם בשפות המקומיות, יוונית ואיטלקית. מן הצד השני גם מילים יווניות שבמשנה נתבארו על ידי פרשנים ממרכז זה שבדרום איטליה – שבעת הזו היו היחידים שהכירו את השפה היוונית כשפה חיה – בעברית. נראה שהיכרותם של פרשנים אלה עם השפה היוונית ועם מסורות ארץ ישראל, וחלקם אף עם הריאליה שלה, הקנו להם יתרון ייחודי בהבנת המשנה ושאר המקורות הארץ ישראליים המשיקים לה.

* * *

בוודאי פעלו במרכז זה גם פרשני משנה שאינם מוכרים לנו. עובדה זו עולה מתוך אזכור סתמי של "בעלי משנה" במדרשים המיוחסים לכאן,¹²² וכן מחכמים שנזכרו בשטרות מביזנטיון תחת התואר הייחודי 'השונה', כגון 'ר' יהודה השונה...'", ו"מר אברהם השונה מן כפר טרכיאש", אשר אין לנו ידיעות עליהם.¹²³ גם רבי בנימין מטודלה מספר על "חכמים גדולים במשנה" אותם פגש בתבי (Θῆβαι) שביוון (סביב 1167), ושחכמתם לא הגיעה אלינו: "ובהם חכמים גדולים במשנה ובתלמוד וגם גדולי הדור ובראשם הרב הגדול ר' קוטי ור' משה אחיו ור' חייא ור' אליה תירוטוט ור' יקטן, אין כמותם בכל ארץ יון...".¹²⁴ כמו כן, מציאותם של 'חכמי רומא' המומחים בפירוש משנה עולה מדבריו של ר' יצחק בן מלכי צדק שהתקשה בפירוש משנה מאהלות: "כלפי שראיתי כי נשאלתי על משנה זו לא ידעתי להשיב וגם שאלתי על זה לחכמי רומא ולא היה בידם".¹²⁵

אחד מחכמים אלו, שפירושיהם למשנה לא הגיעו אלינו, הוא רבי מצליח בן אליהו אבן אלבצק מפאלרמו סיציליה (המאה האחת עשרה).¹²⁶ רבי מצליח נסע ללמוד אצל רב האי גאון בפומבדיתא, וביקר גם בארץ ישראל ובסוריה.¹²⁷ הודות לעובדה שסיציליה הייתה תחת כיבוש מוסלמי, ולביקוריו במקומות השונים, ידע רבי מצליח שפות שונות. רבי נתן בעל 'הערוך' מביא ממנו פירושים למילות משנה מסדרים שונים במספר ערכים.¹²⁸ ממובאות אלו עולה

122. ראו לעיל, הערה 11, ולהלן ליד הערה 251, ועוד.

123. ראו להלן ליד הערה 291.

124. ראו להלן בסעיף 'משנה לחוד ותלמוד לחוד', עמ' 44.

125. מובא בספר הישר לרבנו תם, סימן תשנח. וראו: תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 319.

126. ראו אודותיו אפשטיין (לעיל, הערה 88), עמ' צד-צה; ב"מ לוין, 'קטע רביעי מאגרת ר' מצליח לר"ש הנגיד', גנזי קדם ג (תרפ"ה), עמ' 67-68; ש' סימונסון, בין הפטיש והסדן: תולדות היהודים בסיציליה, ירושלים תשע"א, עמ' 6362. וראו: 'אלבצק, מצליח בן אליהו אבן', האנציקלופדיה העברית, ג, עמ' 368, והספרות הרשומה שם.

127. ראו: ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ז, עמ' 245, הערה 2.

128. ראו: ח"י קוהוט, ערוך השלם, 'מבוא', כרך א, עמ' XV, XI. ר' מצליח נזכר בערכים: 'אכלת' [בגיליון], 'אמפליא', 'אמפוליי', 'אנפקינון', 'טלת', 'כחל' א, 'מלבן', 'מתי', 'מתק'.

שר' מצליח נוטה לברר מילים על פי שפות שונות ועל פי רקע ריאלי.¹²⁹ דרך זו מאפיינת את פירושי המשנה הביזנטיים החל מהגלוסרים, בשונה מפירושים אשר מפרשים את המשנה על פי התלמוד או ההלכה.

לדוגמה, בערך 'אמפליא' (עמ' 123-124) כותב הערוך:

... והן מנעלים קטנים שחופין את רוב הרגל. **ורב מצליח פירש:** עור הוא ועושין אותה בארץ ספרד מכניסין בו רגליהן ומגיע עד הקרסולים. וכשהן צמר נקראו עדילרין בלישנא דרבנן ובלע"ז פידול"י.

הערוך מביא את המילה 'אמפליא', שמקורה ביוונית (ἐμπίλιον) ולטינית (impilia),¹³⁰ מן המשנה יבמות פ"ב מ"א והיא מופיעה גם במשנה כלים פכ"ז מ"ו. ר' מצליח מפרש מילה זו על פי הריאליה אותה הוא מכיר, כמגפי עור המיוצרים בספרד, או כגרבי צמר, עבורם הוא מציין את המילה, המוכרת בלשון חז"ל ושאר מקורה ביוונית 'עדילרין' =| ערדליים, ἀρτάρια, ומוסיף את הלע"ז, בלטינית, 'פידולי' (pedule). לפירוש זה מקבילה חלקית בפירוש הגאונים לסדר טהרות (עמ' 70): "אמפליא - פ' הן עדירלין. ופירושו בטיית גואריב...".¹³¹

גם בערך 'מלבן' (עמ' 148) מביא הערוך פירוש של ר' מצליח למשנה על פי הריאליה הביזנטית:

בהשירה פי"ח בכלי' מלבן שנתנו על לשונות (משנה כלים י, ד) ... וי"א זו המטה היא כמו שעושין בארץ עשו (ח"נ: אדום) החבלים שנמדדין בה נקראין לשונות. זה פי' ר' מצליח.

ובערך 'מת' (עמ' 287) מביא הערוך:

"ממתי קורין את שמע בערבית" (משנה ברכות א, א) - פי' ר' מצליח: מ"ם הראשון אינו עיקר והוא כמו מתי אבא ואראה פני אלהים (תהילים מב, ג), מתי אעשה גם אנכי לביתי (בראשית ל, ל). **ויש ששונין** מאימתי והאל"ף תוספת כמו א' דאזרוע (ירמיהו

129. נטייתו העקבית של ר' מצליח לברר פירושי מילים על פי שפות שונות עולה גם מן התעודות השונות אודותיו, אשר רוכזו אצל בן ששון. ראו: מ' בן ששון, יהודי סיציליה (825-1068): תעודות ומקורות, ירושלים תשנ"א, עמ' 134-142.

130. ראו: קהוט, ערוך השלם, א, שם, עמ' 123; M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud*; 123; Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature, New York 1950³, p. 78; *ἐμπίλια*: felt: בערך Liddell-Scott-Jones, *Greek-English lexicon*, Oxford 1940, vol. I, p. 545 shoes (=נעלי לבר); נ' שובל-דודאי, גלוסר המילים השאולות מן היוונית ומן הרומית במקורות היהודיים הבתר-מקראיים, ירושלים תשע"ט, עמ' 42, ערך 'אנפליא'.

131. ביבמות (כ"י קויפמן וכ"י פרמה): "אנפליא", ובכלים: "א(מ)נפלייה" (קויפמן), "אנפליא" (פרמה 3173), "אמפליא" (פרמה 2598). בנוסח של ר' שמשון: "אנפליא".

לב, כא) זרוע. ותרגום מתי אימתי. והשונה מאמתי אינו משובח שהוא כמו וכאמתיים על פני הארץ (במדבר יא, לא).

בקטע זה דן ר' מצליח באטימולוגיה של המילה תוך שהוא מודע לנוסחי המשנה השונים המשקפים לשונות שונים (מתי - עברית, אימתי - ארמית, אמתי - סורית).¹³² מלשונו 'ויש ששונין' 'והשונה', עולה כי ר' מצליח מתייחס לנוסח משנה הנשנה על פה (וכרוך בהגיה - הבלעת ה-א').¹³³ מן המובאות שבערוך עולה שר' מצליח פירש גם מילים מן הירושלמי והבבלי, ושבעל הערוך למד מפיו (ראו להלן).

גם ברבי נתן ב"ר יחיאל עצמו יש לראות פרשן משנה איטלקי, כיוון שספרו 'הערוך' מהווה בין היתר פירוש מילוני למאות מילים מן המשנה כשלעצמה (ולא רק למילים שהובאו אגב התלמוד).¹³⁴ ר' נתן לא הסתפק במתן פירוש אחד למילה קשה שבמשנה אלא ליקט פירושים שונים לאותה המילה. למשל בערך 'מתק' (עמ' 291) הוא מביא כך:

כפ"ג בשביעית [= משנה שביעית ג, א]... משייבש המתוק, פי' שייבש המבושל. ירושלמי: משייבש המתוק: פקועה. פי' אחינו ר' דניאל ז"ל... פי' רבי מצליח זצ"ל... ובמשנת עוקצין (ג, ד)... ובפירושו הגאון זצ"ל... [= פירוש הגאונים לטהרות].¹³⁵

את פירושו של ר' מצליח הוא מביא פעמיים מפיו ונראה שלמד בפניו:¹³⁶ בערך 'אנפקינון' (עמ' 153): "ואני למדתי מפי ר' מצליח ז"ל שהשחיר את השער"; ובערך 'גבתא' (עמ' 232): "ואני למדתי מפי רבי מצליח... והכי מסתברא וכן למדתי ממנו ז"ל".

132. תיחום הציטוט מפירושו של ר' מצליח נתון לפרשנות. אפשטיין, פירוש הגאונים לטהרות (לעיל, הערה 88), עמ' צה, הניח שכל הקטע המצוטט הוא מפירושו של ר' מצליח.

133. על נוסחי המשנה שלפנינו בדוגמה זו והצורה בשפות השונות, ראו: אברמסון (לעיל, הערה 127), עמ' 247-245.

134. ראו מפתח אצל קוהוט סוף כרך ח. פירושי ר' נתן מרומי למסכתות המשנה והתלמודים נלקטו מתוך ספר הערוך ראו למשל: פירוש הערוך על מסכת פרה [= משנה], מהד' גולדשטוף, בני ברק תשנ"ח. רק מפירושי הגאונים לסדר טהרות הביא הערוך כ-500 פירושים! ראו: אפשטיין, פירוש הגאונים לטהרות (לעיל, הערה 88), עמ' צז-קד, בסיכום הרשימה שערך.

135. אפשטיין (לעיל, הערה 88), עמ' יט-כ, מציע לייחס את הציטוט מפירושו הגאונים לר' מצליח ולא לבעל הערוך.

136. ראו: קוהוט, כרך א, עמ' XI.

גם את אחיו של ר' נתן, ר' דניאל, יש למנות בין פרשני המשנה האיטלקיים. לבר מפירושו הנזכרים בערוך,¹³⁷ גם ריבמ"ץ בפירושו לזרעים מביא מספר פעמים מפירושו ר' דניאל מרומי.¹³⁸ וכן יש למנות את אביו של ר' נתן, ר' יחיאל.¹³⁹ חכם דרום איטלקי נוסף שנזכר אצל הערוך, לבר מר' מצליח ופירוש הגאונים לטהרות, הוא ר' משה כלפו מבארי שאולי פירש את המשנה. בערוך בערך 'קרש' (א) מובא: "בפ' תמיד נשחט (משנה פסחים ה, ה) 'שמא יניחום ויקרש הדם', בפ"ג דטהרות 'קרשו הרי אלו שניים' (טהרות ג, א)... רבי משה כלפו מן בארי אמר: יש לו ראייה בתרגום ירושלמי וקרח בלילה (בראשית לא, מ) וקרישא בליליא". הפירוש הוא למילה מן המשנה אבל קשה להסיק ממילה אחת על פירוש שלם.¹⁴⁰ לעומת זאת, כן ניתן להסיק מכל האמור, שאף על פי שרבי נתן ב"ר יחיאל הוא מרומי הוא הושפע ישירות מן המרכז הדרום איטלקי, מחיבוריו וחכמיו.

בין פרשני איטליה למשנה אשר מסורתם הגיעה מדרום איטליה¹⁴¹ יש למנות גם את ר' משולם בן ר' קלונימוס אשר חי ופעל בלוקא שבאיטליה במחצית השנייה של המאה העשירית.¹⁴² ר' משולם כתב פירוש על מסכת אבות, ממנו הגיעו אלינו רק חלקים (בין היתר ב'ערוך' ובמחזור ויטרי). על פירושו זה כתב גרוסמן:¹⁴³

הפירוש הוא מעין מדרש, הן מבחינת תוכנו והן מבחינת צורתו. לכל מאמר מהמשנה הביא ר' משולם פירוש קצר ובצדו אסמכתא מן המקרא, ולעתים מן הספרות התלמודית... בחלקים שהגיעו אלינו לא מצינו שר' משולם התעכב על פירושן של מילים בודדות. הוא דן בתוכנן של המימרות ובמשמעות האיראית שלהן. לעתים אף הרחיב את היריעה ונשא ונתן ברברים תוך ניסיון לפשר בינם ובין מקורות הנראים כסותרים.

137. ראו: קוהוט, ערוך השלם, בערכים: 'בית רובע', 'דרך', 'חסך', 'טפח' ב, 'טפח', 'לוף', 'מתק', 'נפס' א, 'נקד', 'סתור', 'פרקופי'. שי"ר כתב: "וכפי הנראה חיבר ר' דניאל פירוש על סדר זרעים, או שלמד ממנו רב נתן הסדר ההוא, שכל הפירושים המובאים ממנו הם רק על משניות של סדר זה". ראו: ש"י רפפורט, תולדות רבנו נתן בעל הערוך, ורשה תרע"ג, עמ' 19, הערה 2. אפשטיין ציין שר' דניאל השתמש גם הוא, כאחיו, בפירוש הגאונים לטהרות. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 88), עמ' צה.

138. ראו: זק"ש, פירוש ריבמ"ץ לזרעים, 'פתח הבר', עמ' 11, הערה 4. נזכר בשמו בעמ' פח, קנז, רב (מתוך הערוך), רג, ועוד מספר פעמים בסתם.

139. ראו: קוהוט, ערוך השלם, ערכים: 'בן ערל', 'עד', 'קף', 'רק' א.

140. בשני ערכים אחרים מובאים פירושים של ר' משה כלפו מבארי על מילים מבראשית רבה. ראו: ערך 'קנכי' וערך 'תתיה'.

141. על כך שמקור המשפחה הוא מדרום איטליה ראו להלן הערה 186.

142. כך הסיק גרוסמן לאחר חקירה: 'ר' משולם חי ופעל רוב ימיו באיטליה ולא בגרמניה. תיאורו כאיש אשכנז, המקובל כיום במחקר, אין לו על מה שיסמוך" (הריווח במקור). ראו: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 56.

143. גרוסמן, שם, עמ' 64.

מתיאור זה עולה שדרכו של ר' משולם, אשר פעל בצפון איטליה, היא שלב מתקדם יותר בפירושו המשנה מדרכם של פרשני דרום איטליה. עוד ציין גרוסמן שם (עמ' 65):

לציון מיוחד ראוייה דרכו להביא בדרך כלל את האסמכתאות לפירושו מן המקרא... ההבאות מן המקרא רבות מאלה שהביא מן הספרות התלמודית. ודאי היה יכול למצוא סיוע דומה מספרות חז"ל. העדפת האסמכתא מן המקרא דווקא, מכוונת היא.

ואולם, גרוסמן לא הסביר בבירור מה עומד מאחרי מגמה זו של ר' משולם, ורק ציין שהדבר מעיד על בקיאותו במקרא.¹⁴⁴ נראה ששימוש בולט זה במקרא ובמשנה ושאר מקורות התנאים הוא ביטוי נוסף להעמדת המשנה לצד המקרא בדרום איטליה ואגפיה, וייתכן שהוא נובע ממניע פולמוסי כנגד הקראים.¹⁴⁵

אברהם אפשטיין שיער שאת העדות המובאת בספר ייחוס תנאים ואמוראים "אבל משנת רבנא משולם בן רבנא משה בן רבנא איתאל..."¹⁴⁶ יש לייחס לר' משולם בן קלונימוס.¹⁴⁷ מכאן, וממקורות נוספים, הסיק אפשטיין שר' משולם בן קלונימוס העתיק את המשנה וניקד אותה.¹⁴⁸

פירושים למשנה המשוקעים בפירושי מקרא

פירושים למשנה משוקעים גם בתוך פירושי מקרא מן המרחב הביזנטי-איטלקי. כבר ר' טוביהו ב"ר אליעזר (יוון, המאה האחת עשרה), משלב בחיבורו 'לקח טוב' ציטוטים רבים מן המשנה ומפרש את חלקם (כמו גם מקורות אחרים, כגון מדרשי הלכה).¹⁴⁹ במקומות רבים הוא משלב את המשנה כחלק מפירוש הפסוקים, ובמקומות אחרים הוא מסתמך עליה בתוספותיו ההלכתיות.¹⁵⁰

144. גם בעמ' 74 שם, ציין גרוסמן את שימושו הבולט של ר' משולם במקרא, והקביל זאת לנטייתו לעשות שימוש בספרות תנאית, אך גם שם לא הסביר את המגמה.

145. על קראים בביוזנטיון ראו: Z. Ankori, *Karaites in Byzantium: the formative years, 970-1100*, New York 1959. על פולמוס אנטי-קראי בלקח טוב ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 265-277.

146. ערכי תנאים ואמוראים, אות י, מהר' בלוי, ניו יורק תשנ"ד, כרך ב, עמ' שצו.

147. ראו: A. Epstein, *Das und*; A. Epstein, 'Meschoullam ben Calonymus', *REJ* 27 (1893), pp. 83-90. Talmudische Lexikon 'יחוס תנאים ואמוראים' Jehuda b. Kalonimus aus Speier, Breslau 1985, p. 24.

148. אפטוביצר דחה תיקון גרסה זה (משה / קלונימוס). ראו: א' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, בני ברק תשמ"ד, עמ' 387. אבל אפשטיין, במאמרו שם, הסתמך על מקורות נוספים, כגון: "במשנה שניקד רבינו משולם העתיק..." (גרוסמן (לעיל, הערה 142), עמ' 63, הביא השערה זו ביחס למשנה בלשון "אפשר").

149. בובר, ברשימת הספרים המובאים בחיבור (מבוא, דף יט ע"א), ציין את התלמוד הבבלי, ולא התייחס כלל למשנה כמקור.

150. תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 269, כתב: "במדרש 'לקח טוב' מיוסדים הדברים [= גושי ההלכה] תמיד על סוגיות התלמוד הבבלי, ובהסתמך על ספרי 'הלכות גדולות' ו'שאלות'..." אבל, כפי שנראה, יש מקום להדגיש את מקומה של המשנה בלקח טוב.

אדגים את שני הסוגים מתוך לקח טוב לפרשת ויקרא. בפירוש לפסוק "וכי תקרב קרבן מנחה... מצת בלולת בשמן" (ויקרא ב', ד, מהד' פאדווא, דף ו ע"ב) הוא מצטט ממשנת מנחות "כדתנן במסכת מנחות בפרק כל קרבנות הציבור: שלשה זיתים...". כאן בא ציטוט ארוך של משניות פ"ח מ"ד-מ"ה, ובהמשך בא פירוש קצר למושג מן המשנה: "תקועה¹⁵¹ אלפא לשמן (משנה שם ח, ג)... פירוש אלפא - ראשונה...". וכן, בפירוש לויקרא א', ו-ז (דף ד ע"א) מצטט המחבר מספר פעמים מספרא ומהמשנה מסכת תמיד ומשלב פירוש משל עצמו:

"והפשיט את העולה" (ויקרא א', ו) - יכול יהא מפשיט אבר אבר ומנתח... [= ספרא, דיבורא דנדבה פרשה ד, ה]. כדמפורש במסכת תמיד (ד, ב): חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו ובית שחיטתו מלמעלה וכו' [...].
 "וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים" (ויקרא א', ז). וערכו הכהנים בני אהרן שנים הכהנים שנים מלמד שהטלה היה קרב בששה כהנים... (ספרא שם, ד, ו). כמפורש במסכת תמיד: נטל את החלב ונתנו על בית שחיטת הראש מלמעלה [= תמיד פ"ד מ"ב]. רבי חייא אומר: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר... [= ספרא, דיבורא דנדבה פרשה ד, ו]. תנן התם: כל העצים כשרים למערכה חוץ משל זית ושל גפן [= תמיד פ"ב מ"ג], מפני שהיין והשמן קרבין על גבי המזבח. הצילו הפירות את האילנות... ויש אומרים: מפני ישוב ארץ ישראל לא היו מביאין עץ פרי. וכן היה רבי אלעזר מוסיף: אף של חרוב ושל דקל [= ספרא, שם]...

הפירוש הראשון לדין המשנה, מדוע לא מביאים מן הזית ומן הגפן, הוא משל המחבר,¹⁵² וגם הניסוח "נטל את החלב" הוא אשגרת פירוש לנוסח המשנה: "נטל את הפרד".
 בסוף פרשת ויקרא באה תוספת הלכתית בת שבעה פרקים (דף טז ע"ב - יח ע"א) תחת הכותרת "טיכוס חטרי השבועות" [= עיקר גדר השבועות (פאדווא, שם)]. נסקור כדוגמה את מקומה של המשנה בתוספת זו:¹⁵³
 א. פרק ראשון: לאחר דברי פתיחה: "ולפי שהיתה הפרשה ארוכה קצרתי הענין בה וכתבתי לענין השבועות ענין לבדה בקיצור שהשבועות להם דרכין כענין ששנינו במסכת שבועות בפרק שלישי: שבועות שתיים שהן ארבע שאוכל ושלא אוכל... מתניתין [= סיכום בלשונו]: וכולם נקראין שבועות בטוי... ותנן: נשבע חייב וגו'... שבועה שלא אוכל ככר זו... (משנה

151. נראה שכתוב זה הוא לפי מסורת ארץ ישראלית. בכ"י קויפמן: "הת(ו)קעה אלפא לשמן", פרמה א: "תקועה, במהד' לו: "תקעו" (וכן בתוספתא: "תקועה"). במשנה שבתלמוד הבבלי (לפי כל עדי הנוסח), כמקרא: "תקעו". מעניין לציין שגם במדרש תהילים (כובר, מזמור קה, ג) בא פירוש למשנה זו (כ"י קיימברידג'): "כמה דתנינן: תקוע אלפא לשמן, ופירושו: מקום ששמו תקוע מעולה לשמן".

152. ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 289.

153. רשימה של תוספות הלכתיות ראו אצל בובר, במבואו ללקח טוב (בראשית ושמות), דף יד ע"ב - טו ע"א. כמה מהן נזכרו אצל תא-שמע, שם, עמ' 267-268.

- ז) ... ועל שגגתה קרבן עולה ויורד (משנה י') ... פירוש: קרבן עולה ויורד הוא קרבן עשיר כבש ואם אין ידו משגת מביא שתי תורים או שני בני יונה ואם דל הוא מביא עשירית האיפה לכך נאמר עולה ויורד". כאן ניתן לראות ששלד הסיכום הקצר מבוסס על המשנה, ולעתים הוא משלב פירוש שלו למושג מן המשנה.
- ב. פרק שני: "שבועת שוא... כדתנן: נשבע לשנות את הידוע לאדם, אמר על עמוד האבן שהוא של זהב...". ציטוט נרחב ממשנה ח שם, בשילוב הוספות.
- ג. פרק שלישי: "שבועות העדות נוהגת באנשים ולא בנשים (משנה ד, א), שנאמר על פי שני עדים... ואף על פי שיש עדות שהנשים כשרות לה כגון... [= פירוש המחבר למשנה]. "ושבועת העדות נוהגת ברחוקים ולא בקרובים..." (המשך משנה א). "כיצד, אומר לעדים בואו והעידוני... [= משנה ד, ג]. כדתנן בשבועות בפרק שבועת העדות: משביע אני עליכם בשבועה האמורה בתורה, מצוה אני עליכם בצוואה האמורה בתורה, אוסרכם אני באיסור האמור בתורה הרי אלו חייבים. בשמים ובארץ הרי אלו פטורין. באלף דל"ת ביו"ד ה"א בשדי בצבאות בחנון ברחום בארך אפים ברב חסד ובכל הכנויים הרי אלו חייבים... [= משנה פ"ד מ"ג, בשילוב ביאור על פי התלמוד].
- ד. פרק רביעי: "שבועת הפקדון נוהגת באנשים ובנשים ברחוקים ובקרובים בכשרין ובפסולין... שבועת הפקדון כיצד... וכולי פירקא דשבועת הפקדון". פרק זה כולו הוא ציטוט מן המשנה שם פ"ה מ"א-מ"ב.
- ה. פרק חמישי: "שבועת הדיינין הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה... [= משנה פ"ו מ"א]. "מנה לי בידך אין לך בידי אלא חמשים דינר חייב... (שם, מ"ב). "ואלו שאין נשבעין עליהן העבדים והקרקעות..." (שם, מ"ה). "אין נשבעין אלא על דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין... (שם, מ"ו). "אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן... (שם, מ"ד). "המלוה את חברו על המשכון ואבד המשכון וכו' ומסקנא [= של המשנה!] מי נשבע, מי שהפקדון אצלו שמה ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון (שם, מ"ז)..."
- ו. פרק שישי: "כל הנשבעין שבתורה... פותח כמשנה שבועות פ"ז מ"א אך מצטט מתוספתא פ"ו ה"ה, ומשלב קטעים מן התלמוד וספרות הגאונים. "תנן התם: חנוני על פנקסו נשבע... [= משנה פ"ז מ"ה]... "והיתומים לא יפרעו... העיד רבי יוחנן בן ברוקה¹⁵⁴..." (שם, מ"ז) וכל פירקא דכל הנשבעין דמסכת שבועות". בהמשך בא סיכום הלכתי של המחבר על פי התלמוד ועוד.

154. נוסח זה שבלקח טוב "העיד ר' יוחנן בן ברוקה" הוא לפי הנוסח שבסדר המשנה: כך בכ"י קויפמן, פרמה 3173, ולו. וכן בכ"י פרמה דהירוסי 984, במשנה דפוס נפולי ובמשנה שבירושלמי. ואילו במשנה שבתלמוד הבבלי: "ר' יוחנן בן ברוקה אומר" (דפוס ונציה ופיזרו) או "אמר ר' יוחנן בן ברוקה" (כ"י פירנצה, מינכן 95, וטיקן 140), וכן הוא בהלכות גדולות סימן נב, הלכות שבועה. בדפוס המשנה שלפנינו שונה לפי הבבלי.

ז. פרק שביעי: כולל לקט של הלכות מתוך מסכתות שונות. פותח "מי שמת והניח אשה..." (משנה כתובות פ"ט מ"ב) והלכה כר"ע, אך עיקרו בהמשך מן התלמוד והגאונים (כאן נזכר רב האי גאון בשמו ומצוטט ממשפטי שבועות א, א) ומסיים: "ויתר דברי ערכי [= סדר] שבועות על ספר דברי הדינים שלם, על כל אחת ואחת במסכתא נחצבה ונקצבה..."
 המחבר מסכם את הלכות שבועות מתוך משנת שבועות, תוך שהוא מצטט משניות שלמות, או שהוא מסכמן בלשונו. תוך כדי הציטוט הוא מוסיף ביאור משלו, המבוסס על התלמוד או שאינו. העובדה שבפרק הרביעי המחבר מסיים "וכולי פירקא..." – בין אם אלו דברי המחבר המפנה להעתיק או לקרוא את כל פרק המשנה, ובוודאי אם אלו הם דברי המעתיק אשר קיצר את שהיה כתוב – מלמדת על כך שהמחבר קבע מקום עצמאי למשנה כבסיס, ולא אגב התלמוד. ואף שאין כאן פירוש משנה במובנו הרגיל, הרי שיש כאן שימוש יסודי במשנה שבא בתוך חיבור הסדור על סדר המקרא ומהווה פירוש לו.

*

כפרשן משנה של ממש, יש לראות בממשיכו של ר' טוביה, ר' מנחם ב"ר שלמה (המאה השתים עשרה, איטליה),¹⁵⁵ אשר בפירושו 'שכל טוב' על התורה (בידינו שרד בעיקר הפירוש מפרשת לך לך עד יתרו) עושה שימוש נרחב במשנה.¹⁵⁶ בכמה מקומות הוא אף מפרש את המשנה באופן סדיר, בשילוב עם התלמודים ומקורות אחרים, לאחר פירושו לפרשייה המקראית המתאימה. למשל, בפרשת בא (פרק י"ב) הוא מפרש את משנת פסחים (על פני 40 עמודים: עמ' 95-134). בפרשת בשלח (פרק ט"ז) הוא מפרש את משנת עירובין (מעמ' 214-241, 28 עמודים), ובהמשך שם את משנת שבת (מעמ' 249-318, 69 עמודים).¹⁵⁷ סביר להניח שבפירושו לחומשים המצוותיים ויקרא עד דברים, שאינו בידינו, היו פירושים נרחבים למסכתות שלמות נוספות.¹⁵⁸

155. על זמנו ומקומו של ר' מנחם ב"ר שלמה ראו: בובר, במבואו שם, עמ' XII-X, והמקורות שהביא שם. המחבר עושה שימוש בעיקר בלעזים איטלקיים ולטיניים, אך מקום פעולתו המדויק טרם התברר. ראו גם: תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 264, 293-294; י' אלבוים, 'ילקוט "שכל טוב": דרש, פשט וסוגיית ה"סדרן"', דבר דבור על אופניו – מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי, מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ירושלים תשס"ז, עמ' 71-96; ח' בן שלום, 'לשיטתו הפרשנית של ר' מנחם בן ר' שלמה בפירושו על התורה 'שכל טוב', מ' שמירמן (עורך), טורים – מחקרים בהיסטוריה ותרבות יהודית מוגשים לברנרד לנדר, ב, ניו-יורק תשס"ח, עמ' א-גח; ש' עמנואל, מגנזי אירופה, א, ירושלים תשע"ה, עמ' 117-127; הנ"ל, מגנזי אירופה, ב, ירושלים תשע"ט, עמ' 366.
156. שלמה בובר, במבואו (שם, עמ' XXVII), ציין את המשנה בין מקורותיו של שכל טוב וכתב רק: "הרב פועמים הביא דברים ממנה, ולפעמים יסיע המחבר לדבריו מלשון משנה", אך ללא הפניות. את התוספות ההלכתיות שבשכל טוב רשם בובר במבואו שם, עמ' XV.
157. גם כאשר אינו מפרש מסכת שלמה מצינו שהוא מתחיל את הדיון ההלכתי במשנה. למשל, בפרשת בא, עמ' 86, לעניין קידוש החודש הוא פותח במשנה ראש השנה פ"א מ"א.
158. זאב ספראי מנה את בעל שכל טוב בין מפרשי המשנה. ראו: משנת ארץ ישראל עם פירוש ספראי – מבוא למשנה, אלון שבכות תשפ"ג, עמ' 221-222.

המחבר מקדים לפסקה את הכותרת: מתני', מצטט קטע מן המשנה, ומביא לאחריו פירוש לקטע זה, לעיתים תוך ציון מילת ביאור, כגון: 'דהיינו', 'פירוש', 'כלומר' וכד', ולבסוף מסכם את ההלכה למעשה. למשל (שמות י"ב, עמ' 103): "מתני': ר' יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר... ובשעת הביעור [= משנה פסחים פ"א מ"ג], דהיינו: בשעה חמישית"; וכן (שם) "מתני': ר' מאיר אומר אוכלין כל חמש... [= משנה שם פ"א מ"ד] פירוש: שניהם מודים כי בתחלת שעה ששית ראוי לשרוף...", וכבר העיר בובר (שם, הערה קי) שאלו הם דברי המחבר עצמו. לעיתים הוא משלב פירוש צמוד למשנה - בעיקר של מילים קשות וענייני ריאליה - תוך כדי ציטוטה. למשל משנת שבת פ"ב מ"ב (שם, עמ' 257):

מתני': אין מדליקין בשמן שריפה בי"ט וכו'. וחכמים מתירין בכל השמנים בשמן שושמין ובשמן אגוזים בשמן צנונות ובשמן דגים. היינו קירבי דגים שנימוחו ועירב בהן שמן. בשמן פקועות (עיינו שבת כא ע"א), בעטרן דהיינו פסולת של זפת, ואף על פי שריחו רע בשעת הדחק מותר. ויש מפרש שמעיני הדגים גדולים מוציאין שמן. ובנפט. ר' טרפון אומר: אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. והלכתא כת"ק בשעת הדחק, ושלא בשעת הדחק מצוה בשמן זית, דאמר ריב"ל: כל השמנים יפה לנר ושמן זית מן המובחר.

בסוף כל פירוש ליחידה הלכתית, המבוססת על המשנה, חתם המחבר בתבנית אחידה. למשל, בסוף פירושו למשנת עירובין (עמ' 241): "הן אלה קצות דרכי עירובין ויתרון ותיקנן שישנן במסכת מבוי על סדר עתיך (אצל בובר בטעות: עתיק)".¹⁵⁹ למעשה, המחבר ערך את חיבורו לפי פרשיות התורה בתבנית כפולה: תחילה בא פירוש המקרא ולאחר מכן בא חלק הכולל את

159. לאחר הלכות נדוניה (לך לך פרק טז, עמ' 13): 'הנה גזרנו בקצת דרכי נדני הבנות... ועתה נחזור להלכתנו על סדר חוסן'; בסוף הלכות מילה (לך לך פרק יז, יד, עמ' 20): 'הנה אלה קצות משפטי המילה עם הלכותיהן ונחזור על סדר עתיך'; בסוף הלכות מכירה ממשנת קידושין ובבא בתרא (חיי שרה פרק כג, כ, עמ' 76): 'אלה הם קצות משפטיהם על סדר השועות'; בסוף דיני ייבום (וישב פרק לה, ל, עמ' 233): 'הן אלה קצות דרכי שומרת יבם... ויתר משפטי במס' חמש עשרה על סדר חוסן'; בסוף דיני עירובין (וישב פרק לה, ל, עמ' 235): 'הן אלה קצות דרכי הערבון... ויתר דבריו על פרק הזהב ומשכורת האומנין בשנים אוהזין בשמלה, על סדר ישועות'; בסוף משנת פסחים (בא פרק יב, עמ' 134) חתם: 'הן אלה קצות הלכות הפסח ורעם דתותיו במסכת אור על סדר עתיך'; ובסוף משנת שבת (בשלה פרק טז, עמ' 318): 'הנה זאת דרך קצרה אשר קצבתי לתהלוכות מסכת יציאות... ושאריתן ומחלוקתן וסייומן וסיתומן וקייומן במסכת הלא בראש סדר עתיך'.

התורה שבעל פה ("ורבותינו דרשו"). בחלק זה משולבות התוספות ההלכתיות שפותרות לרוב במונח מעין "ושנו רבותינו", וערוכות על בסיס המשנה.¹⁶⁰

*

פרשן מקרא שלישי המשלב משנה בפירושו לתורה הוא ר' שמואל מרושינא (Rossano, קלאבריה) אשר חיבר את פירושו בתחילת המאה הי"ב בדרום איטליה.¹⁶¹ גם ר' שמואל מחלק את פירושו בכל פרשה לשני חלקים: פירושי הפסוקים (הבאים בקצרה) ומקורות חז"ל. המהדיר הוסיף כותרת לחלק השני, 'חלק הליקוט', ואולם בכתבי היד לא באה כותרת זו אלא כותרות כגון 'משנה', 'תלמוד', 'הגדה', 'שנינו' וכיו"ב.¹⁶² חלק זה נפתח פעמים רבות בצייטוט מן המשנה ולאחריו מקורות שונים מספרות חז"ל.¹⁶³ המחבר משלב בצייטוט או לאחריו פירוש קצר משל עצמו לדברי המשנה. להלן כמה דוגמאות:

א. בפרשת יתרו (עמ' עא): 'לא תשא - תנן ברא' שבועות: "שבועות שתיים שהן ארבע". פי' (=פירוש) "שתיים" דכת' או נפש כי תשבוע... להרע או להיטיב (ויקרא ה, ד). להרע - שבועה שלא אוכל, להיטיב - שבועה שאוכל. "שהן ארבע" - שאכלתי ושלא אכלתי... (=משנה שבועות א, א בצירוף פירוש המחבר).

ב. בפרשת צו (עמ' יז): 'שנינו במנחות: "התורה היתה חמש סאין ירושלמית שהן שש מדבריות שני איפות. האיפה שלשים סאין עשרים עשרון, עשרה לחמץ עשרה למצה עשרה לחלה. י' למצה. המצה שלש מינין: חלות רביכה ורקיקין. נמצאו שלשה עשרונות ושליש לכל הין

160. גם בספרו אבן בוחן, שהוא ספר דקדוק ומילון הערוך על פי שורשים, הנמצא עדיין בכתב יד, עשה המחבר שימוש רב במשנה, ובעיקר בהבחנה בין לשון מקרא ללשון משנה. ראו: אבן בוחן, כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod.hebr. 55 (מתכ"י: F1156). בובר (שם, עמ' XXVII, הערה מג) ציין 50 ערכים בהם בעל אבן בוחן עשה שימוש במשנה.

161. על פרשן זה, זמנו ומקומו, ראו במבואו של המהדיר, משה וייס, ספר רושינא: פירוש על בראשית, עמ' 7-17; תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 295-316. שנת 1124 הנוכרת בפירוש לפרשת תולדות בכתבי היד (וייס, עמ' ע) היא לדעת המהדיר שנת חיבור הספר, ואילו לדעת תא-שמע זו שנת העתקתו. המחבר מפרש מילים 'בלשון יון'. ראו רשימה אצל וייס, 'מבוא', בראשית, עמ' 46-48; ד' שפרבר, 'הלעזים שבספר רושינא לשמות', לשוננו נו (תשנ"ב), עמ' 143-146. כאן אציין שלעזים יוונים או איטלקיים משמשים את המחבר גם בפירושו לקטעי משנה. למשל, בפרשת אמור (עמ' קעט): "תנן בכורות: 'על אלו מומין שוחטין את... נפגמה אזנו מן הסתם (=משנה בכורות ו, א, לפנינו: מן הסחוס) פי' טריפדו טואפטיאו".

162. עמד על כך תא-שמע, שם, עמ' 306, הערה 25.

163. ראו מספר דוגמאות לפתיחות כאלה אצל וייס, מבוא, עמ' 36-37. תא-שמע, שם, עמ' 312-316, ערך רשימה של המקורות התלמודיים (=תלמוד בבלי) בספר רושינא (צורפה מן העיזבון), אך כמעט שלא ציין הפניות למשנה. גם בגוף מאמרו (שם, עמ' 307) כתב תא-שמע "הליקוטים מיוסדים על התלמוד הבבלי ועל המדרשים..." ולא התייחס למקומה של המשנה בפירוש זה (וכאמור לעיל, כך כתב גם ביחס ללקח טוב).

ושלש חלות לעשרון (=משנה מנחות ז, א). פי' התורה, לחמי תודה שתי איפות, והאיפה היתה ג' סאין ואלו שתי סאין עשרון... (=וכאן בא פירוש למשנה א' מאת המחבר). "במידה ירושלמית היתה לקו (=לקב) ט"ו לחמץ וט"ו למצה..." (=שם, משנה ב). פי' במידה ירושלמית היתה יתירה על שש מדבריות שתות... (=וכאן בא פירוש למשנה ב' מאת המחבר).¹⁶⁴

ג. בפרשת תזריע (עמ' לד): 'תנן בנדה: "המפלת חתיכה, אם יש עמה דם טמאה... (=משנה נדה ג, א). "המפלת כמין קליפה... אינו ידוע תשב לזכר ולנקבה" (=שם, ב), לחומר... (=פירוש המחבר). "דברי ר' מאיר..." (שם). "המפלת שפיר מלא מים" (=שם, ג) פי' סלא. "מלא דם מלא גנונים" פי' כמין חוטין. "אינה חוששת לולד" פי' אינה טמאה לידה. "ואם היה מרוקם" פי' צורת אדם... "המפלת סנדל... תשב לזכר ולנקבה" (שם, ד) פי' תשב מ' לזכר וי"ד לנקבה מתוך המ' (=פירוש המחבר).'

בדוגמא האחרונה המחבר מביא ארבע משניות ברצף, תוך שהוא מוסיף להן פירושים קצרים משלו, ולאחר מכן מביא גמרא. למעלה מכך, יש מקרים בהם בא ציטוט רציף מן המשנה ולאחריו הכותרת 'פירוש המשנה'. בפרשת מצורע מקדיש המחבר פירוש קצר מאוד לפסוקי התורה (עמ' מה-ג) ולאחר מכן מקדיש עשרות עמודים (נא-צה) לחלק השני של מקורות חז"ל. חלק זה נפתח בציטוט של פרק שלם מן המשנה, ללא שילוב פירושי המחבר תוך כדי הציטוט: 'שנינו בנדה: "כל היד המרבה לבדוק... מן היין השרוני" (=משנה נדה ב, א-ז). לאחר מכן באה הכותרת: 'פי' המשנה' וכאן בא פירוש ארוך של המחבר על פרק המשנה: 'כל היד המרבה לבדוק' פי' כל הבודק עצמו בכל שעה... ואותה יד "תקצץ" - מקלל אותה...! פירושו של המחבר הוא בחלקו מקורי, ובחלקו על פי הגמרא (בתרגום לעברית), או בשילוב קטעים ממנה, ועדיין הפרק כולו מוצג כ"פירוש המשנה". בהמשך חלק זה מביא המחבר מקורות רבים, בהם גם משניות ממסכתות שונות, ומפרש אותן. בסיום הפרשה (עמ' צ-צה) מצרף המחבר נספחים הלכתיים עם כותרות נפרדות, 'פרשת נדה', ו'פרשת זבה', 'עניין בעל קרי וטבילתו', בדומה למצוי בלקח טוב ובשכל טוב. ואף שהתלמוד הבבלי הוא עיקר בפירושו, עדיין ניתן לראות שלמשנה ולפירושה יש בו גם מקום עצמאי.

*

נמצא שפרשנות המשנה לגופה הייתה מקצוע מפותח בביזנטיון ובאיטליה, למן המאה העשירית. בראשיתה של תקופה זו, על פי אחת הטענות, התלמוד הבבלי עדיין לא חדר לדרום איטליה,¹⁶⁵

164. החלוקה בין משנה א' לב' מצויה גם בכ"י קויפמן, בכ"י פרמה א ובכ"י לו. במשנה שבדפוסים ושבתלמוד הבבלי אלו הן משנה אחת. לא התייחסתי כאן לנוסחי המשנה שבציטוט וייתכן שחלקם משובשים.

165. בונפיל טען - על בסיס פירוש סיפור במגילת אחימעץ - שהתלמוד הבבלי חדר לדרום איטליה כבר באמצע המאה התשיעית. ואולם, לפי גרוסמן המעבר באיטליה למורשה הבבליית התרחש במאה העשירית. ראו: ר' בונפיל, 'בין בבל לארץ ישראל', שלם ה (תשמ"ז), עמ' 1-30; א' גרוסמן, 'אימתי פסקה ההגמוניה

לכן המשנה יכולה לשמור על מעמד עצמאי לצד חיבורים אחרים (מדרשי הלכה, תוספתא וירושלמי).¹⁶⁶ עם זאת, החשיבות שתפסה המשנה באיטליה המשיכה להקריג גם במאות הבאות, כאשר עיקר העיסוק של החכמים הופנה לתלמוד ולהלכה (למשל בתוספות רי"ד ובשבלי הלקט).¹⁶⁷ במאה השלוש עשרה פונה קהילת יהודי רומא לרשב"א ומבקשת ממנו שיפעל

- הארץ-ישראלית באיטליה? משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב, מוגשים למשה גיל, ע' פליישר ואחרים (עורכים) ירושלים תשנ"ה, עמ' 143-157.
166. על פירושים לתלמוד מהמחצית השנייה של המאה האחת עשרה בכיזנטיון ראו: תא-שמע (לעיל), הערה 89, עמ' 317-321, 328, ושם בעמ' 322 כתב על ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי במחצית השנייה של המאה השתים עשרה ש"היה הראשון לחכמי דרום איטליה שפירש מסכתות מן התלמוד הבבלי בהיקף נרחב ביותר".
167. יש להעיר שפירוש למשנה טהרות, אשר אינו לפנינו, יוחס לר' הלל בן אליקים מיוון (המאה השתים עשרה), המוכר מפירושו למדרשי הלכה ואגדה. ייחוס זה מתבסס על הערה זו של ר' ישעיה די טראני: "רבי הלל ז"ל ור"ב ז"ל ור"י ב"ר מ"צ כולם הביאו ברייתא זו בחבור טהרות שחיברו ואין אחד מהם גורס...". ראו: תשובות הרי"ד, מהד' ורטוהיימר, ירושלים תשמ"ז, ס' לד, עמ' קע. תודתי לפרופ' שמחה עמנואל על שהפנה אותי למראה מקום זה. מקור זה הובא תחילה אצל שניאור זלמן שכטר בסקירתו לכתב היד של תשובות רי"ד והוא הניח ש'חיבור טהרות' הוא פירוש למשנה. ראו: S. Schechter, 'Notes on Hebrew Mss. In the University Library at Cambridge', *JQR* IV (1891), pp. 90-101, at p. 94. בעקבותיו הובא הדבר אצל הרב שכנא קולידצקי, מהדיר פירושי ר' הלל לספרא ולספרי. ראו: פירוש ר' הלל לספרא, ירושלים תשכ"א, מבוא, סעיף ד; פירוש ר' הלל לספרי, מבוא, סעיף ט. וכך גם אצל תא-שמע במקום אחד (מבלי לציין מקור לדבריו). ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 185 (אבל בפרק על חכם זה ויצירתו, שם, עמ' 326-330, לא הזכיר תא-שמע את פירושו למשנה). על פי הערה זו של רי"ד ניתן לייחס פירוש משנה לסדר טהרות גם לר' ברוך, אשר הוא ר' ברוך מארץ יוון, או ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי. הפניה דומה נזכרת פעם נוספת בתוספות רי"ד מהדורא תליתאה, עבודה זרה לא ע"ב, מהד' הרב זק"ש, ירושלים תשי"ט, עמ' קכב: "ור' ברוך זצוק"ל כתב בחיבור טהרות שחיבר בהלכות וטמא מת...". אפשטיין התייחס למובאה מתשובות רי"ד וכתב על כך "ריבמ"צ פירש המשניות של סדר טהרות. ור' הלל את הספרא, שהיה יכול לפרש שם ברייתא זו... אבל ר' ברוך כתב כנראה ספר מחולק ל"הלכות" ("בהלכות!") בדיני טומאה וטהרה" (הריווח במקור). ראו: י"נ אפשטיין, 'רבינו ברוך מחלב', תרביץ א (תר"ץ), עמ' 27-62, בעמ' 44. אם כך, לפי אפשטיין, אין 'חיבור טהרות' זה מלמד על פירוש משנה - לא של ר' ברוך ולא של ר' הלל. למעלה מכך, שרגא אברמסון כפר בכלל במציאותו של 'חיבור טהרות' שחיבר ר' ברוך. ראו: ש' אברמסון, 'רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי', שנתון בר אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 17-115, בעמ' 62-63; תא-שמע, שם, עמ' 325. במקום אחר (בעניין 'חיבור יפה מהישועה') הראה אברמסון שהמונח 'חיבור' משמש אצל ראשונים גם כמונח 'עניין' ולא דווקא 'ספר'. ראו: אברמסון (לעיל, הערה 127), עמ' 314; י' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 445-446. וראו דיון אצל יוסף סלוטניק, 'פרשנות התלמוד של רבי ישעיה דיטרני הזקן', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו, עמ' 175-176. על כל פנים, נראים דבריו של אפשטיין, שחיבור בהלכה אינו דווקא פירוש למשנה (מה גם שהיינו מצפים לאיזורים נוספים של פירוש זה) ואם כך נופל ספק גם בייחוס פירוש למשנה לר' הלל.

לתרגום פירוש המשנה של הרמב"ם מערבית לעברית עבורם, כפי שאכן עשה.¹⁶⁸ נראה שמאמץ זה משקף – מעבר לחשיבות דברי הרמב"ם להלכה – גם את חשיבותה של המשנה במרכז זה. מאוחר יותר, במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, רבי עובדיה מברטינורו (Bertinoro) מחבר את פירושו הידוע למשנה כולה.

1. פסיקה על פי המשנה

במקורות דרום איטלקיים ניתן למצוא פסיקה על פי המשנה, גם שלא על פי התלמוד, זאת בעוד שבמרכז הלבלי ובאגפיו נתקבל ש'אין למדים הלכה מפי משנה'.¹⁶⁹ למשל, במגילת אחימעץ מסופר על ר' חננאל בן פלטיאל אשר יצא לחפש ברשות המלכות את מטלטליו שנשבו ומצא ספר שלו (כתב יד ישן של מקרא) בידי אחרים בבארי. "והיו חכמי בארי טוענים לו בטענה / המציל מן הגיס מן הנהר ומדליקה שלו הם בנתינה / שכן הורה רבי בהוראת המשנה".¹⁷⁰ חכמי בארי מסתמכים בפסיקתם ישירות על המשנה (בבא קמא י, ב).¹⁷¹ לעומתם, משיב ר' חננאל בהלכת התלמוד הלבלי (בבא קמא קיג ע"א ועוד) "דינא דמלכותא דינא", אך מסתבר שחכמי בארי לא מודים לו שכן בסופו של דבר הם מתפשרים. נראה שיש לסמוך לדיון זה תשובה של ר' משה ב"ר חנוך – מ'ארבעת השבויים' שיצאו מבארי¹⁷² – על השבת נכסיו של הרוג מלכות ליורשי ההרוג, בה פסק שנכסי ההרוג קנויים למלכות (גויים) ו"דינא דמלכותא דינא", אבל אם

168. ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 107), עמ' 190.

169. בבבא בתרא קל ע"ב מובא (על פי רוב כתיב היד): 'אין למדין הלכה לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה'. בכ"י וטיקן II)115 (II) נוסף שם: 'לא מפי משנה ולא מפי תלמוד'. וזו היא גרסת הרי"ף בעירובין יא ע"ב. רשב"ם בבבא בתרא שם ד"ה 'עד שיאמרו לו' הסיק: 'ואשמעי' דאין מורין הלכה מתוך משנה אי לאו דקבע הלכה כמותו'. וראו סוטה כב ע"א: 'התנאים מבלי עולם... שמורין הלכה מתוך משנתן' ורש"י שם.

170. מגילת אחימעץ, מהד' קלאר, עמ' 33; מהד' בונפיל, עמ' 323.

171. כך צוין אצל מרגליות, מבוא להלכות קצובות, הערה 28. אף שבמשנה כתוב 'אם נתיאשו הבעלים' (וכן מופיע בכתבי היד של המשנה) ולכאורה ר' חננאל לא התיימש, כנראה שהם הניחו שהתיימש וכבר זכו במטלטלין לפי שיטתם עוד בטרם הגיעו.

172. על סיפור זה והבעיות הכרוכות בו ראו: G. D. Cohen, 'The Story of the Four Captives', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 29 (1960–1961), pp. 53–131; *במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים*, ירושלים תשנ"ז, כרך א, עמ' 176–180; א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, ירושלים 1966, א, עמ' 289–290; I. Marcus, 'History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture', *Prooftexts* 10 (1990), pp. 365–388; *ש' צפתמן*, בין אשכנז לספרד – לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 111–137, ושם בהערה 101; א' גרוסמן, 'ירושת אבות בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל בימי הביניים המוקדמים', *ציון* נ (תשמ"ה), עמ' 189–220, ובמקורות שנשמנו אצלם. לדעת גרוסמן (שם, עמ' 206): "על אף הקשיים בקיומו של מעשה השבי, יש לקבל פרט זה על מוצא החכמים מאיטליה כעובדה היסטורית מהימנה, לא רק לגבי ר' חושיאל ובנו אלא גם ביחס לר' משה ובנו ר' חנוך".

לא נתייאשו הבעלים (יורשי ההרוג) והשלטון אינו מקפיד – חוזרים הנכסים לבעלים.¹⁷³ נראה שטענה כזו טען ר' חננאל, שלא נתייאש מספרו. ואילו ר' משולם ב"ר קלונימוס (ראה להלן) פסק ש"הרוגי מלכות נכסיהן למלכות (=גוים)", שכבר נתייאשו הבעלים ואין ליורשים כוח להוציא מידי הזוכה בהם. עמדתו העקרונית היא אפוא כעמדת חכמי בארי.¹⁷⁴

לכאן יש לסמוך את ספר הלכות קצובות, שכפי שהוכיח מרדכי מרגליות הוא חיבור דרום איטלקי מן המאה התשיעית. הלכות רבות מנוסחות בו על פי המשנה. ברובן זו גם ההלכה שהתקבלה בתלמוד אבל בחלק מההלכות הוא אף פוסק על פי המשנה ובניגוד לתלמודים.¹⁷⁵ לדוגמה, בהלכות לולב הלכה ב (מהד' מרגליות, עמ' 104): 'לולב צריך להיות ארכו שלשה טפחים כדי שיצא מן ההדס טפח ושני טפחים בתוך ההדס. פחות משלשה טפחים פסול'. דין זה הוא על פי המשנה סוכה ג, א: 'לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר', על פי הבנתו של המחבר. אבל בתלמודים פירשו: שלושה טפחים וטפח נוסף בכדי לנענע בו, ובסד הכל: 'הדס וערבה – שלשה, ולולב ארבעה'.¹⁷⁶ וכן בהלכה ד בהלכות קצובות שם: 'ואתרוג שיעורו עד כאגוז בינוני. פחות מאגוז אסור', המחבר פסק כדעת רבי מאיר במשנה שם ג, ז: 'שיעור אתרוג הקטן – רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה', בעוד שאחרים פסקו כרבי יהודה, על פי הכלל התלמודי 'רבי מאיר ורבי יהודה – הלכה כרבי יהודה'.¹⁷⁷ וכן בהלכה ה בהלכות קצובות שם: 'שנים ערבות ושני הדסים כלולב מותרין ויוצא ידי חובתו. פחות מיכן אסור. וההדסים שנים אחד עבות ואחד שוטה וכשר'. במשנה ד שם: 'רבי ישמעאל אומר: שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד. אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. רבי טרפון אומר: אפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת'. בתלמוד הבבלי נפסק שצריך שלושה הדסים.¹⁷⁸ פסיקתו של בעל הלכות קצובות כאן לכתחילה (שני הדסים) אינה כאחת הדעות שבמשנה או בתלמוד, אבל פסיקתו בדיעבד

173. ראו: תשובות גאוני מזרח ומערב, מהד' מילר, ברלין תרמ"ח, סימן קעט.

174. ראו: גינצבורג, גנוי שכטר, ב, עמ' 198; וכן גרוסמן (לעיל, הערה 142), עמ' 73, הערה 157, בה הטעים שפסקו של ר' משולם מסתמך על מקור תנאי (אבל גרוסמן לא חילק בין עמדת ר' משה לעמדת ר' משולם).

175. ראו: מרגליות, מבוא להלכות קצובות, עמ' 43.

176. ראו: ירושלמי (ונציה) סוכה פ"ג ה"א (דף נג ע"ג); בבלי סוכה לב ע"ב. ופירוש הרמב"ם למשנה שם: "שלשה טפחים כדי לנענע בו – ר"ל וכדי לנענע בו, כלומר כדי שיאחזנו בידו וינענענו, והוא שעור טפח...".

177. מרגליות, בהערותו כאן, ציין שהירושלמי דן בדעת רבי מאיר. כלל הפסיקה מופיע בשם ר' יוחנן הן בבבלי (עירובין מו ע"ב), והן בירושלמי (ונציה, תרומות פרק ג ה"א, דף מב ע"א).

178. בסוכה לד ע"ב: "אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון", המצריך שלושה הדסים (גם אם קטומים). ובתשובות הגאונים שערי תשובה סימן שיב: "וקי"ל כר' ישמעאל דאמר שלשה הדסים ושתי ערבות". ראו: אוצר הגאונים סוכה שם, חלק התשובות, עמ' 43-44.

(אחד כשר ואחד שוטה) מתבססת כנראה על דעת רבי עקיבא שבמשנה שהתיר בהדס אחד או אף על דעת ר' ישמעאל שהצריך רק אחד שאינו קטום.¹⁷⁹

*

מאוחר יותר וצפונית יותר, גם בתשובותיו של ר' משולם בן קלונימוס מלוקא אנו מוצאים עדיין פסיקה על פי המשנה. למשל, בעניין ירושת אישה שנישאה בשנית, הוא פוסק ישירות מן המשנה: 'כך בנים שהיו לו (=לבעלה השני) ממנה הן יורשים אותה, שכך שנו חכמים: 'כל הקודם בנחלה יוצא יריכו קודם (משנה בבא בתרא ח, ב).'¹⁸⁰ בעניין השכרת פורני (=תנור) של ישראל לגוי, פסק: 'כך שנו חכמים במשנתנו: ובכל מקום לא ישכור לו את המרחץ מפני שנקראת על שמו (משנה עבודה זרה א, ט), וכשם שאסור לישראל להשכיר מרחצו לגוי כך אסור לו להשכיר פורני לגוי, מפני שמלאכת שניהם שווה...'¹⁸¹ במקרה זה ר' משולם מקיש מדין המשנה במרחץ לדין פורני.¹⁸² במקרים אחרים הוא מסתמך על תוספתא, ברייתא או שאר

179. ועדיין יש להסביר מה צורך יש בהדס שוטה, כאשר לפי ר' עקיבא אין בו צורך כלל. תשובה לכך אפשר לראות בדברי שיבולי הלפט הקצר סימן קיד (הפניית חנוך אלבק אצל מרגליות, הלכות קצובות, שם), שהביא את דעת הלכות קצובות וכתב עליה: "למדנו מדבריו שמתר להרבות בהדס". כלומר, יש טעם גם בצירוף הדס שוטה אף שאינו מעיקר הדין. וכך פסק רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז, ז: 'זאם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא, אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן', וכידוע זהו מנהג בני תימן. וראו גם: הרב י"י סטל, 'נטילת הדס אחד או שניים למצות לולב', מוריה לה (תשע"ח), עמ' שו-שיג. גם כאשר לגודל הסוכה נראה שהמחבר פוסק על פי המשנה. המשנה לא קבעה שיעור מדויק לגודל הסוכה, אך ניתן להבין ממנה שמדובר בסוכה גדולה, כזו שניתן להכניס בה מיטה (ב, א). מלשון המחבר נראה שהוא פוסק שמלכתחילה הסוכה צריכה להיות גדולה 'זאם אינו יכול לעשות גדולה יעשה אותה קטנה עד שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו כשירה, פחות מיכן פסולה'. בתלמוד הבבלי (סוכה ג ע"א) מובאת ברייתא לפיה רבי מצריך גודל סוכה: "עד שיהא בה ארבע אמות על ארבע אמות". לעומת זאת בתלמוד עצמו (שם) נפסק: "אמר רב שמואל בר יצחק: הלכה, צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו", ובספרות ההלכה נקבע שמידה זו היא שבעה על שבעה טפחים. נראה שבעל הלכות קצובות לא פסק כדברי רבי ברייתא, המחייב ארבע אמות, אלא כרוח המשנה. מרגליות (הלכות קצובות שם, עמ' 102, הערה ב) הפנה לפיוט ממנו עולה שמתחילה רצו לקבוע כרבי אלא שהקלו על העם, ואם כך שיטתו היא לכתחילה. סטל טען שישנה מסורת ארץ ישראלית לפסוק כרבי ופירש כך גם את הלכות קצובות. ראו: הרב י"י סטל, 'הידורה של סוכה גדולה: הלכה מחודשת ושוורשה הארצישראלית', מכילתא ד (תשפ"ב), עמ' 121-136.

180. ראו: גינצבורג, גנזי שכתר, ב, קטעים מכתבי הגאונים, עמ' 205. וראו ביאורו של גינצבורג, שם, עמ' 196.

181. תשובות גאונים קדמונים, סימן כג, מהר' קאסל, דף לו ע"א.

182. גם רב יוסף גאון בר' חייא (נפטר בשנת 833) אסר במקרה כזה על פי השוואה למרחץ, מבלי להזכיר את המשנה. ראו: הלכות פסוקות מן הגאונים, כ"י לונדון 98, סימן קכז (הובא במאגרים). לעומת זאת, רב נטרונאי גאון התיר שכר פורני בשבת מכיוון שאין שבתית כלים ואסר רק אם הבעלים היהודי ישב שם קודם ונקראה על שמו. ראו: תשובות רב נטרונאי גאון, מהר' ברודי, ירושלים תשנ"ד, א, תשובה

מקורות תנאיים. למשל, בדין הצלת יין הניגר מחבית שנסדקה בשבת, הוא פוסק: 'כך שנו חכמים: נשברה לו חבית בראש גגו, מביא כלי ומניח בה את היין... (תוספתא שבת ג, י) - כעניין זה התירו חכמים להציל, שהוא כמציל לצורך השתייה, אבל להחזיר לחבית הקבועה אסור מפני שהוא מפרק...'¹⁸³ כאן הוא מדייק מן התוספתא המובאת גם בתלמוד (שבת קיז ע"ב).¹⁸⁴ יש לשים לב לדמיון בין תשובותיו של ר' משולם לפתיחות בשאלת ילמדנו, בהן לאחר פתיחה בשאלה, בא המונח 'כך שנו רבותינו' ומובאה מן המשנה, כפי שמובאר להלן. גרוסמן עמד על נטייתו זו של ר' משולם לפסוק על פי משנה וראה אותה כחלק מהעדפה של מקורות תנאיים:¹⁸⁵

משקל רב ביצירתו הספרותית של ר' משולם ניתן לספרות התנאית ובמיוחד למשנה. המקום שניתן לספרות זו בתשובותיו גדול מזה שיוחד לה בתשובותיהם של חכמי ספרד הראשונים שפעלו בזמנו, ומן המצוי בדרך כלל בספרות הפסק. בחירתו מכוונת היא. בנקל היה יכול למצוא אסמכתאות מקבילות מדבריהם של האמוראים...

להסבר נטיה זו מציע גרוסמן שני גורמים: זיקה לארץ ישראל ולתורתה והעדפה של מקורות ראשוניים. גינצבורג טען שמשפחתו של רבי משולם הגיעה ללוקא מדרום איטליה,¹⁸⁶ ואם כך, גישה זו של ר' משולם ממשיכה את דרכם של חכמי דרום איטליה.

*

כפי שראינו לעיל, גם ר' טוביהו ב"ר אליעזר מסתמך בתוספותיו ההלכתיות ללקח טוב פעמים רבות על המשנה ומסכם את ההלכה בלשונה. בכך הוא ממשיך מסורת של פסיקה מתוך המשנה. גם בתשובה של ר' יצחק בן מלכי צדק, שמפרסם שמחה עמנואל בגיליון זה, ניתן לראות פסיקה על פי המשנה. תשובה זו בעניין גט שניתן שלא כהלכה, מסתמכת על משניות שונות, תוך ציטוט מהן ושימוש חוזר במונחים 'כדתנן' (פעמיים), 'דתנן', 'ותנן', 'תנן'. כמוכח שר' יצחק מסתמך גם על התלמוד, אך הוא פותח במשנה וכנראה אף מבחין בינה לבין התלמוד ('תנן... ומן

נט, עמ' 166-167. לשיטת הלימוד של ר' משולם מן המשנה השוו מדרש פסיקתא רבתי המובא להלן בו מודגם לימוד קל וחומר מן המשנה.

183. תשובות גאונים קדמונים, סימן ככו, שם, דף לו ע"ב.

184. וכן בעניין אדם שציווה להוריש נכסיו לעניים וחזר בו ממתנתו, פסק על פי המשנה: "כך דעתי נוטה, כיון שלא אמר ראובן לעדים בשעה שקנו ממנו, מהיום ולאחר מיתה, הרי היא כמתנת שכיב מרע ויכול לחזור בו, דתנן (בבא בתרא ח, ז): 'הכותב נכסיו צריך שיכתוב מהיום ולאחר מיתה, דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר אינו צריך'... וקיימא לן דלית הלכתא כר' יוסי". ראו: תשובות גאוני מזרח ומערב, סימן קעג, מהד' יואל מילר, ברלין תרמ"ח, דף מד ע"א.

185. גרוסמן (לעיל, הערה 142), עמ' 73.

186. ראו: גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 272; ב' רות, תולדות היהודים באיטליה (תרגום לעברית: גאולה בת-יהודה), תל אביב 1962, עמ' 45.

התלמוד', כלומר, שדבר זה ידוע מן המשנה ומן התלמוד). לדעתי יש לחדר נקודה זו ולראות בה דוגמה להסתמכות על המשנה בפסיקה בדרום איטליה.

* * *

פסיקה על פי המשנה אנו יכולים למצוא גם במדרשים המיוחסים לדרום איטליה. קבוצה אחת היא פתיחות ילמדנו אשר חלקן מאוחרות ובאות במדרשים ביזנטיים.¹⁸⁷ בדרך כלל, שאלת ההלכה 'ילמדנו רבנו' זוכה לתשובה ישירה מן המשנה ('כך שנו רבותינו').¹⁸⁸ עובדה זו עצמה מצביעה על מעמדה המרכזי של המשנה כמקור הלכתי במדרשים אלה. לדוגמה: בפסיקתא רבתי פסקה ח (איש-שלום, כח ע"ב):¹⁸⁹

ילמדנו רבינו מהו שידליק אדם נר שישתמש בו מן הנר של חנוכה, תלמוד למדונו רבותינו: א"ר אחא בשם רב: אסור להדליק נר שישתמש בו מנר של חנוכה, אבל נר של חנוכה מותר להדליק מנר של חנוכה. ומהיכן למדו שמותר להדליק מנר של חנוכה, א"ר יעקב בן אבא: מן המנורה שהיתה בבית קדשי הקדשים למדו, ששנו רבותינו: מצאם שכבו מדשנם ומדליקין מן הדולקין (תמיד ג, ט), מה אם המנורה שהיתה לפני ולפנים אם מצאו נר שכבה היה מדליקין מן חבירו כל שכן נר של חנוכה מותר להדליק מנר של חנוכה...

פסקה זו באה כהפטרה לשבת חנוכה, על צפניה א, יב, והפטרה כזו אינה ידועה ממקום אחר. לפסקה זו אין אפוא מקבילה בפסיקתא רב כהנא או במדרשי התנחומא והיא עשויה להיות מיצירתו של עורך פסיקתא רבתי. תשובת הדרשן לשאלת הילמדנו באה לכאורה ממקור אמוראי, אלא שמימרה בנוסח זה לא מוכרת לנו מן התלמודים.¹⁹⁰ ההנמקה להלכה זו נלמדת על ידי הדרשן בקל וחומר ישירות מדין אחר במשנה והיא נראית להיות מקורית, מיצירתו של עורך המדרש.

187. מקורן של פתיחות ילמדנו הוא בארץ ישראל, אבל חלקן בא כחיבורים שנוצרו או שנערכו באיטליה, כגון מדרשי תנחומא, פסיקתא רבתי או ילמדנו האבוד. ראו במקורות שהובאו להלן בסעיף 'דרשה במשנה'.

188. ראו להלן הערה 190.

189. הנוסח כאן הוא על פי מהדורת איש-שלום, וראו סינופסיס אצל אליצור (לעיל, הערה 67), עמ' 138.

190. השוו לדעת רב המובאת בשבת כב ע"א. וראו בדיון אצל אליצור, שם, עמ' 139. אליצור (שם) סובר שהיה לפני פסיקתא רבתי מקור אמוראי ארץ ישראלי שאינו לפנינו. איש-שלום (הערה ה, שם) סבר שבעל הפסיקתא מפרש את טעמו של רב. אם אכן לפני בעל הפסיקתא עמדה סוגית התלמוד הבבלי, הרי שהדבר מעיד על איחורה של הפסיקתא. על פתיחות ילמדנו בפסיקתא רבתי, הנסמכות על מקורות שאינם לפנינו, ראו בעבודתה של חנה פרידמן-רוס, 'הפתיחה בשאלה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשנ"ח, עמ' 59, והמובא שם מגינצבורג, מאמר על הילמדנו, גנזי שכתר, א (לעיל, הערה 62), עמ' 504, שהדבר מעיד על איחורן של פסיקתאות אלה.

גם בקטע ילמדנו שראינו לעיל בעניין מי 'שהיה עומד ומתפלל ובא הנחש ונכרך על עקיבו'¹⁹¹ פוסק הדרשן כמשנה לחומרה "כך שנו: אפילו מלך שואל בשלמו ולא ישיבנו, אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק" בניגוד לפרשנות התלמודים שמעמידה את המשנה במקום שאין בו סכנה, שכן המדרש סומך להלכה זו את המעשה ברבי חנינה והערוורד שנשכו, וזו היא פסיקה לחומרה על פי משנת חסידים.¹⁹²

דוגמה אחרת נוכל לראות בקטע ממדרש ילמדנו לספר דברים שפרסם יעקב דוד וילהלם:¹⁹³

ילמ' רב': אשה שנתיחדה עם שני אנשים מהו שתהא מותרת לבעלה, כך שנו רב': לא יתיחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתיחדת עם שני אנשים, שכך אנו מוצאים מרחב שנתיחדה עם שני המרגלים ולא נחשדה בדבר ולוט נתיחד עם שתי בנותיו ונתפרסם.

הדרשן מסתמך על המשנה (קידושין פ"ד מ"ב), ומצטט ממנה את שיטת תנא קמא, מבלי להתייחס למקורות אמוראיים (כגון אם מדובר בפרוצים או לא). נימוקו של הדרשן כאן הוא מן המקרא, והסתמכותו על רחב ולוט היא מקורית ומפתיעה. גם כאן ניתן לראות סמיכות שבין המשנה והמקרא.

אותו הדין נידון גם בסדר אליהו רבה פרק יח (אי־ש־שלוס, עמ' 101) וכאן הוא מחמיר כנגד דין המשנה (והגמרא):

אם כך היא מידה למה נתנה משנה לחכמים (קידושין ד, יב): לא יתיחד אדם עם שתי נשים, אבל אם תאמר אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, אין הלכה כן, שאם יעמוד אחד ובא עליה בעבירה אין כאן עדות שלימה, אבל אשה אחת מתייחדת עם שלשה בני אדם, שאם יעמוד אחד מהן ויבא עליה בעבירה יש כן עדות שלימה. מה הפרש בין שנים לשלשה, אלא זה ששנו שלשה, לא שנו אלא בתלמידי חכמים ובחכמים גדולים, אבל בפריצים אפילו עם מאה לא תתייחד. שנו חכמים במשנה: רווק לא ירעה את הבהמה, לא ישנו שני רווקים בטלית אחד (שם, יד), ואף זו הלכה רווחת בישראל (שם),

191. ראו לעיל בסעיף 'דרישת המשנה'.

192. על פתיחה זו בהלכה, ראו: מ' ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 99. לפי ברגמן, שם: "פתיחתא בהלכה המבוססת על דעה הלכתית מחמירה מהדעה המקובלת, אינה נדירה". בעמ' 209, הערה 25, ציין כמה דוגמאות לכך מספרות תנחומא, על פי ניתוחיו של גינצבורג בגנזי שכתר א, ובהן גם פסיקה מחמירה על פי המשנה. דוגמה מובהקת לדרשת ילמדנו הפוסקת על פי דעת יחיד במשנה לחומרה, מובאת אצל י"מ תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות באשכנז 1100-1350, ירושלים תש"ס, עמ' 130-133, לעניין יציאת אישה בתכשיטין בשבת. לדעת גינצבורג, דרשת ילמדנו זו (תנחומא הנדפס וישלח ה) מצטטת ממשנת רבי מאיר ולא ממשנתנו, והוסיף: "שכך דרכו של מדרש זה לסמוך דרשותיו על הלכות המחמירים וגם במקום שאין הלכה כמותם". ראו: גינצבורג (לעיל, הערה 63), עמ' 464. על משנת חסידים ראו: ספראי (לעיל, הערה 20).

193. ראו: וילהלם (לעיל, הערה 57).

כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים, כגון הסרדין והסרקות והנקרות והגרדיים והחייטים והרוכלים והספרים והכובשים.

פסיקתו של מחבר סדר אליהו רבה כאן, שאישה אחת אינה מתייחדת עם שני אנשים (אף שאינם פרוצים) אלא רק עם שלושה, היא החמרה על פני המשנה והתלמודים והיא מנוגדת לפסיקה המקובלת. הלכה דומה יש בסוגיית הבבלי עבודה זרה כה ע"ב, אלא ששם מדובר על שלושה גויים ולא על שלושה ישראלים. עוד מחמיר המחבר שהשלושה צריכים להיות חכמים – כאן אולי בהשפעת המשנה סוטה פ"א מ"ג¹⁹⁴ – ואין מספיק שלא יהיו פרוצים. גם הנימוק של המחבר (מצד עדות) נראה להיות מקורי. דעה מחמירה זו היא כנראה מידת חסידות של המחבר. מהלשון 'ששנו שלושה' נראה שהייתה לפניו משנת חסידים (או הלכת חסידים) כלשהי.¹⁹⁵

ז. דרשה במשנה

עדות אחרת לשימוש עיקרי במשנה יש בשאלות 'ילמדנו רבינו' שעומדות בראשי הפתיחות בהלכה שבמדרשי התנחומא. לאחר השאלה בא בדרך כלל המונח 'כך שנו חכמים' ולפעמים גם 'כך שנו חכמים במשנה'. שלמה בובר רשם את השאלות שבתנחומא בובר (61 במספר)¹⁹⁶ והראה שהשאלות הן בדרך כלל פשוטות ולפעמים אף מנוסחות על פי המשנה. למשל "ילמדנו רבינו על כמה עבירות נשים מתות בשעת לידתן?", "כאשר התשובה, הידועה מן הסתם, מובאת מן המשנה (שבת פ"ב מ"ו): "על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן...". המטרה של שאלות אלה ר'מושכן בחיים' נידונו במקומות שונים,¹⁹⁷ אך נראה שמשמעותן לחקר מקומה של המשנה בתפוצות לא הוברר דיו. ככלל ניתן להסיק שפתיחות אלה בהלכה, משקפות עיסוק במשנה

194. 'ומורין לו שני תלמידי חכמים, שמא יבוא עליה בדרך', ובתלמוד הבבלי שם ז ע"א: "תרי ואיהו הא תלתא", אלא ששם מדובר בשני תלמידי חכמים ולא בשלושה ודין סוטה שונה מדין ייחוד רגיל (שידעו להתרות בבעל).

195. דברי המחבר באים כתגובה להתגלות מלאך שמגלה לו שהסיבה למותם של נערים במקום מסוים בצעירותם היא פריצות. מכאן מסיק המחבר שדין המשנה שלנו אינו נכון ("אם כך היא מידה" = אם הדין חמור כל כך, מדוע נאמר במשנה "אישה אחת מתייחדת עם שני אנשים", אלא שאין הלכה כן). בהקשר זה מעניין לציין גם שהגמרא בדין זה מסתמכת על "תנא דבי אליהו: הואיל ונשים דעתן קלות עליהן..." (קידושין פ ע"ב).

196. תנחומא בובר, א, מבוא, עמ' 28-42. וראו גם במקורות המובאים להלן, הערה 190.

197. ראו למשל: מ' שטיין, 'לחקר מדרשי ילמדנו', ספר היוכל לכבוד משה שור, ורשה 1935, עמ' 85-112, בעמ' 94-98; 'י' היינמן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"א, עמ' 17-22; ח' פרידמן, 'הפתיחתא בשאלה: לעולמה של דרשה בציבור', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 44-48.

וראייתה עיקר, אם משום שמדובר בדרשה בבית הכנסת – על פי הטענה המקובלת – ואם בשל המקום המרכזי שהמשנה תופסת בהן לצד המקרא (הפסוק אליו חותרת הפתיחות).¹⁹⁸ לענייננו, חשוב הרקע של הפתיחות בהלכה המאפיינות את ספרות התנחומא. אמנם מקורם של מדרשי התנחומא הוא בארץ ישראל אבל ניתן להראות שאלינו הם הגיעו לאחר רובדי עריכה. לפי מרק ברגמן הרובד המאוחר של התנחומא הוא מהמאות השמינית-תשיעית. לדעתי יש להדגיש את ההקשר האיטלקי של הרובד המאוחר.¹⁹⁹ לעיל, בסעיף פסיקה על פי המשנה, ראינו שתי דוגמאות מתוך דרשות ילמדנו ובהן שימוש במשנה. להלן אוסיף הדגמה לשימוש של מדרש מאוחר במשנה במסגרת דרשות ילמדנו.

אחד החיבורים המאוחרים הכוללים פתיחות בשאלת ילמדנו הוא מדרש פסיקתא רבתי.²⁰⁰ המדרש כולל כמה סוגים של פסיקות, חלקן קדומות, כגון החטיבה לעשרת הדברות או פסיקות שמקורן בפסיקתא דרב כהנא, וחלקן מאוחרות, כגון פסקאות תנחומאיות (זש"ה) או פתיחות ילמדנו, ופסיקות שניכר מתוכנן או ממועדן שחוברו בחוץ לארץ. את עריכת החיבור ואת חיבור היחידות החדשות יש לייחס לדרום איטליה במאה התשיעית.²⁰¹ בפסיקתא רבתי יש 30 פסיקות הפותחות בפתיחת ילמדנו. פתיחות אלה כוללות אף הן את מונחי התשובה 'כך שנו רבותינו' או אף 'כך שנו רבותינו לשון משנה', וכיו"ב.²⁰²

198. בובר (תנחומא, מבוא, דף טו ע"א) כתב: "וכל התשובות [= לשאלות הילמדנו] בענייני הלכה הן רק כפי המבואר במשנה או בתוספתא... ובברייתא". אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 754-762 רשם את התשובות לשאלות הילמדנו ("כך שנו רבותינו") שמקורן במשנה. ופרידמן (שם), עמ' 57, בדקה ומצאה: "חלק גדול מן התשובות לשאלות נלקחו מן המשנה. 108 הלכות מנוסחות בלשון המשנה כמעט באופן מילולי... ב-10 מקרים אחרים... תשובת הדרשן אינה זהה למשנה, אך ניסוחה מלמד על השפעה ברורה של האמור במשנה...".

199. ראו: ברגמן (לעיל, הערה 192), עמ' 184-186; גאולה, מדרשי דרום איטליה (לעיל, הערה 2). את מדרש ילמדנו האבוד הצעתי לייחס לביזנטיון במאה התשיעית. ראו: גאולה (להלן, הערה 225).

200. בפסיקתא רבתי יש 30 פתיחות בשאלת ילמדנו הבאות בעיקר בשתי קבוצות, בפסקאות א-יד, לח-מז, ועוד. לדיון בפתיחות אלה וסינופסיס חלקי שלהן, ראו: אליצור (לעיל, הערה 67).

201. צונץ שיער שמקום עריכת המדרש הוא ביוון. ראו: צונץ (לעיל, הערה 2), עמ' 117-119. אפשטיין – בהסתמך בין היתר על בנימין זאב באכר, ישראל לוי ואייזיק וייס – קבע את מקומו לדרום איטליה. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 2), עמ' 113-115, והמקורות שציין שם. זמנו של החיבור נובע מתאריך מפורש שנזכר בו, 777 לחורבן [= 845 לסה"נ], ומקומו, דרום איטליה, עולה בין היתר מאזכורם המפורש של 'בני בארי', אשר התפרש בצדק על ידי חוקרים אלה כעיר Bari שבדרום איטליה. אמנם לפירוש שם זה הועלו גם הצעות אחרות – כגון רמא"ש במהדורתו, דף קלו ע"א, הערה כד, שפירש שהכוונה לבני ברי (דברי הימים א' ז', לו), או שמואל קרויס שפירש שהכוונה לבריות – אך הן דחוקות. ראו: S. Krauss, 'Bari in der Pesiktha rabbathi', *MGWJ* 41 (1897), pp. 554-564; 'ש' קרויס, עיר בירות וקורות היהודים בתוכה, ירושלים תרס"ב, עמ' 12-14. לדיון נוסף ראו מאמרי על היצירה המדרשית בדרום איטליה (לעיל, הערה 2), עמ' 59-62.

202. ראו פירוט המונחים אצל אליצור (לעיל, הערה 67), עמ' 100, הערה 9.

דוגמה לחטיבה מאוחרת היא חטיבת הפסיקתאות לח-מה, אשר כונתה באשכנז בשם 'מדרש הרנינו'.²⁰³ בחטיבה זו שמונה פתיחות בשאלת 'ילמדנו רבנו'. למשל, פסקה לח פותחת: "ילמדנו רבנו: אם היתה קטטה בין אדם לחבירו, כיצד מתכפר לו ביום הכיפורים?"²⁰⁴ ובתשובה מובא ציטוט מן המשנה (יומא פ"ח מ"ט): "כך שנו רבותינו לשון משנה: עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, שבינו לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו".²⁰⁵ לשם הדגמה מעמיקה יותר בדרך שימושו של עורך פסיקתא רבתי במשנה, נעיין בפסיקתא י' (כי תישא), לפרשת שקלים. פסיקתא זו פותחת בשאלת ילמדנו (מהר' איש-שלום, דף לג ע"א):²⁰⁶

ילמדנו רבינו: כמה פעמים בשנה תורמין את הלשכה, כך שנו רבותינו (פ': חכמים): בשלשה פרקים בשנה. ולהיכן היית תרומת הלשכה (פ': הולכת), לוקחין בה תמידים משל כל ישראל מן השקלים שהיו שוקלים. למה, כדי שיהיו כל ישראל שותפים בו. (פ': ומאימתי) היו מתחילין מן אדר מראשו של אדר לגבות ותורמין בראשו של ניסן. (פ': ולמה מתחילין מן אדר ותורמין בניסן), כדי (פ': שלא) לדחוק את ישראל היו מחזירין (פ': מזהירין) את ישראל מראש חדש אדר. אמר שלמה: "דרך עצל כמשתת חדק" (משלי טו, יט) ... א"ר יעקב בן יוחי: באלהים ובעשו הכתב (פ': בפסוק הזה) מדבר, "דרך עצל" זה עשו, מהו "כמסוכת חדק", אלא כשם שהסוכה הזוה של קוצים מתחדקת בגדיו של אדם והוא מפשר אותה מצד זה והוא מתחדקת מצד אחר, כך הוא מלכותו של עשו גובה את הארנון (פ': מישראל) ועד שלא יגבה את הארנון הרי (הגלגולים) (פ': הגולגולת) באה עליהם ועד שזאת ניגבת באים עליהם טירנוס (פ': לעסק טירונין), אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן אלא "אורח ישרים סלולה" (שם) כבושה לפני ישראל. משמיעים אותה באחד באדר וניגבים באחד בניסן הוי "ואורח ישרים סלולה". אם תאמר ניגבים יותר מכחם, לא היו ניגבים דבר גדול אלא מחצית השקל. א"ר חנינא: חצי (פ': הסלע) הזו לחנויות בית המקדש היה ניגבה, לא היה ניגבה אלא על כפרתם של ישראל שהיו לוקחים בהם תמידים. אמר הקדוש ברוך הוא: צפוי לפני שכל מניין שעתידין ישראל להימנות שיש בהם חסרון אלא מה אני עושה הריני מתקן להם רפואה שכל מניין שיהיו נמנים שיהא להם כפרה. ומה היתה כפרתם, זה כפרת שקלים. מניין, [ממה] שקראו בעניין: כי תשא.

203. על חטיבה זו ראו: בוכר, פסיקתא רב כהנא, 'מבוא', עמ' XVIII, הערה י; איש-שלום, פסיקתא רבתי, פסקה לח, דף קסד ע"ב, הערה א; אליצור (לעיל, הערה 63), עמ' 189, הערה 326; גאולה, מדרשי אגדה אבורים (לעיל, הערה 1), א, עמ' 5, הערה 23.

204. פסקה זו מיוחדת בכך שהיא כוללת רק פתיחת ילמדנו קצרה. לפתיחתא זו מקבילה בתנחומא (בוכר) וירא ל.

205. הציטוט הוא לפי הנוסח של סדר המשנה הארץ ישראלי. ראו לעיל בסעיף 'נוסח המשנה'.

206. הנוסח כאן הוא על פי דפוס ראשון (פראג תט"ז) עם חילופי נוסח מכתב יד פרמה 1240. ראו סינופסיס אצל אליצור (לעיל, הערה 67), עמ' 145. איש-שלום שינה והשלים על מנת להתאים לנוסח המשנה.

הדרשן פותח בשאלת 'ילמדנו רבינו' פשוטה: "כמה פעמים בשנה תורמין את הלשכה?", ומשיב מן המשנה שקלים פ"ג מ"א: "בשלושה פרקים בשנה תורמין את הלשכה: בפרוס הפסח, בפרוס העצרת, בפרוס החג...", ללא פירוט המועדים המובא בה. ניכר שהשאלה נוסחה על פי המשנה, כרגיל בפתיחות אלה. בהמשך הפתיחה באה דרשה על הפסוק "דָּרַךְ עֲצַל כַּמְשַׁכֶּת חֶדֶק וְאַרְח יְשָׁרִים סֶלְהָ" (משלי ט"ו, יט) המשווה בין גביית המיסים הנשכנית של אדום לבין תרומת השקלים של ישראל. דרשה זו מקורה בפסיקתא דרב כהנא פסקה ב (כי תשא), סעיף ב (מהד' מנדלבוים, עמ' 17), אלא ששם היא באה כדרשה רגילה, בארמית, וכמובן שלא במסגרת פתיחת 'ילמדנו' וללא קשר למשנת שקלים. הדרשן שלנו מפתח את ההשוואה ומוסיף מימרה בשם רבי חנינא על שיעור מחצית השקל השווה לכל נפש והטעמת מטרת התרומה לשם כפרה ולא עבור עבודת הקרבנות, אותה הוא לומד מפסוק הסדר 'כי תשא'.

לפתיחת 'ילמדנו' זו מקבילה בתנחומא הנדפס כי תשא, א (אך לא בתנחומא בוכר). מן ההשוואה ניכר שהנוסח בתנחומא הוא משני לנוסח שבפסיקתא רבתי.²⁰⁷ נוסח השאלה בתנחומא אינו מכוון לנוסח המשנה: "כמה תרומות היו תורמין ישראל בכל שנה, כך שנו רבותינו: שלוש תרומות תורמין...";²⁰⁸ שם הדרשן - ר' יעקב בן יוחי²⁰⁹ - הושמט בתנחומא (וכן שמו של רבי חנינא); הביטוי "באים עליהם טירנוס" (ד"ר) שובש בתנחומא (כתב יד קיימברידג') ל"באים לעסק טירוגין" (ב'מאגרים' תיקנו: לפסק טירונין), ובדפוס ראשון (קושטא ר"פ-רפ"ב): "באין לעסק טירופין".

לדרשת הפסוק ממשלי על עשיו בפסיקתא דרב כהנא יש הקשר ריאלי ביוזני ברור. הדרשן הארץ ישראלי מכיר את סוגי המיסים השונים ומכנה אותם בשמותיהם ביונית: "איית גלגולותך דימוסיך ארנונך". דרשה זו מובאת בפתיחת הילמדנו שבפסיקתא רבתי בתרגום מארמית לעברית עם כמה שינויים בשמות המיסים: "גובה את הארנון... הגולגולת באה עליהם... באים עליהם טירנוס". לכאורה 'דימוסיך' הפך ל'טירנוס', אולי כחילוף גרפי. אבל נוסח דומה מופיע גם בילמדנו האבוד המובא בערוך ערך 'טרן' (ב): "בילמדנו ריש כי תשא: מלכות עשיו גובה הארנון מישראל, עד שלא תגבה הרי גולגולת באה, ועד שהיא נגבית באין לעסק טירונין", ופירש הערוך: "ענין מס הוא".²¹⁰ השינוי המשותף לילמדנו האבוד ולפסיקתא רבתי

207. ר' מאיר איש-שלום כאן (סוף הערה יב) העיר: 'מסגנון לשון התנחומא מוכח מוכח שהוא הועתק מהפסיקתא שלפנינו'. ואליצור (שם, עמ' 146, הערה 185) כתב: 'ברור שניסוחה של הפס"ר כאן קרוב יותר למשנה, ואילו התנחומא ניסח מחדש והרחיב את האמור במשנה' וציין טעות בנוסח התנחומא כאן (תרומת שקלים ב"ח אדר).

208. הביטוי "שלוש תרומות" שבתנחומא אינו מן המשנה כאן, והוא בא בתלמודים בהקשר אחר (ירושלמי שקלים פ"א ה"א, מה ע"ד; בבלי מגילה כט ע"ב).

209. ראו: הערת צונץ (לעיל, הערה 2), עמ' 379, הערה 17. אבל זהו כנראה שיבוש של השם ר' יעקב בר יודא שבפסיקתא דרב כהנא.

210. ערוך השלם, ערך 'טרן' (ב), מהד' קוהוט, ד, עמ' 85.

(כ"י פרמה)²¹¹ – המיוחסים שניהם לדרום איטליה – מצביע על כך שאין כאן טעות אלא שינוי מכוון. 'דימוס' הוא מס המוטל על העם (δῆμος)²¹² והוא רגיל בצירוף: 'דימוסיות, ארנוניות וגולגוליות', החוזר במדרש הקלסי. לעומתו, 'טירונין' הוא גיוס חיילים כמס.²¹³ אמנם, 'הכתבת טירונים' נהגה באימפריה הרומית גם בתקופת המדרש הקלסי,²¹⁴ אך נראה שהשינוי המכוון של נוסח הדרשה הארץ ישראלית, הכולל בין היתר הוספת דרשה במשנה, על ידי שני המדרשים המאוחרים והדרום-איטלקיים תאם כנראה את הרקע הריאלי שלהם.

חיזוק לזיקה הביזנטית-דרום-איטלקית של דרשה זו אפשר למצוא בכך שבסוף פסיקתא רבתי כאן (כי תשא, איש-שלום, דף מ ע"ב – מא ע"א) יש דרשה שברומה לה באה הוספה בכתב יד צפת של פסיקתא דרב כהנא בשם "זה היה נעתק מספר ההובא מלומברדיא", וכן מובאת באותו כתב יד בסוף אותה פסיקתא הוספה מתוך "בספר רומי".²¹⁵ איש-שלום כינה את אותו חיבור בשם 'פסיקתא לומברדית' ולדעתו תנחומא העתיק מאותה פסיקתא לומברדית ומפסיקתא רבתי. הדמיון הרעיוני שבין המקבילות מלמד על זיקה בין אותו חיבור (תנחומא או פסיקתא) שנתפס על ידי בעל כתב יד צפת כחיבור 'לומברדי', 'רומי', כלומר שמקורו באיטליה או אף בדרומה, לביין פסיקתא רבתי כאן.

מניתוח פתיחת ילמדנו זו שבפסיקתא רבתי על מקבילותיה עולה שבעל הפתיחה שאל את דרשת הפסוק ממשלי מפסיקתא דרב כהנא, תרגם אותה לעברית ושינה אותה בהתאם לצרכיו. את הדרשה הוא שיבץ במבנה של פתיחת ילמדנו כאשר השאלה והתשובה מבוססים על לשון המשנה. אין סיבה שלא לייחס את הפתיחה הזו לבעל פסיקתא רבתי,²¹⁶ שלפי האמור לעיל שייך

211. וברומה במקבילה בתנחומא כי תשא, א.

212. ערוך השלם, ערך 'דמוס' (ג), מהד' קוהוט, ג, עמ' 84, מפסיקתא דרב כהנא כאן, וקוהוט הסביר: "מס הנגבה לצורך הכלל". מגדלבוים, פסיקתא דרב כהנא, שם עמ' 17, כתב: "גולגולותך – כסף גולגולת; דימוסיך – מס הנגבה לצורך הכלל; ארנונגך – מין מס".

213. קוהוט (שם) פירש: "מס לצרכי אנשי מלחמה הנכנסים ראשונה לצבא". משה גידמן, בנספח לפסיקתא רבתי מהד' איש-שלום, דף רד ע"ב, פירש בדרך אחרת ("מאחר שנגבו כל המיסים הראויין מכוח דינא דמלכותא באים בני חיילא ולוקחין מה שרוצין"). מרמורשטיין ייחס את הדרשה בפסיקתא דרב כהנא למאה השלישית בארץ ישראל, וראה בפסיקתא רבתי מקבילה בלכד. כך גם ליברמן. ראו: א' מרמורשטיין, 'דורו של ר' יוחנן ואותות המשיח', תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 175, S. Lieberman, *Texts and studies*, NY 1974, pp. 131-132

214. על 'הכתבת טירונים' ראו: ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח, עמ' 178-181.

215. לדרשה ש'הובאה מלומברדיא' יש מקבילה קרובה יותר בתנחומא הנדפס כי תשא יא. ראו: פסיקתא דרב כהנא מהד' בובר דף יח ע"ב; מהד' מגדלבוים, עמ' 31-32 בזה"נ מכ"י צ. גם להוספה מתוך 'ספר רומי' יש מקבילה בתנחומא.

216. כך בין היתר משום שפתיחה זו אינה משותפת למסורת התנחומאית בכלל, שהרי אינה בתנחומא בובר. על שיקול זה כמאפיין של הרובד התנחומאי המאוחר, ראו: ברגמן (לעיל, הערה 192), עמ' 184-185.

לדרום איטליה במאה התשיעית. עצם העובדה שדרשן ביזנטי מוצא לנכון לבנות פתיחת ילמדנו מלאכותית המבוססת על המשנה, מלמדת על מקומה של המשנה בביזנטיון ועל השימוש החי בה. מקבילה חלקית נוספת לדרשה זו יש במדרש אבכיר שאף הוא מיוחס לדרום איטליה. נוסח מדויק של מובאה זו ישנו בפירוש התורה שבכ"י וטיקן 123 (דף א70):²¹⁷

ד"א זהב וכסף ונחשת - אמ' ר' יוחנן: מיכן ג' פרקים תורמין את הלשכה, כנגד ג' תרומות הללו. ואמ' ר' יהושע בן לוי: מנין שאם רצה אדם לשלש (שיקבלו) [שקלון] שלש פעמ' <ים> בשנה, שנ' <אמר> והעמידו עלינו מצות לתת שלישיית [השקל] בשנה (נחמיה י', לג).

מנוסח זה עולה שגם מדרש אבכיר עושה שימוש במשנה (כפי הנוסח הנכון שבמשנה: "בשלושה פרקים בשנה תורמים את הלשכה..."), והוא נותן לה, טעם ומקור אגדי בשתי דרשות פסוקים, האחת מן הפסוק "זהב וכסף ונחושת" והשנייה מן הפסוק "לתת שלישיית השקל". מסורת זו, שהמשנה מהווה עיקר, לצד המקרא, גם בדרשות ילמדנו, עברה כנראה מארץ ישראל לביזנטיון, והיא מצטרפת לממצאים אחרים שראינו בעניין זה.

ח. משנה כתובה

שאלת זמן כתיבתה של המשנה ומקום כתיבתה - כסדר משנה - יש לה קיום נפרד משאלת זמן כתיבת התלמוד הבבלי ושאר חלקי התורה שבעל פה.²¹⁸ נראה שלמדרשים הביזנטיים עשויה להיות תרומה לדיון זה. אחד המקורות החשובים בשאלה זו הוא מדרש פסיקתא רבתי פסקה ה. הצעה לקריאה מחדשת של פסקה מורכבת זו תבוא בנספח שבסוף המאמר. על פי הניתוח שאציג, פסקה זו אינה מצטטת טענה ישנה המתנגדת לכתיבת המשנה, כפירוש המקובל, אלא משקפת טענה בת זמנו ומקומו של עורך המדרש התובעת את כתיבת המשנה ואף מאפשרת אותה. כאן אציין רק כמה סניפים לטענה שמשנה כתובה מוכרת למדרשים המיוחסים לביזנטיון.

א. במקום אחד בסדר אליהו רבה (פרק טו, עמ' 72) יש עדות ישירה על המשנה כספר כתוב: "וכת' [=וכתוב] במשנה... (ומובא ציטוט מאבות). עד כמה שהדבר יכול להיראות מפתיע, זהו ביטוי כמעט יחידאי.²¹⁹ בניגוד למונחים הרגילים: 'תנן' או 'שנינו', מהשורש "שנו"

217. במובאה מאבכ"ר בילקוט שמעוני על שמות כה, ב-ג (רמז שסג, עמ' 652) הנוסח פחות מדויק: "ג' תרומות, בג' פעמים (בשנה) תורמין את הלשכה. א"ר יהושע בן לוי שאם ירצה אדם לשלש שקלון...". על דרשה זו ראו: גאולה, מדרשי אגדה אבודים (לעיל, הערה 1), ב, עמ' 71.

218. ראו להלן בנספח, הערה 304.

219. הביטוי 'כתוב במשנה' מופיע גם בפתרון תורה, מהר' אורבך, ירושלים תשל"ח, עמ' 133, אך שם נראה שמדובר בהערת המעתיק.

בעל פה, כאן המשנה מופיעה כחיבור כתוב. גם בסדר אליהו המונח השכיח הוא "שנו חכמים",²²⁰ אבל מונח שגור זה מציין את פעולתם של התנאים עצמם, בעוד שהמונח החרוג "וכתוב במשנה" מציין את המצב כפי שהוא לפני עורך המדרש. איש-שלום עצמו שם לב לכך והעיר על כך: "עוד אעיר כאן על אמרו וכתוב במשנה שהמשנה כבר הייתה כתובה".²²¹ אם אין מדובר בפליטת קולמוס ועם כל ההסתייגות בכך שזהו ביטוי חריג גם בסדר אליהו רבה עצמו – הרי שנוסח זה מעיד על משנה כתובה בידי עורך המדרש. אך גם אם מדובר באשגרה של המעתיק,²²² יש להזכיר שכתב היד של סדר אליהו רבה (וטיקן 31) נכתב בשנת 1073 בדרום איטליה זמן לא רב לאחר עריכתו המשוערת של חיבור זה באותו המקום, ושכתבי היד הראשונים של סדר המשנה באים מאותו המרכז בסמיכות זמן, כמובא לעיל. ב. מדרש ילמדנו האבוד (המובא בערוך ובילקוט שמעוני) מובאת דרשה זו:²²³

אמר בלעם: אני רואה אותן 'גנות', זה שונה של בר קפרא וזה שונה של רבי חייה וזה שונה של רבינו הקדוש, אמר לו הקדוש ברוך הוא: 'עלי נהר' – אף על פי כן כולן נכנסין לחבורה, כלם נתנו מרועה אחד.

שאוּל ליברמן,²²⁴ דן במובאה זו וראה במונח העברי 'כולן נכנסין לחבורה' מונח טכני אותו הוא הקביל למונח היווני *εἰσφέρειν εἰς τὴν βιβλιοθήκην*, שמוּבנו הוא "להכניס (להניח) בספרייה, ליתן בכך סמכות לטופס המופקד, לפרסמו" (שם). אמנם הביטוי העברי עצמו לא מעיד דווקא על הפקדה בספרייה, אלא על פרסום החיבור, שיכול להיות גם בעל פה, אבל פרשנותו של ליברמן, על פי המונח היווני, פותחת את הפתח לאפשרות שמדובר על הנחת 'חיבור אב' כתוב בספרייה. מדרש ילמדנו האבוד קשור בקשר עם ביזנטיון ולדעת

220. 'שנו' הוא מונח המציין על פה. ראו: י' זוסמן, מחקרי תלמוד ג (להלן הערה 311), עמ' 252–253, 260 והנסמן שם. אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 764, ציין שהמונח "שנו חכמים" חוזר בסדר אליהו (ומנה שם את הופעותיו), ובאותו המשפט ציין גם (על פי המובאה הנדונה כאן) ש"המשנה הייתה כתובה לפני [= מחבר סדר אליהו]."

221. סדר אליהו, עמ' 72.

222. אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 702 ראו במופע זה עדות לספר משנה כתוב (ולפי דעתו זמנו של סדר אליהו הוא לפני חתימת הבבלי). גם בעמ' 764, שם, כתב על סדר אליהו, לפי מקור זה: "המשנה הייתה כתובה לפניו". ובעמ' 765 הערה 1, ציין שנוסח זה ('וכתוב') הוא גם בדפוס ונציה. לעומת זאת, אברמסון כתב שביטוי זה שבסדר אליהו "אינו מוכיח כלום דבר, שהרי בכל הספר הלשון הוא: שנו במשנה, וכאן כנראה אשגרה מהלשון שלפני כן". ראו: אברמסון, כתיבת המשנה (להלן, הערה 311), עמ' 52, הערה 56. זוסמן (להלן, הערה 311), עמ' 325, הערה 24, ציטט את אברמסון. יש לציין שזוסמן עצמו יוצא נגד הקדמת סדר אליהו ומפנה למה שכתב בעבודת הדוקטורט שלו, 'סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות', תשכ"ט, עמ' 307 הערה 5.

223. מתוך ילקוט שמעוני בלק רמז תשעא, מהד' הימן-שילוני, ירושלים תשמ"ו, עמ' 499.

224. 'פרסומה של המשנה', בתוך: ש' ליברמן, יוונית ויוונית, ירושלים תשנ"א, עמ' 218.

אף נערך שם בתקופה בה אנו דנים כאן, במאה התשיעית.²²⁵ אם אכן זהו ההקשר ההיסטורי של דרשה זו, ופירושה הוא כדברי ליברמן,²²⁶ הרי שקבצים שונים של משניות מונחים בכתב בספרייה.

ג. קיומו של 'בית ספר למשנה', באגדת בראשית, ו'בית ספר' בו לומדים נערים – כפי הנראה תורה שבעל פה מן הכתב, כפי שעולה ממדרשים דרום איטלקיים, וכן ממצבה מונוסיה מאמצע המאה התשיעית,²²⁷ עולה בקנה אחד עם הנטען להלן מפסיקתא רבתי על גישה חיובית לכתיבת המשנה במרכז זה באותו הזמן. גם המובא באגדת בראשית פרק סח, א: "משל לחכם שמסר בנו לסופר ללמוד תורה הלכות ומדרשות",²²⁸ משקף כנראה מציאות של לימוד הלכה מתוך ספר שכן מסתבר ש'סופר' כאן הוא מי שמלמד מתוך ספר.

ד. במדרש תהילים (בובר) יט, יד מובאת דרשה בשם רבי תנחומא הפותרת פסוקים (תהילים י"ט, ח-י) בשישה סדרי משנה בסדר שונה מזה שמופיע בדרשת התלמוד (שבת לא ע"א) והמקובל בידינו (לפי המדרש: נשים, זרעים, טהרות, מועד, קדשים, נזיקין). אפשריין עמד על כך ש"הדרוש שינה אפוא את סדר הכתובים, וודאי מפני שסדר הסדרים שלו היה נשים, זרעים..."²²⁹ וכן אלבק הדגיש שהדרשן כאן "הופך את סדר הכתובים ודורשם, ומשמע שביקש להתאים את הדרש לסדרי המשנה שלפניו".²³⁰ נראה שיש להוסיף על כך, שמשמעות הסדר היא דווקא בחיבור כתוב ולא בחיבור על פה בו אין משמעות ממשית לסדר השינון. בהנחה שמדרש תהילים מהד' בובר הוא מדרש מאוחר שנערך באיטליה,²³¹ אין מניעה להסיק שאכן מדובר בסדרי משנה כתובה.²³²

225. ראו: ע' גאולה, 'לחקר מדרש ילמדנו – דיון מחודש בכתובת הידועה מן הילקוט שמעוני לתורה ובמקורה', תרביץ עד (תשס"ה) עמ' 221-260, בעמ' 249-250.

226. מונח עברי זה נמצא גם בתלמוד ירושלמי עירובין פ"א ה"ו (ונציה דף יט ע"ב): "כל משנה שלא נכנסה לחבורה אין סומכין עליה" – ואיני נכנס לכך.

227. ראו להלן בפרק 'משנה לחוד ותלמוד לחוד'.

228. מהד' בובר, עמ' 133; מהד' קהלני, עמ' 580.

229. אפשריין (לעיל, הערה 3), עמ' 981.

230. ראו: 'פתיחה לסדר מועד', בתוך: ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 3. אבל פראנקל (לעיל, הערה 88), עמ' 269, כתב כי "התנחומא הלך בדרך דרש ולא בא ללמד על הסדרים זה אחר זה כי אם להורות שהם נכללו בפסוקים אלה".

231. צונץ הסיק שמחבר מדרש תהילים חי באיטליה ואולי בדרומה. בובר טען שמדובר במדרש ארץ ישראלי קדום. אלבק הוכיח כנגדו ותמך בדעתו של צונץ. ראו: צונץ-אלבק (לעיל, הערה 2), עמ' 131-132; בובר, מבוא לתהילים במהדורות, עמ' 3-8; לביסוס הזיקה של מדרש תהילים מהד' בובר לדרום איטליה, ראו מאמרי על היצירה המדרשית בדרום איטליה (לעיל, הערה 2), עמ' 62-66.

232. כהנא עמד על כך: "כי בשתי המסורות הקדומות של סדר הסדרים ניתן לחלק את ששת הסדרים לשתי קבוצות של שלושה סדרים, בנות שלושים מסכתות כל אחת", אבל גם הוא לא התייחס למשמעות הדרשה לעניין המשנה הכתובה. ראו: מ' כהנא, 'תפוחי זהב במשכיות כסף', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 29-40, בעמ' 35.

ט. משנה לחוד ותלמוד לחוד

פן נוסף של העמדת המשנה לצד המקרא במקורות הדרום איטלקיים, הוא ההפרדה שבין משנה לתלמוד והשוואת מוסד הלימוד של המשנה לזה של המקרא, ולא לזה של התלמוד. בתלמוד הירושלמי ובספרות המדרש הקלסית מופיעה ההבחנה בין מוסד ללימוד מקרא ומוסד ללימוד משנה. למשל במגילה פ"ג ה"א (ונציה, דף עג ע"ד):

ד"ר פינחס בשם רבי הושעיה: ארבע מאות ושמונים בתי כניסיות היו בירושלם וכל אחת ואחת היה לה בית ספר ובית תלמוד, בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה, וכולהם עלה אספסיינוס [והחריבן].²³³

'בית ספר' הוא מונח מיוחד למקרא (אותו קוראים מן הספר)²³⁴ ו'בית תלמוד' הוא מונח המתאים למשנה - כנראה במובן של תורה שבעל פה, אותה לומדים. כלומר ההבחנה בארץ ישראל בתקופת התלמוד, לפי מקור זה, היא בין מקרא ובין משנה (תורה שבעל פה). לעומת זאת, במדרשים דרום איטלקיים אנו מוצאים הבחנה אחרת ושינוי של מונחים אלה. במדרש תהלים (בובר) מזמור א, יט, יש הבחנה ברורה דווקא בין משנה לתלמוד:

אשר פריו יתן בעתו - אלו תלמידיו של אדם, שהם יגיעים בתורה, ועושים את היום עתים, עת למקרא, עת למשנה, עת לתלמוד.

במקום ההבחנה הדיכוטומית שבין מקרא ל'משנה' באה כאן הבחנה משולשת, בין מקרא, משנה ותלמוד. כאן נראה שהכוונה ב'משנה' היא ללימוד המשנה עצמה ולא ככינוי לתורה שבעל פה בכלל, שהרי היא מובחנת מן התלמוד. גם לא ניתן לומר שהכוונה כאן היא לשלבים בלימוד בהתאם לגיל, כפי שמופיע באבות פ"ה מכ"א: "בן חמש שנים למקרא בן עשר למשנה... בן חמש עשרה לתלמוד", שהרי במדרש מדובר על תלמידי החכמים אשר "עושים את היום עתים", כלומר מחלקים את לימודם היומי. מכאן נראה שהמשנה נלמדת במקום זה לכד מהתלמוד.

233. כך במקבילה באיכה רבה (וילנה) פתיחתא יב; ושם, פרשה ב, ד; פסיקתא דרב כהנא פסקה טו (מהד' מנדלבוים, עמ' 257 [להוציא כ"י צפת, בו הוכנס שינוי, כמו בא להלן]); ירושלמי כתובות פי"ג ה"א (דף לה ע"ג). בירושלמי מעשרות פ"ג ה"ג (ונציה, דף נ ע"ד): "דתני בית ספר ובית תלמוד טובלין לספר (ולא) למשנה אבל לא לאחרים". על פי פני משה: בית ספר ובית תלמוד מחייבים את הפירות הנכנסים לתוכם משום טבל עבור הסופר, הגר בבית הספר, ולמְשֶׁנָה (= ולהמשנה), הגר בבית התלמוד, אבל לא עבור אחרים. עוד הפנה בעל פני משה לתוספתא מעשרות פ"ב, אבל שם (הלכה כא) הגרסה: "בית הכנסת ובית התלמוד" (ראו מהד' ליברמן, עמ' 236).

234. ראו: זוסמן (להלן, הערה 311), עמ' 284-285, ושם הערה 12.

אם כך, סביר להניח שהיא גם מצויה בפני הלומדים בחיבור נפרד מן התלמוד (אם אינה נשנית בעל פה).²³⁵

* * *

בית ספר למשנה

הבחנה זו אכן לובשת את המונחים המתאימים בדרשה אחרת המופיעה באגדת בראשית פרק סב, ג (לפי כ"י אוקספורד Ms. Opp. Add. 35, נויבאוואר 2340):

"ויעקב איש תם יושב אהלים" (בראשית כה, כז) - אהל לא נאמר אלא אהלים, מלמד שהיה לו בית ספר למשנה (ובית ספר)²³⁶ ובית ספר לתלמוד.

דרשה זו אינה מופיעה בנוסח הדפוס הראשון של אגדת בראשית (נדפס אצל ר' מנחם לונזאנו, שתי ידות, ונציה שע"ח) אך היא מופיעה בשני כתבי יד מענף הנוסח השני. מהשוואת הנוסחים נראה שדרשה זו אינה תוספת של ענף הנוסח השני אלא היא מקורית באגדת בראשית והושמטה בדפוס ונציה.²³⁷ על פי דרשה זו, שני אוהלי תורה מייצגים שני בתי ספר נפרדים, בית ספר למשנה לחוד ובית ספר לתלמוד לחוד. לאור העובדה שהמונח 'בית ספר' מיוחד בספרות חז"ל ללימוד מקרא²³⁸ ועל רקע המובאה הנזכרת מן התלמוד הירושלמי, המבחינה בין 'בית ספר'

235. לעניין זה השוו קידושין ל ע"א ועבודה זרה יט ע"ב: "לעולם ישלש אדם שנותיו, שלישי במקרא, שלישי במשנה, שלישי בתלמוד". הגמרא שם מעמידה את המימרה בלימוד יומי. רב נטרונאי מעיד על קיום מימרה זו בלימוד יומי בבית המדרש "... מביאין נביא וקורין בו... ועוסקין בתורה: הרוצה במשנה עוסק, הרוצה בתלמוד עוסק". המשך דבריו שם באשר ל'תנאים' ("תנאין עוסקין במשנה ובמדרש ובתוספות") מתייחס לסדר משנה ולא לתורה שבעל פה. ראו: תשובות רב נטרונאי גאון, מהד' ברודי, סימן לט, ירושלים תשנ"ד, כרך א, עמ' 146-147. גם הרמב"ם תיאר את הלימוד היומי המשולש, אלא שהוא כנראה פירש ש'משנה' היא תורה שבעל פה ו'תלמוד' הוא הבנת דבר מתוך דבר. ראו: הלכות תלמוד תורה א, יא-יב.

236. נראה שזו הכפלה של המעתיק וכך מחק גם במהד' בובר (קרקוב תרס"ג, עמ' 126, הערה ט) וכן במאגריים - המילון ההיסטורי. בכתב יד אוקספורד Ms. Mich. 410 (נויבאוואר 937) כאן (מאותו ענף נוסח): "בית ספר למשנה ובית לתלמוד ובית למקרא". נראה ש'בית למקרא' הוא גלוסה כאן. קהלני (במהדורתו, פרק סה, ד, עמ' 565) הביא את חילופי הנוסח והשלים בנוסח אוקספורד "ובית ספר [למקרא]" אבל השלמה זו אינה נראית שהרי לא ייתכן ש'בית ספר למקרא' יבוא בין 'בית ספר למשנה' ו'בית ספר לתלמוד'. בכל אופן, על פי שני עדי נוסח אלה, בתי הספר למשנה ולתלמוד מקוימים בכתוב.

237. שהרי דפוס ונציה גורס: "אמר לו הב"ה חזור לתומך כשם שהיית, חזור לקווייך", והוא מביא דרשה עבור החלק השני: "כשהיית מברך את השבטים לא כך אמרת, לישועתך קויתי ה'", אך אינו מביא דרשה עבור החלק הראשון, היא הדרשה החסרה כאן ומופיע בכתבי יד אוקספורד: "ויעקב איש תם יושב אהלים...".

238. זוסמן (להלן, הערה 311), כתב: "סתם ספר בספרות חז"ל כולה הוא ספר התורה או אחד מכ"ד כתבי הקודש, כך גם בכל הביטויים מן השורש הזה...". אבל כאן אנחנו רואים שמייחסים את המונח בית ספר

ו'בית תלמוד' שהם: 'בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה', מתחדדת כאן ההבחנה שבין משנה לתלמוד דווקא (ולא בין מקרא למשנה) ומתחדש כאן הייחוס של מוסד 'בית הספר' כמוסד ללימוד משנה וללימוד תלמוד, ולא ללימוד מקרא, כמקובל.²³⁹ מיותר לציין שדרשת הדרשן מייצגת את עולמו שלו. מכאן עולה שחיבורים אלה נלמדו בנפרד ואף היו כתובים בנפרד במקומו של הדרשן. גם המונח 'בית ספר' שמיסודו מתייחס כאמור למקרא, מלמד על לימוד מתוך ספר כתוב, ואם כך 'בית ספר למשנה' מורה על משנה הכתובה בנפרד מן התלמוד ואף נלמדת בנפרד ממנו.²⁴⁰

שני מדרשים אלה, מדרש תהילים (מהד' בובר) ואגדת בראשית, הם מדרשים מאוחרים השייכים לבית היוצר של דרום איטליה במאות התשיעית-עשירית.

גם במשל המובא באיכה זוטא כ, ב, שנערך כנראה באותו המקום,²⁴¹ ישנו חילוף בין שני ענפי נוסח בשם מוסד הלימודים: בכ"י פרמה 2342: "לחכם שהיו לו בנים משכילים ומוליכין לבית הספר, [מעריב] ומוליכין לבית המשתה. לאחר ימים מתו שניהם, והיה משכים והולך לבית הספר ובוכה...". ובכ"י וינה 204: "... ומשכים ומוליכים לבית המדרש... והיה משכים והולך לבית המדרש".²⁴² ניכר שחילוף כזה הוא מכוון והוא נובע כנראה מהתאמת שם המוסד לרקע השונה של שני ענפי הנוסח. המונח 'בית ספר' בכ"י פרמה (שהוא כנראה הנוסח המקורי) אינו מתייחס לילדים קטנים לומדי מקרא, שהרי האב לוקח אותם לבית המשתה בערב, אלא לנערים. תמונה זו תואמת את דרום איטליה, כפי שראינו מהמקורות לעיל.

ואכן, שימוש בשם "בית ספר" למוסד עבור נערים בדרום איטליה, עולה גם מתוך מצבה מוינוסה מאמצע המאה התשיעית, בה נכתב: "[המצבה] הזאת הוצבה על קבר [...] א בן אלישע שמת בן ש[...]. [...] שנה והיה הנער ח[...]. בית הספר עדין ב[...]. [...] חקיו ומהיר היה ב[...]. עד הוא בקטנו ובנערו...".²⁴³ אין לדעת משרידי כתובת זו מה בדיוק נלמד בבית ספר זה, אבל ניתן לשער את התמונה. קאסוטו השלים את גיל הנפטר כך: 'שלוש עשרה שנה'. השלמה זו נראית סבירה, מכיוון שחסרות שתי מילים, ומדובר בנער. אם אכן מדובר בנער מחונן ומהיר תפיסה

למשנה, ומשמע בפשטות שיש להם ספר כתוב של משנה וכן ספר של תלמוד. ייתכן שזו סמל לא התכוון למדרש המאוחר.

239. התלמוד כאן יכול להיות תלמוד ירושלמי ולא דווקא תלמוד בבלי, אך זו שאלה שאין מקומה כאן.
240. ייתכן שגם בתיאור עמי הארצות שבא באגדת בראשית (פ, א) ניכר ההבדל בין משנה לבין מדרש: "אלו עמי הארץ שאינן יודעין לא לקרות ולא לשנות ולא לדרוש" (מהד' קהלני, עמ' 640) - לקרות במקרא, לשנות במשנה ולדרוש במדרש.

241. על זיקתו של מדרש זה לביזנטיון ראו: ע' רייזל, מדרש איכה זוטא: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, ירושלים תשפ"ד, עמ' 195-214.

242. ראו: רייזל, שם, עמ' 152-155.

243. ראו: מ"ד קאסוטו, 'הכתובות העבריות של המאה התשיעית בוינוסה', קדם ב (תש"ב), עמ' 117. זמן המצבה לפי קאסוטו, 'בין שנת תשפ"א לשנת תשפ"ט לחרבן' (=851-859).

בן שלוש עשרה (או יותר) ברי שלא למד בבית הספר רק מקרא, אותו למדו בגיל צעיר יותר, אלא תורה שבעל פה, ובראשה משנה.

אשר לנוסח "בית ספר למשנה ובית ספר לתלמוד" שבאגדת בראשית, אמנם אפשר לטעון שאינו אלא תקלה לבלרית מאותה מימרה שבירושלמי, והנוסחה "בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה" נתפצלה באגדת בראשית לשני ביטויים מקבילים. אולם, לכד מן העובדה שדרשת כ"י אוקספורד של אגדת בראשית אינה מקבילה למימרת הירושלמי, הרי שאת אותה מימרה של הירושלמי (המופיעה גם באיכה רבה [וילנה] פתיחתא יב ובפסיקתא דרב כהנא) מצאנו גם כן עם שינוי זה:

בפסיקתא דרב כהנא, פיסקה טו (איכה, מהד' מנדלבוים, עמ' 257, לפי כ"י אוקספורד, נויבאואר 151:1 ועוד) מובא כבירושלמי:

ר' פנחס בשם ר' הושעיא א': ארבע מאות ושמונים בתי כנסיות היו בירושלם וכל אחת ואחת יש בה בית ספר ובית תלמוד: בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה, וכולם עלה אספסיאנוס והחריבן.

ואולם בילקוט שמעוני שעל הנ"ך (ישעיה, רמז שצ, מהד' הימן-שילוני עמ' 16) מובא ציטוט בשם פסיקתא דרב כהנא באופן זה:

ר' פנחס בשם רבי אושעיא: ארבע מאות ושמונים ואחד בתי כנסיות כמנין "מלאתי" היו בירושלים ובכל אחד ואחד בית ספר לתלמוד ובית ספר למשנה ובית ספר למקרא וכלן עלה אספסינוס והחריבן. מלאתי משפט - כגון משנתו של רבי חייא ומשנתו של רבי אושעיא ושל בר קפרא.

ברור הוא ששינוי זה אינו מעשה ידיו של בעל ילקוט שמעוני, וכי כך הוא מצא בנוסח שלפניו.²⁴⁴ ואכן בכתב יד צפת של פסיקתא דרב כהנא, כתב היד ששימש בסיס למהדורת בובר, מופיע כך: "וכל אחד ואחד יש בה בית ספר ובית תלמוד, בית ספר למקרא ובית ספר למשנה...".²⁴⁵ כתב יד צפת הועתק במצרים אך מקורו של הנוסח הוא באיטליה.²⁴⁶ כתב יד זה כולל הוספות

244. ואמנם בילקוט שמעוני לאיכה (רמז תתרכג) מובא (כנראה מאיכה רבה ב, א, ראו: הימן, מקורות ילקוט שמעוני לנ"ך, עמ' 459) כמופיע לפנינו: "וכל אחד היה לו בית ספר ובית תלמוד, בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה" (וכך מופיע גם בדפוס ראשון של הילקוט, שאלוניקי רפ"א, רמז תתריב, ללא ציון מקור).

245. כך לפי האפראט של מנדלבוים, אבל במהד' בובר (פסיקתא דרב כהנא, מהד' בובר, דף קכא ע"ב) מובא בנוסח הרגיל: "ובית תלמוד למשנה" (ראו בובר שם, הערה נה).

246. כ"י צפת = כ"י ספריית כל ישראל חברים, פריס, Ms. 47 שנת שכ"ה 1565 (מתכ"י: F3042) שימש יסוד למהדורת בובר. חלקים אחרים של כתב יד זה הם כ"י אוקספורד-בודלי 2222 (F20505) וכ"י הספריה הבריטית 759 (F5458). ראו בקטלוג הספרייה הלאומית. בובר, במבואו שם, עמ' XLV-XLIV, ציין שבכ"י צפת יש הוספות שונות שאינן בכתבי היד האחרים של פסיקתא דרב כהנא, ושמצוין עליהם

ועיבודים ונראה אפוא שאין מדובר כאן בטעויות העתקה אלא בעיבוד מגמתי של המימרה, אשר הוכנס גם בפסיקתא דרב כהנא וגם באגדת בראשית. הדרשה השנייה דורשת את המילים 'מלאתי משפט' במובן של 'הרבה קבצי משניות', והיא מציינת שמות של קבצי משניות קדומים, אותם נטלה ממקורות אחרים.²⁴⁷ גם מגמה זו, להרבות את המשנה, מאפיינת את מדרשי ביזנטיון.²⁴⁸ אם אכן מדובר כאן על שינוי מכוון, יש לשאול: מה מניע דרשנים ביזנטיים אלו לדרוש שמשנה לחוד ותלמוד לחוד? ייתכן שיש כאן מניע פולמוסי כלשהו, אולי כנגד המרכז הבלבי בו המשנה הייתה כלולה בתלמוד, אך ייתכן גם שהמניע הוא הבלטת מקום המשנה כתחום בפני עצמו באופן שמשקף את תחומי העיסוק של מרכז זה.

* * *

בעלי משנה ובעלי תלמוד

באותו כתב יד צפת של פסיקתא דרב כהנא, מובאת פסיקתא נוספת לסוכות, שאינה בכתבי היד האחרים של המדרש. פסיקתא זו נועדה ליום טוב שני של סוכות, ומכאן שמקורה אינו בארץ ישראל. וכך מובא בפסיקתא זו:²⁴⁹

ד"א י'כרו עליו חברים' (איוב מ, ל) - חבורות חבורות, יש בעלי מקרא, יש בעלי משנה, יש בעלי תלמוד, יש בעלי הגדה, יש בעלי מצוות, יש בעלי מעשים טובים. כל חבורה וחבורה באה ונוטלת חלקה. ושמה תאמר יש ביניהם מריבה, א"ל 'יחצוהו בין כנענים' (שם), אילו הפרגמטוטיין הללו כשיש להם אבן טובה בשותפות והן מוכרין אותה וכשהן באין לחלק דמיה אינן עושין מריבה אלא כל אחד בא ונוטל חלקו לפי דמים שנתן.

הדרשן דורש חֲפָרִים (דגוש) מלשון חברים (רפוי), ובמובן חבורה (ואולי גם בזיקה לתואר הארץ ישראלי 'חבר').²⁵⁰ פסיקתא זו מבחינה בין "בעלי משנה" ל"בעלי תלמוד" ו"בעלי הגדה", כלומר

"מספר ההובא מלומברדיא", "בספר רומי" או ב"ספר אחר", להן יש מקבילות בתנחומא, וכן פסיקות נוספות שאינן בכתבי יד אחרים של פסיקתא דרב כהנא, כדוגמת פסקה לסוכות המופיעה בפסיקתא רבתי המוכרת גם בשם 'מדרש הרנינו', כמובא להלן.

247. ראו: ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה (ונציה, דף מה ע"ג): "מכל אשר יתאוה - אילו משניות גדולות כגון משנתו של רבי חונה משנתו של רבי הושעיה ומשנתו של בר קפרא"; שיר השירים רבה ח, ב; קהלת רבה ב, ח; איכה רבה פתיחתא כג.

248. על מגמתם של מדרשי ביזנטיון להרבות את המשנה, ראו להלן בסעיף 'סדר הלימוד'.

249. פסיקתא דרב כהנא 'פסקא אחרייתא דסוכות', מהר' בובר, ליק תרכ"ח, דף קפח ע"ב [= פסיקתא דרב כהנא, מנדלבוים, עמ' 457, נספח ב].

250. הדרשה והמשל מופיעים גם בתנחומא (ורשה) ניצבים ד אך ללא פירוט מקצועות התורה. על התואר 'חבר' בישיבה הארץ-ישראלית בתקופת הגאונים, ראו: מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה

התמחויות בין אם בשינון בעל פה ובין אם בלימוד.²⁵¹ גם כאן יש לומר ש'משנה' היא המשנה עצמה ולא כל תורה שבעל פה.²⁵² בין השיטין של דרשה זו משתקף מתח בין החבורות השונות ("ושמא תאמר יש ביניהם מריבה") והדרשן דוחהו באמצעות משל. בוכר כתב על פסיקתא זו כי "סגנון לשונה יעיד עליה כי חדשה היא" (ושיער שיש זיקה בינה לבין 'מדרש הרנינו').²⁵³ ואכן, היריבות שבין החבורות השונות, שנרמזה בפסיקתא החדשה, מתגלה ומתחדדת במקור אחר ומעניין במיוחד. בנספח לסדר אליהו זוטא (נדפס בדפוס ונציה שנ"ח כפרק טז; מהד' איש-שלום, נספחים, עמ' 5), הוא 'פרקי דרך ארץ' פ"א,²⁵⁴ מובא:

שמעו דבר ה' ה' החרדים אל דברו (ישעיהו סו, ה) – אמרו: גדולה שנהא ששונאים עמי הארץ את תלמידי חכמים יותר משנהא ששונאים אותנו אומות העולם... אמרו אחיכם שונאים מנדיכם (שם), אחיכם – אלו בעלי מקרא (שונאים) (ששונאין) לבעלי משנה, (אחיכם אלא) [שונאים – אלו] בעלי משנה ששונאין בעלי תלמוד, (שונאים) מנדיכם – אלו מלמדי תינוקות שקורין ואין שונין, ואם קורין ושונין אין בהם דעת, ואסור לכבדן, ומכבדן יורש גיהנם לעצמו.

המקור לדרשה זו הוא בתלמוד הבבלי, בבא מציעא לג ע"ב:

דרש רבי יהודה רבבי אלעאי: מאי דכתיב: שמעו דבר ה' ה' החרדים אל דברו – אלו תלמידי חכמים, (אמרו) אחיכם – אלו בעלי מקרא, שונאים – אלו בעלי משנה, מנדיכם – אלו עמי הארץ...

בדרשה זו אין נזכרים כלל 'בעלי תלמוד' ולא נזכר מתח בינם לבין 'בעלי משנה'.²⁵⁵ לעומת זאת, בדרשה המאוחרת, הוכנסה הבחנה בין שני המקצועות והוטלה שנהא בין בעלי משנה

(1099-634), תל אביב תשמ"ג, כרך ב, עמ' 417; גאולה, מדרשי אגדה אבודים (לעיל, הערה 2), א, עמ' 279-281.

251. לימוד משנה בחבורה משתקף גם בסדר אליהו רבה פרק יד (מהד' איש-שלום, עמ' 68): "והזקין ושנה משנה מדרש הלכות ותלמוד ואגדות, ושונה עם חביריו, עליהן הוא אומר הנה מה טוב ומה נעים".

252. המונחים בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי תלמוד, מוכרים מספרות חז"ל. ראו למשל: ספרי דברים פסקה שנה; בראשית רבה פרשה מא, א; עירובין כא ע"ב; חגיגה יד ע"א; בבא בתרא ח ע"א; ועוד, אבל דרשה זו על הפסוק הנ"ל היא ייחודית ל'פסיקתא אחריתא' זו.

253. בוכר, שם, דף קפה ע"ב, הערה א, ודף קפז ע"ב, הערה כט.

254. הצייטוט, על תיקוניו, מתוך מהד' איש-שלום, שם. על נספח זה ראו: מאיר איש-שלום, בהקדמתו שם, עמ' 1, 19; ש' ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים תשנ"ב, עמ' 29, הערה 1.

255. אמנם רש"י פירש כאן: 'שנאים אלו בעלי משנה – ששונאין בעלי תלמוד, לפי שבעלי תלמוד אומרים על בעלי משנה שהן מבלי עולם'. אבל, אפשר להציע שר' יהודה בר עלאי דורש 'שונאים' בשי"ן ימנית, ששונים משנה, וכלל לא התייחס ל'בעלי תלמוד'. ואכן, כך כתב מהרש"א כאן: 'שונאים אלו בעלי משנה כו' עכ"ל בלשון אם רבי לא שנהא כו' שהוא מלשון משנה ופרש"י מלשון שנהא ואויב הוא

לבעלי תלמוד! ²⁵⁶ בסיפא של דרשה זו מובאת ביקורת חריפה על מלמדי תינוקות אשר "קורין ואין שונין, ואם קורין ושונין אין בהם דעת", עד כדי כך שה'מכבדן יורש גיהנם'. ביקורת זו הוסברה על ידי שאול ליברמן כנובעת מטעויות שטעו מלמדי התינוקות, "שלא היו בקיאים במשנה, בתלמוד ובאגדה", ולמדו את המקרא שלא על פי מסורת חכמים, דבר שנעשה מסוכן במיוחד בזמן הקראים. ²⁵⁷ מכאן גם קבע את זמנה של גישה זו לתקופת הגאונים. ²⁵⁸ לסיום פרק זה יש לציין, שגם רבי בנימין מטודלה, בתיאורו את חכמי תבי שביוון (הנזכר לעיל), הבחין בין בעלי המקצועות: ²⁵⁹

ומשם שני ימים לתיבאס, עיר גדולה ובה כמו אלפים יהודים... ובהם חכמים גדולים במשנה ובתלמוד וגם גדולי הדור ובראשם הרב הגדול ר' קוטי ור' משה אחיו ור' חייא ור' אליה תירוטוט ור' יקטן, אין כמותם בכל ארץ יון חוץ ממדינת קוסטנטינו'.

העובדה שר' בנימין ציין דווקא את מקצועות המשנה והתלמוד כאלו שבהם מתבלטים חכמי תיבץ הגדולים, ולא ציין בהכללה 'חכמים גדולים בתורה', או אף סתם 'בתלמוד', מלמדת שהמשנה נחשבה ביוון, גם במאה השתים עשרה, כתחום עצמאי ומובחן מן התלמוד, כפי שאכן ראינו לעיל שהמשנה נתפרשה בדרום איטליה וביוון כחיבור עצמאי. ²⁶⁰

י. סדר הלימוד

כמה מדרשים מן המרכז הדרום איטלקי מספקים הצצה אל סדרי הלימוד של המשנה ואופן לימודה במרכז זה. לימוד יומי של משנה נזכר למשל במדרש תהילים (בובר) מזמור א, יז:

דחוק וק"ל'. וגם תוספות כאן, ד"ה 'אחיכם', אינם דורשים 'שונאיכם' מלשון שנאה: 'אלו בעלי משנה שסבורים לידע כמו בעלי גמרא ואינם יודעים בירור הדבר'.

256. לדרשה זו מקבילה בפרקי דרבי, מהד' שנבלום, למברג תרל"ו, דף לז ע"א ושם: "אחיכם - אלו בעלי משנה שהן שונאין התלמיד (צ"ל: התלמוד)..."; הובא אצל ליברמן (לעיל, הערה 254), עמ' 28.

257. ליברמן, שם, עמ' 29.

258. ליברמן, שם, עמ' 31. איחורו של פרק זה עולה גם מתוך היותו ליקוט ממקורות מאוחרים כולל מסדר אליהו עצמו. ראו על כך: צונץ, הדרשות בישראל (לעיל, הערה 2), עמ' 54; איש-שלום, שם, עמ' 19; ליברמן, שם, עמ' 29, הערה 2. חוקרים אלה לא קבעו את מקום יצירתו של קובץ זה והדבר דורש מחקר נפרד. זיקתו לדרום איטליה נשענת כאן רק על שימוש בסדר אליהו, מאפייניו הדומים לחיבור זה ואף הדפסתו עמו (בדפוס ונציה שנ"ח). אחד ממאפייניו הדומים לסדר אליהו הוא ציטוט מ'משנה' שאינה לפנינו: "שכך שנו חכמים במשנה אל תתן עיניך בממון שאינו שלך... שכך שנו חכמים במשנה אל תשמיע לאזניך דברים בטלים... " (מהד' איש-שלום, שם, עמ' 1-2, וצונץ, שם, עמ' 291, הערה 116). איש-שלום, שם, הערה 6, הראה ש'משנה' כאן מכוון למסכת דרך ארץ. תופעה דומה לכך ראינו לעיל מסדר אליהו עצמו, מה שיכול להצביע על קרבה של בית היוצר.

259. ראו: מסעות רבי בנימין, מהד' אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' יב.

260. על תיבץ וחכמיה במאות קודמות ראו במאמרי 'לחקר מדרש ילמדנו' (לעיל, הערה 228).

בר קפרא אמר: כל מי שהוא קורא שני פרקים שחרית ושני פרקים ערבית קיים ובתורתו יגהגה יומם ולילה (תהילים א, ב)...²⁶¹ אמר רבי ברכיה: אף אבותינו הראשונים קבעו את המשנה שהיו יושבין ביום שהוא נוטל מן הלילה ובלילה שהיא נוטלה מן היום.

כמה תיאורים מיוחדים אחרים באים בסדר אליהו רבה. עדות אחת על אופן לימוד המשנה מובאת בסדר אליהו רבה פרק א (אי־ש־שלום, עמ' 4):

אף על פי שאתם עושים מלאכה כל ששה ימים יום השבת יעשה כולו תורה. מיכן אמרו: לעולם ישכים אדם וישנה בשבת, וילך לבית הכנסת ולבית המדרש, יקרא בתורה וישנה בנביאים, ואחר כך ילך לביתו ויאכל וישתה... מיכן אמרו: כשיקרא אדם יהא תופס בידו, כדי שלא תשיגנו בושא וכלימה בשעה שאומרים לו, עמוד וערך מקרא שקריתה, עמוד וערך משנה ששניתה, וכן הוא מפורש בקבלה... ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה (תהילים ה, ד).

קטע זה מתאר את אופן לימוד התורה בשבת: ראשיתו בשינון משנה בבית, לפני התפילה, המשכו בקריאה בתורה ובנביא בבית הכנסת, וסופו, כפי הנראה, בלימוד בבית המדרש, לאחר סעודת השבת.²⁶² ההנחיה המיוחדת בקטע זה היא "כשיקרא אדם יהא תופס בידו" – זאת על מנת שלא יובך כשיתבקש 'לערוך'²⁶³ את המקרא שקרא או את המשנה ששנה. נראה שכוונת הביטוי המיוחד "יהא תופס בידו" היא מטפורית ומשמעה "לקלוט את החומר" – שלא לאבד אותו. אם כך, לא מוסבר הצד המעשי של הנחיה זו, אם על ידי חזרה או על ידי פירוש או עיון. עדות אחרת על אופן לימוד משנה, ואף בה בא ביטוי דומה, ישנה בסדר אליהו רבה פרק ה (בכתב יד וטיקון):²⁶⁴

מיכן אמרו: קורא אדם נביאין וכתובים ויודע להשיב בהם, ישמרם בידו... שנה אדם סדר אחד או שני סדרים ויודע להשיב בהן ישמרן בידו ויכרך וירומם וישבח ויגדל ויקדש לשמו של מי שאמר והיה העולם... ואינו צריך לומר למי ששנה הלכות.

המחבר מלמדנו בקטע זה כמה עניינים על סדר לימוד המשנה במקומו. ראשית, מובן מדבריו שהמשנה היא הלימוד העיקרי לצד המקרא, והלכות – שהן כאן אולי תוספתא²⁶⁵ – הן כבר בגדר

261. על כך שמדובר כאן בלימוד פרקי משנה ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 980.

262. ראו: ע' גאולה, 'דרשה ופיוט במנחת השבת בבית הכנסת בביוזטיון', ר' ריינר ואחרים (עורכים), תא־שמע – מחקרים לזכרו של ישראל מ' תא־שמע, אלון שבות תשע"א, עמ' 171–194. מקורות שונים מעידים על לימוד משנה במסגרת התפילה ועל כך יש להרחיב במקום אחר. ראו לדוגמה: שיבולי הלפט עניין תפילה סימן ה; שם סימן מד; שם יום הכיפורים סימן כ.

263. לפירוש ביטוי זה ראו להלן.

264. במהדרת אי־ש־שלום, פרק ו, עמ' 31, נשמט מחמת הדומות המשפט המשמעותי לענייננו.

265. משנה נקראת 'הלכה' למשל בפירוש הגאונים לסדר טהרות, מהר' אפשטיין, עמ' 3, וראו שם הערה 1. על 'הלכות' ככינוי למשנה, ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 999. כאן הן באות כרבותא מעל לסדר

רבנות. שנית, אין ציפיה מאדם שילמד שישה סדרי משנה ודי בסדר אחד או שניים. לא פורש אם הכוונה לסדרים מסוימים, ואם כן אלו הם, אבל ייתכן שהכוונה לסדרים המעשיים (כגון מועד). מעניין להשוות לויקרא רבה (פרשה לך ד, מהד' מרגליות עמ' תשעה) המכנה אדם במעלה זו כך: "איש תככים - זה שהוא שונה סדר אחד או שני סדרין".²⁶⁶ שלישית, אין די לשנות את סדרי המשנה אלא יש גם 'לדעת להשיב בהן'. נראה שאין הכוונה ללימוד תלמוד על משנה זו, אלא ליכולת לפרש את המשניות ולהבינן, שכן ניסוח זה עצמו בא בראש המובאה ביחס למקרא, ושם ברור שמדובר בפירושו. אכן, ראינו לעיל שבדרום איטליה רבו הפירושים למשנה, בעיקר פירושי מילים. בנוסף, הלומד צריך "לשמור את הסדרים בידו". ביטוי זה דומה לביטוי שראינו במובאה הקודמת "יהא תופס בידו", והוא חוזר גם בסדר אליהו רבה פרק ז (אי-ש-לום, עמ' 37): "אשרי אדם שיש בו דברי תורה ושמורין בידו ויודע להשיב בהן תשובה במקומה". כדי להבין את משמעותם של ביטויים אלה, נראה שיש לעמוד על משמעותו של ביטוי מיוחד שני שנזכר בהקשר זה: "לערוך את המשנה".

לעיל ראינו: "יהא תופס בידו, כדי שלא תשיגנו בושה וכלימה בשעה שאומרים לו: עמוד וערוך מקרא שקריתה, עמוד וערוך משנה ששניתה". דרשה זו נלמדת מהפסוק בתהילים ה', ד, כנראה באופן זה: "ה' בקר תשמע קולי" - מכוון לקריאת המקרא ושינון המשנה, "בקר אערך לך" - מכוון ל'עריכתם', "ואצפה" - כלומר, שהלומד יהיה מוכן ולא ייבוש. ולשם כך הדברים צריכים להיות 'תפוסים' או 'שמורים בידו'. בפרק ג (עמ' 13) דורש הדרשן את הפסוק בשמואל ב כ"ג, ה: "ערוכה בכל" - במקרא ובמשנה בהלכות ובאגדות. 'שמורה' - שהיו דברי תורה שמורין בו לעולם ולעולמי עולמים". ממקבילה זו עולה שהמשנה (ושאר דברי תורה) צריכה להיות גם 'ערוכה' וגם 'שמורה', בדומה לביטויים שראינו 'ישמרם בידו' ו'יתפוס בידו'.²⁶⁷ הביטוי 'יתפוס בידו' מזכיר במידת מה את הביטוי התלמודי "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", שמכוון גם לחזרה מחזורית על הלימוד (ראו מועד קטן כח ע"א). הביטוי 'לערוך את המשנה' פירושו לסדר אותה, להציע אותה בצורה סדורה, כפי שמורות הקבלות בין השורה

משנה ולכן ייתכן שמדובר בתוספתא, אך ייתכן שהכוונה לכל ההלכות, כלומר כל המשנה, כפי שעולה מן המקבילה במדרש משלי, להלן.

266. בספרי דברים האזינו פסקה שו, מהד' פינקלשטיין עמ' 339 נזכרת מידה זו כתחילת הלימוד: "כשארם הולך ללמוד תורה בתחילה אין יודע מה לעשות, עד ששונה שני סדרים או שני ספרים ואחר כך נמשכת אחריו..." (הנוסח כאן לפי 'מאגרים'). וראו המובא להלן ממדרש משלי. ואילו באבות דרבי נתן נ"א פרק כט (שכטר, דף מד ע"א) הפך ניסוח זה למידת החזרתיות: "שנה אדם סדר אחד שנים ושלשה | פעמים ולא השנה אותם לאחרים ונתעסק בהן ולא שכחן..." (ושם בהמשך בפירושו: "שנה אדם סדר אחד ב' וג' פעמים...").

267. השוו לדרשת ברוריה בעירובין נד ע"א: "ערוכה בכל ושמרה - אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך - משתמרת, ואם לאו - אינה משתמרת", שעניינה גרסה בקול.

ער"ך והשורש סד"ר.²⁶⁸ כלומר, שמירת המשנה היא זכירתה, ועריכתה היא הבנת פירושה, עד ש"יודע להשיב בה בכל מקום". ייתכן ש'השמירה' מתייחסת לכל אדם ('בעלי בתים') ו'העריכה' למלומדים יותר.

במדרש משלי פרק י (ויסוצקי, עמ' 81–87), המיוחס אף הוא לדעת חלק מהחוקרים לאותו מרכז דרום איטלקי,²⁶⁹ באה מקבילה למובאה מסדר אליהו רבה (פרק א), שראינו לעיל, ובה מודגש ביתר שאת הצורך לשמור את לימוד התורה:²⁷⁰

לא ירעיב ה' נפש צדיק (משלי י, ג) - בשעה שהוא משמר אורח חיים, ואין חיים אלא תורה... ומניין לתלמיד חכם' שהוא צריך לשמר, שנאמר אורח חיים שומר מוסר... (שם, יז) אמר ר' אלכסנדר: כל תלמיד חכם' שהוא עוזב דברי תורה מעלין עליו כאילו מתעתע במי שאמר והיה העולם... אמר ר' ישמעאל: בוא וראה כמה קשה הוא הדין... וכיון שתלמיד חכם' בא לפניו אמ' לו: בני, כלום עסקת בתורה, אמר לפניו: הין, אמ' לו הב"ה: הואיל והודית לפני אמר מה שקרית, מה ששנית בישיבה,²⁷¹ מיכן אמרו: כל מה שקרא אדם יהי תפוס בידו, ומה ששנה אדם יהי תפוס בידו, שלא תשיגהו בושה וכלימה ליום הדין. מיכן היה ר' ישמעאל אומר: אוי לאותה בושה, אוי לאותה כלימה, עליה היה דוד מלך ישראל מבקש... ה' בוקר תשמע קולי <בקר אערך לך ואצפה> (תהילים ה, ד). בא לפניו מי שיש מקרא בידו ואין בידו משנה, והב"ה הופך את פניו ממנו, ונוצרי גיהנם מתגברין בו כזאבי ערבות, והן נוטלין ומשליכין אותו לתוכה. יבא לפניו מי שבידו שני סדרים או שלשה, אמ' לו הב"ה: בני, הלכות כולו למה לא

268. חנוך אלבק עמד על הקבלה בין שורשים אלה. למשל, בשיר השירים רבה ו, ב, ד ובפסיקתא דרב כהנא פסקה א, מהד' מנדלבוים עמ' 11: "ששה ערכי משנה", ובכמדבר רבה פרשה יב ז [וכן באסתר רבה א יב]: "ששה סדרי משנה". ראו: אלבק (לעיל הערה 3), עמ' 125. מדרש תהילים (בוכר) מזמור נה, יד: "ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי - מהו כערכי, אמר ר' יהושע בן לוי כסדרי, שהוא מסדר את ההלכות".

269. צונץ ייחס את מדרש משלי לאותו בית מדרש של מדרש תהילים, אותו קבע בדרום איטליה סביב המאה העשירית. ראו: צונץ, הדרשות בישראל (לעיל, הערה 2), עמ' 133. בוכר סבר שמקומו בבבל. ראו: בוכר, מדרש משלי, מבוא, עמ' 9. וויסוצקי ייחס אותו למאה התשיעית בארץ ישראל או בבבל, בעיקר על-פי פולמוס אנטי-קראי. ראו: B. L. Visotzky, *Midrash Mishle* (dissertation), New York 1983, pp. 2-12; 5-55. *ibid*, *The Midrash on Proverbs*, New Haven and London 1992, pp. 2-12; 5-55. מתחזקת מתוך סימנים שונים הקושרים את המדרש עם דרום איטליה. למשל, המנהג לדרוש בציבור במנחת השבת, המומחש במדרש משלי פרשה לא י, מהד' וויסוצקי עמ' 190-192 בספור על מות שני בניו של רבי מאיר - מנהג התואם את המנהג האיטלקי ואינו מתיישב עם המנהג הבבלי שאסר על לימוד בשעה זו. ראו מאמרי (לעיל, הערה 262), עמ' 171-194, בעמ' 174-177. בנוסף, יש לציין את הזיקה של מדרש משלי לסדר אליהו ולשיעור קומה (ראו להלן, הערה 273).

270. הנוסח כאן לפי מהדורת וויסוצקי, ניו יורק תש"ן, המבוססת על כ"י וטיקן 44. במהדורת בוכר - מהדורה אקלקטית המבוססת על כ"י פריז 152 ועוד, ישנם שינויים רבים.

271. במהדורת בוכר: "מה שקרית, ומה ששנית בישיבה, ומה ששמעת בישיבה = מקרא, משנה ותלמוד".

שנית, אם אמר הב"ה הניחוהו, הרי מוטב, ואם לאו עושיין לו כמידתו של ראשון. בא לפניו מי שבידו הלכות, הב"ה אומ' לו: בני, תורת כהנים למה לא שנית, שיש בה טומאי שרצים טהרי שרצין... וכל דין שדנו ישראל לא דנו אותו אלא מתוכו. בא מי שבידו ספר תורת כהנים, אמר לו הב"ה: בני, חומשים למה לא שנית, שיש בהם קרית שמע ותפלין ותכלת ומזוזה. בא מי שבידו חומשים, הב"ה אומ' לו: בני, הגדה למה לא שנית, שבשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל... בא מי שבידו הגדה, הב"ה אומ' לו: בני, תלמוד למה לא שנית... בא מי שבידו תלמוד, הב"ה אומ' לו: בני הואיל ונתעסקת בתלמוד אמר לו צפיות מרכבה, צפית גאותו, שאין לו הנאה בעולמו שבראתי אלא בשעה שתלמידי חכמים יושבין ומציצין ומביטין ורואין והוגין הגיון כל התלמוד הגדול הזה, כסא כבודו היאך הוא הוי... גדולה מכולם רגיון כסא כבודי היאך הוא עומד... כמה גשרים יש בו... גדולה מכולן מצפורני עד קדקד ראש, היאך אני עומד, כמה שיעור פסת ידי, כמה שיעור רגל. גדולה מכולם כסא כבודי היאך הוי, לאי זה רוח הוא משמשת... וכי לאו זה הוא כבודי... שבני מכירין את כבודי במידה הזאת... מכאן היה ר' ישמעאל אומ': אשרי תלמיד חכמים שהוא משמר תלמודו בלבנו, כדי שיהא לו מה להשיב לפני הב"ה ליום הדין. לכך נאמר: אורח לחיים שומר מוסר, אבל אם עזב תלמודו והניחו, משיגו בושה וכלימה ליום הדין...

על פי דרשה ארוכה זו, עתידים תלמידי חכמים לתת את הדין אם לא שמרו את דברי התורה שלמדו, וגם כאן שמירתם היא בעריכתם. דרשן זה מדרג את לומדי התורה ומחמיר יותר בשיפוטם. גם הוא מכיר את "מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה" ועל פיו הוא נידון לאבדון. על פי דרשן זה אין די ב"מי שיש בידו שני סדרים או שלשה", כבסדר אליהו רבה, והוא נדרש לתלמוד את כל ההלכות (הכוונה כנראה לכל המשנה).²⁷² מעל להלכות באה תורת כהנים, ומעליה חמישה חומשי תורה (כשהכוונה לשאר מדרשי הלכה), מעל לכך לימוד ההגדה, ומעליה התלמוד, וספרות המרכבה ועד ל"עיון כסא הכבוד" ושיעור קומה [= "מצפורני ועד קדקדי"], שמקום חיבורו מיוחס למרכז זה.²⁷³ אין ספק שהמחבר מתאר את תחומי הלימוד במקומו שלו,

272. ראו לעיל, הערה 265.

273. ראו: תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, א, סימן קיז, עמ' 201, על שיעור קומה, אותו הורה להשמיד, כדין עבודה זרה: "ואין הוא אלא חיבור אחד הדרשנין היווניים ותו לא...". דעות החוקרים באשר לחיבור זה שונות והן מבוססות בעיקר על אנלוגיות לחיבורים קדומים. ראו למשל: ש' ליברמן 'משנת שיר השירים', בתוך G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960, p. 118-126; בעיקר בעמ' 123-125; וסיכום דעות אצל יוסף דן, *תולדות תורת הסוד העברית*, העת העתיקה, ג, ירושלים תשס"ט, פרק עשרים ושישה, עמ' 887-916.

כשהבסיס לכולם הוא מקרא ומשנה והתכלית היא ספרות הסוד. הדרשה העיקרית כולה מיוחסת לר' ישמעאל, כדרך שייחסו לו את ספרות הסוד.²⁷⁴ לכאן יש להוסיף מסורת ייחודית על מתושלח כשונה משניות מופיעה במדרש המובא בראש כ"י אוקספורד של אגדת בראשית (הובא במבוא למהד' בובר, עמ' XXXVIII):

אמרו: מתושלח²⁷⁵ צדיק גמור היה, ולמה נקרא שמו מתושלח, שכל דיבור ודיבור שהיה יוצא מפיו היה מושל מאתים ושלשים משלות בשבחו של הקב"ה, והיה שונה תשע מאות הלכות בסדרי משנה. שלש מאות באלפים של תורה, ושלוש מאות באלפים של תורה, ובשעה שמת נשמע קול רעש גדול ברקיע, שהיו עושין לו הספד תשע מאות של מלאכי השרת, כנגד תשע מאות סדרי משנה שהיה שונה, ואף חיות הקדש שהיו נושרות ומטיפות דמעות מעיניהם על מקום פטירתו, כיון שראה כך, עשו לו הספד מלמטה.

מדרש זה מובא בקיצור בשם 'מדרש' בילקוט שמעוני לבראשית רמז מב, (מהד' הימן-שילוני, עמ' 147) וכן הוא מובא, גם בשם 'מדרש', בכד הקמח לר' בחיי ערך אבל א (מהד' שעוועל, עמ' מה).²⁷⁶ מדרש אנונימי זה הוא מאוחר ועל פי סימנים שונים יש לשער שמקורו הוא במרכז הביזנטי.²⁷⁷

הנוסח "תשע מאות הלכות בסדרי משנה" (במהדורת בובר הועתק בטעות 'בספרי') הוא נוסח כלאיים משובש. על פי המשך המובאה בכתב היד ועל פי שתי המקבילות, הנוסח הנכון הוא "תשע מאות סדרי משנה" והמילה הלכות [= משניות] נוספה כנראה מגלוסה שנועדה לעדן את המספר המוגזם של תשע מאות סדריים. אכן, קשה לכלכל את המספר "תשע מאות סדרי

274. אידל דן בקטע זה ממדרש משלי בהקשר לשיעור קומה. ראו: מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84, בעמ' 34-37. אידל (שם, עמ' 34, הערה 35) מציין ש"בחיבורו של שלמה מימון שבכ"י ברלין עמ' 15, מובא הקטע ממדרש משלי בשם 'תנא דבי אליהו' ". ואכן הזיקה בין המקבילות ברורה. על 'מידה של גאוה' בהקשר זה ראו אידל שם, עמ' 31 הערה 30. קנרפוגל הסביר על פי קטע זה (מבלי להתייחס למקום חיבורו) את נטייתם של חכמי אשכנז לעיסוק בספרות התנאים, לעומת זו של חכמי צרפת לעיסוק בספרות האמוראים, ובהתאם לכך גם את דימוים העצמי של החכמים במרכזים אלה. ראה א' קנרפוגל, 'יעדי לימוד ודימוי עצמי אצל חכמי התלמוד באירופה בימי הביניים: העיסוק בסדר קדשים', בן-נאה ואחרים (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 68-91, בעמ' 88-89.

275. במהדורת בובר משובש השם באופן עקבי: משותלח.

276. מובא בקיצור גם בספר הזכרונות, פרק שני (מהד' עלי יסיף, עמ' 113). מקורות נוספים ראו אצל לוי גינצבורג, אגדות היהודים, א, רמת גן תשכ"ו, עמ' 228 הערה 64.

277. בין היתר, הוא מביא את המדרש על עוזא ועזאל שמוכר ממרחב זה. וכך עולה מבדיקת המובאות בשם 'מדרש' בילקוט שמעוני על התורה. ראו לעת עתה במאמרי, 'חידת מפתח הפסוקים שבכתב יד מסקווה, גינצבורג 7/1420: הזמנה לבית היוצר של ילקוט שמעוני לתורה', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 446-448.

משנה".²⁷⁸ ואולם, נראה שאין לחפש במספר זה עדות כמותית או מבנית כלשהי על המשנה לגלגוליה.²⁷⁹ נראה שמסורת זו אינה אלא המרה של מקור אחר המדבר בפרשיות כשפים. כך מובא בירושלמי (ונציה) סנהדרין פ"ו הי"א דף כה ע"ד (מהר' האקדמיה ללשון, עמ' 1307):

אמר רבי יהושע בן חנניה: שלש מאות פרשיות היה רבי ליעזר דורש בפרשת מכשפה ומכולם לא שמעתי אלא שני דברים: שנים לוקטין קישואין, אחד לוקח פטור ואחד לוקט חייב. העושה מעשה חייב והאוחז את העינים פטור. אמר רבי דרוסא: תשע מאות פרשיות היו: שלש מאות לחייב ושלש מאות לפטור ושלש מאות לחיוב שהוא פטור.

במקור זה הפרשיות הן אכן הלכות. במימרה של ר' דרוסא נקל לראות את ההקבלה המבנית למדרש שלנו: תשע מאות פרשיות המתחלקות לשלוש קבוצות של שלוש מאות. במדרש שלנו שלוש הקבוצות של שלוש מאות סדרי משנה מקבילות לשלושה מחזורים בני אלפיים שנים – מה שיוצר הקבלה בין ששת אלפים שנה לשישה סדרי המשנה ואולי אף לחלוקתם בשלושה צמדים. חלוקה זו עצמה לאלפיים שנות תורה, אלפים שנות תורה ואלפים שנות משיח מוכרת לנו מהתלמוד הבבלי בשם 'תנא דבי אליהו' והיא מובאת גם בסדר אליהו רבה פרק ב.²⁸⁰ נראה אפוא שבעל המדרש האנונימי ראה לנגד עיניו את המקור בירושלמי על דרישת 900 פרשיות בכשפים והעמיד כנגדו דרשה על שינון 900 סדרי משנה. יש לציין שבהמשך המדרש שם, הדרשן אכן מנגיד בין אנשי דור המבול שעשו כשפים לבין מתושלח שנהג בחכמה:

מלמד שמתושלח חכם גדול היה, והיה מזהיר את ביתו שלא יקרא אותו בשם, שאנשי דור המבול כשפים היו עושים והיה ירא שמא יהרגוהו בכשפים...

מכאן שהמדרש אכן מעמיד מול המכשפים הקדמונים את דמותו של החכם שונה המשניות. ניתן להסיק מיצירתה של מסורת זו על חשיבותה של המשנה במקומו של הדרשן. הדרשן נתלה

278. אין הכוונה לפרקים, שכן במשנה יש כ-523 פרקים. בנוסח המובא אצל ר' אברהם סבע, צרור המור, בראשית (מהר' אלנקוה, ירושלים תשמ"ה, עמ' לו) מובא: "וכבר אמרו רז"ל שהיה יודע מתושלח שש מאות סדרי משנה", וכבר כתב על כך לוי גינצבורג, 'לחדשים יבקר', הצופה מארץ הגר, ד (תרע"ה), עמ' 28: "ולהרב הזה נתחלפו תשע מאות סדרי משנה שלמד מתושלח עם שש מאות סדרי משנה של התנאים הראשונים בחגיגה יד ע"א".

279. השוו גם חגיגה יד ע"א: "משענה – אלו בעלי משנה, כגון רבי יהודה בן תימא וחביריו. פליגו בה רב פפא ורבנן, חד אמר: שש מאות סדרי משנה, וחד אמר: שבע מאות סדרי משנה".

280. ראו: סנהדרין צו ע"א, עבודה זרה ט ע"א, בשם 'תנא דבי אליהו'; סדר אליהו רבה פרק ב (איש-שלום, עמ' 6): "לפי שהעוה"ז ששת אלפים שנה: שני אלפים תהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות בן דוד". בסדר אליהו רבה פרק כט (איש-שלום, עמ' 160) ישנה חלוקה מקבילה של מלאכים בכריאת העולם בשלושה מחזורים של שני אלפים: "ישב הקדוש ברוך הוא וברא את עולמו שתי שיטות. שיטה ראשונה: שני אלפים רבבות כרובים, שני אלפים רבבות אופנים, שני אלפים רבבות מלאכי שרת".

בדמותו של מתושלח בכדי לתאר את דמותו של הצדיק כשונה משניות דווקא. אולי אפילו כמי שהעולם (ששת אלפי השנים) עומד בזכות לימודו. דמותו של צדיק זה מואדרת במדרש באופן יוצא דופן: מלאכי השרת מספידים אותו ואף חיות הקודש בוכים על מקום פטירתו, בזכות אותם סדרי משנה שהיה שונה. את הצדיק הזה נוכל לכנות, על פי מה שראינו לעיל במקורות מהמרכז הביזנטי, "בעל משנה" או "ר' פלוני השונה". ייתכן גם שבמדרש הזה משתקפת מציאות של שינון פרקי משנה במחזוריות כלשהי.

"הרביית" המשנה

מעניין לסמוך לכאן את הביטוי המיוחד הבא בסדר אליהו רבה 'להרבות את המשנה'. למשל, "מעשה באדם אחד, שקרא מקרא הרבה ושנה משנה הרבה" (סדר אליהו רבה, פרק טז, עמ' 76), או "וכך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, בניי קראו את המקרא ושנו את המשנה והרבו אותו, עד שאני בא בעצמי ואומר לכם על הטהור טהור, ועל הטמא טמא, על הטמא במקומו ועל הטהור במקומו" (שם, פרק יד, עמ' 68). כלומר, היו כאלה שלמדו משנה הרבה, ואף הסיקו ממנה את ההלכה. נראה שאלו הם המכונים 'בעלי משנה' (ביטוי החוזר בסדר אליהו רבה וזוטא 9 פעמים). כלומר, לא רק שונים בעל פה אלא גם לומדים את המשנה. נראה ששיטה מיסטית להרביית סדרי משנה יש בקטע גניזה השייך לספרות ההיכלות. קטע זה כולל הדרכה לירידה במרכבה והוא משלב גם תיאור של לימוד תורה:²⁸¹

כל המרבה נתיבות תורה... כי הן בעלי משנה בעלי תלמוד בעלי ריבוי והן הן שרי נבואה לכסא כבודי... אין לה הפסק בפני ריבוא משנאות... שאין רוב משנאות פנים על אחד בשנים זה למעלה מזה... [...]שונה חמשים אלפים וששים אחרים שעל פה²⁸² פנים תוספות... ובכל יום ויום... אין לך בהללו אלף אלפים וריבוי רבבות סידרי משנאות... וצופין בהן בכל יום... ואין להן העסוק הזה מן התורה יומם... שמות שהן ידועין לך להשתמש בהן... ולהפקיח את עיניך שהן כעיוורת במשנה...".

281. ראו: א' גרינוולד, 'קטעים חדשים מספרות ההיכלות', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 354-372, בעמ' 371-372 (הגנל, 'תיקונים והערות', תרביץ לט [תש"ל], עמ' 216-217). גרינוולד לא קבע את זמנו ואת מקומו של החיבור ורק ציין שהוא מאוחר לזמנם של היכלות זוטרת ירבתי. על כתב היד הוא משער (שם, עמ' 354) שהוא אולי מן המאה האחת עשרה. טקסט זה חזר ונדפס אצל Peter Schäfer, *Geniza-Fragmente* zur *Hekhalot Literatur*, Tübingen 1984, pp. 97-105; 185-187 (ויש לקחת בחשבון גם בדיקה פליאוגרפית שלו), אך נראה שהעובדה שהוא כולל קטעים משיעור קומה עשויה להצביע על זיקה שלו לדרום איטליה.

282. אולי הכוונה לשישים מסכתות של משנה.

כוונתו של קטע זה היא אולי להרביית משניות על ידי דרך לימוד מסוימת ותוך שימוש בשמות מיסטיים.²⁸³ לפי מקור זה לימוד המשניות מביא גם להתעלות רוחנית ואולי לרוח הקודש.²⁸⁴ רעיון זה מופיע גם בסדר אליהו זוטא פרק א (עמ' 167): "כיון שקרא אדם תורה נביאים וכתובים, שנה הלכות, שנה משנה, שנה מדרש, שנה הגדות, שנה תלמוד, שנה פילפול, מיד רוח הקודש שורה עליו".²⁸⁵ וכן בסדר אליהו רבה פרק יד (עמ' 63): "כל המלמד תורה ברבים לישראל לשם שמים... אלא מקרא שהוא מקראן כאחת, ומשנה שהוא משנן כאחת [= על פה], מתוך כך הקדוש ברוך הוא מרחם עליו ונותן בו רוח חכמה ובינה ודיעה והשכל".

"השונה"

מעניין לסמוך לכאן את המימרה הידועה בשם 'תנא דבי אליהו' - המופיעה בתלמוד הבבלי מגילה כח ע"ב: "תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן העולם הבא..." (כך בכל עדי הנוסח).²⁸⁶ בסדר אליהו זוטא פרק ב (איש-שלום, עמ' 173) מופיע בכתלמוד: "מיכן אמ': כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן העולם הבא". בסדר רב עמרם גאון, סדר מעמדות, הנוסח הוא "תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו..."²⁸⁷ ומכאן חדר לסידורים.²⁸⁸ הלכות אלו כנראה משניות. רש"י (נדה שם) פירש: "הלכות - משנה וברייתא הלכה למשה מסיני".

283. השוו גם למובא בהיכלות רבתי פרק כט (בחלק המכונה 'שר התורה'), בתי מדרשות, א, עמ' קיג: "אני יודע מה אתם מבקשים... תורה מרובה אתם מבקשים, והמון לימודים ורוב שמועות... להרבות תורה כחול הים והלכות כעפרות תבל".

284. ראו על כך: אידל (לעיל, הערה 274), עמ' 36 והערות 38-39, שעמד על הקשר שבין לימוד משנה לבין התגלות.

285. ראו: ע' קדרי, 'תלמוד תורה ב"סדר אליהו', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 35-59, בעמ' 39-43. קדרי (שם, עמ' 54) מציע לקשור את הרעיון של תורה המביאה לרוח הקודש לאנטי קראיות וכנגד הריכוזיות של ישיבות הגאונים. על הזיקה בין סדר אליהו לספרות הסוד ראו: 'אלבויס', 'תנא דבי אליהו וספרות הסוד הקדומה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 139-150, ושם בעמ' 140 גם על לימוד תורה המביא להישג מיסטי.

286. מימרה זו גם חותמת את מסכת נידה (עג ע"א). היא מופיעה בכתבי יד אך לא בקטעי גניזה וניכר שהיא תוספת. בנוסח דפוס וילנה שם מופיע: "כל השונה הלכות בכל יום...", אך מילים אלו אינן בכתבי היד ובדפוסים הראשונים. וראו תוספות שם: "אית ספרים דלא גרסינן ליה מיהו בפירוש רש"י איתא ור"ת הגיהו בספרו".

287. כך הוא במהד' קורנול, ורשה תרכ"ה, דף יז ע"א, וכן במהד' פרומקין, ירושלים תרע"ב, עמ' 165. במהד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' מה, חלק זה אינו. הנוסח 'בכל יום' מתועד גם בילקוט שמעוני חבקוק רמז תקסג (כך גם במהד' הימן-שילוני, עמ' 770).

288. אבל, בנוסח התפילה של הרמב"ם המובא בסוף ספר אהבה ככתלמוד. כך במהדורות המדויקות (ראו למשל: הרב נ"א רבינוביץ', יד פשוטה, אהבה ב, עמ' תתקט), אבל בדפוסים רגילים מופיע "בכל יום".

מן הברייתא הזו "כל השונה הלכות" נגזר אולי השימוש בתואר "השונה" לחכם, תואר המיוחד כנראה למרכז הדרום איטלקי.²⁸⁹ כינוי זה מופיע בשטר קניין מתחילת המאה האחת עשרה²⁹⁰ שפרסם יעקב מאן מן הגניזה עליו חתומים חכמים ביזנטיים שונים: "פסיקת המקרא הקדיש... [לקהל] פשוירי... בפני עדים נאמנים, בפני ר' משה ור' אליה... ור' יהודה השונה...";²⁹¹ "ונחתמו עדים נאמנים מר אברהם השונה מן כפר טרכיאש"²⁹² מאן (שם, עמ' 58) העיר בהיסוס על הכינוי "השונה": "התלמיד? המלמד?". אבל נראה לי שכוונתו של כינוי זה במרכז זה היא למומחה במשנה, בדומה למי שמכונים במקורות אחרים "בעלי משנה", במקביל ל"בעלי מקרא" ו"בעלי תלמוד". כלומר, "השונה" הוא מי שיודע לפרש [= לערוך או לסדר] את המשנה.²⁹³ ונראה שאין כינוי זה חופף לכינוי "המשנה" המופיע בכתבי הגאונים, וכן לא לכינוי "התנא", שכוונתם למי ששינן את הספרות התנאית על-פה כדי לשמרה, אך לאו דווקא ידע לפרש אותה. ויש לציין שבמאה האחת עשרה כבר יש כתבי יד של המשנה במקומות אלה ועל כן סביר שמעלתו המיוחדת של 'השונה' אינה רק בגרסת המשנה אלא גם בהצעת פירושה.

בהקשר זה מעניין להזכיר גם כינוי מיוחד המופיע באגרת של ר' שמואל בן חופני גאון אל ר' שמריה בן מצליח, בה הוא מכונה "רב שמריה החכם הנלכב... משנה המשנים ורוזן הרזונים".²⁹⁴ נראה שפירושו של כינוי מיוחד זה הוא מלשון שינון משנה.²⁹⁵ ר' שמריה זה פעל כנראה במאה האחת-עשרה בפוסטאט.²⁹⁶ עם זאת, על דרך ההשערה אפשר להציע שמוצא

289. זוסמן כתב שהכינוי 'רבי פלוני השונה' מוכר רק מאיטליה אבל לא ציין לכך דוגמה או מקור. ראו: זוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 36.

290. "שנת שית למחזור רנ"ב" = 1016.

291. J. Mann, 'Documents Bearing on Byzantine Jewry', *Text and Studies in Jewish History*: ראו: 58-59 and *Literature*, I, Cincinnati 1931, pp. 7, עמ' 58.

292. שם, עמ' 59. מאן, שם, עמ' 48, כתב שהוא לא יכול לזהות את המקום. בקטע זה נזכרים השמות הבאים (לפי קריאת מאן) אשר את כולם מאן לא זיהה: קהל פשוירי (מקום כתיבת השטר), כפר טרכיאש, קהל מינליא, קלבנה, קהילות אמניאקו.

293. ראו לעיל בסעיף זה.

294. מאן, שם, עמ' 165.

295. כך פירשו במילון ההיסטורי. לפי אפשטיין הכנוי 'משנה' שימש בתקופת האמוראים במונח מלמד משנה לתלמידים אבל הגאונים השתמשו בו במונח של תנא. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 676. גם שמעון אפשטיין ניקד את התואר כך, משנה, אבל ביארו אחרת. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 2), עמ' 105, ושם הערה 71.

296. המכתב נדפס גם אצל גיל (לעיל, הערה 172), ב, עמ' 156-157. גיל שיער שר' שמריה זה הוא אביו של ר' אפרים שהיה מנהיג קהילת הירושלמים בפוסטאט עד אמצע המאה האחת עשרה. מכתב חתום בשם שמריה בר מצליח, שנשלח לנגיד קירואן, יהוסף בן שמואל בן פלטיאל, בהקשר למריבה בין הגאונים בשנת 1039, נשמר בקטע גניזה (TS 18 J4 fol.16) שנדפס על ידי מאן. ראו: J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine*, New York 1070, p. 352-354. לדעת מאן (שם, עמ' 352) שמריה זה היה 'חבר' בקהילה בארץ ישראל. מכתב זה נדפס גם על ידי גיל, ולדעתו השם שמריה בן מצליח נוסף למכתב

משפחתו הוא איטלקי, משום שהשם שמריה היה מקובל בדרום איטליה והתפשט משם למצרים.²⁹⁷ אם השערה זו תמצא ביסוס, אזי יש אולי לראות בתואר "משנה המשנים" המשך למסורת של בעלי המשנה האיטלקיים.

ייתכן שכינוי 'השונה' מופיע גם במדרש תהילים (בובר) מזמור פז, ה:

ואומר ויבא את המים העירה (מלכים ב' כ, כ) - שהוא סודרן, ואינו מדבר אלא בדברי תורה שנמשלו כמים, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים (ישעיה נה, א) ... מה היה עושה חזקיה, כד הוי חמי סדרן טב, מייתי ליה לקרתא, תנייה טב מייתי ליה לקרתא, הדא הוא דכתיב: גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיהו (משלי כה, א).

התואר 'סדרן' הוא תואר מיוחד המוכר מדרום איטליה, ומשם עבר לאשכנז, ועניינו עורך פסוקי המקרא.²⁹⁸ לצידו מופיע כאן התואר 'תנייה' שהוא 'השונה'. על פי דרשה זו חזקיהו אוסף סדרנים טובים ושונים טובים לבית מדרשו. מדרש תהילים (בובר) הוא אחד החיבורים בעלי זיקה לדרום איטליה.²⁹⁹ גם מקור זה מציג זה לצד זה את המקרא והמשנה, סדרן המקרא ומשנה המשנה.

זכר לשינון שישה סדרי משנה בעל פה ניתן אולי למצוא ברשימת ראשי מסכתות הבאה בכתב יד וטיקן 299. תומס זה כולל שני כרכים שחוברו יחד ובהם חיבורים שונים בכתיבות שונות, בעיקר איטלקית-ביזנטית מן המאות האחת עשרה והשתים עשרה. בסוף הכרך השני באות שתי רשימות: הראשונה (דף 82ב-83א) כוללת את סדרי המשנה, שמות המסכתות ומספרי הפרקים

ואינו מקורי. ראו: גיל (לעיל, הערה 250), ב, עמ' 335, הערה לשורה 56. בקטע גניזה אחר (TS 18 J1 fol.4), נשתמרה גם צוואה של מצליח לבנו ר' שמריה, משנת 1006, שמתייחסת אולי לאותו אדם. צוואה זו נדפסה אצל יוסף ריבלין, הירושה והצוואה במשפט העברי, רמת גן תשנ"ט, עמ' 318. ריבלין שם משער שהצוואה נכתבה בפוסטאט (אף כי המקורות אליהם הפנה אינם קובעים זאת).

297. ר' שמריה בן אלחנן נזכר בספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד (מהד' גרשון כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 46) כאחד מארבעת השבויים שיצאו מבארי בסוף המאה העשירית. ר' שמריה זה מוזכר במכתבים שונים בגניזה כרב ראשי במצרים. על אנשים שונים בשם זה בסיציליה במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, ראו אצל מנחם בן ששון, יהודי סיציליה 825-1068, ירושלים תשנ"א, עמ' 26, 221. גם השם מצליח מוכר בתקופה זו מדרום איטליה, כפי שהזכרנו לעיל את ר' מצליח בן אליהו מסיציליה. שמריה נוספים נזכרים אצל גיל (לעיל, הערה 250), ג, במפתח, עמ' 739.

298. ראו: ע' גאולה, 'לפי הפשט עזרא כתב... או משה כתבו ברוח הקדש' - הערות על חיבור התורה בפירוש חדש לתורה מכתב יד וטיקן, 'י יובל וא' שנאן (עורכים), דברי חכמים וחידותם: ספר היובל לכבוד חננאל מאק, עמ' 89-114, ירושלים תשע"ט.

299. צונץ, הדרשות בישראל (לעיל, הערה 2), עמ' 131, 176; גאולה, מדרשי אגדה אבודים (לעיל, הערה 2), עמ' 332, הערה 2117.

שבכל מסכת, ובסיומה נרשם: "חסל כל תנאיי"³⁰⁰. השנייה (דף א84-ב85) פותחת בכותרת: "דין סימנא דשיתא סדרי זמ"ן נק"ט", ולאחריה בא פירוט של כל מסכת, מספר הפרקים שבה, רשימת התחלות הפרקים (חלקן בניקוד), וסכום הפרקים שבכל סדר.³⁰¹ כתב היד נקטע באמצע הרשימה השנייה (פרקי מסכת 'גיטין') וניכר שחסרים דפים בסופו. בין שתי הרשימות מובא "מעשה דחולדה ובור, כך שנו חכמים...", בדומה לנוסח שבערוך (ערוך 'חלד'). כל החטיבה הזו באה בכתיבה איטלקית מן המאה האחת עשרה.³⁰² נראה ששתי הרשימות ממשיכות זו את זו, באופן שהראשונה משרטטת את התוכנית הכללית והשנייה מפרטת את כל ראשי הפרקים. סביר להניח שמטרתן של רשימות אלה היא מנימוטכנית, זיכרון על פה של הסימנים (בדומה לסימנים שבתלמוד או לסימני ליל הסדר³⁰³) לשם שינון כל המסכתות בעל פה. רשימה זו מעידה אף היא על מקומה של המשנה בביזנטיון,³⁰⁴ כחיבור שנשנה על פה. יש לציין שגם בסוף פירושו של ריב"מ לזרעים, כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי Or 6712, דף 169ב, באה רשימה של מסכתות הסדר, מספר פרקיהן וסכום כל הפרקים.³⁰⁵

בהקשר זה מעניין לציין לעדות מאוחרת שמביא ר' דוד קונפורטי (סלוניקי-קהיר, מאה 17) בספרו קורא הדורות (מהד' קוסל, ירושלים וניו-יורק תש"ה, דף מט ע"א) על הרב יעקב רומאנו: "חכם זקן יותר משמונים שנה והיה יודע שיתא סדרי משנה על פה". ייתכן שעדות זו של קונפורטי משקפת מסורת של לימוד המשנה כולה על פה שנהגה בביזנטיון במאה השש עשרה.³⁰⁶ עדות אחרת מן המאה השש עשרה, על לימוד משנה על פה, יש באיגרת שנשלחה

300. רשימה זו פורסמה על ידי אלכסנדר מארכס, שגם סקר רשימות נוספות של מסכתות. ראו: Review:

Strack's Introduction to the Talmud and Midrash, *JQR* 13 (1922), pp. 355-356

301. מסכת נזיקין (המכונה כאן 'מסכת באבא') מונה ל' פרקים, כבכתבי היד של סדר המשנה.

302. ראו: *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library, Catalogue*, Edited by Benjamin Richler, Citta del Vaticano 2008, pp. 239-240

303. גם בסוף מכילתא דרבי ישמעאל בכתב יד זה (דף א65) בא סימן לתשעת מסכתות המכילתא ומספר פרשיותה.

304. ייתכן שמקורה של הרשימה הוא בארץ ישראל, כפי שעולה מהשפה הארמית הארץ ישראלית ("מסכיתא דסדר זרעים אילין אינין ודא היא קמייתא", וכן בהמשך), ומהכתיב ארץ ישראלי (דמיי ולא דמאי, אדן ולא אדם וכד'), אך הכתיבה האיטלקית מלמדת על שימוש בה במקום זה. בנוסף, חלק מהחיבורים בכרך זה כמו גם חלק מרשימת הספרים - המכונה בכמה מקומות "הספריה הסודית" (ראו: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ו, ירושלים תשע"א, עמ' 738-746) - הבאה בדף א65, הם בעלי זיקה ברורה לביזנטיון. גם המעשה בחולדה ובור המוכר לנו מהערוך מלמד על הקשר תרבותי זה.

305. הרשימה לא נרפסה אצל זק"ש, אך נזכרה שם ב'פתח דבר', עמ' 9, הערה 1.

306. ר' יעקב רומאנו נולד בקונסטנטינופול בשנת 1570 בערך, ונפטר בירושלים בשנת 1650. ראו: M. Kayserling, 'Roman, Jacob ben Isaac ibn Bakoda', *Jewish Encyclopedia*, NY and London 1916, vol 10, pp. 442-443; 'אייזנשטיין, 'רומאן', אוצר ישראל, ט, ניו יורק תשי"ב, עמ' 281. על לימוד משנה ושינון משניות על פה בעת החדשה, ראו: א' ארנד, 'לימוד משנה וחברות משנה בעת החדשה', *JSLJ* 3 (2004), עמ' 19-53.

מצפת (בשנת 1577) ובה מדווח על "כמה בעלי תורה שיודעים שיתא סדרי משנה על פה ויש ג' [=שלושה] ועל הרוב סדר אחד".³⁰⁷ הדרגתיות זו: יש שיודעים סדר אחד, יש שיודעים שלושה ויש שיודעים כל השישה – מזכירה את המובא בתחילת פרק זה מסדר אליהו רבה.

ר' טוביה ב"ר אליעזר מעיד על ירידת לימוד המשנה והתלמוד בבזנטיון של המאה האחת עשרה. לקח טוב (שיר השירים ב, ה):

כי חולת אהבה אני – מה החולה צריך רפואה אף ישראל צריכין רפואה, שנאמר (הושע יד, ה) ארפא משובתם. וכשם שהחולה אין מאכילין אותו אלא פת חמה ומיני רכוכין, כן הדור הזה אינו מבקש מסכתות ולא קלים וחמורים אלא טעמי אגדות ושיחת חכמים. כל שכן בדורנו העלוב הזה, שהרי אם חכמים דברו כך בדורם אנו מה נאמר. אמר ר' יצחק בראשונה היו מבקשים לשמוע דברי משנה ודברי תלמוד, ועכשיו הם מבקשים לשמוע דברי מקרא ודברי אגדה. אמר ר' לוי כשהיתה הפרוטה מצויה היו מבקשים לשמוע משנה ותלמוד, ועכשיו שאין הפרוטה מצויה וביותר שהם חולים מן השעבוד הם מבקשים לשמוע דברי אגדות וניחומין.

מקורה של דרשה זו הוא במדרשי ארץ ישראל (פסיקתא דרב כהנא פסקה יב; שיר השירים רבה ב, א, ה; מסכת סופרים טז, ד). ר' טוביה מצטט מן המדרש המאוחר שיר השירים זוטא³⁰⁸ כאן "המעדכן" בלשונו המיוחדת: "כך הדור הזה אינו מבקש מסכתות ולא קולין וחמורין, אלא טעמי האגדות ושיחות חכמים", ומשליכו ב'קל וחומר' על דורו שלו ביוון.³⁰⁹ המקרא והאגדה באים כריפוי למשבר וכתחליף ללימוד משנה ותלמוד.³¹⁰

יא. סיום

המקרא והמשנה, שני החיבורים הקאנוניים והמכוננים שנכתבו עברית, נתפסו בדרום איטליה כשני צדדים של אותה המטבע, התורה שבכתב ויסוד התורה שבעל פה. שני החיבורים נקראו ונשנו זה לצד זה, וכפי שראינו, גם נתפרשו ונדרשו זה לצד זה. על כן מצאנו במרכז זה עדויות למעמד מיוחד לו זכתה המשנה, בשונה ממרכזי תורה אחרים באותה העת. המשנה הועתקה

307. ראו: אוצר גנוזים – אוסף אגרות לתולדות ארץ ישראל, מהד' יעקב משה טולדנו, מוסד הרב קוק ירושלים תש"ד, עמ' 51, סעיף יט.

308. לזרובסקי משערת שמדרש זה נערך בארץ ישראל בראשית התקופה המוסלמית. ראו: א' לזרובסקי, 'שיר השירים זוטא' – נוסחו, תכניו וקורותיו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ז, עמ' 247-257.

309. אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 982, פירש 'מסכתות' כאן במובן של משניות.

310. עוד על הפסקת שינון משנה ותלמוד בכל יום בשל ירידת הדורות, ראו: שיבולי הלפט, ענין תפילה, סימן מד.

כחיבור עצמאי בדרום איטליה. מסורות של לימוד חי שוקעו בניקוד המשנה, בגלוסרים ובפרשנות ענפה שנכתבה שם. חלק מפירושי המשנה נכתבו תוך כדי פירושי המקרא. המשנה הובחנה מן התלמוד ולא נבלעה בו. במרכז זה נזכרים 'בעלי משנה', 'בית ספר למשנה', ו'ר' פלוני השונה'. חכמים דרשו במשנה ויצרו פתיחות ילמדנו הקושרות בין המשנה למקרא. גם בפסיקת ההלכה נלקחה המשנה בחשבון ולעיתים גם בניגוד לתלמוד. נקבעו סדרי לימוד של משנה והלומדים נדרשו לשנן על פה לפחות כמה סדרי משנה ולדעת לערוך (=לפרש) אותם. המשנה הייתה אכן בוחן בפולמוס יהודי פנימי ובפולמוס בין דתי. "מי שיש בו מקרא ומשנה" הובחן מ"מי שיש בו מקרא ואין בו משנה". גם הדיון על כתיבת המשנה יש לו הקשר בזמן ובמקום, כפי שנראה להלן בנספח, במרכז הדרום איטלקי. בכמה מקרים חכמים דרשו את טקסט המשנה כדרך שדורשים את המקרא. נראה שגם במישור המיסטי היה למשנה מקום מיוחד. לימוד משנה נתפס כאחד השלבים לזכייה ברוח הקודש ומדובר על פרקטיקה של 'הרביית המשנה' - מושג שיש עוד לבררו.

סביר להניח שמעמד מיוחד זה של המשנה בדרום איטליה הוא מורשת מהמרכז הארץ ישראלי, משם הביאו עמם גם את הנוסח הארץ ישראלי של המשנה. לשון המשנה, כלשון המקרא, תואמים גם את תופעת החייאת השפה העברית במרכז זה, שבאה לידי ביטוי בכלל יצירתם הספרותית. במשך כמה מאות שנים שמרה המשנה על מעמדה המיוחד בדרום איטליה, עד שניטשטשה חלקית על רקע עליית התלמוד הבבלי ועד שנחרבו בתי המדרש של מרכז זה. ואף על פי שמרכז זה על חיבוריו, חכמיו ודרכי פעולתם עדיין לוטים בערפל, דומה שאת עיקר ידיעותינו על המשנה כסדר משנה ארץ ישראלי חבים אנו עד היום למרכז זה.

נספח:

"ביקש משה שתהא המשנה בכתב" –

עיון מחודש בדרשת פסיקתא רבתי על כתיבת המשנה

אחד המקורות החשובים לשאלת כתיבת המשנה,³¹¹ מצוי בפסיקתא רבתי פסקה ה, מהדר' איש-שלום דף יד ע"ב בה מובא דיון ישיר בשאלה זו:³¹²

[א] אמר רבי יהודה רבכי שלום: ביקש משה שתהא המשנה בכתב. וצפה הקדוש ברוך הוא שהאומות עתידין (פ': עומדים) לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יונית ואומרים: 'אין הם ישראל'. אמר לו הקדוש ברוך הוא: הא משה, עתידין האומות להיות אומרים:³¹³ 'אנו הם ישראל', 'אנו הם בניו של מקום', וישראל אומרים: 'אנו הם בניו של מקום', ועכשיו המאזניים מעויין. אמר הקדוש ברוך הוא לאומות: 'מה אתם אומרים שאתם בני, איני יודע אלא מי שמסטיין שלי בידו הוא בני'. אמרו לו: 'ומה הם מסטיין שלך?' אמר להם: 'זו המשנה'. [ב] והכל היאך (פ': הימך) לדרוש,³¹⁴ אלא

311. לדיון בנושא זה ובמקורותיו ראו: הרב ר' מרגליות, *יסוד המשנה ועריכתה*, ירושלים תש"ן, בעיקר בעמ' יז-כא, נט-סא (הדפסה ראשונה: תרפ"ג); אפשטיין (לעיל, הערה 3), 'הנכתבה המשנה?', עמ' 692-706; ש' אברמסון, 'כתיבת המשנה (על דעת גאונים וראשונים)', *תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון*, ירושלים תשמ"ט, עמ' 27-52; י' זוסמן, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה - כוחו של קוצו של יו"ד', *מחקרי תלמוד ג (תשס"ה)*, כרך ב, עמ' 209-384; ע' פוקס, *תלמודם של גאונים*, ירושלים תשע"ז, עמ' 48-51; Y. Furstenberg, 'The Rabbinic Ban on Maaseh Bereshit: Sources, Contexts and Concerns', S. Kattan and L. Jennott (eds.), *In the Beginning: Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity, Texts and Studies in Ancient Judaism*, Tübingen 2013, pp. 39-63. עולמם של עורכי התלמוד הבבלי ולא את עמדתם של חכמי ארץ ישראל; א' רוזנטל, *מחקרי תלמוד ד (תשפ"ד)*, 'דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב', עמ' 645-730, ושם בעמ' 674, על עמדת אביו, פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל; והספרות הנזכרת במקורות אלה. בסעיף זה איני נכנס לשאלה מסובכת זו אלא מצביע על תרומה אפשרית של כמה מקורות בהקשר לנושא המאמר.

312. הנוסח מבוסס על דפוס ראשון עם חילופי נוסח חלקים מכ"י פרמה. ראו סינופסיס אצל R. Ulmer, *PESIQA RABBATI: A Synoptic Edition Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*, vol. I, Atlanta 1977, pp. 51-52; ואצל אליצור (לעיל, הערה 67), עמ' 128 (כ"י פרמה ודפוס ראשון). הקטע חולק כאן לשני חלקים על ידי, לשם הדיון בהמשך.

313. בכ"י פרמה נשמטו מחמת הדומות המילים 'אין הם ישראל... להיות אומר'.

314. גם בכ"י JTS 8195 הנוסח הוא: 'והכל היאך לדרוש' (אולמר, שם, עמ' 52). איש-שלום הסביר (על פי ד"ר: היאך) שזו שאלה: מניין אתה דורש זאת, וההמשך הוא התשובה. אבל לפי נוסח כ"י פרמה (הימך) וכן מן המקבילה בתנחומא (ורשה) כי תשא לד זהו כנראה סיום המשפט הקודם: 'זו המשנה, שנתנה על פה, והכל ממך (=הימך) לדרוש'. ראו להלן הערה 329, והשוואת המקבילות בטבלה שבסוף הנספח. אפשטיין הסביר שזו שאלה 'כיצד אתה דורש כך?'. ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 694, הערה 1.

אמר רבי יהודה הלוי בי רבי שלום: אמר הקדוש ברוך הוא למשה: מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב, ומה בין ישראל לאומות, מניין [ש]כך הוא אומר: 'אכתוב לך רובי תורת' (ד"ר: תורותיי) (הושע ה, יב)³¹⁵ ואם כן, 'כמו זר נחשבו' (שם).

קטע זה, המובא בתוך פתיחת ילמדנו בפסקה 'ויהי ביום כלות משה' (לשבת חנוכה), עוסק ישירות בשאלת כתיבת 'המשנה'. הקטע ממשיך כמה מימרות מן הירושלמי בעניין כתיבת התורה שבעל פה בכללותה,³¹⁶ ובהקשר זה הוא נידון אצל חוקרים שונים, ונתפרש על ידיהם כהסבר לאי-כתיבת התורה שבעל פה.³¹⁷ ברגמן הקדיש מאמר מיוחד לדיון בקטע זה ובעיקר למובנו של המושג 'מיסטורין' בהקשרו כאן.³¹⁸ לפי דעתו נשתמרה כאן דרשה קדומה, אשר הרקע שלה הוא פולמוס אנטי-נוצרי מאמצע המאה הרביעית בארץ ישראל בשאלת ישראל האמיתי. ברגמן הראה שגם הנצרות טענה לתורה שבעל פה שהיא מיסטורין - אותו הוא הסביר כעניין חברתי - ולא כסוד דווקא.³¹⁹ כמו קודמיו, גם ברגמן הניח כי מובנה של 'המשנה' כאן הוא תורה שבעל פה בכלל. לדעתו, אין סיבה להטיל ספק באותנטיות של שם הדרשן, ר' יהודה בר שלום, ועל פי זאת קבע את הרקע ההיסטורי של הקטע כולו, כאמור, במאה הרביעית.

בשל חשיבותו של הקטע לעניינינו, אני מבקש לשוב ולדון בו כאן, לבחון מחדש כמה הנחות שהונחו לגביו, ולקחת בחשבון גם את מבנהו ומאפייניו הספרותיים. ראשית, יש לציין שכל החוקרים התייחסו לדרשה זו כאל דרשה ארץ ישראלית ואולם היא לא מובאת בשום מקור ארץ ישראלי קלסי מובהק: לא בתלמוד הירושלמי ולא במדרשי האגדה הקלסיים. מדרש פסיקתא רבתי, בו מובאת הדרשה שלפנינו, הוא מדרש מאוחר שאת הרקע לעריכתו יש לקבוע כאמור

עם זאת, הביטוי 'הכל ממך לדרוש' מופיע גם בתנחומא וארא ז (כ"י קיימברידג'); שמות רבה פרשה ח א (שנאן, עמ' 199, בחילופי הנוסח) כמונח הצעה לפני דרשת פסוק (כמו 'מניין?'). כאן חילקתי על פי המקובל, וראו בטבלה שלהלן.

315. ככ"י פרמה נוספה כאן השאלה: "מהו תורת", ונראה שזו אשגרה מהמשך המדרש שם: "ד"א אכתוב לך רובי תורתי (מהו תורתי) זה אחד משלושה דברים..." - המוסגר בכ"י פרמה ואינו בד"ר.

316. ראו: ירושלמי (ונציה), פאה פ"ב ה"ו, דף יז ע"א; חגיגה פ"א ה"ח, דף עו ע"ד.

317. ראו למשל: ליברמן (לעיל, הערה 224), עמ' 304-305; א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 271; זוסמן, (לעיל, הערה 311); מ' ברגמן, 'אין המאזניים 'מעוין' (הערה טכסטואלית לתנחומא, כי תשא, לד'), תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 289-292; מ' ברגמן, 'משנה כמיסטורין', מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 101-109.

318. ברגמן, משנה כמיסטורין (שם).

319. בלשוננו: "דבר שקניינו מבחין בין אלה ששייכים לקבוצה נבחרת לבין אלה שאינם שייכים אליה" (ברגמן, שם, עמ' 106). ברגמן הדגים ממקורות חז"ל שהכוונה למצוות פסח ומילה המבחינות את עם ישראל מן האומות. וראו להלן, הערה 328.

לדרום איטליה במאה התשיעית.³²⁰ שאר המקבילות הן ממדרשי התנחומא, אשר גם הם עברו עריכה באיטליה, ונראה שהן מקבילות משניות.³²¹

שנית, שמו של החכם הנזכר בקטע הוא אכן ר' יהודה בר שלום אבל חוקרים אלה לא התייחסו לעובדה שלקטע כולו יש אופי פסיאודואפיגרפי מובהק מעצם הניסוח "ביקש משה שתהא המשנה בכתב" והדיאלוג המדומיין שבין הקב"ה למשה והאומות. גם ההנחה ש'משנה' כאן פירושה תורה שבעל פה בכלל, אינה מחויבת. בעניין זה – ובעיקר כשמדובר במקורות מאוחרים – נראה שהמוציא את המונח ממשמעו המילולי, עליו הראיה.

אשר לרקע הדרשה, אכן מושמעת בה טענת הנוצרים על ישראל האמיתי, אבל טענה זו נטענה לכל אורך ימי הביניים. מן הצד השני, גם המשפט "ביקש משה שתהא המשנה בכתב" משקף מן הסתם אירוע אקטואלי מימי הדרשן. יש אפוא לשאול, מיהו אותו גורם המיוצג בדרשה זו על ידי משה? הדעת נותנת שמדובר בגורם יהודי שתומך בכתיבת המשנה ושאינו זה קורה סמוך לזמן כתיבתה או אף תוך כדי. כנגד עמדה זו מושמעת הדעה המתנגדת לכתיבת המשנה. מדובר אפוא בפולמוס פנים-יהודי סביב כתיבת המשנה. נראה שאת האירוע הזה אין למקם במאה הרביעית, תקופתו של ר' יהודה בר שלום, שכן אין לנו שום ידיעה שהמשנה נכתבה בתקופה זו, או שביקשו לכתובה.³²² סביר יותר להניח שזמנו של הקטע הוא סביב זמן כתיבת המשנה, אשר לפי זוסמן חל "בתקופה הארוכה והעלומה שבין תקופת חז"ל הקלסית לבין תקופת הגאונים הקלסית".³²³ סופה של תקופה זו אכן סמוך ונראה לזמנו של מדרש פסיקתא רבתי עצמו.

כדי לאשש מסקנה זו, לא די בבידורים נקודתיים, ויש לערוך ניתוח ספרותי של הקטע כולו. עיון בקטע מעלה שהוא מורכב משתי יחידות שיש ביניהן הקבלה.

320. ראו לעיל, הערה 201.

321. ראו: ר' אולמר, 'עריכה וקוננוציזיה בפסיקתא רבתי', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה 11 (תשנ"ד), עמ' 111-118, בעמ' 115; ברגמן, משנה כמיסטרין (לעיל, הערה 317), עמ' 101, הערה 1; א' עצמון, 'יזיה ביום כלות משה' (במ' ז, 1): עריכה ומשמעות בפסיקתא רב כהנא, בפסיקתא רבתי ובתנחומא על התורה, מחקרי ירושלים בספרות עברית כט (תשע"ז), עמ' 1-37, בעמ' 36.

322. ראו דבריו של זוסמן (לעיל, הערה 311), עמ' 321, על כתיבת המשנה: "במשך כל הדורות הללו לא מצינו שום דיון או התלבטות של ממש בנושא. כל ימיהם של תנאים ואמוראים... אין זכר למהפך מעין זה, ועד לאחרוני האמוראים הכל מתנהל על פה ממש". בהערה 5 (המובאת כתוספת) כתב: "כגון ר' יהודה בר" שלום בארץ ישראל" והפנה לדבריו בעמ' 333 הערה 11, שם התייחס לדרשה שלנו, ופירש את הדברים, שבימיו עדיין המשנה נשמרת כמיסטרין.

323. זוסמן, שם, עמ' 322. ושם בעמ' 324: "בימים שבין המאה החמישית ובין המאה השמינית נעשו כנראה ההתחלות הראשונות להעלאת חיבורים מן התורה שבעל פה על הכתב". את השינוי הוא תולה בכך שמדובר בתקופה של שמר. כידיעה ראשונה על משנה כתובה הוא מציין (שם, עמ' 325) לדבריו של פרקוי בן באבוי, מסוף המאה השמינית ותחילת המאה התשיעית. ושם, עמ' 296: "ככל הנראה, בכל ספרות הגאונים אין זכר לטופס משנה או תלמוד שהוא קדום לזה [=למאה השמינית]".

הקבלה בין יחידה [א] של קטע המדרש ליחידה [ב]:

[ב]	[א]
אלא אמר רבי יהודה הלוי בי רבי שלום:	אמר רבי יהודה ברבי שלום:
אמר הקדוש ברוך הוא למשה: מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב,	ביקש משה שתהא המשנה בכתב. וצפה הקדוש ברוך הוא שהאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יונית ואומרים: 'אין הם ישראל'.
ומה בין ישראל לאומות,	אמר לו הקדוש ברוך הוא: הא משה, עתידין האומות להיות אומרים: 'אנו הם ישראל', 'אנו הם בניו של מקום', וישראל אומרים: 'אנו הם בניו של מקום', ועכשיו המאזניים מעויין. אמר הקדוש ברוך הוא לאומות: מה אתם אומרים שאתם בניי, איני יודע אלא מי שמסטירין שלי בידו הוא בני. אמרו לו: ומה הם מסטירין שלך? אמר להם: זו המשנה.
מניין [ש]כך הוא אומר:	והכל היאך [או: הימך] לדרוש,
'אכתוב לך רובי תורת' (הושע ח, יב) ואם כן, 'כמו זר נחשבו' (שם).	---

ההקבלה בין שתי היחידות ברורה. היא מסומנת באמצעות מילת החיבור 'אלא'. סביר להניח שאותו הדרשן לא אמר את אותו הרעיון פעמיים ויש כאן הכפלה והרחבה. ניכר שיחידה [ב] מרוכזת יותר מיחידה [א], אין בה דו-שיח בין הקב"ה לאומות, ויש בה את דרשת הפסוק מהושע. המילים הקשות "והכל היאך לדרוש" [א] מקבילות, על פי הפירוש הרגיל, למונח 'מנין שכך הוא אומר' [ב],³²⁴ ולכן יש לשייך אותן לסוף יחידה [א] ולא כפתיחה ליחידה [ב]. הקבלה זו מבליטה את חסרון דרשת הפסוק ביחידה [א]. ההסבר הרגיל במקרה כזה הוא שיש לפנינו גרעין מקורי שסביבו נבנתה הרחבה מאוחרת יותר. סימני הרחבה, מלבד בעצם ההכפלה, יש למשל בתואר "הלוי" שנוסף לשם הדרשן ביחידה [ב],³²⁵ וגם בתרגום המונח "והכל היאך לדרוש". דרשת הפסוק מהושע מופיעה בירושלמי (ונציה, פאה פ"ב ה"ו, דף יז ע"א; חגיגה פ"א ה"ח, דף עו

324. ראו לעיל, הערה 314.

325. על הוספת תארים במדרשי התנחומא ראו: צונץ, הדרשות בישראל (לעיל, הערה 2), עמ' 157-159; א' אפשטיין, מקדמוניות היהודים, ירושלים תשי"ז, עמ' נט; ברגמן (לעיל, הערה 192), עמ' 183, הסתייג מן הגישה המאחרת של צונץ ואפשטיין וראה בהוספת תוארי כבוד אלה "עדות נוספת לכך שמסורות חז"ל מקוריות השתמרו גם ברובד הביניים של ספרות תנחומא-ילמרנו".

ע"ד) בשם ר' אבין (או: אבון): "אמר רבי אבין: אילולי כתבתי לך רובי תורתך לא כמו זר נחשבו, מה בינך לאומות, אלו מוציאים ספריהן ואלו מוציאים ספריהן אילו מוציאים דפתריהן ואילו מוציאים דפתריהן". אלא שדרשה זו שבירושלמי, המתנגדת לכתיבת תורה שבעל פה, אינה מדברת על 'משנה' אלא על 'דפתרות', ולא עולה בה הבקשה לכתוב את המשנה. לכן נראה שהגרעין הקדום בקטע (דרשת הפסוק) כלל התנגדות לכתיבת תורה שבעל פה, ואילו דרשן מאוחר הרחיב את הדיון על כתיבת המשנה עצמה. קשה לדעת איזה חומר בקטע זה שייך לר' יהודה בר' שלום - אם בכלל³²⁶ - אך נראה שהקטע כולו מעובד וההרחבה על כתיבת המשנה אינה ממנו אלא מהדרשן המאוחר.

על כן נראה שאפשר להציע הסבר אחר לקטע זה. היחידה הראשונה [א] אינה טוענת נגד כתיבת המשנה. כותב היחידה מבקש (מפי משה) כן לכתוב את המשנה. הבעיה העולה היא טענת הנוצרים על ישראל האמיתי על בסיס התורה שבכתב. תשובת ה' היא שמי שמחזיק במשנה הוא בנו האמיתי. ברור הוא שמי שמחזיק במשנה הם ישראל בלבד - שכן הנוצרים מעולם לא טענו להחזקת ספר הלכות כמשנה, ואף התנגדו לכך. אם כך, עצם החזקת המשנה היא ההוכחה לבחירת ישראל - בין אם היא בעל פה ובין אם היא בכתב!³²⁷ אין סיבה להניח ש'משנה' כאן היא תורה שבעל פה בכלל. ואדרבה, ספרי 'תורה שבעל פה', כגון פירושי אבות הכנסייה, היו לנוצרים, אבל בספר ההלכה המרכזי, המשנה, בוודאי שלא החזיקו.³²⁸ מכאן, אפשר גם לקרוא את המשפט החותם את הקטע "והכל הימך לדרוש" [על פי נוסח כ"י פרמה] בניחותא ולא כשאלה, כפי שאכן הובן בתנחומא (הנדפס) כי תשא לך: "והכל ממך לדרוש"

326. כפי שאנו רואים, דרשת הפסוק מהושע מיוחסת בירושלמי לר' אבון ולא לר' יהודה בר שלום, המאוחר ממנו. גם דרשת הפסוק "כי על פי הדברים האלה פָּרַתִּי אֶתְךָ בְּרִית" (שמות ל"ד, כז), שבאה בהמשך הפרשה בתנחומא (ורשה) כי תשא לך, בשם ר' יהודה בר שלום, באה במקורה בירושלמי (פאה ומגילה) בשם ר' יוחנן או ר' יודן בי ר' שמעון (וכן בפסיקתא רבתי כאן ובתנחומא וירא ה, בשם ר' יהודה ב"ר סימון) ולא בשם ר' יהודה ב"ר שלום.

327. חיזוק לפירוש זה יש בציטוט של דרשה זו, המובא (ללא ציון מקורו), בפירוש המיוחס לרוקח (קלוגמן, ב, עמ' קפג): "א"ר יהודה בר שלום: ביקש משה שתהיה המשנה בכתב וצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם התורה ולקראות אותה יונית ואומרים שהם ישראל. אמר הקב"ה: משה עתידין האומות להיות אומרים הם ישראל והם בניי וישראל אומרים הם בניי, אלא תאמרו לאומות: למי המיסטירין משנה כי אם לישראל, זהו כרתי אתך ברית ואת ישראל", כלומר, עצם העובדה שישראל מחזיקים את המשנה, היא ההוכחה שהם בניי, ללא קשר אם היא כתובה או לא.

328. אני מקבל עקרונית את ההגדרה של ברגמן שמיסטרין הוא לאו דווקא סוד אלא 'דבר' המקויים בקבוצה סגורה (ראו ניסוחו לעיל, הערה 319), ולפי הסברי הדגש אינו על קניין המשנה אלא על קיום הלכת המשנה.

(ללא 'אלא' לאחריו). כלומר, כל ההלכות נדרשות מן המקרא.³²⁹ אם כך, קטע זה – בעריכתו בפסיקתא רבתי – הוא הסבר אגדי שבא לאפשר את כתיבת המשנה ולא להסביר את איסורה. היחידה השנייה [ב] דורשת את הפסוק "אֶכְתֹּב לְךָ רַבִּי תּוֹרָתִי כְמוֹ זֶר נִחְשְׁבוּ" (הושע ח', יב). גם יחידה זו הוסברה באותו האופן, שהיא באה להוכיח את איסור כתיבת התורה שבעל פה. דרשת הפסוק מקורה כאמור בירושלמי, והיא אכן רואה ייתרון באי-כתיבת התורה שבעל פה, שכן אחרת גם הנוצרים יכולים להוציא ספרים כתובים. לעומת זאת, הרחבת הדרשה שביחידה [א] משיבה על דרשת הפסוק הגרעינית שביחידה [ב]. הרחבה זו דנה ספציפית בכתיבת המשנה, באמצעות דיאלוג מדומין המושם בפיו של ר' יהודה ב"ר שלום, ממנו עולה כאמור פתרון אחר: מכיוון שהמשנה היא הקוד ההלכתי של ה' [= מיסטרין], אותו רק ישראל מקיימים, לכן אין ממש בטענת 'החלפת ישראל', ולכן גם אין חשש מכתיבת המשנה. הרחבה זו היא לדעתי פרי יצירתו של העורך-המעבד של פסיקתא רבתי.

עצם העובדה שמתקיים פולמוס על כתיבת המשנה בפתיחה המופיעה בפסיקתא רבתי (שאינה שאולה מפסיקתא דרב כהנא) עשויה ללמד על כך שזוהי תגובה לתהליך שכבר התחיל להתקיים בפועל, ואין זה רק פולמוס אנטי נוצרי תיאורטי, אלא פולמוס פנים יהודי קונקרטי. לפי זה ניתן לומר שבזמנו ובמקומו של עורך פסיקתא רבתי – שלפי הנראה הוא אמצע המאה התשיעית בדרום איטליה – החלה העלאת המשנה על הכתב או התקיימה כתיבת המשנה, וכנגדה היו חכמים שטענו שיש לשמר את המשנה על פה.

לפתיחת ילמדנו זו יש מקבילה בתנחומא (הנדרפס) וירא ה ובתנחומא (בובר) וירא ו וכן בתנחומא (הנדרפס) כי תשא לד (ראה בטבלה שלהלן).³³⁰ שאלת הילמדנו משותפת לפסיקתא רבתי [=פס"ר], תנחומא (הנדרפס) [=ת"ה] וירא ותנחומא (בובר) [=ת"ב] וירא, ואינה בת"ה כי תשא (וכן לא בת"ב כי תשא). יחידה [א] של פס"ר מקבילה בת"ה וירא ובת"ב וירא, אלא שבשני נוסחי התנחומא חסר הקטע הכולל את הדיאלוג בין הקב"ה לאומות (הכולל את הביטויים 'ועשיו המאזניים מעוין', ו'מי שמסטירין שלי בידו'), ולאחר המילים "אמר לו הקב"ה למשה" יש מעבר ישיר ליחידה [ב]. פער זה יכול להיות תוצאה של דילוג בגרסאות התנחומא או של הוספה בפס"ר. יחידה [א] של ת"ה כי תשא מקבילה לפס"ר אלא שבסופה, לאחר המילים 'זו

329. איני טוען שזו המשמעות המקורית של מונח זה, אלא שאפשר שכך הוא הובן על פי נוסחה זו. וכך פירש נוסח זה ר' מאיר איש-שלום כאן (דף יד ע"ב, הערה ח): "ומשמע דה"ק שניתנה ע"פ ומסורים הדברים בידך לדרוש (הריווח במקור)". זה גם הפירוש שעולה מדברי לקח טוב המובאים להלן בסעיף זה: "ואתה תדרוש ותחקור ותמצא כל דבר ממנה".

330. מקבילה חלקית נוספת יש בתנחומא (בובר) כי תשא יז והיא מובאת בהערה שם. מקבילה זו חסרה כמה מן המרכיבים שבמקבילות (שאלת ילמדנו, ייחוס לר' יהודה ב"ר שלום, והטענה שהמשנה היא מיסטרין), אך היא כוללת את בקשת משה לכתוב את התורה כולה, כולל התורה שבעל פה ובכללה המשנה, ואת תשובה ה' שהמשנה תישאר על פה בשל החשש שאומות העולם יטלו אותה מישראל.

המשנה, נוספו המילים: "שנתנה על פה". לפי תוספת זו ת"ה כי תשא אכן מתנגד לכתיבת המשנה והוא חוזר ומדגיש זאת גם ביחידה [ב].

יחידה [ב] הכוללת את דרשת הפסוק בהושע, מהווה בת"ה וירא ובת"ב וירא המשך ישיר לתשובת הקב"ה שבסוף יחידה [א], כאמור, אולי בשל דילוג, בעוד שהיא מקבילה בפס"ר ובת"ב כי תשא: בשניהם היא פותחת במונח 'הכל היאך/ממך לדרוש' - כאשר בפס"ר היא באה כשאלה (היאך) ובת"ב כי תשא כקביעה (ממך) - ועם הייחוס 'א"ר יהודה ב"ר שלום'.

ת"ה כי תשא מקביל לפס"ר, אלא שבסופו [ב] באה הבהרה "אלא תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה", עם דרשת הפסוק "כתב לך...", שבפס"ר היא דרשה של ר' יהודה בן פזי בתחילת הפסיקתא. המסקנה המתבקשת היא שבת"ה כי תשא אכן יש קביעה שהמשנה צריכה להיות על פה (וכך גם בת"ב כי תשא). אבל בפס"ר אין הדגשה שלא לכתוב את המשנה (לא כתוספת ביחידה [ב] ולא בהרחבה שביחידה [א]), בה הדגש על 'מיסטרין' [= הלכה] ולא על עצם הכתיבה) והדבר הוא בגדר האפשר.

לחזוק טענה זו, שמדובר בפולמוס פנים-יהודי מעולמו של הדרשן, יש לציין שבעל פסיקתא רבתי דן בנושא זה במקום נוסף. בפסקה נוספת לחנוכה (פסיקתא רבתי פסקה ג, ביום השמיני, איש-שלום, דף ח ע"ב - ט ע"א), מובא כך:³³¹

[א] 'דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים, בעלי אסופות נתנו מרעה אחד' (קהלת יב, יא) - אימתי הם נטועים באדם הזה 'כמסמרות', אימתי בזמן שבעל תורה נכנס לתלמוד והם נאספים לשומעו... מהו 'בעלי אסופות', אימתי הם נטועים באדם הזה, אימתי בזמן שבעליהן נאספין מהם. כל זמן שרבו קיים הוא היה מפליג כל זמן שנצרך הרי רבי לפני ואני שואלו, מת רבו הרי יגע ביום ובלילה לקיים תלמודו. אדם [יודע] שאין לו למי לשאול הרי אימתי נטועים באדם הזה, בזמן שבעליהן נאספין מהן. [נתנו מרועה אחד] (שם) - אילו ואילו ניתנו מיחידו של עולם.³³²

[ב] 'יותר מהמה בני הזהר' (שם, יב) מהו, ויותר מדברי תורה הוי זהיר בדברי סופרים, למה שאילו באים דבריהם לכתוב לא היה קץ לספרים. 'עשות ספרים הרבה אין קץ' (שם) - א"ר אבא סרונגלא אם [יאמר] אדם לכתוב ספרים עוד לדבריהם, [ויותר מהמה בני] מהו 'מהמה בני' - מהומה נכנסת בך [ויותר מהמה בני]. א"ר ברכיה הכהן: אנו קורין 'מסמרות' בסמך ואין כתיב אלא 'משמרות'. מה משמרות כהונה עשרים וארבע

331. הקטע חולק כאן לשני חלקים על ידי, לשם הדיון בהמשך.

332. מעניין לציין שדרשה זו באה בלקח טוב (קהלת יב, יא) בשם רבו ר' שמשון: "טוביה ב"ר אליעזר אמר משום רבו ר' שמשון ז"ל: דברי חכמים כדרבנות - צריך לאדם ששומע דברי תורה מפי רבו שיכניס דבריו בלבו כדרבן...".

כן ספרי תורה עשרים וארבעה הם. וכל מי שקורא בספר חוץ מעשרים וארבע כאילו קורא בספרים החיצונים שאמרה התורה יותר מהמה בני הזהר.³³³

הקטע כולו עוסק בדברי חכמים ובשאלת שימורם. נראה שדברי החכמים נשמרים על פה אחרת לא היה חשש שמא יאבדו לאחר מות הרב. דברים מפורשים יש בדרשה על הפסוק "וְיִתֵּר מִהֶמָּה בְּנֵי הַזֶּהָר..." [ב] ממנה עולה שאין לכתוב דברי סופרים. וכך גם בדרשה של רבי ברכיה הכהן. מן הניסוח של דברי ר' אבא סרונגלא³³⁴ "אם יאמר אדם לכתוב ספרים..." - עולה שיש מי שכן כותבים דברי חכמים וחכם זה מייצג את הדעה המתנגדת לכך. הפולמוס כאן הוא אכן פולמוס פנים-יהודי ולא אנטי-נוצרי. מכיוון שהקטע כולו עוסק בשימור דברי תורה של הרב, נראה שהכוונה כאן לספרי תורה שבעל פה. תמונה זו עולה גם מדרשתו של רבי ברכיה: "וכל מי שקורא בספר חוץ מעשרים וארבע..." - משמע יש בנמצא ספרי תורה שבעל פה³³⁵ אלא שהיו עדיין מי שלא ראו בעין יפה את הלימוד מתוכם. ככל שפולמוס זה משקף את עולם היצירה של פסיקתא רבתי, הרי שההקשר ההיסטורי שלו הוא בית היוצר הדרום איטלקי. אם כך, באמצע המאה התשיעית בדרום איטליה היו שכתבו תורה שבעל פה והיו שהתנגדו לכך.

פולמוס פנים-יהודי זה הוא שעומד מאחרי הדרשה המורכבת שבפסקה ה. דרשה זו מביעה רצון שתהא המשנה (היא לפי הבנתי: סדר המשנה) בכתב כשם שהמקרא בכתב, ואת החשש המתלווה לכך. עורך פסיקתא רבתי החדיר לתוך יחידה [א] שבפסקה, הַרְחֵבָה ממנה משתמע היתר - על פי ההצעה שלי - לכתוב את המשנה, שכן עצם קיום הלכותיה (ולא זכירתה על פה) הוא המיסטורין של ה'. קריאה זו של המדרש מצטרפת לשורה של רמזים וממצאים לקיומה של משנה כתובה בדרום איטליה למן המאה התשיעית, כפי שהובא לעיל בגוף המאמר. המשאלה שעלתה בדרשה זו, שתהא המשנה בכתב כשם שהמקרא בכתב, היא פן נוסף של ההקבלה בין

333. פסיקתא זו אינה שאולה מפסיקתא דרב כהנא. לקטע זה השווו במדבר רבה נשא פרשה יד ד. דרשות הפסוק מקהלת אינן מופיעות בתלמוד הבבלי (חגיגה ג ע"א) והירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א, דף כח ע"א), במקום בו נדרש אותו פסוק בדרכים אחרות.

334. בכתב יד פרמה כאן (על פי מאגרים): "סרונגיא". שמו של חכם זה (מן העיר סרונגין שבגליל), מופיע בבראשית רבה פרשה א ו, ובתנחומא מטות ו.

335. על פי ההקשר בקטע, שעוסק בלימוד תורה ובדברי סופרים, נראה שלא מדובר כאן בקריאת תרגום או בספרים שנכנסו לתרגום השבעים. המקור לדרשה "מסמרות - משמרות" הוא בירושלמי שבת פ"ו ה"ב אבל שם היא נדרשת לעניין אחר לגמרי. ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"א נדרש הפסוק "ויותר מהמה" על הקורא בספרי המירס קקורא באיגרת.

מקרא למשנה ביצירה של המרכז הביזנטי, עליה עמדתי בגוף המאמר, ואף היא מייצגת את המעמד המיוחד לו זכתה המשנה במרכז זה.

בהקשר זה יש לציין לפירושו של בעל לקח טוב לפסוק זה בקהלת י"ב: "עשות ספרים הרבה אין קץ - ושמא תאמר למה לא נכתבו על ידי משה, תשובתך כי [הם] ספרים הרבה, ולא נתן למשה רבינו ע"ה כי אם התורה כאשר היא ואתה תדרוש ותחקור ותמצא כל דבר ממנה". ר' טוביה מדבר במפורש על כתיבת תורה שבעל פה. ניסוח דבריו "למה לא נכתבו על ידי משה" מזכיר את דרשת פסיקתא רבתי שהבאנו לעיל: "ביקש משה שתהא המשנה בכתב". סיום דבריו "ואתה תדרוש ותחקור ותמצא כל דבר ממנה" מסביר את הביטוי "והכל הימך לדרוש" בניחותא, וכפי שפירשנוהו לעיל. נראה שגם בדבריו מסתתרת טענה פולמוסית (אולי כנגד הקראים), ומעניין לציין שהוא לא משיב שיש (או שהיה) איסור בדבר הכתיבה, אלא כי יש ספרים הרבה. במקום אחר יוצא ר' טוביה במפורש כנגד הקראים ומתאר כך את כתיבת המשנה:³³⁶

אוי להם לחומסי נפשם ומדברים על יסוד עולם עתק ויתגאו בעצמם להחליף חוקים ולהפר ברית עולם. ואבותינו היו בזמן בית המקדש אשר הוסד בימי נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי וראו היאך היתה תקון העולה והמנחה והאשם והשלמים וכל הקרבנות. וכאשר קבלו מידי הנביאים כך כתבו במשנתם להיות לעד בישראל. ואחרי כן קמו תרבות אנשים חטאים שלא ידעו בין ימינם לשמאלם אלא חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו אשר העמיקו שיחתן מלימוד הישמעאלים ממשקל רוח [תזוית] שעלה בקדקדם ולא סמכו על דברי רבותינו לאסור ולהתיר אלא מה שעלה בדעתם כתבו ומסרו להטעות ולהכשיל הרבה [...] והלא עמנו מסכת מדות ומסכת תמיד ומסכת מנחות ומסכת מעילה ומסכת תמורה ומסכת ערכין ומסכת זבחים. ותיקן הסמיכות והתנופות וההגשות וההקטרות וההקרבנות מכהנים גדולה אחרי יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול שיצא בימי אלכסנדרוס מקדון שיצא לקראת המלך מלובש בבגדי קדש וירד המלך ממרכבתו והשתחוה לו וכל הענין מפורש במסכת יומא. [...]

ר' טוביה מניח כדבר פשוט שהמשנה נכתבה כבר בימי המסרנים. ייתכן שעמדה מופלגת זו באשר לכתיבת המשנה, מושפעת אף היא מהמניע הפולמוסי.³³⁷ על כל פנים, ר' טוביה רואה בכתיבת המשנה הליך טבעי, שאין בו איסור, ואשר הוא מצדד בו. כמו כן נראה שבידיו ישנה

336. לקח טוב ויקרא, פרשת צו, מהר" פאדווא, וילנה תרמ"ד, דף יט ע"ב - כ ע"א (= דפוס ונציה ש"ו, דף ט ע"ב). לדין בנוסחים של ציטוט זה ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 89), עמ' 269-270.

337. אברמסון כתב על ציטוט זה: "צריך להבין שאין כוונת דבריו שאלה שקבלו מידי הנביאים האחרונים כתבו יתכף את המשנה, אלא שבמשנה נשאר מה שקבלו מידי הנביאים". ראו: אברמסון (לעיל, הערה 311), עמ' 27-52, בעמ' 43.

משנה כחיבור עצמאי ולא דווקא כחיבור המשולב עם התלמוד, שהרי הוא כורך ביחד מסכתות שאין עליהן תלמוד עם מסכתות שיש עליהן תלמוד.
ממקורות אלה עולה שמניע אחד לכתיבת המשנה היה החשש משכיחתה (פסיקתא רבתי ג), אולי בשל תקופת שמד. מניע שני קשור באלו שלא קיבלו את המשנה, בהם הקראים (לקח טוב ויקרא) ואולי גם סיעות יהודיות שונות. התנגדות כזו מוכרת בסדר אליהו, כגון בתיאורים של "מי שיש בו מקרא ואין בו משנה" ובפולמוס איתם.³³⁸

338. הדיון בשאלת זיהוי כת או כתות אלו חורג ממסגרת זו.

השוואת נוסחים³³⁹

פסיקתא רבתי ה	תנחומא (הנדפס) וירא ה	תנחומא (בובר) וירא ו	תנחומא (הנדפס) תשא לד ³⁴⁰
ילמדנו רבינו, מהו שיהא המתרגם [...]	ילמדנו רבינו, המתרגם בתורה מהו שיהא [...]	ילמדנו רבינו: מי שהוא מתרגם לקורא בתורה [...]	-- זשה"כ אכתב לו רובי תורתו כמו זר נחשבו
אמר ר' יהודה בר' סימון: "כרתי אתך ברית וגו' " על ידי מה, על ידי "כתב לך" ועל ידי "על פי". אם קיימת של כתב בכתב ושל פה על פה כולו עמך "כרתי ברית" ואם שנית מה שעל הפה בכתב ומה שבכתב על פה לא קיימתי עמך ברית.	אמר ר' יהודה בר' סימון: "כרתי אתך ברית ואת ישראל" ע"י מה, ע"י "כתב לך" וע"י "על פי" אם קיימת מה שבכתב בכתב ומה שבעל פה על פה "כרתי אתך ברית" ואם שניתה מה שבכתב על פה ומה שבעל פה בכתב לא כרתי אתך ברית.	אמר ר' יהודה בר' סימון: "כרתי אתך ברית ואת ישראל", על ידי כתב ועל ידי [על] פה, "כי על פי הדברים האלה", אם קיימתה מה שבכתב בכתב, ומה שבעל פה על פה, "כרתי אתך", ואם שניתה מה שבעל פה בכתב, ומה שבכתב בעל פה, לא כרתי אתך.	

339. הנספח ניתן לשם השוואה כללית בלבד. הנוסח מבוסס על כתבי היד הנבחרים שמופיעים במאגרים: פסיקתא רבתי ה: כ"י פרמה 3122; תנחומא (הנדפס) וירא ה: כ"י קיימברידג' Add.1212; תנחומא (בובר) וירא ו: לפי מהד' בובר (אינו בכ"י אוקספורד 154); תנחומא (הנדפס) כי תשא לד: כ"י קיימברידג' Add.1212. לא התייחסתי להשלמת קיצורים או ברורים או לכתוב מלא וחסר. חילופי נוסח חשובים הובאו בגוף המאמר.

340. מקבילה חלקית נוספת יש בתנחומא (בובר) כי תשא יז (על פי כ"י אוקספורד 154, התיקון על פי כ"י וטיקן 34): " ויאמר ה' אל משה [כתב לך את הדברים האלה] (שמות לד, כז). זשה": 'אכתוב לו רובי תורותי' (הושע ח, יב), כשכא הקב"ה ליתן את התורה אמרה למשה על סדר המקרא והמשנה והאגדה והתלמוד, שנאמר: 'ודבר אלהים את כל הדברים [האלה] (שמות כ, א) [...] משלמה משה א"ל הקב"ה: לך ולמדה את בניי. א"ל משה: רבנו של עולם, כתוב אותה לבניך. א"ל: מבקש אני ליתן אותה להם [בגלוי] [בכתב], אלא שגלוי הוא לפני שעתידים אומות העולם לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בניי כאומות העולם. אלא המקרא תן להם בכתב, והמשנה והאגדה והתלמוד על פה. ויאמר ה' אל משה 'כתב לך' (שם לד, כז) - זה מקרא, 'כי על פי' (שם), המשנה והתלמוד. ואעפ"י כן איני כורת עמך ברית אלא בשביל המשנה והתלמוד שהן מבדילין בין ישראל לבין אומות העולם".

תנחומא (הנרפס) כי תשא לך ³⁴⁰	תנחומא (בוברי) וירא ו	תנחומא (הנרפס) וירא ה	פסיקתא רבתי ה
<p>א"ר יהודה בר שלום כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה 'כתב לך' בקש משה שתהא בכתב, וצפה הקדוש ברוך הוא על שעתידין אומות העולם לתרגם אותה ואת התורה ולהיות קוראים בה יונית והם קוראים בה יונית והם אומרים אנו ישראל ועד עכשיו המאזנים מצויין. אמר הקדוש ברוך הוא לאומות: אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי אצלו הן בני ואי-זו, זו, זו המשנה שניתנה על פה</p>	<p>אמר ר' יהודה הלוי ב"ר שלום: בקש משה שתהא אף המשנה בכתב, וצפה הקדוש ברוך הוא על שעתידין אומות העולם לתרגם את התורה ולקרות אותה יונית, והן אומריין אף אנו ישראל, א"ל הקדוש ברוך הוא</p>	<p>אמר ר' יהודה בר שלום: בקש משה שתהא המשנה אף היא בכתב, וצפה הקדוש ברוך הוא שהאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קורין אותה יונית והן אומרים: אנו הם ישראל. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה:</p>	<p>אמר רבי יהודה ברבי שלום: ביקש משה שתהא המשנה בכתב. וצפה הקדוש ברוך הוא שהאומות עומדים לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יונית ואומרים: "אין הם ישראל". אמר לו הקדוש ברוך הוא: הא משה, עתידין האומות להיות אומרים: "אנו הם ישראל", "אנו הם בניו של מקום", וישראל אומרים: "אנו הם בניו של מקום", ועד עכשיו המאזניים מעויינין. אמר הקדוש ברוך הוא לאומות: מה אתם אומרים שאתם בניי, איני יודע אלא מי שמסטורין שלי בידו הוא בני. אמרו לו: מה הוא מיסטורין שלך? אמר להם: זו המשנה.</p>

תנחומא (הנרפס) כי תשא לד ³⁴⁰	תנחומא (בובר) וירא ו	תנחומא (הנרפס) וירא ה	פסיקתא רבתי ה
<p>והכל הימך (ד"ר): הי אך) לדרוש, אלא אמר רבי יהודה הלוי בי רבי שלום: אמר הקדוש ברוך הוא למשה: מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב, ומה בין ישראל לאומות, מניין [ש]כך הוא אומר: "אכתוב לו רובי תורת"י ואם כן, "כמו זר נחשבו". וכל כך למה, מפני שהמשנה היא מסתרין של הקדוש ברוך הוא ואין הקדוש ברוך הוא מוסר מסתרין שלו אלא לצדיקים שנאמר סוד ה' ליראיו.</p> <p>וכן אתה מוצא אפילו בשעה שהכעיסו הסדומים [...]</p>	<p>"אכתוב לך רובי תורת"י ואם כן "כמו זר נחשבו", וכל כך למה, אלא שהמשנה מסטורין שלו של הקדוש ברוך הוא, ואין הקדוש ברוך הוא מגלה מסטורין שלו אלא לצדיקים, שנאמר סוד ה' ליראיו.</p> <p>וכן אתה מוצא אפילו בשעה שהקב"ה כעס על סדום מפני מעשיהם הרעים [...]</p>	<p>והכל הימך (ד"ר): הי אך) לדרוש, אלא אמר רבי יהודה הלוי בי רבי שלום: אמר הקדוש ברוך הוא למשה: מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב, ומה בין ישראל לאומות, מניין [ש]כך הוא אומר: "אכתוב לו רובי תורת"י ואם כן, "כמו זר נחשבו".</p>	
<p>אמ' ר' יהודה בר' שלום: "כתב לך", "כי על פי" "כרתי אתך ברית", על ידי מה אני כורת עמך ברית, על ידי "כתב לך" ועל ידי "על פי", אם קיימת שבכתב בכתב ואת שבעל פה על פה כאילו עמך כרתי ברית, ואם שניתה לא כרתי עמך ברית.</p>			

שמחה עמנואל

שרידים חדשים מתורתו של ר' יצחק בן מלכי צדק מסימפונט: תשובה וקטע מפירוש למסכת כלים

ר' יצחק בן מלכי צדק (ריבמ"ץ) חי בסיפונטו (היא סימפונט) שבדרום איטליה במפנה המאות האחת עשרה והשתים עשרה.¹ הוא ידוע בעיקר בזכות פירושו למשנה, סדר זרעים (שמצוי בידינו) וסדר טהרות (שאבד). בנוסף לזה, כתב ריבמ"ץ פירוש לספרא (שגם הוא אבד)² וכן תשובות אחדות.

מאמר זה מוקדש לפרסום של שרידים מעטים מתורתו, שהשתמרו בגניזת קהיר. האחד: שריד מפירוש למשנה, מסכת כלים, שמסתבר שמחברו הוא ריבמ"ץ, אף שאינני יכול להוכיח זאת בצורה חד משמעית. והשני: תשובה קצרה, שהיא בוודאי פרי עטו של ריבמ"ץ, וייתכן שיש בה חידוש של ממש על תולדות חייו. אפתח בתשובה ואסיים בפירוש למשנה.

א. תשובת ריבמ"ץ

1. פסקים ותשובות של ריבמ"ץ

עד כמה שידועותינו מגיעות, עיקר עיסוקו של ריבמ"ץ היה בפרשנות לספרות התנאים - המשנה והספרא. עם זאת, עסק ריבמ"ץ גם בהלכה. שניים מחכמי המאה השתים עשרה בארצות הרחוקות מאוד מסיפונטו הביאו שמועות בהלכה בשמו, והן זכו לתהודה רבה בספרות ההלכה. ר' זרחיה הלוי, איש לוניל שבפרובאנס, הביא שמועה בשמו בהלכות קבורה, ואילו ר'

* מחקר זה נכתב במסגרת הקתדרה לקודיקולוגיה ופלאוגרפיה על שם לודוויג יסלזון, האוניברסיטה העברית בירושלים. תודתי לפרופ' עוזיאל פוקס ולרב חיים אליעזר אשכנזי על הערותיהם החשובות המשוקעות במאמר.

1. העיר Siponto יושבת על חוף הים האדריאטי. על ריבמ"ץ ראו: H. Gross, 'Isaak b. Malki-Zedek aus Siponto und seine süditalischen Zeitgenossen', *Magazin für jüdische Geschichte und Literatur* 2, 1875, pp. 21-23, 25-26, 29-30, 33-34, 37-38, 42-44. **מבוא לספר ראבי"ה**, ירושלים תרצ"ח, עמ' 377-378. לדברי אפטוביצר, ריבמ"ץ חי בשנים 1090-1160; אך הרב חיים אליעזר אשכנזי מוכיח במאמר שעתיד להתפרסם בקרוב כי יש להקדים את שנות חייו.

2. הפירוש לספרא מצוטט בפירושו של ר' הלל בן אליקים לספרא וכן בתוספות ר"ד. אני מקווה לדון בזה במקום אחר. וראו גם להלן, הערה 71.

אליעזר ממיץ כתב: "שמעתי משמו של רבי יצחק בן מלכי צדק שמברכין על מים אחרונים".³ המרחק בין סיפונט למץ וללונגיל הוא כ-1400 ק"מ, ומתברר שגם במרחקים נודע לתהילה שמו של ריבמ"ץ.⁴

ריבמ"ץ כתב גם תשובות אחדות. ר' יצחק אור זרוע הביא שאלה ששאל ר' פטר בן יוסף את ריבמ"ץ על אודות סתירה בין התלמוד הבבלי למדרשי התנאים ("זה הקשה ה"ר פטר בר יוסף זצ"ל והשיב לו ה"ר יצחק בן מלכי צדק זצ"ל..."). אך כבר העיר אביגדור אפטוביצר כי ייתכן מאוד שהדיון ביניהם התנהל פנים אל פנים, וריבמ"ץ לא ענה בכתב על השאלה.⁵ תשובה אחרת, בהלכה, השיב ריבמ"ץ על נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב ראשון, האם הוא מותר באכילה ביום טוב שני; אך התשובה לא השתמרה.⁶ התשובה השלמה היחידה של ריבמ"ץ שהגיעה לידינו מצויה בספר שבלי הלקט, וזו לשונה:⁷

3. המאור, מועד קטן, דף טז ע"א ברי"ף דפוס וילנה; ספר יראים, מהדורת א"א שיף, וילנה תרנ"ב-תרס"ב, סי' תלד.
4. לשמועה נוספת שהביא ר' יצחק בן אבא מארי ממרסיי בשמו של ריבמ"ץ, והיא לקוחה מפירושו למסכת כלים, ראו להלן, ליד הערה 64. מעטות הן ידיעותינו על חכמים אחרים שחיו בסיפונט, והמעניינת ביותר – ונזכר בה אף ר' מלכי צדק, אביו של ריבמ"ץ – היא זו שנדפסה בתוך: שיטת הקדמונים, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשנ"ב, עמ' תד, סי' ט (לפרסומים קודמים ולמקבילות נוספות ראו: ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 77, הערה 122). לידיעות נוספות על חכמי סיפונטו ראו שבלי הלקט השלם, מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"ז, סי' לד: "מצאתי שהורה ר' ענן ב"ר מרינוס הכהן זצ"ל מעיר סיפונטו"; שם, סי' רצב: "שאלו לפני רבינו קלונימוס בר' שבתי זצ"ל מעיר רומי ולר' ענן בר' מרינוס הכהן זצ"ל מעיר סיפונטי"; פירוש בראשית רבא, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 24⁰6990, דף רנא ע"ב-רנב ע"א: "מפי ר' ענן" (נדפס: מדרש בראשית רבא, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ברלין תרע"ב-תרצ"ו, עמ' 167. מקבילה נוספת בכ"י אוקספורד, בודלי 3 Opp. Add. fol. 147], דף 445ב; ראו עליו: י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד-תש"ע, א, עמ' 106-107. ההעתיקה שם היא ממהדורת תיאודור ואלבק). ראו גם A.I. Schechter, *Studies in Jewish liturgy: based on a unique manuscript entitled Seder Hibbur Berakot*, Philadelphia 1930, pp. 115-118.
5. אור זרוע, מהדורת י' פרבשטיין, ירושלים תש"ע, ב, סי' פט, סעיף ט; אפטוביצר (לעיל, הערה 1), עמ' 378. ראו גם עמנואל (לעיל, הערה 4), עמ' 71, ושם בהערה 97.
6. כ"י אוקספורד, בודלי 14 Opp. Add. fol. 1101), דף 199א: "ורבי יצחק בר מלכי צדק השיב כך בכרי שיעשו" (נדפס: שיטת הקדמונים [לעיל, הערה 4], עמ' תיר, סי' יט).
7. שבלי הלקט, החלק השני, מהדורת ש' חסידה, ירושלים תשמ"ח, סי' מה, עמ' קפד-קפה. השאלה והמלים הראשונות של התשובה מצויים גם במהדורה קמא של ספר שבלי הלקט, כ"י אוקספורד, בודלי 4⁰18 Opp. Add. (נויבאוואר 659), דף 135ב, סי' תל (המשך התשובה היה בדף הסמוך בכתב היד, שנתלש ואבד). על כ"י אוקספורד ראו תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל², ירושלים תשע"ט, מבוא, עמ' לה-לז, ובספרות הנזכרת שם, הערה 144.

שאלה זו נשאלה לפני רבנו יצחק ב"ר מלכי צדק זצ"ל. ראובן נתן ספרו ביד אחר בר ישראל עשיר קרובו במשכון. ולאחר זמן הפקיד ראובן זה ספר אחר בביתו, וכשבקש לו ספרו, עכבו ולא רצה להשיבו לו, ואמר לו פרע לי הדבר שלי, ואם לאו אחזיק בזה הספר ובאחר. וכששמע ראובן כך בכה בכי גדול לפניו ולא שוה לו, עד שהתנה לו שאם לא יפרע לו עד חצי שנה, שיהא רשאי לתת המשכון ביד גוי ברבית עבור הדבר שלו. ועכשיו מלאו לבו של זה ראובן למצוא מאחד בר ישראל בהלוואה לפרוע לו, והלך עם המעות אליו ורצה לפרועו, ולא רצה לקבל, ואמר לו לך ופרע לגוי כמו שהרשתני. וזה השיב לו אנוס הייתי ולא יכולתי להוציא הספר שלי מידך בעניין אחר. וראינו וידענו דאונסיה אונס, שאותו ספר היה צורך לו למוכרו ולשלם נושיו, שהנוגשים אצים לו עד נטילת נפש.

האמת, לולי⁸ שדחקני העני הזה לא הייתי מכניס עצמי בזאת, שלא נשאלתי ולא נדרשתי. אך להשבית האיסור אני כותב, כי אם לפי עדות הזאת אינו חייב זה ראובן לתת לאיש העשיר המלוה כי אם קרנו, ואין על זה לתת רבית לגוי, כי הגוי לא הלוה אלא לעשיר ולא לזה, כי כל מה שאמר לו זה, מילי דאסמכתא הוו, וכי היכי דכי מטי זמניה לא לצעריה. ועוד, דאנוס היה. הלכך אנו מורים על אותו המלוה שיקח הלוואתו ויחזור המשכון לזה העלוב, ותשיגהו ברכה הכתובה בספר, ויהיה לו שכר מצות אם כסף תלוה את עמי וגו'. ונאמן המצוה מצוה זו לתת לו שכר פעולתו, כי באמת מתוך העדות הכרנו בו חסידות שנהג המלוה עם זה הלוה, וזה הלך ברמיה והעבירו מזמן לזמן, ידינהו לכף זכות כי עניותו גרמה לו, והוא כאשר התחיל המצוה יגמרנו ויתברך, ואם יחסר ממונו לתת הרבית לגוי, כל שכן ששכרו כפול ומכופל. ושומע לי ישכון בטח. ויש לאלוהינו כמה אוצרות למלא חסרונו, כי הוא מטיב לטובים ורחמן לרחמנים, והוא ריחם והלוה לעני קרובו, ירחמוהו מן השמים.

לשונו המליצית של ריבמ"ץ בתשובה זו ראויה לציון; וכמוה גם פסיקתו, שמבוססת יותר על עקרונות מוסריים מאשר על סוגיות התלמוד. איננו יודעים מיהו השואל, אך מדברי ריבמ"ץ עולה שהוא הכיר – ומכאן שהשאלה נשלחה לריבמ"ץ ממקום קרוב.

2. תשובה חדשה בקטע גניזה

תשובה נוספת של ריבמ"ץ שרדה בגניזת קהיר, בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 577.7/2. כ"י ירושלים מכיל כיום תשעה דפים רצופים, ובהם צרור תשובות שכתבו רב שרירא גאון ובנו רב האי לרב יעקב בר נסים בקירואן. הקונטרס עשוי קלף, ותשובות הגאונים נעתקו בכתיבה מזרחית נאה ומוקפדת, מן המאה העשירית לערך.⁹ הן רב שרירא והן רב יעקב נפטרו

8. בכ"י אוקספורד נוסף: מפני.

9. התיארוך: על פי קטלוג המכון לתצלומי כתבי יד.

בשנים הראשונות של המאה האחת עשרה, והטופס שלפנינו נעתק אולי בחייהם, או בסמוך לפטירתם.¹⁰ לא זכור לי קונטרס נוסף מפואר כל כך של תשובות גאוניים בגניזת קהיר, אך יש לציין שהסופר השמיט משום מה את דברי החתימה של המשיבים בסוף קבוצת התשובות. כפי הנראה, היו בקונטרס עשרה דפים, אך הדף האחרון, שנותר ריק, נתלש במהלך הימים, ונותרו בקונטרס רק תשעה דפים. סופרים רבים בימי הביניים הותירו את העמוד הראשון של כתב היד ריק, משום שעמוד זה עלול להתלכלך ולהיפגם ברבות הימים. כך עשה גם הסופר שלפנינו, שהותיר את העמוד הראשון של הקונטרס ריק והחל לכתוב רק בדף 1 ע"ב. סופר אחר, שחש על העמוד הריק, העתיק בו לאחר זמן את תשובת ריבמ"ץ.¹¹ קטע הגניזה נרמז במאמר חלוצי שכתב דוד קויפמן בסוף המאה התשע עשרה על גניזת קהיר, מיד עם חשיפתה. וכך כתב קויפמן:

ובמספר עלים קטן מהמון השרידים האלה ראיתי בעיני שאלות ותשובות גאוני בכל, כמו ר' שרירא ור' האי בנו ור' יצחק בן מלכי צדק מסיפונטו מגאוני ארץ איטליא הדרומית, אשר עין לא שזפתן עדנה בין התשובות הנדפסות והנפזרות בספרותנו.¹² שמונים שנה חלפו עד שבא צבי גרונר ופרסם את תשובות הגאונים שבשריד נכבד זה שבגניזה. ואילו תשובת ריבמ"ץ נותרה מונחת בקרן זוית.¹³

* * *

הקונטרס כולו ניזוק מאוד, כנראה מרטיבות, והחלק השמאלי של כל הדפים חסר. השורות הראשונות בכל דף נותרו בשלמותן, ובשורות שלאחריהן החלק החסר הולך וגדל. ואם לא די בכך, הקצוות השמאליות של מה שנותר מהדפים מוכתמים (כנראה בעקבות הרטיבות) וקשים לקריאה. תשובת ריבמ"ץ נפגמה אף היא בדרך זו; ומכיוון שהיא נעתקה מלכתחילה בצורה פחות מוקפדת, היא ניזוקה יותר ממה שניזוקו תשובות הגאונים שבקונטרס. פגמים אלו מקשים מאוד על הבנת התשובה.

הסופר לא העתיק את השאלה שנשלחה לריבמ"ץ, אלא רק את תשובתו. התשובה עוסקת בגט שניתן שלא כהלכה, ויש בו חשש פסול; ולמרות זאת, הלכה האישה ונישאה לאחר. כפי

10. על מועד פטירתם של השניים ראו מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, ירושלים 1997, א, עמ' 380-381 (רב שרירא גאון); ש' אברמסון, במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 91-93 (רב יעקב).

11. גודל הדף: כ-22.4 ס"מ גובה, 19 ס"מ רוחב. במקום שנותר בתחתית העמוד העתיק הסופר השני טופס לדוגמה של גט.

12. ד' קויפמאנן, 'אור הגנוז: גנוזי הגניזה אשר היתה במצרים העתיקה', השלח ב, תרנ"ז, עמ' 482.

13. צ' גרונר, 'תשובות רב שרירא גאון לקירואן', עלי ספר ה, תשמ"מ, עמ' 5-22. וראו שם, עמ' 5, הערה 2: "אני מודה לידידי פרופ' י. זוסמן שאגב טיפולו בתשובה זו [=של ריבמ"ץ], היפנה את תשומת לבי לצילום".

הנראה, היו שלושה נימוקים לפסול את הגט: הבעל המגרש היה שוטה; ציווי הבעל לכתוב את הגט לא נעשה כראוי; ועדי הגט היו קרובים זה לזה. ריבמ"ץ פסל גט זה מכול וכול, והתרעם מאוד על מי שהתיר לאישה להינשא. בסיום דבריו אף איים ריבמ"ץ בקללה ('ארור') וכנראה גם בחרם על מי שהתיר את האישה.

3. השואלים ומקומם

שם של השואלים ומקומם אינם נזכרים בפתיחת התשובה. אך רמזים על כך מצויים לקראת סוף התשובה, בדברי ריבמ"ץ:

ותמהים אנו...

חיבון שהוא בית דין קבוע וגדול בישר', וסמך ועשה על פי מקבלי שחח[ד]...

הרב ר' משה, כל שכן שאחר המעשה בא כתבו שלרב ר' משה דרע...

פה אלפה אנשים צדיקים וחכמ' רב' ר' שת ורב' ר' יוסף, ועדיין מחזיק ברשעתו.

הרבה ר' יוסף פעלו במאה השתים עשרה במקומות שונים, אך מעטים עד מאוד היו ר' שת, וכולם חיו בעיר אחת - בחלב שבסוריה.¹⁴ בנימין מטורלה תיאר בקצרה את קהילת חלב בשנות השישים של המאה השתים עשרה, וכתב: "ומשם שני ימים לחלב היא ארם צובה... ובה כמו חמשת אלפים יהודים ובראשם ר' משה אל קוסטנטיני ור' שת".¹⁵ חכם בשם ר' שת נזכר אף באגרותיו של ר' שמואל בן עלי, גאון בגדאד, ובמפתיע, הוא נזכר שם לצידו של ר' יוסף:

ואגרות החכמים הגדולים אשר היו ביניכם ושאלותיהם היו באות לפנים לפני אדונינו אבינו עלי ראש הישיבה זצ"ל, כגון רבנו ברוך זצ"ל ורבנא יוסף ורבנא שת וזולתם, שאגרותיהם ושאלותיהם מצויות באוצרנו, ואחריו אלינו ותשובותינו ופירושינו אליכם.¹⁶

14. על החכמים בחלב שנקראו שת, למן המאה האחת עשרה ועד למאה השלוש עשרה, ראו מ' פרנקל, 'הנהגתה של קהילת חלב במאות ה"א-י"ב', פעמים 66, תשנ"ו, עמ' 30-33; חמאת החמדה לספר בראשית, מהדורת ב' פלדשטרן, ירושלים תשס"ח, עמ' 9-3.

15. מסעות של ר' בנימין ז"ל, מהדורת מ' אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' לב. לתיארוך המסע על שלביו השונים ראו D. Jacoby, 'Benjamin of Tudela and his Book of Travels', idem, *Travellers, Merchants and Settlers across the Mediterranean, 11th-14th Centuries*, Farnham 2014, pp. 144-150.

16. ש' אסף, 'קובץ של אגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו', תרביץ א, תר"צ, ספר ב, עמ' 61 (האיגרת נכתבה לקהילת צובה); ראו שם, עמ' 58-59. וראו גם אסף, שם, ספר א, עמ' 126. לדברי אסף, שם, ר' שת הנזכר על ידי ר' שמואל בן עלי זהה עם ר' שת הנזכר אצל בנימין מטולדה; ואילו פרנקל סבורה שהשני הוא אולי נכדו של הראשון (פרנקל ולעיל, הערה 14, עמ' 31. ובהיפוך אצל פלדשטרן ולעיל, שם).

אם ר' שת ור' יוסף שבתשובת ריבמ"ץ הם אכן חכמי חלב, יכולים אנו לזהות כנראה גם את החכם השלישי הנזכר בתשובה - ר' משה דרעין.¹⁷ חכם זה נזכר בתשובה שכתב הרמב"ם לר' יהונתן מלוניל בשנת 1200 לערך, ולדברי הרמב"ם, הוא הגיע מהמערב לארץ ישראל.¹⁸ באחד הנוסחים של 'אגרת תימן' מסר הרמב"ם פרטים נוספים על חכם זה. אגרת תימן נכתבה בתחילת שנות השבעים של המאה השתים עשרה, והרמב"ם כתב בה, בין השאר, כי לפני חמישים שנה לערך - דהיינו בשנות העשרים של המאה השתים עשרה:

בא איש ירא שמים, חסיד, חכם מחכמי ישראל, הידוע בשם מר משה אלדרעי, בא מדרעה אל ארץ אנדרלוס ללמוד לפני רבינו יוסף הלוי ז"ל בן מיגאש... אחר כן בא אל בירת המערב, רצוני לומר פאס, ונתקבצו אליו בני אדם, ליראתו וחסידותו וחכמתו, ואמר להם שהמשיח קרוב, וכבר הודיעני ה' בזה בחלום... והיה אבא מארי זצ"ל מרחיק את הבריות מעליו, ומזהירם מהימשך אחריו... ולא היה יכול להישאר בארצות הישמעאלים אחרי זה, ויצא לארץ ישראל ומת שם ז"ל.¹⁹

זיהוי שלושת החכמים הנזכרים בתשובה מלמד כי ככל הנראה הם פעלו בסוריה ובארץ ישראל. האם אפשר שתשובת ריבמ"ץ נשלחה מסיפונטו שבדרום איטליה לחלב שבסוריה, למרחק של אלפי קילומטרים? ולמה הריצו חכמי חלב את שאלתם לאירופה הרחוקה, ולא לבגדאד (כפי ששלחו בזמנו לרב עלי ראש הישיבה)?²⁰

תמיהה זו מחייבת לעיין גם בתחילתו של המשפט הקטוע: "... פה אלפה אנשים צדיקים וחכמ' רב' ר' שת ורב' ר' יוסף". אפשר שיש להגיה מעט את המילים הראשונות במשפט הקטוע ולגרוס: 'פֶּה אֶל פֶּה'; אלא שאינני יודע להציע מילים מתאימות שיוכלו לעמוד בראש המשפט. אך אפשר שאין צורך להגיה, וכוונת המשיב: 'פה אלפה'; דהיינו פה בעיר חלב, הנקראת גם היום בשפות אירופאיות: Aleppo. שם זה לא היה נפוץ בימי הביניים, אך בטקסטים לטיניים מזמנו של ריבמ"ץ נזכרת העיר חלב בשם: Halapia (ובמקצת כתבי היד: Alapia).²¹ ייתכן אפוא

17. ר' משה אחר (אל קוסטנטניני) פעל בחלב באותם ימים; ראו לעיל, ליד הערה 15.
 18. תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך, סי' רפט, עמ' 543; נרפס גם בתוך: איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת³, ירושלים תשנ"ה, ב, עמ' תקד. על זמנו של המכתב ראו שם, עמ' תצב.
 19. איגרות הרמב"ם, א, עמ' קסב-קסג, בהערה (תרגום מערבית). וראו דיונו של המהדיר, שם, עמ' קסג-קסו, בהערה. על זמנה של האיגרת ראו שם, עמ' עח. לנוסח אחר, קצר יותר, של דברי הרמב"ם ראו אגרת תימן, מהדורת א"ש הלקין, ניו יורק תשי"ב, עמ' 98-99 ("עמד איש אחד במערב בפאס היום מ"ד שנה ואמר שהוא מבשר שהמשיח יבא בשנה ההיא"). וראו: מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 24, ושם בהערה 47.
 20. על שאלה ששלחו חכמי חלב למצרים ראו איגרות הרמב"ם, א, עמ' תכה-תלא. וראו גם שם, עמ' רמז. על קהילת חלב באותם ימים ראו פרנקל (לעיל, הערה 14), עמ' 20-42; על ר' יוסף ור' שת ראו שם, עמ' 30-33.

21. Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem*, edited and translated by S.B. Edgington, Oxford 2007, p. 344 (וראו שם בהערה; וכן באינדקס, עמ' 934);

שתשובה זו מביאה לפתחנו חידוש גדול על תולדות חייו של ריבמ"ץ. לא רק שחכמי חלב שלחו אליו שאלה, אלא ריבמ"ץ עצמו הגיע בשלב כלשהו של חייו לעיר זו.²² השאלה שלפנינו הונחה על שולחנו של ריבמ"ץ בהיותו בחלב, ולכן הוא מזכיר בתשובתו את חכמי המקום. מידע זה על תולדות חייו של ריבמ"ץ - שמבוסס כאמור על משפט מקוטע, שהפרוץ בו מרובה מן העומד - חדש הוא לחלוטין. מידע זה מעלה גם שורה של שאלות. למה עזב ריבמ"ץ את מקומו ונסע למקום רחוק, שאין בו תלמידי חכמים בולטים?²³ באיזה גיל עשה זאת? כמה זמן שהה בחלב? והאם חזר מחלב לעירו באיטליה או שנשאר עד סוף ימיו במזרח התיכון? שאלה מעניינת עוד יותר היא: האם נסיעתו של ריבמ"ץ לחלב הייתה במטרה להגיע לארץ ישראל? מסלול נסיעה באותן ימים מדרום איטליה לארץ ישראל עשוי היה לעבור דרך אנטיוכיה שבדרום טורקיה (אף שהמסלול הטבעי יותר הוא להפליג בספינה ישירות לעכו). נוסע יהודי שהגיע לאנטיוכיה עשוי היה לסטות מעט מדרכו (כ-100 ק"מ) ולנסוע מזרחה לחלב, שבה היתה באותם ימים קהילה יהודית גדולה עד מאוד ("כמו חמשת אלפים יהודים").²⁴ ואם נפליג הלאה בשאלות ובהשערות - האם זכה ריבמ"ץ להגשים את חלומו והגיע לארץ ישראל? אין לי תשובות לשאלות אלו, אך אדגיש שוב שהכול מבוסס על דברים מקוטעים מפרי עטו של ריבמ"ץ, שאולי יש לפרשם בדרך אחרת. עם זאת, נתון נוסף מלמד שתשובת ריבמ"ץ אכן נשלחה לקהילה במזרח התיכון: תשובת ריבמ"ץ נעתקה בטופס מפואר של תשובות גאונים

Guillaume de Tyr, *Chronique*, eds. R.B.C. Huygens, H.E. Mayer and G. Rösch, Turnhout 1986 (Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis, LXIII, A), p. 1123 תורתו לפרופ' ב"ז קדר שהעמידני על מקור זה). ראו גם: *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253-1255*, edited and translated by P. Jackson, London 1990, p. 271

22. אישיות מפורסמת אחרת שנסעה מדרום איטליה לחלב (בראשית המאה השנים עשרה) היא עובדיה הגר. אך הנסיבות ההיסטוריות שהביאו להגירתו של עובדיה הגר שונות לחלוטין מאלו שהביאו לנסיעתו המשוערת של ריבמ"ץ. על עובדיה הגר ראו: נ' גולב, 'מגילת עובדיה הגר', ש' מורג וי' בן-עמי (עורכים), מחקרי עדות וגניזה, ירושלים תשמ"א, עמ' 77-107.
23. על החכמים בחלב ראו לעיל, ליד הערות 15-16. בשנת 1200 - עשרות שנים לאחר הגעתו של ריבמ"ץ לחלב (שאת זמנה איננו יודעים) - כתב הרמב"ם לחכמי לונדל: "אדם צובה, היא אחלב, ויש בה מקצת חכמים עוסקין בתורה, אבל אינם ממיתין עצמן באהל" (איגרות הרמב"ם [לעיל, הערה 18], ב, עמ' תקנט. על זמנה של האיגרת ראו שם, עמ' תקנה).
24. כעדותו של בנימין מטודלה; ראו לעיל, ליד הערה 15 (לעומת זאת, באנטוכיה מצא בנימין מטודלה "כמו עשרה יהודים" [שם, עמ' יח]). ב"ז קדר משער שבמסלול זה הלך עובדיה הגר במסעו מדרום איטליה לחלב; ראו: B.Z. Kedar, 'The Voyages of Giuàn-Ovadhah in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion', A. De Rosa and M. Perani (eds.), *Giovanni-Ovadhah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, Firenze 2005, pp. 133-147. אך יש לסייג כי בשונה מריבמ"ץ, עובדיה הגר בוודאי העדיף מסלול שעובר בטרטוריות שאינן תחת שלטון הנוצרים, כדי לא לסכן את חייו.

שמעולם לא יצא את גבולות המזרח התיכון. התשובה נעתקה בכתיבה מזרחית, כתוספת מאוחרת לקטע גניזה קדום של תשובות גאונים, שכתוב אף הוא בכתיבה מזרחית, קדומה יותר. אי אפשר שקטע הגניזה המזרחי מצא את דרכו עוד בימי הביניים לאירופה, שם נוספה לו (בכתיבה מזרחית!) תשובתו של ריבמ"ץ, ומשם הוא חזר והתגלגל לחדר הגניזה שבקהיר. נתון זה מחזק, כך דומני, את ההנחה שתשובת ריבמ"ץ נשלחה לחלב. אך היא איננה מוכיחה את השלב השני בטיעון שלי – שריבמ"ץ עצמו הגיע למזרח התיכון.

4. התשובה החדשה – מהדורה

להלן תשובתו של ריבמ"ץ שבקטע הגניזה.²⁵ הסימנים המשמשים בההדרת התשובה (וכן בההדרת פירוש המשנה שלהלן) הם:

[] השלמות של פגמים בכתב היד
< > הערות טכניות של המהדיר
⌘ אות שקריאתה אינה ודאית

תשובה מן הרב רבנו יצחק ב"מ²⁶ מרנו ורבנו מלכיצדק הרב הגדול זק"ל.²⁷ מה מאד דאגנו על המכשול הזה שבא ביניכם, ובכינו כי ראינו כי נשתכחה התורה מכם, ומטו מכם יסודיה²⁸ ולכן [באתם לידי זאת ובפשע זאת כל] [והנה אנו מבארים לכם משפט הגט ושרשיו בתורת ישר' שמשם יתגלה לכם כי גט] שנתנו בין] אוין] למורים בה התר, ואוי לאשה ולבעלה אשר הם בכרת ובחנק,²⁹ ואוי לעוזריהם. תחלה תחלה³⁰ צריכין אבן] האיש הן] לא

25. העתקתי מבוססת על צילום אולטרא-ויולט של התשובה, שנעשה ברשות העתיקות בירושלים על פי בקשתו של יצחק (צ"ק) גילה מנהל המכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית בירושלים. תודתי לצלם, שי הלוי, על מלאכתו המעולה.
26. בן (בדרך כלל תבוא מילה זו בספרות חז"ל לפני ר', או רבי'. והשוו: י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב, עמ' 124, 255-262, ובספרות הרשומה שם)
27. ספק האם 'הרב הגדול זכר קדוש לברכה' הוא ריבמ"ץ, או אביו. לשון דומה באה בפיו של בנימין מטולדה, שכתב על ר' יהודה ב"ר יצחק בר מלכי צדק הרב הגדול שהיה מעיר ציפונת' (מסעות של ר' בנימין ז"ל [לעיל, הערה 15], עמ' י).
28. המליצה כנראה על פי לשונו של הקליר: "בעת מטו יסודותיה" ('שושן עמק', בתוך: רבי אלעזר בירבי קליר, פיוטים ליום הכיפורים, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשפ"א, עמ' 332).
29. ראו משנה כריתות פ"א מ"א; סנהדרין פ"א מ"א.
30. סגנון זה מצוי אף בתרגום לעברית של ספר המקח והממכר לרב האי גאון; ראו ספר המקח והממכר, ונציה שס"ב, שער נב (דף פו ע"ב): "וייש לי להזכיר בכאן דין השליח והסרסור, תחלה תחלה צריך שיעשה כמו שצוהו שולחו ולא ישנה ולא יחליף ממה שצוהו".

חרש ולא שוטה כרתנן³¹ פקח שנשא פקחת ונתחרשה היא או נשטת לא תצא, נתחרש הוא או
 [(נשטת)ה לא יוציא עולמית]
 מאי³² שנא גבי נשטת היא דקתני לא תצא וגבי נשטה הוא דקתני לא יוציא עולמית, והעמידו
 [פסולה] [דרבנן] []
 תקנתא כי היכי דלא נינהגו בה מנהג הפקר קתני לא תצא, הכא דפסולה מדאורייתא קתני לא
 יוציא] איזהו³³
 שוטה היוצא יחידי בלילה והלן בבית הקברות והקור' את כסו' ואיתמ' רב הונא אמ' עד
 שיפסא³⁴ כולם [בכת אחת רבי יוחנן אמר]
 אפל' באחת מהן הוי שוטה, ותניא³⁵ אי זהו שוטה המאבד כל מה שנותנין לו וכן [הוילכתו], אבל
 מי [שטומן] [עצמו מה שנותנין] [מפיס מן]
 כפקח הוא, שהרי יודע לשמור עצמו וכליו ומבחין בין אויב לאוהב ומאי תקנו] לא
 [] [כרתנן³⁶ האומר אעבוד]
 אלך אעבוד אזבח אלך ואזבח כו'. ודאי אם מאבד מה שנותנין לו כל דבר]³⁷
 מפי הבעל כתוב גט לאשתי, שהעדים צריכין שישמעו מפי הבעל] [יכתבו ויחתמו ויתנו
 הגט]
 לאשתו יוליכנו ויתננו לה בפני שנים, אבל הם שכתבו וחתמו אין] חתמו]
 שיכתבוהו ביום ויחתמוהו ביום, או בלילה ויחתמו בלילה]
 לכל דברנו דתנן³⁸ אמרו לו נכתוב גט לאשתך ואמ' להם [כתובו] ואמרו לוספר וכתב ולעדים
 וחתמו אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו]
 וחזר הבעל ונתנו לאשתו הרי הגט בטל עד שיאמר לוספר [כתוב ולעדים חתמו]
 היתה ידועה לכם כל זאת לא היה בעל אחותו שלמגרש] [לכן]
 שכן שיש עליו מכות אחרות עדים קרובים, ועוד]
 אלו³⁹ יכתבו ויתנו כול', טעמ' דאמ' כתבו ותנו, הא כתבו לחוד]

31. משנה יבמות פ"ד מ"א: "פקח שנשא פקחת ונתחרשה, אם רצה יוציא ואם רצה יקיים (!!), נשתטת לא יוציא. נתחרש הוא או נשטתה אינו מוציא עולמית".

32. בבלי יבמות ק"ג ע"ב.

33. בבלי חגיגה ג ע"ב.

34. לפנינו: שיהו.

35. בבלי שם ד ע"א.

36. משנה סנהדרין פ"ז מ"י. אינני יודע כיצד מתקשרת משנה זו לדיון שלפנינו על שוטה.

37. כאן עובר ריבמ"ץ לדון בפסול השני של הגט.

38. משנה גיטין פ"ז מ"ב.

39. שם פ"ו מ"ז: "אמר לשנים תנו גט לאשתי או לשלשה כתבו גט ותנו לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו".

בפני שנים דאיתמ'⁴⁰ בפני כמה נותנו לה ר' [יוחנן ור' חנינא חד אמר] בפני [ב' וחד אמר בפני ג' והלכתא כוותיה דר' יוחנן]

דתניא כואתיה. ותנן⁴¹ נכתב ביום ונחתם ביום בלילה ונחתם ביום כשר ביום ונחתם בלילה פסול [

לעדות⁴² הגזלנין ומלוי רביות כול', תנן⁴³ אלו הן הקרובים [אבין ואחין]

[ומן התלמוד. ותראו עתה כי גט הראשון שכתבו וחתמו]

[לסופר לכתוב ולעדים לחתום. שלישית, שעדי [הגט] קרובים

[מסירה⁴⁴ כרתי הא אמ' ר' אבה מודה ר' אליעזר] במזויף [מתוכו שפסול

[מן הבעל לכתוב ולחתום וליתן לאשה אע"פ שהיה]

[גט⁴⁵ שיש עליו עדים ואין בו זמן לכתחלה לא תנשא ואם נשאת]

[איתתא בחזקת אשת איש ושניהם בכרת ו]חנק והולד⁴⁶]

[ויגרש או ימות. וכן נמי צריכה גט מזה שהוא מ]

[היום עשאתה זונה והיא זונה הכתובה בתורה.⁴⁷ ותמהים אנו]

[חיבון שהוא בית דין קבוע וגדול בישר', וסמך ועשה על פי מקבלי שוהוד

[הרב ר' משה,⁴⁸ כל שכן שאחר המעשה בא כתבו שלרב ר' משה דרען]

פה אלפה אנשים צדיקים וחכמ' רב' ר' שת ורב' ר' יוסף, ועדיין מחזיק ברשעתו ואינו מ

[]

[קדיש' שאלת⁴⁹ ארור הוא פל' חרם] וגם קללת אליש' בן שפט⁵⁰]

ישוב⁵¹ וניחם וכול'.

40. בבלי גיטין ה ע"ב.
41. משנה גיטין פ"ב מ"ב.
42. השוו משנה סנהדרין פ"ג מ"ג: "ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה בריבית".
43. שם ד.
44. בבלי גיטין י ע"ב.
45. משנה גיטין פ"ט מ"ד.
46. אולי יש להשלים: ממזר. וראו לעיל, הערה 29.
47. השוו רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, יח, א: "מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל".
48. על האישים הנזכרים כאן ראו לעיל, סעיף 3.
49. אפשר שהכוונה: אלה שלהם.
50. השוו נוסח החרם המובא אצל ר' יהודה הברצלוני, ספר השטרות, מהדורת י"י ריבלין,² בני ברק תשע"ד,
- עמ' 38: "יהא בחרם יהושע בן נון ובקללת אלישע בן שפט".
51. יואל ב', יד; יונה ג', ט.

ב. פירוש ריבמ"ץ (?) למשנה מסכת כלים

1. פירוש ריבמ"ץ למשנה, סדר זרעים

ריבמ"ץ הוא כנראה החכם הראשון על אדמת אירופה שכתב פירוש למשנה, והוא הקיף את סדרי זרעים וטהרות. הפירוש לסדר זרעים עמד לפני מדפיסי התלמוד בוונציה בראשית המאה השש עשרה, אך הם נמנעו משום מה מלהדפיסו בשלמותו. הם הדפיסו רק את הפירוש לסוף סדר זרעים (מסכת ביכורים פ"ב מ"ד ואילך), כהשלמה לפירוש ר' שמשון משאנץ שהיה פגום במקום זה.⁵² למרבה המזל, שרד הפירוש בידינו בכתב יד קדום, משנת 1287 (ובשני כתבי יד נוספים שהועתקו ממנו, ועל כן אין להם ערך).⁵³ בסופו של כתב היד נכתב:

חסלת פירוש סדר זרעים אשר פירש מרינו ורבינו יצחק הרב המובהק נר"ו בן הרב המובהק מלכי צדק נ"ע, ביד מנחם בר' בנימן, ובליל ד', ט' ימים לירח הראשון הוא חודש ניסן שנת ה' אלפים ומ"ז לפרט, ותהלה אתן לאלהי ישראל שעזרני לכתבו בנחיצות ובמהרה כאשר היה צריך, כי נכתב כולו מראש פיאה עד הנה בר' ימים וחצי.⁵⁴

המחבר נזכר כאן בברכת החיים ("נר"ו", נטריה רחמנא ופרקיה), על אף שכתב היד נעתק מאה שנים ויותר לאחר פטירתו. כנראה העתיק הסופר את ברכת החיים מהטופס שעמד לפניו, וטופס זה אכן נעתק עוד בחיי ריבמ"ץ.⁵⁵ הפירוש בשלמותו נדפס לראשונה במהדורת וילנה של התלמוד הבבלי, ומהדורה מתוקנת יותר יצאה לאור על ידי הרב ניסן זק"ש.⁵⁶ חוקרים

52. משניות מסדר זרעים עם פירוש... רבינו משה ועם פירוש... רבינו שמשון ז"ל, ונציה רפ"ב, דף פה ע"א: "עד הנה מפירוש רבי' שמשון. מכאן פירוש רבינו יצחק בר' מלכי צדק".

53. שני כתבי היד המאוחרים הם: כ"י אוקספורד, בודלי Mich. 203 (נויבאואר 392. מכ"י זה נדפס הפירוש בדפוס וילנה; ראו 'אחרית דבר' בסוף מסכת נידה). וכ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 5817. ראו: ק' כהנא, מסכת שביעית חקר ועיון, תל אביב תשל"ב-תשל"ט, א, מבוא, עמ' ב-ג.

54. כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 6712, דף 170א. כתב יד של פירוש ריבמ"ץ לזרעים היה ברשותו של ר' מלאכי הכהן, אב"ד פירנצה, והוא נזכר על ידי ר' דוד מילדולה בהקדמתו לספר שו"ת הרשב"ש, ליורנו תק"ב. מסתבר שהכוונה לכ"י לונדון, או לאחד משני כתבי היד שהועתקו ממנו.

55. מנחם בר' בנימן העתיק כתבי יד נוספים, ואזכיר כאן את העתקתו של חיבור חשוב נוסף מבית מדרשו של חכמי דרום איטליה: 'מגילת אחימעץ' (כ"י טולדו, ספרית הקתדרלה Z-86-25). פירוש ריבמ"ץ לסדר זרעים ומגילת אחימעץ שרדו בידינו רק בהעתקו של מנחם בר' בנימן. ראו עליו: מ' בית-אריה, קודיקולוגיה עברית, ירושלים והמבורג תשפ"א, עמ' 112, הערה 63, ובספרות הרשומה שם. על כ"י טולדו ראו גם: א' ברנד, ד' אברהם בר' יואב מהר"אלצינו: תולדותיו ושתי תשובות חדשות מכתב-יד, מכילתא: כתב-עת לתורה ולחכמה ג, תשפ"א, עמ' 61-67.

56. תלמוד בבלי, וילנה תר"מ; פירוש הריבמ"ץ לרבנו יצחק בר' מלכי צדק מסימפונט למשנה זרעים, מהדורת נ' זק"ש, ירושלים תשל"ה. וראו מה שכתב אבי מורי על מהדורה זו: י' עמנואל, 'שתי מהדורות מדעיות של משנה זרעים', המעיין טז, תשל"ו, גיליון ד, עמ' 83-86.

אחדים כתבו מעט על פירוש ריבמ"ץ לזרעים,⁵⁷ אך דומני שהוא ראוי למחקר מקיף יותר, שלא כאן מקומו.

2. פירוש ריבמ"ץ למשנה, סדר טהרות

פירושו של ריבמ"ץ לסדר טהרות אבד.⁵⁸ אך בזמנו היה הפירוש ידוע ומפורסם, והוא התפשט במהירות בכל רחבי העולם היהודי – בביזנטיון, במצרים, בפרובאנס, בצפון צרפת ובאשכנז. הציטוטים הראשונים מהפירוש הם מסוף המאה השתים עשרה (במצרים, בפרובאנס, בצרפת הצפונית ובאשכנז), והאחרונים הם מהמחצית הראשונה של המאה החמש עשרה (באשכנז) ואולי גם מהרבע הראשון של המאה השש עשרה (באיטליה).

ר' יוסף ראש הסדר כתב במצרים בסוף המאה השתים עשרה (בערבית יהודית, וכאן בתרגום): "פירוש רבינו חננאל בן חושאל ז"ל למועד ונשים ונזיקין, ופירוש רבנו ברוך ב"ר יצחק ז"ל לקדשים, ופירוש רבנו יצחק בן מלכיצדק לזרעים וטהרות, בהם בחרתי על פני כל השאר".⁵⁹ מדברי ר' יוסף ראש הסדר מתברר כי פירוש ריבמ"ץ הגיע למצרים בתוך זמן קצר ועשה רושם רב על הלומדים. אך למרבה הפלא, עד היום טרם זוהו שרידים מהפירוש בגניזת קהיר.

הראב"ד, שנפטר בשנת 1198,⁶⁰ ציטט בהשגותיו על הרמב"ם את פירושו של ריבמ"ץ לסדר זרעים. אך הראב"ד כינה את ריבמ"ץ 'הרב היוני', ולא נקב בשמו.⁶¹ כך נהג הראב"ד גם בפירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות, שאותו ציטט שמונה פעמים בשם 'הרב היוני'.⁶² בחיבוריו האחרים לא הזכיר הראב"ד את פירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות, ואף כאשר הדבר ראוי ומתבקש (כגון בפירושו לתורת כהנים ולמשנה עדויות, בחלקים העוסקים בטהרות). מסתבר שהראב"ד

57. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, ניו יורק תשט"ו, א, מבוא, עמ' יח; ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, עמ' 245; א"א אורבך, בעלי התוספות, מהדורה רביעית מורחבת, ירושלים תש"ם, עמ' 305-306; י' גוטליב, 'פירוש הריבמ"ץ ביכורים פרק א', סיני עו, תשל"ה, עמ' צז-קט; א' שלוסברג, 'המילים הערביות בפירושו של ר' יצחק ב"ר מלכי צדק מסימפונט לסדר זרעים', לשוננו נז, תשנ"ד, עמ' 147-155.

58. על שריד מפירוש למשנה סדר טהרות שהתגלה לא מזמן בגניזת אירופה, אך אין לזהותו כפירוש ריבמ"ץ, ראו עמנואל (לעיל, הערה 4), עמ' 45-48.

59. ש' אסף, 'פירוש לסדר רב סעדיה גאון מר' יוסף ראש הסדר ב"ר יעקב ראש בי רבנן', קרית ספר יח, תש"א-תש"ב, עמ' 65; נ' אלוני, הספריה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, בעריכת מ' פרנקל וח' בן-שמאי, ירושלים תשס"ו, עמ' 422-423.

60. ראו: ש' עמנואל, עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים, ירושלים תשפ"א, עמ' 139, ובנסמן שם.

61. משנה תורה, הלכות מתנות עניים, א, יב (השוו פירוש הריבמ"ץ [לעיל, הערה 56], פאה ז, ב, עמ' לה); שם, ה, יא (השוו פירוש הריבמ"ץ, שם ו, ג, עמ' כט).

62. משנה תורה, הלכות טומאת מת, א, יא; יד, ז; יז, ג; יז, ד; כא, ט; כב, ט; כה, ג; הלכות כלים, כז, יז.

נחשף לפירושו של ריבמ"ץ רק באחרית ימיו, ולכן הזכירו רק בהשגותיו על משנה תורה, שנכתבו בשנותיו האחרונות (ספר משנה תורה הגיע לפרובאנס רק שנים ספורות קודם לפטירת הראב"ד).⁶³

חכם פרובנסאלי נוסף שציטט מפירושו של ריבמ"ץ הוא ר' יצחק בן אבא מארי ממרסיי, שכתב "בשם רבינו יצחק" שפלים מסוימים אינם צריכים הגעלה לפסח. מדבריו של ראב"ה אנו למדים שרבינו יצחק זה אינו אלא ריבמ"ץ, שכתב זאת בפירושו למסכת כלים⁶⁴ (במקום אחר ציטט ר' יצחק ממרסיי את בנו של ריבמ"ץ: "והיום ראיתי תשובת הרב רבי שמואל מאוטרנטו על ידי מעשה שהשיב לרבי שילה בנו של הרב רבי יצחק מסיפונט ופסק... ורבי שילה שמצא במפתחות דרבי אבהו ורב פפא הילכתא כרב פפא, ליתא").⁶⁵

בספר הישר של רבנו תם מובא ציטוט ארוך מפירוש ריבמ"ץ למסכת אהלות, ונכתב בראשו: "זה פיר' הרב ר' יצחק מסיפונט ממסכת אהילות". אינני יודע האם סימנים אלו יצאו מתחת ידו של רבנו תם עצמו, אך אין ספק שהם מצאו את מקומם בספר הישר כבר בסוף המאה השתים עשרה.⁶⁶

ר' שמשון משאנץ (נפטר בשנת 1214)⁶⁷ הלך בעקבות ריבמ"ץ, ופירש גם הוא את סדרי זרעים וטהרות. ר' שמשון משאנץ לא הזכיר בפירושו לסדר זרעים את ריבמ"ץ, אך השוואה

63. ראו איגרות הרמב"ם (לעיל, הערה 18), ב, עמ' תעד-תעה, הערה 3. ראו גם: ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס: אסופת מאמרים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 209-210, הערה 9; I. Twersky, *Rabad of*

Posquieres: A Twelfth-Century Talmudist, Cambridge, Mass. 1962, pp. 122, 125

64. ספר העיטור, מהדורת ר' מאיר יונה, וילנה וורשה תרל"ד-תרמ"ה, ב, עשרת הדברות, הלכות הפסח, דף קכג ע"א; מהדורת מכון כנסת, ירושלים תשע"ט, ב, סוף עמ' רמ. למקבילה אצל ראב"ה ראו להלן, הערה 75.

65. ספר העיטור, שם, אות ש: שובר, מהדורת ר' מאיר יונה, דף מא ע"ב; מהדורת מכון כנסת, עמ' פח. 'מפתחות התלמוד' נזכרו גם אצל ר' ישעיה דיטראני; ראו: פסקי הרי"ד למסכת שבועות, מהדורת א"י וורטהיימר, ירושלים תשנ"ו, מא ע"א, עמ' עט; תוספות רי"ד, למברג תרכ"ב-תרכ"ט, עירובין, מהדורה תניינא, מז ע"ב (ושם: 'מפתחות התלמוד מימות האמוראים'); ספר המכריע, מהדורת ש"א וורטהיימר, ירושלים תשנ"ה, ערך לא, עמ' קנג-קנד: 'וכתוב במפתחות התלמוד כללא רבה בתנויי, כל אמוראה דמותבין ליה תיובתא, ולבר פלוגתיה לא מותבין, הלכתא כותיה דמותבין ליה. ומזה מביאין ראה כל הפסקנים בהרבה מקומות" (והשוו ספר הקנה, קארץ תקמ"ד, דף פג ע"ג: "כללא הכי בתנויי כל אמורא...").

66. ספר הישר לרבינו תם, חלק החידושים, מהדורת ד' דבליצקי, בני ברק תש"פ, סי' תשנח-תשסא. הכותרת: בסוף סי' תשנז. רבים דנו בשאלת זהותו של הכותב; ראו דברי המהדיר, שם, הערה סז; אברהם (רמי) ריינר, רבנו תם - פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת גן תשפ"א, עמ' 139-140, הערה 121 ועמ' 289-290 (ושם ספרות נוספת). ר' יצחק אור זרוע ציטט תשובה ש"השיב ר"ת לה"ר מסיפונט, אך הנוסח הנדפס משובש, וצריך להיות: 'השיב רבנו תם לר' משה מפונטיזא' (ראו עמנואל [לעיל, הערה 4, עמ' 72-73]).

67. תא-שמע (לעיל, הערה 4), א, עמ' 131.

בין פירושי השניים מלמדת בבירור שר' שמשון משאנץ הכיר את פירוש ריבמ"ץ והעתיק ממנו. את פירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות ציטט ר' שמשון משאנץ לעיתים נדירות, הן בפירושו למשנה והן בתוספותיו למסכת פסחים.⁶⁸ אך שאול ליברמן מצא כי שימושו של ר' שמשון משאנץ בפירוש ריבמ"ץ היה נרחב הרבה יותר, וזאת מתוך השוואה בין פירושו של ר' שמשון ובין הציטוטים שהביא הראב"ד בשם 'הרב היוני'.⁶⁹ אף התוספות לתלמוד ציטטו מפירושו של ריבמ"ץ לסדר טהרות. חלק ניכר מהציטוטים, אך לא כולם, מקביל למה שהובא בספר הישר ובפירושו של ר' שמשון משאנץ למשנה, ולקוח כנראה מהם.

שניים מחכמי אשכנז בשלהי המאה השתים עשרה ציטטו את פירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות: ר' יואל הלוי ור' יהודה בן קלונימוס משפירא.⁷⁰ הפירוש היה נפוץ באשכנז גם במאה השלוש עשרה, ורבים ציטטו ממנו, ובהם: ראב"ה, ר' שמחה בן שמואל משפירא, ר' יצחק אור זרוע, ר' שמואל בן ברוך ומהר"ם מרוטנבורג.⁷¹ במאה זו צוטט הפירוש גם בביזנטיון, על ידי ר' ישעיה דיטראני.⁷²

68. פירוש ר' שמשון משאנץ, כלים א, א; אהלות א, ב; פרה ב, א; תוספות הרשב"א מרכנו שמשון בר' אברהם זצ"ל משאנץ על מסכת פסחים, מהדורת א"ד רבינוביץ-תאומים ומ"י פרום, ירושלים תשט"ז, יד ע"א, ד"ה בגר. דומני שחבריו של ר' שמשון משאנץ – תלמידיו האחרים של ר"י הזקן – לא ציטטו מפירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות.

69. ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, מבוא, עמ' יח-כא. חיים מיכל כבר שיער ש'הרב היוני' שמצטט הראב"ד הוא ריבמ"ץ; ראו: ח' מיכל, אור החיים, פרנקפורט דמיין תרנ"א, עמ' 508.

70. ספר ראב"ה הוא אבי העזרי, מהדורת ד' דבליצקי, בני ברק תשס"ה, סי' תתקמ (ג, עמ' קעה); יחסי תנאים ואמוראים, מהדורת י"ל מימון, ירושלים תשכ"ג, עמ' קכ (מתוך ספר הישר; ראו לעיל, ליד הערה 66) ועמ' תעד. ר' יואל ור' יהודה נפטרו שניהם לקראת שנת 1200; ראו אפטוביצר, מבוא (לעיל, הערה 1), עמ' 422 ועמ' 342 (בהתאמה).

71. ראב"ה: ראו להלן, הערה 75; וכן ספר ראב"ה (לעיל, הערה 70), סי' תתקפו (ג, עמ' רצב, רצג) וסי' תתקצא (שם, עמ' שטו-שטז ועמ' שכא). ר' שמחה משפירא: אור זרוע (לעיל, הערה 5), א, סי' שלג: "כתב מורי רבינו שמחה בפירושו בפרשת ביום השמיני. תניא בתוספתא פרק טבלא... הכי גורס רבינו יצחק דסימפונט..." (ניתן לטעון שר' שמחה ציטט כאן מפירושו האבוד של ריבמ"ץ לספרא וראו לעיל, הערה 2), ולא מפירושו למשנה. אך מכיוון שחכמי אשכנז האחרים הכירו את פירוש ריבמ"ץ למשנה סדר טהרות אך לא את פירושו לספרא, אני מניח שאף ר' שמחה משפירא מצטט כאן את פירוש ריבמ"ץ למשנה). ר' יצחק אור זרוע: ראו להלן, הערה 75; וכן אור זרוע, א, סי' שלו, שסב, שסג; ב, סי' תכה (ארבע פעמים). ר' שמואל בן ברוך: בתשובתו המובאת בתשובות מהר"ח אור זרוע, מהדורת מ' אביטן, ירושלים תשס"ב, סי' סד: "ופי' הר"ר יצחק ז"ל בפירושו". מהר"ם מרוטנבורג: בקטעים מפירושו לסדר טהרות (שאבד) המובאים בתוספות יום טוב, כלים ח, ו (ראו להלן, הערה 75) ונגעים יא, א ד"ה דבר.

72. ראו להלן, הערה 75; וכן תוספות רי"ד על מסכת בבא בתרא, מהדורת נ' זק"ש, ירושלים תשכ"כ-תשכ"ג, כ ע"א, ד"ה עשבים (עמ' כז): "וראיתי שרבינו יצחק ברבי מלכי צדק זצוק"ל בפ"ג דאהלות כתב". לציטוטים נוספים אצל הרי"ד ראו תא-שמע (לעיל, הערה 4), ג, עמ' 43-44; ש' עמנואל, מגני אירופה, ירושלים תשע"ה-תשע"ט, א, עמ' 435.

פירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות שרד באשכנז לפחות עד המאה החמש עשרה, ור' ישראל איסרליין ציטט ממנו בהזדמנויות שונות.⁷³ ציטוטים אחדים מהפירוש מובאים בהגהות על פירוש ר' שמשון משאנץ שנדפס בוונציה רפ"ג. אפשר שהגהות אלו הן של יעקב בן חיים, המביא לדפוס; ואם כן, אולי היה טופס של פירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות בידי המדפיסים בוונציה בראשית המאה השש עשרה (כשם שהיה להם טופס של פירושו לסדר זרעים).⁷⁴ עד כאן באשר לפירוש ריבמ"ץ לסדר טהרות בכלל. באשר לפירושו למסכת כלים, נשוא דיוננו כאן: הוא מצוטט, בין השאר, על ידי ר' יצחק בן אבא מארי ממרסיי, ראב"ד, ראב"ה, ר' ישעיה דיטראני, מהר"ם מרוטנבורג, ואולי גם על ידי ר' יצחק אור זרוע.⁷⁵

3. קטע גניזה: פירוש למשנה, מסכת כלים

קטע הגניזה המתפרסם בזה (קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F3.71) מכיל דף אחד, על קלף, כפי הנראה בכתיבה מזרחית.⁷⁶ הדף השתמר כמעט בשלמותו. עמוד א' מעט ממושטט, אך ניתן לקרוא את רוב הטקסט, ואילו עמוד ב' קריא כולו. הדף מכיל פירוש למשנה מסכת כלים, פרק ה, אמצע משנה ד – אמצע משנה ט.

אני משער שהפירוש הוא פרי עטו של ר' יצחק בן מלכי צדק, אף שאין בידי ראיה חותכת לדבר. מעטים הם הציטוטים שנותרו בידינו מפירוש ריבמ"ץ למסכת כלים, והם אינם

73. תרומת הרשן, מהדורת ש' אביטן, ירושלים תשנ"א, א: שאלות ותשובות, סי' רס: "ובפירוש משניות דסדר טהרות שפירש רבינו יצחק מסימפונ"ט מצאתי דכתב במס' ידיים"; שם, ב: פסקים וכתבים, סי' זה: "אמנם דע כי יש לי פי' ר"י מסימפונ"ט מכל סדר טהרות, ובדקתי במסכת נגעים פי"ג ומצאתי פי' משנה זו"; שם, סי' כד: "ויש לי פרישות על המשניות דסדר טהרות".

74. סדר טהרות עם פירושו... רבינו שמשון בעל התוספות משנז"א, ונציה רפ"ג, אהלות יד, א; מקוואות ה, ב; מכשירין ה, א; טבול יום ב, ח. ראו: י"צ מאיר, דפוס ראשון: מהדורת התלמוד הירושלמי ונציה רפ"ג 1523 וראשית הרפוס העברי, ירושלים תשפ"ב, עמ' 78-81; ושם ספרות קודמת. על טופס של פירוש ריבמ"ץ לזרעים שהיה בידי המדפיסים בוונציה ראו לעיל, ליד הערה 52.

75. "ונראין דברי הרב היוני ז"ל שפירש 'הולכין אחרי הבריא' (כלים כד, יז) [...] (השגות הראב"ד, הלכות כלים, כז, יז); "וראיתי שכתב רבינו יצחק מסימפון בפירוש מסכת כלים" (ראב"ה [לעיל, הערה 70], סי' תסד, ס"ק ה [ב, עמ' נח]. מובא גם באור זרוע [לעיל, הערה 5], ג, עבודה זרה, סי' רצו. תמצית הדברים מובאת גם בספר העיטור; ראו לעיל, ליד הערה 64); "רבינו יצחק בר' מלכי צדק צוק"ל כתב בפרק שני דכלים" (ספר המכריע [לעיל, הערה 65], ערך סב, עמ' שפא-שפג); "וכך כתב גם רבינו יצחק בר מלכי צדק צוק"ל בפרק י"ח דכלים" (שם, ערך פו, עמ' תקמג-תקמד); "וכך פירשה גם רבינו יצחק ב"ר מלכי צדק בפכ"ב דכלים" (תוספות רי"ד [לעיל, הערה 65], עירובין, מהדורה תנינא, ע"י [ב, ד"ה תנן התם]; מהר"ם מרוטנבורג בפירושו למסכת כלים, מובא בתוספות יום טוב, כלים ה, ו; ובתוספות, יומא מג ע"א-ע"ב, ד"ה אשה.

76. תודתי לר"ר יעקב פוקס ולר"ר עזרא שבט, חוקרי המכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספרייה הלאומית בירושלים, על עזרתם בזה.

עוסקים במשניות המתפרשות בקטע שלפנינו.⁷⁷ השערתי שהמפרש הוא ריבמ"ץ מתבססת על הנימוקים שלהלן:

1. מעטים הם החכמים בימי הביניים שפירשו את מסכת כלים, ומעטים עוד יותר הם הפירושים למסכת זו שלא הגיעו לידינו. הפירוש המפורסם ביותר שלא הגיע לידינו הוא פירושו של ריבמ"ץ.⁷⁸
2. המפרש שבקטע הגניזה מרבה מאוד לצטט את התוספתא, וכך עשה ריבמ"ץ בפירושו לסדר זרעים, המצוי בידינו. השימוש בתוספתא בפירוש שלפנינו נעשה בשני שלבים. בשלב ראשון הביא המפרש קטעים מהתוספתא בפירוש כל משנה ומשנה. בשלב שני, לאחר השלמת הפירוש למשניות אחדות, הביא המפרש קטעי תוספתא נוספים, שלא מצאו את מקומם לעיל בפירוש, וצירף להם ביאורים קצרים.⁷⁹
3. קיימת זיקה בין הפירוש המתפרסם כאן ובין פירושו של ר' שמשון משאנץ, וציינתי זאת בהערותיי למהדורה שלהלן. כזכור, שאול ליברמן מצא שר' שמשון משאנץ השתמש בפירוש ריבמ"ץ הן לסדר זרעים והן לסדר טהרות.⁸⁰
4. סגנון ומטבעות לשון.
 - (א) המפרש הביא בדרך כלל את התוספתא בלשון 'תניא', וכך מצינו גם בפירוש ריבמ"ץ לסדר זרעים.
 - (ב) המפרש כתב במקום אחד 'ועיין בחולין', מבלי לתת מראה מקום מדויק יותר.⁸¹ כך עשה ריבמ"ץ בפירושו לסדר זרעים, והוא מפנה שם את הלומד לעיין בפרק בתלמוד הבבלי, בלי לציין מראה מקום מדויק יותר (כגון: "עיין בחגיגה פרק א").⁸²
 - (ג) "פ"א" (=פירוש אחר). מטבע לשון זו באה פעם אחת בפירוש שלפנינו,⁸³ והיא מצויה הרבה בפירוש ריבמ"ץ לסדר זרעים.

77. ראו לעיל, הערה 75.

78. על פירושים אחרים לסדר טהרות שאבדו ראו עמנואל (לעיל, הערה 4), עמ' 47-48. פרופ' עוזי פוקס הסב את תשומת ליבי לידיעה מוטעית על פירוש ר' חננאל למסכת כלים. ראו ש' עמנואל, 'ספר אור זרוע: כתיב יד, אגדות ומהדורות', עלי ספר ל-לא ושם לשמואל: מחקרים בתולדות הספר העברי לזכרו של ר' שמואל אשכנזי, תשפ"א, עמ' 103, הערה 113.

79. ראו להלן, הערה 107.

80. ראו לעיל, הערה 69.

81. ראו להלן, ליד הערה 105.

82. פירוש הריבמ"ץ (לעיל, הערה 56), פאה א, א (עמ' א); ראו גם שם, כלאים ח, ב (עמ' קלג): "וזיל עיין בבא קמא פרק"; תרומות ג, ד (עמ' רלא): "ועיין בחומר בקודש"; שם ו, ד (עמ' רמט): "ועיין בפסחים בפ' כל שעה".

83. ראו להלן, אחרי הערה 100.

(ד) "מנהני מילי". ביטוי זה בא פעם אחת כמילות הצעה לציטוט הספרא.⁸⁴ השימוש בטרמין זה בציטוט של מקורות מספרות חז"ל מצוי גם בפירוש ריבמ"ץ לזרעים.⁸⁵
 (ה) "הילכך אין לפרש אלא כאשר פירשנו".⁸⁶ ניסוחים דומים מצויים בפירוש ריבמ"ץ לזרעים, כגון: "אלא שמע מינה כאשר פירשנו".⁸⁷

הראיות שמניתי אינן חותכות וחד משמעיות. אך דומה שדי בהן כדי לשער שקטע הגניזה המתפרסם כאן הוא שריד ראשון מפירושו של ריבמ"ץ למסכת כלים.

* * *

כאמור, הפירוש בקטע הגניזה הוא למסכת כלים, פרק ה, אמצע משנה ד - אמצע משנה ט. מגניין של המשניות לא נרשם בכתב היד, אך יש בו חלוקה של הטקסט ליחידות, ואפילו חלוקה כפולה: הן למשניות ('מתני') והן לפסקאות ('פיס'). חלוקה כפולה זו מצויה לעיתים קרובות בכתבי יד ובדפוסים ראשונים של התלמוד הבבלי, והיא נזכרת כבר אצל גאוני בבל.⁸⁸ אך היא איננה מצויה בכתבי יד של המשנה או של פירושים למשנה,⁸⁹ ויש חידוש במנהגו של המפרש שלפנינו (או של הסופר שהעתיק את הפירוש). עם זאת, החלוקה המשנית בפירוש שלפנינו איננה מחוורת - מתי הוא מציין 'מתניתין', מתי 'פיסקא' ומתי איננו מציין כלל את המעבר ממשנה למשנה. להלן טבלה משווה לחלוקה המשנית בפירוש שלפנינו לעומת המשנה שבכ"י קויפמן:

הפירוש	כ"י קויפמן
ה. מוסף התנור...	פיס'. מוסף התנור...
ר' יוחנן הסנדל (!) או' מפני שהוא אופה בו...	פיס'. אופה הוא...
ו. תנור שנתן...	מתני'. תנור שנתן בו...
נתנו על פי הבור...	פיס'. נתנו על פי הבור...
ז. תנור שניטמא...	מתני'. תנור שניטמא...
ח. חלקו לשנים...	חלקו לשנים...
ט. חיתכו חליות...	חיתכו חליות...

84. ראו להלן, ליד הערה 99.

85. ראו, למשל: פירוש הריבמ"ץ (לעיל, הערה 56), פאה א, ד (עמ' ד).

86. ראו להלן, ליד הערה 107.

87. פירוש הריבמ"ץ (לעיל, הערה 56), דמאי ה, ד (עמ' סג); מעשר שני א, ב (עמ' שטו).

88. ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס, עמ' 908-912 (וראו שם, הערה 1, על דרכו של הראב"ד בפירושו למשנה עדויות).

89. בפירוש ריבמ"ץ לסדר זרעים יש ציון אחד ל'פיסקא' באמצע משנה; ראו פירוש הריבמ"ץ (לעיל, הערה 56), דמאי ו, יב, עמ' סט (=כ"י לונדון [לעיל, הערה 54], דף א31). ושמה השמיט הסופר של כ"י לונדון ציונים אחרים שכאלו, ורק ציון זה נותר.

טבלה זו מלמדת כי לעיתים התחלת משנה (בכ"י קויפמן) מסומנת בפירוש כ'מתני', לעיתים היא מסומנת כ'פיס' ולעיתים איננה מסומנת כלל. ולאידך גיסא, 'פיס' באה בפירוש לעיתים בתחילת המשנה ולעיתים באמצעה.

4. קטע הגניזה – מהדורה

<ע"א>

<כלים ה, ד> להיות⁹⁰ צולה] בו להיות טומן בו ענין של פשתן טהור [שאיני] עושה מלאכה בגופו, תנור שהסיקו עד שלא נגמרה מלאכתו טמא ר' יהודה מטהר א' ר' יהודה זה היה מעשה בתנורי כפר סגנא והיה רבן גמליאל מטמא וחכמ' מטהרין. פ' מה ששנינו שהוסק בבית האומן היינו שהוסק עד שלא נגמרא מלאכתו. <ה, ה> פיס'. מוסף התנור כול'. פ' כדרך שהצבעין עושין בזמן שכליין קטן בונין על פי הכלי בסיד ובאבנים קטנין חלקין כדי להגדיל הכלי, כמו כן נמי עושיין לתנורין מפני שהוא סומך עליו את השפור. תנא⁹¹ מפני שהוא סומך עליו שפור של צלי ר' יהודה או' מפני שהוא תולה [יורה] בשפור ונותנ[ה] [עליו]. פיס'. אופה הוא כשהוא נדחק. פ' אופה בו פת, משום דבעי ר' יוחנן שיעשה מעין מלאכת התנור. מוסף יורה פ' כמו כן בונין מוסף [על] יורה שלשולקי זיתים טמא, פ' משום דמשתמש בו כששולקן | זיתין, אבל שלצבעין טהור דלא משמש ביה כי היכי דלא ל'פיסיד⁹² ציבעיה. ומתני' משהעיד מנחם דתנן בבחירתא פרק ז'⁹³ העיד מנחם [בן] סגני על מוסף של יורה של שולקי זיתין] שהוא טמא ושל צבעין שהוא טהור שהיו או' חילוף הדברים. תניא⁹⁴ רבן שמע' בן גמל' משום [ר'] יוחנן הסנדלר מוסף תנור טפח מוסף יורה של שולקי זיתין טפחיים ואינו מטמא באויר אלא כנגד מוסף, מאימתי הוא מטמא משיתחיל לשולקו. <ה, ו> מתני'. תנור שנתן בו עפר עד חציו כול'. פ' מלא חציו עפר. [קשיא לן אי הכי מאי אויר איכא במקום העפר. ויש

90. תוספתא כלים בבא קמא פ"ד ה"ד, עמ' 572-573: "תנור שהסיקו להיות צולה בו טמא, להיות טומן בו אניצין של פשתן טהור". אך ראו פירוש ר' שמשון משאנץ, כאן: "ואית דלא גרסי טמא בהסיקו להיות צולה, ואתרווייהו קאי טהור, דלא חשיב מעשה בגופו אלא לצורך פת שמרבקין אותו בכתליו וצריך רדייה".

91. תוספתא שם ה"ה, עמ' 573.

92. ההשלמה על פי פירוש ר' שמשון משאנץ.

93. משנה עדויות פ"ז מ"ח.

94. תוספתא כלים בבא קמא פ"ד ה"ה, עמ' 573 (מובאת אף בפירוש ר' שמשון משאנץ, כאן).

לומ' כגון שנתן בו עפר עד חציו סביבותיו ובאמצעיתו יש אויר, דההוא אויר נחשב אויר עפר ולא אויר כלי ומיסתפ. דיקה נמי, דקתני שנתן בו עפר ולא קתני שמילאהו עפר. מעפר ולמטה כול', מתני' ר' מאיר היא דתניא⁹⁵ תנור שנתן בו עפר עד חציו מעפר ולמטה מטמא במגע מעפר ולמעלה מטמא באויר דב' ר' מאיר וחכמ' או' אין חולקים כלי חרס אלא כולו מטמא במגע ובאוי, א"ר יהודה במ' דב' אמר' בזמן שנתן בו עפר ואחר כך הסיקו, אבל הסיקו ואחר כך נתן בו עפר כולו [מ]טמא במגע ובאוי, ומודה ר' יהודה לחכמ' בתנור שנתנו על פי הבאר או על פי הדות ונתן שם אבן ומרחו בטיט מן הצדדין שהוא טמא וחכמ' או' בין כך ובין כך טמא. פיס'. נתנו על פי [ה]באר או על פי הדות [ונתן שם אבן פ' להיות לו כמו שוליים, ר' יהודה או' כול', במאי קמיפלגי, ר' יהודה סבר כיון שנתן בו אבן הסק [] ההסק הזה אם מסיק מלמעלה כול', וחכמ'] הואיל והוסק מכל מקום, פ' אפילו מבפנים ואפילו תלוהו [בצואר] הגמל [טמא⁹⁶ וכן] פליג ר' יהודה בשנתן שם אבן בלא מירח מן הצדדין, אבל אם מירח אפילו ר' יהודה מודה דלא בעי הסיק מלמטה אלא היסק מכל מקום, וחכמ' סברי בין כך ובין כך טמא. פי' בין מירח ובין לא מירח. לוקמן בפרק ז' מתבררין הדברין הללו.⁹⁷ כלל [] בר ר' יהודה [] [] [] [] ניסוק מלמעלן חשיב ליה כנתוץ ואיתה בפרק כל הכלים⁹⁸ [] עלה [במאי קמיפלגי בהאי קרא תנור וכריים יותץ, ר' יהודה סבר [מ]חוסר [נתיצה] טמא ושאינו מחוסר נתיצה טהור ורבנן סברי טמאין הן מכל <ע"ב>

מקום, ורבנן האי יותץ מאי דרשו ביה, ההוא מיבעי לאידך גיסא, סד"א כיון דחבריה בארעא כגופא דארעא דמי ולא מיטמא קמ"ל. ואידך נמי הא כת' טמאים הם כול', ההוא מיבעי לי לכדרב יהודה א' שמואל דא' מחלוקת בהסק ראשון אבל בהסק שני אפילו תלוי בצואר גמל. א' עולא והסק ראשון לרבנן אפילו תלוי בצואר גמל. <ה, ז> מתני'. תנור שנטמא כיצד מטהר אותו כול'. מנהני מילי דת"ר⁹⁹ יטמא תנור אם שלם טמא אם חיתכו הרי

95. תוספתא שם ה"ו (מובאת אף בפירוש ר' שמשון משאנץ, כאן).

96. ראו בבלי שבת קכה ע"א.

97. משנה כלים פ"ז מ"א; ואפשר ששם דן המפרש בזה ביתר הרחבה.

98. בבלי שבת קכה ע"א.

99. ספרא, שמיני פרשה ח, פרק י הל' ב. וראו לעיל, ליד הערה 84.

הוא טהור, מיכן אמרו תנור שניטמא כיצד מטהרין אותו, חולקו לשלשה וגורד את הטיפה¹⁰⁰ פ' סותר טפילתו ועד שתהא בארץ. פ"א עד שתהא החליקה בארץ כדי שלא ישאר רובו. דיקא נמי דקתני שתהא ולא קתני שיהא. אינמי אם הוא מלא עפר דדילמ' מימליך ומפני ליה, הילכך צריך שתגיע החליקה עד לארץ. תניא בסוף תוספ' בבא קמא¹⁰¹ אין טהרה לכלי חרס אלא שבירתו ואפילו חיברו בקרקע ואפילו קבעו במסמר, מילאהו סיד וגיפסוס רבן שמע' בן גמליאל מטהר. ר' מאיר כול' אלא ממעטו פ' שלא ישאר מבפנים ד' טפחין. ר' מאיר לטעמ' דאמ' שיריו ד',¹⁰² הא פחות טהור. ואע"ג דנשארה (הטלפ') הטפילה, לטפילה לא חיישינן. וצריך להסיען פ' אע"פ שחלקו צריך להסיע כל חלק וחלק ולהפרידו ואז טהור. <ה, ח> חלקו לשנים כול' הגדול טמא פ' דאיכא רובו, ותניא¹⁰³ דף שלתנור שנתנו בזוית להיות אופה בו טהור, פ' היינו דתנן הקטן טהור, ואם יש בו רוב תנור טמא, היינו דתנן הגדול טמא. תניא¹⁰⁴ תנור שחלקו לשנים אפילו כל שהוא ואפילו מבית האומן טמא לפי שאי איפשר לכזין, ואם אי איפשר לכזין טהור, פ' דלית בכל חד וחד ד' טפחין, ובתנור שהיו בו ח' טפחים מצומצמין עסקי'. ועיין בחולין.¹⁰⁵ <ה, ט> חיתכו חליות לרחבו פ' שחיתכו כמו שחותכין השפופרת זרתות זרתות. וכל חלק וחלק פחות מד' טפחין טהור פ' לדברי הכל, דכיון דמתנור גדול אתו צריכין להיות השיריין ד' טפחין ואז היה טמא. מירחו בטיט פ' אחר שחלקו דבקו ומירחו בטיט הרי הוא כחדש ואינו מיטמא עד שיסיקנו כול'. הרחיק ממנו את הטפילה פ' המריחה, ונתן חול או צרורות בינתיין, פ' בין הטפילה לתנור, דאי בין חוליא לחוליא היינו פלוגתא דר' אליעזר והכמ'¹⁰⁶ ותמן מטמין והכא[הנידה והטהורה אופות בו. הילכך אין לפרש אלא כאשר פירשנו.¹⁰⁷ תנור שנטמא כול'

100. צ"ל: הטפילה.

101. תוספתא כלים בבא קמא פ"ו הי"ד, עמ' 578; עיין שם.

102. משנה כלים פ"ה מ"א.

103. תוספתא כלים בבא קמא פ"ד ה"ט, עמ' 573 (מובאת אף בפירושו ר' שמשון משאנץ, כאן).

104. שם ה"ח (מובאת אף בפירושו ר' שמשון משאנץ, כאן).

105. בבלי חולין כח ע"ב. על הלשון "ועיין ב..." ראו לעיל, ליד הערה 82.

106. להלן משנה י'. השו" פירושו של ר' שמשון משאנץ, כאן.

107. מכאן ועד לסוף הדף חוזר המפרש למשניות שכבר נתבארו לעיל, והוא מביא את קטעי התוספתא (עם ביאורים קצרים) שלא הובאו בפירושו עד כה.

תניא¹⁰⁸ רבן שמע' בן גמל' מש' ר' שילא הטחינו¹⁰⁹ בטהורה, פ' טחו, ונטמא מאימתי טהרתו, א' ר' חלפתא איש כפר חנניה אני שאלתי את¹¹⁰ שמעון בן חנניה ששאל את בנו שלר' חנניה בן (ל)תרדיא¹¹¹ וא' משיסיענו מ[מקומו] ובתו אומ' משיפשיט את חלקו, כשנאמרו דברים לפני ר' יהודה בן בבא א' יפה אמרה בתו מבנו. חלוקו פ' חלוקו היינו גדירת טפילתו. חיתכו חליות לרחבו כול'. תניא¹¹² תנור שלחליות שכל אחת ואחת פחות מד' טפחין והיתה בהן אחת שיש בה ד' טפח', היא מטמאה כמגע ואין מט[מא] באויר והשאר טהור. מירחו בטיט כול' תניא¹¹³ תנור שלסדקין שעשה טפילה לכל אחד ואחד, מקום הסדקין מגולה טמא, נתן חול או צרור[ות] טהור, נתן¹¹⁴ טיט מעל גבי הסדק טמא, חרש על גבי הסדק טהור, מירחו בטיט מלמעלה טמא או שעשה לו טפילה¹¹⁵ מבחוץ טמא [מפנין] שהטפילה עושה את כולו אחד. פ' סדקין היינו חליות. תניא אידך¹¹⁶ נתן עליו טיט חרסית אדמה סיד וגיפסוס אפילו כל שהוא ואפילו מבית האומן טמא, זפת וגופרית שעוה ושמרים בצק וגללין וכל דבר שאין עושין¹¹⁷

108. תוספתא כלים בבא קמא פ"ד הי"ז, עמ' 573-574. ברייתא זו מובאת אף אצל ר' יהודה בן קלונימוס משפירא (יחוסי תנאים ואמוראים [לעיל, הערה 70], ערך 'ברוריה', עמ' לא-לב), עיין שם ביאורו.
109. לפנינו: הטיחו.
110. ברך יש קרע קטן, ואפשר שהיתה מילה קצרה נוספת ('ר')? לאחר מילה זו.
111. לפנינו: בן תרדיון.
112. תוספתא כלים בבא קמא פ"ד הי"ד, עמ' 573 (מובאת בפירושו ר' שמשון משאנץ, כאן).
113. תוספתא שם הי" (מובאת בפירושו ר' שמשון משאנץ, כאן).
114. לפנינו: כפרן.
115. לפנינו: מעלה.
116. תוספתא שם הי"א (מובאת בפירושו ר' שמשון משאנץ, כאן).
117. כאן מסתיים קטע הגניזה.

ינון אהב את המשנה
 לימד אותה לקטנים ולגדולים ולמד אותה יחד איתם
 עם פרוץ מלחמת 'חרבות ברזל' יצא לעזרת ישראל מיד צר
 נפל בט"ו במרחשוון תשפ"ד

בין פראג לצפת: שני מפרשי משנה אשכנזיים בראשית העת החדשה

וישתומם שלמה על המראה ויחד לבבו לאמר: איך ברור אחד איתרמי מילתא שאחד
 יושב יחידי מוקרן בקרן זוית בעיר חברון טוב"ב, ואחד עם חבירים בארץ מרחקים
 בערי אשכנז, הסכימו יחד לעסוק ולעמול בעמלה של תורה ולהגיה המשנה ולבארה
 כמעט בסגנון אחד?

שאלה זו, הלקוחה מהקדמתו של רבי שלמה עדני לפירוש המשנה שלו, מעסיקה כמה וכמה
 חוקרים בשנים האחרונות, המנסים להבין את תופעת העיסוק במשנה בראשית העת החדשה.
 דבריו של עדני מתייחסים לכך שבסוף המאה ה-16 ובתחילת המאה ה-17 נכתבו שני פירושים
 בעלי סגנון דומה למשנה: פירוש אחד הוא פירושו של ר"ש עדני עצמו, שנכתב בחברון שבארץ
 ישראל ונקרא 'מלאכת שלמה', ופירוש שני הוא פירושו של רבי יום טוב הלר ליפמן, שנכתב
 בפראג ונקרא 'תוספות יום טוב'. אלא שבנוסף לשני פירושים אלה, תקופה זו הביאה עימה
 עיסוק רחב במשנה, שבא לידי ביטוי בהדפסות המשנה כחיבור עצמאי, בלימוד עממי, בשינון
 המשניות, כתיבת פירושים נוספים למשנה ועיסוק בנוסח המשנה.

המשנה היא החיבור עליו מתבסס התלמוד הבבלי, החיבור הסמכותי והחשוב ביותר בתולדות
 ההלכה היהודית. התלמוד הבבלי נלמד לאורך כל ימי הביניים בכל התפוצה היהודית, כפי
 שכתב יעקב זוסמן במאמרו 'כתבי־יד ומסורות – נוסח של המשנה' המשנה כחיבור עצמאי
 לא היתה נפוצה וכמעט ולא נלמדה לאחר תקופת הגאונים, למעט יוצא דופן אחדים, הדברים
 נכונים כמעט בכל מקום, חוץ מאשר באיטליה וסביבותיה, שמשם הגיעו כתבי היד היחידים
 של המשנה כולה מימי הביניים.¹

* מאמר זה מבוסס על עבודת גמר לתואר שני, שנכתבה בהדרכתו של פרופ' רז חן-מוריס בחוג
 להיסטוריה כללית באוניברסיטה העברית בירושלים. במוקד עבודתו של ינון נידונה הזיקה בין
 ההתעניינות המחודשת במשנה בקרב יהודים במאה השש־עשרה ובין ההומניזם האירופי. מתוך עבודה

שינוי במגמה זו מסתמן כבר במאה ה-15 ומי שמסמן אותו, אף הוא מאיטליה, הוא ר' עובדיה מברטנורה (1445-1515), שאותו ניתן לראות כחלוץ וכמייסד של הפריחה במאה שלאחר מכן. כמעט כל מפרשי המשנה במאה ה-16 התייחסו אל חיבורו. השינוי בא לידי ביטוי גם בהדפסות של המשנה, ברובן באיטליה, ומאז מחצית המאה כללו תמיד גם את פירושו של רע"ב. בתקופה זו הפך העיסוק במשנה הפך ליותר ויותר רווח ברחבי העולם היהודי - ובאופן מעניין גם מלומדים נוצרים-היבראיסטים החלו לגלות עניין במשנה באותה תקופה. בשנים האחרונות נחקרת תופעה זו מצדדים שונים.²

ממחקרים אלו עולה כי העיסוק במשנה בראשית העת החדשה הוא בעל שני מוקדים, הן מבחינה גיאוגרפית והן מבחינת המוטיבציה לעיסוק במשנה. מוקד אחד הוא בפראג, שם החל לימוד המשנה כחלק ממהלך פדגוגי ולמדני אותו הוביל המהר"ל מפראג. מוקד שני הוא בארץ

זו צמח המאמר הנוכחי שמתמקד בשני חכמים שעסקו בפירוש המשנה ובהגהתה. ינון ז"ל הותיר טיטה מפורטת, שעליה הספיק להתריין עם אמנון רז-קרקוצקין. המאמר נערך והותקן לדפוס בידי אמנון רז-קרקוצקין ועוזי פוקס. אנחנו מודים גם לפרופ' חן-מוריס שקרא את המאמר והעיר עליו. ינון ז"ל נועד לגדולות. הוא זכה בפרס הצטיינות על עבודת הגמר שלו ועמד להתחיל בלימודי הדוקטורט. במשך כמה שנים היה 'מלמד' נערץ בתלמוד תורה בתקוע, ובהמשך ניהל אותו בשום שכל. הוא לימד ילדים וילדות תנ"ך, משנה, גמרא ועוד. בין לבין השלים במכללת הרצוג תעודת הוראה, והיה מורה מוערך להיסטוריה בבית הספר הרטמן בירושלים. הוא הותיר אחריו את רעייתו נעה ואת בנם זיו, הורים, אחים ואחיות, חברים רבים ותלמידים. חבל על דאבדין ולא משתכחין.

1. ראו יעקב זוסמן, 'כתבי"ד ומסורות - נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות III, ירושלים תשמ"א, עמ' 215-250. כפי שציין זוסמן, כמובן שהיו יוצאי דופן. היו פרקי משנה חריגים, שהעיסוק בהם היה חלק ממעגל השנה היהודי (כמו למשל המנהג ללמוד פרקי אבות בשבתות בזמן ספירת העומר) או שנכנסו לסידור התפילה וקיבלו מעמד ליטורגי (כמו למשל פרק 'איזהו מקומן' ממסכת זבחים, שיש הנוהגים לאומרו בכל בוקר). כמו כן חוברו מעט פירושים על המשנה בתקופות קדומות. יש לציין במיוחד את פירושו של הרמב"ם למשנה שגרר בעקבותיו עיסוק לא מועט במשנה.

2. לסקירה מקיפה על תולדות העיסוק במשנה בעת החדשה ראו א' ארנד, 'לימוד משנה וחברות משנה בעת החדשה', *JSIJ*, 3 (2004), עמ' 19-53. להרחבת המחקר על המשנה בראשית העת החדשה והסברים להתעוררות העיסוק במשנה ראו: David Faleck, 'The Revival of Mishnah Study in the Early Modern Period, Honors Thesis in Jewish Studies', *College Undergraduate Research Electronic Journal*, Spring 2008. אמנון רז-קרקוצקין דן בכמה הקשרים בהדפסות המשנה במקביל לשריפת התלמוד באיטליה במאה השש-עשרה ובהתעוררות ללימוד המשנה בצפת. ראו אמנון רז-קרקוצקין, 'שרפות והדפסות: הספר העברי בימי הקונטרה-רפורמציה', זמנים, 112 (2010), עמ' 30-41; להקשרים בין צפת לתרבות התנאית ראו חיבורו **תודעת משנה תודעת מקרא - צפת והתרבות הציונית**, ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשפ"ב. לאחרונה ראה אור אוסף מאמרים, פרי עבודתה של קבוצת מחקר שפעלה באוקספורד בשנת 2019 והתמקדה בעניין במשנה בעולם הנוצרי והיהודי בראשית העת החדשה: P. van Boxel, K. Macfarlane, J. Weinberg (Editors) *The Mishnaic Moment*, Oxford, 2022.

ישראל בכלל ובצפת בפרט, שם עמד לימוד המשנה בזיקה עמוקה לעיסוק בקבלה ובספר הזוהר (שנתפס גם הוא כחיבור תנאי).

במאמר זה ברצוני לעסוק בתופעה זו מזווית שונה, ולנתח שניים מהפירושים שנכתבו בתקופה זו, על מנת לחשוף את הכוחות המעצבים אותם כמו גם את העולמות הפרשניים והתרבותיים אותם הם יוצרים. מדובר בשני פרשנים אשכנזים אשר הגיעו מרקע דומה, אבל פעלו בהקשרים שונים ומכאן פנו לנתיבות שונות בהבנתם את מקומה של המשנה בעולם היהודי. פירוש אחד הוא 'תוספות יום טוב', שכתב רבי יום טוב ליפמן הלר, תלמיד המהר"ל, המייצג את הענף האירופאי של העיסוק במשנה. את הפירוש השני כתב רבי יוסף אשכנזי, שנולד באזור פראג ועלה עם השנים לצפת. פירושו של רבי יוסף אשכנזי לא הגיע אלינו כחיבור שלם, אלא דרך פרשנים שונים שציטטו את הגהותיו וחידושיו. אשכנזי מאפשר לעקוב אחר הענף הצפתי של העיסוק במשנה, אך גם פותח פתח לזיהוי קשרים וזיקות בין שני המרכזים של העיסוק במשנה – צפת ופראג.

רבי יום טוב הלר ליפמן ופירוש 'תוספות יום טוב' למשנה

פירוש 'תוספות יום טוב' למשנה נדפס בפראג ב-1615.³ ר' יום טוב ליפמן הלר, שנולד בבוואריה והיה מתלמידי החשובים של המהר"ל, מספר בהקדמה על הרקע לכתיבת הפירוש ומצהיר על מטרותיו.⁴ הוא מתייחס לשני הפירושים המרכזיים והידועים בתקופתו, פירוש הרמב"ם ופירוש רבי עובדיה מברטנורא, מנתח את אופיים ומגמתם, ולאור זאת מסביר מדוע יש צורך בכתיבת פירוש חדש.

לדברי ר"י הלר, פירושו של הרמב"ם מסביר את המשנה במילים שלו וללא התייחסות נקודתית למילים ולמשפטים המרכיבים את המשנה,⁵ ואילו רע"ב רצה לחבר פירוש בדומה לפירוש רש"י למקרא ולתלמוד, המורכב מדיבורים מתחילים ומתייחס למילות הטקסט ולמשפטיו באופן נפרד. הוא מתייחס במיוחד לפירוש רע"ב, ומונה מספר בעיות המסבירות מדוע הוא נזקק לכתוב פירוש חדש:

1. "מצאנו כמה בבות מן המשנה שתומות בלתי מפורשות" (כלומר משניות הזקוקות לפירוש שרע"ב לא כתב עליהן ביאור).
2. "וכמו כן כמה משניות סותרות זו את זו שלא פירש ישובה".

3. בשנת 1643 נדפסה מהדורה שנייה של הפירוש, שבינה ובין המהדורה הראשונה קיימים מספר הבדלים. בהמשך ארון בכמה מהם.
4. הביוגרפיה המרכזית שנכתבה על ר"י הלר היא עבודתו של ג'וזף דייוויס: Joseph Davis, *Yom Tov Lipman Heller: Portrait of a Seventeenth-Century Rabbi*, Liverpool 2005.
5. לדיון על דרכו של הרמב"ם ראו להלן בדיון על ההלכה במשנתו של ר"י הלר.

3. "אבל ראה גם ראה כי בפירוש עצמו [=של רע"ב] נמצאו סתירות מבוארות ונגלות, ולרוב מפני שלפעמים תפס לו פירוש רבי פלוני ולפעמים פירוש רבי פלוני".
4. "ויקרה גם כן לפעמים שירכיב שני הפירושים ואין הרכבתם עולה" (כלומר שרע"ב משלב שני פירושים, אך השילוב ביניהם בעייתי).
5. "וגם דבריו בעצמן צריכין לפעמים ביאור".
6. "ואם על ידי גלגולן של הדברים באו לידי והוכרתי להביא דברי המחברים אם הרמב"ם או ר"י בעל הטורים מצד ההכרח אשר לא יגונה והם צריכים באור או עיון ולא נתבארו..."

מתוך שש המטרות שמציב בעל תוספות יו"ט לפירושו, רק השתיים הראשונות נוגעות להבנת המשניות עצמן. ארבע המטרות האחרות קשורות לדיון בפרשני המשנה, בעיקר ברע"ב אך גם ברמב"ם ובחכמים אחרים. ואכן, הפירושים של ר"י הלר מתחילים תכופות במילים "פירש הר"ב" או "כתב הר"ב", ורוב מוחלט של הדיונים הארוכים שלו אינם עוסקים במשנה באופן ישיר אלא דנים בפרשניה. ספריו השונים של הרמב"ם - משנה תורה, פירוש המשניות ואף מורה נבוכים⁶ - משמשים אף הם ככר פורה לדיוניו של התוספות יום טוב (כמובן לצד חידושים הנוגעים לפירוש המשנה עצמה).

על היחס לרע"ב אפשר ללמוד גם משמו של החיבור - 'תוספות יום טוב'.⁷ שם זה נבחר משום שהוא הוסיף והשלים את דברי רע"ב, וכן משום ש"וכן תכונת הדבורים עשויים בצלם ודמות התוספות המחוברים על הגמרא".⁸ כלומר, התוספות יום טוב ביקש באופן מדמה את המשנה לגמרא, וכפי שעל דף הגמרא מופיעים רש"י ותוספות, כך על דף המשנה יופיעו פירוש הרע"ב ופירושו. בכך המשנה והרע"ב 'מחקים' את מעמדם הקאנוני של התלמוד ושל רש"י.

פירוש תוספות יום טוב על רקע תפיסת המהר"ל

כבר בתחילת ההקדמה מספר ר"י הלר על חבורות משנה אותן ייסד המהר"ל רבו, בהן עוסקים בכל יום במשנה ובמפרשיה - בעיקר פירוש הרמב"ם ופירושו של רבי עובדיה מברטנורא - כך

6. ראו למשל תוי"ט ברכות פ"ו מ"ג.
7. אנקדוטה מעניינת בהקשר זה היא שיוהאנס קפלר (1571-1630), המדען הנודע, העניק לספרו על האופטיקה מ"1604 את הכותרת "תוספות לוויטלו" (Ad Vitellionem paralipomena), ובמידה רבה יותר מתוספות, אלו דברים שחסרים, ומטרת ספרו של קפלר היא בעצם לחתור תחת ולמוטט את תורתו של וויטלו. דוגמה זו משקפת גם היא שפעמים רבות חיבורים שנכתבו כתוספת לחיבורים אחרים יוצרים יחס אמביוולנטי, בו מצד אחד הם הופכים את החיבורים המקוריים לקאנוניים אך מצד שני הם יכולים דווקא לפרק אותם.
8. מתוך ההקדמה לתוספות יום טוב.

שהלומד בחבורות אלה נחשב "כמתעסק בגמרא עם המשנה". כדי להבין את מניעיו ומטרותיו בחיבור הפירוש למשנה, יש לתת את הדעת לפרויקט של המהר"ל ולהבין את מניעיו ומטרותיו.⁹ במספר מקומות בכתביו קורא המהר"ל למהפכה בדרכי לימוד התורה.¹⁰ לדבריו, בתקופת חז"ל היה לימוד הילדים מסודר כפי שנאמר במשנה במסכת אבות (ה, כב): בגיל חמש למדו הילדים מקרא, בגיל עשר עברו ללמוד משנה ורק בגיל חמש עשרה התחילו לעסוק בתלמוד, כלומר לעיין ולדון בכל הדברים שנלמדו קודם לכן. באופן זה לומד הנער בכל שלב לפי המתאים לו: בתחילת דרכו הוא לומד את המקרא, הספר הבסיסי ביותר, לאחר מכן הוא עובר לעסוק במשנה, המבוססת על המקרא, עד שהוא מקבל את ההכשרה הנאותה לעסוק באופן עיוני ולמדני בחיבורים אלה, עיסוק המכונה 'תלמוד'. לפי המהר"ל, סדר לימוד זה השתבש במהלך השנים, ובימינו נוהגים להפוך את הסדר ולהתחיל דווקא מן הדיון התלמודי.¹¹ דרך לימוד זו הופכת את הידע התורני לבלתי מסודר, שהמהר"ל מדמה אותו למבנה לא יציב המט לנפול. משום כך, המהר"ל קורא לרפורמה פדגוגית ולשיבה לסדר הלימוד העולה מן המקורות החז"ליים.¹² לדבריו, צורת הלימוד המקובלת במסורת האשכנזית גורמת לנזקים פדגוגיים ולעיוות התורה, ושהתרופה לכך טמונה בחזרה לדרכי הלימוד המצויים במקורות העתיקים.¹³ זהו כמובן מהלך רנסנסי מובהק של ביקורת הלמדנות הסכולסטית בשם עריכה והבהרה של הטקסט הקרום כבסיס ללימוד.

ביקורתו של המהר"ל איננה מתמצית רק בחינוך ובדרכי הלימוד של הנערים, אלא נוגעת גם לסדרי הלימוד של האדם הבוגר. כפי שכותב אהרן פריץ קליינברגר, לפי המהר"ל בלימוד התורה נדרש איזון בין הקניית ידע ובין חשיבה וניתוח.¹⁴ הצורך באיזון זה נובע מכך שפסיקת

9. המהר"ל הוא מהרמיות החשובות והנחקרות ביותר בראשית העת החדשה, ובמסגרת זו לא נכנסתי לעובי הקורה של מחקר המהר"ל. לאורך הדיון הזכרתי את המחקרים השונים בהם נעזרתי.

10. ראו למשל דרך חיים, פ"ו מ"ו; גור אריה, דברים ו ה. בדיון למעלה התייחסתי בעיקר לדבריו בגור אריה.

11. כמובן שבזמן המהר"ל ה'תלמוד' היה כבר ספר, ולא רק דרך לימוד עיונית.

12. יש להדגיש שגם המהר"ל שקרא לתת מקום חשוב יותר למקרא התייחס רק לחומש ולא לנביאים ולכתובים (ראו: אהרן פריץ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים 1962, עמ' 130). בהקשר זה מעניין להפנות לפולמוס שהתרחש בפוזנא לגבי לימוד המקרא והדפסת ה'מקראות גדולות'; ראו על כך את מאמרו של אלחנן ריינר, "אין צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לברו" - על לימוד ותוכני לימוד באשכנז בימי הספר הראשונים', בתוך: אברהם (רמי) ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע ב, אלון שבות תשע"ב, עמ' 705-746.

13. ביקורת דומה מופיעה במספר מקומות בכתבי המהר"ל; ראו את ההפניות אצל קליינברגר (לעיל), הערה 12, עמ' 135 הערה 33.

14. קליינברגר (לעיל), הערה 12, פרק ח.

ההלכה, אליה מוכווני לימוד התורה,¹⁵ דורשת הן ידיעה של 'הלכות פסוקות' והן את ידיעת טעמן, פרטיהן והיחסים ביניהן. משום כך על הלומד לשלב בין לימוד המשנה, בה מובאים גופי ההלכות, ובין לימוד התלמוד, בו עוסקים בטעמי המשניות ופרטיהן.

את פרויקט חבורות המשנה יש אפוא להבין לאור עמדותיו של המהר"ל בנוגע לדרך הלימוד הראויה. המהר"ל רצה ליצור מסגרת לימודית שתארגן את הידע בצורה הנכונה לשיטתו, צורה בה רכישת הידע נעשית באופן מסודר ומובנה ושקיים בה איזון בין לימוד ההלכות עצמן ובין הדיון והעיון בהן ובטעמיהן. חבורות המשנה, בהן למדו נערים ומבוגרים את המשנה ומפרשיה, יישמו אפוא את חזונו של המהר"ל.

מה היחס בין פירוש התוספות יום טוב ובין חזונו של המהר"ל בנוגע ללימוד המשנה? פירוש התוספות יום טוב אינו מתאים לנערים בשלבי הלימוד הראשונים שלהם, ולכן הוא איננו מסייע לתוכנית הפדגוגית של המהר"ל. לצד זאת, פירושו מגשים במידה רבה את עקרונות הלימוד שעליהם המליץ המהר"ל, המשלבים בין ידיעת ההלכות הבסיסיות ובין העיון בהן. עיסוק בלעדי בתלמוד עשוי להוביל לדיון מפולפל ללא נקודות אחיזה ברורות המסדרות את הידע, ואילו שילוב של לימוד משנה עם העיון בה ובמפרשיה מתאים לתפיסתו של המהר"ל. חבורות המשנה, שר"י הלר העיד שכללו את לימוד המשנה עם העיון במפרשיה, הגשימו את חזונו של המהר"ל, ופירוש התוספות יום טוב שנבע מחבורות אלה וענה לצרכיהן משלים חזון זה. בעקבות המהר"ל, מבצע אפוא התוספות יום טוב מהפכה מתודולוגית בעולם הלימוד – אך לא מהפכה פרשנית. התוספות יום טוב מציב טקסט קאנוני חדש – המשנה – אך הוא אינו מנסה לפרש אותו בדרכים חדשות (מלבד מקומות מסוימים שהמפרשים הקדומים לא התייחסו אליהם), אלא לסדר והשלים את פירושי הקדמונים שניתנו לו.¹⁶

לצד כל זה יש להעיר שאין לראות בר"י הלר רק מגשים של תכניות המהר"ל, וכי כיוצר הייתה לו עמדה עצמאית. ביטוי לכך ניתן למצוא בכך שמלבד חיבור קצר על כמה פרקים מספר יחזקאל בשם 'צורת הבית', הוא לא כתב פירוש על המקרא ולא הכניס אותו לתכנית הלימודים שלו, למרות שדבריו של המהר"ל על השינויים בדרכי הלימוד כללו גם קריאה לחזור ולעסוק

15. כך תיאר קליינברגר (לעיל, הערה 12), עמ' 135, את תכלית לימוד התורה בהגותו של המהר"ל. אמנם היו חוקרים שתיארו זאת אחרת; ראו למשל דב שוורץ, תבונה נגד עצמה – תבניות ורפוסים בהגותו של מהר"ל מפראג, תל אביב 2019, עמ' 73.

16. הבנת החזון של פירוש התוספות יום טוב עשויה להסביר נקודה נוספת הקשורה לשם החיבור. דייויס (לעיל, הערה 4, עמ' 70-78) העיר שכתובת חיבור מסוג 'תוספות' אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתו של המהר"ל שביקר את הדפסת התוספות על דף הגמרא משום שהם גורמים לעודף פלפול. אולם טענה זו מחמיצה את המשמעות של המעבר מהתלמוד למשנה: הסכנה בעיסוק בתלמוד היא פלפול יתר הבא על חשבון הידע, ולכן לימוד של התוספות בשלב מוקדם מדי איננו מועיל ויוצר בעיות. לעומת זאת, המשנה כטקסט הבסיסי מספקת את הידיעות והסדר, ולכן על בסיסה הפלפול והעיון לגיטימיים ורצויים. משום כך אני סבור שכתובת 'תוספות' על המשנה איננה חולקת על דרכו של המהר"ל אלא מגשימה את חלומו על אופן הלימוד המתוקן.

במקרא. אין ברצוני לעסוק ביחסו של ר"י הלר למקרא,¹⁷ אלא רק להראות שלצד הקשרים ההדוקים המתקיימים בין חזונו של המהר"ל ובין מפעליו של ר"י הלר, קיימים הבדלים מסוימים ביניהם.¹⁸

שימוש של התוספות יום טוב בידע המדעי של תקופתו

נקודה נוספת בפירושו התוספות יום טוב שברצוני להתייחס אליה, היא מידת ואופן שימוש של ר"י הלר בידע מדעי. פראג של ראשית העת החדשה הייתה מקום עם התרחשויות מדעיות ודתיות סוערות והרות גורל,¹⁹ וחוקרים רבים עסקו ביחסם של היהודים להתרחשויות אלה.²⁰ שתיים מהדמויות החשובות בהקשר זה הן המהר"ל, רבו של ר"י הלר, ורוד גנו, מחשובי תלמידיו של המהר"ל, שהיה מעורה בהתפתחויות המדעיות של אותה תקופה.²¹ על רקע זה מעניין לבחון את השימוש של ר"י הלר בידע מדעי.

באופן כללי, ר"י הלר נעזר בפירושו בסוגים שונים של ידע מדעי. תחום אחד בולט שניתן לציין הוא התחום הלשוני: כדי לבאר את משמעותן של מילים מסוימות במשנה, משתמש התוספות יום טוב בידע על מילים מיוונית עתיקה ולטינית, ומצטט לפעמים את דבריו של אליהו לויטה (1469-1549).²² תחום אחר הוא המתמטיקה, לה מייחס ר"י הלר חשיבות יתירה: בפירושו למשנה במסכת כלאים פ"ה מ"ה, הוא יוצא נגד פירוש הר"ש משום שהוא סותר את חישוביו של אוקלידס, וכותב: "ואם הוקשה לו משנתינו לא מפני כן יכחיש מה שנראה לעינים, ואפי' דברי חכמי המדות לא הוה ליה להכחיש, כי כל דבריהם בנוים על מופתים חזקים אשר אי אפשר לסותרם בשום פנים", והוסיף במהדורה השנייה: "שאינן מופתיהם כמופתי הפילוסופים הטבעיים". כלומר, חכמת המתמטיקה היא דמונסטרטיבית, לעומת הפילוסופיה של הטבע שמבוססת על הנחות מוצא מוסכמות אבל לא בהכרח ודאיות. כמו כן, הלר מציין שחכמת המתמטיקה גם 'נראית לעינים', ונראה שהוא מכוון לדרכם של חכמי הגיאומטריה להשתמש בתרשימים ודיאגרמות כדי להוכיח את משפטיהם. משום כך אין לפרש את המשנה בניגוד לחכמת המתמטיקה; לעומת זאת חכמות טבעיות אחרות, כלומר תחומי מדע אחרים, אינם נכונים

17. על כך ראו דייוויס (לעיל, הערה 4), במפתחות, בערך Bible.

18. על הבדלים נוספים בין המהר"ל ובין ר"י הלר, ראו בסמוך את הדיון בנוגע ליחס בין התורה ובין ידע מדעי.

19. ראו תומס דה קוסטה קאופמן, 'עולם בתמורה: אמנות, מדע ומגיה בפראג של רודולף השני', בתוך: א' ריינר (עורך), מהר"ל – אקדמות, פרקי חיים, משנה, השפעה, ירושלים 2015, עמ' 31-47.

20. ראו: דוד רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה (תרגום מאנגלית: דוד לובישי), ירושלים 2002, פרק 2.

21. לגבי פועלו של דוד גנו ראו למשל: André Neher, *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the Sixteenth Century: David Gans (1541-1613) and his times*, (Translated from the French by David Maisel), Oxford, 1986; Noah J. Efron and Menachem Fisch, "Astronomical Exegesis: An Early Modern Jewish Interpretation of the Heavens," *Osiris* 16, (2001), pp. 72-87.

22. תוי"ט שבת פי"ב מ"ה; יבמות פ"ב מ"ח; ועוד דוגמאות רבות.

באופן מוחלט ולכן אפשר לפרש את המשנה בניגוד אליהם. בנוסף לכך, משתמש התוספות יום טוב בפירושו גם בידע גיאוגרפי²³ ובוטני.²⁴ לצד הנכונות הבסיסית של ר"י הלר להשתמש בידע מדעי, לא ברור מהי מידת הידע שלו בהתפתחויות המדעיות של זמנו. לעתים הוא אמנם נחשף לידע מדעי מעודכן, כמו למשל לחיבוריו של לויטה, אך בתחומים רבים הוא נותר בתוך עולם הידע המסורתי יותר.²⁵ נקודה נוספת הראויה לציון היא שלמרות השימוש של ר"י הלר במגוון תחומי ידע מדעיים, הוא כמעט ולא השתמש בידע היסטורי. על אף שאפשר למצוא בתוספות יום טוב שימוש בידע היסטורי, הדבר נדיר ביותר. במקום אחד הוא מצטט את עזריה דה־רוסי (1513–1578); מכונה גם עזריה מן האדומים), שהיה למדן, היסטוריון וחוקר יהודי־איטלקי. כתביו של דה־רוסי גררו גינויים חריפים מרבנים בני דורו, וביניהם המהר"ל מפראג, רבו של ר"י הלר. למרות שהמהר"ל יוצא בכל תוקף נגד דה־רוסי, במהדורה השנייה של התוספות יום טוב הוא מצוטט, בנוגע להיסטוריה של כתות הצדוקים והבייתוסים:

...ויראה שאף על פי ששתי הכתות יצאו למינות. מכל מקום כת זו פקרו בדבר זה וזו בדבר אחר. ואח"כ קבלו שתיהן לרעה זו מזו [וכן ראיתי לחכם בספר המתואר מאור עינים בפ"ג מהחלק שממנו המתואר אמרי בינה].²⁶

התוספות יום טוב דן במשנה זו בעמדות התיאולוגיות של הצדוקים והבייתוסים, ובמהדורה הראשונה הוא מציע שכל אחת מכתות אלה האמינה בדבר אחר, ולאחר מכן השתלבו דעותיהם זו עם זו. במהדורה השנייה, שמובאת כאן בתוך הסוגריים המרובעים, הוא מעיר שכך כתב עזריה מן האדומים בספרו 'אמרי בינה' (אחד החלקים של ספרו הגדול 'מאור עיניים'). לא ברור האם כבר במהדורה הראשונה השתמש ר"י הלר בספרו של דה רוסי אך לא רצה לפרסם זאת עד שהתפרסמה המהדורה השנייה (כמעט שלושים שנים מאוחר יותר), או שכתב את דעתו שלו ולאחר מכן ראה שהיא מתאימה לדבריו של דה רוסי. בכל מקרה בהערה זו מכשיר התוספות יום טוב את דה־רוסי לבוא בקהל והופך את הקריאה בו ללגיטימית.

נקודה זו עשויה להיות בעלת משמעות, משום שהפולמוס בין המהר"ל ובין דה רוסי נסוב סביב היחס בין גוף הידע המדעי ובין גוף הידע התורני: דה רוסי טען שכאשר חז"ל נסמכים במקומות שונים על הידוע להם מעולם הטבע, ניתן לעדכן או אף לדחות את דבריהם כאשר הידע המדעי המעודכן עומד בסתירה לדבריהם. המהר"ל לעומת זאת יצר הפרדה בין 'העולם הנבדל' והרוחני של התורה ובין 'העולם הטבעי' שעליו נסוב הידע המדעי, וטען בתוקף שאין

23. ראו למשל תוי"ט שביעית פ"ו מ"א.

24. ראו למשל תוי"ט בבא מציעא פ"ט מ"ח.

25. על כך ראו בערך Science, בספרו של דייוויד (לעיל, הערה 4).

26. תוספות יום טוב מנחות פ"י מ"ג.

לערב ביניהם.²⁷ ניתן אפוא לראות בשימוש של ר"י הלר בספרו של דה רוסי בפרט, ובשימוש שלו בידע מדעי (גם אם לא עדכני במיוחד) בכלל, צידוד בעמדתו של דה רוסי כנגד עמדתו של המהר"ל, רבו של ר"י הלר, העומד בבסיס פירוש המשנה שלו. אמנם, ר"י הלר השתמש בספרו של דה רוסי כמקור לידע היסטורי,²⁸ הנבדל ממדעי הטבע - אך כפי שהראיתי, הוא השתמש גם בידע מתמטי ובידע גיאוגרפי ובוטני.

ההיבט ההלכתי במפעלו של ר"י הלר

על אף שיש להבחין בין עולם הלמדנות, בו הדיונים תיאורטיים יותר, ובין העולם ההלכתי, בו יש לדיונים השלכות מעשיות, עדיין עולמות אלה קשורים כמעט לבלתי הפרד. משום כך, רעיונות מתודולוגיים אודות דרך הלימוד משפיעים פעמים רבות גם על אופן פסיקת ההלכה. כך גם המקרה במפעלו של ר"י הלר. כפי שאראה להלן, פירוש התוספות יום טוב הוא צעד ראשון לקראת יצירת מנגנון הלכתי מחדש.

במהלך הפירוש עצמו עוסק ר"י הלר לא מעט בהכרעת ההלכה, אך בדרך כלל הוא עושה זאת מתוך דיון במשנה ובמפרשיה. הוא דן בפסיקותיהם של המפרשים השונים, החל ברש"י וברמב"ם ועד לרבי יוסף קארו בבית יוסף. כפי שצינתי לעיל, ר"י הלר איננו חושש לחלוק על הפוסקים שקדמו לו ולבקר את דבריהם. למעשה, אחד החידושים בפירושו הוא העמדת דברי הפוסקים, כמו למשל הרמב"ם והראב"ד, מול דברי המשנה, וכתוצאה מכך בחינה מחדשת שלהם - האם ובאיזה מידה הפסיקות מתאימות לעולה מן המשנה ועד כמה לא. כבר למסגרת לימוד זו עצמה יש משמעות, משום שהיא מכניסה את המשנה כחיבור נבדל אל שדה הפסיקה.

ר"י הלר ופסקי הרא"ש: החיבור 'מעדני יום טוב'

ר"י הלר כתב שני פירושים על פסקי הרא"ש: 'מעדני מלך' ו'לחם חמודות', אך מאוחר יותר שינה את שמם ל'מעדני יום טוב' ו'דברי חמודות'.²⁹ ב'דברי חמודות' מתכוון הלר "לזכך לכן ולצרף כל פסקי ההלכות עד שיהיו כסולת נקייה" (מתוך ההקדמה), כלומר לבאר את דברי רא"ש, ואילו

27. רודרמן (לעיל, הערה 20), עמ' 86, ובהרחבה בספרו של דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות, הקיבוץ המאוחד 2011, ובמיוחד עמ' 135-177.

28. מקום מעניין נוסף בו משתמש ר"י הלר בידע היסטורי הוא בשקלים פ"ו מ"ג. במשנה שם נאמר שהיו שני שערים במערב העזרה, והתוספות יום טוב דן בצורתם ושימושם של שערים אלה, ומצטט ספרים שונים. במהדורה השנייה של ספרו הוא מתייחס לדבריו של יוספוס, ומעמת בין המסורת המובאת במשנה, לפיה היו שני שערים במערב העזרה, ובין המסורת המובאת בספר 'מלחמות היהודים' ליוספוס, לפיה לא היו שערים במערב העזרה. למרות שר"י הלר מוצא ראיות דווקא למסורת משמו של יוספוס, הוא מכריע "שאינן לנו לזוז מקבלת חכמי המשנה".

29. ראו על כך את דבריו של הרב יוחנן בר"נ בריזל, 'אבות פ"ה וספר מעדני יו"ט ודברי חמודות', קובץ בית אהרון וישראל צ"א, תשס"א, עמ' קנח.

ב'מעדני יום טוב' כולל ה"ל את "הקושיות והפירוקים ותיקוני הגרסאות וחילופיהן", כלומר בכוונתו להרחיב ולדרון באופן עמוק יותר בדברי הרא"ש. בהקדמתו מסביר ה"ל באריכות מדוע בחר לכתוב את חיבוריו דווקא על הרא"ש, ולא למשל על הרי"ף או על משנה תורה לרמב"ם, ומהי דרך הפסיקה הנכונה בעיניו. לדברי ה"ל, ניתן לחלק את כתיבת פסקי ההלכה של גדולי הפוסקים בימי הביניים לשני סוגים, ובלשונו:

אך נחלקו לשתי חלוקות: מהם אשר הניף ידו על הגמרא כמות שהיא וקיצרו ומיעטו בארוכות אריכות הסוגיות והפולפולים. והמוקדם שבהם אשר בידנינו הוא חיבורו של הגאון הרי"ף זלה"ה. ואחריו קם הרב הגדול הרמב"ם ז"ל ואחזו לו דרך קצרה אחרת ללכת בדרכי רבינו הקדוש מחבר המשניות וסילתו כסולת נקיה לכל פסקי המשנה והגמרא וחברם על סדר ההלכות אחת לאחת למצוא חפץ ומבוקש כל דבר ודבר על אופניו וענייניו ובלשונו צח וקצר ידבר אל העם, כל דין ודת כמות שהוא מבלי תת טעם ודעת, רק כגזור אומר בקום עשה ובשב ואל תעשה, ותחשב לו לצדקה...

ספרו של הרי"ף הוא במוכח מסוים קיצור של התלמוד עצמו; הוא משמיט את הדיונים הארוכים ומציג את עיקרי הדברים ואת פסיקת ההלכה. הרמב"ם לעומת זאת כתב ספר פסקים העומד כשלעצמו, כך שאדם יכול לקרוא אותו במבודד, בלי התלמוד לצידו, בדומה למשנה שגם היא עומדת כשלעצמה.³⁰ את שיטתו של הרי"ף מכנה רב צעיר בספרו 'שיטת המרחיבים', ואת שיטתו של הרמב"ם הוא מכנה 'שיטת המפסיקים'. בשלב זה מפסיק לרגע ה"ל מתיאור שיטות הפוסקים, ודן בטיב שיטתו של הרמב"ם:

אך אמנם לא נמלט ממה שהורו ואמרו חז"ל במסכת סוטה פרק היה נוטל: "תנא: התנאים מבלי עולם הם. מבלי עולם סלקא דעתך? אמר רבא: שמורין מתוך משנתן. תניא נמי הכי: אמר רבי ישמעאל: וכי מבלי עולם הם? והלא מיישבי עולם הם, שנאמר הליכות עולם לו! אלא שמורין הלכה מתוך משנתן", עד כאן. ובלי ספק שכן גם החיבור ה"ל הוא ממיישבי העולם בודאי, כי אין לגמור ההלל על החיבור כמות שהוא בכללו וגם בפרטו בנועם צחות דבריו וביופי סידוריו, אבל אי אפשר להורות מתוך משנתו שאין הפרש כלל בין המורה מתוך המשנה למורה מתוך חיבורו, וכתב הרא"ש בתשובות כלל ל"א דין ט שלא יורה אדם מתוך חיבורו אם לא שבקי בחדרי הגמ' וכו'...

ואומר אני שהרמב"ם בעצמו לא נתכוין אלא לכתוב הדברים למי שבקי בחדרי הגמרא וידע הסוגיות, רק שילאה כל אדם לחפש ולדעת על כל דין ודין היאך יצא לאורה על פי הסוגיות אם להתיר אם לאסור אם לפטור אם לחייב. וגם מפני שאין הדברים כולם

30. הרמב"ם כמוכח באופן מכוון את מפעלו של רבי, כפי שהוא מתאר בהקדמה שלו לפירוש המשנה.

מסודרים בכל מסכתא ומסכתא למה שהיא כי דברים רבים מענייני שבת דרך משל נמצאים בשאר מסכתות, וכן ההיקש בכל המסכתות, לזה נתחכם לעשות חיבורו לכל מי שכבר יגע ומצא וידע.

הלך מצטט קטע מהתלמוד במסכת סוטה, בו נאמר שהתנאים (=חכמי המשנה) מבלי עולם, ורבא מסביר שהכוונה היא שהפוסקים הלכה מתוך המשנה מחריכים את העולם. הלך ציטט קטע זה גם בהקדמתו לתוספות יום טוב, ובשני המקומות הוא הביא את הקטע כדי לבטא רעיון דומה: לימוד ופסיקה ראויים דורשים הן את ידיעת ההלכות והן את העיון והדיונים אודותיהם. רעיון זה משמר הן את הסברו של המהר"ל לקטע זה מן התלמוד,³¹ והן את עמדתו הכללית בנוגע לסדרי הלימוד.

כיצד מתקשר רעיון זה לדיון על דרך פסיקת הרמב"ם? הלך טוען שפוסק ההלכה איננו יכול להיסמך על ספר המביא רק את פסיקת ההלכה עצמה בלי לדעת את מקורותיה וטעמיה, כמו שעושה הרמב"ם בחיבורו 'משנה תורה'. אדם כזה נחשב כפוסק הלכה מתוך המשנה, עליו נאמר כי הוא מ'מבלי העולם'. הלך מבהיר שהרמב"ם עצמו בוודאי לא היה ממבלי העולם, שהרי "אין לגמור ההלל על החיבור... בנועם צחות דבריו וביופי סידוריו"; הלך סובר שהרמב"ם עצמו ייעד את ספרו לחכמים הבקיאים בסוגיות התלמוד (אם כי כלל לא בטוח שהרמב"ם אכן חשב כך³²). ביקורתו של ר"י הלך על משנה תורה לרמב"ם מזכירה ומבארת את הערתו בהקדמה ל'תוספות יום טוב' בנוגע לפירוש המשניות לרמב"ם. כזכור, בהקדמה זו הוא הסביר שפירושו של הרמב"ם למשנה איננו מספיק משום שהוא כותב את עניין המשנה באופן כללי, ולא מסביר את המשנה באופן טקסטואלי ורציף, כמו שעושים פרשנים המשתמשים ב'דיבור המתחיל'. ואין זה מקרה: כפי שהראה משה הלברטל,³³ הרמב"ם ראה את פירוש המשנה שלו כבסיס לספרו 'משנה תורה', וממילא הסבריו עומדים כשלעצמם ואינם עוקבים לגמרי אחר לשון המשנה. ר"י הלך מבקר דרך זו וסובר שדרך הלימוד והפסיקה הנכונות דורשות שילוב בין תוכן הדברים וידיעתם ובין הדיון והעיון בהם, כך שלא נכון רק לתמצת את השורה התחתונה של ההלכה. מהלכו של בעל תוספות יום טוב, בעקבות המהר"ל, יוצר היפוך מעניין: ראשית, הוא הוציא את האמירה ש'תנאים מבלי עולם הם' מהקשר המקורי בנוגע לפסיקה על פי המשנה, והסביר אותה כנוגעת באופן כללי לדרך הלימוד והפסיקה, ושלפיה אין לפסוק הלכה מספר פסקים אלא יש לדעת את הסוגיות ממקורן. מעבר לכך, בעקבות המהר"ל, הוציא ר"י הלך מן האמירה ש'תנאים מבלי עולם הם' דווקא את הצורך ללמוד משניות כראוי, אבל לא כשלעצמן אלא משום שהן מהוות את הבסיס ללימוד הגמרא ודיוני הפוסקים המאוחרים. ר"י הלך והמהר"ל

31. ראו למשל נתיבות עולם, פרק טו.

32. ראו על כך למשל: משה הלברטל, הרמב"ם, ירושלים 2009, עמ' 145-148.

33. שם.

השתמשו בקטע שעל פניו יוצא כנגד לימוד המשנה דווקא כדי לטעון שלא ניתן ללמוד ולפסוק הלכה בלעדיה.

*

בעקבות הדיון בדרכו של הרמב"ם, חוזר ר"י הלר לצייר את מפת הפוסקים בימי הביניים. הוא מסביר שלאחר שחלפו שנים רבות מזמן חיבורם של ספרי הרי"ף והרמב"ם, היה צורך לעדכן את ספרות ההלכה. משום כך כתב הרא"ש ספר פסקים המבוסס על סוגיות התלמוד (בדומה לרי"ף), ובנו רבי יעקב כתב גם כן ספר הלכה (בדומה לרמב"ם) המאורגן בסדר חדש ומחולק לארבעה חלקים, אותם הוא מכנה 'טורים'. ר"י הלר מבכר את דרכם של הרי"ף והרא"ש, הכותבים את חיבוריהם מתוך דיאלוג מתמשך עם התלמוד, ולכן הוא בוחר לכתוב את פירושו על הרא"ש.

לאור זאת ניתן להבין גם את מניעיו בכתיבת הפירוש למשנה. לשם כך יש לתת את הדעת על ההקשר ההיסטורי בו הוא יוצר וכותב. במהלך המאה ה-16 כתב רבי יוסף קארו את ספרו הגדול 'בית יוסף' ולאחר מכן את ה'שולחן ערוך', שדי במהרה הפכו לספרי הפסיקה החשובים למעשה עד ימינו אנו. ה'בית יוסף' נכתב כפירוש - מקיף ומאוד ארוך - על הספר ארבעה טורים לרבי יעקב בנו של הרא"ש, והשולחן ערוך, שהוא ספר הפסקים הקצר, מסודר על פי תבנית זו. בכך למעשה ממשיך ר"י קארו את מסורת הכתיבה של הרמב"ם ושל בעל הטורים. חיבוריו של ר"י קארו זכו להתקבלות ולתפוצה מהירה, אבל עוררו גם התנגדות לא מעטה, ואת ר"י הלר יש לראות כאחד מאחרוני המתנגדים לשולחן ערוך בשלבים אלה.³⁴ בעקבות המהר"ל הוא רצה לעצב את מסורת הפסיקה כמעין הרחבה לספרות התלמודית ומתוך הדיון בשורשי ההלכות וטעמיהן. משום כך רצה להפוך את פסקי הרא"ש לספר הפסיקה הדומיננטי, ולכן כתב את פירושו עליו.³⁵

לר"י הלר היו כמה מטרות בפירושו על הרא"ש:

הן מצד הפירוש לפשט מובן, והן מצד יישוב איזו קושיות ופרכות, והן מפני שגיאיות מי יבין אשר באו בו משבוש הגרסאות; ואף גם זאת ההלכה על כל דין ודין במקום אשר הכריעו האחרונים ז"ל דלא כוותיה, והנם מה שנתחדשו מהדינים אחריו ז"ל ואשר יש בפסקי האחרונים ז"ל, לפעמים שיש לי ראיות מוכחות וברורות דלא כוותיה.

34. חיים טשרנוביץ (רב צעיר), **תולדות הפוסקים**, ג, ירושלים תש"ז, עמ' 73-137. על התגובות לשולחן ערוך ראו סיכומו של מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ה, עמ' 1139-1180, ובפרט הדיון על בעל תוספות יום טוב, עמ' 1169-1172.

35. ראו רב צעיר (לעיל, הערה 34), עמ' 135, להסבר מדוע הרא"ש הוא ספר הפסיקה המועדף על ר"י הלר מבין הפוסקים ה'מרחיבים'.

ר"י הלר הספיק לכתוב את חיבורו רק על מעט מסכתות. למרות זאת, כבר ההקדמה מספקת מידע חשוב על חזונו ועל ניסיונו ליצור ספרות פסיקה אלטרנטיבית לזו של ר"י קארו, המתבססת על חיבורו של הרא"ש, כ'שיטת המרחיבים'.

לאור זאת יש להבין גם את מפעל הפירוש למשנה. כפי שהראיתי, קיימות זיקות מרובות בין תוספות יום טוב ובין מעדני יום טוב ודברי חמודות, ואלה באים לידי ביטוי בהקדמות: בשתי ההקדמות מצטט ר"י הלר את התלמוד במסכת סוטה ש"תנאים מבלי עולם הם", ומסיק ממנו שלימוד ראוי משלב בין ידע לדיון, ודורש ארגון וסדר. בשתי ההקדמות הוא מתנגד לדרכו של הרמב"ם - הן בסגנון פירושו למשנה והן בסגנונו ב'משנה תורה' - והוא מבקש להציב אלטרנטיבה מתוקנת.

מפעלו של ר"י הלר היה ניסיון להוציא לפועל את חזונו של המהר"ל, שקרא למהפכה בסדרי הלימוד ובפסיקת ההלכה: בהקשר הלמדני שניהם התנגדו ללימוד פלפלני שאיננו מבוסס על ידיעות מספיקות, ואילו בהקשר ההלכתי הם התנגדו לספרי פסקים העומדים כשלעצמם ומנותקים מהדיון התלמודי. עמדות אלה מבטאות למעשה את שני הצדדים של אותו מטבע: על הלמדנות והפסיקה להתבצע בדרך מסודרת, מהמסד ועד הטפחות; ראשית יש ללמוד את ספרות המקור ולאחר מכן יש להרחיב את הדיונים אודותיה, ורק בדרך זו הידע יהיה מובן כראוי.³⁶ המהר"ל ראה את עולם הידע שקדם לו ככלוא בתוך עצמו וכעולם שהדיונים בו פורחים באוויר, אינם מבוססים כראוי וממילא גם חסרי פשר. תחושת משבר וניכור זו גרמה למהר"ל ולתלמידיו לנסות ולארגן מחדש את עולם הידע. אחד השלבים היסודיים בארגון מחדש זה הוא החזרה למשנה וביסוס עולם הלימוד והפסיקה על גביה. המשנה היא הטקסט היסודי שממנו יוצאים הדיונים התלמודיים, ועל כן סידור הידע מחדש מתחיל במשנה.

רבי יוסף אשכנזי

הדמות הנוספת שנעסוק בה במאמר זה הוא רבי יוסף אשכנזי, אחת מהדמויות המסתוריות בעולם היהודי בעת החדשה המוקדמת.³⁷ כמו בדברים לעיל על ר"י הלר, גם ביחס לר"י אשכנזי אתמקד בעיסוקו במשנה ובהלכה ולא בכל הצדדים המורכבים של דמותו.

36. כמובן שלמהפכה זו היו השלכות על הספרים בהם יש להתחשב בפסיקת ההלכה. דוגמה לכך ניתן לראות בדיונו של התו"ט ברכות פ"ה מ"ד, שם הוא מתלבט האם יש לפסוק הלכה על פי האמור במדרש רבה או לא. בחיבורו 'להם חמודות' פסק ר"י הלר על פי המדרש, אך במהדורה השנייה הוא חזר בו, לאחר שמצא שם פסקים אחרים שאינם מתיישבים עם ההלכה המקובלת: "והנה בספרי בספר לחם חמודות בפרקין סעיף נ"ב כתבתי דמשום שהראו לי במדרש רבה פרשת כי תבא... לכך חזרתי לומר דמתני' לרבותא... אך עתה שבת וראיתי שאין למדין הלכה ממדרש רבות, שהרי ברבות פרשת בראשית סוף פרשה ח' מייתי למתניתין... ואנן לא קי"ל הכי".

37. להפניות למחקרים הקיימים אודותיו, ראו ריינר (לעיל, הערה 12), הערה 11.

רבי יוסף אשכנזי נולד, ככל הנראה, ב־1530 באזור פראג. לא ידוע אצל מי למד ומי היו רבותיו. בערך בשנת 1550 נשא לאישה את בתו של רבי אהרון לנד, שהיה באותו זמן רבה של פראג ולאחר מכן היה רבה של פוזנא. בפוזנא התרחש פולמוס סוער בין רבי אהרון לנד ובין תלמיד ישיבה בשם ר' אברהם הורביץ, אותו תיאר אלחנן ריינר.³⁸ הפולמוס התעורר "בעקבות הגעתם הבלתי מבוקרת של ספרים שנדפסו מחוץ לתחומי הקהילה האשכנזית, בדרך כלל באיטליה, אל הסביבה האשכנזית, ואשר פתחו את האפשרות להרחיב את תוכני הלימוד בישיבה האשכנזית, אפשרות שהתקבלה בהתלהבות מזה וברחייה תקיפה מזה".³⁹ לנד ואשכנזי התנגדו ללימוד כתבים אלה, הכוללים בין השאר ספרות פילוסופיה יהודית, כמו למשל מורה נבוכים. במאמרו מראה ריינר כי השאלה שעמדה במוקד הפולמוס לא הייתה לימודי פילוסופיה, אלא התגובה האשכנזית לחשיפה לספרות הספרדית: מצד אחד ניצבו אשכנזי ולנד, שניסו לשמר את המסורת הישנה, ומן הצד השני ניצב הורביץ שרצה לוותר על הישן ול'היפתח' לעולמות ידע חדשים.

לאחר פולמוס זה, המלמד משהו על אופיו ואמונותיו של אשכנזי, נעלמים עקבותיו, עד שאנו שומעים עליו בצפת שבארץ ישראל. מסתבר שבדרכו עבר גם באיטליה, ושם גם נמצא כתב יד של חיבור המיוחס לו. הספר הוא כתב פולמוס כנגד הפילוסופיה, המעוותת לדברי המחבר את התורה. לדעתו אין לסטות כלל מאמונותיהם של חכמים כפי שהן מובאות בתלמוד - אף אם הן כוללות למשל רעיונות ברבר הגשמה של האל - והפילוסופיה רק גורמת לסילוף דברי חכמים. המחבר דוחה כל ניסיון להבין את דברי חכמים בדרכים אלגוריות ודומיהן, הוא לוחם ללא פשרות בחולקים עליו ורואה אותם ככופרים בעיקרי הדת והאמונה.⁴⁰ על חייו של אשכנזי בצפת הגיעו אלינו יותר פרטים. יש בידינו מסורות רבות על עיסוקו במשנה, כפי שאראה להלן, וכן הגיעו אלינו עדויות רבות על מספר פולמוסים הלכתיים בהם השתתף אשכנזי. בהמשך הדברים אעייין בחלק מהפולמוסים, שהבנתם עשויה לתרום להבנת עיסוקו של אשכנזי במשנה. בנוסף, יש בידינו כמה מסורות המספרות שאשכנזי הכיר את האר"י

38. ריינר (לעיל, הערה 12).

39. ריינר (לעיל, הערה 12), עמ' 6.

40. החיבור פורסם על ידי גרשם שלום, 'ידיעות חדשות על רבי יוסף אשכנזי, "התנא" מצפת': נספחים - ליקוטים מספרו של ר' יוסף אשכנזי (כ"י אוקספורד 1664 א112-א180ב)', 'תרביץ', כח (תשי"ט), עמ' 201-235; וראו את ניתוחו של שלום לקטעים אלו: גרשם שלום, 'ידיעות חדשות על רבי יוסף אשכנזי, "התנא" מצפת', 'תרביץ', כח (תשי"ט), עמ' 59-89. בתחילת כתב היד נכתב 'חבור זה מחברו הוא חסיד אחד שיושב בעיר צפת תוב"ב לוחם מלחמות ה' ותורתו התמימה'. שלום הביא ראיות מרובות שמחברו של חיבור זה הוא ר"י אשכנזי, ואף שהדברים מסתברים, אין הם מוכחים. מחקרו של שלום מצטרף למסופר באגרת משנת 1584 שכתב שמשון באקי, שר"י אשכנזי בא מוורונה. ראו יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 1285.

ושהם היו לומדים יחד משניות בערבי שבתות.⁴¹ חידושי והגהותיו של אשכנזי על המשנה לא הגיעו לידינו באופן ישיר אלא רק מכלי שני, והם מצוטטים בחיבורים שונים מאותה תקופה.⁴² בשורות הבאות אתיחס לצדדים השונים של עיסוקו של אשכנזי במשנה, מהמסורות המתארות את לימודו ועד לתוכן הגהותיו וחידושי. במהלך הדברים אשווה בין יצירתו של אשכנזי ובין פירוש התוספות יום טוב, ואראה כיצד התופעה של החזרה למשנה לובשת אצל כל אחד מהם צורה אחרת.

עיסוקו של רבי יוסף אשכנזי במשנה

כאמור, למשנה נודע מקום מרכזי בקרב חכמי צפת עוד לפני שאשכנזי הגיע לשם. למשנה תפקיד מרכזי בתודעתם של מקובלי צפת, וקריאת משניות נתפסה כדרך להתחבר אל השכינה. הלימוד בישיבות צפת, ובהן ישיבתו של מרן קארו, המשיך להתנהל בדרך המקובלת של לימוד המשנה כחלק מלימוד הגמרא ולא בפני עצמו, אולם הם הנהיגו מסגרות של קריאת המשנה בניגון, כדרך התחברות אל התנאים.⁴³ הם התייחסו אל המשנה לא רק כאל טקסט, אלא כאל יישות, בדומה לתורה.

41. צבי הלוי הורביץ, 'תולדות הרב יהוסף אשכנזי "התנא" מצפת', סיני, ז (ת"ש), עמ' שיא-של, ובמיוחד עמ' שכה.
42. המקור המרכזי להגהותיו וחידושיו של ר"א אשכנזי הוא פירוש מלאכת שלמה, שמצטט אותו יותר מ-1600 פעמים. רוב החידושים וההגהות של ר"א אשכנזי הגיעו לרבי שלמה עדני רק כאשר כתב את המהדורות המאוחרות של פירושו. כפי שניתן לראות, במהדורות הראשונות מובאים דבריו של ר"א אשכנזי רק ממקורות משניים, כפי שעולה למשל מניסוחים כמו "מצא בהגהות שהגיהו מפרשי המשנה" משמו של ר"א אשכנזי (מלאכת שלמה זבחים פ"א מ"ז). בשלב מסוים התגלגלו לידיו של רבי שלמה עדני המשניות של ר"א אשכנזי בעצמן (מלאכת שלמה ברכות פ"ו מ"ג; ראו על כך אצל אפשטיין (לעיל, הערה 40). עמ' 1284), והוא הוסיף אותן לפירושו. בכתבי היד של המלאכת שלמה ניתן לראות שכמעט כל המסורות משמו של ר"א אשכנזי רשומות בשולי העמוד, מה שמעיד על ההוספה המאוחרת שלהן (לדיון מפורט בשלבי ההוספה של המסורות משמו של ר"א אשכנזי למלאכת שלמה, ראו ישראל צבי פיינשורף, 'על "מלאכת שלמה" לר' שלמה עדני', בתוך: מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת גן תשמ"ה 1985, עמ' 179-186; וראו גם יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת גן 2005, עמ' 376). דברי ר"א אשכנזי מצוטטים גם במקומות אחרים, אך באופן פחות שיטתי ומסודר מאשר במלאכת שלמה. מקום כזה הוא הפירוש 'אהבה בתענוגים', שנכתב על ידי רבי אברהם אזולאי בערך בשנת 1640. מעבר לשני מקורות אלה, מצוטטים חידושיו באופן נדיר מאוד אצל חכמים שונים.
43. ראו לעיל הערה 2.

ניגון המשניות

החיד"א בספרו 'שם הגדולים' כתב על ר"י אשכנזי: "היה בעיר הקודש צפת בזמן מרן והאר"י ז"ל, והיו קורין אותו תנא שהיה שונה המשניות בניגון".⁴⁴ עדות זו מתקשרת להגהות רבות של אשכנזי הנוגעות אך ורק לדרך קריאת המילים שבמשניות, ושאינן להן משמעות מעבר לכך. לכך גם מצטרף הסיפור המובא באגרת של שמשון באקי על ר"י אשכנזי, ש"היה יודע כל שיתא סדרי משנה בעל פה". מסורות אלה מעידות על החשיבות שייחס אשכנזי לקריאת המשניות. בכך הוא מתחבר, כאמור, אל המסורת שהנהיגו בצפת ר' יוסף קארו וחבריו, שהיו נוהגים לגרוס משניות.⁴⁵

הגהות המשנה של ר"י אשכנזי הן חלק מתופעה רווחת במאה המאה השש-עשרה שבה, בעיקר בארץ ישראל עסקו רבים בתיקון נוסח המשנה, וכפי שכתב י"נ אפשטיין: "אחרי דפוס נאפולי ודפוס ונציה ש"ח-ש"ט רבו, ביחוד בארץ ישראל שכמה כתבי יד המשנה היו מצויים שם, חכמים שהגיהו את המשניות על פי כתבי יד". "האחד והמיוחד" במגיהי המשנה, ככינויו של אפשטיין, הוא רבי יוסף אשכנזי, אך היו גם חכמים נוספים שעסקו בכך, ואפשטיין מונה את המרכזיים שבהם.⁴⁶

נקודה זו מעניינת במיוחד על רקע תרבות הדפוס. בעוד העיסוק האינטנסיבי בהגהות טקסטיות בראשית העת החדשה קשור בתרבות הדפוס ובקיבוע הטקסט לספר אחיד, אצל אשכנזי ההגהות מכוונות דווקא ליצירת טקסט אוראלי הנמסר ומשונן בעל פה, שאיננו תלוי בספר הנדפס. אשכנזי נוטל אפוא חלק בתופעת הגהות הנוסח שרווחה בתקופתו, אך הוא עושה זאת למטרה הפוכה: יצירת טקסט אוראלי, שחוזר לעידן שקדם אפילו לכתבי היד, בו הטקסטים הקאנוניים של התורה שבעל פה (=המשנה והתלמוד) נשנו בעל פה ולא מתוך הכתב. כפי שנראה להלן, תבנית זו מהווה דפוס חוזר אצל אשכנזי, שמאמץ פרקטיקות ותפיסות מודרניות דווקא על מנת לחזור לעבר המתוקן המדומיין.

44. רבי יוסף חיים דוד אזולאי, שם הגדולים, ליוורנו 1774, ערך יהוסף אשכנזי.

45. ראו Lawrence Fine, "Recitation of Mishna as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", *Revue des etudes Juives* 141, 1/2 (1982), pp. 183-199.

46. ראו אפשטיין (לעיל, הערה 40), עמ' 1284. אחד המגיהים הנוספים הוא רבי שמואל לירמא (1580-1642), שהשתמש בהגהות של חכם אחר בשם רבי שמואל בן רבי משה הלוי, שזהותו נתונה בוויכוח בין החוקרים. ראו י"צ פיינטוך, 'הגהות ר' שמואל לירמא למשנה', בתוך: הניאל שפרבר (עורך), מסורות ונוסחאות בתלמוד: מחקרים, רמת גן 1985, עמ' 29-142). חכם אחר הוא רבי סולימאן אוחנה (?-1618), מחכמי פאס שעלה לארץ ישראל ולמד אצל האר"י בצפת, שרבות מהגהותיו מובאות במלאכת שלמה. מגיהים נוספים שיש לצייןם הם רבי מנחם לונזנו (1550-1626), שככל הנראה עלה לארץ ישראל מקונסטנטינופול, ורבי בצלאל אשכנזי (1520-1594), שהיה מרבתי של רבי שלמה עדני. פרטים נוספים על מגיהים אלה, וכן התייחסות למגיהים נוספים (גם של ספרים אחרים) בני אותה תקופה, ראו שפיגל (לעיל, הערה 42), עמ' 371-398.

הגהות המשניות

לפי המסורת המובאת באגרת של שמשון באקי, לאשכנזי היה כתב יד של המשנה ש"נכתבו זה תת"פ שנה", כלומר מאזור תחילת המאה השמינית לספירה. ניתן להטיל ספק במסורת זו, שכן כתב היד השלם המוקדם ביותר של הספרא המצוי בידינו (ותיקן 66), מתוארך לשיטות המקדימות לתחילת המאה ה-9⁴⁷, וכתב היד השלם המוקדם ביותר של המשנה הוא כתב יד קאופמן, המתוארך למאה ה-11 או ה-12. חוקרי התלמוד לא הכריעו בנוגע למהימנות עדות זו, ואפשטיין כתב ש"אם קבלה - נקבל"⁴⁸.

כפי שכבר העירו חוקרים, מהגהותיו של אשכנזי משתמע שהוא לא השתמש בכתיבתן בכתב יד אחד אלא בכתבי יד רבים (כך עולה ממקומות בהם הוא כותב שהגיה על פי "רוב ספרים"⁴⁹ או "כל הספרים"⁵⁰). מעבר לכך: אמנם במקומות מסוימים מבקש אשכנזי לקבוע את הנוסח הנכון,⁵¹ אך במקומות רבים אחרים הוא רק מציע מספר נוסחים אפשריים.⁵² לשם בירור יסודי של טיב הגהותיו של אשכנזי והכרעה בדבר כתב היד שעליו העיד שמשון באקי, יש צורך בעבודה פילולוגית מדוקדקת.⁵³

חידושו של אשכנזי

פירושו של אשכנזי למשניות בולטים במקוריותם וחדשנותם. אמנם רק חלק קטן מהמסורות משמו של אשכנזי הן פרשנויות להלכות במשנה ולא רק הגהות, אך כמעט בכל פעם שיש פירוש למשנה, הוא מחודש. דבר זה יוצא דופן על רקע תקופתו של אשכנזי; לא רק שהעיסוק במשנה היה תופעה חדשה באותה תקופה, האפשרות לפרש שלא על פי המפורש בתלמודים

47. ראו על כך: מנחם כהנא, אוצר כתבי־יד של מדרשי ההלכה: שחזור העותקים ותיאורם, ירושלים תשנ"ה, עמ' 62-63.
48. אפשטיין (לעיל, הערה 40), עמ' 1285.
49. מלאכת שלמה שבועות פ"ח מ"ה.
50. מלאכת שלמה בבא בתרא פ"ד מ"ו.
51. מלאכת שלמה ברכות פ"ו מ"ג.
52. מלאכת שלמה מעשרות פ"ג מ"ז. גם רבי שלמה עדני העיר לפעמים על סתירה בין הגהותיו של ר"א; כך למשל בנוגע לאלה האם קנקן הוא לשון זכר או לשון נקבה (מלאכת שלמה, בבא מציעא, פ"ג מ"ח).
53. משה עסיס (מ' עסיס, 'הגהות רבי יעקב אשכנזי על המשנה סדר נזיקין', סידרא, כז-כז (תשס"ח), עמ' 81-31) דן בהגהות של רבי יעקב אשכנזי (1550-1624) וטען שהן לקוחות ממשנתו של רבי יוסף אשכנזי, ושלפנינו אפוא עד נוסח נוסף לרבות מההגהות שלו. לקראת סוף מאמרו (עמ' 77) הוא מסכם וכותב: "מכאן ואילך רואה אני שתי מטלות לפנינו: 1. איסוף שיטתי... של כל ההגהות והגליונות של האשכנזי על כל המשנה, כדי להעמיד קורפוס שלם, עד כמה שניתן, של תורתו של האשכנזי. 2. ניתוח שלם ויסודי, פרטני ומשווה, של כל הגהותיו של האשכנזי, כדי לעמוד על טיב מסורת הנוסח שלהם".

ובדברי הראשונים כמעט ולא הייתה קיימת.⁵⁴ בתוספות יום טוב כמעט ולא מובאים הסברים למשנה שלא על פי התלמוד, ובמקום יוצא דופן בו הדבר נעשה, המחבר נדרש להצדיק מדוע ניתן להציע הסבר נוסף השונה מהסברו של התלמוד, תוך הדגשה שאין כל אפשרות לחלוק על פירושי התלמוד במידה ונגזרת מכך השלכה הלכתית כלשהי.⁵⁵ אשכנזי לעומת זאת מפרש את המשנה שלא על פי דברי התלמוד או הפרשנות המקובלת פעם אחר פעם, בלי להתנצל על כך, גם במקומות בהם עשויה להיות השלכה הלכתית לפירוש האלטרנטיבי שהוא מציע.

וכעת, דוגמה. המשניות בפרק ראשון במסכת חלה עוסקות בהלכות המיוחדות לחמשת מיני דגן, ובין השאר דנים שם בהלכות נדרים. במשנה ב מובאים דברי חכמים ורבי מאיר בנוגע לכך:

הנודר מן הפת ומן התבואה, אסור בהם, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: הנודר מן הדגן, אינו אסור אלא מהן.

משנה זו מעט עמומה, משום שאין מחלוקת מפורשת בין חכמים לרבי מאיר, ולא ברור מה דעתו של רבי מאיר לגבי הנודר מן הדגן ומה דעתם של חכמים בנוגע לנודר מן הפת ומן התבואה. משנה מקבילה במסכת נדרים (פרק שביעי משנה ב) עשויה לתרום להבנת העניין:

הנודר מן הדגן, אסור בפול המצרי יבש, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אינו אסור אלא בחמשת המינין.

ר' מאיר אומר: הנודר מן התבואה אינו אסור אלא מחמשת המינין, אבל הנודר מן הדגן אסור בכל, ומותר בפירות האילן ובירק.

במשנה זו מתייחס רבי מאיר במפורש לנודר מן הדגן, ולדבריו אדם זה אסור בכל מיני הקטניות, ולא רק בחמשת המינים, כשיטת חכמים.⁵⁶ אלא שעדיין לא ברור מה עמדת חכמים בנוגע לנודר מן הפת ומן התבואה. התלמוד הבבלי מצטט ביחס לכך את דברי האמורא רבי יוחנן, שטוען: "הכל מודים, בנודר מן התבואה, שאין אסור אלא מחמשת המינין".⁵⁷ רוב פרשני המשנה מקבלים כדרכם את דברי התלמוד, אך נוצר ביניהם דיון מעט שולי בשאלת הגרסה המדויקת של המשנה בחלה. מפירוש הרע"ב נראה שלפי גרסתו כבר במשנה בחלה מופיעה שיטת רבי מאיר שהנודר מן הדגן אסור בכל מיני הקטניות. בעל תוספות יום טוב מגיב על הדברים ודן באריכות בנוגע

54. גם בנושא זה, הרמב"ם הוא דמות יוצאת דופן. פרשני הרמב"ם וחוקריו דנו הרבה בתופעה זו, ראו הסיכום של חנן גפני, פשוטה של משנה - עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב 2011, עמ' 39 הערה 8; וראו גם בנימין זאב בנדיקט, הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד, ירושלים תשמ"ב, ולדבריו של אלהנן סמט, יד לרמב"ם, ירושלים תשס"ו, עמ' 79-88.

55. תוספות יום טוב נזיר פ"ה מ"ה. ראו גפני (לעיל, הערה 54), עמ' 46.

56. ייתכן ולפי זה השאלה בה נחלקו חכמים ורבי מאיר היא האם משמעות המילה 'דגן' היא תיאור של צמחים או שלב התפתחות של הצמח (ראו למשל משנה כלאים פ"ה מ"ז).

57. תלמוד בבלי מסכת נדרים נה ע"א; וראו תלמוד ירושלמי חלה פ"א מ"ב.

לנוסח המשנה המקורי ולהתגלגלותו בפירוש הרמב"ם ולאחר מכן בפירוש הרע"ב. הדיון נמשך במהדורה השנייה של התוספות יום טוב, ונוספה עוד הערה בנוגע לשיטת הרמב"ם. לעומת פרשנים אלה, שקיבלו כמובן מאליו את הפרשנות הבסיסית של התלמוד הבבלי, ר"י אשכנזי מציע פירוש אחר:⁵⁸

'הנודר מן הדגן אינו אסור אלא מהן'. לפי לשון התלמוד דכירושלמי נראה דחכמים סוברים להפך מדברי רבי מאיר, דרבי מאיר סובר דהנודר מן הדגן אסור בכל, כדאיתא בנדרים פרק ז, וחכמים סוברים דאינו אסור אלא בחמשת מינים; ורבי מאיר סובר דהנודר מן הפת ומן התבואה אינו אסור אלא בחמשת המינים האלו בלבד, וחכמים סוברים שאסור בכל. כן משמע לשון הירושלמי, ובזה מיושב לשון המשנה, אך בתלמוד שלנו במסכת נדרים יש "אמר רבי יוחנן: הכל מודים בנודר מן התבואה שאינו אסור אלא בחמשת המינים", וצריך עיון. עד כאן לשונו ז"ל.

אשכנזי מציע פירוש אחר למשנה, שלדבריו נאמר כבר בתלמוד הירושלמי. לפירושו, מחלוקת חכמים ורבי מאיר נוגעת לא רק לנודר מן הדגן, אלא גם לנודר מן התבואה, שלפי חכמים אסור בכל מיני הקטניות ולפי רבי מאיר אסור רק בחמש המינים. לפי זה, מחלוקת חכמים ורבי מאיר סימטרית ודעותיהם מנוגדות: לפי רבי מאיר, הנודר מן הדגן אסור בכל מיני הקטניות והנודר מן התבואה אסור בחמשת המינים בלבד, ואילו לפי חכמים הדין הפוך לגמרי. לשון הירושלמי מעומעמת ולא חד משמעית, ור"י אשכנזי טוען שפרשנותו מבוססת על התלמוד הירושלמי ושהוא לא הציע פירוש חדש לחלוטין. במקומות אחרים הציע אשכנזי פירושים חדשים בלי צורך לתלות את דבריו במקור קדום כלשהו.⁵⁹

מה משקפת סוגיה זו בנוגע לדרך הפירוש של המפרשים השונים? ובכן, רע"ב והתוספות יום טוב מסתמכים שניהם על פרשנות הגמרא ולא מערערים עליה. השאלה שנתורה היא הנוסח המדויק של המשנה, שלפי רע"ב שונה מרוב הנוסחאות המקובלות. התוספות יום טוב דן בכך, ומשלב כדרכו את דבריו של הרמב"ם בפירוש המשניות. מהלך זה אופייני לתוספות יום טוב, כפרשן שהתמקדותו איננה בהצעת פרשנות מחודשת למשנה, אלא בעיון וסידור דעות המפרשים שקדמו לו. ר"י אשכנזי לעומת זאת חורג מהבסיס הפרשני המקובל של התלמוד הבבלי, מציע דרך פרשנות חדשה, שמבחינה פרשנית יש לה יתרונות מסוימים.

סגנון דבריו של ר"י אשכנזי

ה'חזרה' של ר"י אשכנזי למשנה והתעלמותו מהפרשנות המקובלת מתבטאת לא רק בחידושו, אלא גם בכך שגם כאשר הוא מפרש את המשנה בהתאם לדברי פרשן שקדם לו, הוא לא נסמך על דבריו ומביא אותם כראיה, אלא מביא רק את חידושו. דוגמה לכך היא במשנה הראשונה

58. דבריו מובאים כרגיל בפירוש המלאכת שלמה, חלה פ"א מ"ב.

59. ראו למשל מלאכת שלמה ברכות פ"ד מ"ד, וכן בשבת פט"ז מ"ד.

בש"ס. במשנה דנים בזמן קריאת שמע של הלילה, ולפי דברי חכמים מותר לקרוא קריאת שמע רק עד חצות הלילה. בהמשך המשנה מסופר על בניו של רבן גמליאל שחזרו מחתונה לאחר חצות, ורבן גמליאל אמר להם שהם חייבים לקרוא כל עוד לא עלה השחר. לדברי רבן גמליאל, "כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר", וחכמים אמרו עד חצות רק "כדי להרחיק את האדם מן העבירה"⁶⁰. כדוגמה לכך מביא רבן גמליאל מספר מצוות, שאחת מהן היא "הקטר חלבים ואברים", כלומר שריפת חלקי הקרבן שנשחט במהלך היום ונשרף על המזבח במהלך הלילה, שמותרת עד עלות השחר. אך הפרשנים מתקשים בהבנת דוגמה זו, משום שלכאורה לא נאמר בשום מקום שחכמים אמרו שעדיף לשרוף את האברים עד חצות, ואם כן דוגמה זו לא מתאימה לעיקרון שקבע רבן גמליאל.

כבר רש"י נדרש לבעיה זו,⁶¹ והסביר שבאמת הדוגמה של הקטרת חלבים ואברים איננה מתאימה לגמרי לעיקרון של רבן גמליאל, אך היא כן מהווה לפחות דוגמה למצווה שנמשכת כל הלילה עד עמוד השחר. רש"י מביא לכך ראייה ממשנה במסכת מגילה פ"ב מ"ו, בה נאמר ש"כל הלילה כשר... להקטר חלבים ואברים". רע"ב, כדרכו במקומות רבים, מצטט את דברי רש"י כמעט מילה במילה בפירושו למשנה. התוספות יום טוב דן בסוגיה זו מעט באריכות:

א"כ למה אמרו וכו' - כתב הר"ב "אבל בהקטר חלבים ואיברים לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל וכו' עד כשר כל הלילה", וכן כתב רש"י, וסיים: "והכי נמי תנן בפרק ב' דמגילה כל הלילה כשר וכו' להקטר חלבים ואיברים" עד כאן, כלומר ובשום דוכתא לא אשתמיט למיתני עד חצות.

ומכל מקום זו לאו ראייה גמורה היא, דדילמא רבן גמליאל שמעינהו לרבנן דקאמרי הכי לחכמים שאומרים כך (= שהקטר חלבים ואברים לכתחילה עד חצות) וכיון שסידר רבינו הקדוש דברי רבן גמליאל בכאן, שוב סמך על עדותו ולא הוצרך לשנות דברי חכמים בהדיא. והרמב"ם בפרק ד מהלכות מעשה הקרבנות פסק בהקטר חלבים ואיברים עד חצות. וכתב עליו בעל כסף משנה "דמשנה היא בכרכות" עד כאן. והא ליתא לדברי רש"י. ולכך נראה לי דלאו ממתניתין שמעה לה הרמב"ם, אלא מדתניא בתוספתא (פ"ב דמגילה) "ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אבל אין חייבין עליהן משום נותר וכו', עד שיעלה עמוד השחר", ולישנא דאבל לא יצדק, דהא אדרבה, היא הנותנת, הואיל וכשר כל הלילה, משום הכי בדין הוא שאין חייבים עליהם משום נותר כו'! אלא הכי קאמר: כשר כל הלילה בדיעבד, [לענין חיוב נותר] לאכלו ולהחמיר, לכתחלה לא, אבל אין חייבים וכו' [שאינן חייבין כרת אלא על העובר על דברי תורה].

לאחר שמצטט התוספות יום טוב את רע"ב ואת רש"י, הוא מעיר שהמשנה במגילה איננה ראייה ניצחת לכך שאין עדיפות להקטיר את האברים עד חצות, משום שיתכן ושם לא התייחסו לכך

60. משנה ברכות פ"א מ"א.

61. רש"י מסכת ברכות דף ב עמוד ע"א.

משום שבמשנתנו הדברים כבר נאמרו מפי רבן גמליאל. במילים אחרות, התוספות יום טוב טוען שאין צורך להביא ראיה ממקור אחר לכך שלכתחילה אין להקריב אברים לאחר חצות, משום שמשנתנו מהווה ראיה מספיקה לכך. לאחר מכן מביא התוספות יום טוב את פסיקת הרמב"ם, לדעתו לכתחילה יש להקטיר את האברים עד חצות, ואת פרשנות הכסף משנה שהרמב"ם מסתמך על משנתנו בברכות. למרות שדברי הכסף משנה מתאימים לתגובת התוספות יום טוב לדברי רש"י, התוספות יום טוב איננו מסתפק בכך, משום שהוא מודע לכך שהמשנה היא לא מקור מספיק לדין זה, שהרי ניתן לפרש אותה כמו רש"י (שהקטרת האברים מובאת רק כדוגמה למצווה שנמשכת כל הלילה עד עמוד השחר, ולכתחילה לא צריך לעשות זאת עד חצות). מסיבה זו מחפש התוספות יום טוב מקור אחר לדין הרמב"ם שלכתחילה יש להקטיר את האברים עד חצות, ומוצא אותו בתוספתא על מסכת מגילה (גם שם לא נאמר דין זה במפורש, אך התוספות יום טוב מדייק זאת מלשון התוספתא).

גם ר"י אשכנזי המצוטט במלאכת שלמה דן בסוגיה זו, ומתייחס לפירוש רש"י ורע"ב:

פירוש זה קשה הרבה, דהא בגמרא פריך אמאי לא תני אכילת פסחים, דתניא "הלל בלילי פסחים ואכילת פסחים מצותן עד שיעלה עמוד השחר". ולפי פירוש זה קשה אמאי לא פריך דאמאי לא תני קריאת [רצה לומר, אם חשיב גם מה שלא עשו סייג א"כ למה לא מקשה גם מקריאת הלל שלא עשו בו סייג]⁶² ותו, דמה עניינו לכאן [רצה לומר למה שנאמר 'עד חצות']!

ויש לומר שודאי אמרו עד חצות, במסכת זבחים פרק ט, דתנן: "איברים שפקעו מעל גבי המזבח, קודם חצות - יחזיר, ואם לאחר חצות - לא יחזיר", וקאמר כאן עד שיעלה עמוד השחר.

ר"י אשכנזי מקשה שתי קושיות על פירוש רש"י ורע"ב: ראשית, אם בגמרא היו מבינים את המשנה כפי שהם פירשו, היו צריכים להקשות קושיה מסוימת; ושנית, המשנה בפני עצמה לא מתיישבת לפירוש זה, משום שהנקודה בדבריו של רבן גמליאל היא להראות שחכמים הרחיקו את האדם מן העבירה ואמרו בדברים מסוימים שזמנם מוקדם יותר, ולפירוש רש"י הקטרת האברים כלל לא רלוונטית לנקודה זו. מפאת קושיות אלה מחפש ר"י אשכנזי, בדומה לתוספות יום טוב, מקור לכך שלכתחילה יש להקריב את האברים עד חצות, ומוצא אותו במשנה במסכת זבחים (שניתנת להתפרש באופן אחר, ולכן רוב המפרשים לא הזכירו אותה).

אם כן, גם התוספות יום טוב וגם ר"י אשכנזי חיפשו מקור בספרות התנאית לכך שלכתחילה יש להקריב את האברים והחלבים; התוספות יום טוב מצא לכך מקור בתוספתא במסכת מגילה ואילו ר"י אשכנזי מצא לכך מקור במשנה במסכת זבחים, ולהבדל זה אתייחס בהמשך הדברים. אולם בין שני הפירושים קיים גם הבדל סגנוני חשוב. המניע של התוספות יום טוב לחיפוש

62. הסוגריים המרובעים הם הביאורים של רבי שלמה עדני, בעל ה'מלאכת שלמה'.

אחר המקור היה פסיקת הרמב"ם, ואילו המניע של ר"י אשכנזי הוא הסבר המשנה בפני עצמה.⁶³ שוב אפוא משתקף ההבדל בדרכי הפרשנות של שני החכמים: התוספות יום טוב עוסק בהבנת דברי הפרשנים וביאורם, ואילו ר"י אשכנזי מתמקד במשנה עצמה. למרות שמבחינה למדנית טהורה שני המפרשים הגיעו לאותה מסקנה – שלכתחילה יש להקריב את האברים עד חצות – ההבדל במניע לפרשנות שלהם בולט.

האוטונומיה המקודשת של המשנה

העובדה שהתוספות יום טוב מצא את המקור לדין שחיפש בתוספתא ור"י אשכנזי מצא אותו במשנה עשויה להיות מקרית, אך מבט רוחבי מגלה שעובדה זו משקפת עמדה פרשנית בסיסית יותר. בכל חידושיו של ר"י אשכנזי הוא כמעט ואינו מזכיר את הספרות התנאית המקבילה למשנה, כלומר את התוספתא ואת מדרשי ההלכה.⁶⁴ התוספות יום טוב למשל מזכיר ספרות זאת מאות פעמים. נקודה זו מפתיעה במיוחד על רקע מודעותו הברורה של ר"י אשכנזי לסדר הדרורות בהשתלשלות ההלכה ולניתוק החריף בין המשנה ובין פרשניה.⁶⁵ לעומת זאת, בפירושים רבים שלו מתייחס ר"י אשכנזי למשניות ממסכתות אחרות ולתופעות טקסטואליות במשנה.⁶⁶ הוא תופס את המשנה כטקסט עצמאי ואוטונומי שמקורות חיצוניים כמעט ולא מסייעים להבנתו.⁶⁷ ההבדל בין התפיסות הטקסטואליות של ר"י אשכנזי ושל התוספות יום טוב מתבטא גם בשימוש בידע מדעי להבנת המשנה. ר"י אשכנזי, שכמעט ולא מתייחס למקורות טקסטואליים שאינם המשנה, כמעט גם שלא משתמש בידע מדעי.⁶⁸ התוספות יום טוב, כפי שהראיתי לעיל, משתמש באופן כללי בידע מדעי, גם אם ברמות שונות ובהסתייגות מסוימת.

63. במקרה זה רי"א מזכיר גם את דברי התלמוד – אם כי, כפי שראינו, פעמים רבות לו עצמו לא אכפת מההתאמה לתלמוד; ואולי כאן הוא משתמש בתלמוד רק כקושיה על פירוש רש"י ורע"ב, שהם כן נאמנים לתלמוד.
64. מצאתי בסך הכל שלושה מקומות בהם מזכיר רי"א את התוספתא: במקום אחד (כריתות פ"ו מ"ט) הוא כותב שהלכה מסוימת איננה חלק במשנה ומקומה הוא בתוספתא. במקום אחר הוא מצטט פירוש של אחד הראשונים שהזכיר את התוספתא (כלים פ"ד מ"ד), ורק במקום אחד הוא משתמש בתוספתא כחלק מהמהלך הפרשני אותו הוא עושה (כלים פכ"ז מ"ב).
65. ראו גפני (לעיל, הערה 54) שמספק דוגמאות רבות הממחישות כיצד המודעות לתולדות ההלכה כרוכה בשימוש בחיבורים מקבילים בני הזמן, כמו התוספתא, מדרשי הלכה והתלמוד הירושלמי. ראו למשל שם, עמ' 300-317.
66. ראו למשל את דבריו המובאים במלאכת שלמה על משנה חגיגה פ"ג מ"א.
67. כפי שציינתי לעיל, לעתים נותן ר"י אשכנזי משקל מסוים לדברי התלמוד, אך בכל מקרה לא משקל מכריע, והוא חולק גם על פרשנות התלמוד במקומות רבים.
68. גם כאן קיימים מעט יוצאי דופן, בעיקר במסכת כלים העוסקת בהלכות טומאה וטהרה של כלים, ונדרשת לעיסוק מדויק בצורת הכלים. ראו למשל את דברי ר"י אשכנזי המובאים במלאכת שלמה, כלים פ"י מ"ו.

קדושת הטקסט המשנאי משתקפת בצדדים אחרים של מפעלו של ר"י אשכנזי. הגהותיו נראות פעמים רבות מאוד שוליות, וחסרות משמעות, ורבי שלמה עדני כתב בפירושו על הגהות כגון אלה: "לא מצאתי בהן לא טעם ולא ריח"⁶⁹. גם המלאכת שלמה התעסק הרבה בנוסח המשנה, אך סבר שלעתים עיסוק זה מוגזם ואין בו חשיבות;⁷⁰ ואילו ר"י אשכנזי, לעומת זאת, התעקש לדקדק בכל אות ואות של הטקסט המשנאי, וייתכן שהדבר קשור לתפיסתו המקדשת טקסט זה. כאן משתלבת המגמה הפילולוגית עם התפקיד שניתן לממד האוראלי שנתפס על ידו כמקורי; המקום שניתן לקריאה הריטואלית של המשנה חייב הקפדה על הנוסח המדוייק. נקודה זו קשורה לכך שרבים מהחידושים של ר"י אשכנזי נסמכים על דקדוקים של אותיות בודדות בלשון המשנה, שהוא מצביע על השלכותיהם. פרשנותו למשנה בסוף מסכת בבא קמא משמשת דוגמה לכך. משנה זו עוסקת ביחסים בין בעל מלאכה ובין הלקוח ('בעל הבית' בלשון המשנה):

החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו (ו) מטלית שהיא שלש על שלש, הרי אלו של בעל הבית.

במשנה זו דנים בחייט שקיבל חומרי תפירה מבעל הבית כדי שיתפור לו בגד, ולאחר שסיים החייט את עשיית הבגד, נותר בידו חלק מחומרי התפירה, והשאלה היא האם על החייט להחזיר חומרים אלה לבעל המשנה. הנוסח בחלק מהגרסאות הוא "החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו, ומטלית שהיא שלש על שלש", ולפי זה מתייחסים במשנה לשני מקרים: גם למקרה בו שייר החייט חוט מספיק ארוך כדי לתפור בו משהו, וגם למקרה בו נותרה לחייט מטלית בגודל של יותר משלוש טפחים מרובעים. בשני המקרים צריך החייט להחזיר את שנותר לו לבעל הבית, אך אם נשאר לו פחות משיעורים אלה, הנותר שייך לו.

ר"י אשכנזי לעומת זאת מצטט נוסח מעט שונה של המשנה: "החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו מטלית שהיא שלש על שלש". ההבדל הוא בהשמטת האות ו שבתחילת המילה מטלית. וכך הוא כותב: "כן מצאתי בכל הספרים, וכן היה נראה נכון, דאי גרסינן (= שאם גורסים) 'ומטלית' אם כן לא הזכיר בשיעור החוט כדי לתפור כמה תפירות, וזה אינו דרך התלמוד, אך בגמרא אינו כן"⁷¹. לפי גרסתו, המילים 'מטלית' שהיא שלוש על שלוש אינם משמשים כמקרה נוסף בו חייב החייט להחזיר את הנותר לבעל הבית, אלא כפירוט של אורך החוט שבו צריך החייט להחזיר אותו לבעל הבית. לטענתו, הגרסה שלפניו היא המסתברת יותר, משום ש'דרך התלמוד' היא להגדיר בדיוק מה אורך החוט שנותר המחייב את החייט להחזיר אותו לבעלים, ולא להסתפק באמירה עמומה. כפי שהוא מסיים, פירושו זה לא מסתדר עם סוגיית הגמרא, אך דבר זה לא מונע ממנו מלפרש כך. בכל אופן, זוהי דוגמה נוספת לדקדוקיו של ר"י אשכנזי.

69. מלאכת שלמה, ברכות פ"ו מ"ג.

70. גם התוספות יום טוב עסק לא מעט בנוסח המשנה, אך לא בהיקפים של ר"י אשכנזי.

71. מצוטט במלאכת שלמה בבא קמא פ"י מ"ד.

כמובן שפרשנים אחרים גם עוסקים לעתים בדקדוקים מעין אלה, אך ר"י אשכנזי עושה זאת באופן אינטנסיבי, ובכך מתחברים שני הענפים של התייחסותו למשנה: ההגהות והחידושים.⁷²

אופיים הטקסטואלי של חידושי ר"י אשכנזי

חידושו של ר"י אשכנזי עוסקים בעיקר בהבנה הבסיסית והמילולית של הטקסט, וכמעט שאין בהם מהלכים למדניים או הסברים לרעיונות העומדים ברקע המשנה. חידושו עשויים למשל להסביר מי חולק על מי ובמה הם חולקים, אך כמעט לעולם אין בהם הסבר מדוע הם חולקים ומה טעמו של כל אחד. ביטוי לנקודה זו ניתן אולי למצוא בכך שהמילה 'טעם' בהטיותיה השונות, העומדת בבסיס דיונים תלמודיים רבים הבאים לנמק ולהצביע על הרעיונות העומדים בבסיס דבריו של חכם מסוים ('מאי טעמא דרבי פלוני?'), נעדרת כמעט לחלוטין מפירושו של ר"י אשכנזי. לשם השוואה, מילה זו בהטיותיה השונות מופיעה למעלה מ-1500 פעמים בפירוש התוספות יום טוב.

פירושו של ר"י אשכנזי נוגעים אפוא יותר בממד הטקסטואלי של המשנה, וניתן למצוא בכתביו לא מעט התייחסויות לתופעות טקסטואליות במשנה ואף בתלמוד. בפירושו למשנה במסכת חגיגה (פ"ג מ"א) הוא מעיר שבמקומות רבים בהם מובא דין ולאחריו ציטוט מהמקרא ("שנאמר"), לדבריו, הציטוט מהמקרא לא מביא ראיה לדין המשנה אלא עומד כשלעצמו. במובן זה, ניתן לומר שחידושו של ר"י אשכנזי הם פשוט ביטוי אחר של הגהותיו; בשני המקרים מטרתו היא הבהרת הטקסט המשנאי עצמו, בלי הרחבה למדנית ורעיונית.

לסיכום, בחלק זה סקרתי את תחומי עיסוקו של ר"י אשכנזי במשנה: שינון, הגהה ופרשנות. הצדדים השונים בעיסוקו במשנה משקפים את מרכזיותו של הטקסט המשנאי: בחשיבות שיש בשינון ובידיעה שלו בעל פה, בדקדוק בכל אות ואות שלו, בפירושים הישירים למשנה המזניחים את המסורות הפרשניות השונות, בחשיבות ההגהות ובהבהרת התופעות הטקסטואליות השונות. העיון בהערותיו של ר"י אשכנזי מגלה קווי דמיון מסוימים בין אופייין ובין אופי העיסוק המדעי המודרני בתלמוד, מה שהביא לביטויי חיבה כלפי ר"י אשכנזי מצד חוקרים שונים.⁷³ אין ברצוני וביכולתי כאן להגדיר את המדע התלמודי ואת ייחודו, וכמובן שהדבר נתון בפולמוס

72. נקודה נוספת הקשורה ל'קדושת המשנה' היא שרוב מוחלט של ההגהות של ר"י מקצרות את לשון המשנה, וייתכן ומגמה זו נובעת מרצון לתמצת ככל הניתן את הטקסט המשנאי. אמנם אבחנה זו איננה ודאית, משום שמתקבל על הדעת שמגמה זו מקרית ונובעת פשוט מאופיים של עדי הנוסח עליהם הסתמך ר"י. וראו הציטוט במלאכת שלמה זכאים פי"ד מ"ג, לאחר שהוא מגיה ומקצר את לשון המשנה: "וסימניך: כל המוסיף גורע, ה"ר יהוסף ז"ל".

73. ראו למשל אפשטיין (לעיל, הערה 40), עמ' 1284; D. Kaufmann. 'R. Josef Aschkenas, der Mischnakritiker von Safet', *MGWJ* 42 (1898) [n.s. 6], pp. 38-47.

מתמשך;⁷⁴ ובכל זאת ניתן להצביע על קווי דמיון בין המדע התלמודי ובין עיסוקו של ר"י אשכנזי שאינם משותפים לפרשנים אחרים. מאפייני משותף אחד הוא חוסר המחויבות למסורות פרשניות קודמות, ומאפייני נוסף הוא מקומו המרכזי של העיסוק בנוסח הטקסט ובכתבי היד שלו. לצד זאת יש כמובן הבדלים משמעותיים, כמו למשל חוסר השימוש של ר"י אשכנזי בכלים חוץ-טקסטואליים, כדוגמת ידע היסטורי או פילולוגי ולשוני, שהשימוש בהם רווח מאוד כבר בעולם הרוח האירופי בראשית העת החדשה. בנוסף, כפי שציין אמנון רז-קרקוצקין, "גם העיסוק הפילולוגי הזה (של ר"י אשכנזי, י"פ) נקשר לתפיסת המשנה כישות סקרלית ושל הטקסט כמרכבה לשכינה".⁷⁵

בהמשך הדברים אשוב לנקודה זו ואנסה לעמוד על משמעותה. אולם לפני זה ברצוני להשלים את התמונה אודות עיסוקו במשנה של ר"י אשכנזי, ולשם כך אציין בחלק מתשובותיו ההלכתיות.

הפולמוסים ההלכתיים של רבי יוסף אשכנזי

כפי שכתבתי בתחילת הפרק, לאחר שהגיע ר"י אשכנזי לצפת הוא התפלמס עם חכמי המקום בנוגע למספר דיונים הלכתיים הנוגעים למצוות הקשורות לארץ ישראל, כמו למשל שמיטה והפרשת תרומות ומעשרות. פולמוסים אלה עוררו הדים רבים ונזכרים במספר שו"תים ובספרי פרשנות שונים. כך למשל מתייחס רבי יוסף קארו ב'כסף משנה' לפולמוס בנוגע לעישור פירות נכרים.⁷⁶ בשורות הבאות אציג בקצרה את הפולמוסים השונים בהם השתתף ר"י אשכנזי, ולאחר מכן אעמיק בדבריו, שהגיעו אלינו דרך שו"תים שהביאו את דבריו.

פולמוס אחד נוגע לזמנה של השמיטה. כבר חכמי הראשונים נחלקו איזו שנה היא שנת השמיטה.⁷⁷ המנהג בארץ ישראל היה כשיטת הרמב"ם, אך במהלך המאה ה-16 החלו לערער על שיטה זו, כפי שמתאר מאיר בניהו: "העליה מספרד לארץ ישראל הביאה אתה רבנים גדולים בתורה והם התחילו לברר את ההלכות התלויות בארץ. כמה מנהגים שמצאו אצל התושבים הקדומים לא נראו בעיניהם כמבוססים. הם גם הסתפקו את⁷⁸ השנה שבה מחזיקים המוסתערבים

74. ראו למשל בהקשר זה: יעקב זוסמן, "נ"נ אפשטיין והאוניברסיטה העברית: פרק בהתהוותו של מוסד אקדמי", בתוך: שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 476-486.

75. קרקוצקין, (לעיל, הערה 2), עמ' 52.

76. רבי יוסף קארו, כסף משנה, הלכות תרומות א, יא.

77. דעת הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"ו) בשם הגאונים שהיא הדעה שכמותה נהגו ברוב ככל תפוצות ישראל, ויסודה על המסורת שביד הגאונים איש מפי איש, שהחורבן עצמו היה בשנת שמיטה, ולאחריה מתחילין למנות שמיטין. אך שיטת רש"י (עבודה זרה ט ע"ב דיבור המתחיל "נטפיי") ועוד ראשונים שהחורבן היה בשנה שאחר השמיטה כמבואר בגמרא (תלמוד בבלי תענית כט ע"א), ולפיכך יש להקדים את שנת השמיטה (מחשבונו של הרמב"ם) בשנה אחת (וראו כסף משנה [שם ה"ד] כיצד הרמב"ם יבאר את הגמרא בתענית).

78. כך הוא במקור; נראה לי שצריך להיות: 'אם'.

היא באמת שנת השמיטה⁷⁹. פולמוס זה התעורר כבר ב-1524, עוד לפני שנולד ר"י אשכנזי. הפולמוס, שהיה קשור למעמד של מגורשי ספרד ולמתח בין חכמי ירושלים לחכמי צפת, התמשך, וכלל חרמות הדדיות. ב-1580 הצטרפו ר"י אשכנזי ועדת חסידיו לפולמוס, והוא סבר שיש להחמיר ולשמור שתי שנות שמיטה רצופות,⁸⁰ אחת על פי חשבוננו של הרמב"ם (ובהתאם למנהג) ואחרת לפי דעת החולקים עליו.

פולמוס אחר, בו תפס ר"י אשכנזי מקום מרכזי יותר, היה לגבי הפרשת תרומות ומעשרות מפירות שגדלו בקרקע שבבעלות נוכרי ושנגמרה מלאכתם על ידו. הוא הורה שפירות אלה חייבים בתרומות ומעשרות, בניגוד לדעת הממסד הרבני שבראשו ניצב רבי יוסף קארו. מחלוקת אחרת בין ר"י אשכנזי לחכמי צפת עסקה בדיני כלאיים. הוא טען שאין לאכול מסתם פירות וירקות הנמכרים בשוק, משום שיש לחשוש שמא נזרעו בכלאיים עם ירקות אחרים. טיעונו מובאים בשו"ת מהרשד"ם⁸¹ ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי, והם כוללים ביקורות נוספות שמתח ר"י אשכנזי על מנהגים שונים שנהגו בני ארץ ישראל.

הדיונים ההלכתיים בסוגיות אלה סבוכים ומפותלים ביותר, ועל כן לא אכנס אליהם במסגרת זו, ורק אעיר כמה הערות שעשויות להבהיר משהו בנוגע לר"י אשכנזי. הנקודה הראשונה היא שבתשובותיו הוא מעניק מקום חשוב לנאמר במשנה. כך למשל הוא כותב בנוגע לחיוב פירות נוכרים: "דקיימא לן (שעומד לנו [=מקובל בידינו]) 'הלכה כסתם משנה', וכמה וכמה סתמי משניות יש שכולם אומרים שפירות העכו"ם חייבים מן התורה, כהא דתנן (כזה ששנינו במשנה) 'הלקט והשכחה והפיאה של עכו"ם חייב במעשרות'."⁸² רעיון זה מתאים לדרכו של ר"י אשכנזי, בה יש למשנה מעמד בכורה. אמנם, חשוב לי להדגיש שהדיון ההלכתי שלו הרבה יותר מסובך וכולל התייחסויות לשיטות מרובות של אמוראים וראשונים, ואין לחשוב ששיטת המשנה היא הבסיס היחיד או המרכזי של עמדתו. עם זאת, קשה להתעלם מדבריו על חשיבות 'סתם המשנה', המתחברים לדרכו הכללית.

נקודה אחרת עליה יש לתת את הדעת היא חכמי הראשונים בהם דן ר"י אשכנזי. כבר העירו חוקרים שבפולמוסים על השמיטה ועל עישור תרומות הוא יוצא כנגד עמדתו ההלכתית של הרמב"ם, וייתכן שהדבר קשור למלחמתו ב'מורה נבוכים' ומחברו.⁸³ כמו כן מסכים ר"י אשכנזי עם עמדתו ההלכתית של ר' משה תקו, חכם ימי ביניים בן המאה השלוש-עשרה, שגם התנגד

79. מאיר בניהו, 'תעודה מן הדור הראשון של מגורשי ספרד בצפת', בתוך: מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר מוגש לכבוד הרב פרופ' שמחה אסף על-ידי ידידיו חבריו ותלמידיו למלאת לו ששים שנה, ירושלים תשי"ג, עמ' 119.

80. חגי פלאי, 'הלכה, חסידות, קבלה והתגלות בצפת של המאה השש עשרה - עיון בכתביו של ר' יוסף קארו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 204, הערה 12.

81. רבי שמואל די מודינה, שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימנים קצב, קצג.

82. רבי בצלאל אשכנזי, שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, סימן ב.

83. פלאי (לעיל, הערה 80).

באופן עיקש לרמב"ם ולפילוסופיה ושלחם בעד פירוש אגדות חז"ל כפשוטן וללא מעורבות פילוסופית או אלגורית. עם זאת, בפולמוס על הכלאים מסכים ר"י אשכנזי דווקא עם הרמב"ם, ועל כן אני תוהה האם טענתם של החוקרים בדבר שלילתו את עמדתו ההלכתית של הרמב"ם בשל עמדותיו הפילוסופיות איננה אלא צירוף מקרים בעלמא.

לדעתי יש להצביע על מאפיין פשוט ובסיסי יותר בעמדותיו ההלכתיות של ר"י אשכנזי, והוא ההחמרה בקיום המצוות התלויות בארץ ישראל. ר"י אשכנזי, שכפי שראינו היה בעל עמדות רדיקליות בנושאים שונים, הגיע לארץ ישראל וחשכו עיניו: במקום קיום מלא (להשקפתו) של המצוות התלויות בארץ, הוא מוצא זלזול וחוסר הקפדה במצוות אלה. כך נאמר בתשובתו המובאת בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי: "כי כמה וכמה מנהגים ראינו על עניין מצות הארץ אשר בוודאי מעצמן באו המנהגים ההם על ידי טועים, ולא שהנהיגום וותיקים כך, וכבר טעמי כל אלו ידועים כי כל דבר שיש בו טורח וחסרון כס צריך זירו". לדברי ר"י אשכנזי, הציבור היהודי בארץ ישראל איננו מקפיד על קיום המצוות התלויות בארץ לא בגלל שבידו מנהגים המבוססים על גדולי ישראל, אלא בגלל סיבות כלכליות. ר"י אשכנזי מנסה להילחם בתופעה זו ולהחזיר עטרה ליושנה.

אחד המנהגים נגדם מוחה ר"י אשכנזי באופן שמשקף בצורה יפה את עמדתו ההלכתית, הוא מנהג הפרשת תרומות ומעשרות בארץ ישראל (שדי דומה לנהוג גם בימינו). באופן עקרוני, הפרשת תרומות ומעשרות דורשת מן האדם להפריש כמות לא קטנה מתבואתו לכוהנים וללוויים. מכיוון שבפועל אין כוהנים ולוויים שייחוסם ודאי, והכוהנים טמאים ולא יכולים לאכול תרומה, המנהג הרווח היה להשתמש במגוון מנגנונים הלכתיים כדי לחמוק מחובות אלה בנזק המינימלי, כך שבשורה התחתונה אדם יכול לזרוק רק כמות מזערית ביותר מתבואתו ולהיפטר מחובת הפרשת תרומות ומעשרות.⁸⁴

ר"י אשכנזי יוצא נגד מנהג רווח זה, ומביא שלל טיעונים הלכתיים התומכים בעמדתו. אין ברצונו להיכנס כאן לוויכוח המפולפל בינו ובין אלה אותם הוא תוקף, ולכן לא אסביר את המהלך הלמדני אותו עושה אשכנזי. חשוב לי רק להראות כי ר"י אשכנזי מכיר את המנגנונים השונים שבעזרתם נפטרים יושבי הארץ מתרומות ומעשרות, אך הוא מביא ראיות ממקורות שונים – וביניהן בולטים ציטוטים רבים מהמשנה – שמנהגים אלה בעיתים משלל היבטים. מה המוטיבציה של תוכחה זו של ר"י אשכנזי? מדוע כה חשוב לו למחות כנגד מנהגם של יושבי הארץ? האמנם עיון טהור במקורות הוא שהביא אותו לכך? קשה להשיב לשאלה זו בחיוב, משום שניתן בקלות לתרץ חלק מהקושיות שהקשה, ואביא דוגמה אחת לכך. לגבי המעשר שני, שבאופן עקרוני משמעותו היא הפרשה של כעשרה אחוזים מהתבואה, המנהג היה שמפרישים ומיד 'מחללים' את התבואה על מעט קמח, אותו היו מפזרים באוויר. ר"י אשכנזי הביא ראיה ממקורות שונים שאסור לחלל את המעשר השני על קמח, ומכאן שמנהג המקום בעייתי. אך מסקנתו, שיש למעשה להפריש 10% מהתבואה, איננה הכרחית, משום שניתן להציע

84. שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, שם.

פתרון חלופי פשוט, הנוהג אף בימינו, והוא לחלל את אותם 10% של התבואה על פרוטת כסף, במקום על הקמח. אך הוא לא מציע פתרון כזה או דומה לו, ומכאן שיש מגמה אחרת לטענותיו שאיננה רק יישוב המקורות.

ברצוני להציע שמגמתו של ר"י אשכנזי היא ניסיון לחזור ולכונן את ההלכה המקורית, זאת שקדמה לדיונים ולשיטות ש'עוותו' אותה. הוא מבין שניתן למצוא צידוקים הלכתיים לפטור מהפרשה מלאה של תרומות ומעשרות, אך הוא יוצא כנגד המנהג המקובל וטוען שיש לשוב להלכה הבסיסית ולתת לה תוקף מחייב. טענה זו של ר"י אשכנזי מזכירה את רוח הרפורמציה, שביקשה 'לטהר' את המסורת ולנכש את העשבים השוטים שצמחו בה במהלך השנים. בנוסף, ניתן לראות בדבריו מחאה של יהודי שעולה לארץ ישראל, ומגלה שיושבי הארץ מזלזלים בקיום המצוות התלויות בארץ. הוא מדמיין את ההלכה של מצוות התלויות בארץ לאור המשניות אותן הוא מכיר היטב, וכאשר הוא מגיע לארץ הוא מופתע לגלות את הפער שבין ההלכות במשנה ובין המנהג הרווח. הרצון להחמיר במצוות התלויות בארץ חורז כאמור את טענותיו של ר"י אשכנזי בכל הפולמוסים ההלכתיים היודעים לנו, ודבריו בנוגע להפרשת תרומות ומעשרות מציגים את המוטיבציה שלו באופן ברור ביותר: החזרה לקיום ההלכות המקורי. ייתכן מאוד שרעיונות אלה קשורים לעלייתו וישיבתו בארץ ישראל, ובהמשך ארחיב נקודה זו.

לפני שאמשיך, רציתי דווקא לסייג מעט את דברי. דיוניו של ר"י אשכנזי מפורטים ומתוחכמים ביותר, ולא ניתן לפשט אותם לכדי עיקרון אחד, ויש בכך רידוד של דבריו. עם זאת אני סבור שקו מנחה זה בולט מדי מכדי להכחישו; קשה שלא לראות את קריאתו לשוב ולשמור באופן מלא ומדוקדק את המצוות התלויות בארץ. אמנם, פרטי ההלכות והאופן בו מוטיבציה כללית זו באה לידי ביטוי תלויה בהקשרים ההלכתיים המדויקים ובסיטואציות השונות בהן הוא דן.

אפשר לסכם שיש קשר בין עיסוקו של ר"י אשכנזי במשנה ובין בנקודות מסוימות בפולמוסים בהם השתתף בארץ ישראל. אחד המוטיבים המרכזיים בעיסוקו במשנה היה החזרה למשנה שכרוכה לעתים בדילוג על מסורות פרשניות. הוא כבר לא היה חלק ממסורת הדורות המפרשת את הראשונים המפרשים את התלמוד שמפרש את המשנה, אלא דילג ישירות למשנה. תנועה זו היא ביטוי של תחושת ריחוק מן המקור וניסיון לחזור אליו בדרך חדשה, שאיננה הדרך המסורתית שבמידה מסוימת איבדה את דרכה. העיסוק הנרחב בהגהות המשנה מבטא גם הוא תחושה זו, משום שר"י אשכנזי מבין שאין הוא יכול לסמוך על טקסט המשנה כפי שהוא לפניו, ועליו לחקור ולברר מה היה נוסח המשנה המקורי, או לכל הפחות מה האפשרויות השונות לנוסח המשנה על פי כתבי היד. ייתכן וגם שינון המשניות בניגון ובעל פה קשורים לכך, משום שבאופן זה החייה ר"י אשכנזי את הדרך בה למדו הקדמונים משניות, הרבה לפני שהעלו אותם על הכתב.

במובן זה תפיסתו ההלכתית של ר"י אשכנזי משלימות את התמונה. על פי הצעתי, מגמתו המרכזית – גם אם לא היחידה – הייתה לדקדק במצוות התלויות בארץ, וכחלק מכך לחזור ולקיים אותן בצורתן הבסיסית והעקרונית, לפני פלפולים הלכתיים שונים הגורמים להשתמטות מקיום מצוות אלה. תנועה זו משותפת אפוא גם לעיסוקו במשנה וגם לפסיקותיו ההלכתיות: החזרה לפשט המקורות ודחייה של פרשנים מאוחרים המעוותים אותם. חשוב להדגיש שר"י אשכנזי

לא מתעלם מכל מקור המאוחר למשנה ולתלמוד, אך בהחלט ניכר שהוא אינו חש מחויב אליהם באופן אוטומטי; הוא שוקל את הפרשנויות שהוצעו ובוחרן האם הן נאמנות לטקסט המקורי, ובהתאם לכך מחליט האם לאמץ אותן או לא. מגמה זו מתיישבת עם כינויו המפורסם של ר"י אשכנזי - 'התנא מצפת'.

ידע, מודרניות ופונדמנטליזם - הקשרים תרבותיים

בשני הפרקים הקודמים סקרתי את פירושיהם של ר"י הלר ור"י אשכנזי למשנה, הצבעתי על הזיקות בין פירושים ובין גישותיהם ההלכתיות, והשוויתי בין הפרויקטים של שניהם. נראה ששניהם היו שותפים לתחושה כי הלמדנות בת זמנם התרחקה ממקור הידע עד כדי כך שלא ניתן להבינו כראוי, ויש לבצע פעולות דרמטיות כדי שהרעיונות הבסיסיים - עליהם נבנה עולם הידע - יחזרו להיות מובנים ורלוונטיים.

תחושה זו של משבר בראשית העת החדשה מוכרת הן בעולם הרוח האירופי הכללי,⁸⁵ והן בעולם הלמדנות וההלכה היהודיים. בהקשר היהודי חשוב לציין את מפעלו של רבי יוסף קארו, ה'בית יוסף', שמהווה סיכום של ההלכה היהודית לדורותיה. חוקרים רבים ניסו לעמוד על המוטיבציה של קארו והציעו הסברים שונים למשבר שדחף את קארו לכתיבת חיבורו, החל מרב צעיר (וממשיכיו) שקישר אותם למשבר שהתעורר בעקבות גלות ספרד וראה בבית יוסף מפעל משיחי, דרך תיאורו של מנחם אלון בנוגע על משבר הנובע מריבוי המחלוקות.⁸⁶ כפי שהראו תרצה קלמן ומעוז כהנא "התפוצצות הידע" והדפסתם של ספרים רבים הם רקע הכרחי להבנת מפעלו של ר' יוסף קארו ודרכי פסיקתו.⁸⁷ לדעתם המשבר המדובר הוא גודש ספרותי המצריך מפעל ביבליוגרפי מקיף.

למשבר אליו מגיבים לדעתי ר"י הלר ור"י אשכנזי יש מכנה משותף למשבר שמתאר מעוז כהנא, אך הוא חריף ממנו. לא רק ששניהם חשים גודש המבטא בעיה ביבליוגרפית במהותה, אלא גם שריבוי הספרים הוביל לסטייה מן המקור ולעיוות שלו. תהום פעורה בין המקורות הראשונים ובין בני תקופתם, והעבר כבר איננו נגיש לאנשי ההווה. אך ההבדלים בין הפירושים של שני המפרשים מלמדים שקיימים גם הבדלים באופן בו כל אחד מהם הבין את המשבר. כפי שהראיתי, פירוש התוספות יום טוב עוסק בפרשני המשנה לא פחות מאשר במשנה עצמה,

85. ראו למשל Ann Blair, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*, Yale University Press, 2010.

86. טשרנוביץ (לעיל, הערה 34), עמ' 127-137.

87. ראו תרצה קלמן, 'כתובות באות ברזל ועופרת בדפוס: מהפכת הדפוס ויצירת החיבור בית יוסף', פעמים 148 (תשע"ו), עמ' 9-25; הנ"ל, 'אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית': מימד פסיקת ההלכה בספר בית יוסף לר' יוסף קארו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב תשע"ח; מעוז כהנא, 'יקום עשוי מילים: על עולמו הפנימי של ר' יוסף קארו ככותב הלכה', שנתון המשפט העברי, העברי, ל (תשע"ט-תש"ף), עמ' 79-127.

ובמובן זה מגמתו היא סידור הידע שהצטבר במהלך הדורות. ר"י הלר לא סבור שיש 'למחוק' את הידע שהתווסף במהלך השונים ואיננו חושב שהוא 'מעוות' את המקור, אך ניתן לתאר אותו כ'מכסה' את המקור, ולכן יש לפרק אותו ולהרכיב אותו מחדש ביחס למקור הראשוני – המשנה. ר"י אשכנזי לעומת זאת מנסה 'לטהר' את לימוד המשנה ולהסיר את הסיגים שהצטברו במהלך הדורות, ולשם כך הוא מתקן את הנוסח שלה ומפרש אותה כראוי, באופן שמזכיר את רוח הרפורמציה ואת מפעלו של לותר. ר"י אשכנזי אמנם אינו מוחק לחלוטין את הידע שהצטבר במהלך השנים, אך הוא מתעניין אך ורק במקור הידע עצמו ואיננו מחויב לפרשנים. ההבדלים בין ר"י הלר לבין ר"י אשכנזי באים לידי ביטוי גם במישור ההלכתי. אמנם ר"י הלר לא סיים את הפרויקט בו הוא החל, ומר"י אשכנזי נותרו לנו מספר קטן בלבד של תשובות, אך נראה שניתן לזהות את הדמיון בין דרכם הפרשנית לדרכם ההלכתית. ר"י הלר ניסה לארגן את ספרות ההלכה על בסיס פסקי הרא"ש, משום שלדעתו הוא המתאים ביותר למשימה זו; החידוש הגדול בכך הוא השינוי המבני והארגוני. תשובותיו של ר"י אשכנזי, מעבר לדיונים ההלכתיים המפותלים, משקפים מוטיבציה כללית של רצון להחמיר במצוות התלויות בארץ וחזרה לקיום המקורי של הלכות אלה. בעוד ר"י הלר משרטט מפה חדשה של הידע, ר"י אשכנזי מנסה לדלג אל העבר. ובמילים אחרות, ר"י הלר הגיב למשבר בדרך הומניסטית של ארגון מחדש של הידע, ואילו מפעלו של ר"י אשכנזי הוא בעל מאפיינים פונדמנטליסטיים.

ידע, חילון וקדושה

בהקשר זה מעניין להצביע על מאפיינים שונים ומנוגדים של שני הפירושים. חבורות המשנה בפראג ופירוש התוספות יום טוב מאפשרים למעגל לומדים חדש ללמוד תורה, בכך שהם מנגישים את דיוני התלמוד והראשונים גם לאנשים שאינם למדנים. מאידך, ר"י הלר איננו מערער על הפירושים המסורתיים של המשנה, שמקורם בתלמוד, אלא מבאר ומתמצת אותם. אם כן, בעל תוספות יום טוב מפקיע מצד אחד את הטקסטים הקאנונים ממעגל המלומדים, אך הוא עושה זאת דווקא על ידי קבלה של מסורת הפירוש, כמו למשל פירוש רע"ב. ניתן אפוא לראות בכך מהלך כפול ודיאלקטי של פופולריזציה יחסית (הרחבת מעגל הלומדים) וקדושה (קבלה של מסורת הפירוש).

מפעלו של ר"י אשכנזי מהווה תמונת מראה למפעלו של ר"י הלר. מצד אחד, ר"י אשכנזי 'חזר אל המשנה' באופן חד יותר ולא חשש לפרש את המשנה על פי ראות עיניו ובניגוד למסורת התלמודית והפרשנית. מצד שני, ההקשרים ההלכתיים בתפוסתו כללו דווקא פולמוס כנגד מנהגים בהם אחזו יהודים רבים וטענות כנגדם שאינם נוהגים כראוי. מצד אחד מדובר במהלך הרבה יותר 'חילוני', משום שהוא מורד בסמכויות הפרשניות המקובלות ומציע פירוש חדשני, אך מצד שני מטרתו של מהלך זה היא ליצור מין קהילייה מקודשת המחייה תרבות דתית רדיקלית עתיקה.

ניתן לומר כי בעוד בפראג אופי הפרשנות 'קידש' את המסורת הפרשנית אך 'חילן' את קהל היעד של הפרשנות בכך שפנה לציבור הרחב, בארץ ישראל אופי הפרשנות היה 'מחולן'

אך מטרתו הייתה דווקא לחזור לעבר ה'מקודש'. בהקשר של ר"י הלר החילון מתבטא בהכנסת מעגלי לומדים שעשויים לפרש את ההלכה בדרכים מחודשות, ואילו אצל ר"י אשכנזי החילון מתבטא במרד בסמכות הפרשנית. כמובן שאלה רק שני מובנים מסוימים של המושג 'חילון',⁸⁸ ואפילו לא בהכרח המובנים המרכזיים של מושג זה, אך הם כן נוטלים בו חלק, ובכך הם משקפים משהו מהבלבול ומהחיפוש שהתרחש באותה תקופה בעולם האינטלקטואלי והתרבותי האירופי בכלל והיהודי בפרט. שני החכמים מייצגים שתי תגובות אפשריות לבלבול זה: בעוד ר"י הלר ניסה כאמור לסדר מחדש את עולם הידע וכך גם להנגיש אותו למעגל לומדים חדש, ר"י אשכנזי נאחז באדיקות בטקסט הקדום והמקודש, ועשה זאת על ידי 'כפירה' בסמכויות המסורתיות. כפי שהראה שמואל נח אייזנשטדט למודרניות יש פנים רבות,⁸⁹ ומעניין לשים לב כיצד ר"י הלר ור"י אשכנזי, כל אחד בדרכו, מתאימים למאפיינים אחרים של המודרניות. ר"י הלר כאמור היה מוטרד מהסדר והארגון של הידע, וכפי שהראיתי הוא עסק במספר מקומות ביחס בין הידע המדעי ובין הידע התורני. כמובן זה, הוא נוטל חלק בדיונים המאפיינים את העולם המודרני בנוגע לסדר ולארגון, וכן ליחסים שבין דת ומדע.⁹⁰ אצל ר"י אשכנזי לעומת זאת מערך הכוחות הוא אחר, והוא משתמש בכלי עבודה 'מודרניים' (העיסוק בהגהות הטקסט) על מנת לשחזר את העבר. מערך זה הוא בעל דמיון רב לתיאור של אייזנשטדט את התנועות הפונדמנטליסטיות המודרניות,⁹¹ שאמנם מקדשות את המסורת העתיקה, אך הן בעלות מאפיינים מודרניים רבים ואף אנטי-מסורתיים - בדומה לר"י אשכנזי שיצא כנגד המנהגים המקובלים בארץ ישראל. במובנים רבים, עצם הרצון 'לחזור לעבר' מעיד על נתק בין ההווה ובין העבר, נתק שמאפיין דווקא את החברה המודרנית.⁹² בכך באופן פרדוקסלי, דווקא התנועות המבקשות לחזור לעבר קשורות באופן עמוק למודרניות. אם כן, בעוד אצל ר"י הלר המודרניות התבטאה בשאיפה לסדר, במתחים שבין דת ומדע ובשרטוט גבולות הגזרה ביניהם, אצל ר"י אשכנזי היא התבטאה בשימוש בכלי עבודה חדשניים ובהתקפות על המנהגים המסורתיים כדי לחזור לעבר המקודש.

88. ראו על כך עמוס פונקנשטיין, 'האמנסיפציה של האדם מן השעבוד שהביא על עצמו', בתוך: יעקב מלכין (עורך), תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל; וכן בקובץ המאמרים: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילונית: עיונים בין-תחומיים, ירושלים ותל אביב 2016, עמ' 49-136.

89. שמואל נח אייזנשטדט, ריבוי מודרניות, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2010; הנ"ל, פונדמנטאליזם ומודרניות, משרד הביטחון, 2002.

90. ראו על כך את דבריו של סרוצקין, מודרניות (לעיל, הערה 27), עמ' 38-42.

91. אייזנשטדט, פונדמנטאליזם (לעיל, הערה 89), עמ' 8-23, 83-91.

92. בהקשר זה ראו דבריו של אייזנשטדט על לותר, ראו אייזנשטדט, פונדמנטאליזם (לעיל, הערה 89), עמ' 35-34.

השיבה לעבר התנאי

כדי להשלים את התמונה בנוגע למפעלו של ר"י אשכנזי, יש לתת את הדעת להקשר התרבותי של היישוב היהודי בצפת. רבים כבר העירו על הקשר שבין היישוב היהודי בצפת בראשית העת החדשה ובין העולם התנאי, המתבטא בספר הזוהר (על פי אמונתם) ובמשנה. אמנון רז-קרקוצקין עסק בכך בהרחבה בהקשרים אלה ובזיקה שבין הציונות ובין המקרא:

ראוי להדגיש שבניגוד לתודעה הציונית, תודעת ההתיישבות בארץ של היישוב הישן לא נשענה על עקרון החזרה למקרא. הגיאוגרפיה הקדושה שלה כללה, לצד קברי האבות והכותל המערבי, את קברי התנאים, והיא פנתה דווקא לתקופה שלאחר החורבן ולאחר ביטול הריבונות – תקופת המשנה והתלמוד.⁹³

ובמקום אחר:

היישוב היהודי בצפת הציב מודל שונה של זיקה יהודית אל הארץ: זיכרון משנה. האישים שהגיעו לצפת באותה תקופה, ואשר השאירו חותם שאי אפשר להמעיט בערכו על התודעה היהודית המאוחרת יותר, פנו דווקא אל הקונטקסט המשנאי כבסיס להתחדשות הרוחנית ולפעילות המשיחית, כפי שהם הבינו אותה. דווקא בתקופה זו של קיום יהודי לאחר החורבן הם ראו מודל – ולא במודלים של התנ"ך.⁹⁴

מפעלו של ר"י אשכנזי יכול לשמש דוגמה מצוינת לתופעה אותה מתאר רז-קרקוצקין. כפי שטענתי, פרשנותו למשנה והכרעותיו ההלכתיות של ר"י אשכנזי משקפות ניסיון לחזור אל העבר, שמתחבר עם תיאורו של קרקוצקין על היישוב היהודי בארץ באותה תקופה. ר"י אשכנזי משמש דוגמה קיצונית – ובמובן זה גם דוגמה מצוינת – לרעיון זה, משום שהוא התנגד למשל למנהגי המקום של היהודים בארץ ולחסם בעד חזרה ל'הלכה הקדומה', הדורשת קיום מלא של המצוות התלויות בארץ.

מפראג לצפת

בנקודה זו יש להתייחס לבעיה שעולה בניתוח דמותו של ר"י אשכנזי. מצד אחד הוא גדל באזור פראג, וכאמור היה מעורב בפולמוסים שהעסיקו את בני מקומו. מאידך, הוא הגיע בסופו של דבר לצפת, וגם שם הוא נטל חלק בשאלות הפרשניות וההלכתיות שהעסיקו את בני המקום. על רקע זה מתעוררת השאלה כיצד נכון יותר לנתח את דמותו ומפעליו: האם יש לראותם כחלק

93. רז-קרקוצקין, 'חילון והאמביולנטיות הנוצרית כלפי היהדות', בתוך: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, ירושלים ותל אביב 2016, עמ' 130.

94. רז-קרקוצקין, "דת" ו"לאומיות" בהקשר היהודי ובהקשר הציוני: הערות מבוא', בתוך: יוכי פישר וזוהר מאור (עורכים), לאומיות וחילון, ירושלים 2019, עמ' 292, הערה 53.

מהתרבות האירופאית, ולהכניסם למערכות מושגים של רנסנס, הומניזם ורפורמציה, או שמא הם חלק מהתרבות ה'צפתית' וזהותה התנאית?

בניתוח שערכתי עד עכשיו הראיתי כיצד ניתן לראות שני מוקדים אלה כמשלימים זה את זה, והסברתי שהזהות התנאית של צפת ניתנת להבנה כתגובה למשבר הידע שהתחולל באירופה, כך שר"י אשכנזי בוחר לחזור לעבר התנאי ובכך 'להסיר את הסיגים' שנוספו לידע התנאי המקורי עם השנים. עם זאת, קישור זה הוא ספקולטיבי במידה מסוימת, משום שאין מקום בכתביו (המעטים יש לומר) של ר"י אשכנזי בו הוא מקשר בין הדברים. אנחנו אמנם יודעים שלא מעט חיבורים שנכתבו בצפת – הבית יוסף והשולחן ערוך בראשם – היו בעלי זיקה עמוקה למתרחש באירופה, אך לגבי ר"י אשכנזי הדברים עדיין נותרו מעורפלים, כך שלא ברור לגמרי מה הקשר בין אשכנזי של פראג ובין אשכנזי של צפת.

בין כך ובין כך, הערה זו חושפת אותנו ליחודיות של ר"י אשכנזי בצפת. בספרו על צפת והתרבות התנאית, כותב רז'קרקוצקין כי קיימים כמה הבדלים בין תפיסת המשנה אצל משכילים אירופאים בני המאה ה-19 ובין תפיסת המשנה (והזהרה) בצפת: "בקרוב המלומדים המשכילים ההבחנה בין המשנה ובין התלמוד נועדה להשיג הבנה של המשנה ולפסוק על פי "פשוטה"... תפיסת המשנה בתרבות צפת מנוגדת לעיקרון sola scriptura, העיקרון המכונן של הפרוטסטנטיות, המניח את אפשרות הפנייה הישירה אל הטקסט... אנשי צפת לא האמינו ביכולת לרדת לשורשי התורה (ובכללה המשנה) אלא באמצעות תיווך והשתקפות".⁹⁵ דמותו של ר"י אשכנזי מוחרגת מתיאור זה, משום שהוא כן ניסה לדלג אל העבר ולטהר את המשנה מסיגיה⁹⁶ – גם אם לא שלל לחלוטין כל מה שהיה לפניו כמו לותר. עם זאת, ייתכן שר"י אשכנזי הוא יוצא מן הכלל המעיד על הכלל, שהרי טיעוניו ההלכתיים לא התקבלו והיו מקור להתקפות רבות נגדו. לאור העובדה שהוא גדל באזור פראג ורק לאחר מכן הגיע לצפת, ניתן להציע שדמותו מגלמת עירוב בין העולמות: יישוב ארץ ישראל התנאית בנוסח צפת, שאליו מתווספים מטענים אינטלקטואליים אירופאיים. מטענים אלה כוללים גם 'כלי עבודה' מודרניים כמו העיסוק בביקורת נוסח הטקסט בנוסח תרבות הדפוס,⁹⁷ וגם תפיסות עולם ברוח הרפורמציה הגורמות לניסיון לחזרה רדיקלית יותר ואף פונדמנטליסטית לעולמם של התנאים.

95. רז'קרקוצקין, *תודעת משנה* (לעיל, הערה 2), עמ' 80.

96. בהקשר זה, מעניין להעלות שאלה שרז'קרקוצקין עסק בה רבות, והיא היחס למקדש. רז'קרקוצקין הדגיש שחכמי צפת נמנעו מלעסוק במקדש (שם, עמ' 113–115), ומעניין מה היה יחסו של רי"א, שכן ניסה לחזור ולקיים בהקפדה את המצוות התלויות בארץ, למקדש. לא מצאתי לכך התייחסות ישירה בכתביו.

97. ראו במאמרו של שלום, *ידיעות* (לעיל, הערה 40), עמ' 78, שמראה שר"י אשכנזי חשף זיופים במדרשים שונים כחלק ממלחמתו בפילוסופיה מבית מדרשו של הרמב"ם. גם דוגמה זו ממחישה כיצד השתמש ר"י אשכנזי בכלי עבודה מודרניים כחלק מהניסיון לחזור לעבר התנאי.

סיכום – בין שני פרשני משנה

במאמר זה דנתי בתופעת החזרה למשנה בראשית העת החדשה – לא מתוך שימוש במקורות חיצוניים אלא מתוך עיון בפירושי המשנה עצמם. המחקרים הקודמים הצביעו על שני המוקדים הגיאוגרפיים של העיסוק במשנה – פראג וארץ ישראל – ועל הגורמים השונים לחזרה למשנה, הקשורים הן לאירועים ששייכים להיסטוריה של עם ישראל (גירוש ספרד והשינויים הגיאוגרפיים שבאו בעקבותיו) והן להתפתחויות הקשורות לעולם הרוח האירופאי, כמו הרנסנס, ההומניזם והרפורמציה.

במהלך המאמר עקבתי בזהירות אחר הדרמה שהתחוללה אצל ממפרשי המשנה החשובים של המאה השש-עשרה, רבי יום טוב הלר ליפמן מפראג ורבי יוסף אשכנזי שגדל באזור פראג והגיע לצפת. ניסיתי להראות כיצד התלבטויות שונות המאפיינות את ראשית העת החדשה באות לידי ביטוי בפירושים אלה: יחסי דת ומדע, סוגים שונים של מודרניות וחילון והיחסים בין העבר, ההווה והעתיד. העיון בפרשנים עצמם מאפשר לעמוד על דקויות שפעמים רבות מוחמצות כאשר חוקרים את תופעת החזרה למשנה מלמעלה. כך, בעוד ר"י הלר מגלם דמות קלאסית יותר של תלמיד חכם יהודי בראשית העת החדשה, המתלבט באיזה אופן יש להשתמש בידע מדעי וכיצד לארגן את הידע העצום שהצטבר עם השנים, ר"י אשכנזי הוא דמות מורכבת יותר, שהעיון בכתביו מגלה שילוב בין העולם האירופאי ובין העולם הצפתי והתנאי.

אליקים קרומביין

לכבוד ידידי, אלופי ומיודעי, הרב ד"ר אברהם וולפיש

אילו מסכתות פירש הגר"א?

א

יצירתו הפרשנית וההלכתית של הגאון מווילנה, חובקת את כל התורה על רבדיה ומרחביה העצומים. עם זאת, להלן נטען שככל הנראה, יצירה זו מכילה זיקה מיוחדת והתייחסות לא פרופורציונלית למסכתות ברכות ושבת. משימתנו הראשונה תהיה לאשש ולהביא תימוכין לטענה זו. לאחר שנבסס טענה זו, יש כמובן לשאול מה פשר המשמעות הייחודית של ברכות ושבת מבחינתו של הגר"א, ועל כך ניתן את הדעת בהמשך.

נתבונן קודם כול בעניינה של מסכת ברכות. לצורך בדיקה זו עומדים לרשותנו מספר מקורות מבית מדרשו של הגר"א העוסקים במסכת ברכות, אך נתמקד בשניים עיקריים:

1. פירוש הגר"א למשנה ברכות המופיע במסגרת החיבור **שנות אליהו** לסדר זרעים. להלן נעמוד בצורה תמציתית על תוכן היצירה ורקע הדפסתה, ולאור זאת על הקשר בינה למסכת ברכות.

2. אמרי נועם - ספר בפני עצמו על מסכת ברכות. הספר הודפס בוורשה בשנת תרנ"ט, כמאה שנה לאחר פטירת הגאון מווילנה. הוא התבסס על כתב יד שהיה בידי ר' דוד לוריא, ובו רשומה פרשנות הגר"א על כל פרקי המסכת לפי סדר הדפים בתלמוד הבבלי. הדברים נכתבו ככל הנראה על ידי אחד מקבוצת תלמידים (שגודלה וזהותה לא הובררו) שאליהם מסר הגאון שיעורים קבועים. הכותב רגיל להזכיר את רבו בלשון "אמר רבנו" וכיוצא בו. אישים שונים, שכתב היד עבר תחת ידם, הוסיפו לו הערות שהודפסו בספר בסוגריים.¹

הדפסת שנות אליהו

נפתח בתיאור רקע הדפסת **שנות אליהו** (להלן שנו"א), פירוש הגר"א לסדר זרעים. החיבור יצא לאור בעיר למברג בשנת תקנ"ט. הגר"א הסתלק לבית עולמו בסוכות תקנ"ח, ואף אחד

1. ראו פירוט בהקדמה לאמרי נועם (הוצאת שרגא מאיר ליוזעראוויץ ויצחק מאלצאן, ורשה תרנ"ט) עמ' 3-4. יש בסוף אמרי נועם מעט פרשנות מהגר"א על דפים מתוך מסכתות בבליות אחרות: שבת, עירובין, ביצה וראש השנה. חומר נוסף הנוגע למסכת ברכות קיים, בין השאר, בביאור הגר"א לשולחן ערוך, וכן בספר **מעשה רב**.

מספריו לא הודפס בחייו. כך ששנות אליהו הוא אחד מספריו הראשונים שירד לדפוס. למעשה קדם לו רק חיבור אחד: פירוש הגר"א לספר למשלי, שיצא לאור עוד בשנת תקנ"ח.² תהליך הפקת שנות אליהו היה שונה מאוד מאופן הדפסת הפירוש למשלי. "משלי" היה באחריותו של תלמיד הגר"א, ר' מנחם מנדל משקלוב, שלקח את המשימה על עצמו, כנראה ללא התייעצות עם תלמידים אחרים, ופעל בה לבדו. בהקדמה לספר הוא מייחס את המבצע לעצמו ומסביר את הרקע למעשהו: שיחה שהתקיימה בשעתו בינו לבין הגר"א, ופניות הציבור בבקשה שידפיס את הפירוש. הוא אינו מזכיר אחרים שסייעו בידו, וממילא גם אינו מחזיק טובה לאיש.

בני הגר"א לא היו מרוצים מעבודתו של ר' מנחם מנדל, וכאשר ניגשו להוציא לאור את שנו"א, דגם פעולתם היה שונה. המשתתפים במיזם הזה היו רבים. חמש הקדמות נכתבו לחיבור בידי מספר אישים שהם בעצמם תרמו להפקה במידה ניכרת, ופעילותם מצוינת תוך הוקרה הדדית.³ ברוח זו, ר' יהודה ליב בן שניאור כתב שנו"א, שבידם היו כתבי היד של יצירות אביהם, בחרו בחיבור הזה להוציא לאור ראשונה,⁴ והזכיר באופן סתמי שהספר עבר הגהה "ע"י תלמיד אדוננו... החריף ובקי מוה' חיים אב"ד דק"ק ואלשיך". ואכן, בהקדמתו שלו מדבר ר' חיים מוולוז'ין כמי שבקי מאוד בפרטי הכתיבה וההכנה לדפוס, והדבר מעיד על מעורבותו. ר' חיים יודע לספר גם שפירושי הגאון למשניות ולירושלמי סודרו על ידי "תלמידיו" (שאיננו יודעים את שמותיהם) על פי מה שלמדו מן הגר"א בעל פה, וכן שעבודתם אושרה על ידי הגר"א בחייו.

בידי ר' משה מפינסק, חתנו של הגר"א, הופקדה האחריות לביצוע בפועל, והוא נדד עם הכתבים מליטא ללמברג כדי להדפיסם לאחר עריכה סופית. על פי עדותו, השם "שנות" אליהו נבחר על ידו. בעקבות התרחקותו מסביבת תלמידי הגר"א ומן המרכז הליטאי, הוא

2. על השתלשלות הדפסת ספרי הגר"א בשנים שלאחר פטירתו, ראו: י' וינוגרד, **אוצר ספרי הגר"א**, ירושלים תשס"ג, עמ' ט-יא. על הרקע לחיבור שנות אליהו בהקשר פרסום כלל תורת הגר"א כלל כתבתי בספרי **מהפך המתנגדים**, אלון שבות תשפ"ג, פרקים ו, ט, ושם כתבתי על גם על חריגות שחלו בפרסום ההקדמות לספר.
3. הכותבים הם: ר' חיים מוולוז'ין, ר' אברהם בן הגר"א, חתנו של הגר"א ר' משה מפינסק, ר' יהודה ליב בן שניאור, ור' יצחק פרנקל שסידר את לוח הטעויות וההשמטות. השניים האחרונים היו מחכמי לבוב. תופעה זו – מספר שותפים להוצאה שכל אחד כותב הקדמה – הייתה למאפיין טיפוסי החוזר על עצמו תדיר בספרי הגר"א. כאשר לביקורת הבנים על ר' מנחם מנדל, ראו בהקדמתם לפירוש על כמה אגרות, ווילנה תק"ס.
4. בני הגר"א מוזכרים בשער ההוצאה הראשונה כמי שהביאו אותה לדפוס, ואולם על פי וינוגרד (לעיל), הערה 1, עמ' 38) ייחוס זה אינו יותר ממחווה כבוד של ר' משה מפינסק כלפי שני גיסיו, בעוד שלפי האמת ר' משה עצמו הוא שעשה את עיקר העבודה.
5. "שנות" מלשון "משנה".

היה עצמאי בהחלטותיו הביצועיות. אמנם מר' יהודה בן שניאור אנו לומדים שר' משה טרח והתייעץ רבות עם חכמי למברג המקומיים.

אופן עריכת שנו"א

החיבור שלפנינו נושא את שמו של הגר"א, ועם זאת לא הוא כתב אותו בידו, אלא תלמידים הם שכתבו וערכו את הדברים. מציאות זו מעוררת את שאלת משקלם היחסי של הרב והתלמידים בתוצר הסופי. אין זה מענייננו כאן לדקדק בשאלה זו, ובכל זאת נעמוד על כמה עניינים בסיסיים.

ר' חיים מוולוז'ין כתב בהקדמתו:⁶

והנה גם החיבורים שעל המשניות והירושלמי מסדר זרעים אינם מכתב ולשון רבינו הגדול נ"ע ונתחברו ונסדרו עפ"י תלמידיו ששמעו מפיו. אמנם החיבור שעל הירושלמי היה ביד רבינו הגדול נ"ע זה ח"י שנה ובאזנינו שמענו מפה קדוש רבינו הגדול נ"ע שהמסדר כוון יפה לדעתו וגם בעינינו ראינו כי טוב ויפה סדרו. והחיבור של המשניות ג"כ סדרו תלמידיו בחייו ועל פיו וכבר היה למראה עין הנבחר מבי דינא רבה דק"ק ווילנא יע"א לשים עיניו עליו ולסדרו כראוי לו. וכל מעיין יראה כי דבריו טובים ונכוחים וישרים למוצאי דעת וראוים למי שאמרם. ואם באולי ימצא המעיין איזה מקומות שיהא איזה מקום לפקפק יתלה בחסרון ידיעה או באשגרת דלישנא וכל אדם ישמור מאד לנפשו לשמור פיו ולשונו מלדבר ח"ו עתק על הצדיק יסוד עולם רבינו הגדול והקדוש נ"ע.

מטרת ר' חיים היא לשכנע שהייחוס של הספר לגאון מוילנה הוא אמין, אף שהוא לא כתב אותו בעצמו. עולה מדבריו שהתלמידים רשמו את מה ששמעו מן הרב, ושסיכומים שלהם חזרו ואושרו, אם על ידי הגאון עצמו, ואם על ידי ר' חיים או "בי דינא רבא" של העיר ווילנה. ר' חיים מזכיר כאן שני מקורות שהועתקו באופן זה ושעליהם מתבסס השנו"א - פירוש המשנה של הגר"א, ופירוש הירושלמי שלו. סביר להניח שבמספר מסכתות שעליהם השנו"א מציג "פירוש קצר" וגם "פירוש ארוך", הקצר הוא גלגולו של פירוש המשנה והארוך מבוסס על פירוש הירושלמי.⁷ עוד מוסיף ר' חיים שהאיכות מדברת בעד עצמה ומוכיחה את מהימנות הדברים.

6. הקדמת ר' חיים לשנו"א פורסמה לראשונה בפירוש לכמה אגרות, ווילנה תק"ס, ומאז היא מופיעה בכמעט כל מהדורות שנו"א לזרעים.

7. למרות שהערכה זו מקובלת עליי, יש קצת לפקפק בה. שכן ר' חיים בשני מקומות טען שפירוש (הגר"א) לירושלמי הוא מנוגד למה שכתוב בשנו"א ("בפירוש הירושלמי אינו כן" - פאה פרק ו, ז; דמאי פרק ד, א). אמנם ייתכן שהגר"א לימד את המשנה לסדר זרעים פעם בקיצור, ופעם באריכות תוך שילוב קטעים מן הירושלמי, ואילו הפירוש לירושלמי היה חיבור בפני עצמו.

דבר נוסף ניתן ללמוד מדברי ר' חיים: "החיבור שעל הירושלמי היה ביד רבינו הגדול נ"ע זה ח"י שנה". מכיוון שמדובר בחיבור שסודר על ידי תלמיד או תלמידים, נראה שהיה מקובל שתלמיד שרשם וסידר דברים שלמד מפי הרב, השאיר עותק ממנו בידי. פרט זה חשוב להמשך חקירתנו.⁸

אין כאן המקום לדון בהיקף השפעת העריכה על התוצר המדפס, הן ביחס לשלב הראשוני של עיבוד החומר בידי התלמידים, הן בעבודתו הביצועית של ר' משה מפינסק. לענייננו ניגש להתבונן בשנו"א על ברכות.

שנות אליהו על ברכות

אחת האנומליות בשנות אליהו היא מקומה של מסכת ברכות. חריגותה של המסכת נשקפת במיוחד מתוך העיון בהוצאה הראשונה. ראשית כול נשים לב למספור העמודים באותה הדפסה מקורית. מסכת ברכות פותחת בדף א ומסתיימת בדף ט. בסוף "ברכות" יש עמוד וחצי ובהם חידושים מהגר"א שאינם קשורים דווקא למשנה או לשנות אליהו.⁹ לאחר מכן אנו חוזרים לפירוש המשנה מסכת פאה, ומספור העמודים מתחיל מחדש בדף א, כאשר הוא נמשך ברצף עד סוף הספר.¹⁰

שער ההוצאה מעיד אף הוא שלברכות יש כאן מעמד יוצא דופן. השער מכריז שמתוך כל יצירת הגאון, ש"עשה אננים לתורה" בכל מקצועותיה, הספר הזה הוא הראשון לראות אור:¹¹

וזה יצא ראשונה חבורו על ס' זרעים חוץ על מס' ברכות עדיין לא זכינו למצוא באמתחת כתביו הקדושי' והעמדנו המסכת ברכות עם פרש"י וקצת מליקוטי דבריו הקדושי'.

מכאן שהמקור לפירוש הגר"א שלפנינו על ברכות אינו זהה למה שהיה בידי המו"ל על שאר סדר זרעים. על שאר המסכתות היה לו חומר מסודר ורצוף, שהיה מוצדק לכנותו – אף שהוא נכתב בידי תלמידים – "חבורו (= של הגר"א) על סדר זרעים". משמעות הדברים היא שהגר"א מסר את החומרים בעל פה, אך באופן מאורגן. בברכות נאלץ ר' משה מפינסק להסתמך על "ליקוטים". הפירוש המלא והמסודר למסכת זו היה קיים בכתב במקום כלשהו, אבל טרם נמצא.

8. השווה לביקורת בני הגר"א על ר' מנחם מנדל (לעיל, הערה 3). הם טוענים שהפירוש למשלי יצא לאור על פי מה שהעתיק ר' מנחם מנדל מפי הגר"א, אלא שהיה עליו להשתמש בחומרים נוספים שנכתבו בידי תלמידים אחרים, ומציינים שכתבים כאלה אכן קיימים שהרי "בבית גנוזו מצאנו כהנה וכהנה". הרי שהגר"א שמר "בבית גנוזו" עותקים ממה שכתבו התלמידים.
9. חלק מן ההוצאות הבאות של החיבור מעתיק את החידושים האלה, וחלקן מוותר עליהם.
10. אכן, בראש לוח תיקוני הטעויות (דף נג ע"ב במהדורת למברג) מופיעות הטעויות שבמסכת ברכות, ואילו הטעויות שבהמשך הספר מצויות תחת הכותרת "לוח הטעות של אלף בית שני".
11. כמובן יש בכך משום התעלמות מן הפירוש לספר משלי.

טיבו של אותו הפירוש החסר טעון בירור. האם מדובר בפירוש שכתב הגאון בידו ממש? אם באנו ליישר קו בין מסכת ברכות לשאר החומר של שנו"א, סביר יותר שמדובר בפירוש למשנת ברכות שנכתב על ידי תלמיד כלשהו מפי הגר"א. לפי הנוהל שהוזכר לעיל, היה מצופה שעותק ממנו יימצא אצל הגר"א עצמו, אך בדיקת "אמתחת כתביו" העלתה שהפירוש נעדר. משום כך נאלץ המוציא לאור להרכיב פירוש סינתטי על המסכת בעזרת "ליקוטים". והנה למרות התיאור "קצת", ולמרות שמדובר ב"ליקוטים", קשה להבחין בהבדל כמותי של ממש, מבחינת אורך הפירוש, בין המצוי לפנינו על ברכות לבין שאר המסכתות שבסדר זרעים. דברי הגר"א מתייחסים לפרקי מסכת ברכות ברציפות, ובדרך כלל לכל משנה יש התייחסות פרשנית של שנו"א. אמנם אין אחידות באורך הדברים – יש שהפרשנות קצרה וחסכנית ויש גם מהלכים רחבים מאוד.

הציפיה שלא התממשה לגילוי הפירוש המלא על ברכות מתבטאת גם בדברים נוספים שנכתבו על ידי המוציא לאור ר' משה. בסיום הדפסת מסכת ברכות התברר לו שנותרו עמודים ריקים לפני המסכת הבאה, וכאן כותב הוא:

אמר חתנו של הרב הגאון וחסיד אמיתי ז"ל... מפני שלא זכינו עדיין שתבא על מכבש הדפוס חידושי על מס' ברכו' בשלימו' ואי"ה כשנזכ' יבא על הדפוס בשלימו' מחידושי כמה וכמ' בויגין ממס' ברכו' אך שלא להניח הנייר חלק אכתוב משמו דברים מתוקים מדבש יש מהן מה ששמעתי מפיו הקדוש ויש מהן מה ששמעתי משמו...

משמע, מספר עמודים הוקצבו למסכת ברכות בראש היצירה, כאשר הייתה עדיין תקווה לכמות גדולה ("כמה וכמה בויגין") שתגיע לידי העורך. משהתברר שהחומרים המיוחלים מתעכבים, ושיהיה צורך לדחות את פרסומם לתאריך עתידי אם וכאשר יתאפשר הדבר, היה צורך להשלים את החסר מדברי הגר"א על המסכת באמצעות "ליקוטים", אלא שהליקוטים לא מילאו את כל המקום המיועד. מכאן הוחלט לנצל את הרווח שלא נתפס על ידי הליקוטים לברכות, להדפסת דברי תורה שאינם קשורים לנושא.

על דרך זו ניתן להציע הסבר להיבט נוסף המייחד את מסכת ברכות לעומת שאר המסכתות, ככל שמדובר בהוצאת למברג. המדובר הוא ב"צורת הדף" במסכת זו. פירוש רש"י למשניות, המבוסס על פירושו לתלמוד, נתון כאן בחלק הפנימי של כל עמוד, כאשר דברי הגר"א ממוקמים בצד החיצוני. זאת בניגוד לשאר המסכתות שבהן לצד הטקסט של המשנה אנו מוצאים רק את פירושו של הגר"א. ובכן, אפשר שהגשת רש"י לצד השנו"א נועדה גם היא להתמודד עם המקום המיותר שנשא בידיו של המו"ל, מאחר שלא קיבל לידיו את כתב היד המלא שכלל את פירושי הגר"א לברכות בהיקפם הגדול. כך נמנעה היווצרות דפים ריקים רבים מדי.¹²

12. הקשר בין הוספת פירוש רש"י לבין החוסר בפירוש הגר"א עולה במשתמע מלשון השער לספר שצוטט למעלה. אמנם אפשר להסביר את עניין "מילוי המקום" בדרכים אחרות, ולכן עדיין יש לדון בשיקולים נוספים שאולי עמדו מאחורי הצמדת פירוש רש"י לחיבור.

על כל פנים, ר' משה מפניסק ככל הנראה היה בטוח בקיומו של חומר משמעותי מהגר"א על מסכת ברכות, עד שהוא ידע לספר שהוא עתיד למלא לא "כמה בויגין" (= גליונות דפוס), אלא "כמה וכמה". ושוב נראה מכאן שמבחינת המוציא לאור, קיים קובץ גדול וידוע שנעלמו עקבותיו.

יחס שנו"א לאמרי נועם

ואולם הרי בידינו קובץ גדול של פרשנות הגר"א למסכת, הלא הוא אמרי נועם. ועל כן בנקודה זו עלינו לשאול, האם אותו קובץ שנעלם זהה למעשה לאמרי נועם, שאכן התגלה ויצא לאור לאחר מספר שנים? אם התשובה היא שלילית, המסקנה תהיה שפרשנותו של הגר"א למסכת ברכות לבשה שתי צורות - המשנה התפרשה בשנו"א, והגמרא באמרי נועם. ואמנם, לדעתי התשובה לשאלתנו היא שלילית.

מובן שאם נניח שאמרי נועם, או גלגול מוקדם שלו, היה מוכר כבר לר' משה מפניסק, השאלה אינה טעונה דיון כלל, שהרי על אף ההיכרות הנזכרת עדיין הוא קובע שהוא לא מצא את הקובץ המבוקש. אבל אני "אחמיר" פה ואצא מתוך הנחה שהיכרות ר' משה עם אמרי נועם אינה מוכחת (ועיינו לקמן). ובכל זאת נראה לי שאמרי נועם אינו הקובץ האבוד שעליו דיבר ר' משה מפניסק.

ר' משה מפניסק רצה לפרסם את הקובץ העלום בתוך שנו"א כפירוש למשנה מסכת ברכות. אבל אמרי נועם הוא פירוש לגמרא. אמנם כלולים בו גם הסברים ופרשנות הקשורים למשניות, אבל בגלל רוחב עיסוקו בסוגיות תלמודיות הוא אינו מתאים להיכלל בשנות אליהו. טיעוננו זה מתחזק לאור קיומו של מקור נוסף שטרם הזכרנו: כתב יד בלתי שלם של שנות אליהו, שפרקים מתוכו על מסכת ברכות פורסמו על ידי הרב דוד אהרן סופר.¹³ כתב היד נוצר אחרי הסתלקותו של הגר"א אך כאשר תלמידו ר' חיים מוולוז'ין היה בין החיים, כלומר לא יאוחר משנת תקפ"א. באופן כללי התוכן זהה לשנות אליהו המודפס, אולם ישנם הבדלים. אחד מהם נוגע לענייננו.

בכתב היד המדובר אנו מוצאים מספר פעמים הוראה, שאינה קיימת בשנו"א המודפס, בנוסח: "עיינ בחידושים על מסכת ברכות", או "עיינ בחידושים של רבינו".¹⁴ אולם מהם אותם "חידושי רבינו" על ברכות? דוד אהרן סופר משער שמדובר באמרי נועם. להבנתו, במקומות שכתב היד מפנה ל"חידושים", ר' משה מפניסק אכן עיין באמרי

13. פרקים אלה יצאו לאור בשני המשכים בכתב עת ישורון: מאסף תורני (ירושלים-ניו יורק). ראו: ישורון ו (תשנ"ט), עמ' קפג-קצ (להלן: סופר א); ישורון כא (תשס"ט), עמ' צ-קא.

14. עיינו לדוגמה אצל סופר (א) עמ' קפ, קפד, קפט. אין להוכיח שבעל שנו"א המודפס לא הכיר את ההערות האלו, כי גם אם הן הופיעו בחומר הגלם שהונח לפניו, ברור שלא היה טעם להכניס אותן לספר המודפס, שנועד לציבור קוראים שחידושי הגר"א האמורים אינם בידם. כזכור, שנו"א הוא בסך הכול הספר השני של הגר"א שראה אור, ואם כך ה"חידושים" לא היו קיימים בדפוס.

נועם, עיבד את הדיונים שם בלשונו שלו, והכניסם לשנו"א. אינני שלם עם הערכה זו, וסיבותיי עמי.¹⁵ אבל גם לא נקבל את הערכתו של הרב סופר, ברור שמדובר בחיבור כלשהו של הגר"א, הבנוי סביב התלמוד של מסכת ברכות, ולא סביב המשנה. כך מוכח מאחת ההפניות לחידושים אלה, המופיעה בלשון זו: "ועיין בחידושי ברכות נ' ב'".¹⁶ ההפניה לדפי הבבלי, ולא לסדר המשניות, מראה ש"חידושים" אלה נאמרו ונכתבו על סדר הדפים, בדומה לאמרי נועם, גם אם אינם זהים לו.

יוצר כתב היד מתייחס לחידושים האלה כאל חיבור נפרד, בעל אופי שונה משנות אליהו. לא עלה על דעתו להודיע ברבים על מציאת שנות אליהו המלא והאמיתי, מכיוון שמדובר ביצירה אחרת של הגר"א, שמבחינתו מהווה משאב ובסיס להשוואה בלבד. אמור מעתה שבדומה לכך, גם אילו הכיר ר' משה מפינסק את החידושים המדוברים, או את אמרי נועם, לא היה בכך לשנות את המציאות שבפניה עמד, דהיינו שהפירוש למשנת ברכות "לא זכינו למצוא באמתחת כתביו".

נמצאנו מגיעים למסקנה, שהגר"א לימד את מסכת ברכות באופן מסודר ושיטתי בשתי מתכונות נפרדות ושונות: לימוד המשנה, ולימוד התלמוד. המתכונת הראשונה מיוצגת בחיבור שלא הגיע לידי המו"ל של שנות אליהו, אבל שהוא ידע על קיומו, וכן בשחזור ובמעשה המרכבה הקיימים לפנינו בשנו"א גופו. המתכונת השנייה הרי היא לפנינו באמרי נועם, וייתכן שגם במקרה זה ישנו חיבור אחר, או אולי גרסה מוקדמת יותר, שלא הגיע אלינו. ואולם היקף זה של עיסוק הגר"א בברכות הוא חריג, ועל כן הוא צריך הסבר.

חיבורים מסודרים של הגר"א, המפרשים במידה מקיפה אחת ממסכתות התלמוד הבבלי, דוגמת אמרי נועם על ברכות, אינם מוכרים (להוציא מקרה אחד שיובא להלן). יצירות כאלו סביב מסכתות אחרות אכן פורסמו ברבות השנים, אך אלה לא נכתבו על ידי הגר"א עצמו וגם לא נרשמו מפיו. מדובר בליקוטים סינתטיים של דברי תורה של הגר"א המפוזרים במקומות שונים, בראש ובראשונה בביאורו לשולחן ערוך.¹⁷

באשר לפרשנות משנה, גם כאן נראית תשומת ליבו של הגר"א למסכת ברכות יוצאת דופן. אמנם הגר"א הקדיש מאמץ רב לפירוש המשנה על כל סדר זרעים, וכן לירושלמי שלו,

15. ככלל ישנם קטעים באמרי נועם העוסקים בנושאים הנידונים גם בשנו"א. במקרים האלה אכן יש לעיתים מידה של הקבלה בין שני המקורות. לא אכנס כאן לפרטים, אך עקב הבדלים המצויים, בכל זאת, בין שני החיבורים ככלל ובפרט, קשה לדעתי להסיק שאמרי נועם שלפנינו היה לעיני ר' משה מפינסק, ואף שימש לו מקור. לא נרחיב כאן בשאלה זו, שבכל אופן אינה משפיעה ישירות על הדיון הנוכחי.

16. שם עמ' קפט.

17. ראו סדרת הספרים שדה אליהו על מסכתות הש"ס, מאת הרב שמואל דוד מובשוביץ. נצטט את תיאור הספר מתוך השער לשדה אליהו על מסכת ברכות (ירושלים תשנ"ח): "אסופת חידושי וביאוריו מתוך חיבוריו הרבים ערוך ומסודר בלשונו הטהור". מעין זה ראו: חידושי וביאורי הגר"א למסכתות מגילה וראש השנה, ירושלים תשמ"ה, תשנ"ג, בהתאמה, שלוקטו על ידי מרדכי פריד "מתוך ספריו הרבים הן בהלכה והן באגדה".

וכמו כן לסדר טהרות. סביר להבין שהתמסרותו לסדרים האלה קשורה לכך שמקצועות זרעים וטהרות, וכן התלמוד הירושלמי, היו עד זמנו של הגר"א קשים, עניים בפרשנות, וכתוצאה מכך לא הרבו לעסוק בהם. על פי בניו ותלמידיו, הגר"א העריך אל נכון את יכולותיו לרפא את התורה מחסרונות שדבקו בה במשך הדורות, ולחזק את בדקה. הוא שאף להכניס זרעים וטהרות חזרה למרכז עולמם של הלומדים, בדומה למעשיו וטרחתו בהנגשת מקורות חז"ל שונים שנזנחו, כגון התוספתא ומדרשי ההלכה.¹⁸ במקרה של זרעים, עניין זה מודגש בדבריו של ר' חיים מוולוז'ין בהקדמה לשנות אליהו:

והנה בס' זרעים חשך העולם בעדנו מכל וכל. כי לתלמוד בבלי לא זכינו בו ותלמוד ירושלמי עמוק עמוק מי ימצא רב פניניו בלישנא קלילא דנקט. וגם באפס ידי הממשמשין בו ובתוספתות. נשתבשו מאד ונלאינו למצא פתח לדבריהם להאיר לנו דרכם דרך הקודש¹⁹... הן עתה עלינו לבא ברוב ההודאות לשמו הגדול יתברך על כי עד כה הראנו ה' לראות בעינינו חסדי ה' כי לא תמנו... ושלח לנו עיר וקדיש מן שמיא... רבינו אליהו החסיד נ"ע מק"ק ווילנא תנוח נפשו בעדן אלהים. מי האמין לשמועתנו שבדור העצב ונבזה הזה אשר אמרנו נגזרנו נתגלה לנו אור חדש בהיר הוא אשר יחזו עיניכם בחבור הנפלא הזה על סדר זרעים אשר זכינו לשים עין עליו והנה רובו שיטות חדשות אשר לא שערם חכמי הדורות שלפנינו מימי חתימת התלמוד. כל מעיין האמתי יראה וישמח בעמקות מתיקות אמיתות דברי קדשו אמת אמת תפיס.

ואולם מסכת ברכות נלמדה לאורך הדורות בהיקף ובאינטנסיביות לא פחותים מכל מסכת אחרת, ואולי אף יותר – ראשית עקב ריבוי השלכותיה המעשיות; ושנית, עקב תוכנה הנגישה, בהשוואה למסכתות ה"כבדות" יותר, בעלות אופי מופשט ומשפטי מובהק. על כן פרשנות עקבית ומסודרת של הגר"א על המסכת היא מחזה יוצא דופן. כך בעניין הפרשנות התלמודית המיוצגת באמרי נועם, והוא הדין ביחס לפרשנות על משנת ברכות, הגלומה בשנו"א. תוכנה זו נתמכת על ידי חיבור אחר מהגר"א סביב המשנה למסכתות שונות, שהודפס תחת השם "מאורות הגר"א" (תרמ"ו).²⁰ חיבור זה אינו פירוש אלא כלשון השער "רמזי מקראות", כלומר הפניות ומקורות שכתב הגר"א בצורת הערות קצרות מאוד על המשנה. מכיוון שאין

18. להתמקדות הגר"א בזרעים וטהרות התווסף בשנים האחרונות גם הסברו של החוקר אריה מורגנשטרן: במסגרת פעילותו לקידום תהליכי גאולת עם ישראל, ומתוך ציפיה לכך שענייני זרעים וטהרות עתידים לחזור ולהיות מעשיים, ראה הגאון חשיבות בהחייאת לימוד התחומים האלה. ראו בספרו של מורגנשטרן הגאון מוויילנא והשפעתו ההיסטורית על תהליך הגאולה, ירושלים תשע"ח, עמ' 74.

19. בדברים שהשמטנו כאן, מביע ר' חיים את מודעותו לתרומתם הגדולה של הרמב"ם ושל ר' שמשון משנץ לפרשנות סדר זרעים. ועם כל זה הוא סבור שעדיין הסדר כולו קשה מאוד ללמידה והבנה.

20. המוציא לאור הוא ר' אברהם אבא קליינרמן, שערך את ביאור הגר"א ל"יורה דעה במתכונת המצויה כיום בדפוסים שלנו (שהיא שונה מן ההוצאה המקורית של תלמידי הגר"א בשנת תקס"ו). הביאור ל"יורה דעה מבוסס על כתב יד הגר"א עצמו, לא כתיבת תלמיד.

מדובר בפרשנות, אין לחיבור זה קשר ישיר לעיון שלנו, ועם זאת תשומת לב למסכתות שהן נשוא ה"מאורות" תגלה, שלא להפתעתנו, שהמבחר קרוב למה שתואר לעיל. מדובר בברכות, פאה, דמאי, כלאים, שביעית, אבות, זבחים, מנחות, וכלים. שוב יש התמקדות במסכתות יחסית אזוטריות ופחות מרכזיות בעולם לימוד התורה המקובל, ו"הפניית גב" למועד, נשים ונזיקין. ואילו ברכות, מסכת מוכרת יותר ונלמדת הרבה, זכתה בכל זאת להופיע כאן.

פירושי הגר"א למסכת שבת

ישנה עוד מסכת אחת (ככל הידוע), שבה מצאנו פרשנות מושקעת ומסודרת של הגר"א סביב המשנה, אף שמדובר במסכת שאינה מזרעים ולא מטהרות – הלא היא מסכת שבת. בשנת תרנ"ח, יובל המאה לפטירתו של הגר"א, יצא לאור בירושלים שנות אליהו על שבת. המוציא לאור היה ר' אליהו לנדא, בן נינו של הגר"א, שהשתדל רבות בפרסום כתבי הגאון. הספר יצא בליווי הערותיו של ר' נפתלי הרץ הלוי, שכתב (מעבר לשער) את הדברים הבאים:

והוא באמת אחד מפניני הגר"א ונגלה ע"י תלמיד אחד אשר למד עמו המשניות ורשם עלי גליון את כל דבריו הנעימים, והכתב יד הזה נמצא באמתחת כתבי רבינו שהיו נמצאים תחת יד הרב הגדול ר' אלעזר ז"ל בנו של נכד הגר"א הרה"ג ר' יעקב משה ז"ל מסלאנים.²¹

הרי לפנינו הדפוס המוכר: תלמיד אחד למד את משנת מסכת שבת עם הגר"א, רשם את פירושו ואת חידושו, ועותק הפירוש נכנס ל"אמתחת כתבי רבינו". אלא שהפעם, בניגוד לשנו"א על ברכות ש"לא זכינו למצוא", הפירוש למסכת שבת שרד, וזכה לצאת לאור בשלמותו המקורית. יצירה מושקעת זו מסביב למשנה שבת מבהירה למה ציפה ר' משה מפינסק ביחס לברכות. הוא חיפש את שנות אליהו המקורי על משניות המסכת, פירוש השונה באופיו מפרשנות הגמרא שבספר אמרי נועם, ושאמור היה להידמות בצורה ובתפישה הפרשנית לקובץ על שבת. אך לענייננו נשאלת כאן, ביחס לשבת, אותה השאלה שהעלינו בעניינה של ברכות. מה ראה הגר"א לפרש בהרחבה את משניות מסכת שבת דווקא, בדומה לברכות, אך בשונה משאר מסכתות הש"ס שאינן עוסקות בזרעים ובטהרות?

שאלה זו צוברת תוקף יתר כאשר נביא בחשבון נתון נוסף. התמקדותו הפרשנית של הגר"א בשבת אינה מתמצה בשנות אליהו. קיים גם פירוש של הגאון לתלמוד מסכת שבת, המסודר בעקביות לפי מספרי הדפים עד דף סה (עם מעט חידושים נוספים על דפים קיז

21. ר' יעקב משה מסלוניס היה בנו של ר' אברהם בן הגר"א. בין השאר, הוא ערך והוציא לאור את ביאור הגר"א לשולחן ערוך חלק אבן העזר. בנו ר' אלעזר, המוזכר כאן, היה אביו של ר' אליהו לנדא. לאחר המהדורה הראשונה, צורף שנו"א לשבת למשנה עם מפרשים בהוצאת ראם, ווילנה תרע"ד. תודה לירידי ר' ניסן זיסקין שהפנה את תשומת ליבי לשנו"א על שבת ולמהדורתו הראשונה.

ו-קלט). הספר הודפס בתרפ"ו בוויילנה תחת הכותרת **חידושי הלכות על מסכת שבת**. המוציא לאור, אלכסנדר אפרת, פנה לגדולי רבני העיר שצירפו את הסכמתם לחיבור ואף האריכו לאשר את ייחוסו לגאון על פי בדיקת סגנונו ותוכנו. כותב הספר רגיל להצמיד לאזכור רבו הגאון את הביטוי "הכ"מ", כלומר "הריני כפרת משכבו". בכך מתוארכת הכתיבה לשנה שלאחר הסתלקות הגר"א, בהתאם למצופה מתלמידים האבלים על מות רבם. אין בידינו לקבוע האם הגר"א לימד את המסכת גם אחרי דף סה, והתלמיד הכותב הוא שהסתפק בהעתקה חלקית, או שהמצוי לפנינו הוא כל מה שהרב עצמו מסר.

בזווית ראייה כוללת, מצטייר שר' אליהו הוציא מתחת ידיו פרשנות מסודרת למסכתות הקיימות בקצוות שונות של העולם הלמדני. מן העבר הראשון – זרעים וטהרות, המגלמים את עולם ההלכה האזוטרי והיחסית לא מוכר; ומן העבר השני, ברכות ושבת, הנגישות והרלבנטיות יותר לחיי היהודי במזרח אירופה בזמנו של הגר"א. ניתן להבין שהגאון רצה להקדיש את כישורנותו הייחודיים לפיענוח וסידור המסכתות שלימודם היה קשה ולא מצוי. מה הניע אותו לטרוח דווקא בליבון שיטתי של חומרים הנחשבים פחות מאתגרים, שהלכו הנמושות בהם ובהלכות העולות מהם? כיצד זכו דווקא הם בתשומת לב מצידו, באופן שלא זכו המסכתות התלמודיות הקלאסיות והעמוקות שבסדרי נשים ונזיקין?

ב

אני מציע להתבונן בתופעה שתועדה לעיל על רקע דיון מסוים שהתקיים סביב הגר"א, דמותו ופועלו, כמעט מראשית הופעת ר' אליהו מוויילנה על במת העולם היהודי. מי היה ר' אליהו מוויילנה? חכם פרוש, שאין לו אלא ד' אמות של הלכה, המתנתק מסביבתו כדי שלא יפריעו לו במשימתו העליונה – השקידה על התורה? או מאור הדור, המטביע בחברה חותם של השפעה ערכית ותורנית? התלמידים שלו תיארו אותו כאישיות מורכבת, שבה משמשים שני המרכיבים כאחת. מצד אחד, הליכות של פרישות והתרחקות מחברה אנושית חוזרות בתדירות בערויות על אורח חייו. אופיו המתבודד של הגאון סופר על ידי מקורביו בהפלגה, שגרמה לחלק מן הציבור לתהות האם ייתכן שהיו לו תלמידים של ממש, ועוד להניח שמי שהיו ידועים כתלמידיו לא היו כאלה באמת.²² ואולם מאידך, חכמים בעלי שיעור קומה אכן הזדהו כתלמידיו, ודווקא הם הדגישו פן הפוך בדמותו. לדידם, הגר"א הגיע לעולם כשליח של תיקון, הנושא על גבו משימה ציבורית ממשית.

22. ככל הנראה, הראשון לכטא תפישה זו בצורה מפורשת היה מרדכי פלונגיאן בספרו **בן פורת**, ווילנה תרי"ח, עמ' 91. ישנם גם חוקרים וכותבים הקרובים לדורנו שאימצו גישה זו. ראו על כך בספרי **מהפך המתנגדים**, פרק א.

אחד המסמכים שבהם מוצגת תמונה מורכבת זו הוא ההקדמה שכתבו בניו לביאורו לשולחן ערוך אורח חיים.²³ לאחר תיאור מופלא (ולמען האמת, גם מזור) של התמסרותו של הגר"א לללימודיו,²⁴ עוברים הבנים לספר על השפעתו מרחיקת הלכת. הם מספרים שם על שתי קהילות חשובות בישראל ששינו את קלסתרם הרוחני ועוצבו מחדש על פי הדרכתיו של הרב. על אנשי ווילנה הם כותבים: "נעשו קהל גדול מרביצי תורה, מדקדקים במצוות, שונאי הרבנות, מכבדי האלוקים... כל מבקש ה' ישמח בהם". כיוצא בזה אנו שומעים ש"על ידו (של הגר"א א"ק) נבנתה עיר התהילה ק"ק שקלאוו". שני המקומות האלה, ווילנה ושקלוב, היו כור מחצבתם של כמה מהמובילים בקבוצה הקרובה של תלמידי הגר"א. ואם תשאל, כיצד נוצרה השפעתו של הגר"א על הציבור הרחב, כאשר הוא ספון בבית מדרשו? השיטה שם מתוארת בתמצית: "עיקר תוכחתו היתה את הקרובים העומדים לפנים, להודיע גם אל הרחוקים". הגאון אמנם היה מוקף מעגל פנימי של תלמידים עילויים, אבל הוא ציפה מהם להיות שלוחיו ולהפיץ בציבור את הנהגותיו, הוראותיו ודרכיו. דברים אלה של הבנים ערוכים בתור הקדמה לביאור לשולחן ערוך, אף שאין להם כמעט קשר לחיבור עצמו. כל עניינם הוא ללמד את הרבים מי היה הגר"א – יחיד בדורו ובכמה דורות בדבקותו בתורה, בכישרונותיו, בהשגתו ובהישגיו הלימודיים; אך בעיקר, ולאור כישרונותיו, להעמיד את הגר"א כמורה דרך לרבים. זהו המאור הגדול שממנו יש ללמוד אורחות חיים. וכלי לומר זאת בגלוי, אין ספק שכוונתם היא גם להסביר בכך את המאמץ שלהם, בניו ותלמידיו, לפרסם את תורתו ומורשתו.

הפסקה הבאה משקפת את רצונו ושאיפתו של הגאון שתורתו תשפיע מחוץ לבית מדרשו המצומצם (הרגשה שלי א.ק.):

כבר נודע בשערים מעלות גדולת מרנא וגאון ישראל וקדושו מחותני מוהר"ר אליהו חסיד מווילנא, ויותר שהיה חכם בתורה וביראה עוד לימד דעת ואיזן וחקר מנהגים טובים שהיה נוהג בבית מדרשו... ולזאת נתעורר ידידי כנפשי, וקיבץ כל המנהגים הטובים והלכות פסוקות שהיה נוהג הגר"א זצ"ל וכל האנשים אשר ישמעו וילמדו תכנס יראת ה' בלבם וילכו גם הם באורחות חיים...²⁵

הכותב הוא ר' אברהם דנציג, מחבר ספרי ההלכה הידועים חיי אדם וחכמת אדם. הרב דנציג היה קרוב לגר"א דרך קשרי נישואין והכירו היטב. הפסקה היא חלק ממכתב הסכמה שנכתב לרגל הופעת הספר מעשה רב, המרכז את מנהגי הגר"א בענייני תפילה ובית הכנסת. מחבר

23. הדברים מופיעים בהוצאה הראשונה של הביאור לאורח חיים (שקלוב תקס"ג), ומאו בקביעות במהדורות הבאות.

24. כגון: "לא הסתכל עד יום מותו מד' אמותיו החוצה".

25. מעשה רב, מאת ר' יששכר בער בן תנחום, ווילנא-הורודנא תקצ"ב (מהדורת צילום בתוך: סידור אזור אליהו, בעריכת הרב יהושע כהן וישעיהו וינוגרד, ירושלים תשס"ח), עמ' 3.

הספר, ר' יששכר בער בן תנחום, לא היה אחד מתלמידי הגר"א, אבל הוא היה מתפלל עם הגר"א בבית הכנסת שלו שהיה פתוח גם לציבור הכללי.²⁶ את סדרי התפילה המיוחדים שראה שם הוא רשם, ורשימות אלו היוו הבסיס למעשה רב.

המשפט המודגש בפסקה דלעיל מבוסס על הפסוק "וְיִתֵּר שֶׁהָיָה קִהְלֵת חֶכֶם עוֹד לְמַד דַּעַת אֶת הָעָם וְאַזְנֵן וְחָקֵר תִּקְּן מְשָׁלִים הַרְבֵּה" (קהלת י"ב, ט). הדגם המקראי של אדם שהוא "חכם" כשלעצמו, ובנוסף גם מלמד "דעת את העם", מובא כאן כמתאים לדמותו של הגאון מווילנה. ר' אליהו היה גדול בתורה וביראה, אך "יותר" מכך, הוא "עוד לימד דעת" לציבור הרחב. המסקנה הנובעת מכאן היא שהגאון ייעד את בית הכנסת שלו לא רק לתפילה עבורו ותלמידיו, אלא גם להיות מקום שאליו ייכנס ציבור כללי שאינו נמנה על חוג המצומצם, והם יחשפו שם להוראותיו ודרכיו. מעשה רב ממשיך אפוא מגמה שיסודה במעשיו ובחשיבתו המקוריים של הגאון. סגנון הספר הוא עממי, בהשוואה לרוב היצירה ההלכתית המוכרת של הגר"א, והוא נגיש גם למי שאינו למדן. כך יש להבין את הסכמתו-המלצתו של ר' אברהם דנציג.²⁷ מעתה יש מקום להסביר את התעניינותו של הגר"א בפרשנות מסכתות ברכות ושבת. שתיהן נוגעות מאוד ליהודי במהלך חייו ומשפיעות עליו בתדירות גבוהה ביותר. גם הקושי שבלימודן אינו גדול, במיוחד בברכות. נראה שכדי להגדיל את החשיפה לדרכיו הייחודיות בלימוד, ואף להוראותיו ההלכתיות, בקרב מי שיכולתו הלמדנית פחות גבוהה, הוא בחר לפתוח חלון נגיש במסגרת המסכתות התלמודיות הקרובות יותר לאדם הממוצע, והמעניינות אותו במיוחד בפן המעשי. זהו תפקידם של פירושי הגר"א לברכות ושבת.

מכאן נחזור למצב שבפניו עמד ר' משה מפינסק בבואו להוציא לאור את שנות אליהו. רוב רובו של הציבור עוסק בסדר זרעים, והוא מקדיש מקום נכבד לירושלמי. מדובר בחומר מאתגר, המגלה את זרועו הנטויה של הגר"א בהנהגת סוגיות חמורות. מבחינה זו אמור היה שנו"א לקבוע את מעמדו היחיד והמיוחד של הגר"א בעולם התורה, ברוח הקדמתו של ר' חיים מוולוז'ין שהוזכרה. ובפן הזה, חותר הציבור להערכת קהל הלומדים המובהקים. אך בתור ספר

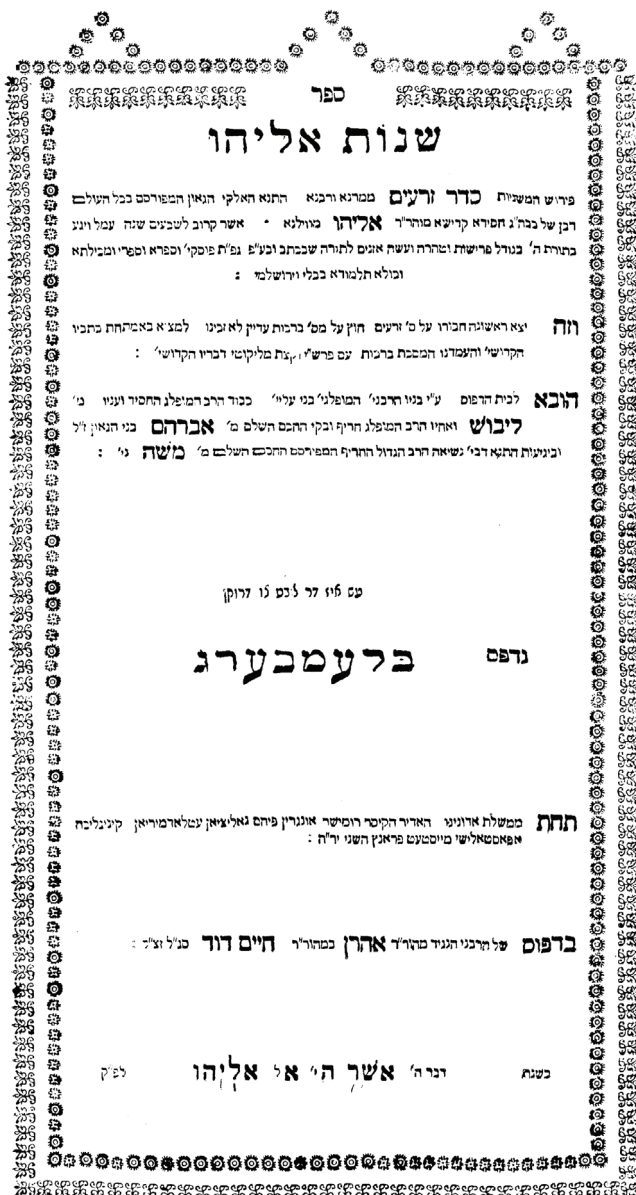
26. את מנהגי הגר"א ראה ר' יששכר בער בנערותו, שכן הוא היה בן שמונה עשרה כאשר הגאון נפטר. בעת כתיבת מעשה רב הוא שימש כמורה הוראה בווילנה.

27. תפקידו של מעשה רב כאמצעי לחשוף ברבים את דרכיו ואת דמותו הטמירה של הגאון מגיע לביטוי אומנותי בשיר שנכתב לכבוד הספר, וצורף למהדורה הראשונה. המשורר (צמח סג"ל לנדא) מביע צער על כך שלא זכה לקשר עם הגר"א בחייו, ורואה בחיבור הנוכחי משום השלמה לחסר זה (שם עמ' 16; ההדגשה במקור):

הה הה! אך זה רעה חולה בלבנו / כי לראות תואר פניו לא זכינו / מי יתן ועין בעין ראינוהו / לו למרדנו דרכו ותום מפעלהו... אמנם מה נכבד היום! מה מאד יערב / בהגלות נגלות הספר מעשה רב / תלמיד ותיק אשר שרתהו בקדש / כתב עלי ספר את אשר עיניו ראו / ... שמש גם ירח! בושו ותחפרו / הכלמו ובושו פניכם יחורו / כי נראה אור חדש כל לב משמח / ומה אורכם למולו? אפס ואין / בנר כבוד מורנו גיל תגל כל עין / והלכו רבים לאורו לאור צח זורח.

ראשון שיצא לאור מתוך הקורפוס של תורת הגר"א, מסתבר שחשוב לר' משה מפינסק ולצוות תלמידי החכמים שעמדו מאחורי הפרסום, שהספר ידבר גם אל ציבור כללי יותר. המוציא לאור לא הצליח לשים את ידו על שנות אליהו המקורי על ברכות, ולכאורה הוויתור עליו לא היה פוגע בציבור כלל בהיבט ספרותי כלשהו. שנו"א ללא ברכות יכלה להיות יצירה מלוכדת ומגובשת ולהוות בשורה תורנית מכובדת בהחלט. אבל הוא היה מבצר את תדמיתו של הגאון כמי שהתרחק מן הציבור הרחב, וזאת בשלב קריטי - הצעד הראשון של תלמידי הגר"א לקראת פרסום עזבונו הרוחני (מבצע שהיה עתיד לארוך שנים). הודעת המהדיר בשער הספר מבהירה לקהל שהגאון עסק בכרכות באותה רצינות ובאותה אנרגיה שבה הוא חקר את נבכי הירושלמי. חשיבותו של הפירוש לברכות שלפנינו, הבנוי על ליקוטים, וההסבר לעמל שנדרש ליצירתו, הם בהצבתו כשער הכניסה לשנות אליהו, ולמורשת הגר"א בכללותה. הבטחת המו"ל שהפירוש לברכות עתיד לצאת לאור ולמלא "כמה וכמה בויגין", היא דו-שיח שקוף עם הקהל, המתאם איתם ציפיות בקשר להמשך שכלול השפעתו של הגאון מווילנה.

נספח: עמוד השער לשנות אליהו, דפוס ראשון.



המדפיס מצהיר שהפירוש המקורי לברכות טרם נמצא באמתחת
 כתבי הגר"א, ובמקומו מודפס פירוש הבנוי מ'ליקוטים'.

"אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו": פרק בתולדות המחקר

1. פתיחה

בשנת 1852, בפתח הגיליון הראשון והחגיגי של כתב העת ה"חלוץ", הופיעה סאטירה שנונה, פרי עטו של מי שכונה "נעים סאטירות ישראל", המשכיל הגליצאי יצחק ארטור (1791-1851).¹ בסאטירה נפגש המחקר, בעודו שקוע בחלומו, עם "אשת שיבה עבריה", המגלמת את גורלה של השפה העברית שננטשה לאנחות על ידי העם היהודי. ה"עבריה" תולה את מצבה העגום של העברית בגישתם השמרנית של רבני הדור. בהקשר זה נזכר גם עיקרון הלכתי מן המשנה במסכת עדויות, המהווה לכאורה אבן נגף בפני כל אפשרות לערוך כל שינוי או תמורה במסורת ההלכה היהודית:

ואשאל: ואיככה יבטלו רבני הדור האחרון את דברי קדמוניהם? הלא חוק לישראל הוא, משפט כתוב במשנתו: "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין".²

ואכן, עיקרון הלכתי זה, הנזכר אך פעם אחת במשנה כולה, הפך במרוצת השנים סמל לנוקשות שהפגינו התנאים, ובראשם ר' יהודה הנשיא, לכל אפשרות של שינוי ותיקון של מערכת ההלכה, וכביטוי לחובת הכניעה המוטלת על חכמי ישראל המאוחרים לציית להוראות שחרצו

1. יצחק ארטור, יליד הכפר קוניושק שבחבל גליציה, נלכד ברשתה של ההשכלה כבר בשחר ימיו, בעודו מתגורר בוילקוטש, עיר מגוריה של אשתו השנייה. בשנת 1816 העתיק את מושבו ללבוב, אך לאחר שהוחרם על ידי ר' יעקב אורנשטיין בשל נטייתו להשכלה, עבר לברודי, בה התגורר עד לשנת 1825. בהמשך למד רפואה בבודפשט וממנה שב לברודי, בשנת 1829, ובה שהה עד יום מותו. ארטור נודע בזכות יצירתו הסאטירית שהתמקדה במעקשי החברה המסורתית. על י' ארטור, ראו: י' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית ב, 'ירושלים תשי"ב, עמ' 321-349; ג' קרסל, לקסיקון הספרות העברית א, מרחביה 1965, עמ' 145-146; י' פרידלנדר (מהדיר), י' ארטור, הצופה לבית ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 7-9; 42-45.

2. י' ארטור, 'תולדות החלוץ', הצופה לבית ישראל, וינה תרי"ח. למעשה, ארטור לא הספיק להשלים את הסאטירה בחייו, והיא נשלמה לאחר מותו על ידי יהושע השל שור (1818-1895) עורך כתב העת "החלוץ", בכרך הראשון, שהופיע בלבוב 1852, עמ' 3-20.

קודמיהם, שעלו עליהם (על פי התפיסה השמרנית) בחכמתם ובמניינם.³ בשל המשמעויות המופלגות שנקשרו בעיקרון ההלכתי הנזכר, קל להבין מדוע התעורר על אודותיו שיח סוער במאה התשע עשרה, בו נטלו חלק רבים מאנשי "חכמת ישראל". שיח זה נועד להבהיר את טיבו של העיקרון ההלכתי. יש שניסו ליטול ממנו את עוקצו ואת השלכותיו הדרמטיות, ומנגד, אחרים חתרו לבצר את מעמדו.

לשרטוט ראשוני של קווי הפולמוס הנזכר מוקדש מאמר זה. בפתח הדברים נציג את סדרת המשניות במסכת עדויות שבה מופיע עיקרון הלכתי זה, מכאן נפנה לסקור את שלל מופעיו של העיקרון בספרות התלמודית, ולבסוף נרחיב בתיאור השיח, או מוטב לומר, הפולמוס, שעוררה סדרת המשניות בקרב חכמי ישראל במאה התשע העשרה. סקירה זו לא נועדה ליישב את מעקשיה של סדרת המשניות ולהציע עמדה עדכנית באשר לכוונתה המקורית, עניין לו נדרשו כמה וכמה מן החוקרים עד לאחרונה.⁴ מנגד, יש בסקירה זו כדי ללמד על פריצת הדרך העצומה שחוללו אנשי 'חכמת ישראל' בקידום המחקר הביקורתי של ספרות חז"ל, גם אם זו הייתה טבועה בחותם אידיאולוגי מובהק.

3. גם יהושע השל שור (נזכר בהערה לעיל), שנודע בשנינותו, נקט בעמדה דומה. בהזדמנויות רבות הביע שור את תפיסתו, שכל ניסיון לרענן ולפתח את ההלכה חייב להתחיל בהתנערות מעולם המכביד של המשנה והתלמוד. ראו, למשל: יהושע השל שור, 'דבר בעתו', החלוץ א, לבוב 1852, עמ' 49: "כל עוד לא תחרצו משפטכם על המאמר המתפשט, כי מייסדי התלמוד רוח ה' דבר בס, ודבריהם דברי אלקים חיים, ותאמרו בפה מלא כי הם אנשים כערכנו אלופינו ומיודעינו, וכשם שהיתה רשות בידם לשנות ולבטל ולתקן תקנות כפי צורך זמנם ומקומם, כך הרשות נתונה לחכמי כל דור ודור לשנות ולבטל ולתקן תקנות נאותות למקומם ושעתם... נכול תבולו גם אתם". העיקרון ההלכתי שבמשנת עדויות שימש לדידו ביטוי מובהק לנוקשות ההלכתית שבה נקט רבי, והסתייגות ממנו הייתה חיונית ברקע לכל תמורה במסורת ההלכה. במאמר שלו, שהופיע בשנת 1853, הצהיר: "תסמר שערת בשרי מדי העלותי על רעיוני כמה גדולה הרעה שהיתה יכולה לצאת מגזירתו זו 'ש'אין בית דין יכול לבטל...'; לזו היה עולה בידו להשיג מטרתו להעמידה ולקיימה לדורות עולם, כי על ידה נאסרו ידי החכמים שבאו אחריו עד סוף כל הדורות מבלתי יכולת לשנות ולבטל אף ההכרחי מאוד לשעתם ומקומם", לדבריו אלו ראו: יהושע השל שור, 'דבר בעתו', החלוץ ב, לבוב 1853, עמ' 50. וראו גם הנ"ל, 'דבר בעתו', החלוץ א, לבוב 1852, עמ' 49: "ומשנת 'אין בית דין יכול לבטל כו' בימי רבי נשנית מחפצו לנהוג שררה ולהכניס בעולו כל באי עולם"; הנ"ל, 'תריג', החלוץ ב, לבוב 1852, עמ' 2: "כי גזירת רבי... הייתה לצור מעוז ולאבן מוסדות הרבנים, ולצור מכשול ולאבן נגף לבית ישראל מני אז עד היום הזה"; הנ"ל, 'תלמוד הירושלמי ותלמוד הבבלי', החלוץ ו, לבוב 1862, עמ' 49, ושם: "היא הגזירה אשר עצם תכליתה לסגור הדלת בעד כל שינוי וכל תיקון טוב ומועיל לפי הצטרכות הדורות". ההיסטוריון הידוע היינריך (צבי) גרץ תקף בחריפות את דברי שור, ראו: צ' גרץ, דברי ימי ישראל ב, וארשא תרנ"ג, עמ' 297, הערה 2: "ובכל משפטי בעלי החלוץ הננו רואים רוח שנאה המקלקלת את שורת הביקורת הישרה".
4. ראו בעיקר: י' פורסטנברג, 'ממסורת למחלוקת: שינוי דרכי המסירה במשנתם של התנאים', תרביץ פה, ד (תשע"ח), עמ' 587-642, ובספרות הנזכרת בהערות שם.

2. סדרת המשניות במסכת עדויות

מבט חטוף במסכת עדויות מצביע על צביונה המיוחד. בניגוד לשאר המסכתות במפעל המשנה של רבי, המוקדשות לתחום הלכתי זה או אחר, מציגה מסכת זה עדויות של חכמים שונים בשלל תחומים הלכתיים, ואפשר שזהו המקור לשמה של המסכת.⁵ על פענוח הנסיבות שהולכו לסידור משנת עדויות שקדו חכמי ישראל לאורך הדורות, מימי הגאונים ועד אחרוני החוקרים. כתשתית לדיון כולו שימשה לשון הפתיחה של התוספתא למסכת עדויות, הגם שעל אודות כוונתה המדויקת נשתברו קולמוסים רבים:

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא, מדברי סופרים ואינו מוצא... שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו. אמרו נתחיל מהליל ושמאי.⁶

משמעויות לא פחות היא קביעת התלמוד הבבלי במסכת ברכות, כי ביום הדחתו של רבן גמליאל, או לחלופין, ביום מינויו של ר' אלעזר בן עזריה נשנתה מסכת זו, וכלשון הברייתא בתלמוד: "עדויות בו ביום נשנית".⁷ יחסה של המסורת התלמודית למסורת המתועדת בתוספתא איננה נהירה כלל.

במוקד הפרק הראשון של המסכת ניצבות המחלוקות שניהלו ביניהם שמאי והלל, הם ובתייהם. ניתן להבחין בארבע יחידות במסגרת פרק זה. היחידה הראשונה בפרק זה (משניות א-ג) מאמצת תבנית לשונית אחידה: "שמאי אומר... והלל אומר... וְחַכְמִים אֹמְרִים: לֹא כְדַבְרֵי

5. בתלמוד זכתה המסכת בתואר 'בחירתא', ראו ברכות כז ע"א; קידושין נד ע"ב; בכורות כז ע"א, וכלשונו של ר' נתן מרומי, ספר הערוך, ערך 'בחר' א: "שהלכותיה מובחרות מקובצות מכל המשנה". וראו בספר המעריך לר' מנחם לונגאנו (1550-1626), ערך 'בחר': "יש אומרים שאינו מלשון עדות אלא מלשון עידיות, שהוא המובחר שבכל מיני הקרקעות, והיינו דהכא קרי לה בחירתא".

6. ראו תוספתא עדויות (צוקרמנדל), פ"א ה"א. על אודות הרקע ההיסטורי של מסכת עדויות ראו: ח' אלבק, ששה סדרי משנה, ירושלים-תל אביב תשי"ט, מבוא למסכת עדויות, עמ' 275-279; ש' שמידע, 'משנה ותוספתא ריש עדויות', ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 17-1; א' אדרת, 'מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן בית שני', א' אופנהיימר, 'גפני, מ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 251-265; מ' שיף, 'תיאוריות שונות על התהוותה ומטרתה של מסכת עדויות', תלפיות ח (תשנ"ה/תשנ"ו), עמ' 85-91, וכן במאמרו של י' פורסטנברג (לעיל), הערה 4.

7. ראו ברכות כז ע"א. גם קביעה זו מעלה סימני שאלה מרובים. עצם הצגתה של מסכת שלמה במשנה כתולדה של מהפכה פוליטית סוערת בת-יום נראית תמוהה למדי. זאת ועוד, במסכת עדויות נזכרו שלל חכמים שפעלו לאחר זמנם של ר' גמליאל המודח או של ר' אלעזר בן עזריה שתפס את מקומו, ומכאן שקשה לייחס את עריכת המשנה, לכל הפחות במתכונתה הנוכחית, בזיקה לאותה התרחשות דרמטית שפקדה את ההנהגה היהודית, אי שם בראשית המאה השנייה לספירה.

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

זה ולא כְּדַבְּרֵי זֶה, אֶלֶּא...”. במשנה השלישית ביחידה זו נוסף: “וְחֻכְמִים אֹמְרִים, לֹא כְּדַבְּרֵי זֶה וְלֹא כְּדַבְּרֵי זֶה, אֶלֶּא עַד שֶׁבָּאוּ שְׁנֵי גֵרָדִיִּים מִשְׁעַר הָאֲשָׁפוֹת שְׁבִירוּשָׁלַיִם וְהֵעִידוּ מִשּׁוּם שְׁמִיעָיָה וְאֶבְטָלְיוֹן... וְקִיְמוּ חֻכְמִים אֶת דְּבָרֵיהֶם”. גם היחידה השלישית בפרק א (משניות ז-יא) נושאת ונותנת במחלוקת שמאי והלל ובתיהם, אם כי במטבע לשוני שונה: “בֵּית שְׁמַאי אֹמְרִים... וּבֵית הֶלֶל אֹמְרִים...”. לעמדות שני הבתים נצטרפו גם דעותיהם של חכמים נוספים, דוגמת ר' עקיבא, ר' מאיר, ר' טרפון, ואפילו דעת שמאי עצמו. היחידה הרביעית והאחרונה שבפרק (משניות יב-יד) מונה סדרת דברים שבהן “חֲזָרוּ בֵּית הֶלֶל לְהוֹרוֹת פְּדָבְרֵי בֵּית שְׁמַאי”. ביחידה זו הוצגו דיאלוגים מפורטים שהתנהלו בין הבתים, אשר הובילו להכרת בית הלל בעמדת בית שמאי.

אך במוקד דיוננו תעמוד היחידה השנייה שבפרק זה, בעלת שלש משניות (ד-ו), העוסקת בצורך להזכיר שיטות הלכתיות שנדחו מן ההלכה. נפתח בהצגת נוסח המשנה:⁸

(ד) וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי שְׁמַי וְהֶלֶל לְבַטְּלֵן לְדוֹרוֹת הַבָּאִים שְׁלֵא יְהֵא אָדָם עוֹמֵד עַל דְּבָרוֹ, שְׁהָרִי אֲבוֹת הָעוֹלָם לֹא עָמְדוּ עַל דְּבָרֵיהֶן.

(ה) וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי יְחִיד בֵּין הַמְּרַבִּין הוֹאִיל וְאִין הִלְכָה אֶלֶּא כְּדַבְּרֵי הַמְּרַבִּין שְׁאִם יִרְאֶה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד וְיִסְמֹךְ עָלָיו שְׁאִין בֵּית דִּין יְכוֹל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֲבָרוֹ עַד שִׁיְהֵא גְדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחֻכְמָה וּבְמִינְיָן הִיָּה גְדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחֻכְמָה [וְאֶבְל] לֹא בְּמִינְיָן אֶבְל לֹא בְּחֻכְמָה אִינוֹ יְכוֹל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרוֹ עַד שִׁיְהֵא גְדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחֻכְמָה וּבְמִינְיָן.

(ו) אָמַר רַבִּי יְהוֹדָה: אִם כֵּן לָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד בֵּין הַמְּרַבִּין לְבַטְּלֵן שְׁאִם יֹאמַר אָדָם כִּדְּאִי מְקַבֵּל וְאָמְרוּ לוֹ מְדַבְּרֵי אִישׁ פְּלוֹנִי שְׁמַעְתָּהּ.

בין שלוש המשניות ביחידה זו קיים קשר לשוני ורעיוני הדוק: המשניות חוזרות כולן על המטבע הלשוני “למה מזכירין”, ועוסקות ככל הנראה בדילמה משותפת, קרי, הצורך שבאזכור עמדות הלכתיות אשר נדחו מן ההלכה. כרקע לדיון עומדת ההנחה, כי ההלכה נפסקה כדעת הרבים ואילו דעות היחידים נדחו. מכאן גם מקור התמיהה: מהי התועלת בציון דעת היחיד במסגרת ההלכה? מדוע לא ניתן להסתפק בציון דעת הרבים?

שלושה תירוצים הוצעו בסדרת המשניות ליחידה זו, אך סימני שאלה מרובים אופפים כל אחד מהם. המשנה הראשונה שביחידה (ד) פותחת בשאלה: “וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי שְׁמַי וְהֶלֶל לְבַטְּלֵן”, והיא מתייחסת בפשטות להלכה שקדמה לה (ג), בה הכריעו חכמים בניגוד לדעתם

8. נוסח המשנה המצוין כאן על פי כתב יד קאופמן. ככלל, קיימים חמשה כתבי יד מלאים של מסכת עדויות (קאופמן, פרמה דה רוסי 138, קמברידג' לו, בית המדרש לרבנים 30-31, מינכן 95), וכן קטעי גניזה (קמברידג': T-S Misc. 21.7; T-S NS 329.319; T-S NS 329.1021; אוסף מוסרי: Mosseri: Moss. III, 86.2, 1r fragment) וקטע מכריכת ספר (הספרייה הלאומית בווינה, 36 Hebr. B). במהלך הדברים להלן נדרש רק לחילופי הנוסח המשמעותיים לדיון.

של שמאי והלל. כמענה מציגה המשנה שיקול ערכי לציון דעות שנדחו מן ההלכה: "לְלַמֵּד לְדוֹרוֹת הַבָּאִים שְׂלֵא יְהֵא אָדָם עוֹמֵד עַל דְּבָרוֹ, שֶׁהָרִי אֲבוֹת הָעוֹלָם לֹא עָמְדוּ עַל דְּבָרֵיהֶן". אך מה פשרה של ההנחיה "שְׂלֵא יְהֵא אָדָם עוֹמֵד עַל דְּבָרוֹ"? אם התכוונה המשנה לשלול את הנטייה האנושית לדבוק בעקשנות בעמדתו האישית והפרטית, גם לאחר שנדחתה על ידי הכלל, קשה להבין כיצד מועילה למטרה זו הזכרת שיטות הלל ושמאי שנדחו מעל שולחנם של החכמים? לשון הסיום של המשנה, "שֶׁהָרִי אֲבוֹת הָעוֹלָם לֹא עָמְדוּ עַל דְּבָרֵיהֶם" אך מגדיל את התמיהה: מניין לנו שאבות העולם הלל ושמאי לא עמדו על דבריהם לאחר שהתוודעו לדברי חכמים? עמומה עוד יותר כוונת המשנה השנייה שביחידה הנזכרת (ה), המורכבת מארבעה חלקים: שאלה ("וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי יְחִיד בֵּין הַמְּרַבִּין וְהָאֵיל וְאִין הַלְּכָה אֶלָּא כְּדָבְרֵי הַמְּרַבִּין?"), מענה ("שְׂאָם יְרָאָה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד וְיִסְמֹךְ עָלָיו"), הנמקה ("שְׂאִין בֵּית דִּין יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חִבְרוּ עַד שִׁיְהֵא גְדוֹל מִמֶּנּוּ בַּחֲכָמָה וּבְמִינֵיין") ותוספת פירוט ("הִיָּה גְדוֹל מִמֶּנּוּ בַּחֲכָמָה וְאֶבֶל] לֹא בְּמִינֵיין אֲבָל לֹא בַּחֲכָמָה אֵינּוּ יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרוֹ עַד שִׁיְהֵא גְדוֹל מִמֶּנּוּ בַּחֲכָמָה וּבְמִינֵיין"). בעוד שכוונת השאלה נהירה למדי, קשה לדרת לפשר המענה. משפטי תנאי, דוגמת זה שלפנינו, מכילים בדרך כלל מרכיב של תנאי ושל תוצאה (אם X אז Y), אך מהו מרכיב התוצאה במשפט "שְׂאָם יְרָאָה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד וְיִסְמֹךְ עָלָיו"? ההנמקה שמוסיפה המשנה למענה אך מעצימה את הקושי: כיצד יש ליישב בין הנימה הגמישה של המענה ("שְׂאָם יְרָאָה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד וְיִסְמֹךְ עָלָיו"), עם רוח ההנמקה השמרנית, שעניינה ביצור ההלכה במתכונתה הקיימת ("שְׂאִין בֵּית דִּין יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חִבְרוּ שִׁיְהֵא גְדוֹל מִמֶּנּוּ בַּחֲכָמָה וּבְמִינֵיין"). זאת ועוד, כיצד ניתן לאמור את חכמתם ומניינם של בתי דינים שונים? לבסוף, הפירוט בסיום דברי המשנה נראה מעט מיותר: מדוע נדרשה המשנה לפרט ולהרחיב כי אין להסתפק בחכמה או במניין כשלעצמם?

בעוד שתי המשניות הראשונות מוצגות באורח אנונימי, נוקטת המשנה השלישית ביחידה זו (1) בשמו של בעל המימרה, ר' יהודה. כמו המשניות שקדמו לה מנוסחת גם משנה זו במתכונת של שאלה ומענה: "אִם פֶּן לָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד בֵּין הַמְּרַבִּין לְבַטֵּלָן? שְׂאָם יֵאמֵר אָדָם 'כֶּךָ אֲנִי מְקַבֵּל' וְאָמְרוּ לוֹ מְדָבְרֵי אִישׁ פְּלוֹנִי שֶׁמְעַתָּה". ואולם, גם כאן כוונת המשנה עמומה מעט: מהו טיב המכשול ממנו חוששת המשנה ("שְׂאָם יֵאמֵר הָאָדָם כֶּךָ אֲנִי מְקַבֵּל"), וכיצד מועילה הזכרת דעת היחיד במשנה כדי להתגבר עליו ("וְאָמְרוּ לוֹ מְדָבְרֵי אִישׁ פְּלוֹנִי שֶׁמְעַתָּה")?

אך לא רק מלאכת הפענוח של כל אחת המשניות כשלעצמה רצופת מכשולים. גם בירור היחס השורר בין שלוש המשניות הללו מהווה משימה סבוכה למדי. בראש ובראשונה יש לתמוה: מדוע נדרשה המשנה להציע הסברים כה מרובים לאותה תופעה של הזכרת דעת היחיד שנדחתה מההלכה. האם מדובר בהסברים חלופיים או בהסברים המשלימים זה את זה? ראוי כמובן לבחון את לשון המשנה, ולהצביע על יחסי הגומלין שיצרה היא עצמה בין ההלכות. זיקה ישירה והדוקה קיימת לכאורה רק בין שתי המשניות האחרונות בסדרה (ה/1): שתי המשניות עוסקות באזכור דעת היחיד לצד הרבים ככלל, ולא רק באזכור דברי שמאי

והלל לצד דברי חכמים. יתר על כן, המשנה האחרונה מבין השתיים (ו) פותחת בלשון "אם כן", ולכאורה היא מגיבה ואולי אף מבטאת נימה של התנגדות לקודמתה (ה). תמוהה עם זאת החזרה הכפולה על נוסח השאלה: "וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי יְחִיד בֵּין הַמְּרַבִּין (לבטלן)". גם אופן הציטוט "אָמַר רַבִּי יְהוּדָה" מפתיע, שכן מטבע זה ("אמר ר' פלוני" במקום: "ר' פלוני אומר") מציין בדרך כלל תוספת והשלמה, ולא מביע מחלוקת כלשהי, זאת לעומת תוכן המימרה עצמה, הפותחת בלשון "אם כן".

אכן, עיון מדוקדק בשפת המשנה מצביע על זיקה עקיפה דווקא בין המשנה הראשונה והאחרונה שבסדרת המשניות (ד/ו): שתי המשניות נוקבות בשאלה זהה לחלוטין "ולמה מזכירין... לבטלן", ואף כמענה שלהן מוצגת פנייה לאדם הפרטי (במשנה ד – "שָׁלָא יְהָא אָדָם עוֹמֵד עַל דְּבָרוֹ", ובמשנה ו – "שָׁאֵם יֵאמֵר אָדָם כֶּף אֲנִי מְקַבֵּל"), ולא לממסד ההלכתי (במשנה ה – "שָׁאֵם יְרָאָה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד וַיִּסְמֹךְ עָלָיו שְׁאִין בֵּית דִּין יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֲבָרוֹ"). כך או כך, קשה להצביע על טיב היחסים שבין המשניות הללו, ואף זו מהווה משוכה הניצבת בדרכו של פרשן המשנה.

3. הפרשנות התלמודית למשנת עדויות

כתובת טבעית לפענוח פשרה של סדרת המשניות במסכת עדויות, ובכללה העיקרון ההלכתי המדובר, הינה כמובן הספרות התלמודית, הבבליית או הארץ-ישראלית. דא עקא, בהיעדר תלמוד למסכת זו, בבבלי או בירושלמי, הופכת משימת פענוח זו לסבוכה במיוחד.⁹ גם בסוגיות הפזורות במחוזות אחרים בים התלמוד כמעט ולא ניתנה הדעת לשאלת הצורך באזכור דברי היחיד שנדחו מפני דברי המרובין. עם זאת, העיקרון הרמטי שהוצג במשנה האמצעית שבסדרה, לפיו "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין" לא חמק מעיני האמוראים.¹⁰

בשבע סוגיות תלמודיות, ארבע בבליות ושלוש ארץ-ישראליות, מופיע העיקרון ההלכתי הנזכר, אך ככולן בלא התייחסות להקשרו הרחב שבו הוא מופיע במשנה.¹¹ ככל הנראה, התלמוד

9. בפתחת הפירוש של ר' שלמה עדני (1567-1624) למסכת עדויות הוא מציין: "ומה מאד תמהתי ושמחתי על מה שמצאתי בכתובת יד לשון גמרא על קצת מקומות ממסכת זו". ואולם, החוקרים מפקפקים בדבר מציאות תלמוד שכזה למסכת עדויות. יש ששיערו כי ר' שלמה עדני התכוון לקטעי תלמוד למסכת עדויות שערך ר' שלמה סיריליאו (ממגורשי ספרד), ראו: ב' דבליצקי, תלמוד מסכת עדויות למהר"ש סיריליאו, ירושלים תשע"ד.

10. להתייחסות עקיפה למשנת עדויות פ"א מ"ו, ראו ירושלמי שביעית פ"א ה"ה, לג ע"א, ושם בנוגע לאיסור חרישה בערב שביעית: "אמר רבי מנא: כיי דתנינן תמן שאם יאמר אדם כך אני מקובל יאמרו לו כדברי רבי איש פלוני שמעת, וכן שאם יאמר אדם שמעתי שאסור לחרוש עד ראש השנה יאמר לו באיסור שני פרקים הראשונים שמעת".

11. ראו: בבלי מגילה ב ע"א; מועד קטן ג ע"ב; גיטין לו ע"ב; עבודה זרה לו ע"א, ובירושלמי שביעית פ"א ה"ה, לג ע"א; שבת פ"א ה"ז, ג ע"ד, עבודה זרה פ"ב ה"ח, מא ע"ד.

ייחס משקל רב לעיקרון זה, ובשל כך שב ותמה על יומרת בני הדורות האחרונים לערער על כמה מהתקנות שייסדו הקדמונים, שבוודאי עלו עליהם בחכמתם ובמניינם.¹² בנסיבות אלו נדרש התלמוד להצביע על דרכים שונות לעקיפת העיקרון המכביד. כך למשל הבהיר התלמוד, כי תקנה שנוסדה מעיקרה רק לתקופה מוגדרת לא נותרה בתוקפה בדורות מאוחרים יותר.¹³ בדומה נתבאר, כי מחוקקי התקנה יכלו להעניק לבאים אחריהם את הזכות לבטל את תקנתם אם יחפצו בכך.¹⁴ היו מבין האמוראים בתלמוד שפקפקו בתוקפן של תקנות שלא פשטו בישראל או שנתברר כי אין הציבור יכול לעמוד בהן.¹⁵ לבסוף, היו שטענו כי העיקרון הנזכר נאמר מלכתחילה רק בזיקה לשמונה עשר תקנות שיצאו מבית-מדרשם של הלל ושמאי, ולא בנוגע לכלל התקנות שבעולם.¹⁶ אך כאמור, בכל אותן סוגיות לא נדרשו חכמי התלמוד לרונן בהקשר שבו מופיע העיקרון ההלכתי של "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" בסדרת המשניות במסכת עדויות. ייתכן שעובדה זו תרמה לרושם שהותיר עיקרון זה כאבן נגף וכמכשול בפני כל שינוי עתידי בהלכה.

12. כך במגילה ב ע"א, בנוגע לזמני קריאת מגילה בכפרים: "דאי סלקא דעתך אנשי כנסת הגדולה ארבעה עשר וחמשה עשר תקון, אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקיננו אנשי כנסת הגדולה? והתנן: 'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו, אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין!'".
13. ראו גיטין לו ע"ב, בנוגע לתקנת הפרזבול: "איבעיא להו: כי התקין הלל פרוסבול לדריה הוא דתקין, או דלמא לדרי עלמא נמי תקין? למאי נפקא מינה? לבטוליה, אי אמרת לדריה הוא דתקין מבטלינן ליה, אלא אי אמרת לדרי עלמא נמי תקין, הא 'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו' אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין!".
14. ראו מועד קטן ג ע"ב, בהקשר לביטול איסור החרישה בערב שביעית: "אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל? והא תנן: 'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו' אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין! אשתומם כשעה חדה, אמר ליה: אימור כך התנו ביניהן: כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל".
15. ראו ירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ח, מא ע"ד: "ר' יוחנן בעי: ולא כן תנינן 'שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו' עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין", ורבי ובית דינו מתירין מה שאסר דניאל וחביריו? רבי יוחנן כדעתיה, אמר ר' יוחנן: מקובל אני מרבי לעזר בי רבי צדוק שכל גזירה שבית דין גוזרין ואין רוב ציבור מקבלין עליהן אינה גזירה. בדקו ומצאו בגזירתו של שמן ולא מצאו שקיבלו רוב הציבור עליהן". וראו גם בבלי עבודה זרה לה ע"ב-לו ע"א: "אמר רב מרשיא... הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל, שמן לא פשט איסורו ברוב ישראל. דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה".
16. ראו ירושלמי שבת פ"א ה"ד, ג ע"ד: "שמואל אמר: לא שנו אלא בתוך שמונה עשרה, הא חוץ ל"ח אפילו קטן מבטל... אתא רב אבון רב יהודה בשם שמואל: לא שנו אלא חוץ לשמונה עשרה, הא בתוך שמונה עשרה אפילו גדול אינה מבטל מפני שעמדה להן בנפשותיהן". לעומת זאת בבבלי עבודה זרה לו ע"א: "אמר רבה בר חנה אמר ר' יוחנן: בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חברו, חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו".

4. גלגולי המשנה בימי הביניים

לנוכח שלל האזכורים התלמודיים של העיקרון ההלכתי המדובר, הן בתלמוד הבבלי והירושלמי, מתבקש היה הדיון בו גם ביצירה היהודית בימי הביניים. ואולם, בהמשך לסוגיות התלמודיות, גם משאם ומתנם של חכמי ימי הביניים הצטמצם במרבית המקרים לבידור גדריו של העיקרון ההלכתי המופיע במשנה, לפיו "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין".

סימני שאלה שונים שהותיר אחריו המשא ומתן התלמודי, כמו גם הפערים שנחשפו בין הסוגיות השונות בבבלי או בירושלמי, הם שעמדו במרכז השיח שהתנהל בימי הביניים. כיצד יש לקבוע את מידת חכמתו או מניינו של בית דין? האם יש לקשר בין מידת ההתפשטות של התקנה לבין יכולתו של הציבור לעמוד בה? מהו היחס שבין העיקרון התנאי הנזכר לעיקרון תלמודי חלופי קבוע: "כל דבר שבמניין צריך מנין אחר להתירו"?¹⁷ לצד העיון בגדרים שהוצעו לכלל בתלמוד, נשאו חכמי ישראל באמתחתם השערות מקוריות באשר לתוקפו של הכלל. היו שטענו כי רק לצורך ביטול תקנות וגזירות שחוקקו חכמים בעבר נדרש בית דין מאוחר לעלות על קודמו בחכמה ובמנין, ואילו בנוגע להכרעות הלכתיות המושגות על דרשת המקרא או על שיקול הדעת, נותר חופש הפסיקה ביד חכמי כל דור ודור.¹⁸ משמעותית לא פחות הייתה הקביעה שניתן לבטל תקנות וגזירות מן הדורות הקודמים אם בטל טעמן, אף בהיעדר בית דין הגדול מקודמו בחכמה ובמנין.¹⁹

עם זאת, לצד הטיפול הנקודתי בעיקרון ההלכתי, נעשו בימי הביניים, ניסיונות יחידים לפצח את סודה של סדרת המשניות במסכת עדויות בכללה.²⁰ דיונים ראשוניים אלו, כפי שניווכח מיד, שימשו מצע לשיח על אודות סדרת המשניות בעדויות בעת החדשה.

17. ראו: בבלי ביצה ה ע"ב.

18. ראו רמב"ם, הל' ממרים פ"ב, א-ב, המסייג את העיקרון של "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" לענייני גזירות ותקנות, אך לטענתו, כשמדובר בבית דין ש"דרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך" ניתן לסתור את הדין אף שלא על ידי בית דין הגדול בחכמה ובמנין.

19. שיטת הראב"ד, שם. בנוסח שונה מעט קובע המאירי, בבית הבחירה לביצה ה ע"א, כי "כל דבר שנאסר במנין, רצה לומר בקיבוץ חכמים שנתחברו על דבר זה במעמד, אף על פי שכבר עברה אותה הסיבה שעל ידה אסרוהו, ואמרו הדעת הוא שאף הם לא היו אוסרין את הדבר עכשיו... אי אפשר להתירה אלא במנין אחר הן שכמותו הן שפחות ממנו, אבל דבר שנאסר במנין ולא עברה אותה הסיבה שנאסר הדבר על ידה... אין יכולין לבטלה אלא אם כן היו גדולים מאותו מנין שאסרוהו בחכמה ובמנין". לרשימת מקיפה של הסייגים שהועלו במשך הדורות ראו: א' בן זמרה, 'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין', קול סיני ד (ירושלים תשכ"ה), עמ' 241-253; מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו א, ירושלים 1998, עמ' 443-446.

20. על הפרשנות למסכת עדויות, ראו: מ"מ כשר וי"ד מנדלבוים, שרי האלף א, ירושלים תשל"ט, עמ' שז-שח.

5. הפולמוס על סדרת המשניות במסכת עדויות בעת החדשה

בהשוואה לעיסוק הענייני והמוגבל שניהלו חכמי ימי הביניים בסדרת המשניות במסכת עדויות, קשה שלא להתרשם מהשיח התוסס והקולני שהתנהל בעניינה בעת החדשה. עשרות מלומדים, מכל קצותיה ואגפיה של החברה היהודית באירופה, נטלו חלק בשיח עירני זה, והביעו את עמדתם בספרים, מאמרים או מכתבים ששיגרו מאיש לרעהו.

כאמור, ההתעניינות העצומה בסדרת המשניות במסכת עדויות נקשרה, בראש ובראשונה, בעיקרון ההלכתי הנזכר בה: "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו".²⁰ בחסות הפולמוס הנוקב שהתנהל באותם ימים על אודות הצורך בעריכת רפורמות בהלכה, טבעי היה גם העיון במידת הגמישות אותה מאפשרת המסורת ההלכתית עצמה. בעיני רבים ניצב העיקרון ההלכתי הנזכר כמכשול בדרכה של כל רפורמה משמעותית בשדה ההלכה.

עם זאת, השיח המודרני אודות סדרת המשניות במסכת עדויות חרג מהעיון בעיקרון ההלכתי הספציפי הנזכר. מנקודת מבטם של כמה מחכמי המאה התשע עשרה, נראה שסדרת המשניות במסכת עדויות שימשה מעין צוהר להכרת אופיו של חיבור המשנה בכללו. בהזדמנויות שונות הצביעו חכמי ישראל על הערפל שאפף את מפעל המשנה. האם שאף רבי, עורך המפעל, לקבע את ההלכה במתכונת שהופיעה במשנה או שהותיר פתח ומקום לבאים אחריו להוסיף, לשכלל, ואפילו לשנות את פסקי ההלכה, לפי צורכי הזמן והמקום של כל דור ודור? ההתחקות אחר מגמתו של רבי הייתה סבוכה במיוחד בהיעדר כל הקדמה או פתיחה לחיבור. כפי שניסח זאת אחד המלומדים:

דרך כל מחבר ספר בימים האלה להקדים למחברתו מאמר בו יודיע הסיבה אשר הביאתהו לקרבה אל המלאכה והמטרה אשר כוננו מחשבותיו להשיג על ידה, ובהיות שלא נעשה כזאת בחיבור המשנה, לא נשאר לנו אם כן רק לחזור אחר העניינים עצמם הכלולים בו לשער מהם כוונת המחבר, וזה להיות רבנו יהודה נשיא ישראל איש אשר רוח בו, בחיר הנבונים והחכמים בלי ספק העריך חיבורו כפי התכלית הקצוב בדעתו, ומובטחים אנו שהצליח ועשה את אשר זמם לעשות, לכן בצדק אמרתי כי על ידי התבוננות במלאכתו נוכל לשער מחשבתו.²¹

ההתייחסות לתופעת המחלוקת, שנידונה בהרחבה בסדרת המשניות בעדויות, סיפקה מעין אשנב הצצה לבית היוצר של רבי. באמצעותה ניסו חכמי ישראל ללמוד מעט על האוריינטציה

21. ראו: יצחק שמואל רג'יו (יש"ר, 1784-1855), *בחינת הדת*, וינה 1833, עמ' 94.

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

שהנחתה אותו בכינוס ההלכות,²² ועל מקומה של המשנה כיצירה הלכתית מחייבת.²³ אף בכך יש כדי להסביר את התלהטות הדיון בעניינה של סדרת המשניות בעדויות.

5.1 פרצות בעיקרון ההלכתי של משנת עדויות

לאמיתו של דבר, על מנת ליטול מן העיקרון ההלכתי הנזכר את עוקצו השמרני, יכלו מלומדים ליברלים להישען על סייגים ומגבלות שנאמרו ביחס לעיקרון זה, תחילה בספרות התלמודית

22. ראוי להבהיר: תופעת המחלוקת עמדה זה מאות בשנים במוקד בספרות הרבנית. כמענה לטענת הקראים שתופעת המחלוקת מעיבה על מוצאה השמימי של התורה שבעל פה, נדרשו חכמי ישראל עוד בימי הביניים לכאור כיצד נוצרו המחלוקות, ואם אין בהן משום אינדיקציה למעורבות אנושית ביצירתה או אפילו כשל אנושי בהליכי מסירתה? ואולם, בניגוד לגאונים לראשונים ולאחרונים, שהתחבטו בתופעת המחלוקת כמשקפת את מוצאה ותהליך מסירתה של ההלכה בעבר, גילו חכמי המאה התשע עשרה עניין בתופעת המחלוקת, כמפתח להכרת המשנה, והמחויבות אליה בעתיד. יותר משתמהו אלו על אופן היווצרותה של המחלוקת, נתנו דעתם על הצורך לתעדה במשנה. אזכור המחלוקות במשנה היווה שיקול מרכזי בדיון אודות יומרותיו של רבי יהודה הנשיא; רבים סברו כי חזיבור שנועד למטרות פסיקה אין מקום לריבוי דעות. שורשים להלכי רוח מעין אלו ניתן לאתר עוד במאה השמונה עשרה, בכתביהם של מלומדים נוצרים, שהתקיפו את המשנה, בין השאר בשל תופעת המחלוקת השכיחה בה. ראו, למשל, בסקירתו של באנאז' (1723–1652): *The History of the Jews*, London 1708, p. 167, ושם: “Though Juda the Saint’s collection of traditions, under the Title of the *Mishnah*, seemed to be a complete work, yet two considerable faults were observed in it; One... the author having reported the opinions of different doctors without naming them, and determining which of these opinions deserved the preference”. מסתבר שלתפיסות אלו הייתה תהודה כלשהי במרוצת הזמן גם בקרב מחנה חכמי ישראל, אף שלא מצינו התייחסות ברורה אליהן מצד חכמי ישראל.

23. ראו רג'יו (לעיל, הערה 21), עמ' 95, ושם: “כי לא ייתכן בשום פנים היות כוונת רבינו הנשיא לחבר חיבור שיהיה ביד כל אדם שילמדהו במהרה מאחר שאסוף בו חבילות של מחלוקות ושינוי דעות בפרטי הדינים בלי שיודיע בשום אחד מהם עם מי ההלכה ומהו פסק דין הנולד מהם, ואם כן מה ירויח איש ההמוני אם ידע שנחלקו התנאים על דין פלוני מאחר שבכל זאת ייעלם ממנו איך יתנהג... הכוזה יהיה חיבור להינתן בידי הכלי”, וכן י”ש רג'יו, מכתב ה, כרם חמד א, פראג 1833, עמ' 11–13. ראו גם: M. Creizenach, ‘Literature Bericht’, *Israelitische Annalen* 1 (Frankfurt am Main, 1839), pp. 38–39. עסקו גם חוקרים מאוחרים יותר, ראו: MGWJ 51: Jacob Bassfreund, ‘Zur Redaktion der Mischna’, pp. 429–430 (Breslau, 1904), ובעיקר י”נ אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים*, ירושלים 1957, עמ' 188–226, וכנגדו ח' אלבק, *מבוא למשנה*, ירושלים תשי”ט, עמ' 105–108: “מכאן יש להסיק שהעורך לא הציב לו למטרה לסדר במשנתו פסקי הלכות 'למעשה'... כל מגמתו בסידור המשנה היתה לשמור את דבריהם בדייקנות שלא ישכחו, ולהזכיר אפילו דעת יחיד בין המרובין”, וכן שם, עמ' 270 ואילך. ראו גם: D. Zlotnick, *The Iron Pillar – Mishnah: Redaction, Form, and Intent*, Jerusalem 1988, pp. 181–193. בפרק המוקדש למטרותיו של רבי כעורך המשנה, ושם בהרחבה על סדרת המשניות במסכת עדויות.

עצמה, ובהמשך בימי הביניים. ואמנם, מבין שוחרי הקדמה, היו שהסתמכו על פרצות שהושמעו בנוגע לעיקרון ההלכתי בשעה שניסו לרוקן ממנו את תוכנו. דוגמה אופיינית לכך נמצאת בספרו של אחד מהמשכילים המתונים בוילנה, מרדכי פלונגיאן (1814–1883).²⁴ בספרו **בן פורת** (וילנה תרי"ח) עמד הלה על הקושי שמציבה המשנה בעדויות בפני המתקנים:

והנה כחומה בצורה תעמוד לפני המצרפים והמתקנים דברי המשנה עדויות... דאמרו: "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין", ועתה יקומו רבים ויבקשו לשבור ככלי מנהגים או הדינים המצרים צעדי העברי יאמרו למו: מי יוכל למנות מספר אנשים אשר היו באותו עצה...? ומי יוכל לעלות בפלס ולשקול את חכמת המתקנים האלה?²⁵

בדומה לכמה מחכמי ימי הביניים הציע פלונגיאן לומר, שאין המשנה עוסקת בתקנות אשר הנסיבות שהביאו לחקיקתן השתנו וחלפו להן במרוצת הזמן:

אמנם אם נרד לראות מחשבת המשנה הזאת, ולבוא עד תכלית כוונתה אז נראה וניווכח כי כן הוא: כי אם יקום בית דין חדש ויפר דברי בית דין ראשון... אז בעינן כי בית דין האחרון יגדל ממנו בחכמה ובמנין... אבל אם בית דין האחרון לא יתחרה עם חכמת בית דין הראשון, ויאמר כי בית דין הראשון לפי זמנו ומקומו היטיב את אשר תיקן... אפס מרוב ימים אשר בין בית דין המתקן לבית דין החדש... נחלף הזמן וגם המקום אשר אנחנו גרים עליו וכל זה יגרום כי יופר גם הדין והמנהג הישן... באופן זה הלא לא בריב ובמצה יבא בית דין האחרון עם הראשון, ושלמים ותמימים הם יחד, ולפי זה, למה רוב חכמה ומנין?²⁶

ברוח זו גם חתם פלונגיאן את דבריו: "אבל המשנה הזאת ממסכת עדויות, וכל דברי רז"ל בגמרא, לא יאסרו את ידינו ורגלינו ברוב אונים עד אשר לא נוכל לנער המון דינים אשר השתרגנו עולו מעל צווארינו בשביל שינוי הזמן".

24. על אודותיו עיינו: ש' וורסס, 'מרדכי פלונגיאן – דיוקן של משכיל נוסח העיר וילנה', ש' נש (עורך), בין הסטוריה לספרות, ספר יובל ליצחק ברזילי, תל אביב 1997, עמ' קמט-קסא.

25. ר' מרדכי פלונגיאן, **בן פורת**, וילנה תרי"ח, עמ' 113–122. התייחסות לדברי פלונגיאן ראו אצל: נ' נתנזון, **שפת אמת**, וורשא תרמ"ז, עמ' 79–80.

26. פלונגיאן, שם, עמ' 22. הצעתו של פלונגיאן התבססה על הסייג שהעלה הראב"ד וכפי שציין פלונגיאן עצמו ("כי צדקו דברי הראב"ד"). פלונגיאן אף ניסה לעגן סייג זה בלשון המשנה. לדעתו, הסייג רמוז בפועל "בטל" שבו נקטה המשנה ("אין בית דין יכול לבטל את דברי בית חבירו"), שמשמעו הפרה גמורה, ולא שינוי לנוכח נסיבות משתנות.

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

יתר על כך, היו ביניהם גם שטענו שעצם התביעה לערוך השוואה בין בתי דינים מוקדמים ומאוחרים, במניין או בחכמה, היא משימה בלתי מעשית²⁷, או לחלופין, עניין שרירותי לחלוטין, כך שאין קושי להתנער ממנה. טענות ברוח זו שם יצחק ארטור בפיה של “האישה העבריייה” בסאטירה הנזכרת. לדבריה “חכמת הדור האחרון גדולה מחכמת הדור הראשון כחכמת הזקן מחכמת הנער”, כך שאין כל מקום לחוש לגדלות חכמתם של בית דין בדורות שעברו.²⁸ ובאשר למניין, המשנה לא ציינה מעולם את מניינם של בית דין בעבר, ומכאן שאין כל צורך לחוש לכך, שאם כן נמצא עצמנו מוגבלים, ו”אין ביד הנער לתת חוק ומשפט מבלי אשר יוכל זקן חכם ממנו לבטלו”.²⁹

27. ואומנם, כבר בימי הביניים התקשו רבים בפשר הדרישה להעריך את גדלותם של האחרונים בהשוואה לראשונים, אם בחכמה ואם במניין. באשר לחכמה: כיצד ניתן להשוות את מידת חכמתם של בני דורות שונים? היו כאלו שתהו על עצם האפשרות שבני הדורות האחרונים יעלו בחכמתם על בני הדורות הראשונים, וזאת לנוכח מאמר חז”ל, תלמוד בבלי, שבת קיב ע”ב: “אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים...?” עיינו, למשל, כסף משנה, הל’ ממרים פ”ב ה”ב: “ואל יקשה בעיניך היאך האחרונים גדולים מהראשונים”, ובעקבותיו תוספות יום טוב למשנה עדויות פ”א מ”ה, וכן גם ד’ זלוטניק (מהדיר), ר’ אברהם אזולאי, אהבה בתענוגים, ירושלים תשל”ז, עמ’ 41-42: “ואל יקשה בעיניך היאך האחרונים יהיו גדולים מן הראשונים, שמשלו משל: האחרון כמו ננס והקדמונים כמו ענקים, ולפי שהננס הוא אחרון הוא כמו ננס הרוכב על צוואר הענק שיוכל להביט למרחוק יותר מן הענק”. על יחסי הדורות באופן כללי יותר, ראו גם: ד’ זלוטניק, ‘על מקור המשל’ הננס והענק’ וגלגוליו, סיני עז (תשל”ה), עמ’ קפד-קפט; י”מ תא שמע, הלכה, מנהג, ומציאות באשכנז 1100-1350, ירושלים תשנ”ו, עמ’ 70-76; א’ מלמד, על כתפי ענקים: תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה, ירושלים תשס”ד.

ובאשר למניין: הראשונים נחלקו אם המדובר במניין החכמים או במניין שנותיו של אב בית הדין. כך או כך, רבים מהם תמחו: כיצד ניתן לשער את מניין החכמים או השנים של בתי דינים בעבר, שלא צוינו מעולם במקורות? עיינו: ‘אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו’, אנציקלופדיה תלמודית א, ירושלים תשל”ג, עמ’ תקצט-תרב.

28. ארטור (לעיל, הערה 2). האדרת מעלתם של הראשונים על פני האחרונים, והשוואתם למעלת בני אדם על חמורים, זכתה לקיתונות של ביקורת מצד המשכילים. הללו סברו כי מטבע הדברים הולכת ההשכלה ומתפתחת, כך שהאחרונים תמיד יעלו על קודמיהם. עיינו: מ’ פלאי, ‘יחס לחז”ל בכתבי משכיל עברי’, בצרון ד (ניו יורק 1983), עמ’ 72-80, והערה 34 שם; שד”ל, מחקרי היהדות א, ווארשא תרע”ג, עמ’ V, ושם: “בכל לבבי אברך את ה’, אשר משך כמה שנים הכביד ידו עלי, וביד חזקה הבדילני מן התועים... המה ישאו קולם ירונו בגאונם... הראשונים כחמורים ואנו כבני אדם”. במסגרת זו יש גם לראות את התקפתו של ארטור על המשנה.

29. ארטור, שם. ה”אשה העבריייה” מסיימת בטענה שהעיקרון ההלכתי לא נאמר מלכתחילה ביחס לדברים הנוגעים לשיקול הדעת, לגבם “כל בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אם האמת חולקת עליו; כי שקולה האמת כנגד כל העולם כולו”. כלל הדברים, ארטור לא התכחש לחלוטין לסייג המגביל שהעמידה המשנה, אך בפועל הציג אותו כריק מתוכן וכחסר כל משמעות מעשית.

אך דומה שרבים משוחררי הקדמה לא התספקו באיתור פרצות במשוכה שהציב העיקרון ההלכתי במשנת עדויות. הללו שאפו להציג את העיקרון באור חיובי יותר, ועל ידי כך גם לשוות למשנת ר' יהודה הנשיא בכללה צביון ליברלי. למטרה זו אימצו דפוסי חשיבה ביקורתיים, וגייסו תובנות פורצות דרך, שנעדרו מהדין במשנת עדויות עד כה.

5.2 פשוטה של המשנה בעדויות

ערוץ מרכזי שבו נקטו מספר מלומדים ליברלים למטרת שיקום דימויה השמרני של משנת עדויות נכרך בעיון בתפקידו של העיקרון במסגרת המשנה הנידונה, וזאת בניגוד לדרכו של התלמוד שדן בעיקרון במנותק מהקשרו במשנה שבה הוא נזכר. אחד מאותם מלומדים היה החוקר אברהם גייגר (1810-1874), מאבותיה של ראשי תנועת הרפורמה. מאמר מקיף שלו על המשנה הופיע בשנת 1835, ובו נידונה בהרחבה גם המשנה במסכת עדויות.³⁰ כבר בפתח דבריו הביע גייגר את הסתייגותו מהתלמוד, שניתק את העיקרון ההלכתי ("אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו") מהקשרו במשנה, ועל ידי כך שיווה לו צביון שמרני:

הגמרא המאוחרת... את המילים "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" תלשה מהקשרם, והפכה אותם לעיקרון עצמאי וכללי.³¹

יומרתו של גייגר במאמר הייתה אפוא לשחזר את כוונתה המקורית של המשנה כמכלול, ועל ידי כך לעמוד על טיבו האוטנטי של העיקרון ההלכתי הנזכר בה.

כזכור, קשיים רבים מעלה המשנה האמצעית שבסדרת המשניות בעדויות (זו הפותחת בשאלה "וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי יְחִיד בֵּין הַמְּרַבִּין"), ובמרכזם התנאי הקטוע שבלשון המענה ("שָׂאֵם יְרָאָה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחִיד וְיִסְמוֹךְ עָלָיו"), אך גם הנמקה השמרנית המלווה אותו ("שָׂאֵין בֵּית דִּין יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֲבֵרוֹ עַד שִׁיְהֵא גְדוּל מְמַנּוֹ בְּחֻמָּה וּבְמִינִין"), שאינה עולה בקנה אחד עם הנימה הגמישה הבוקעת מעיקר המענה. קצה חוט לפענוח כוונת המשנה מצא גייגר בלשון הרמב"ם, בפירושו למשנה:

כוונת זו המשנה כי כשיהיה בית דין שעשה מעשה כדעת יחיד, אין בית דין אחר יכול לחלוק בזה ויפסוק הדין על דעת רבים, אלא אם היה גדול במנין מן הבית דין שקדם,

30. עיינו: A. Geiger, 'Einiges über Plan und Anordnung der Mischnah', in *WZJT* 2 (Stuttgart, 1835-6), pp. 474-492. לדיון אודות מאמר זה של גייגר, ראו: י' שורש, 'המחקר בשירות הרפורמה', *הפניה לעבר ביהדות המודרנית*, ירושלים תש"ס, עמ' 371 (= I. Schorsch, 'Scholarship in the service of Reform', *LBIYB* 35 (1990), pp. 73-102).

31. גייגר, שם, עמ' 483, בהערה: Die spätere Gemara... indem sie die wrote... aus dem zusammenhange [...] riest und aus ihnen einen selbststandingen allgemeingultigen Satz macht על יחסו של גייגר לפרשנות התלמודית למשנה, ראו: C. Gafni, 'Abraham Geiger's Independent Commentary to the Mishnah', *HUCA* 77 (2006), pp. 51-70 (Hebrew Section).

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

שעשה על דעת היחיד, וגדול בחכמה ממנו, כלומר שיהיה ראש ישיבת זה הבית דין חכם מאותו שקדם.

בלשון הרמב"ם ניכר הניסיון ליישב את שני הקשיים הנזכרים. לדבריו יש לראות במשפט “שְׂאִין בֵּית דִּין יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֵבְרוּ עַד שְׂיֵהָא גְדוּל מְמַנּוּ בְּחֻמְהָ וּבְמַנְיָן” תוצאה של לשון התנאי הקטוע “שְׂאִם יֵרָאָה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְיָחִיד וְיִסְמוּךְ עָלָיו”, ולא הנמקה שלו. לשיטתו, דברי היחיד נזכרו במשנה כך שאם יחפוץ בית דין בעתיד לסמוך עליו, אזי לא יוכלו בתי הדין הבאים לאחריהם לבטל את עמדתו, אלא במידה שיעלו על זה שקדם להם בחכמה ובמניין. בקביעה “שְׂאִין בֵּית דִּין יְכוּל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֵבְרוּ עַד שְׂיֵהָא גְדוּל מְמַנּוּ בְּחֻמְהָ וּבְמַנְיָן” לא חתרה המשנה להגביל את כוחם של דברי היחיד אלא דווקא להעצימם, בהדגישה שאם ינקוט בית דין כלשהו כדעת היחיד, לא יוכל בית דין עתידי נוסף לערער על פסיקתו בנקל.

פירושו של הרמב"ם, שאומץ עוד קודם על ידי כמה מפרשני המשנה,³² נתקבל גם על ידי אברהם גייגר, שתרגם את משנתנו על פי מבנה תחבירי דומה:

Warum erwähnt man die Worte des Einzelnen neben denen der Mehrheit [...] Damit, **Wenn** ein Gerichtshof... die Meinung des Einzelnen als die richtige anerkennt und nach ihr verfährt, kein anderer Gerichtshof **dann** den Ausspruch desselben für ungültig erklären könne [...]³³

[=]למה נזכרו דברי היחידים לצד דברי הרבים? כדי שאם בית דין... יראה את דעתו של היחיד כנכונה וינהג על פיה, אזי שום בית דין אחר לא יוכל לבטל את פסיקתו.

אך דומה שמאחרי החלטתו של גייגר לאמץ את שיטת הרמב"ם ניצבו לא רק שיקולים פרשניים, אלא בעיקר היבטים אקטואליים. גייגר, שצידד כל חייו בהנהגת רפורמות הלכתיות, שאף להראות כי המשנה לא שללה אפשרות של תמורה הלכתית עתידית.³⁴ על פי פירוש זה

32. בין הראשונים, ראו: א' סופר (מהדיר), פירוש המאירי למשנה עדויות, ירושלים תשל"ח, עמ' 180, ושם: "וכן שאל... והשיב שאם לפעמים יראו בית דין אחד חשוב כדברי היחיד ויקבעו הלכה כמותו רשאים, ואין בית דין אחר יכול לבטל את דבריהם ולפסוק כמרוכים, אחר שבית דין שלפניהם עשו דרך פסק קבוע ביניהם". בין האחרונים, ראו בדברי ר' עובדיה ברטנורא (1450-1510), בפירושו לעדויות פ"א מ"ה: "אין בית דין אחר שיעמוד אחריו יכול לבטל דברי בית דין הראשון שעשה כדברי היחיד עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמניין".

33. גייגר (לעיל, הערה 30), עמ' 482.

34. ואכן, חוקרים רבים תיארו את מחקריו של גייגר כבסיס רעיוני שלו לתביעותיו בתחומי ההלכה, זאת על ידי שהתווה מודל התפתחותי בהלכה במהלך ההיסטוריה. ראו, למשל: מ' מאיר (הקדמה), א' גייגר, מבחר כתביו על התיקונים בדת, ירושלים תש"ם, עמ' ה-ט: "מטרתו העיקרית של גייגר בחקירת העבר לא היתה איפוא לערוך מחקר לשמו, כי אם להיזקק למחקר ההיסטורי כדי לבקש סימוכין לניסיונותיו ולמצוא קניימיה לרפורמה ביהדות, סבור היה, כי מעולם לא היתה היהדות דת שקפאה על שמריה

נזכרה המחלוקת במשנה כדי לאפשר גמישות הלכתית לדורות הבאים: לא זו בלבד שהמשנה התירה לבית דין מאוחר לסמוך על דברי היחיד, ולעקור על ידי כך את ההלכה שנקבעה על פי המרובים, היא אף מבצרת את הפסיקה כדעת היחיד, ואוסרת על בתי דינים שיבואו לאחר מכן לצאת כנגד הפסיקה המחודשת! היש ביטוי גדול מזה לגמישות הלכתית גדולה מזו?! ואמנם, מגמה אידיאולוגית זו של גייגר לא נעלמה מעיניהם של בני דורו, שהעירו ביחס לפירושו למשנת עדויות:

וידוע גם כן כי המשפט הזה היה אבן נגף וצור מכשול לכל החפץ למלא את ידו לשלוח במנהגים הקדמונים ובתקנות הקדמוניות ולשנותם לפי צורך השעה ושינוי הדורות ומצב האומה, והנה נא החכם גייגר מסיר המכשול מכל וכל.³⁵

למרות גישתו המתונה של גייגר, שלא יצא לערער על המשנה עצמה, לא נחסכו ממנו דברי ביקורת נוקבים, בראש ובראשונה בזירה האידיאולוגית. גורמים שמרנים בסביבתו התקשו להבין לרוחו של גייגר: היש תועלת בהגנה על עמדתה המקורית של המשנה, אם זו כרוכה בהתנערות מאופן התקבלותו בתלמוד?³⁶ אך גם עמיתיו הליברליים הסתייגו מהפירוש שהציע גייגר למשנה. ככלות הכול, גם על פי פירושו נותרו ידיהם של חכמי ההלכה כבולות, שהרי אין בכוחם לעקור הלכה שנתקבלה אלא במידה שנמצא לכך תקדים כלשהו. וכלשונם: "מה נפקותא לעניין דינא תצא לנו מזה, כי הנה... לפירוש גייגר אין האחרונים רשאים לבטל דברי הראשונים אלא אם כן ימצאו סמך באחד מן הקדמונים!"³⁷ לצד טיעונים אידיאולוגיים אלו,

אלא דת שהתפתחה במהלך הדורות"; מ' מאיר, בין מסורת לקדמה, תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, ירושלים תש"ן, עמ' 113, וכן: M. Meyer, 'Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums, The Positions of Zunz, Geiger, and Frankel', *LBIYB XVI* (1971), pp. 1941-1942. ראו גם: י' קלוזנר (הקדמה), א' גייגר, המקרא ותרבותו, ירושלים תש"ט, עמ' יא, בנוגע למגמתו של גייגר בכתב העת שלו: "המדע צריך לשמש ראייה והוכחה שמותר ואפשר לעשות תיקונים ביהדות מפני שהיהדות היא בעצם מהותה דת של התפתחות השתנות והתחדשות". י' שורש (לעיל, הערה 30) מסכים שגייגר עשה שימוש בחקר ההיסטוריה כדי לקדם את מגמותיו ההלכתיות. ואולם, שורש סבור, כי במאמר של גייגר על המשנה בולט יותר הניסיון להתנער מהספרות הרבנית, מאשר השאיפה להציגה כדגם חיובי להתפתחות ההלכה. לדבריו, רק בשלב מאוחר יותר עשה גייגר שימוש במודל התפתחותי כדי לקדם את תביעותיו ההלכתיות. וראו גם: Jay M. Harris, *How Do We Know This?*, State University of New York Press 1995, pp. 157-165.

35. שד"ל, 'חקירות שונות', מכתב ה, כרם חמד ג, פראג 1838, עמ' 71.

36. ברוח זו יש לראות את ביקורתו של ר' צבי הירש חיות (1805-1855), ספר עטרת צבי, משפט הוראה, כל ספרי מהר"ץ חיות א, ירושלים תשי"ח, עמ' שצ, על דברי גייגר: "שדבר זה סותר ומתנגד לפוסקים ראשונים ואחרונים... כל סוגיות הש"ס המתעסקות באלו העניינים סותרים דבר זה". המהר"ץ חיות איננו מכנה את גייגר בשמו, אלא מזכיר "חכם אחד" באופן סתום.

37. שד"ל (לעיל הערה 35), עמ' 72. בשיטתו של שד"ל נדון בהמשך.

"אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו"

הושמעו גם טענות ענייניות כנגד ההסבר של הרמב"ם, שבעקבותיו צעד גייגר, במישור הלשוני³⁸ והפרשני³⁹ גם יחד.⁴⁰

38. בין הטיועונים שהושמעו כנגד פירושו של הרמב"ם, שאותו אימץ גייגר, במישור הלשוני: א. אין כל אפשרות לפרש את המילים "שאין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" כתוצאה של התנאי שקדם להם (= "שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו"), שכן ברור שמדובר ביחידה תחבירית עצמאית. ברוח זו יש להבין את התקפתו של ר' יצחק שמואל רג"ו, מכתב ו, כרם חמד ג, פראג 1838, עמ' 83: "הנה גם השי"ן שבמילת 'שאין' תתנגד לזה הפירוש, שיראה כאילו מאמר 'שאין בית דין יכול...' מקושר עם מה שלמעלה ואיננו עוד לתשובת התנאי, ולפי דעת הרמב"ם היה ראוי לומר כך: 'אם יראה בית דין את דברי חברו ויסמוך עליו אז אין בית דין יכול וכו'...' אך מה טעם לאות שי"ן?". ב. טיעון דומה כנגד הצעתו של גייגר העלה שמואל דוד לוצאטו (שר"ל), מכתב ה, כרם חמד ג, פראג 1838, עמ' 72: "שאם היה כוונת התנא כדברי גייגר, כך היה אומר: '... שאם יראה בית דין את דברי חברו ויסמוך עליו, אין בית דין יכול לבטל דבריו עד שיהיה וכו'...' ובאמרו 'לבטל דברי חברו' ולא אמר 'דבריו' אין ספק שנתכוון לומר משפט בפני עצמו".

39. גם במישור הפרשני הותקפה בחריפות שיטת הרמב"ם, שבעקבותיה צעד גייגר: א. על פי דרך קריאתו של הרמב"ם את המשנה, אין התשובה שבמשנה עונה באופן הולם על השאלה "למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין". הן עיקר הסיבה להזכרת דברי היחיד הינה "שאם יראה בית דין את דברי היחיד יסמוך עליו", ומה טעם יש לציין כי "אין בית דין (=שיבוא אחריו) יכול לבטל דברי בית דין חברו", ראו: שלמה יהודה רפפורט (שי"ר), מכתב טז, כרם חמד ה, פראג 1841, עמ' 186, הקובל על פירושו של הרמב"ם=גייגר: "איזה קשר יש כאן בין הטעם של הזכרת דברי היחיד ובין שני בתי דינים החולקים ביניהם, אם יכול בית דין אחד לסמוך על דברי יחיד נגד החולק עמו, והנה דין זה אחר ולא יחזק הטעם [...]?". בדומה לו טוען רג"ו (לעיל, הערה 38), עמ' 83-84, כי לפי הרמב"ם=גייגר "לא תהיה תשובת המשנה מעין השאלה כלל... האם כך היא דרכה של המשנה להשיב שלא כעניין השאלה?". ב. על פי הסברו של הרמב"ם=גייגר קשה: מדוע מניח המשיב שבית דין מאוחר יכול להסתמך על דברי היחיד ולפסוק כמותו, לאור הנתחו של השואל כי "אין הלכה אלא כדברי המרובין". לשון אחר, רג"ו, שם, עמ' 83: "מדברי המשנה 'שאם יראה דברי היחיד ויסמוך', משמע דפשיטא ליה שיוכל לסמוך, אכן מנא ידעינן שיוכל? הלא כל כי האי הוה ליה למתניתין לאודועי כי הוא חידוש גדול, ומעולם לא שמענו כי מותר לפסוק כדעת היחיד... ואיך יאמר סתם 'שאם יראה ויסמוך'?". ג. קיימת חוסר עקביות במשנה על פי פרשנותו של הרמב"ם=גייגר: מדוע הותר לבית דין הקדום להכריע כדברי היחיד, ולבטל דעת המרובין, ואלו לבית דין המאוחר נאסר להחזיק מחדש בדעת המרובין, עד שיהגדל מבית הדין שקדם לו בחכמה ובמנין? על קושי דומה עמד ר' יצחק חיות (-1726 1640 פרפראות לחכמה, זרע יצחק, פרנקפורט 1732, ושוב: חידושים מלוקטים מספר זרע יצחק, הורפסו במשניות ע"א פירושים ("ואיכא למידק, היאך עשו הבית דין שלא כראשונים, הא אין בית דין יכולים לבטל אלא אם כן גדולים [...]?) ואם באמת היו גדולים אם כן... למה לי 'דברי היחיד'?", ושוב: רג"ו, שם, עמ' 83: "למה יקפיד התנא שיתקיים דעת היחיד יותר מדעת המרובין? שהרי בית דין הסומך על דברי היחיד אינו צריך שיהיה גדול חכמה ובמנין מן המרובין שחלקו עם אותו היחיד... אבל בית דין שיבוא אחריו אף על פי שיבקש לקיים דברי המרובין הקדמונים שהיו חולקים עם היחיד, לא יוכל לבטל דברי בית דין הסומך על היחיד אלא אם שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין, השמעת מימך משפט מעוקל כזה?".

40. גייגר הגיב לטענות של רפפורט ושר"ל. ראו: A. Geiger, 'Recensionen', *WZJT* 4, Stuttgart 1839, pp. 408-411.

אך למרות שלא נמצאו תומכים רבים בפירושו של גייגר, את גישתו העקרונית, לפיה יש להתחקות אחר משמעותה המקורית של המשנה בהתעלם מהתוכן שיצק בה התלמוד, אימצו למדנים אחרים.⁴¹

עניין רב במיוחד במשנת עדויות מצא הלמדן הגליצאי הירש מנדל פיניליש (1806–1870), והוא הקדיש לה את אחד ממאמריו הראשונים, בשנת 1840. בדומה לקודמיו, המשנה בעדויות העסיקה את פיניליש לא רק בשל האתגר הפרשני שהציבה, אלא בעיקר בשל תוצאותיה המעשיות. אגב סקירה של הפירושים שהוצעו למשנה במרוצת הדורות, לא נמנע פיניליש מלהעיר:

... הוקשה בעיניהם התנאי הנזכר במשנה 'עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין' כי הוא סותר לשכל הישר לאסור אסר על הבית דין המאוחר לבל יבטל דברי בית דין הקודם לו בזמן רב, אף בהשתנות מצב האומה מן הקצה אל הקצה... ומה יעשו כל הדורות המאוחרים שלא זכו חכמיהם להיות גדולים בחכמה ובמנין מהבית דין אשר לפניהם?⁴²

אך את עניינו של פיניליש במשנה בעדויות ניתן להסביר מזווית נוספת: במשך שנים נתחבט בשאלה אם ניתן להציע פרשנות למשנה המנוגדת לזו שהועלתה בתלמוד. עיסוק זה של פיניליש הגיע למיצוי בספרו דרכה של תורה, שראה אור ב-1863. פירושו למשנה בעדויות, שנכרך בהתנערות מרוח הפרשנות התלמודית, היה אם כן ציון דרך בגיבוש תפיסתו הביקורתית.⁴³ בדומה לגייגר סבר גם פיניליש שהעיקרון ההלכתי, בהקשרו המקורי במשנה, לא בא להגביל אלא דווקא לעודד גמישות בהלכה, ואף להגן על דעת היחיד מפני דעתם של המרובים. פיניליש נקט בדרך משלו בביאור לשון המשנה: לדבריו, העיקרון ש"אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" בא לנמק את טענת המשנה כי ניתן להסתמך על דעת היחיד. עניינו של העיקרון: כל עוד לא התבטלה דעת היחיד באופן אקטיבי, על ידי בית דין הגדול ממנו בחכמה ובמנין שבימיו, הרי שיש לדעה זו קיום, ומשום כך גם ניתן להסתמך עליה בעתיד. באופן זה, טען, נקראת משנתנו ללא גמגום. המשנה שאלה: מדוע הוזכרה דעת היחיד, אחר שאין הלכה כמותו? והשיבה: דעתו של היחיד נזכרה על מנת שניתן יהיה להסתמך עליה. שכן, כל עוד לא התבטלה דעתו של היחיד על ידי בית דין שבזמנו, הגדול ממנו בחכמה ובמנין, נותרה עמדתו שרירה וקיימת, ובתי דינים מאוחרים יכולים להיתלות בה. מעתה מיושב גם המתח שבלשון המשנה: ההנמקה המגבילה במשנה, "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו", איננה עומדת בניגוד לרוח התשובה שקדמה לה, "שְׁאֵם יִרְאֶה

41. לפירוש מקורי נוסף למשנה בעדויות, חסר סממן אידיאולוגי מובהק, ראו: Dr. B (?), 'Erklärung zweiter der Mischnajot Ediot I, 5 und 6', *MGWJ* 17, Breslau 1868, s. 178-181.

42. ה"מ פיניליש, מכתב ד, כרם חמד ו, פראג 1841, עמ' 50-53. על פיניליש ראו: ח' גפני, פשוטה של משנה, רמת גן 2011, עמ' 189-281.

43. ראו: ה"מ פיניליש, דרכה של תורה, וינה 1861, עמ' 12.

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו”. היא הנותנת: ההנמקה באה להדגיש כי יש קיום לדעת היחיד כל עוד לא התבטלה במפורש על ידי בית דין בימיו, וכך מתאפשר לבתי דין בדורות הבאים לעשותה תקדים.⁴⁴ מדובר אפוא בעיקרון שנזכר במשנה כטעם לגמישות השוררת במערכת ההלכה, ולא כדי להבליט את הנוקשות השלטת בה:

וכזה תסור התלונה על התנאי המוזכר במשנה... כי לא היתה הכוונה לאסור חכמי הדור המאוחר ככבלי ברזל מבלי לשנות מאומה מדברי בית דין הקודמים... שהרשות ביד הבית דין הגדול שבכל דור ודור לשנות... לפי שינוי מצב האומה בהתחלפות הזמן והמקום ובלכך שתהיה כוונתם לשמים.⁴⁵

44. בפירושו של פיניליש למשנה יתרונו נוספים. כזכור, רבים התקשו: “התנאי הנזכר במשנה ‘עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין’... אי אפשר קיומו כלל, לפי שאין ביכולת השכל האנושי להגביל ולשער ערך יתרון החכמה באנשים שונים ובזמנים מתחלפים” (ראו בדברי פיניליש [לעיל, הערה 41], עמ’ 50-51). על ידי הסבת ההנמקה לבתי דין בזמנו של היחיד ניתן להבין את הדרישה לשער את חכמתם ומניינם של בתי הדין: אין מדובר בניסיון לאמוד ולהשוות את חכמתם של בתי דין במרוצת הדורות, משימה שנראית כבלתי אפשרית, כוונת המשנה היא לבחון ולהעריך את שיעור קומתם של בתי דין הפועלים באותה העת.

קושי נוסף שמיושב על פי פיניליש קשור בפירוט שמופיע בסיום המשנה: מה צורך יש בפירוט שבסוף המשנה? מדוע ראתה המשנה צורך לפרט מצבים המהווים למעשה חריגה מהכלל שזה עתה נקבע, היינו ש”אין בית דין יכול לבטל את דברי חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין?”. ואכן, פרשני המשנה המסורתיים חשו לכאור את הפירוט המיותר. ר’ יום טוב הלר, בתוספות יום טוב שלו, העלה: “להכי אהדריה, דלא תימא הא דאמרן עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין דאו או קתני”. כלומר, משנתנו באה כהנגדה למשנה באבות פ”ה מ”ז: “חכם... אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין”, ושם ברור שדי באחד התנאים כשלעצמו. בדומה לתוספות יום טוב פירש גם ר’ ישראל ליפשיץ, בתפארת ישראל שלו. בדרך שונה הלך ר’ יואל חסיד, נרפס במשניות ע”א פרושים, ראו שם. על פי הצעתו של פיניליש מובן הפירוט: המשנה מנסה לתאר מצבים בהם ניתן להסתמך על דעת היחיד, והיינו דווקא בכגון שלא נתבטלה דעתו; בשעה ששאר בתי דינים שבזמנו לא עלו עליו בחכמתם או במניינם.

45. פיניליש (לעיל, הערה 41), עמ’ 52. יש לציין, גם על פי פירושו של פיניליש למשנה היכולת לשנות את פני ההלכה מותנית במציאת תקדים מהעבר להלכה אלטרנטיבית. פיניליש מטשטש הגבלה זו בדבריו.

מדבריו אלו ניכר שפיניליש, כמו גייגר, הונחה מתוך שאיפות אידיאולוגיות אקטואליות בפירושו למשנה.⁴⁶ אין תימה שגם למדנים אחרים, בעלי אוריינטציה ליברלית כמותו, דבקו בשיטתו.⁴⁷

5.4 שחזור הנוסח של משנה עדויות

עיון בהקשר הרחב שבו הופיע העיקרון ההלכתי במשנה בעדויות, שימש ללא ספק כלי חשוב בניסיון למתן את המסר השמרני שעולה ממנו. אך גם בדרכים אחרות חתרו למדנים בעלי אוריינטציה ליברלית ליטול מן המשנה בעדויות את צביונה הנוקשה. אחת מהן הייתה ההתחקות אחר גלגולי הנוסח של המשנה, והניסיון לשחזר את לשונה המקורית. וכאן המקום להבהיר: עד לשלהי המאה התשע עשרה כמעט ולא נעשה שימוש בכתבי יד או בדפוסים עתיקים במחקר המודרני המוקדש למשנה (או ביצירות אחרות מעולמם של חז"ל).⁴⁸ עם זאת,

46. עם זאת, אין להתעלם מהחסרונות בפירושו של פיניליש למשנה: א. פיניליש רואה בלשון "שאיין בית דין יכול דברי בית דין חבריו" הנמקה לעיקר התשובה במשנה: "שאם יראה בית דין ויסמוך עליו". בכך חוזר ומותיר פיניליש במשנה תנאי קטוע ללא תוצאה ברורה. אפשר שלדעתו לשון "יסמוך עליו", מהווה תוצאה לתנאי, וכפי שנרחיב לקמן. ב. העירוב שבין "דברי יחיד" ו"דברי מרובין", לבין "בית דין" ו"בית דין חבריו", נראה מגומגם. לשיטת פיניליש ראוי היה לשנות: "שאיין המרובין מבטלין דברי היחיד אלא אם כן גדולים ממנו בחכמה ובמנין", שכן לדבריו הכלל של "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבריו" מוסב על "דברי היחיד" ו"דברי המרובין" שנוכרו קודם לכן במשנה.

47. היו בין המשכילים שפירשו את המשנה באורח דומה לפיניליש. ראוי לציין במיוחד לאברהם בן נחמן קרוכמל (אב"ן, 1817-1888). יחסו של אב"ן למפעל המשנה היה שלילי ביסודו, וזאת בשל הקיבעון ההלכתי שהנציח. עם זאת, אב"ן סבר כי מגמת הקיבעון איננה ניכרת בהתייחסות המשנה לתופעת המחלוקת. בספרו של א' קרוכמל, ירושלים הבנויה, למברג 1867, עמ' ס-סב, נזקק אב"ן למשנת עדויות, בנוקטו פירוש מקביל לזה של פיניליש. לאור פירושו במשנה לא נותר לו לאב"ן אלא לקונן: "כי לו לא יראו הרבנים לנפשם... כי עתה בחוות דעתם יכלו להצטרף לפעמים להיות נמנים לרוב עם סברת המיעוט המיקל, ולא הוכרחו להיות נגררין בתר הרוב המחמירין, ואולם, מה לעשות, כי לא יערבו לבם אף לשמוע את דעתם, ויקטינו עצמם תמיד, ונושאים על שפתם ומרגלא בפומייהו תמיד מאמר חז"ל: 'אם הראשונים ככני אדם אנו כחמוריים'". על עיסוקו של אב"ן במשנה בעדויות נותרה עדות מפתיעה נוספת. במסגרת זכרונותיו, תיאר משה ליב ליליינבלום (1843-1910) את אחד ממפגשיו עם א' קרוכמל, כשהאחרון בא לבקר באודיסא, ב-1870. ליליינבלום מספר: "ביום 11 בנובמבר שיחרתי פני האיש רם המעלה, ה' קראחמאל. מידי שבתנו הגיד לי ביאורו על המשנה במסכת עדויות 'ולמה מזכירין דברי היחיד'...". קטעים אלו מיומנו של ליליינבלום פורסמו בתוך: רשומות, מאסף לדברי זכרונות, לאתנוגרפיה, ולפולקלור בישראל ב, תל אביב תרפ"ה, עמ' 395. לביקורת על פירוש אב"ן, ראו: ח' אופנהיים, 'מבוא למשנה', בית תלמוד ב, וינה תרמ"ב, עמ' 313, הערה 42.

48. על כך ראו: י' זוסמן, 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשל"ז), כרך ג, עמ' 215-250.

חכמי ישראל לא נמנעו מלנסות ולשער על פי שיקול דעתם מה היה הנוסח המקורי של המקורות שבהם עסקו, ואילו גלגולים פקדו אותם במרוצת השנים. ברוח זו פנו לדון גם בנוסח של המשנה שלפנינו בעדויות, ובנסיבות אלו הגיעו למסקנה המרעושה לפיה הגרסה של משנתנו שובשה במהלך הדורות. תוספות שחדרו לתוכה במרוצת הזמן הן שיצרו את הקשיים בהבנתה. לטענת כמה מהם, נוסח המשנה המקורי היה פשוט וקצר בתכלית: "וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי יְחִיד בֵּין הַמְרַבִּין? שְׂאֵם יִרְאֶה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיְחָיד יִסְמוֹךְ עָלָיו"⁴⁹. על פי גרסה מקורית זו הוענק חופש פעולה רב לחכמי הדורות לרענן ולעדכן את ההלכה. בכל עידן יכלו החכמים למצוא סעד ומשען בדעת היחיד, שעה שחפצו לערער את אושיות ההלכה הרווחת. רק ברבות השנים, מתוך שיקולים שמרניים שעניינם ביצור ההלכה, נוסף למשנה העיקרון "שאינן בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו". הוספה מאוחרת זו הולידה את החספוס הלשוני במשנה, ויצרה מתח בין המגמה הליברלית והשמרנית הבורקות ממנה.

בין החכמים לא שררה הסכמה מתי חדרה תוספת שמרנית זו למשנה, ולמי יש לייחסה. היו שתלו תוספת זו ברבי יהודה הנשיא עצמו, ששאף "לאסור איסור לגמרי לכל בית דין שיבוא לבלתי יוכל בשום אופן שיהיה לסתור דברי הקדמונים לעולם"⁵⁰. ואולם, חכמים בעלי אוריינטציה ליברלית העדיפו להסיר לזות שפתיים מעל משנת רבי יהודה הנשיא. הללו נטו לראות בעיקרון הנזכר חותם של תקופה מאוחרת יותר. בהשקפה זו נקט, בין היתר, אייזיק הירש וייס (1815-1905), בחיבורו דור דור ודורשיו.

וייס היה לוחם מרכזי בשדה המערכה למען ה'תיקונים', ואין להתפלא שהעיקרון ההלכתי ש"אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" היה לצנינים בעיניו, והוא ראה בו כנטע זר, הנעדר שורשים במצע המקורי של המשנה בעדויות. עם זאת, וייס חפץ להציג את ר' יהודה הנשיא כמודל לחיקוי,⁵¹ ואת משנתו כסמל לגמישות.⁵² כך הגיע למסקנה כי את קולר

49. ראו לראשונה אצל רג'יו (לעיל, הערה 38), עמ' 85: "לכן אני אומר: שבקיה להאי מתניתא דרחיק ומוקי אנפשיה, ואולי הגירסא הנכונה היא הנשנית בתוספתא שהשמיטה הכלל אין בית דין יכול...".

50. על כך ראו שיטת שד"ל להלן.

51. א"ה וייס, דור דור ודורשיו ב, וילנא תרס"ד, עמ' 158-165. כך, למשל: "מדת הטוב והחסד הזאת היתה גם מדתו בהנהגת נשיאותו"; "בתלמוד אהב את הדרך הישר, והתחבולות ומלאכת מחשבת של בעלי פלפול שנאה נפשו"; "גדולים מעשי רבי בהלכה", ועוד.

52. וייס, שם, עמ' 164-165: "כי מעולם לא חשב ולא עלה על לב רבי יהודה הנשיא להכריח את החכמים אל דעתו בתוקפו ובכח נשיאותו"; שם, עמ' 186: "האשמה באלה אשר לא הבינו כוונת רבי בסידורו וחשבו כי חפצו היה לתת ספר חוקים ביד עמו אשר יורו מתוכו הלכה למעשה... אבל באמת זה לא חשב ולא עלה על לב רבי מעולם"; ושם, עמ' 233: "ולא היה כוונתו לחבר ספר חוקים כי אם כוונתו בעצם ובראשונה לעשות ילקוט משניות... שההלכות שקבעו קדמוניהם לא תהיינה כחוק ולא יעבור אלא נתן הדבר ביד כל בית דין ובית דין לקיימן או לבטלן".

קלקלת הקיבעון שהולידה המשנה בעדויות אין לתלות ברבי יהודה הנשיא, אלא בחכמים שקמו בעקבותיו:

המאמר "שאין בית דין יכול לבטל..." אין לו שייכות כלל למאמר שלפניו, ואדרבא, הוא סותר אותו, ומלבד זה גם לפי דרכי הלשון אין לו חיבור הגיוני עם המאמר הקודם... אלא שהבאים אחרי המשנה הרחיבוהו והם פתקוהו במשנה.⁵³

באמצעות הפרדת השכבות ההיסטוריות במשנה הצליח וייס לסלול דרך בהבנת המשנה הקדומה, ללמד זכות על רבי יהודה הנשיא מחברה, ואף למצוא במשנה לגיטימציה לחדושי ההלכה.

5.5 עריכת המשניות בפרספקטיבה היסטורית

נוכחנו לעיל, כי על ידי בחינת הנוסח של המשנה בעדויות, תוך שימת עין לגלגוליה ההיסטוריים, או באמצעות פרשנות מחודשת לדבריה, ניסו מספר חכמים במאה התשע עשרה למתן את המסר השמרני שעלה ממנה. ואולם, בעוד שאלו התמקדו במשנה בודדת זו, ובמוצאו של העיקרון הספציפי לפיו "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו", בחרו מלומדים אחרים ליתן דעתם על תהליך העריכה המקיף יותר של סדרת המשניות בעדויות בכללה (א), ד-1). אף כך ניתן היה להגן על דימויה החיובי של המשנה, ולהציגה כמופת לגמישות הלכתית. כזכור, אחת השאלות העקרוניות שעמה התמודדו מפרשי סדרת המשניות בעדויות נקשרה בריבוי התשובות שניתנו לבעיית הזכרת דעת היחיד שלא נתקבלה במשנה. רבים תמחו: לשם מה חיוניים תירוצים מרובים לאותה בעיה, או כפי שניסח אחד מהם: "ולמה מזכירין דברי שמאי והלל לבטלה? ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין? אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה?... ולמה צריך ג' תירוצים?!"⁵⁴

בשאלת ריבוי התירוצים שבמשנה עסקו הפרשנים החל מימי הביניים, ראשונים כאחרונים, ואנו יכולים להבחין בדבריהם בשתי גישות עקרוניות. על פי הגישה האחת, מדובר בשיטות

53. וייס, שם, עמ' 59, בהערה 3. אכן, וייס ניסה למתן את המסר העולה מדברי המשנה גם בדרכים אחרות, הנוגעות לתהליך עריכת המשנה ולפרשנות לשונה, עיינו שם בהרחבה, עמ' 57-61, ובהשלמות לפירוש המשנה לח' אלבק, עדויות א, ה, עמ' 476, שהעיר על דבריו.

54. ר' אברהם שמעון טרויב (1813-1876), יליד קיידאן, ורבה של שאוול), הגהות וציונים למסכת עדויות א, ד-1 (נדפסו במשניות ע"א פירושם).

חלוקות של התנאים שנלקטו על ידי עורך המשנה.⁵⁵ על פי הגישה האחרת, מדובר בשיטות תנאיות המוסיפות והמשלימות זו את זו.⁵⁶ בעקבות חכמי ימי הביניים,⁵⁷ גם אנשי 'חכמת ישראל' במאה התשע עשרה התחבטו בשאלת ריבוי התירוצים במשנה, ואף הם נקטו באחת מהגישות של הקדמונים, זו הרואה בריבוי התירוצים מסורות חלוקות,⁵⁸ וזו הרואה בהם מסורות משלימות.⁵⁹ ואולם, עיקר ענייננו

55. כנציג לגישה זו, הסבורה כי המדובר במחלוקת של ממש, ניתן לציין את המאירי בפירושו למשנת עדויות פ"א מ"ג (מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ח, עמ' 180). לדבריו, מדובר במחלוקת בעלת השלכות הלכתיות: "וכן שאל, דרך כלל, כל שיחיד ורבים חולקים, למה הזכירו דברי היחיד, אחר שאין קובעין לפסוק כמותו? והשיב, שאם לפעמים יראו בית דין אחר חשוב כדברי היחיד ויקבעו מעשה כמותו רשאים... ור' יהודה אומר בהיפך, כלומר שאין בית דין עושים כדברי היחיד, אלא שהזכרו דברי היחיד כדי שאם יטעה". מתון יותר היה ר' שמשון משאנץ (תוספות ר' שמשון משאנץ נדפסו בש"ס וילנה, עדויות א, ו, ד"ה אמר ר' יהודה). גם לדבריו קיימת מחלוקת בין המשניות, אלא שאין למחלוקת זו השלכות הלכתיות. מדובר במחלוקת תיאורטית, הנוגעת לשיקולים הסגנוניים שהנחו את מחבר המשנה. לדבריו, "ר' יהודה... לא לחלוק על דברי תנא קמא בא, שגם ר' יהודה סבירא ליה שיש כח ביד האמוראים לפסוק כדברי היחיד, אלא משמעות דורשין איכא בינייהו, שזה אומר לכך נכתבו, וזה אומר לכך נכתבו. אבל בכלל הדינים הם שוים".

56. נציג לגישה זו הוא הרמב"ם בפירושו למשנה: "אחר שקדם לו המאמר בתועלת קיום דברי היחיד בין המרובין, והוא שאפשר שיפסוק בית דין כסברת אותו היחיד, אמר ר' יהודה לאיזה טעם זכרו דברי היחיד שנדחים, כלומר שאין עושין בית דין לעולם הלכה כדבריו". הוי אומר: בעוד שמשנה ה' עוסקת בהזכרת דברי יחיד, שניתן להסתמך עליהם בעתיד, הרי שמשנה ו' באה להסביר את הזכרת דברי היחיד שנדחו לחלוטין. מסתבר, כי על פי הרמב"ם יש להטעים בקריאת השאלה: "למה הזכרו דברי היחיד בין המרובין ל ב ט ל ה?". כלומר, כל אחד מן הטעמים חיוני למציאות שונה, והם משלימים זה את זה. ועיינו עוד בברטנורא ובתוספות יום טוב, שנחלקו בכיבוד דברי הרמב"ם. גם הרא"ש, שהובא בעין יעקב, נקט בגישה דומה. לדבריו, ר' יהודה נאלץ להוסיף על דברי תנא קמא, מאחר שסבר שאין בהסברו של תנא קמא כדי לנמק את כל ההקשרים בהם הובאה דעת היחיד. וכלשונו: "אמר רבי יהודה: אם כן למה מזכירין... אם כן שאין טעם אחר אלא כמו שאמרת, התינו היכא ששונה בסתם... אבל היכא שמבטל בפירוש...", ראו שם.

57. גם בספרות האחרונים הועלתה שאלה זו, אך כאן הוצעו לעיתים תשובות בעלות אופי פלפלני. עיינו, למשל, בהגהות וציונים לר' אברהם שמעון טרויב מקידאן, נדפסו במשניות ע"א פירושים.

58. ראו שד"ל, מכתב כ, כרם חמד ד, פראג 1840, עמ' 147: "והנה ייתכן לומר כי רבי המסדר המשנה אשר בדינו סידר תחילה בלשון סתם מה שהיה נכון וישר בעיניו, והיא משנת למה מזכירין עד בחכמה ובמנין, ואחר סדר מה שהיו שונים תלמידי ר' יהודה, והיא משנת 'אמר ר' יהודה אם כן למה...'". ראו גם וייס (לעיל, הערה 51), עמ' 59, הערה 3: "ובתשובת זאת השאלה נחלקו התנאים... משנה ה' נראה שהיא לחכמים החולקים על ר' יהודה, והקדימה מסדר המשנה מפני שהיא דיליה ונשנית בזמנו".

59. כך, למשל, פיניליש (לעיל, הערה 42), עמ' 52-53. אליבא דפיניליש, חכמים עסקו בדעת היחיד בזמן שלא נדחתה לחלוטין, ואילו ר' יהודה עסק בזמן שדעת היחיד נדחתה לחלוטין מן ההלכה. ראו גם רפפורט (לעיל, הערה 39), עמ' 195-196. אליבא דרפפורט, ר' יהודה עסק בכגון שהמקבל איננו יודע

כאן בכמה מלומדים שכבשו דרך משלהם. את ריבוי התירוצים ראו כפרי התפתחות היסטורית, המשתקפת בעריכת המשנה. במגוון התירוצים מצאו עדות לתהפוכות העיתים:

את שלשת המשניות בעדויות... אשר כבר נדחקו בהם הראשונים לפרשן, באמת אי אפשר לחברן יחדיו, כי הם סותרים זה את זה. אמנם, הן מורות על שלשה זמנים משונים זה מזה.⁶⁰

הכרה זו פתחה מוצא נוסף עבור חכמים שהתעקשו להאיר את מחבר המשנה באור יקרות. בין אלו בלט ההיסטוריון הידוע היינריך (צבי) גרץ (1817–1891), שנטה חסד לרבי יהודה הנשיא בחיבורו ההיסטורי דברי ימי ישראל, וראה בו דמות מופת למנהיגות הקשובה לאתגרי השעה.⁶¹ אף המדיניות ההלכתית שלו, טען גרץ, חשפה גמישות מרובה: "לא לחתום את התורה שבעל פה... או לשום שום גבול ומעצור להתפתחות התורה". בהתייחסו לסימני שמרנות שניכרו במשנת בעדויות טען גרץ כי אלו משקפות תקופות מוקדמות יותר, וכלשונו:

מכל מה שאמרנו יוצא לנו כי רבי לא היה חותם התורה בחותם צר... כאשר לא צדקו במשפטם אשר ייחסו את פסק הדין כי "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין

אם המסורת שקיבל הינה דעת הרבים, ואילו חכמים עוסקים אף בכגון שידוע למקבל שזו דעת היחיד, אך לא הובהר לו כיצד יש לנהוג אם לא נשאו ונתנו בדבר. הצעה מעניינת העלה פלונגיין (לעיל, הערה 25), עמ' 116–118, לדבריו המשניות עוסקות בהלכות בסוגים שונים: תקנות וגזירות, הלכה למשה מסיני, והלכות המושתתות על דרשת הכתוב, ראו שם.

60. שרגא פיש רוזנטל (1839–1921), היה רב בברסלאו, ומידידו של ר' דוד צבי הופמן, 'זמן הולדת תרגום אונקלוס', בית תלמוד ג, וינה תרמ"ג, עמ' 20, הערה 12. רוזנטל סבר, כי המשניות משקפות תמורות שקדמו לימיו של רבי יהודה הנשיא: המשנה הראשונה מורה על זמן שבו "היו רואין את דברי היחיד לגבי המרובין בטל ומבוטל לגמרי", זו הייתה תקופת נשיאותו של רבן גמליאל. המשנה השנייה, לעומתה, המגלה גמישות והמאפשרת ללכת בעקבות דברי היחיד, נכתבה בשעה שהודח רבן גמליאל מנשיאותו, כשנעשה ניסיון לחתור תחת ההלכות שקבע. לבסוף, המשנה השלישית, החוזרת ומבטלת את דעת היחידים, "מורה על זמן חתימת המשנה שהיה ר' יהודה הנשיא רוצה לקבוע הלכה כמרובין". על פי תפיסתו של רוזנטל, רבי יהודה הנשיא ניסה לקבע את ההלכה.

גם הרב והחוקר זכריה פרנקל (1810–1875), שעמד בראש הסמינר לרבנים בברסלאו, ראה את סדרת המשניות כמבטאות התפתחות היסטורית. לדבריו, מסורת קדומה הסבירה את הצורך לציין לדברי שמאי והלל אף כשנדרחו דבריהם (משנה ד). כהשלמה למסורת זו הן עורך המשנה בצורך להזכיר את דעת היחיד ככלל (משנה ה). ההערה הבאה הוסבה אף היא כלפי המסורת בעניין שמאי והלל (משנה ו), אלא שזו חדרה למשנה בעידן מאוחר, לאחר שנחתמה. כך נוצר גם החספוס הלשוני "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה... אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה". ראו:

Z. Frankel, 'Nachwort des Herausgebers', *MGWJ* 17 (1868), s. 181–182

61. ראו גרץ (לעיל, הערה 3), עמ' 287–307: "כל תעצומות פעלת הגבר רב הפעלים הזה נגלו במפעלו הכביר, אשר בו הציב לו יד ושם עולם בדברי ימי האומה הישראלית... היא השלמת המשנה", ושם בהרחבה.

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

חבירו...” אל רבי יהודה הנשיא, ובאמת המעיין ימצא כי ההלכה הזאת שנויה מאחד התנאים בני הרור הקודם.⁶²

באמצעות תיאוריה היסטורית זו יכול היה גרץ להציג את רבי יהודה הנשיא כדמות נאורה, וכמופת גם בעידנים מודרניים.

5.6 בין משנה לתוספתא

ערוץ נוסף שבאמצעותו ניסו חכמים במאה התשע עשרה למתן את הרושם השמרני שהותירה המשנה בערויות היה באמצעות הקבלה שלה למסורת תנאית חלופית המתועדת בתוספתא, ממנה בקע קול ליברלי יותר. השוואה זו לימדה כי עוד בימיו של רבי קמו מתנגדים לשיטתו השמרנית בהלכה, וכי אין לראות את עמדתו כהשקפה בלעדית ששררה בימיו. בגישה זו צעד הבולט שבמלומדים הביקורתיים על אדמת איטליה, שמואל דוד לוצאטו (שד"ל, 1800–1865). בניגוד לקודמיו התקשה שד"ל למצוא הלך רוח ליברלי במשנה במסכת עדויות: הוא הסתייג מהניסיונות לעקר מן העיקרון את המסר השמרני על ידי פרשנות ממתנת שלו בהקשרו במשנה (כפי שניסו גייגר או פיניליש).⁶³ גם החתירה לשחזר מחדש את נוסח המשנה (כדרכם

62. גרץ (לעיל, הערה 3), עמ' 297, ובהערה 2 שם. גרץ סבר שעמדתו של רבי יהודה במשנה ו' מתונה יותר, והיא זו שאימץ ר' יהודה הנשיא בעצמו. ראו גם שד"ל (לעיל, הערה 35), עמ' 74: "כי המשנה השנייה... דוחה הטעם הראשון, כלומר שלא הוזכרו דברי היחיד כדי שיוכלו האחרים לסמוך עליו, אבל הוזכרו לסיבה אחרת, כי אמנם אין האחרונים צריכים לסמוך על דברי היחיד, אלא רשאים לפסוק הלכה לפי ראות עיניהם ולפי צורך השעה".

63. שד"ל נטה לאמץ את פירושו של הראב"ד למשנה (המופיע בש"ס מהדורת וילנה), הכותב: "וטעם האמור במשנה אחר הוא לומר: שאם יראה לבית דין האחרון שהלכה כדברי היחיד הראשון יסמוך עליו, כלומר יקבע הלכה כמותו... ואם לא שמצאו דברי היחיד הראשון לא היו אחרונים יכולים לבטל דברי הראשונים מדעת עצמן, לפי שאין בית דין יכול לבטל... אלא מכיוון שמצאו היחיד מן הראשונים שהיה חולק עמהם היה להם במה לתלות... בניגוד לרמב"ם נטה הראב"ד לראות את לשון המענה "שָׂאם יִרְאֶה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיָּחִיד וְיִסְמְכוּ עָלָיו" כמשפט תנאי שלם ועצמאי. על פי גרסתו ופירושו נזכרו דברי היחיד משנה כדי שאם יתקבלו על דעתו של בית דין בעתיד, אזי יוכלו לסמוך עליו. גם לשיטתו, לשון ההנמקה "שָׂאִין בֵּית דִּין יָכוֹל לְבַטֵּל אֶת דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֲבָרוֹ עַד שֶׁיֵּהָא גְדוּל מִמֶּנּוּ בְּחֻמְהָ וּבְמִנְיָן" לא עמדה בניגוד לרוח המענה עצמו, אלא באה לכאור אותו: חיוני להזכיר את דברי היחיד במשנה על מנת שניתן יהיה להסתמך עליהם בעתיד, ואם נעדרו מהמשנה לא יכול היה בית דין עתידי לחלוק על עמדה מוסכמת ובלעדית שקדמה לו, שכן היה בכך משום ביטול של דברי הראשונים. משיטת הראב"ד עולה נימה שמרנית: העקרון 'שאיין ב"ד יכול לבטל...' לא בא לבצר את דעת היחיד בדורו (כפי שהסביר פיניליש), או להגן על המסתמכים עליה בדורות הבאים (כפי שטען גייגר); אדרבה, עניינו של הכלל בהגבלת כוחם של הדורות האחרונים לבטל הלכה שקדמה להם! החלטתו של שד"ל לדבוק בפירוש הראב"ד למשנה כרוכה הייתה, אפוא, בייחוס מגמה שמרנית לרבי יהודה הנשיא. יש להעיר שגם פירושו של הראב"ד למשנה סובל מקשיים, שאכן הועלו על ידי חכמי הדורות: הצעת הראב"ד כרוכה בהגתה נוסח המשנה, וכפי שציין רפפורט (לעיל, הערה 39), עמ' 187: "באמת כתוב

של רג'יו או וייס), או לאתר בתוכה שכבות היסטוריות המורות על נאורותו של רבי (כמו גרין) צרמו לשר"ל. היא הנותנת, שר"ל סבר כי את העיקרון השמרני במשנת עדויות יש לייחס לרבי יהודה הנשיא עצמו. בה בעת, הבהיר שר"ל, לא כל התנאים היו שותפים לגישתו הקנאית של רבי. למסקנה זו הגיע מתוך השוואה שערך בין המשנה והתוספתא:

משנת עדויות	תוספתא עדויות ⁶⁴
ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין?	לעולם הלכה כדברי המרובין. לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא אלבטלן.
שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין...	ר' יהודה אומר: לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא שמא תצטרך להם השעה ויסמכו עליהם.
אמר רבי יהודה: אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה? שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת'	וחכמים אומרים: לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא מתוך שזה אומר טמא וזה אומר טהור זה אומר טמא כדברי ר' אליעזר, אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעת

ההשוואה בין המשנה לתוספתא חושפת הבדלים במספר מישורים, ובעיקר:

א. מספר השיטות וזהות הדוברים: בתוספתא מצינו שלוש שיטות באשר להזכרת דעת היחיד במשנה. שתי השיטות האחרונות בתוספתא מוזכרות בשינויים קלים במשנה בעדויות, הגם ששמות הדוברים הוחלפו: השיטה האנונימית שבמשנה ("שאם יראה את דברי היחיד ויסמוך עליו"), הובאה בתוספתא משמו של ר' יהודה ("אלא שמא הוצרכו להן שעה

לפנינו במשנה שבש"ס: 'ויסמוך', בו"ו המחברת, ואם כן אין זה נשוא המאמר, ורק במשנה שבמשניות בלא גמרא נמצא בגיליון נוסחה אחרת: 'יסמוך עליו'... אם כן הראב"ד מתקן לפי פירושו". אך גם בדוחק פרשני: מדוע ניתן לחרוג מן העיקרון של "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו", בזמן שקיימת דעת יחיד? על כך ראו: ר' צבי הירש חיות (לעיל, הערה 36), עמ' שפו-שצ. הלה מציע ליישב שהכלל "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו" חל רק בזמן שישבו למניין והכריעו שלא כדעת היחיד. במקרים שציינה המשנה לדעת היחיד לצד המרובין, נתכוונה המשנה לומר, כי לא נמנו וגמרו בעניין זה, ולכך נותר מקום להסתמך על דעת היחיד בעתיד.

64. תוספתא עדויות פ"א ה"ד על פי כתב יד ארפורט. בכתב יד וינה ונוסח הדפוס של התוספתא מופיעה לשון מקוצרת: "לעולם הלכה כדברי המרובין, לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא שמא הוצרכו להן שעה ויסמכו עליהן. וחכמים אומרים: לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא מתוך שזה אומר טהור וזה אומר טמא כדברי ר' אליעזר, יאמרו לו: כדברי ר' אליעזר שמעת". דומה כי הנוסח המלא הוא גם הנוסח המקורי, וכי חלה בנוסח הקצר השמטה מחמת הדומות (אלא... אלא), ועיינו בהערה לקמן בעניין זה (הנוסח המלא של כתב יד ארפורט מופיע במהדורת התוספתא של מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תש"ל). ועיינו גם: ש' ליברמן, תוספתא ראשונים ב, ירושלים 1938, עמ' 181.

"אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו"

ויסמכו עליהם"), ואלו שיטת ר' יהודה שבמשנה ("שאם יאמר האדם כך אני מקובל..."), הובאה בתוספתא משמם של חכמים ("... אלא מתוך שזה אומר... כדברי... שמעת"). לשיטה הראשונה והאנונימית שבתוספתא: "לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן" לא נמצאה מקבילה במשנה.⁶⁵

ב. שינוי בתוכן השיטה האנונימית: במשנה מצינו "שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו". ובשיטה המקבילה בתוספתא: "שמא הוצרכו להן שעה ויסמכו עליהן". מכאן, במשנה הותנתה ההסתמכות על דברי היחיד בכך שבית דין השתכנעו בצדקת דבריו, בעוד שבתוספתא לא הוזכרה דרישה שכזו, ודי היה לדידה בנסיבות של "שעת הדחק" או "צורך השעה" כדי לאמץ את דעת היחיד. זאת ועוד, במשנה נוספה השלמה לשיטה זו: "שאם יראה בית דין את דברי היחיד יסמוך עליו... שאין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין". להשלמה זו אין כל זכר בלשון התוספתא. עוד בימי הביניים התחבטו הראשונים בביאור היחס שבין המשנה והתוספתא. מרבית החכמים בחרו לטשטש את ההבדלים שבין המשנה לתוספתא, וללמוד ממקור אחד על משנהו. כך הגיעו חלקם למסקנה כי ההיתר לפסוק כדעת היחיד, שהוזכר במשנה, מוגבל לשעת הדחק, זאת בהסתמך על האמור בתוספתא.⁶⁶ אך גם חכמים שהכירו בפער בין המשנה לתוספתא נטו להמעיט את משמעותו.⁶⁷ מפנה של ממש חולל שד"ל בטענתו שהמשנה והתוספתא משקפות גישות שונות של עורכי החיבורים הללו. התוספתא, מחד, עורדה גמישות הלכתית בהותירה

65. ההשוואה בין המשנה לתוספתא מעלה השערה מעניינת באשר לאופן שבו התהוותה המשנה שלפנינו: ייתכן כי במקור הועמדו שתי תשובות נפרדות לשאלת טעם הזכרת דברי היחיד. האחת גרסה: "לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן" והשנייה גרסה: "לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא מתוך שזה אומר טמא וזה אומר טהור זה אומר טמא כדברי ר' אליעזר, יאמרו לו: כדברי ר' אליעזר שמעת". עדות לצורה מקורית זו אנו מוצאים בתוספתא בנוסחה המלא. בשלב כלשהו מיוגה המשנה בין שתי התשובות, אפשר בגלל שלא מצאה ביניהם הבדל מעשי: "למה הוזכרו דברי היחיד בין המרובין? לבטלן. שאם יאמר האדם כך אני מקובל, יאמרו לו: כדברי ר' פלוני שמעת! לנוסח זה במשנה אף נותרו עדים שונים בכתבי יד של המשנה ודברי הראשונים. הסרבול שיצר נוסח כפול זה הוליד גרסה שלישית, לפיה התפרשה מילת "לבטלן" כחלק מלשון השאלה, כך נולד הנוסח שלפנינו במשנה: "אם כן, למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה? שאם יאמר האדם...". ולבסוף, אפשר שהנוסח הסופי שנקבע במשנה גרם להשמטת שיטת ר' יהודה בנוסח התוספתא שבכתב יד וינה ובדפוסים, שכן לשיטתו לא נמצאה כל מקבילה במשנה. לדיונים נוספים ביחסי המשנה והתוספתא, עיינו: שמידע (לעיל, הערה 6), עמ' 17-1; ח' שפירא ומ' פיש, 'פולמוסי הבתים, המחלוקת המטה הלכתית בין בית שמאי ובית הלל', עיוני משפט כב, 2 (1999), עמ' 461-496.

66. גישה זו מופיעה אצל רבים מהראשונים, ראו פירוש הראב"ד לעדויות פ"א מ"ה, או בפירוש הרא"ש למשנה זו (הובא בספר עין יעקב על המשנה בעדויות פ"א מ"ה). וראו: י' דרנבורג, משא ארץ ישראל, ירושלים תרנ"ו, עמ' לב, בהערה 2.

67. עיינו ראב"ד בפירושו למשנה עדויות פ"א מ"ה: "ואפשר גם כן לומר כי טעם האמור בתוספתא טעם בפני עצמו הוא, וטעם האמור במשנה טעם אחר הוא".

מקום לפיתוח ושינוי ההלכה ("התוספתא עושה כה בית דין יפה לפסוק כפי הנראה לעיניהם טוב וישר לפי המקום ולפי הזמן"). המשנה, לעומתה, התנגדה לשינויים בהלכה (היא "אוסרת בכבלי ברזל בתי דינין שיעמדו אחרי כן"). גישות אלו מוצאות ביטוי בהבדלים בין המקורות: המשנה ניסחה תשובה שמרנית, לפיה רק "אם יראה בית דין את דברי היחיד יסמוך עליו", וכי "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו", התוספתא, לעומתה, גילתה גמישות בניסוחה "שמה הוצרכו להן שעה ויסמכו עליהן". זאת ועוד, המשנה מציגה את התשובה השמרנית כדעה האנונימית כדי לחזקה, ואילו בתוספתא עמדה גמישה ממנה נוסחה כדעת חכמים. בכך הביעה התוספתא את תמיכתה בפסיקה מקילה.

בהזדמנויות שונות הביע שד"ל את עמדתו שאין לראות בתוספתא מפעל משלים למשנת רבי, וכי לעיתים משמרת התוספתא עמדות הלכתיות קדומות שלא נתקבלו על ידי רבי:

והעקר הגדול שהכל תלוי בו הוא כי ספרא וספרי והתוספתות והברייתות לא חברו לבאר דברי המשנה, אך הם משנת הראשונים אשר מתוכה עשה רבי את קיצורו, ור' חייא ור' אושעיא פרקו במקצת עלו של רבי ומסרו לתלמידיהם משנת הראשונים, עם קצת תוספת כה וכה מלבם.⁶⁸

גם במקרה דנן, שד"ל שיער שבימים ראשונים נהגו חכמים לחלוק זה על זה ללא חשש. רק בסמוך לחתימת המשנה, וכדי לבצר את מעמדה, גזר רבי את העיקרון השמרני לפיו אין בכוחם של האחרונים לעקור את דברי הראשונים, וכלשונו: "רבינו הקדוש גזר על כל בתי דינין אשר קיימו אחריו לבלתי יוכלו לבטל דבריו ודברי בית דינו".⁶⁹ הודות לעורכי התוספתא נותר הד וזכר לתפיסה הגמישה המקורית, שעמה ככל הנראה הזדהה שד"ל עצמו.

עם זאת, נראה ששד"ל לא מיהר לוותר על דמותו של רבי כמנהיג אידיאלי, היכול לשמש מופת לבני הדורות הבאים. בהתייחסו למדיניות השמרנית של רבי במשנת עדויות כתב:

מה היו הסיבות אשר הניעו את רבי ובית דינו לאסור האיסור הזה על כל בתי דינין אשר יעמדו אחריו? זו חקירה אשר אולי אין בדינו היום לבא עד תכליתה, כי אין ספק שהיו הסיבות ההן תלויות בזמן ובמקום שהיה עומד בהם, ואנחנו לא נדע. אולי ראה רבינו הקדוש שהיו ישראל הולכים ומתפזרים... באופן שאם יהיה כל בית דין ובית דין רשאי לבטל דברי קדמונים יפרד קשר האומה, ותאבד אחדותה... ולפי ההשערה הזאת תהיה תקנת רבינו הקדוש כולה בחכמה נפלאה.

לשון אחרת, נוכל לראות ברבי יהודה הנשיא גיבור היסטורי ודגם לחיקוי, על אף המדיניות ההלכתית הנוקשה שאימץ. באורח אירוני, דווקא מתוך רגישות לתנאי זמנו ומקומו החליט

68. ש"א גרבר (מהדיר), אגרות שד"ל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 677. המכתב נשלח לשור ב-12.3.1840. וראו בהרחבה: ח' גפני, פשוטה של משנה, רמת גן 2011, עמ' 150-153.

69. שד"ל (לעיל הערה 35), עמ' 73-76.

רבי שיש לדבוק במערכת הלכתית יציבה, ואם כן, גם עמדתו הקנאית חושפת קשב של הפוסק למציאות ההיסטורית שבתוכה פעל.⁷⁰

5.7 פרשנות ביקורתית בשירות המסורת

מתוך הסקירה עד כה עשוי להתקבל הרושם שהשימוש בתובנות מדעיות, הנוגעות לנוסח המשנה בעדויות, לפירושה, לעריכתה, ולזיקתה ליצירה התנאית בכללה, היו נחלתם הבלעדית של חוקרים בעלי אוריינטציה הלכתית ליברלית. ככלות הכל, עבור אלו היה העיקרון ההלכתי "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו" אבן נגף שיש למצוא דרך לסקלה. השימוש באזמל המדעי יכול היה לשרת אותם במשימה זו.

מנגד, ניתן היה להניח שחכמים או רבנים שמרנים, שחתרו לבצר את מעמדה ויציבותה של ההלכה הרווחת, זו המושתתת על המשנה והתלמוד, ימצאו בעיקרון ההלכתי סעד ומחסה במאבקם. הללו יכלו למלא את סיפוקם בציטוט דברי התלמוד, שהסתמך על העיקרון השמרני במשנה, או בהפניות לדברי הראשונים והאחרונים שפירשו אותה ברוח המסורת.⁷¹ ואולם, לא זו הייתה תמונת המצב לאשורה. גם בתוככי החברה המסורתית נמצאו דמויות בעלות אוריינטציה ביקורתית, אשר במסגרת מאבקם עם שוחרי הקידמה העלו בחתם פירושים מקוריים ברוח המחקר. דמויות אלו אחזו בכלי נשקם של החוקרים כדי להגן על המסר השמרני של המשנה: נוסחה ופירושה האותנטי של המשנה יכולים לתמוך בגישה ההלכתית המסורתית; התבוננות בהיסטוריה של משנת עדויות יכלה ללמד על תרומתו של רבי יהודה הנשיא לקיבוע ההלכה.

70. עיינו גם 'מכתב מאת החכם שר"ל', מכתב ז, אוצר נחמד ד, וינה תרכ"ד, עמ' 108-131, ושם: "כי חכמינו הקדמונים לא שמו בסד רגלי החכמים אשר יקומו מאחריהם באופן שלא יוכלו להוסיף או לגרוע מדבריהם לפי צורך המקום והזמן, רק כאשר נתפזרו ישראל פיזור גדול דאג רבינו הקדוש פן תעשה תורה כאלף תורות, וסגר את השער שהיה פתוח עד ימיו". בהמשך דבריו, שם, עמ' 120, מצינו וידוי מרתק של שר"ל: "בכל מה שדנתי, הן בעניין המשנה, הן בעניין הרמב"ם, הן בכל שאר עניינים שבעולם, אפשר הדבר שגיתי... ואמנם, אם טעיתי לא טעיתי מפני מהירות וחיפזון, כי חודש ימים עמדתי על האיגרת ההיא... ובפירוש המשנה בעדויות הרבה סברות חשבתי וכתבתי והרבה נוסחאות עשיתי עד אשר שקטה רוחי ונתיישרה דעתי בסברה אחת... ואם אנשים תמימים וישרים, הדבקים בש"ס ופוסקים יאמרו לי שקול טיבותך... אומר אליהם: לא לכם היו דברי כי אם לאוהבי החקירה החפשית", ושם בהרחבה.

71. כצפוי, עדיפות ניתנה לפרשנות השמרנית של הראב"ד. כך, למשל, ר' צבי הירש חיות (לעיל, הערה 36), שפו-שצ, מפרש את המשנה בעדויות בדרכו של הראב"ד: "שאם יראה בית דין אחרון דעת יחיד במשנה, ויהיה נראה בעיניהם דעתו, יכולים לסמוך עליו, דאם לא היה במשנה שום זכר לדעת היחיד, אזי היינו אומרים דעל כורחך בית דין של מסדרי המשנה בטלו דעת היחיד לגמרי, ובאופן זה אין שוב לחלוק על סתם משנה... וזה שאמרו אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, הוא נתינת טעם, דמפני זה הזכיר מסדר המשנה דעות אלו, כדי שיסמכו עליהם בזמן אחרון, שאם היה סותם המשנה כדברי המרובין, שוב אין לחלוק על דברי סתם משנה".

היכרות עם אישיותו הרב־צדדית של שלמה יהודה רפפורט (שי"ר, 1867–1790), רבה של פראג, עשויה להסביר את משנתו הייחודית בסוגיה שלפנינו. בדמותו מיזג רפפורט בין רבנות והשכלה. ביצירתו עודד רפפורט מחקר ועיון חופשי, אף שבאופן מעשי נזהר מלסור מדרכם של רבני דורו, והסתייג מכל ניסיון לתיקון ההלכה.⁷² קוטביות זו מוצאת את ביטויה גם בהתייחסות מפורטת שלו למשנה בעדויות (משנת 1841): פירושו של רפפורט למשנה מגלה מקוריות מרובה תוך סטיה גמורה מרוח התלמוד.⁷³ בה בשעה, השלכותיו ההלכתיות של הפירוש הופכות אותו לשמרני במיוחד.

כזכור, הקושי המרכזי בפירוש המשנה היה ביישוב המתח שבין עיקרו של המענה, "שאם יראה בית דין את דברי היחיד יסמוך עליהם"; המתירה להכריע כדעת היחיד ובניגוד לדעת הרבים, עם לשון ההנמקה המחמירה, "שאינן בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו". על מדוכה זו ישב רפפורט במאמר שהקדיש לפירוש המשנה. כרקע להצעתו הבהיר רפפורט את העיקרון "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו". לדבריו, עיקרון זה בא למנוע הסתמכות על דעת יחיד שנדחתה במסגרת דיון ציבורי. ואולם, כל עוד לא נידון העניין באופן ציבורי, אין אפשרות לבטל את דעתו של היחיד. שמא נשאל: כיצד ניתן לדעת אילו מחלוקות עמדו לדיון ציבורי? על כך משיב רפפורט, כי כל מחלוקת שצוינה במשנה זכתה לדיון ציבורי. מעתה, כל דעת יחיד שצוינה במשנה כבר התבטלה מן העולם.

לאור דברי ההקדמה הללו, קובע רפפורט, ניתן להבין את שאלת המשנה ותשובתה. השואל טען: לשם מה נשנו דברי היחיד, והרי אין הלכה במקרים אלו אלא כדעת המרובין? על כך משיבה המשנה: הזכרת דברי היחיד נועדה למנוע אפשרות שבתני דינים בעתיד יסתמכו על פסק הדין של היחיד, "שמא יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליהם". אילו לא הוזכרה דעת היחיד במשנה, היה עשוי בית דין בעתיד לקבל את דעתו ולהסתמך עליה. חידושו המכריע של רפפורט היה כי המשנה הזכירה את דעת היחיד כדי לשלול את האפשרות שיסתמכו עליה, וזאת בהתאמה מלאה עם העיקרון החמור ש"אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו!"⁷⁴ הצעה זו מסמלת תעוזה פרשנית תיאורטית לצד שמרנות מעשית קיצונית.

72. באיזון העדין שבין מחקר ביקורתי ופסיקה מעשית במשנתו של רפפורט, עסקו: ברזילי, I. Barzilay, *Shlomo Yehuda Rapoport [SHIR] and his Contemporaries*, Ramat-Gan 1969, pp. 53–62; קלוזנר, *היסטוריה של הספרות העברית החדשה ב, ירושלים תשי"ב*, עמ' 247, ולאחרונה: נ' שיפריס, *שי"ר חדש: רבנות, השכלה, לאומיות*, ירושלים תשפ"ב.

73. רפפורט (לעיל, הערה 39), עמ' 170–171, מצטדק כי "... כבר הרשו הרמב"ם והתוספות יום טוב לפרש המשנה באופן אחר ממה שפירשוהו רז"ל בתלמוד, אם לא נחלוק על זה באיזה דין הלכה".

74. בפירושו של רפפורט גלום יתרון פרשני עצום: כל הפרשנים שראינו עד כה טענו כי המשנה מתירה ומעודדת הסתמכות על דעת היחיד. הללו נדחקו ליישב את עיקר התשובה של המשנה עם הנחת השואל: "שאינן הלכה אלא כדברי המרובין", ועם לשון ההנמקה של המשיב, "שאינן בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו...". על פי רפפורט, לעומת זאת, המשנה באה לאסור הסתמכות על דעת היחיד. מעתה, אין כל סתירה בין הנחתו של השואל, "הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין" לבין

“אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו”

שאיפותיו האינטלקטואליות הורו לו היתר לפרש בניגוד לרוח התלמוד, אך דווקא פרשנות זו סייעה בביצור עמדה הלכתית שמרנית שהלמה את השקפותיו, בנוגע למשנה ובנוגע לרבי יהודה הנשיא מחברה.

פרשנות דומה למשנת עדויות הציע באותה עת גם ר' יעקב יחזקאל הלוי,⁷⁵ בחיבורו **תספורת לוליינית** (ברלין 1839). הלוי, שבילה את שנות נעוריו בברודי שבגליציה, היה מודע היטב להלכי רוחם של משכילי דורו.⁷⁶ תוך ניסיון להדוף עמדה זו נקט אף הוא בפירוש דומה למשנה:

הנכון להודיע במתניתין דברי היחיד המסתבר טפי כדי להראות שאף על פי שידעו ראשונים מן סברת היחיד, אפילו הכי לא שמעו אליו [...] אבל אם לא הודיעו דברי היחיד, היה אפשר לאחרונים לומר אלו ידעו הרוב מן הך סברה, הוי הדרו בהו [...] לכך הודיעו לנו חכמי המשנה סברת היחיד להראות כי כבר היתה לעולמים סברה זו, ואפילו הכי נצחו אותה רוב החכמים.⁷⁷

הלוי, כמו רפפורט, נטלו את אומנותם של ה'מתקנים' בחקירתם הביקורתית של המשנה, אך הפעם כדי לעגן את ההשקפה המסורתית.⁷⁸

עיקר תשובתה של המשנה; אף ההנמקה שבמשנה הולמת היטב את התשובה עצמה, ועניינה לבאר את האיסור שבעקירת הלכה שנתקבלה בעבר.

אכן, אם במישור הפרשני קיים יתרון בהצעה של רפפורט, הרי שברובד הלשוני בולטות חסרונותיה. על פי רפפורט יש לבאר את מילת "שאם" במובן של "שלא". רפפורט עצמו מודע היה לדוחק זה, והוא נאלץ להצטרף, כי: "מילת 'שאם'... קרובה בעינינו הוראתה להוראת מילת 'שלא' (רפפורט, שם, עמ' 195). גם מילת "יראה" לובשת משמעות חריגה לפי ביאורו של רפפורט; עניינה הסכמה וקבלה, ולא ראייה בעלמא. ושוב, רפפורט סבור כי ניתן לעגן ביאור זה במקורות אחרים במשנה (רפפורט, שם, עמ' 196).

75. לסקירה על אודות ר' יעקב יחזקאל הלוי (1814-1865), עיינו: מאיר איש שלום (פרידמן), 'ציונים', **בכורים ב, וינה תרכ"ו**, עמ' 119-120; מ' וונדר, **אנציקלופדיה לחכמי גליציה**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 389-390, ובביבליוגרפיה שם.

76. בספרו **מאמר התגלחת**, וינה 1835, מנסה יצחק שמואל רג"ו למצוא היתר לגילוח כחול המועד. לדבריו, הנסיבות בהם נקבע האיסור השתנו ולכך יש לעוקרו. רג"ו היה מודע לבעייתיות שבדבריו, לנוכח הכלל המחמיר שבמסכת עדויות, עיינו שם, עמ' 25-26: "אמנם, טענה אחת יש נגד כל הנאמר פה, שידמה לכאורה שאין דרך להינצל ממנה, וכשהיא לברדה תספיק לסתור הבניין שטרחנו לבנות עד הנה, והיא מה שאמרו בפ"א עדויות: 'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו'...". החיבור **תספורת לוליינית** נכתב כתגובה למאמר התגלחת של רג"ו. אודות פרשה זו עיינו: מ' סמט, 'הלכה ורפורמה', דיסרטציה, ירושלים 1967, עמ' 61-72; מ' בניהו, **תגלחת בחולו של מועד**, ירושלים תשנ"ה, עמ' לט-ק.ה.

77. הלוי, שם, עמ' 65-67.

78. אכן, בעוד שרפפורט והלוי התמקדו במשנה אחת בלבד, היו שעסקו בסדרת המשניות בכללה כדי לעגן את ההשקפה המסורתית. מאמרו של ר' אברהם מנדל מהר (1815-1868), תושב לבוב, ניסה לגשר בין

6. סיכום: מחקר או אידיאולוגיה?

במסגרת ספרו **תספורת לוליינית**, מתוך סערת רוחו, לעג הלוי לעמיתיו החוקרים הליברלים, שעשו את המחקר קרדום למשנתם האידיאולוגית. בהקשר זה הוסיף:

והנך רואה, שאפילו היותר חכם בהם מבלה זמנו בכלבול דעות ופירושים שונים. בלא טעם ובלא סברה, גם נגד סברת הגמרא, עד אשר אם תרצה להתל ולשחוק קצת, איעצך, שתחת שאתה רוצה לילך אל בתי תיאטראות, לך וקרא... בפירושם על המשנה בעדויות, המתחלת 'ולמה מזכירין כו'...' ולא תוכל להתאפק מלשחק עליהם על השיבושים שפירש אחד על המשנה הלזו, אבל קרא את אשר ישנו פה עמנו היום... ותדע מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע.⁷⁹

אפשר שהיו צדדים משעשעים בשיח המודרני על סדרת המשניות במסכת עדויות. מכל מקום, החוקרים שנטלו בו, שרובם ככולם נמנו עם האגף הליברלי של החברה היהודית, בוודאי לא התייחסו אליו כאל עסקי בידור, ותפסו אותו כרציני ביותר. משימתם של אלו הייתה יישוב משנתם האידיאולוגית הפרוגרסיבית עם העיקרון המגביל שהציבה המשנה בעדויות. על מנת להסיר את העוקץ השמרני של המשנה נקטו בדרכים שונות, תוך שהם מסגלים לעצמם את דפוסי החשיבה של העולם האקדמי שרכשו זה עתה: יש שניסו להציג פרשנות מקורית ל'פשוטה של משנה', אחרים עמלו להסיר מעקשים בנוסח של המשנה, והיו שעמדו על גלגוליה ההיסטוריים של סדרת המשניות בעדויות בהקשרה הרחב. בחשיבותו של עסק זה, לפחות מנקודת מבטם, קשה להמעיט.

ההשכלה והמסורת הדתית, על אודותיו, ראו: ג' קרסל, **לקסיקון הספרות העברית ב, מרחביה 1967**, עמ' 320-322) יכול לשמש דוגמה מובהקת לכך. כבר ראינו, אחת הדרכים בהם התמודדו ה'מתקנים' עם הכלל המחמיר "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין", הייתה בהצביעם על עמדות אלטרנטיביות מקילות החולקות על הכלל, ובהניחם שרבי יהודה הנשיא עצמו צידד בעמדות אלו (בדרך זו נקט גרץ). אברהם מנדל מהר, לעומת זאת, שקד להוכיח כי בכל סדרת המשניות אין סימנים לגמישות הלכתית, וכי העמדות החלוקות על הכלל "אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין", מבטאות גישה מחמירה עוד יותר. למאמרו, ראו: **הרואה ומבקר ספרי מחברי זמננו**, חוברת שניה נוסדה על ספרי הרב הגדול ר' ש"ר הכהן, ועל דברי המשכיל שד"ל מפאדובה, אפען תקצ"ט, עמ' 96 ואילך. רבים מהמאמרים שפורסמו בכתב עת זה עוסקים בפולמוס סביב המשנה בעדויות. עיינו, למשל: נ"י הכהן פישמן (1809-1878), שם, עמ' 53 ואילך; י' בודק (1819-1855), שם, עמ' 159-161.

79. "י הלוי, **תספורת לוליינית**, ברלין 1839, בהקדמה, עמ' V.

התפתחות מגזרה שווה מופנה אל גזרה שווה שאינה מופנה במדרשים מדבי ר' ישמעאל

מידת גזרה שווה, המנויה בברייתא דר' ישמעאל בין שלוש עשרה המידות שבהן התורה נדרשת,¹ משמשת באופן מפורש כמה וכמה פעמים בגוף מדרשי ההלכה.² בכלל זה היא משמשת במדרשים

- * תודתי העמוקה לפרופ' מנחם כהנא שקרא את המאמר מטעם המערכת, האיר, חידר ודייק.
1. הברייתא מצויה בראש הספרא (מהר" פּינקלשטיין, עמ' 3). מידת גזרה שווה מנויה גם בין המידות המיוחדות להילל ש"דרש שבע מידות לפני זקני בתירה" בסכוליון על הברייתא דר' ישמעאל שם בספרא (עמ' 9), ובמקבילת תוספתא סנהדרין פ"ו הי"א (מהר" צוקרמנדל, עמ' 427), ואבות דר' נתן נוסחא א לו (מהר" שכטר, נה ע"ב). הילל הוא החכם הקדום ביותר שאליו מיוחס השימוש במידה זו; עם זאת שאלת הגרעין ההיסטורי של ייחוס זה היא מחוץ לגבולות המאמר. השוו למשל לעניין זה את ליברמן (לקמן, הערה 2), עמ' 196, לגילת (לקמן, הערה 2), עמ' 88-89 (= פרקים, עמ' 368-369); וראו גם לקמן, הערה 61. סקירה של עמדות הראשונים בנוגע למוצאה של מידת גזרה שווה ראו אצל שווארץ (לקמן, הערה 2), עמ' 22-48; גילת (שם), עמ' 87-88 (= פרקים, עמ' 367-368).
 2. מחקר מקיף על הגזרה השווה בספרות התנאים ובתלמודים, פרסם לקראת סוף המאה התשע עשרה הרב ד"ר אריה אדולף שווארץ, שהיה רבה של קרלסרוהה ועמד בראש בית המדרש לרכנים בווינה, בספרו **הגזרה השווה: תולדות התפתחותה בספרות התלמוד** (תרגם מגרמנית, לבקשת המחבר, תלמידו יהודה לייב לנרד; המקור: A. Schwarz, *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur*, Karlsruhe 1897), קראקא תרנ"ח. שווארץ תיאר תיאור התפתחותי היסטורי את שימושה של מידת גזרה שווה (בעיקר מעמ' 48 והלאה). במחקרו חתר להבנה אבולוציונית לוגית של שימושה של המידה, והוא מבוסס אפוא על הנחות התפתחות אופייניות לזמנו; אך עם זאת אינו נסמך דיו על המסד הספרותי הטקסטואלי של המקורות, זאת הן בנוגע לתוכן המדויק של המקורות הן בנוגע לנוסחם. המיונים של שווארץ את דרשות הגזרה השווה לסוגיהן אומנם מציגים את עצם מגוון שימושן של דרשות אלה, אלא שהוא מייחס כל סוג של דרשות ממגוון זה לתקופות שונות ולחכמים בני זמנים שונים, ומבסס על מיוניו תיאור התפתחות כרונולוגי רלטיבי ואף מוחלט של סוגי הדרשות. למשל, הוא סבור שהסוג הקדום ביותר של גזרה שווה, לדעתו עוד קודם להילל, הוא גזרה שווה הנסמכת על מילים שוות לגמרי והמופיעות רק פעמיים בתורה ולא יותר (ראו עמ' 49-73; וראו לקמן, הערה 68). עמדה זו אינה מושתתת על מסד הטקסט, שכן בשום מקום לא ניתן למצוא שהדרשן טרח להציג את העובדה שהמילה מופיעה לא יותר מפעמיים; הוא אף אינו מספק ראיות של ממש לקדמותה של גזרה שווה זו, ומגיה מקורות תדיר לשם קיום עמדתו (כגון בעמ' 51, 73, 75-76, 101, ועוד). וכך פני הדברים ביחס למיונים נוספים שהוא עורך, כגון הסוג של גזרה שווה הנסמכת על מילה מופנה, מיותרת בכתוב, שלדעתו היא הסוג המאוחר ביותר (כגון עמ' 74, 99-100), ואף לכך לא סיפק לטעמי ראיה (ועוד אדון בגוף המאמר בעניין זה). שווארץ לא הבחין בהבנה שיטתית בין מדרשי התנאים דבי ר' ישמעאל לבין

שמדבי ר' ישמעאל בכל אחד מחיבוריו – שלמים, כמכילתא דר"י וספרי במדבר, או חלקיים, כמכילתא דעריות ושחזורי מכילתא דברים – וסך כל ההיקרויות בחטיבות ההלכתיות בחיבורים אלה עומד על יותר מעשר פעמים. בכל ההיקרויות הללו כולן מוצעת הגזרה השווה בלשון ההצעה 'מופנה להקיש' ולדון ממנו גזרה שווה, נאמר כאן... ונאמר להלן... מה להלן... אף כאן...⁴; או בשינויים מזעריים.⁵ לא כן בדבי ר' עקיבא, שאומנם אף שם משמשות גזרות שוות באופן מפורש, אולם שם מוצעות הגזרות השוות בדרך כלל בלשון ההצעה 'תלמוד לומר... לגזרה שווה...', ובלא לשון ההצעה 'מופנה להקיש ולדון ממנו'. זאת חוץ מדרשה בודדה במכילתא

דבי ר' עקיבא, חרף העובדה שבזמן פרסום מחקרו כבר נודעה עמדתו של הופמן, וחרף הפירו את חיבורו המבואר של הופמן (שאותו אזכיר לקמן בהערה 8; כפי שעולה בבירור למשל מהערתו של שווארץ בעמ' 21 הערה 1). הביקורת שלעיל על דרכו של שווארץ במחקרו על הגזרה השווה, מצטרפת לביקורתו של מנחם כהנא על דרכו הכללית של שווארץ במחקריו הנוגעים להתפתחותן של המידות שהתורה נדרשת בהן, שלהערכתו של כהנא לקויה באפולוגטיקה לאומית; ראו M. I. Kahana, "The Halakhic Midrashim", in: S. Safrai, Z. Safrai, J. Schwartz, & P. J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages*, 2nd Part, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section 2, 3b, Amsterdam-Assen 2006, p. 14 s. 54. לעניין עצם הוראת המושג גזרה שווה ראו סקירת פרשנות, רבנית ומחקרית, אצל שווארץ, שם, עמ' 8-9 הערה 1. עמדה שונה על הוראתו המקורית של המושג גזרה שווה ועל התפתחות השימוש במידה, הביע שאול ליברמן, *יוניית ויוונית בארץ ישראל* (מהדורה עברית), ירושלים תשמ"ד², עמ' 193-196. לדעתו הגזרה השווה הקדומה הייתה השוואה הגיונית-תוכנית ולא מילולית, והשוואה המילולית התפתחה ממנה אחר כך. בעקבות ליברמן, ראו גם ח' אלבק, *ששה סדרי משנה*, סדר קדשים, הוספות והשלמות, עמ' 403-404, וראו עוד את התייחסותי לעמדה זו לקראת סוף המאמר. ראו גם י"ד גילת, "להשתלשלותה של הגזירה שווה", *מלאכת ב* (תשמ"ד), עמ' 85-92 (= הנ"ל), *פרקים בהשתלשלות ההלכה*, רמת גן תשנ"ב, עמ' 365-373), וראו עוד לקמן, הערה 40. על זיקותיה של מידת גזרה שווה למידות אחרות – היקש, בניין אב וקל וחומר – ראו א"א פינקלשטיין, *ספרא דבי רב*, א, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 121, 164-165.

3. להקיש עניינו להשוות. לדעת בנימין זאב בכר *(ערכי מדרש)*, תרגם מגרמנית א"ז רבינוביץ, חלק ראשון תנאים, תל אביב תרפ"ג, ערך הקיש, עמ' 31-32), הוא משורש נק"ש הארמי שעניינו הכאת דבר על דבר, ומכאן הצמדת דבר אל דבר, ובהוראה שאולה מופשטת שימת שני דברים יחדיו, השוואתם. ראו גם ליברמן (לעיל, הערה 2), עמ' 195; *מילון הלשון העברית* (מילון בן יהודה), ערך הקש, עמ' 1177; ערך נקש, עמ' 3812-3813.

4. איני מתייחס במאמר זה לחטיבות האגדה הרחבות שבמכילתא דר' ישמעאל, ששם מצאנו דרשת גזרה שווה בלא לשון מופנה במסכתא דבחדש פרשה ג (מהד' הורוויץ-רבינ, עמ' 213). כידוע, ועל דרך ההכללה, מאפייני ההבחנה בין דבי ר' ישמעאל לדבי ר' עקיבא אינם תקפים בחטיבות האגדה. ראו סקירת מחקר כוללנית בסוגיה זו אצל מ' כהנא, *המכילתות לפרשת עמלק*, ירושלים תשנ"ט, עמ' 19-24.

5. צורה חריגה מצויה בספרי במדבר פיסקא כה (מהד' כהנא, עמ' 75): "מופנה לדון ולהקיש גזירה שווה" ראו שם ובחילופי הנוסחאות, וכן בפירושו של כהנא, *ספרי במדבר מהדורה מבוארת*, ירושלים תשע"א-תשע"ה, עמ' 241 והערה 80.

דרשב"י, ועוד דרשה בספרי דברים, מדבי ר' עקיבא, הנוקטות לשון 'מופנה להקיש ולדון גזרה שווה', ולא כאן המקום לדון בדרשות אלה ובשאלת מקורן.⁶

מצב זה הביא מכבר את דוד צבי הופמן ויעקב נחום אפשטיין לטעון שלפנינו אחד מן ההבדלים שבין דבי ר' ישמעאל לדבי ר' עקיבא, שדבי ר' ישמעאל אין דורשים גזרה שווה אלא אם כן המקרא הנדרש מופנה, כלומר פנוי, ריק, מיותר, או כהגדרת הופמן: "מילה יתרה בתורה שנכתבה לשם גזרה שווה";⁷ ולעומתם אין דבי ר' עקיבא מחייבים תנאי זה של מופנה. ואם כן לדעת חוקרים אלה לא רק הפרש מינוח כאן, אלא תנאי דרשני שנחלקו בו הבתים.⁸

במאמר זה אני מבקש לערער על קביעתם הכוללנית של הופמן ואפשטיין בנוגע לדבי ר' ישמעאל, ובכוונתי להעמיד השערה בדבר התפתחות פנימית בתנאי שימושה של מידת גזרה שווה בדבי ר' ישמעאל. לטעמי, אומנם כדבריהם, בפרק זמן קדום מסוים זו אכן הייתה תפיסתם הדרשנית של החכמים דבי ר' ישמעאל, ולא דרשו גזרה שווה אלא אם כן היה המקרא מופנה; אולם בפרק הזמן המרכזי של מפעלם המדרשי כבר דרשו גזרות שוות בלא תנאי זה של מופנה.

גזרות שוות מפורשות בדבי ר' ישמעאל: 'מופנה להקיש ולדון גזרה שווה'

באמת בחינה פרטנית של דרשות הגזרה השווה המפורשות במדרשים דבי ר' ישמעאל תלמד שדבי ר' ישמעאל אינם מסתפקים בעצם לשון ההצעה המינוחית 'מופנה...', ולא מינוח בעלמא לפנינו, אלא הם מקפידים להוכיח ראש לכול את עצם ייתורו של המקרא הנדרש, היותו מופנה, ובדרך כלל גם להביע בפירוש את התמיהה על הצורך בו,⁹ ורק אחר כך מוצעת הגזרה השווה גופה, בלשון ההצעה המטרימה 'אלא מופנה...'. כלומר הוכחת ההפניה מעמידה לכאורה את

6. מכילתא דרשב"י י"ג ט, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 41, בעדות נוסח ישירה; ספרי דברים פסקא רמט, מהד' פינקלשטיין, עמ' 277-278. לעניין הדרשה במכילתא דרשב"י ראו מ' כהנא, 'לשאלת ייחודה של המכילתא דרשב"י בחלקיה ההלכתיים', בתוך: א' ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע - מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 509, 522, הרואה בה דרשה מדבי ר' ישמעאל, ששולבה בעריכת המכילתא דרשב"י. לעניין הדרשה בספרי דברים ראו י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 715; והשוו אל מ' כהנא, "התוספות בספרי דברים", תרביץ פז (תש"ף), עמ' 149-217, ובייחוד עמ' 175 הערה 143, ועמ' 211-212.
7. ניסוחו של הופמן מסיט את מרכז הכובד הדרשני מן החכם הדורש אל התורה עצמה. המילה היתרה בעיניו היא יתרה כבר בכתבת התורה עצמה, ולשם מדרשה נכתבה, והדרשן לדעתו רק חושף את היותה של המילה יתרה. דבריו לעניין זה משקפים את האופן שבו הוא תפס את תפיסתם של החכמים הדרשנים ביחס ללשון התורה.
8. ראו ד"צ הופמן, מסילות לתורת התנאים (תרגום מגרמנית א"ז רבינוביץ; המקור: D. Hoffmann, 'Zur Einleitung in die Halachischen Midraschim', Jahresbericht des Rabbiner Seminars, Berlin 1888), תל אביב תרפ"ח, עמ' 6 הערה 4; אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 522-524. בדעתם הלכו כמה חוקרים, כגון: פינקלשטיין (לעיל, הערה 2), עמ' 171, 174-175; כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 23.
9. כך דרך ספרי במדבר תמיד, ודוגמאות תבואנה בהמשך.

תשתית התוכן שעליה תיכון הדרשה גופה. כדי לשבר את האוזן אדגים דוגמה אופיינית ממכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה א (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 247, תעתיק כתב יד אוקספורד 151, בפתיחת קיצורים¹⁰):

כי תקנה עבד עברי [שמות כ"א ב] - בבן ישראל הכתוב מדבר. או אינו מדבר אלא בעבדו של עברי, ומה אני מקיים והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וג' [ויקרא כ"ה מו], בנלקח מן הגוי, אבל בנלקח מן ישראל שומע אני יהיה עובד שש ויצא בשביעית. ת"ל כי ימכר לך אחיך וג' [דברים ט"ו יב], שאין ת"ל העברי שכבר נאמר אחיך, ומה ת"ל עברי, אלא מפני להקיש לדון גזירה שוה, נאמר כאן עברי ונאמר להלן עברי, מה עברי שנאמר להלן בבן ישראל הכתוב מדבר, אף עברי שנאמר כאן בבן ישראל הכתוב מדבר.

הדרשן ביקש להוכיח שהמילה "עברי" בפסוק בשמות משמשת כתואר של ה"עבד" (ולא כסומך להבעת שייכות), ובבן ישראל הכתוב מדבר, ואת זאת למד בגזרה שווה מן הביטוי בדברים "אחיך העברי". כאמור, ראש לכול הדרשן הוכיח שהמילה "עברי" בדברים מופנה ומיותרת ("שאינן ת"ל העברי שכבר נאמר אחיך"), והביע את התמיהה על הצורך בה ("ומה ת"ל עברי"); מכאן עבר אל לשון ההצעה המטרימה ("אלא מפני להקיש לדון גזירה שוה"); וממנה אל גוף הגזרה השווה ("נאמר כאן עברי ונאמר להלן עברי, מה עברי שנאמר להלן בבן ישראל הכתוב מדבר, אף עברי שנאמר כאן בבן ישראל הכתוב מדבר"). וכעין דוגמה אופיינית זו מצוי אף במקומות נוספים בדבי ר' ישמעאל.¹¹

אומנם מצויות דרשות גזרה שווה מפורשות, שאף מלווה כמובן בלשון ההצעה 'אלא מופנה...', שבהן נראה לכאורה כאילו לא טרח הדרשן להפנות וליתר את המילים הנדרשות, ולא העמיד את דרשתו על תשתית ממשית של מילים מופנות. אולם מסתבר שאין זאת אלא תוצאה של מעשי עריכה משניים, וכפי שאציג לקמן בשורות הבאות בדיון בשתי דרשות במכילתא דר' ישמעאל.

10. וכך אנהג בהמשך בציטוטי המכילתא דר' ישמעאל, אלא אם כן ייאמר בפירוש אחרת. ואלה סימני ההדרה שאני נוקט לאורך המאמר בציטוטי המקורות: < > המוסגר נוסף ביד הסופר; << >> המוסגר נוסף ביד אחרת; { } המוסגר נמחק ביד הסופר; {{ }} המוסגר נמחק ביד אחרת; [] המוסגר אינו חלק מהטקסט שלפנינו. כמו כן, ולשם הנוחות, אפתח קיצורים שפתיחתם ודאית (בין אם צוטטו מכתב יד בין אם צוטטו ממהדורה ביקורתית), אפסק את המקורות פיסוק בסיסי, וכן אנקד פה ושם לפי הצורך. ציטוט של מקור מוגדר יבוא בין מירכאות כפולות; ציטוטי מונחים ומושגים יבואו בין מירכאות בודדות.

11. אינני כולל במאמרי דיון בדרשת מופנה קטועה בעליל המצויה בדבי ר' ישמעאל בספרי במדבר פסקא קב (מהד' כהנא, עמ' 374): "והרמתם ממנו [במדבר י"ח כו] - מופנה להקיש ולדון גזירה שווה". וראו פירושו של מנחם כהנא (לעיל, הערה 5) על דרשה קטועה זו, עמ' 954-955, הנסמך על דברי אפשטיין.

הראשונה שבהן במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה ז (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 272-273, במספור לחלקים):

- א. בשבט [שמות כ"א כ] - שומע אני בין שיש בו כדי להמית ובין שאין בו כדי להמית. ת"ל או בכלי עץ יד אשר ימות וג' [במדבר ל"ה יח], מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית. ומנין אל מקום כדי שהוא להמית. ת"ל וארכ לו וקם עליו וג' [דברים י"ט יא], מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית אל מקום שהוא כדי להמית.¹²
- ב. עד שלא יאמר יש לי בדין, ומה אם ישראל שהוחמר בו שאינו ביום או יומים, שלא יהא חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית אל מקום שהוא כדי להמית, כנעני שהוקל בו שהוא ביום או יומים, שלא יהיה חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית אל מקום שהוא כדי להמית. אלא אם אמרת כן ענשת¹³ מן הדין, לכך נאמר בשבט, ללמדך שאין עונשין מן הדין.
- ג. ר' אומר,¹⁴ בשבט¹⁵ - למה נאמר. עד שלא יאמר יש לי בדין, אם ישראל שהוחמר בו שאינו ביום או יומים אינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית אל מקום שהוא כדי להמית, כנעני שהוקל בו שהוא ביום או יומים אינו דין שלא יהא חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית, לכך נאמר בשבט.
- ד. ומה תלמוד לומר השבט. אלא מפני להקיש לרון גזירה שוה, נאמר כאן בשבט ונאמר להלן השבט [ויקרא כ"ז לב], מה השבט שנאמר להלן להוציא הלקוח של שותפין, אף בשבט שנאמר כאן להוציא הלקוח של שותפין.

לכאורה הגזרה השווה בחלק ד, חרף שימושה במונח מופנה, דורשת את המילה בשבט, ואינה טורחת לייטרה כלל. הבעת התמיהה שבראש חלק ד "ומה תלמוד לומר השבט" אינה ברורה, וזאת משני טעמים: ראשית - אין התמיהה נקשרת כלל לסופו של חלק ג, שהרי חלק זה סיים מהלכו, ודרוש דרש את המילה בשבט למסקנתו, ולמד את תלמודה לומר, ומה מקום יש לשאול "ומה תלמוד לומר השבט"; שנית - כאמור, אין הדרשן טורח לייתר את המילה כדי שיהיה

12. גוף הדרשה משמש גם במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה ו (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 269), על הפסוק בשמות כ"א כד: "והִקָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ"; וכן בספרי במדבר פיסקא קס (מהד' כהנא, עמ' 539-540), על הפסוקים במדבר ל"ה יז-יח: "ואם באבן יד אשר ימות בה הִקָּהוּ... בכלי עץ יד אשר ימות...". מכל מקום הניתוח שאציע בהמשך אינו תלוי בשאלת מקורה הראשון של הדרשה. ראו על כך פירושו של מנחם כהנא, עמ' 1304.

13. בכתב היד: ע<ג>נ(ש)ת.

14. דפוס: דבר אחר. אבל שאר כתבי היד לרבות קטע גניזה אוקספורד e 77.56 (ראו מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 113-114) תומכים בגרסה שלמעלה. וראו עוד לקמן.

15. בקטע הגניזה הנ"ל חסרה המילה בשבט, אלא ברור מן העניין שגם לעדותו הכוונה למילה בשבט, ובוודאי לאור הסיפה של חלק זה אף לעדותו: "לכך נימר בשבט".

בתמיהתו ממש. נמצא שיש כאן שימוש במונח מופנה, ואף הבעת תמיהה מקדימה המשקפת ייתור של מילה זו, אלא שהייתור גופו לא בא כאן. אולם באמת מעשה עריכה כאן, שטשטש את ייתורה של המילה בשבט ואת היותה מופנה. ולהערכת חלק א ממשיך בחלק ד, והתמיהה שבראש חלק ד מובנת היטב לאחר חלק א, שאכן ייתר את המילה בשבט ולמד את הדין ממילים אחרות; וחלקים ב-ג שבאו בתווך בין חלקים א, ד, נוספו במעשה עריכה.

אבאר: כל חלק ב נראה נטע זר, שהרי דרשת התלמוד לומר שבסוף חלק א נראית מכריעה את הדין למסקנה, ואף אינה למדה אותו מהמילה בשבט שבשמות אלא ממילות במדבר ודברים, ואילו חלק ב מכוון לתלמוד אותו הדין ממש מהמילה בשבט דווקא. ועוד, חלק ב סבור שיש בכוחה של המילה בשבט ללמד שחייב רק כשיכחה בדבר שיש בו להמית, וזה הפך חלק א שסבור שאין המילה בשבט יכולה ללמד על כך, וכפי שבאמת, סמנטית, שבט לכאורה אינו כלי רווח לשם המתה, וכדברי הדרשן עצמו "שומע אני בין שיש בו כדי להמית ובין שאין בו כדי להמית". ועוד, חלק ג עושה מהלך דרשני זהה לרעהו חלק ב, וכל אחד מהם לומר את הדין מהמילה בשבט כדי להימנע ממצב שעונשין מן הדין.¹⁶ בכך כבר שני החלקים ב-ג אינם עולים בקנה אחד עם חלק א, רק שכל ההבדל ביניהם הוא, שחלק ג מציע את הדרשה באופן גלוי כדרשה חלופית מעצם פתיחתו "ר' אומר", ואילו חלק ב, העושה כאמור מהלך מדרשי זהה לחלק ג, מציע עצמו כהמשך של חלק א.¹⁷ זרותם של חלקים ב-ג לחלק א, מביאה אל הניתוח המסתבר, שחלק ד ממשיך את חלק א ונקרא עימו בנשימה אחת, ובאמת יש כאן מופנה רגיל, שכן לאור חלק א די היה למקרא לומר 'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו' ותו לא, ומה תלמוד לומר בשבט.

16. השוו אל דברי מנחם כהנא שעסק בדרשת המכילתא שלנו במסגרת פירושו לספרי במדבר, עמ' 11. לדבריו, דרשת רבי משקפת את תפיסתו הכללית שעונשין מן הדין, ורבי אכן דרש מדין קל וחומר את הלכת כדי להמית, ואילו מן המילה בשבט למד את הלכת השותפין שבחלק ד, ולדברי כהנא חלקים ג-ד נקראים יחדיו, עיינו שם. אולם לטעמי תוכן דרשת רבי זהה לנדרש בחלק ב, ומשקף כוונה לדרוש את הלכת כדי להמית מן המילה בשבט, ודווקא להימנע מלענוש מן הדין, שכן גם דרשת רבי קובעת ש"עד שלא יאמר" הכתוב בשבט "יש לי בדין", ו"לכך נאמר בשבט", ומשתמע אפוא בבירור, שדין קל וחומר אינו קביל בעיניו, חרף תוקפו הלוגי, וכנראה מפני שאין עונשין מן הדין (וראו גם לקמן, הערה 20). אפשר שכוונת כהנא היא שדרשת רבי במקורה למדה בקל וחומר, אלא שדרשתו עובדה ויושרה עם העמדה הרווחת, ומעיקרה נראתה בקירוב משוער כך: 'ר' אומר אינו צריך, קל וחומר הוא. אם ישראל שהחומר... כנעני שהוקל בו... אינו דין שלא יהא חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית'. מכל מקום דומני שבדרשת המכילתא שלנו, כפי שהיא לפנינו בעיצובה הנוכחי, משתקפת העמדה הרווחת שאין עונשין מן הדין, גם במסגרת דרשת רבי; וזאת שלא כדברי רבי בדרשת הספרי פיסקא א (מהד' כהנא, עמ' 3): "אין צריך קל וחומר הוא". צריך אפוא עיון בשאלת עמדתו של רבי בשאלה הכללית אם עונשין מן הדין; וראו פירושו של כהנא גם בעמ' 1301-1302 בעקבות אפשטיין, לעניין גוף זר מדבי רבי שבו משתקפת העמדה שעונשין מן הדין, וכן ראו לקמן, הערה 18.

17. הגהות שונות הוצעו. ראו מאיר איש שלום במהדורתו (וינה 1870, פג ע"ב), והורוויץ במהדורתו.

ודומני שכך יש לבאר את תהליך התגבשות הדרשה. חלק א וחלק ד שימשו כאמור בבסיס הדרשה. חלק ג הושם ביניהם על ידי עורך לשם שילובה של דרשה חלופית מדבי רבי,¹⁸ החולקת על הדרשה שבחלק א, ובכך הפריד חלק ג בין הדבקים;¹⁹ חלק ב נוסד ככל הנראה על פי חלק ג, ונועד לשמש כהשלמה, אומנם מלאכותית, למהלך הדרשני שבחלק א, וזאת כדי ללמד שאין להשתמש בהיסק קל וחומר אפשרי ולענוש מן הדין, אלא יש לדרוש ממילות הכתובים. אלא שמכיוון שחלק ב נוצר על יסוד חלק ג, שרדו בחלק ב עקבות המקור, ובמקום לסיים את חלק ב 'לכך נאמר בכלי עץ יד, וארב לו וקם עליו, ללמדך...' , ולהתאימו בכך אל חלק א, הוא נסתיים במילים "לכך נאמר בשבט", כפי שבאו במקורן.²⁰

מכל מקום, אם ייקרא חלק ד מיד אחרי חלק א יתברר שלפנינו דרשת מופנה רגילה, שבאמת פתחה בהפנייתה של המילה, אלא שהפניה זו סמויה עתה מחמת מעשי עריכה.²¹ מכאן אעבור לדרשה אחרת, ששם קרה לאידך גיסא, שהעריכה או המסירה הקדומה שילבה את המונח מופנה באופן משני, ולכן נוצרה חזות מדומה של גזרה שווה המבוססת על מילה מופנה בלא שהוטרם לדרשה עצם הייתור, ההפניה. כך הם פני הדברים בדרשה הבאה ממכילתא דר' ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה טו (מהד' הורוויץ-רביץ, עמ' 54, במספור לחלקים):

- א. תושב [שמות י"ב מה] - זה גר תושב. שכיר - זה הגוי.
 ב. ר' אליעזר אומר, תושב ושכיר לא יאכל בו - למה נאמר. לדין את הפסח על התרומה לפסול בה את הערל. עד שלא יאמר²² יש לי בדין, מה אם הפסח הקל פסל בו את הערל, תרומה חמורה אינו דין שיפסל בה את הערל. לא, אם אמרת בפסח שמיעט הכתוב זמן אכילתו לאכלו, לפיכך פסל בו את הערל, תאמר בתרומה שריבה הכתוב זמן אכילתה, הואיל וריבה הכתוב זמן אכילתה, דין הוא שלא ניפסל²³ בו

18. על תוספות מדבי רבי במדרשי ההלכה ראו אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 602-603; מ' כהנא, "גופים זרים מדבי רבי במדרשי ההלכה", בתוך: ש' יפת (עורכת), מחקרים במקרא ובתלמוד, ירושלים תשמ"ז, עמ' 69-85. על התוספת הנדונה כאן ראו כהנא (לעיל, הערה 6, התוספות), עמ' 149 הערה 2; וכן לעיל, הערה 16.
19. אפשר שהדבר נבע מתקלת עריכה או מסירה קדומה; עוד אפשר, שהעורך ביקש להותיר את הסיפה שבחלק ד על מקומה, ובכך להותיר את הגזרה השווה המופנית בסוף חלק זה, כדרך שהדבר בכל שאר דרשות המופנה שבדבי ר' ישמעאל.
20. במהלכה של המסירה הקדומה אף נשר מחלק ג, לפני מילות ההיסק "לכך נאמר בשבט", מקטע מתבקש המצוי בחלק ב' אלא אם אמרת כן ענשת מן הדין'. מסתבר שמוסר קדום שכבר קרא את המהלך בחלק ב, קיצרו בהגיעו אל חלק ג. וראו לעיל, הערה 16, והשוו אל עמדת כהנא שהבאתיה שם.
21. את תהליך גיבושה של יחידת מדרש זו ביארתי בדרך שונה מפינקלשטיין. ראו L. Finkelstein, "Studies in the Tannaitic Midrashim", *PAAJR* 6 (1934-1935), pp. 194-196 (= "א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, ה, ירושלים תשנ"ב, החלק האנגלי, עמ' 156-158). ראו גם לעיל, הערה 16.
22. בכתב היד נכפל כאן בדיטוגרפיה: עד שלא יאמר.
23. בכתב היד: נ? <?>פסל.

את הערל. ת"ל²⁴ - תושב ושכיר <<בפסח תושב ושכיר>>²⁵ בתרומה [ויקרא כ"ב י'] <<אלא מפנה להקיש לידון גזירה שוה נאמר<>²⁶ תושב ושכיר בפסח נאמר תושב ושכיר בתרומה>>²⁷, מה תושב ושכיר האמור בפסח פסל בו את הערל, אף תושב ושכיר האמור בתרומה פסל בו את הערל.²⁸

ג. ר' יצחק אומר, תושב ושכיר לא יאכל בו - למה נאמר, והלא כבר נאמר וכל בן נכר לא יאכל בו. אבל אם היה ערבי מהול <<וגבעוני>>²⁹ מהול שומע אני יהי כשר לאכול בפסח, ת"ל תושב ושכיר לא יאכל בו.

על אף שהתנא בחלק ב נוקט לשון מופנה, נראה לכאורה שאין כאן מאמץ להפנות את המילים תושב ושכיר ולייתרן, לא בפרשת הפסח ולא בפרשת התרומה, וקשה להבין כל עיקר מהי האפשרות המוצעת לקרוא במקרא בלא המילים תושב ושכיר.³⁰ אלא שאפשר ומסתבר שאף כאן מעשה עריכה, שהרי לאחר המילים "ת"ל תושב ושכיר בפסח תושב ושכיר בתרומה", אין עניין לשוב ולומר במסגרת מקטע המופנה "נאמר תושב ושכיר בפסח נאמר תושב ושכיר בתרומה"; ויתר על כן, פתיחת המקטע "אלא³¹ מפנה...", ראויה לבוא לפי דרכה וסגנונה אחרי

24. בכתב יד מינכן 117 ובקטע הגניזה אוקספורד 27.57 c (ראו מנחם כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 18): שאין ת"ל; וראו לקמן דיון בנוסח זה בהערה 32.
25. המוסגר נשמט מחמת הדומות, והשלמתיו על פי קטע הגניזה הנ"ל, ומעין זה עולה משאר העדים - בדפוס ראשון: תושב ושכיר בפסח ונא' תושב ושכיר בתרומה; מינכן: תושב ושכיר בפסח {תושב ושכיר בפסח} ונאמר תושב ושכיר בתרומה.
26. בכתב יד מינכן (ראו ההערה הבאה): שנ'. אבל בדפוס: נאמר; ודומה בקטע הגניזה הנ"ל: נא'; ומסתבר נוסחם.
27. המוסגר נשמט מחמת הדומות, והשלמתיו על פי כתב יד מינכן (אבל ראו ההערה הקודמת). על מקטע ההשלמה, בחילופים זניחים, מעידים גם דפוס ראשון וקטע הגניזה הנ"ל.
28. השוו אל מכילתא דרשב"י י"ב מה, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 36 (משוחזר על פי מדרש הגדול). לגופה של ההלכה שכאן ראו גם משנה יבמות פ"ח מ"א.
29. בכתב היד: וגבעוני; תיקנתי על פי כתב יד מינכן 117, קטע הגניזה והדפוס.
30. מפרשים שונים (כגון המגן אברהם, זית רענן, ונציה תק"ג, יו ע"ד; איש שלום במהדורותו; ר"א גרבוז בפירושו) פירשו מופנה זה, שמאחר שנאמר "כל בן נכר לא יאכל בו" הרי שאין צריך לומר "תושב ושכיר", והדברים אפוא מעין הרישה של דרשת ר' יצחק התוכפת. אלא שתשובת ר' יצחק מבארת שבאמת אין כאן מופנה, שהרי תושב או שכיר מהול גם אינו ערל, וגם אינו בן נכר גמור, שהרי הוא שכיר של ישראל, והיה מקום לכאורה להכשירו לאכול פסח בדומה לעבד שנימול שאוכל. ומעין דברי רש"י על התורה: "ושכיר - זה הנכרי. ומה תלמוד לומר, והלא ערלים הם, ונאמר [פסוק מח] וכל ערל לא יאכל בו, אלא כגון ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושב או שכיר" (וראו השגת רמב"ן עליו שם). ומכל מקום עיקר טענתי מתבסס על עצם היעדר ההפניה מן הדרשה. וראו גם הביאור הנפתל בכבלי יבמות ע"א-ע"ב הטורח לבאר גזרה שווה זו כמופנה.
31. נראה שבדפוס ראשון משתקף ניסיון תיקון, שכן במקום "אלא מפנה" גרס "ואפנה". השמטת המילה 'אלא', והוספת הווי"ו, והמרת 'מופנה' השגרתית במילה המלאכותית "ואפנה" מצטרפות ללמד על שיבושו.

הבעת תמיהה על נחיצותן של מילים בכתוב, ולא אחרי מקטע תלמוד לומר הנקרא לפי דרכו בניחותא.³² מקום יש אפוא לשער שכל המשפט "אלא מפנה להקיש לידון גזירה שוה נאמר תושב ושכיר בפסח נאמר תושב ושכיר בתרומה", הוא נטע משני מעריכה או מסירה קדומה, והמשפט הבסיסי הוא כדלקמן: "ת"ל תושב ושכיר בפסח תושב ושכיר בתרומה {...} מה כאן פוסל בו את הערל אף להלן פוסל בו את הערל". בהמשך אף אָראה שבכל דרשות המופנה שבדברי ר' ישמעאל, לעולם לא יבוא חולק לאחר דרשת המופנה, ואילו כאן מופיעה דעת ר' יצחק, ושמא אף בזה יש כדי להצטרף אל הטענה.³³

32. ראו לעיל, הערה 24; הפתיחה "שאינ ת"ל" בעדים שציינתי שם, נראית לי כניסיון מלאכותי להתגבר על הבעיה, שכן עתה המקטע 'אלא מופנה...' בא לאחר 'שאינ תלמוד לומר'. אולם עצם הפתיחה 'שאינ תלמוד לומר' היא מוזרה, שכן מצופה שם 'תלמוד לומר...'.
 33. עוד נראה, שרגליים לדבר שכך הייתה הדרשה מתחילה, וסימן לדבר, שכן הדרשה הזאת עצמה מופיעה במקבילותיה בלא המקטע 'אלא מופנה...'. כך במקבילה מדברי ר' עקיבא, בספרא אמור פרק ד, יח, בשם ר' ישמעאל (מהד' וייס, זו ע"א, תעתיק כתב יד וטיקן 66): "רבי ישמעאל אומר, נאמר כן תושב שכיר ונאמר תושב שכיר בפסח, מה תושב שכיר אמור בפסח פסל בו את הערל, אף תושב שכיר אמור כן יפסול בו את הערל. רבי עקיבא אומר, איש איש - לרבות את הערל"; ודומה במקבילת ירושלמי יבמות פ"ח, ח ע"ג (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 864), שאף מוצעת שם כ'תני ר' ישמעאל': "תני ר' ישמעאל, נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח פסל בו את הערל, אף תושב ושכיר האמור בתרומה פסל בו את הערל"; ובמקבילת בבלי יבמות ע ע"א (תעתיק כתב יד מינכן 141) בשם ר' אליעזר: "תניא ר' אליעזר אומר, מנין לערל שאינו אוכל בתרומה. נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו. רבי עקיב' אומר, אינו צריך. שהוא אומר איש איש מזרע אהרן - לרבות את הערל". אפשר אפוא שיש במקבילות הללו, החסרות את כל מקטע המופנה, כדי לסייע להשערת, ועם זאת נכון שלא לייחס למקבילות אלה משקל יתר לשאלתנו, ובייחוד שהספרא הוא דברי ר' עקיבא, ואין דרכו לנקוט לשון מופנה, וכן מקבילת הבבלי שכנראה נוסדה על פיו. עם זאת קשה להשיב בבירור על השאלה מדוע שולב בדרשת המכילתא המקטע "אלא מפנה...", ומסתבר שיטודו בעורך או מוסר קדום שהשגיר את דרך לימודה המופרת של גזרה שווה. לצד אפשרות זו עיינו גם במקבילת בבלי יבמות ע ע"א-ע"ב שהבאתי את ראשה לעיל, שהבבלי טורח שם כדרכו להפנות את המילה הנדרשת, ואינני יכול לפסול את האפשרות ששילוב מקטע המופנה בדרשת המכילתא אירעה בהשפעת סוגיית הבבלי על ידי מוסר קדום יחסית. והשוו אל שווארץ (לעיל, הערה 2), עמ' 98. ראו גם י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 59-60. גילת טוען אף הוא שמקטע המופנה נוסף במכילתא, ובשונה מן הטיעונים הפילולוגיים שהעליתי למעלה, הוא מבסס את הטענה דווקא על המקבילות הנזכרות, וכן על תפיסתו הכוללנית, שלפיה ר' אליעזר, בהיותו חכם קדום יחסית, מתאפיין בדרישת גזרות שוות תוכניות, שעיקרן בהשוואה הגיונית עניינית ולא בהשוואה מילולית פורמלית (ראו שם פירושו לדרשה הנוכחית), בעוד לתנאי המופנה יכול להיות משקל כל עיקר אף ורק בגזרה שווה מילולית, ועל כן לדעתו ר' אליעזר לא עשה שימוש במופנה כלל. ראו גם לקמן, הערה 89.

אסכם לעת עתה, שבאמת דבי ר' ישמעאל מטרימים לדרשת הגזרה השווה את הייתור, ההפניה, כאותה דוגמה אופיינית שהצגתי לעיל בדרשת העבד העברי; ואותם מקומות חריגים הנראים לכאורה שלא כן, כמו שתי דרשות המכילותא שנדונו (בשבט, תושב ושכיר), מתנהגים כן רק מחמת עיבודי עריכה ומסירה.³⁴

34. ישנו מקום נוסף, שבו לכאורה לא טורח התנא להפנות את המילים הנדרשות חרף קביעתו המפורשת שלפנינו מופנה, ושמה גם כאן עקבות עריכה. כך שנויה במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה י (מהד' הורוויץ-ריבין, עמ' 280-281, במספור לחלקים):

א. "וכי יגח שור [שמות כ"א כח] - אין לי אלא שור. ומנין לעשות כל הבהמה כשור. הרי אני דן, נאמר כאן שור ונאמר בסיני (סי) שור [דברים ה' יד], מה שור האמור בסיני עשה בו כל הבהמה כשור, אף שור שנאמר כאן דין הוא שנעשה בו את הבהמה כשור.

ב. ומנין לעשות כל המיתות כנגיחה. הרי אני דן, הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד שעשה בו כל המיתות כנגיחה <<אף התם נעשה בו כל המיתות כנגיחה>> [המוסגר נשמט מחמת הדומות והשלמתיו על פי כתב יד מינכן 117; על התוספת גם מעידים כל שאר העדים]. לא אם אמרת במועד שהוא משלם את הכופר לפיכך עושה בו כל המיתות כנגיחה, תאמר בתם שאינו משלם את הכופר לפי כך נעשה בו כל המיתות כנגיחה. איש או אשה, והמית איש או אשה, אלא [כך בכל העדים; אבל בקטע הגניזה המשובח קיימבריג' T-S Or 1080 C 6.11, ראו אצל כהנא, לעיל, הערה 24, עמ' 116, נוסף כאן "מפני"] להקיש לדון גזירה שוה, נאמר כאן איש או אשה ונאמר להלן איש או אשה, מה להלן כל (הב)המ(נ)ות כנגיחה, אף כאן כל המיתות כנגיחה.

ג. ומנין לעשות כל הקטנים כגדולים. הרי אני דן, הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד שיעשה קטנים כגדולים, אף תם נעשה בו קטנים כגדולים. ולא אם אמרת במועד שהוא משלם את הכופר לפיכך עשה בו קטנים כגדולים, תאמר בתם שאינו משלם את הכופר לפיכך לא נעשה בו קטנים כגדולים. שאין תלמוד לומר או בן יגח או בת יגח אלא מפני להקיש לדון גזירה, נאמר כאן יגח ונאמר להלן יגח, מה להלן עשה בו קטנים כגדולים, אף יגח שנאמר כאן דין הוא שנעשה בו קטנים כגדולים. ד. ר' שמעון בן יוחי אומר, למה נאמר. עד שלא יאמר יש לי בדין, מה אם במקום שלא עשה בו קטנים כגדולים בנהרגין, עשה בו קט' כגדו' בנהרגין, וכאן שעשה קט' כגדו' בנהרגין אינו דין שנעשה קטני' כגדו' בנהרגין. לא אם אמרתה להלן שעשה את שאינו מתכוין כמתכוין בנזקין, לפיכך לא עשה קטנים כגדו' בנהרגין, תאמר כאן שלא עשה את שאינו מתכוין כמתכוין בנזקין, לפיכך לא עשה קטני' כגדו' בנהרגין. שאין תלמוד לומר או בן יגח או בת יגח, אלא מפני להקיש לדו?/ו? גזירה שוה, נאמר כאן יגח ונאמר להלן יגח, מה להלן עשה בו קט' כג' בנ?הרגין, אף כאן דין הוא שנעשה בו קט' כג' בנהרגין'. ככל אחד מהחלקים ג, ד, מובאת גזרה שווה מפורשת ובהטרמת גוף הדרשה במונח 'מופנה...', ואף בחלק ב יש הטרמה של הדרשה (אם כי, כאמור, המילה 'מופנה' גופה לא מתועדת בו בכל העדים). אלא שמכל מקום, לכאורה אין התנא טורח להפנות את המילים הנדרשות. בחלקים ג, ד, דומני שהתנא סבר שהפנייתה של המילה "יגח" מובנת ללומד מאליה, מעצם הכפלתה הסמוכה בכתוב הנדרש "או בן יגח או בת יגח", שהרי יכול היה לומר 'או בן או בת יגח' או 'או בן יגח או בת'. אפשר שעל זה הדרך גם תובן ההפניה בחלק ב, שהתנא סבר שההפניה ברורה מאליה, שהרי יכול היה הכתוב לוותר לגמרי על המילים "המית איש או אשה" האמורות במועד, ולסמוך על תיאור ההמתה שבפסוק הפותח (שמות כ"א כח-כט: "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור... ובעל השור נקי. או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם והועד כבעליו ולא ישמרנו / והמית איש או אשה / השור יסקל וגם בעליו

לעומת זאת, וכאמור לעיל, דבי ר' עקיבא דורשים גזרה שווה בלא מופנה, ובררך כלל נוקטים את המינוח 'תלמוד לומר... לגזרה שווה', ועשרות דרשות כאלה במדרשי התנאים, וכמה מהן תבואנה בהמשך. וגם במקום אחד במשנה שהובאה בו דרשת גזרה שווה מילולית³⁵ הריהי נוהגת כצפוי כבמדרשי דבי ר' עקיבא.³⁶ כך שנינו במשנת ערכין פ"ד מ"ד (תעתיק כתב יד קאופמן): "יום שלשים כלמטה המנו, שנת חמש ושנת עשרים כלמטה המנה, שנאמר ואם מבין ששים שנה ומעלה אם זכר, הרי אנו למדים בכלן משנת ששים, מה שנת ששים כלמטה המנה, אף שנת חמש ושנת עשרים כלמטה המנה. הין, אם עשת שנת ששים כלמטה המנה להחמיר נעשה שנת חמש{{ים}} ושנת עשרים כלמטה הימנה להקל, תלמוד לומר שנה שנה [ויקרא כ"ג ג-ז] לגזירה שווה, מה שנה האמורה משנת ששים כלמטה המנה, אף שנה האמורה שנת חמש ושנת עשרים כלמטה המנה בין להקל בין להחמיר". ודרשה זו בדיוק מצויה גם בספרא בחוקותיי פרשה ג, ט-יב (מהר' וייס, קיב ע"ד).

חזות זו העולה כאן ממדרשי התנאים לכתיהם עולה לכאורה בקנה אחד עם מסורתו של ר' יודן, אמורא בן הדור הרביעי, בירושלמי יומא פ"ח, מה ע"א (מהר' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 598, ומקבילתו סנהדרין פ"ז, כד ע"ד, עמ' 1300), לכל הפחות בנוגע לר' עקיבא: 'אמ' ר' זעורה, הדא אמרה, למידין גזירה שוה אפילו מופנה מצד אחד. אמ' ר' יודן, ולא דר' עקיבה היא, דר' עקיבה אמ' למידין מגזירה שוה אע"פ שאינה מופנה".

על מסורת זו של הירושלמי עמדו מכבר הופמן ואפשטיין שהזכרתים לעיל,³⁷ ולדעתם באמת דבי ר' עקיבא דורשים גזרה שווה שאינה מופנה; אולם דבי ר' ישמעאל דורשים גזרה שווה רק במצב מופנה. כאמור למעלה, אני מבקש בדברים הבאים להרהר אחר קביעה נחרצת זו, בנוגע לדבי ר' ישמעאל.

דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' בדבי ר' ישמעאל

אכן בכל מקום ששמה של מידת גזרה שווה קרוי במפורש על הדרשה, ניכר הבדל מינוח בין דבי ר' ישמעאל לדבי ר' עקיבא, שדבי ר' ישמעאל נוקטים לעולם לשון מופנה, ואילו דבי ר' עקיבא

יומת"), שהרי הפתיחה היא כוללנית, והפסוק השני מסייג אך ורק את הסיפה שבפסוק הראשון, כאומר שבעל השור אומנם נקי בדרך כלל, אבל זאת בסיוג, שכן אם שור נגח הוא, והועד בבעליו ולא שמרו, גם הוא יומת. עם זאת אפשר שלפנינו בחלק ב דרשה בלא מופנה כלל, וכל המקטע "אלא להקיש לדון גזירה שווה" הושגר בעריכה בלבד, ואולי סימן קל לדבר, שהמילה 'מופנה' עצמה, כאמור, לא נמצאת בשום עד אלא בקטע הגניזה שציינתי לעיל בלבד.

35. שלא כגזרה שווה עניינית שאינה מבוססת על מילים דומות. ראו לעיל, הערה 2, ובסוף המאמר.

36. הקרבה בין משנתנו אל דבי ר' עקיבא, וביותר אל הספרא, מוכחת מכמה וכמה בחינות. ראו למשל כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 55-57; הנ"ל, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 28-31, 53.

37. הופמן (לעיל, הערה 8), עמ' 6; אפשטיין (לעיל, הערה 8), עמ' 522-523.

כמעט לעולם לא נוקטים לשון מופנה. אולם מידת גזרה שווה משמשת לכאורה לרוב, עשרות רבות של פעמים, גם בדבי ר' ישמעאל, בלא לשון ההצעה המטרימה המפורשת והקוראת את שמה של המידה, אלא רק גוף הדרשה עצמה, בדרך כלל בלשון 'נאמר כאן... ונאמר להלן... מה להלן... אף כאן...'. יתר על כן, כך היא דרך המלך הרווחת אפילו בדבי ר' ישמעאל. אשבר את האוזן: בכל אחד מהחיבורים דבי ר' ישמעאל, שלמים או חלקיים, משמשות גזרות שוות כאלה פי חמישה ושישה, ואין התנא טורח להפנות את המילים הנדרשות, ואינו נוקט לשון מופנה, ואינו מפרש בהדיא שלפנינו גזרה שווה. במכילתא דר"י 6 שימושי גזרה שווה מופנה לעומת יותר מ-30 שימושי גזרה שווה שאינה מופנה אלא בלשון 'נאמר כאן ונאמר להלן' בלבד; במכילתא דעריות שימוש אחד מופנה לעומת 6 שאינם מופנים; בספרי במדבר 5 שימושי מופנה לעומת כ-25 שאינם מופנים.³⁸ בקטעי מכילתא דברים הישירים טרם נמצאו לעת עתה דרשות מופנה לגזרה שווה,³⁹ אבל מצאנו בהם כמה גזרות שוות שאינן מופנות.

אומנם מיכאל צ'רניק טען שדרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' בספרות התנאים אינן דרשות גזרה שווה כל עיקר, ולשיטתו, תפיסתן כגזרות שוות התחוללה רק בתורת האמוראים.⁴⁰ אולם לטעמי דרשות אלה הן גזרות שוות. זאת בעיקר על שום עצם המהלך הדרשני התוכני הזהה, המבוסס על השוואה מילולית ועל היסק מסקנה מן האחד על חברו; ועוד, המינוח 'נאמר כאן... ונאמר להלן... מה להלן... אף כאן...', המשמש בדרשות אלה, משמש כצורתו ממש גם בדרשות שהוטרמה להן ההפניה: 'מופנה להקיש ולדון גזרה שווה, נאמר כאן... ונאמר להלן... מה להלן... אף כאן...'. נמצא שעיקר גוף הדרשה, הן בתוכנו הן במונחיו, שווה.

יתר על כן, מצויות דרשות המשמשות בעיקר תוכנו בשני בתי המדרש, ואצל דבי ר' עקיבא הן מכונות בפירוש גזרה שווה, ואילו בדבי ר' ישמעאל הן מובאות, בלא הפניה, כדרשות 'נאמר

38. לענין מניינן של דרשות המופנה: מקבילות פנימיות בכל חיבור החזרות על אותה דרשה (כגון מה שהובא בהערה 34 ובהערה 45) נספרו פעם אחת. אולם יש מקרה אחד של דרשה משותפת במכילתא דר' ישמעאל ובספרי במדבר, ומינתי אותה בכל אחד מהחיבורים (דרשת המילה במועדו שתובא לקמן).

39. במדרש תנאים שני שחזורים הקרובים לוודאי: דברים ט"ז ג, מהד' הופמן, עמ' 90; כ"ה ה, עמ' 164.

40. מיכאל צ'רניק הקדיש מחקר מקיף למידת גזרה שווה. ראו מ' צ'רניק, מידת 'גזירה שווה': צורותיה במדרשים ובתלמודים, לוד תשנ"ד. לאורך דבריי אני הולך בדרך שונה מדבריו. ראו שם, עמ' 23-24, 38-60, 79-81, 87-116 (ובייחוד 92, 95-96, 98-99, 109-113), 149-153, 158-188, 228-231. צ'רניק צעד במידה מסוימת אחרי מחקרו של שווארץ (לעיל, הערה 2), בעיקר בנוגע לכמה מעקרונות המיון של סוגי הגזרות השוות. ועם זאת הוא לא קיבל את המסקנות הדיאכרוניות של שווארץ, וכן הוא אימץ, בשונה משווארץ, את הייחוס המקובל של המדרשים לדבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא. אעיר על דבריו של צ'רניק (בדומה לדבריי על שווארץ, לעיל, הערה 2), שהוא אכן עומד על גוני שימוש רבים של מידת גזרה שווה, אולם ניסונו למיינם מיונים שיטתיים ולקבוע אפיונים שיטתיים שלהם, ובעיקר לייחס לתנאים מודעות לאותה שיטתיות, לרבות הבחנות דקדוקיות עקיבות, הוא מלאכותי לטעמי, מורכב ומפולפל מדי. חוששני שלא נכון לעשות כן, ולהעמיד תאוריה על עקרונות מיון שאין להם ביטוי בגוף הדרשות עצמן.

כאן ונאמר להלן', ונמצא שאותו המהלך הדרשני המכונה בפירוש בדבי ר' עקיבא גזרה שווה משמש גם בדבי ר' ישמעאל בדרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן', כפי שאדגים. כך שנויה במכילתא דברים, קטע גניזה קיימברידג' T-S 16.88:⁴¹

ודרשת וחקרת <ושאלת> - ודרשת מן [התורה, וחקרת] מן העדים, ושאלת מן התלמידין. היטיב - נאמר כאן היטיב ונאמר להלן היטיב⁴² מה היטיב [שנאמ' להלן] בשבע חקירות אף היטיב שנאמר [כאן בש]בע חקירות.

ודרשה זו מכונה בפירוש בספרי דברים דבי ר' עקיבא גזרה שווה (פיסקא צג, מהד' פינקלשטיין, עמ' 154, תעתיק כתב יד וטיקן 32; ומקבילות בפיסקא קמט, עמ' 203-204; ופיסקא קצ, עמ' 230):

ודרשת וחקרת ושאלת היטיב - מכלל שנאמר והוגד לך ושמעת ודרשת היטיב, היטיב היטיב לגזירה שוה, מלמד שבודקים אותן בשבע חקירות...

נמצא שאותה דרשה היא, שבמכילתא דברים דבי ר' ישמעאל הובאה כדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן', ובספרי דברים דבי ר' עקיבא כונתה בפירוש גזרה שווה. וכן במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנויקין פרשה יא (מהד' הורוויץ-רביץ, עמ' 289):

בעל הבור ישלם... כסף ישיב לבעליו [שמות כ"א לג]⁴³ - בהמה מנין. הרי את דן, נאמר כאן והמת,⁴⁴ ונאמר להלן והמת יהיה לו [שם לו], מה להלן בהמה אף כאן בהמה, מה כאן כסף אף להלן כסף.

והמת יהיה לו - לניזק. אתה אומר לניזק או אינו אלא למזיק. אמרת, אלו כן היה, מה תלמוד לומר והמת יהיה לו, לניזק, אלא מגיד הכתוב ששמיין לו דמי נבלתו ומנכה לו דמי נזקו.⁴⁵

ובמכילתא דרשב"י דבי ר' עקיבא, לשמות כ"א לד (קטע גניזה פירקוביץ 268, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 186-187):

41. ראו הקטע אצל כהנא (לעיל, הערה 24), עמ' 352. וראו גם מדרש תנאים לדברים י"ג ח, מהד' הופמן, עמ' 69; י"ג טו, עמ' 67; י"ז ד, עמ' 100. וכן ראו י"נ אפשטיין, "מכילתא לפרשת ראה", בתוך: א' אפסטייצר וז' שווארץ (עורכים), מאמרים לזכרון ר' צבי פריץ חיות, וינה תרצ"ג, עמ' ס-ע, ובייחוד סח (= הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, בעריכת ע"צ מלמד, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125-140, ובייחוד 133). ההשלמות בסוגריים מרובעים על פי מדרש הגדול.

42. דברים י"ג יד-טו: "כי תשמע באחת עריך... וידיחו... ודרשת וחקרת ושאלת היטיב"; י"ז ב-ד: "... איש או אשה... ויעבד אלהים אחרים... והגיד לך ושמעת ודרשת היטיב"; י"ט טז-יח: "כי יקום עד חמס... ודרשו השפטים היטיב והנה עד שקר העד".

43. בכתבי יד מינכן 117 ווטיקן 299 נוסף: אין לי אלא כסף.

44. בכתבי יד מינכן 117 ווטיקן 299 נוסף: יהיה לו.

45. הדרשה מועתקת במכילתא גם על פסוק לו הסמוך (מסכתא דנויקין פרשה יב, מהד' הורוויץ-רביץ, עמ' 290-291).

והמת יהיה לו – לניזק. יכול אף למזיק, אמרת לא כך היה, הא מה ת"ל והמת יהיה לו המת יהיה לו לגזירה שוה.⁴⁶

מה המת יהיה לו האמור כן אין משלם אלא דמים, אף המת יהיה לו האמור להלן אין משלם אלא דמים.

ומה אף המת יהיה לו האמור להלן בעלין מיטפלין בנבלה, אף המת יהיה לו האמור כן בעלים מיטפלין בנבלה.

מה המת יהיה לו האמור להלן שור תחת השור ולא שור ונבלה תחת השור, אף המת יהיה לו האמור כן שור תחת השור ולא שור ונבלה תחת השור.

אומנם דומה ששתי המכילות חלוקות בהלכתן בשאלה מה משלם המזיק, שלפי המכילתא דר"י יכול לשלם בין בכסף בין בבהמה, ואילו לפי מכילתא דרשב"י משלם דמים בלבד; ושתייהן מסכימות שהנבלה לניזק, ומנכה המזיק מתשלומו את ערך הנבלה. אולם מכל מקום אותן המילים, "והמת יהיה לו", האמורות הן בפרשת הבור הן בפרשת השור נדרשות בשתי המכילות להלכות האמורות. והינה במכילתא דר' ישמעאל הן נדרשות בדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן', ואילו במכילתא דרשב"י דבי ר' עקיבא הן נדרשות בפירוש "לגזרה שווה". ונמצאה דרשת מכילתא דרשב"י מלמדת על רעותה המכילתא דר' ישמעאל, שאף דרשתה דרשת גזרה שווה היא.⁴⁷

46. ההלכה שהנבלה לניזק נדרשת מגזרה שווה בהמשכה של היחידה "בעלים מיטפלין בנבלה".
 47. יש דוגמה נוספת למדרשן של הלכות קרובות מאותה השוואה מילולית, אלא שהדוגמה מבוססת על שחזור בלבד של מכילתא דרשב"י, אומנם ברמת ודאות גבוהה. ואף כאן דרשת גזרה שווה מפורשת בדבי ר' עקיבא, מובאת בקירוב בדבי ר' ישמעאל כדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן'. כך שנויה במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה טו (מהד' הורוויץ-רביץ, עמ' 53) לעניין שמילת זכריו של אדם מעכבתו מלאכול בפסח: "אז יאכל בו [שמות י"ב מד] – אז יאכל בו רבו. מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. אין לי אלא מילת עבדים, מילת זכרים מנ'. הרי את דן, נאמר כן אז ונאמר להלן אז [שם מח], מה להלן מילת זכרים אף כאן מילת זכרים, מה כאן מילת עבדים אף להלן מילת עבדים, דברי ר' אליעזר. ר' ישמעאל אומר, אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. ומה ת"ל ומלתה אותו אז יאכל בו. אלא הרי שהיו לפניו עבדים ערילים, ומנין אתה אומר שאם רצה למהלך ולהאכילן בפסח שהוא רשאי, ת"ל ומלתה אותו אז יאכל בו. מצינו שהוא רשאי לקיימו לו עבדים ערילים..." (וראו גם מקבילה שם בעמ' 56, וחילופי המסירות שם אינם מעניינים כאן). ובמכילתא דרשב"י י"ב מד (מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 35-36), בדרשה משוחזרת על פי מדרש הגדול (כאמור, רמת הודראות של השחזור גבוהה מאוד לטעמי אחרי חשיפת כמה מילים בודדות מן היחידה המדרשית בקטע גניזה מנצ'סטר John Rylands A 1888, ראו כהנא, לעיל, הערה 14, עמ' 155), הדורשת שמילת עבדיו מעכבתו מלשחוט ולזרוק הפסח: "...מה ת"ל ומלתה אותו אז יאכל בו [שמות י"ב מד], זה רבו, שאם היו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו לאכול פסח... יכול יהא אסור לאכול אבל יהא מותר לשחוט ולזרוק. ת"ל אז יאכל בו, ולהלן נאמר ואז יקרב לעשותו [שם מח], אז אז לגזירה שווה, מה אז האמור כאן אסור באכילה אף זה האמור להלן אסור באכילה, מה אז האמור להלן אסור במלאכה אף אז האמור כאן אסור במלאכה". והינה אפוא גם כאן דרשת גזרה שווה במכילתא דרשב"י דבי ר' עקיבא נדרשת במכילתא דר' ישמעאל כדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן'. והשוו גם דרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן' במכילתא דר' ישמעאל

וכן מצאנו בין שני הבתים דרשות על מקראות שונים ולענייניהן של הלכות אחרות, אבל מכל מקום המהלך המדרשי משווה אותן מילים ממש, ושוב בדבי ר' ישמעאל הדרשה מוצעת כדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן' בעוד שבדבי ר' עקיבא היא מוצעת בפירוש כדרשת גזרה שווה, וכמודגם בשורות הבאות.
כך שנויה בספרי במדבר פסקא קכג (מהד' כהנא, עמ' 384):

זאת חקת התורה (במדבר י"ט ב) – רבי אלעזר⁴⁸ אומר נאמרה כאן חוקה ונאמרה להלן חוקה ויִקרא ט"ז, פסוקים כט, לד, מה חוקה האמורה להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר, אף חוקה האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר.

ובספרא דבי ר' עקיבא, שרצים (שמיני) פרשה א, ח (מהד' וייס, מו ע"ד, תעתיק כתב יד וטיקן 66):
ומנין לשתויי יין⁴⁹ שאם עבד עבדתו פסולה. תלמוד לומר ולהבדיל בין הקדש ובין החל.
ומנין למחוסר בגדין ושלא רחוץ ידי <י>ם ורגלים. תלמוד לומר חוקה חוקה חוקה⁵⁰
לגזרה שוה.

דרשת הספרא דבי ר' עקיבא, דורשת בגזרה שווה את המילים חוקה או חוק, האמורות בשתויי יין ובבגדים וברחיצה, לעניין פסול עבודה. דומה לה מאוד דרשת ספרי במדבר דבי ר' ישמעאל, הדרשת את המילה חוקה האמורה בפרה אדומה וביום הכיפורים כדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן' לעניין בגדי לבן. ודומה שכשם שדרשת הספרא דבי ר' עקיבא דרשת גזרה שווה היא, אף דרשת הספרי דבי ר' ישמעאל דרשת גזרה שווה היא.

נמצא שאין דבי ר' ישמעאל נמנעים מלדרוש גזרה שווה שאינה מופנה. אלא שבמקום שאין המילה הנדרשת מופנה מוצע גוף הדרשה בדרך 'נאמר כאן ונאמר להלן' בלא כל לשון הצעה מקדימה המודיעה שגזרה שווה לפנינו.⁵¹

מסכתא דנזיקין פרשה טו (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 300, שורות 7-10) לדרשת "מגזירה שווה כיצד" בסכוליון (= ברייתא דדוגמאות) על ברייתא דר' ישמעאל (מהד' פינקלשטיין, עמ' 4), אולם אופיו המאוחר של הסכוליון לא מאפשר הסקת מסקנות מוצקות; ראו א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, חלק א, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 187-189; מ' כהנא, "קווים לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופת התנאים", בתוך: אריה ארדעי, משה בר אשר, יהושע לוינסון וברכיהו ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 173-216.

48. בכתב יד לונדון 341 ובדפוס: אליעזר.

49. בכתב היד: לשת(י) ויין <<>>.

50. ויקרא י' ט: "יין וְשֵׁכָר אֵל תִּשְׁתֶּה... חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם"; שמות כ"ט ה-ט: "ולקחת את הבגדים... והיתה להם כְּהֵנָּה לְחֻקַּת עוֹלָם"; שמות ל' כא: "ורחצו ידיהם ורגליהם... והיתה להם חֻק עוֹלָם".

51. גם ההשערה שהצעת לי, בדבר משניותה של ההערה "מופנה..." כדרשת תושב ושכיר, מלמדת שלמצער בעיני המוסף, לפנינו גזרה שווה, שאם לא כן ספק אם היה נגרר באשגרתו.

הזיקה ההדוקה שבין דרשות גזרה שווה מפורשות ומופנות, לבין דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן', אף משתקפת לאידך גיסא, שכן מצאנו דרשת גזרה שווה מופנה בדבי ר' ישמעאל, המופיעה במקורות מקבילים שאינם דבי ר' ישמעאל כדרשת 'נאמר... ונאמר...'. כך שנויה בדרשה המפורסמת בספרי במדבר פיסקא סה (מהד' כהנא, עמ' 158-159; ודומה במקבילות שם בפיסקא קמב, עמ' 475-476; ובמכילתא דר' ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה ה, מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 17):

ויעשו בני ישראל את הפסח [במדבר ט' ב] - למה נאמר... נם לו ר' יאשיה לפי שהוא אומר צו את בני ישראל ואמרת אל' את קרבני [במדבר כ"ח ב]. אם ללמד על התמיד שדוחה את השבת אין צריך, שהרי כבר נאמר וביום השבת שני כבשים.⁵² ת"ל במועדו. אלא מופנה להקיש לדון גזירה שוה, נאמר כאן במועדו ונאמר להלן במועדו, מה במועדו האמור להלן דוחה את השבת, אף במועדו האמור כאן דוחה את השבת.

ובעוד במקורות דבי ר' ישמעאל מופיעה דרשת במועדו כגזרה שווה מופנה, הרי שבמקבילת התוספתא פסחים פ"ד, הלכות יג-יד (מהד' ליברמן, עמ' 165), מופיעה הדרשה כדרשת 'נאמר... ונאמר...', ללא הפניה וללא הכינוי גזרה שווה כל עיקר:

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת. שאלו את הלל הזקן פסח מהו שידחה את השבת. אמר להם... דבר אחר נאמר בתמיד מועדו ונאמר בפסח מועדו, מה תמיד שנאמר בו מועדו דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו מועדו דוחה את השבת...⁵³

ובמקבילת ירושלמי פסחים פ"ו, לג ע"א (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 529) מופיעה הדרשה בפירוש כגזרה שווה, אך בלא כל הפניה:

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו... התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה... מגזירה שוה נאמר בתמיד במועדו ונאמר בפסח במועדו, מה תמיד שנאמר בו במועדו דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו במועדו דוחה את השבת...

נמצא אפוא שאותה דרשה היא, וגזרה שווה היא, הבאה בשלושה מופעים שונים: בספרי עם הטרמת ההפניה לגזרה שווה; בתוספתא בלא ההטרמה וכדרשת 'נאמר... ונאמר...'; ובירושלמי בהטרמת הכינוי גזרה שווה אך בלא הפניה.

52. בכתב יד אוקספורד 151 נוסף: מה; בכתב יד לונדון 341 ובדפוס נוסף: ומה. במקבילת המכילתא בכל העדים: ומה. במקבילת הספרי בכתב יד וטיקן 32: מה; בשאר העדים: ומה.

53. ולענייננו כפני הדברים במקבילת התוספתא כך במקבילת הבבלי פסחים סו ע"א, ורק הדיון האמוראי שם מכנה אותה בפירוש גזרה שווה.

מגזרה שווה מופנה לשאינה מופנה

אלא שמכל מקום מתבקש הסבר על דבר ההבדל בין שני המופעים של גזרות שוות בדבי ר' ישמעאל – המופע המופנה והמופע שאינו מופנה. אין להתעלם מכך שהמונח מופנה, מעבר להיותו מונח מובהק של דבי ר' ישמעאל, הוא מונח מובחן וייחודי בהיותו משמש אך ורק בדרשות גזרה שווה, וכפי שראינו לעיל מונח זה משקף מהלך פרשני ממשי של ייתור, המעמיד את הבסיס שעליו תיכון הדרשה, והדבר מחייב לבאר את טיב שימושו, משקלו ומעמדו של מונח זה. אפשר היה לשער שלא שוו חכמי דבי ר' ישמעאל בעמדתם ביחס לגזרה שווה שאינה מופנה, והיו מי שדרשו רק כאשר המילים מופנות, ולעומתם היו מי שלא התנו דרשתם בכך, אולם יקשה למצוא ראיות להוכחתה של עמדה כזאת או להפרכתה. מסתבר יותר לשער לטעמי, שבדבי ר' ישמעאל אירעה התפתחות כלשהי על ציר הזמן, אולי בהשפעת בית המדרש המקביל, ושבתחילה, בפרק הקדום של בית מדרשם, נדרשו גזרות שוות רק אם היו המילים מופנות, ומאוחר יותר, בפרק המרכזי של בית מדרשם, המחזיק את רוב היצירה המדרשית ועד לקראת עריכתה, התרחב שימושן של גזרות שוות, והן נדרשו גם בלא הפניה, עד כדי המצב הנוכחי שבו רובן המוחלט של הגזרות השוות אינו מופנה. להערכתי אפשר שתמורה זו קרתה עוד בימיו של ר' ישמעאל, שכן מצאנוהו דורש בדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן' ומתווכח עם ר' עקיבא, כפי שאביא בהמשך בסמוך.

אין בידי כמובן לטעון שכל הדרשות המופנות המסוימות שלפנינו בדבי ר' ישמעאל הן קדומות יותר מחברותיהן המוצעות בדרך 'נאמר כאן ונאמר להלן', אולם מקום יש לשער לטעמי, שלמצער מינוחן המובחן והייחודי, מופנה, משקף הד למצב קדום יחסית שבו נדרשו גזרות שוות מופנות בלבד. ומשנתקבע המונח, נעשה בו שימוש במקומות שבהם אכן שימשה גזרה שווה מופנה.

להשערת, כריכתו של המונח מופנה עם המונח גזרה שווה במסגרת המינוחית הרחבה 'מופנה להקיש ולדון גזרה שווה', משקפת את המצב הקדום יחסית בדבי ר' ישמעאל, שבו הייתה הגזרה השווה מותנית בהפניה; משנתרחבה הדרשה, ונדרשו גזרות שוות מרובות בלא הפניה, נשרה מלוא ההקדמה הטרימינולוגית הנזכרת, ואף נשר עימה המונח המפורש גזרה שווה, וכול שנותר הוא גוף הדרשה בתבנית 'נאמר כאן ונאמר להלן'. לטעמי קשה לחשוב שהתהליך הפוך, ושהדרשות שאינן מופנות קדמו, שהרי אילו כך היה, סביר שהיינו מוצאים את הלשון המפורשת גזרה שווה גם בשימושה בדרשות שאינן מופנות.⁵⁴

העדפה מדרשית ותוקף יתר

אני משער אפוא שחלה תמורה פנימית בדבי ר' ישמעאל בתפיסת מעמד ההפניה. בעוד בשלב הקדום הייתה ההפניה תנאי לדרישת גזרה שווה, הרי שבהדרגה הלכה ההפניה ונתפסה כמצב

54. השוו לעמדת שווארץ ולעמדת גילת, לעיל, הערות 2, 33; וראו לקמן, הערה 89.

עדיף בלבד וכסיוע ראייה ותוקף יתר, אך לא כתנאי לדרישה גופה. במקום שהייתה המילה הנדרשת מופנית ומיותרת ראו בזה סיוע ראייה, וביקשו שלא להחמיץ סיוע זה, ונתנו לדבר ביטוי רטורי מינוחי כפי שכבר נתקבע אצלם מימים קודמים, מופנה. אף אפשר ששיעור מסוים מתוך דרשות המופנה המסוימות שלפנינו יסודו במדרשה הקדומה יחסית של החומר המדרשי שהגיעים. ומכל מקום בעיניהם של הדרשנים בפרק המרכזי, הבעת הייתור דמתה לכל הבעת ייתור אחרת שבמדרשי התנאים, שכן נכון לומר באופן כוללני, שמדרשי התנאים, ובכללם דבי ר' ישמעאל, נודעים בחיבתם לייתור, גם שלא בדרשות גזרה שווה כלל. הייתור המקראי הריהו בעיניהם כמזמין את הדרישה ואף מעודד אותה, שמא תובע אותה, וממילא מעצים את תוקפה, שהרי מבחינתו של הדרשן כל עצמן של המילים היתרות לא בא אלא לשם מדרשן.

וגם לעניין זה ראוי ליתן את הדעת לשימוש הטרימינולוגי, שכן פעמים רבות במסגרת תיאור ההפניה שבדרשות גזרה שווה עושה המדרש שימוש במונח 'ומה תלמוד לומר' או ברעהו הקרוב 'אם... מה תלמוד לומר', או בצורתו הרחבה יותר 'שאינן תלמוד לומר... ומה תלמוד לומר', ודומיהם הקרובים, ובאמצעותם הוא מביע את ההפניה, את הייתור. זאת כגון בדרשת המכילתא שראינו למעלה "ומה תלמוד לומר השבט"⁵⁵, או בדרשה האחרת שראינו למעלה "שאינן תל" העברי

55. לדוגמות נוספות ראו ספרי במדבר פיסקא כו (מהד' כהנא, עמ' 78-79): "לא יטמא להם במותם [במדבר ר' ז] - במותם אין מיטמי אבל מיטמי הוא בניגען ובזיבתן. אין לי אלא כנזיר, בכהן גדול מנין. >> ת"ל לאמו >> בכהן גדול [ויקרא כ"א יא], שלא הייתי צריך שכבר קל וחומר הוא, מה אם במקום שכהן הדיוט מיטמי לאחיו >> מאביו >> אין כהן גדול מיטמי לאביו, מקום שאין כהן הדיוט מיטמי לאחיו מא >מ >ו דין הוא שלא יהא כהן גדול מטמי לאמו. אם זכיתי מן הדין מה ת"ל לאמו בכהן גדול. מופנה להקיש לדון לגזירה שוה, נאמר כאן אמו ונאמר להלן אמו. מה אמו האמור להלן מיטמי בניגען ובזיבתן, אף אמו האמור כאן מיטמי בניגען ובזיבתן". וכן ראו מדרש תנאים לדברים ט"ז ג (מהד' הופמן, עמ' 90) בדרשה ששחזרה בוודאות יחסית: "ד"א לא תאכל עליו חמץ - למה נאמר. לפי שהוא אומר שבעת ימים תאכל עליו מצות, אם אתה אומר עליו על גביו, והלא כבר נאמר [שמות ל"ד כה] ולא ילין לבקר זבח חג הפסח. ומה ת"ל עליו, אלא מופנה להקיש ולדון ממנו גזירה שוה, נאמר כאן עליו ונאמר להלן עליו [שמות כ' כא] מה להלן בסמוך לו אף כאן בסמוך לו". וכן ראו מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנויקין פרשה יז (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 308): "וכי יפתה איש בתולה... אשר לא ארשה [שמות כ"ב טו] - להוציא את שנתאלמנה ואת שנתגרשה מן הנישואין, דברי ר' יוסי הגלילי. ר' עקיבא אומר, מנין אפילו נתאלמנה אפילו נתגרשה. והדין נותן, הואיל ורשאי בהפר נדריה ורשאי בכסף קנסה, מה בהפר נדריה אפילו נתאלמנה אפילו נתגרשה, או [בשאר העדים: אף] בכסף קנסה אפילו נתאלמנה אפילו נתגרשה. ומה תלמוד לומר אשר לא ארשה, אלא מפני להקיש לדון גזירה שוה, נאמר כאן אשר לא ארשה ונאמר להלן אשר לא ארשה [דברים כ"ב כח], מה להלן כסף אף כאן כסף". ואגב אזכורה של דרשה זו יש מקום לדון בעיצוב עמדת ר' עקיבא: המונח "והדין נותן" שבדבריו, המתועד בכל העדים כולם (לרבות שני קטעי גניזה - אנטונין 239, קויפמן 225; ראו כהנא, לעיל, הערה 14, עמ' 119, 123; וכן מתועד המונח במקבילה שבבבלי כתובות לח ע"א-ע"ב בכל העדים, אלא שבפירוקוביץ 187 גרס שם "והוא הדין" ובמינכן 95 "והוא הדין נותן", ונראות משובשות), מוזר משהו, שכן ההשוואה להפרת נדריה מתקיימת למסקנה לשיטת ר' עקיבא, ושלא כדרך 'והדין נותן' שדרכו להציג ניסיון דרשה שאינו עומד למסקנה.

שכבר נאמר אחיך, ומה ת"ל עברי".⁵⁶ והינה מונחים אלה, המופיעים לקראת הכרעת הדרשה, רווחים במדרשי התנאים, ומביעים פעמים רבות את הייתור, לא רק בדרשות גזרה שווה אלא גם בדרשות אחרות רבות.⁵⁷ נמצא שהבעת הייתור אינה תופעה ייחודית לדרשות גזרה שווה, אלא היא באה להעצים את הדרשה וליתן לה יתרון ראייה ומשנה תוקף באופן כללי. כל זאת לצד מבעים אחרים המשמשים לשם הבעת הייתור שבכתוב, וכיניהם ראוי להזכיר את המונח 'אני אקרא' הייחודי לדבי ר' ישמעאל, המשמש כלשון הצעה להבעת ייתור, מעין מופנה, ואף שם מסתבר שאין הדרישה מותנית בייתור.⁵⁸ תכליתם של כל אלה כאמור לסייע את הדרשה, אך

צפוי היה לכוא תחתיו המונח 'אמרת' או 'הריני דן'. אפשר שהדבר מעיד על תהליכי גיבוש כלשהם, ושמא דרשת 'והדין נותן' הייתה משולבת בדברי ר' יוסי הגלילי כדי לסותרו לכאורה, כגון כך: 'וכי יפתה איש בתולה... אשר לא ארשה. להוציא את שנתאלמנה ואת שנתגרשה מן הנישואין. / והדין נותן, הואיל ורשאי בהפר נדריה ורשאי בכסף קנסה, מה בהפר נדריה אפילו נתאלמנה אפילו נתגרשה, אף בכסף קנסה אפילו נתאלמנה אפילו נתגרשה. / תלמוד לומר אשר לא ארשה להוציא את שנתאלמנה ואת שנתגרשה דברי ר' יוסי הגלילי, אלא ש'והדין נותן' הועתק ממקומו אל דברי ר' עקיבא לשמש לו כראיה. ועדיין צריך עיון. גם המילים "מן הנישואין", המתועדות בכל העדים, מוזרות, שכן ברור לכאורה מן העניין, ובעיקר מן הפסוק הנדרש, שצריך להיות 'מן האירוסין', וכהגהת אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תש"ח, עמ' 66. אולם ראו מ' כהנא, "קטעים חדשים מהמכילתא לדברים", **תרכיץ נד (תשמ"ה)**, עמ' 529 הערה 20, המקיים את עדות הנוסח, ומבאר את המחלוקת במכילתא בנתאלמנה או נתגרשה מן הנישואין. וראו משנה כתובות פ"ג מ"ג; ספרי דברים פסקא רמד, מהד' פינקלשטיין, עמ' 274; מכילתא דרשב"י לפסוק הנזכר, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 207.

56. לדוגמה נוספת ראו ספרי במדבר פסקא קנז (מהד' כהנא, עמ' 529): "וכל בגד וכל כלי עור וגומ' [במדבר ל"א כ] - למה נאמר... אין ת"ל בגד במת שכבר קל וחומר הוא, מה שרץ הקל עשה את הבגד כשק, מת חמור דין הוא שנעשה בו את הבגד כשק. מה ת"ל בגד במת, אלא מופנה להקיש גזירה שוה, נאמר כן בגד [ויקרא י"א לב] ונאמר להלן בגד, מה בגד האמור להלן עשה בו כל מעשה עזים כשק, אף בגד האמור כן נעשה בו כל מעשה עזים כשק...".

57. דרשות רבות כאלה, לעשרות. רק אדגים לשבר את האוזן ממכילתא דר' ישמעאל מסכתא רפסחא פרשה ד (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 13): "ר' יושיה אומר, תקחו [שמות י"ב ה] - למה נאמר... ת"ל מן הכבשים ומן העזים שאין ת"ל תקחו אלא [בכתב יד מינכן 299, ובקטע גניזה אוקספורד d. 64.86, ראו אצל כהנא, לעיל, הערה 14, עמ' 8, נוסף "מה" ת"ל תקחו להביא פסח דורות שלא יביא אלא מן הכשבים ומן העזים תקחו, דברי ר' יאשיה". המילה תקחו נתפסת אפוא ממש כעין מופנה.

58. אדגים לשבר את האוזן ממכילתא דר' ישמעאל מסכתא רפסחא פרשה ו (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 19, ומקבילה שם עמ' 21): "בלילה הזה [שמות י"ב ח] - שומע אני כל הלילה, תלמוד לומר לא תותירו ממנו עד בקר. אני אקרא הנתור ממנו וגו', עד בקר למה נאמר. לא בא הכתוב אלא ליתן קבע תחום לבוקרו של בקר, ואיזה זה זה עמוד השחר". וכגון מכילתא דברים (כתב היד מקיימברידג', לא מאותר כיום, ראו אצל כהנא, לעיל, הערה 14, עמ' 350 ובהערתו בעמ' 345): "ושמחתם בכל משלח ידכם אתם וביתכם [דברים י"ב ו - במסורה וּבְתִיכֶם] למה נאמר. לפי שהוא אומר אתם ובניכם ובנותיכם ועבדכם ואמ' [שם פסוק י"ב], אין לי אלא אלו, אשתו מנין. ת"ל אתם וביתכם, אני אקרא אתם ביתכם, ומה ת"ל אתם וביתכם [במסורה ובנייכם] ובנותיכם ועב', אלא בא הכתוב ללמדך שכל הקודם במקרא קודם במעשה".

לא להתנותה בכך, וכך תפסוה הדרשנים בפרק המרכזי גם בנוגע לגזרה שווה. קשה להתעלם גם מן התרומה הרטורית האורלית שבמונחים אלה, המעניקים למסירה שבעל פה אופי חיוני, דיאלקטי ואינטונטיבי, וכרוכים כידוע גם בתרבות הזיכרון. כלומר אין כאן בהכרח תנאים מטרימים לדרשה אלא תופעות מדרך ההרצאה האורלית, הריתמית, הדיאלקטית והמשכנעת. תוקף היתר המיוחס לדרשות הגזרה השווה המופנות מתבטא גם במקומן ובמעמדן ביחידה המדרשית, שכן כל דרשות הגזרה השווה המפורשות, וממילא המופנות, שבדבי ר' ישמעאל, עומדות כולן למסקנה ואינן נסתרות. יתר על כן, הן עומדות תמיד בסופו של המהלך הדרשני, חולטות אותו, ואין אחריהן ולא כלום.⁵⁹

כל זאת לעומת דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן'. אומנם דרשות אלה ברובן עומדות אף הן למסקנה, כגון כל אותן דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' שהבאתי לעיל.⁶⁰ אולם לצד זאת עיתים שתבואנה עמדה חולקת או דרשה חולקת אחרי דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן'. כך מצוי כמה פעמים במכילתא דר' ישמעאל, כגון במסכתא דפסחא פרשה יז (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 69):

דבר אחר מימים ימימה [שמות י"ג י'] - מגיד שאדם צריך לבדוק את תפילין אחת לשנים עשר חודש. נאמר כן ימימה ונאמר להלן ימים תהיה גאלתו [ויקרא כ"ה כט], מה ימים שנאמר להלן אין פחות משנים עשר חודש, אף ימימה שנאמר כאן אין פחות משנים עשר חודש, דברי בית הילל.⁶¹

59. העירוני למעלה בדיון על דרשת תושב ושכיר, שאני משער שהשלשן המטרימה 'מופנה...' נוספה בעריכה, ועל כן אין להתפלל על דעת ר' יצחק המובאת שם כדרשה חלופית אחרי הרצאת הגזרה השווה. וראו דרשת המכילתא שהבאתי בהערה 34, שדעת ר' שמעון בן יוחאי, המובאת שם בחלק ד לאחר הגזרה השווה שבחלק ג, שבה ודורשת אותה גזרה שווה אף למסקנתה.

60. וראו דוגמאות נוספות, כגון מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנויקין פרשה ב (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 253; תעתיק כתב יד וטיקן 299), הדורשת שרציעת עבד באוזן ימין: "ורצע אדניו את... אזנו [שמות כ"א ו] - בשל ימין הכתוב מדבר. אתה אומר בשל ימין או אינו מדבר אלא בשל שמאל. הרי את דן, נאמר כאן אזנו ונאמר להלן אזנו [שמות כ"ט כ; או ויקרא ח' כג-כד; או ויקרא י"ד יד-כה], מה להלן בימין אף כאן בימין". וכגון מכילתא דערויות קדושים (פרק יא, י, מהד' וייס, צג ע"ב, תעתיק כתב יד וטיקן 66), הדורשת איסור ייבום של אחות אשתו בדרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן' העומדת למסקנה: "ואשה אל אחותה לא תקח וג' עליה [ויקרא י"ח יח] - למה נאמר. לפי שהוא אומר יבמה יבוא עליה [דברים כ"ה ה], שומע אני על אחת מכל הערויות האמורות בתורה, תלמוד לומר עליה, נאמר כן עליה ונאמר להלן עליה, מה עליה שנאמר להלן ביבמה הכתוב מדבר, אף עליה שנאמר כן ביבמה הכתוב מדבר"; או דרשת ספרי במדבר פיסקא קי (מהד' כהנא, עמ' 288-289): "והיה באכלכם מלחם הארץ [במדבר ט"ו יט] - לפי שהוא אומר ראשית עריסותיכם, שומע אני אף שאר פירות במשמע. הרי אתה דן, נאמר כאן לחם ונאמר להלן לחם [דברים ט"ז ג], מה לחם האמור להלן חמשת המינין אף לחם האמור כאן חמשת מינין. ואילו הן...".

61. לעצם דרשת המכילתא, אני מטיל ספק באשר לשאלה אם בית הילל עצמם דרשו את דרשת 'נאמר כן... ונאמר להלן', או שמא הם רק בעלי ההלכה, והדרשה מאוחרת להם, ושולבה בדבריהם. וסימן לדבר,

בית שמאי או' אינו צריך לבודקן עולמית. שמאי הזקן אומר אילו תפילין של אבי אימה.⁶² וכן מצאנו שתבוא דרשה חלופית לאחר דרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן', אף שאינן חולקות להלכה. כך שנויה בספרי במדבר פיסקא לט (מהד' כהנא, עמ' 104-105):

כה תברכו את בני ישראל [במדבר ו' כג] - בעמידה. אתה אומר בעמידה [בכתב יד אוקספורד 151 נוסף כאן: אן] ושלא בעמידה. ת"ל ואלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים [דברים כ"ז יב]. נאמר כאן ברכה ונאמר <<להלן>> ברכה, מה ברכה האמור להלן בעמידה אף ברכה האמור {{להלן}} כאן בעמידה.
ר' נתן אומר אינו צריך, שכבר נאמר ונגשו הכהנים בני לוי וג' בשם יי [דברים כ"א ה]. מקיש ברכה לשירות, מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה.⁶³

ולעיתים מוצעות באופן דיאלקטי, באותה יחידה מדרשית, דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' חלופיות, תוך ניהול ויכוח איזו מהן תקפה. כך במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה ד (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 261-262):

ומכה איש ומת... מות יומת [שמות כ"א יב] - בסייף. את אומר בסייף או אינו אלא בחנק.⁶⁴ הרי את דן, נאמר כן מות יומת ונאמר להלן בנואף [ויקרא כ' י] מות יומת, מה להלן בסייף אף כן בסייף.
את⁶⁵ מקישן למנאף ואני מקישן למגדף. נאמר כאן מות יומת ונאמר במגדף [ויקרא כ"ד טז] מות יומת, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה.
את מקישו למנאף ואני מקישו למגדף <<אתה מקישו למגדף>>⁶⁶ ואני מקישו למנאף. תלמוד לומר שופך דם האדם וג' [בראשית ט' ו]...

דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' החלופיות הוצעו בדרשה זו כדרשות שקולות, עד שהדרשן נאלץ לזנוח אותן לגמרי ולהכריע את הדין בלימוד אחר.

שכן דברי בית שמאי אינם מנומקים בדרשה חלופית כל עיקר.

62. וראו דוגמה נוספת לכך במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה טו, מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 53 ועמ' 56.

63. דוגמה נוספת לתופעה זו של דרשת 'נאמר כאן ונאמר להלן' שלאחריה דרשות חלופיות ניתן למצוא בדרשה קשה לפירוש במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה יז, מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 63-64.

64. לפי המשך הדרשה צריך להיות 'בסקילה'. 'בחנק' הוא ניסיון תיקון קדום ליישר את הדרשה עם ההלכה הרווחת שמיתת נואף בחנק, כגון משנת סנהדרין פ"א, משנה א ומשנה ו. במהדורת הורוויץ-רבין אף הגיה בכבא הבאה 'בחנק' במקום "בסייף". אבל ברור שיש רגליים להלכה שנואף בסייף. ראו א' שמאע, המכילות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ט, עמ' 311 הערה 120.

65. בכתב היד: אף, ונשתבש מן את. בדפוס: אתה.

66. המוסגר נשמט מחמת הדומות, והשלמתי על פי מינכן 117 ווטיקן 299.

כמו כן מצאנו דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' חלופיות, שהאחת מוצעת מפי ר' ישמעאל והשנייה מפי ר' עקיבא, ובאין יתור והפניה משיב ר' ישמעאל על דרשתו של ר' עקיבא רק מכוח שיעור הזהות המילולית שבין המילים הנדרשות. כך שנויה במכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה יז (מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 309-310, תעתיק קטע גניזה אנטונין 239):⁶⁷

מכשפה לא תחיה [שמות כ"ב יז]... ר' ישמעאל אומר, נאמר כן לא תחיה ונאמר להלן לא תחיה כל נשמה [דברים כ' טז], מה להלן בסיף אף כן בסיף.

ר' עקי' אומר נאמר כן לא תחיה ונאמר להלן אם בהמה אם איש לא יחיה [שמות י"ט יג], מה להלן בסקילה אף כן בסקילה.

אמר לו ר' ישמעאל, אני דן לא תחיה מלא תחיה ואת משיבני לא יחיה על לא תחיה.⁶⁸

וכן מצאנו חילופי טענות דיאלקטיים סביב הצעות חלופיות שונות של דרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' בספרי דברים פסקא לו, בדרשה שהיא ודאי דבי ר' ישמעאל⁶⁹ (מהד' פינקלשטיין, עמ' 66, תעתיק כתב יד וטיקן 32):

וכתבתם [דברים ו' ט] – שומע אני על גבי אבנים. הרי את דן, נאמר כן כתב ונאמר להלן כתב [דברים כ"ז ח], מה כתב האמור להלן על גבי אבנים, אף כתב האמור כן על גבי אבנים.

או כלך לדרך זו. נאמר כן כתב ונאמר להלן כתב [במדבר ה' כג], מה כתב האמור להן על הספר בדין, אף כתב האמור⁷⁰ כן על הספר בדין.

את דן כלשון הזה, אני {מ} אדין כלשון שבעל דין חולק. נאמר כן כתב ונאמר להלן כתב, מה כתב האמור להלן על גבי אבנים, אף כתב האמור כן על גבי אבנים.

אמרת הפריש, אלמוד דבר מדבר, אדין דבר מדבר. אלמוד דבר שהוא מנהג לדורות מדבר <<שהוא מנהג לדורות, ולא אלמוד דבר שהוא מנהג לדורות מדבר>>⁷¹ שאינו מנהג אלא לשעה. נאמר כן כתב ונאמר להן כתב, מה כתב האמור⁷² להלן על הספר

67. ראו כהנא (לעיל, הערה 24), עמ' 124-125.

68. לטעמי אין ללמוד מכאן כטענתו של שווארץ (לעיל, הערה 2, עמ' 18 הערה 2, ועמ' 54) על מחלוקת עקרונית בדבר שיעור הזהות המילולית הנצרכת לשם דרשת גזרה שווה, ושכביכול לדעת ר' ישמעאל נצרכה זהות מילולית מוחלטת (וראו לעיל, הערה 2). המחלוקת לטעמי היא מקומית ותו לא, ולנוכח שתי אפשרויות הדרשה, טען ר' ישמעאל ליתרון דרשני. וראו גם במקבילת מכילתא דרשב"י כ"ב יז, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 209, שכנגד טענת ר' יוסי הגלילי ליתרון הלימוד ממילים שוות, משיב ר' עקיבא תשובה עניינית: "אתה דנו מן הגויים... ואני דנו מישראל", וראו עוד לקמן על דרכי ההעדפה המדרשיות במקום שעומדות כמה חלופות מדרשיות.

69. ראו אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 628.

70. בכתב היד: ה{מ}<א>מור.

71. ההשלמה הכרחית על פי שאר העדים, ונשמטה מחמת הדומות.

72. בכתב היד: ה{מ}<א>מור.

בדיו, אף כתב האמור קן על הספר בדיו. אפעלפי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר בדיו.

דווקא על רקע אפשרויות הדרושה החלופיות, ואף השקולות, של הגזרה השווה, ובאין ייתור והפניה, מתחדדים השיקולים הנוספים בניסיון להכריע איזוהי הדרשה התקפה. בדרשת המכילתא מתחדד ההבדל המילולי הצורני, הווקלי, המורפולוגי, ואולי הסמנטי, שבין המקראות הנדרשים, ור' ישמעאל מעדיף להשוות "לא תִּחִיה" אל "לא תִּחִיה" ולא אל "לא יִחִיה". לעומת זאת בדרשת הספרי שואף הדרשן להשוואה עניינית שבין נושאים דומים, והוא תר אפוא אחרי ההשוואה שבעיניו היא הדומה יותר, ומבקש להשוות דבר הנוהג לדורות אל דבר הנוהג לדורות. שבנו אפוא וראינו שדרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' נתונות פעמים רבות באי הסכמה, שלא כחברותיהן המופנות, העומדות תמיד למסקנה בסופו של המהלך הדרשני. יתר על כן, בספרי במדבר אף מצוי שדרשות 'נאמר כאן ונאמר להלן' משמשות מתחילתן רק כהווא אמינא, ומסתבר שלא הובאו כל עצמן אלא לשם סתירתן. כך שנויה בספרי במדבר פיסקא יב (מהד' כהנא, עמ' 39-40):

והשביע אותה הכהן [במדבר ה' יט] - הכהן משביעה ואינה נשבעת מאליה. שהיה בדיון, נאמר כאן שבועה ונאמר לה' <ל>ן שבועה [כנראה ויקרא ה' ד; או ה' כב], מה שבועה האמור להלן היא נשבעת מאליה, אף שבועה האמורה כאן היא נשבעת מאליה. ת"ל והשביע אותה הכהן, הכהן משביעה ואין נשבעת מאליה.

או בספרי במדבר פיסקא טז (מהד' כהנא, עמ' 46):

וכתב האלות האלה הכהן [במדבר ה' כג]. ... הכהן - למה נאמר. שהיה בדיון, נאמר כאן וכתב ונאמר להלן וכתב [דברים כ"ד א], מה וכתב האמור להלן כשר בכל אדם, אף וכתב האמור <כאן> כשר בכל [בני] אדם. ת"ל הכהן.

התפיסה בפרק המרכזי שבדבי ר' ישמעאל, שאין גזרה שווה מותנית בהפניה, גרמה לכך שלעיתים לא טרחו הדרשנים לייתר ולהפנות אפילו במקום שיכלו לעשות כן על נקלה. כך שנויה בספרי במדבר פיסקא קמז (מהד' כהנא, עמ' 487), להתיר מלאכת אוכל נפש ביום טוב שלפסח דורות:

כל מלאכת עבודה לא תעשו [במדבר כ"ח יח] - מגיד שאסור בעשיית מלאכה. ומג' להתיר בו אוכל נפש. נאמר כאן מקרא קדש ונאמר להלן מקרא קדש [שמות י"ב טז], מה מקרא קדש האמור להלן להתיר בו אוכל נפש, אף מקרא קדש האמור כאן להתיר בו אוכל נפש.

יכול היה התנא לייתר ולהפנות על נקלה את הביטוי "מקרא קדש" שבכמדובר, שהרי נאמר מכבר במילים אלה בדיוק בוויקרא כ"ג ז, ואף זה מחזק את הסברה שעיקר עניין ההפניה בא בעיני הדרשן רק ליתר סיוע.⁷³

אסכם לעת עתה, שנמצא שבפרק המרכזי שבדבי ר' ישמעאל, הפרק המחזיק את הרוב המכריע של היצירה המדרשית ועד לקראת עריכתה, דרשו גזרה שווה בין מופנה בין אינה מופנה, אלא שניכרת במדרשיהם הכרה בכך שלגזרה שווה מופנה מיוחס יתר תוקף.

זיקתן של המסורות האמוראיות בבבלי נידה לשאלתנו

לאור הדברים שהעליתי, ראוי לבחון את המסורות האמוראיות הבבליות בנוגע לשאלתנו. כך נמצא בבבלי נידה כב ע"ב - כג ע"א (תעתיק כתב יד וטיקן 113):

...דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי ישמעאל,⁷⁴ כל גזירה שווה שאינה מופנה כל עיקר אין למדין הימנה. מופנה מצד אחד - לרבי ישמעאל למדין ואין משיבין, לרבנן למדין ומשיבין. מופנה משני צדדין⁷⁵ דברי הכל למדין ואין משיבין...
 רב אחא בריה דרבא מתני לה משמיה דרבי אלעזר לקולא, כל גזירה שווה שאינה מופנה כל עיקר למדין ומשיבין. מופנה מצד אחד - לרבי ישמעאל למדין ואין <משיבין>, לרבנן למדין ומשיבין. מופנה משני צדדין, דברי הכל למדין ואין משיבין.

מקורות אלה מצויים בתוך מקטע ששולב בעריכה בסוגיית המפלת כמין בהמה בבבלי נידה, והוא טעון ליבון מצד מקורותיו ומסורתיו הוא, ומצד שילובו בסוגיה.⁷⁶ מכל מקום הבבלי מבחין בין גזרה שווה שאינה מופנה כל עיקר, לבין מופנה מצד אחד, ולבין מופנה משני צדדין, וזאת הן לעניין עצם הדרישה, הן לעניין היכולת להשיב ולסתור. והינה לכאורה יש קרבה בין מה

73. וכגון הפסוק שנדרש לעיל משמות י"ט יג: "כי סקול יסקל או ירה ירה אם בהמה אם איש לא יהיה", שכיוון שנאמר סקול יסקל שוב נתייטר "לא יהיה".

74. כך בכל העדים (וטיקן 110; וקטעי הגניזה קיימברידג' Or. 1080.3.44; T-S F 1(1).10; וכן T-S F 1(1).60; הסמינר ENA 3844/13 ENA 2690.1). כתב יד מינכן 95 גורס "שמעון" בכל שלוש הפעמים במצוטט. המאמר "משום ר' ישמעאל... לר' ישמעאל..." קשה.

75. בכתב היד: {ד} <צ> דדין.

76. שלד הסוגיה שם לאחר הפיסקא מהמשנה (כב ע"ב) הוא המאמר של רב יהודה בשם שמואל, והמשכו הוא במאמרו של ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן (כג ע"א), הממשיכו בנשימה אחת ("וכן אמר..."). כפי שהבחינו ראשונים כרש"י ("וכן אמר ר' חייא בר אבא - אדרב יהודה אמר שמואל קאי"), כלומר מאמר בבלי ומאמר ארץ ישראלי המשקפים את תורת ראשית תקופת האמוראים. כל מה שבתווך, ובכללו המאמרים המצוטטים למעלה בנוגע לשימושה של גזרה שווה, הוא במסגרת משא ומתן ששולב בעריכה, ובשום מקום מקביל בבבלי לא נרמזים שום אחד מבעלי המאמרים המשמשים שם, לא ר' ישמעאל ורבנן ור' אלעזר התנאים, ולא רב יהודה בשם שמואל ורב אחא בריה דרבא האמוראים המופלגים בזמנם אלה מאלה. אבל העמדות עצמן נרמזות בכמה סוגיות בבבלי (ראו המקורות בהערה 80).

שהעליתי עד עתה מן הפרק המרכזי שבמדרשים דבי ר' ישמעאל, לבין מסורתו של רב אחא בריה דרבא בכל הנוגע לר' ישמעאל: אינה מופנה למדין ומשיבין; מופנה מצד אחד למדין ואין משיבין. ואכן אפשר שכך הוא, שהרי באמת הוראינו לדעת שגזרה שווה מופנה מתקיימת למסקנה בסוף המהלך הדרשני, ולא נמצא שהשיבו עליה, ואילו דרשות גזרה שווה שאינה מופנה, בדרך 'נאמר כאן ונאמר להלן', פעמים רבות שאינן עומדות למסקנה, אלא תשובתן בצידן חרף לימודן. ולפי זה החזות העולה מן הפרק המרכזי במדרשים דבי ר' ישמעאל קרובה אל מסורת זו שבבבלי. זאת בשונה ממסורת ר' יודן שבירושלמי שהובאה לעיל ושעליה נסמכו הופמן ואפשטיין, וממנה משתמע שדבי ר' ישמעאל דורשים גזרה שווה מופנה בלבד, ולהשערת מסורת זו שבירושלמי משקפת את הפרק הקדום שבדבי ר' ישמעאל.

ועם זאת אני מבקש לסייג את הדברים ולדייק במעט. אני מטיל ספק באשר להיותן של מסורות אמוראיות אלה הבאות בבבלי משקפות את עמדות התנאים עצמם. אומנם אין בידי להוכיח את הדברים בהוכחות מוצקות דיין, אבל דומני שבעולמם הדרשני החי לא הניחו התנאים גבולות מוחלטים על יכולת הביקורת הדרשנית על הדרשה. על כן אני מתקשה לחשוב שהם קבעו בתודעתם הדרשנית רעיונות מגבילים בעלי אופי מוחלט דוגמת 'אין משיבין', ולטעמי לא אסרו מהלכיהם בזיקים ובבבלי ברזל. דעתי נוטה לכך שבפרק המרכזי בדבי ר' ישמעאל דרשו גזרה שווה בין מופנה בין לאו, אלא שהמופנה נתפסה בעיניהם כבעלת תוקף יתר ותו לא; ואילו ביקשו להשיב היו משיבין. המסורות בבבלי כבר נרחקו ממדרשם החי של התנאים, וביקשו באופן מלאכותי משהו, לקבע תודעה חתוכה יותר וחלוטה, ולקבוע מסמרות בשאלה אם משיבין. ועוד, הבבלי (ובאמת גם הירושלמי) מבחין בין שלושה מצבי גזרה שווה – אינה מופנה, מופנה מצד אחד, מופנה משני צדדים – בעוד שלמופנה משני צדדים אין ביטוי במדרשי התנאים גופם כלל,⁷⁷ ואפילו לא בברייתות המשוקעות בתלמודים,⁷⁸ ומסתבר אף מכאן שההבחנה האמוראית מאוחרת ומלאכותית. הדברים הללו מצטרפים לאקלים האמוראי הכוללני בנוגע לשימוש בגזרה שווה, שביקש גם להגביל מאור את השימוש בה,⁷⁹ גם לקבוע בה כללים נוקשים, וגם לפרש את החומרים התנאיים שהגיעו בהתאם לתפיסותיהם החתוכות.⁸⁰ עולמם של האמוראים בנוגע

77. כפי שכבר הובחן במחקר המוקדם, ראו שווארץ (לעיל, הערה 2), עמ' 21–22.

78. אומנם בדרשת המכילתא המיוחסת לר' עקיבא, שהבאתיה לעיל בהערה 55, ניתן היה לכאורה לקרוא את שני המקראות הנדרשים בלא המילים "אשר לא ארשה". אולם הדרשה עצמה ודאי אינה עושה כל שימוש בשני צדדי ההפניה האפשריים אלא באחד בלבד.

79. כגון המגבלות על דרישת גזרה שווה שדורש חכם מדעתו, שהובאו בירושלמי פסחים פ"ו, לג ע"א (מהר" האקדמיה ללשון העברית, עמ' 529–530). המסורות שם מיוחסות לאחד מאחרוני אמוראי ארץ ישראל, ר' יוסי ברבי בון, המוסר בשם ר' אבא בר ממל, שאף הוא אינו בין המוקדמים שבהם. וראו בבבלי פסחים סו ע"א. השוו דבריי כאן ובהמשך הדברים אל גילת (לעיל, הערה 2), בעיקר עמ' 91–92 (= פרקים, עמ' 372–373).

80. מכמה סוגיות תלמודיות, בירושלמי ובבבלי, כבר עולה תפיסה שהמופנה משמש כתנאי מדרשי של ממש, וניכרת באותן סוגיות שאיפה מאומצת להחיל תנאי מחמיר זה של מופנה על דרשות הגזרה

לטקסט המקראי ומשמעיו באופן כללי, ובייחוד בנוגע לשימושה של גזרה שווה זוקק דיון רחב במסגרת נפרדת, ובדברים הבאים רק אציין בקיצור מאפיין מסוים נוסף של הבחנה בין התנאים לאמוראים, הנוגע לשימושה של גזרה שווה מופנה.

מופנה הנדרש ושב ונדרש

דבי ר' ישמעאל נראה שיכולה מילה להידרש בגזרה שווה כמופנה, ולשוב ולהידרש כמופנה בגזרה שווה אחרת. כך בצמד הדרשות הקרובות הבאות מספרי במדבר.⁸¹ בפסקא כה (מהד' כהנא, עמ' 73-75) שנויה לעניין איסור תגלחת של נזיר שתמו ימי נזירותו, עד שיביא קורבנותיו:

כל ימי נזרו [במדבר ו' ה] - לעשות ימים שלאחר נזירותו כימים שבתוך נזירותו עד הבאת קרבן.

או לא יהא חייב עד שישלם את נזירותו. הרי אתה דן... ועוד קל וחומר... לא, אם אמרת ביין... הרי טומאה תוכיח... לא, אם אמרת בטומאה... לא זכיתי מן הדין.

ת"ל ואחר ישתה הנזיר יין [פסוק כ]. וכי הנזיר שותה יין, אלא מופנה לדון ולהקיש גזירה שווה, נאמר כאן נזיר ונאמר להלן נזיר, מה נזיר האמור להלן עשה בו ימים שלאחר נזירו' כימים שבתוך נזי' עד הבאת קרבן, אף נזיר האמור כאן נעשה בו ימים שלאחר נזי' כימים שבתוך נזי' עד הבאת קרבן.

ובפסקא לא (מהד' כהנא, עמ' 90-93) שנויה לעניין איסורו של נזיר כזה - שתמו ימי נזירותו, וטרם הביא קורבנותיו - להיטמא למת:

השווה הנדונות בהן, על אף היעדר כל הפניה מפורשת באותן דרשות. ראו למשל ירושלמי יבמות פ"ח, ח ע"ג-ע"ד (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 864-865). הדברים אף מתעצמים בכבלי. ראו בכלי שבת סד ע"א (הטורח להפנות דרשה שחזותה דבי ר' עקיבא; ראו דרשת ספרא שרצים פרק ח, א-ג, מהד' וייס, נג ע"ב; והיא מקבילתה של דרשת ספרי במדבר שהבאתי לעיל בהערה 56); שבת קלא ע"א; חגיגה ט ע"א; יבמות עד ע"א; יבמות קד ע"א; בבא קמא כה ע"ב; סנהדרין מ ע"א-ע"ב; זבחים פו ע"א (ומקבילתו קג ע"ב); ערכין יח ע"א-ע"ב (הטורח להפנות דרשה דבי ר' עקיבא). הירושלמי ביומא פ"ח, מה ע"א, רק מביא את עמדת ר' יודן שהבאתה לעיל, המסייגת ואומרת שר' עקיבא לומד גזרה שווה שאינה מופנה, אולם דבריו באים אחרי דברי ר' זעורא הנאמרים בסתמא, ולפי פשוטם אינם מבחינים בין ר' עקיבא לחכמים אחרים, ומהם אף מהדהד יתרון לכך שתהא הדרשה מופנה אפילו משני צדדין, דבר שלא מצינו מעולם בספרות התנאים גופה, שכן הוא אומר שם (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 598, ומקבילתו סנהדרין פ"ז, כד ע"ד, עמ' 1300): "אמ' ר' זעורה, היא אמרה, למידין גזירה שווה אפילו מופנה מצד אחד. אמ' ר' יודן, ולא דר' עקיבה היא, דר' עקיבה אמ' למידין מגזירה שווה אע"פ שאינה מופנה".

81. אפשטיין (לעיל, הערה 6, עמ' 596) הבחין שהדרשות הללו שולבו בעריכת ספרי במדבר ממקור אחר דבי ר' ישמעאל, דבי ר' ישמעאל שני, כמסתבר ממיקומן בספרי, שאינו על הסדר. וראו פיתוח הדברים מבחינת הטרימינולוגיה הייחודית של דרשות אלה בפירושו של כהנא, עמ' 226.

והזיר ליי את ימי נזרו [במדבר ו' יב] - לעשות ימים שלאחר נזירותו כימים שבתוך נזירותו עד הבאת קרבן.
 שלא יהא חייב עד שישלם נזירותו. הרי אתה דן... ועוד קל וחומר... לא, אם אמרת ביין... הרי תגלחת תוכיח... ועוד קל וחומר... לא, אם אמרת בתגלחת... הרי יין יוכיח... ועוד קל וחומר... לא, אם אמרת ביין... הואיל וחזר הדין חלילה,
 ת"ל ואחר ישתה הנזיר יין. וכי הנזיר שותה יין, אלא מופנה להקיש לדין גזירה שווה, נאמר כאן נזיר ונאמר להלן נזיר, מה נזיר האמור להלן עשה בו ימים שלאחר נזי' כימים שבתוך נזי' עד הבאת קרבן, אף נזיר האמור כאן נעשה בו ימים שלאחר נזי' כימים שבתוך נזי' עד הבאת קרבן.

המילה נזיר מופנה, משום שיכול היה המקרא לומר 'ואחר ישתה יין', ולוותר על המילה נזיר, ובייחוד מאחר שעתה, אחרי שהביא את קורבנותיו, כבר אינו נזיר, ומה צורך במילה זו. המילה נזיר נדרשת אפוא כמופנה בגזרה שווה מיין לתגלחת, ויותר מכך, היא אף תשוב ותידרש כמופנה בגזרה שווה מיין לטומאה.⁸² נמצא שאין המשמע המדרשי הנובע מן הגזרה השווה האחת משנה את תפיסתה של המילה נזיר כמופנה, והריהי עדיין יכולה לשוב ולהידרש כמופנה.⁸³

82. יכול כמובן בעל דין לטעון שהרבר נובע מהעברתה של הדרשה מדרשה אחת לרעותה.
 83. אפשר שיש דוגמה נוספת לתופעה זו, בדרשה משוחזרת בוודאות גבוהה מדבי ר' ישמעאל במדרש תנאים לדברים כ"ה ה (מהד' הופמן, עמ' 164): "כי ישבו אחים - באחים מן האב הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא באחים מן האם. הרי אתה דן, נאמר כן אחים ונאמר להלן אחים [בראשית מ"ב לב], מה להלן באחים מן האב הכתוב מדבר, אף כן באחים מן האב הכתוב מדבר. ר' יצחק אומר, אינו צריך. והלא כבר נאמר והיה הבכור אשר תלד, וכי מה שתלד בכור הוא. אלא מופנה להקיש אדין מגזירה שוה, נאמר כאן בכור ונאמר להלן [דברים כ"א טו] בכור, מה בכור שנאמר להלן באחים מן האב הכתוב מדבר, אף בכור שנאמר כאן באחים מן האב הכתוב מדבר. ר' יצחק דורש את המילה הבכור בגזרה שווה מופנה, שבאח מן האב הכתוב מדבר, והכרחי אפוא לדעתו שהפסוק מדבר ביכם ולא בכך העתיד להיוולד מן היבמה. אם כן ברור שגם דרש מעין דרשת הספרי (פיסקא רפט, מהד' פינקלשטיין, עמ' 307, ומקבילות) שהמילה בכור מלמדת שמצווה בגדול האחים לייבם. ואם כן המילה בכור נדרשת ראש לכול לעניין שמצווה שגדול שבאחים ייבם, ואחר כך נדרשת בגזרה שווה מופנה לעניין שדווקא אח מן האב ייבם. הופמן שם תמה שלכאורה אין כאן מופנה, וניסה לתרץ. אולם לפי מה שהצעתי למעלה, אף אם נדרשה המילה בכור לעניין גדול האחים שמייבם, עדיין המילה מופנית, שכן קריאתה בפסוק גופו, לימדה על היותה מיותרת, שכן יכול היה המקרא לומר 'והיה אשר תלד' (= והרי מכל מקום מה שתלד היבמה בכור הוא; או וכי מה שתלד היבמה הוא בהכרח בכור? והרי אולי תלד נקבה; או אולי הכוונה שיש ליבם עצמו בכור מאישה אחרת). במקרה זה אף ניכר שלפנינו קריאת פסוק כפשוטו לעניין עצם ההפניה, שהרי הקורא אותו לפי הדרשות המוציאות אותו מבין היבם ומקיימות אותו ביבם עצמו, מפרידות בחזוק יד בין המילים "והיה הבכור" לבין המילים "אשר תלד", ואין מקום כלל לשאלה "וכי מה שתלד בכור הוא", שאלה הקוראת אותן יחדיו במובן החי.

דומני שאף כאן ניכר הבדל בין תפיסת המופנה של התנאים לתפיסת המופנה של האמוראים. במדרשי התנאים מופנה הוא מילים מיותרות בפסוק במשמעו כפי שהוא בעיני הדרשן. המקרא בעיני התנאים היה קול של טקסט דובר, שהיה לו משמע. במסגרת קריאתו הובחנו בעיני קוראיו ייתורים, ואלה שימשו עילות לדרישה, לצד עילות נוספות. במדרשי התנאים אין המושג מופנה אלא ייתור בלבד, והוא משקף עמדה פרשנית שלפיה ניתן לקרוא את הפסוק תוך דילוג על המופנה היתר, ולכאורה לא יחסר המקרא כלום. הבחנת המופנה מצויה במרחב ההקשבה לטקסט המקראי. ומאחר שהובחן המופנה הריהו מזמין את מדרשו, והוא אף ישוב ויידרש, וכדרך הדרשות. אולם בעולמם של האמוראים חלה קפיאה מסוימת בקולו הדובר של המקרא, והוא הפך לקול מתכתי משהו. מילות המקרא נתקחו משהו משמיעתן כמילים דוברות ובעלות רצף, והפכו ליתדות, דיבורים מתחילים לתלות בהם דרשות. במנעד שבין הטקסט המקראי לבין מדרשו חלו תנועה ותמורה. בעוד התנאים קראו את המקרא ודרשוהו, כלומר קראוהו כמדרשם, האמוראים כבר כבשוהו במידה רבה תחת המדרש. משכך, עצם דרישתה של מילה ביטלה אפוא את ייתורה בעיניהם האמוראיות,⁸⁴ ומעין המשך דברי הירושלמי ביבמות פ"ח, ח ע"ד (שאת ראשם הבאתי לעיל) על דרשת תושב ושכיר (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 864-865): "...ומופנה הוא, והלא דרושה היא. כהדא דתני...". ודומה במקבילת הבבלי יבמות ע"א-ע"ב (תעתיק כתב יד מינכן 141): "...הי מופנה, אי דתרומה, מיצרך צריכי. דתניא תושב... אלא תושב ושכיר דפסח מופנה... אלא לאפנויי".⁸⁵ מרחב השיח המקראי ואופיו בעיני האמוראים מעידים על כך שאין הייתור מצוי בהקשבתם למקרא אלא למשמעים המדרשיים התלויים בו. אני מניח שלא נכון יהיה לתאר את עולמם של האמוראים כעולם מונוליתי, תיאור נאיבי משהו, כמו גם את עולמם של התנאים. ועם כל זאת, דומני שתפיסה התליכית של קווי אופי אלו – ובייחוד לאור המצב הנתון שחלקים לא מעטים בסוגיות הבבלי משקפים משא ומתן שיש להרהר בשאלת זמנו, ומקום יש לראותם כמבטאים את פרקה האחרון של תקופת האמוראים⁸⁶ – תשקף בקירוב אל נכון את הדברים.

מגזרה שווה תוכנית אל גזרה שווה מילולית

לאור התיאור התהליכי ששיערת לעיל בנוגע לתנאי שימושה של גזרה שווה בדבי ר' ישמעאל, נכון לשוב ולבחון את הדברים בזיקה לעמדותיהם של שאול ליברמן וחנוך אלבק בעקבותיו בנוגע לגזרה השווה הקדומה. כידוע, טען ליברמן, שהגזרה השווה הקדומה שימשה כהשוואת

84. לכך ראוי להצטרף התפיסה האמוראית העולה מסוגיות רבות, ולפיה לכל מילה מקראית מיוחס משמע מדרשי אחד. גבולות הזמן של תפיסה זו אינן מענייני במאמר זה. ראו למשל בבלי ברכות ט ע"א, ועוד רבות.

85. וראו למשל גם בבלי יומא פא ע"א.

86. דוגמה אופיינית מאוד היא אותה סוגיית נידה כב ע"ב – כג ע"א, ראו לעיל, הערה 76, שבה משתקף הפער העצום בין שלד הסוגיה לבין אופיו של החומר ששולב בעריכה שם.

תוכן הגיונית בין חוקים, אנלוגיה פשוטה בין שווים, ולא היה יסוד מקראי מילולי שווה שעליו נכונה הגזרה השווה. זאת על יסוד משנת ביצה פ"א מ"ו, המשקפת את תורתם של התנאים הקדומים בית שמאי ובית הלל: "בית שמי אומ' אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב בין שהורמו מאמש ובין שהורמו מהיום, ובית הלל מתירין. אמרו בית שמי לבית הלל, גזירה שווה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן, כשם שאין מוליכים את התרומה כך לא יוליכו את המתנות. אמרו להם בית הלל, לא, אם אמרתם בתרומה שאינו זכיי בהרמתה, תאמרו במתנות שהוא זכיי בהרמתם"; וכן על יסוד דרשה בספרי זוטא.⁸⁷

שמא נכון להציע, על בסיס עמדתם של ליברמן ואלבק, שעם תהליך פריחתה של מלאכת הדרישה לכרי שיטה מלאה, ועד התבססותה - כלומר אותו מפעל פרשנות תנאי שביקש, כמתורה שיטתית, לעגן בעקיבות ובסדירות את ההלכות בכתובים עצמם, במילותיהם, והוא משתקף בקירוב ביצירה המדרשית התוססת שמבתי מדרשותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא⁸⁸ - ביקשו החכמים לבסס את השוואות התוכן ההגיוניות הללו, אותן אנלוגיות פשוטות קדומות כדברי ליברמן, על מילים שוות בכתוב; כלומר המילים השוות שימשו יתד מדרשית יציבה לאותה השוואת תוכן הגיונית. לשון אחרת: השוואת התוכן הפשוטה תרה אחר מילים שוות להיתלות בהן דרשנית. צא וראה, שאותן הגזרות השוות הקדומות שנדרגו במשנת ביצה ובספרי זוטא, לא דיין שאינן נשענות על מילים שוות, אלא שהן אף אינן מתבססות על מדרש מילות כתובים כל עיקר, ובעלי הפלוגתא אינם מביאים שום מקרא להוכחת עמדתם, אלא מתעצמים בהגיונם, ונמצא שאין זה מדרש שלם באותו המובן המתבקש עתה. המעבר מגזרה שווה הגיונית תוכנית

87. ספרי זוטא במדבר ט' ב (מהד' הורוויץ, עמ' 257): "ויעשו בני ישראל - יכול אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו. אמרת ויעשו ויעשו, ריבה קבול דמו וזריקתו ומיחוי קרביו והקטר חלבו. ר' אליעזר מוסיף ארבעה דברים, חתיכת יבלתו ונותן משכון ולוקח הרכיבו מירושלם להר הבית והבאתו מחוץ לתחום, שהיה ר' יהושע אומר, הבאתו מחוץ לתחום אינה דוחה את השבת. ר' אליעזר אומר, דוחה היא מקל וחומר, אם התרת שחיטה שהיא משום מלאכה, לא נתיר הבאה שהיא משום שבות. אמר לו ר' יהושע, הרי שחיטה שהיא במקראי קודש בגבולין תוכיח, שהתיר בה משום מלאכה ואסר בה משום שבות. אמר לו ר' אליעזר, מה זה יהושע, אין דנין רשות מחובה ולא חובה מרשות, אלא רשות מרשות לגזרה שוה וחובה מחובה לגזרה שוה. נסתלק ר' יהושע וקפץ ר' עקיבא...". ראו ההפניות לדברי ליברמן ואלבק, לעיל, הערה 2. נמצא שהגזרה השווה הקדומה משתקפת בתורת התנאים הקדומים בית שמאי ובית הלל ור' אליעזר. ראו גם גילת (לעיל, הערה 33), עמ' 55-62, ובייחוד עמ' 56. וראו בהמשך ובהערה הבאה.

88. אין בדבריי כדי לשוב אל שאלות היסוד ההיסטוריות והתרבותיות של התפתחות המדרש, שהעסיקו את המחקר מימות חוכמת ישראל. כרי שפרשנות יצירתית של פסוקי תורה מצויה כבר במקרא גופו, וכן בספרות בית שני, ובכל הרבדים ההיסטוריים של תורת התנאים. בדבריי למעלה כיוונתי אל תקופת הפריחה התוססת, השיטתית, הסדירה והמלאה של מפעל המדרש התנאי, כפי שמשתקף בחיבורי מדרשי התנאים השיטתיים שלפנינו. נקטתי את הביטוי 'פריחתה של מלאכת הדרישה' על פי אפשטיין, שכינה ימים אלה "ימי פריחת המדרש"; ראו אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 521.

אל גזרה שווה מילולית קשור היה אפוא לתהליך התבססות המדרש כמתודה פרשנית מילולית סדירה. השוואות תוכן הגיוניות, שאין להן גיבוי מילולי, לא תאמו את התודעה הדרשנית המתגבשת, המבקשת, כשיטה, עוגן מילולי; ומכאן התפתח הרעיון שהשוואת התוכן ההגיונית תושבת מדרשית על שוויון מילים, ובכך תקנה ההשוואה את תוקפה, ותהפוך מהשוואה הגיונית תוכנית לדרשה שלמה, כלומר לפרשנות הסמוכה על מילות הכתוב. אלא ששוויון מילולי הוא כלי מרחיק לכת מבחינה דרשנית, מכדי לקשור באמצעותו שני כתובים זה לזה, קשר שיהיה בו ממש, ולא מן האקראי. על כן ביקשו דבי ר' ישמעאל בשלב זה שעוגן מילולי זה יהא מוכח כל צורכו, ותבעו את היותו מופנה. תביעה זו כרוכה הייתה ככל הנראה בתודעתם הדרשנית החמורה יחסית של חכמי דבי ר' ישמעאל, המבקשת סדירות דרשנית יציבה. אף אפשר שתביעה זו נתעצמה בעיניהם בעיקר כשההיסק ההלכתי הנגזר מן ההשוואה לא השתקף בהוראת משמען של המילים השוות. בשלב הבא, המשקף את הפרק המרכזי של המפעל המדרשי שלהם ואת חלק הארי של החומר המדרשי עד לקראת עריכתו, התחוללו שני תהליכים שהעצימו הדדית האחד את חברו: א. אט אט הלכה וניטשטשה ההכרה שהשוויון המילולי נועד רק לתמוך את השוואת התוכן, ונתגבשה תחתייה ההכרה שהשוויון המילולי גופו הוא בסיס ההשוואה; ב. כמו כן עם גבור צורכי הדרשה והתרחבותה של מלאכת הדרשה, אף מילים שאינן מופנות נדרשו בגזרה שווה, דבר שהגדיל את שיעור הדרשות האפשריות, והוא מתבטא כמותית במדרשים שלפנינו. הכמות ההולכת וגדלה של דרשות כאלה אף חזרה והעצימה את טשטוש ההכרה שהמילים השוות רק באו לעגן את השוואות התוכן ההגיוניות, וההשוואה המילולית כבר נעשתה עיקר ואף עמדה לעצמה ממש כתהליך פורמלי.⁸⁹ אני מניח שבדבי ר' עקיבא התהליך אולי אף היה

89. לדעת ליברמן המובן הקדום של גזרה שווה הוא השוואה אל השווה. לדעתו, מובנה של גזרה הוא השוואה, והדרשן משווה אל הדומה לו מבחינה תוכנית הגיונית, משווה בין שווים. המונח גזרה שווה לטעמו, אוטימולוגית ולוגית, נובע מן *σύγκρισις* היוונית, המשמשת להוראת גזרה ומשפט, כמו גם להוראת השוואה, וכך גזרה העברית ספחה אליה את הוראת השוואה. קרובה אליו, אך לא זהה, עמדת אלבק, שלדעתו המובן הקדום הוא צו שווה, ציווי תורה שווה, שהאָל המצווה גזר והחיל על שני נושאים. ליברמן לא מבאר בדיוק את טיב המעבר אל הגזרה השווה המילולית, ההשוואה בין מילים שוות גם כשהיסוד התוכני רעוע. דומני שאלבק לעומתו מבקש לבאר את המעבר אל הגזרה השווה המילולית, ולדעתו עיתים שנלמד צו שווה מן המילים הדומות; והצו השווה שגזר הכתוב, ההיסק ההלכתי המבוקש, השתקף במשמען של המילים השוות ונלמד מהן, כגון בדרשת שנה שנה שהזכרתי. ובשלב האחרון, לדעת אלבק, הפעולה הדרשנית עצמה של השוואת המילים כונתה גזרה שווה, כשהגזר הוא כבר בעצם הדרשן, והגזרה השווה הפכה להשוואה מילולית פורמלית. קרובה מאוד, אך לא זהה, עמדת גילת (לעיל, הערה 2), עמ' 88-91 (פרקים, עמ' 368-371), ולדעתו כבר בשלב הקדום נלמדו גזרות שוות הגיוניות תוכניות מילוליות, שהוראתן של המילים השוות בדרשות אלה שיקפה בעיני הדרשן את התוכן ההלכתי הנדרש, דוגמת דרשת במועדו, והתוכן ההגיוני היה עיקר, והשוויון המילולי רק שיקף תוכן זה, ושימש כלי להבעתו; ורק בשלב המאוחר נעשתה ההשוואה המילולית עיקר, וממידה לוגית הפכה גזרה שווה למידה פורמלית (שם, עמ' 91-92; פרקים, עמ' 371-372). לדעת גילת (שם), התניית

מואץ, שכן מתחילה לא תבעו שהמילה הנדרשת תהא מופנה, ודי היה בעיניהם בעצם הימצאו של עוגן מילולי שווה כדי ליתן תוקף מדרשי לשוויון התוכן ההגיוני. לטעמי אפוא, תהליכי ההתפתחות העיקריים בשימושה של גזרה שווה, משקפים את תהליכי ההתפתחות של מפעלם המדרשי של התנאים, כלומר את ההתבססות השיטתית של מפעל העיגון המדויק של ההלכות במילות הכתובים. בעולמם של האמוראים כבר התגברה מאוד התודעה הדרשנית הטכנית, ולכן החלו לאידיך גיסא להירתע מעצם מתודת הדרישה הזאת, שנתפסה בעיניהם כפורמת גבולות, ועלולה לפרוע חוק.

סיכום

במאמרי דנתי בהתפתחות שימושה של מידת גזרה שווה בדבי ר' ישמעאל.⁹⁰ להשערתי, בפרק הזמן הקדום יחסית של מפעלם המדרשי של רבי ר' ישמעאל נדרשו גזרות שוות מילוליות רק אם הייתה המילה הנדרשת מופנה. הדים למצב זה מצויים לטעמי בעצם הנוכחות הטרימינולוגית של המונח הייחודי מופנה, והקשרו המידי הקבוע אל הגזרה השווה. בפרק זמן קדום יחסי זה שימשה ההפניה תנאי הכרחי לדרישה, ותנאי זה נתמלא בדמות מהלך פרשני ממשי שביקש להוכיח שהיגד מקראי מסוים הוא מיותר, מופנה. אומנם עיתים קרה שעיקודי עריכה טשטשו את ההפניה בדרשה מסוימת, אולם ככוחו של ניתוח תהליך התגבשותה של אותה הדרשה לחשוף את ההפניה. עם המעבר אל הפרק המרכזי, המחזיק את מרבית היצירה המדרשית התנאית ועד לקראת דמדומיה, חלה תמורה, וגזרות שוות רבות מאוד נדרשו בדבי ר' ישמעאל גם בלא הפניה, ובלא ציון מפורש שלפנינו גזרה שווה. גזרות שוות אלה נדרשו בדגם טרימינולוגי אופייני 'נאמר כאן... ונאמר להלן... מה להלן... אף כאן...', דגם שלטענתי יש לראותו כגזרה שווה, על שום עצם מהלך התוכן המדרשי, על שום המינוח הדומה, ועל שום השוואת דרשות מדגם זה למקבילותיהן. בפרק מרכזי זה הוכרה ההפניה רק כיתרון דרשני אך לא כתנאי הכרחי לדרישה.

הגזרה השווה במילה מופנה נבעה מהצורך להגביל את הדרישה המילולית הפורמלית, שהרי כבר לא נזקקה לזיקה הגיונית תוכנית. כאמור למעלה, הלכתי בדרך שונה במעט מאלבק ומגילת. להשערתי בשלב הביניים הדמיון המילולי שימש כעוגן הדרשני של השוואת התוכן, וכך הפכה השוואת התוכן ההגיונית לדרישה, כלומר לפרשנות הסמוכה על מילות הכתוב. וכרמוז למעלה, אפשר ששלב ביניים זה אף התאפיין במילים שוות שהוראתן הייתה קשורה לתוכן הנדרש, ובכך שימשו המילים עוגן תוכן של ממש, ולא רק מילים שוות בעלמא המשמשות יתד מוצא להשוואת הלכות שאינן משתקפות בהוראתן של המילים השוות. להשערתי באותו שלב מעבר בקירוב נתגבשה בדבי ר' ישמעאל תביעת המופנה, וכאמור למעלה, אולי בעיקר כשהמילים השוות דווקא לא שיקפו במשמען את ההיסק המבוקש, וכל זאת כדי שהמילים השוות תשמשנה עוגן ממשי ולא אקראי של השוואת התוכן ההגיונית.

90. יש אפוא בדבריי גם כדי להצטרף למחקרים קודמים שהעמידו תאוריות התפתחות בנוגע למידות אחרות כגון כלל ופרט ועוד. ראו למשל מ' כהנא (לעיל, סוף הערה 47), עמ' 173-216; הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 13-17; הנ"ל, "מבוא למדרשי התנאים", בתוך: מ' כהנא (עורך), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 143-145.

מצב זה משתקף מצד אחד בריבוי דרשות מסוג זה, שכן הדרישה מתאפשרת בלא תנאי הכרחי של הפניה; ומצד שני משתקף מצב זה בהיותן של דרשות אלה נתונות פעמים רבות למחלוקת או סתירה, שכן הן נעדרות אותו יתרון דרשני של הפניה. בדבריי הסתייגתי אפוא מעמדתם המקובלת של הופמן ואפשטיין, ולפיה דבי ר' ישמעאל אינם דורשים גזרה שווה אלא אם כן מתמלא תנאי המופנה. להשערתי עמדתם הולמת את הפרק הקדום של מפעלם המדרשי של דבי ר' ישמעאל, אולם בפרק המרכזי כבר נדרשו גזרות שוות אף בלא הפניה. בסיום דבריי ביקשתי לראות את פרקי המפעל המדרשי הללו כהתפתחות מן הגזרה השווה הקדומה, המשקפת את תורת התנאים הקדומים בית שמאי ובית הלל, גזרה שווה שאינה נזקקת לשוויון מילולי כל עיקר, כעמדת ליברמן.

"אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה" טבי, עבדו של רבן גמליאל, כדמות האחר האולטימטיבי

א. מבוא

בשלושה מקומות במשנה נזכר עבד בשם טבי כעבדו של רבן גמליאל. טבי העבד הוא דמות שולית מרתקת, חוצת גבולות במהותה. אדם המצויר כמי שהיה בעל אישיות מרשימה וכוכשת, שהתגבר על חסרונות מעמד ומושקקות וסופו שהגיע להישגים משמעותיים ביותר, עד כדי הזכרת שמו במשנה, בשבח נדיר מפיו של רבן גמליאל: "כשר היה".

רבו של טבי, רבן גמליאל ("השני" או "דיבנה"¹) היה בנו של רבן שמעון בן גמליאל, צאצא ישיר להלל הזקן. אביו היה מראשי הפרושים והסנהדרין בירושלים בימים שלפני המרד הגדול. תקופת חייו התאפיינה במעבר חד ממציאות בה מרכז העולם היהודי היו המקדש ועבודתו, דרך מרד אלים שבסיומו חרב המקדש, למציאות של דת ללא מקדש, משבר דתי גדול ותהיות רבות באשר להמשך הדרך. בעקבות רבן יוחנן בן זכאי ויחד עם חכמים נוספים החל רבן גמליאל בשיקום הדתי על ידי התקנת תקנות וסימון כיוונים הלכתיים חדשים.

לא ידוע היכן היה רבן גמליאל עצמו בשנות המרד ובשנים הראשונות לאחר החורבן. אף בעת פעילות רבן יוחנן בן זכאי לא נזכר עמו רבן גמליאל. רק לאחר תום תקופת הנהגת רבן יוחנן בן זכאי נשמע קולו של רבן גמליאל שהחל בהדרגה לתפוס עמדת מנהיגות, תחילה בעיר לוד, שם היה לו בית מדרש ולאחר מכן עבר לעיר יבנה, בה כבר היה המנהיג הדתי המרכזי. רבן גמליאל מתואר כמי שעשה רבות למען קידום השיקום הדתי והמדיני של יהודי ארץ ישראל. כמנהיג פעל רבות לחיזוק האחדות הפנימית היהודית בארץ ובחוץ לארץ, ומעל לכול, פעל לשיקום ההלכה וההגות היהודית. כמנהיג כריזמטי שימשו מעשיו כתקדים הלכתי בתחומים

1. עדי בלוט עסקה בצורה נרחבת בדמותו של טבי, ריכזה את כלל המקורות העוסקים בו ואף דנה בדמותו כ"אחר". עם זאת ההסברים התרבותיים והאישיותיים שנביא בדברינו, וכן הקריאה הספרותית הצמודה שנציע, נעדרים מדבריה, ראו: ע' בלוט, 'טבי עבדו של רבן גמליאל', דרישה (תשע"ו), עמ' 106-132. אמנם מהמשנה (פסחים פ"ז מ"ב) עולה שרבו של טבי היה כבר אדם בוגר ומשמעותי בזמן שבית המקדש היה קיים (או הפסח נעשה), הסברים שונים נאמרו בעניין - ראו: ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל - מסכת פסחים, ירושלים תשס"ט, עמ' 272-273.

רבים, לצד אמירותיו, תקנותיו והכרעותיו ההלכתיות הרבות. רבן גמליאל הוכר כמנהיג גם על ידי השלטון הרומי והדבר סייע לו גם כלפי פנים לחיזוק מנהיגותו הרוחנית.² כאדם עשיר ובעל השפעה ניהל רבן גמליאל משק בית גדול, ובו גם עבדים ושפחות. המוכר והבולט שבהם הוא טבי, גיבור עיון זה. סיפורים אודות טבי נזכרו גם במקורות אמוראיים. בדברים אלה נתבונן בעיקר בשני כיווני פרשנות עיקריים המתייחסים לדמותו של טבי כדמות ספרותית אחידה, כמסורת אודות דמות, ובמיוחד בשאלת חציית הגבולות, הפנימיים והחיצוניים, האמיתיים והמדומיינים, המופנמים והכפויים.

לא רבים הם עבדי החכמים הנזכרים בשמותיהם במעשי החכמים, ובכל אלה כמעט ולא נזכר דבר שבח או יחס חיובי לעבד.³ טבי הוא הזוכה לדיוקן העשיר והמגוון ביותר מביניהם. להלן ננסה לעמוד על אופיו ופרטיו של דיוקן זה. חכמי הדורות הקודמים ביקשו לראות במשנה ובהלכותיה שיקוף של מציאות ריאלית,⁴ בדברים שלהלן נבקש לראות בסיפורי המשנה ומקורות חז"ל נוספים תיאורים למציאות פנימית נפשית של גיבוריהם.

טבי הוא האחר המושלם, האחר שאינו אחר. במסה ידועה טוען דרידה כי הגדרת הזהות העצמית של הסובייקט מניחה את אחרותו של הזולת.⁵ ככל שהאחרות מובהקת יותר, כך הגדרת האני של הסובייקט חדה יותר. ההתייחסות לאחר מסייעת לסובייקט לקבע את זהותו. רבן גמליאל מציע ביחסו לטבי מודל אחר: דווקא מתוך אימוץ וקירוב הזר, הנכרי, בן המעמד הנחות, ובניית דמותו כדמות ראי לדמותו שלו, לסובייקט, תלמיד החכמים, שומר המצוות, המלמד אחרים, הוא מבסס את דמותו שלו, ושמא משקף את תהיותיו האישיות בדבר תפקידו ומקומו בדור של עיצוב מחדש של העולם כולו, לאחר התמוטטותו של מרכז העולם, המקדש, רק דור אחד קודם.

הבחנת הסובייקט מן הזולת איננה רק הבחנה בין האני לאחר, בין הסובייקט לאובייקט, ובין המסמן למסומן, אלא היא בעת ובעונה אחת גם הבחנה מעמדית מוסרית בין הנעלה לנחות, בין הטוב יותר לטוב פחות, ומתוך כך מי הראוי לשלוט לבין מי שמן הראוי שישלט על ידי הזולת. הסובייקט נוטה לסמן את עליונותו על ידי הגדרת נחיתותו ה'טבעית' של ה'אחר'. לפי הדיכוטומיה הבסיסית שהציב קלוד לוי-שטראוס, לפיה נוטות חברות אנושיות להתארגן

2. על אודות רבן גמליאל, ראו: ח' שפירא, 'הדחת רבן גמליאל - בין היסטוריה לאגדה', ציון סד (תשנ"ט), עמ' 5-38.

3. כך מצאנו את דרו, עבדו של ר' נחמן (ברכות יג ע"ב; שבת נא ע"א; פסחים קטז ע"א); מינימין עבדו של רב אשי (סוכה י ע"ב; יבמות מז ע"א); גרמני וקלה עבדיו של רב יודן נשיא (ירושלמי יומא פ"ח ה"ו, מה ע"ב [עמ' 599 במהדורת האקדמיה]; ירושלמי שבת פ"ו ה"י, ח ע"ג [עמ' 399 במהדורת האקדמיה]).

4. כך למשל מאמרו של א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', ציון ג/ד, כה (תש"ך, 1960), עמ' 141-189.

5. J. Derrida, 'Deconstruction and the Other', R. Kearney (ed.), *Dialogs with Contemporary Thinkers*, Manchester 1984, p.181.

לאורך ציר טבע – תרבות הטעון במטען שלילי בקוטב 'הטבע' וחיוכי בקוטב 'התרבות', צמחה הטענה כי הסובייקט יזוהה עם התרבות, והאחר, גוי, קטן, נכה, עבד או אישה, יזוהה על פי טעמו של המסמן באופיו השלילי של הטבע, כ'פרימיטיבי', 'בהמי' וכו'. כלומר המזוהה עם הטבע מזוהה אוטומטית כתרבותי פחות ועל כן נחות, ובצדק.⁶ את כל תבניות החשיבה הללו לא מפעיל רבן גמליאל ואולי מפעיל בהיפוך: הוא מאמץ אל קרבו באופן מפתיע את טבי עבדו. שני המעורבים בתהליך זה הם דמויות מרתקות הראויות למבט נוסף ולניסיון הפרשני שנציע להלן.

ב. טבי – זהותו, זמנו ומעמדו

טבי, עבדו של רבן גמליאל, הנזכר במספר מקורות תנאיים ואמוראיים, היה ככל הנראה עבדו הכנעני של רבן גמליאל דיבנה, נכדו של רבן גמליאל הזקן.⁷ טבי הוא שם מוכר בקרב אמוראי ארץ ישראל,⁸ אם כי ייתכן שבתקופת התנאים היה זה שם השמור לעבדים,⁹ בבחינת סימן טוב או בבחינת 'עבד זה רץ כצבי לעשות את רצון קונו'.¹⁰

הגדר ההלכתי של העבד הכנעני, מעמדו של טבי, מהווה היסטוריה של עיצוב דמות ביניים מעניינת כשלעצמה. אין איסור בתורה על עצם שיעבוד העבדים, שכן העולם הכלכלי העתיק נסמך על כח העבודה של העבדים, והתפיסה המוסרית הרואה בשיעבוד הזולת פגם

6. R. S. Kraemer, 'The Other as Woman: An Aspect of Polemic among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World', L. Silberstein and R. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History, Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York University Press, New York 1994, pp.121-142.

7. כך סוברים רבים, וביניהם א' היימאן, *תולדות תנאים ואמוראים*, ירושלים תשמ"ז, ערך: 'טבי', עמ' 521, וכן הרב יעקב עמדין, *שו"ת שאילת יעבץ*, חלק א, פט. אמנם במשנה פסחים פ"ז מ"ב, נזכר המעשה אודות רבן גמליאל המצווה את טבי לצלות את הפסח, ממנו משמע לכאורה שטבי ואדונו חיו בפני הבית, כלומר סביר יותר שהמדובר ברבן גמליאל הזקן, ולא ברבן גמליאל השני שהיה אדם צעיר בעת החורבן, אולם הסברים אחרים נאמרו בדבר וראה אודותיהם בפירושים של ספראי, לעיל, הערה 1.

8. מן הירושלמי מוכר ר' טבי (שקלים פ"א ה"א, מה ע"ד, עמ' 603 במהדורת האקדמיה), ובבבלי נזכרו טבי בריה דמר טבי (ראש השנה כב ע"א) ורבי טבי בר קיסטנא (עירובין קד ע"ב).

9. כפי שעולה מן התוספתא בבא בתרא (ליברמן) פ"א ה"ג: "האומ' עשו טבי עבדי בן חורין, והיו שם שני טבי, אין דורשין אותו לשון הדייט, לומר לזה היה אוהב ולזה לא היה אוהב, אלא שניהן יוצאין בני חורין, ונוטלין משניהן דמי אחד מהן". ומן הירושלמי גיטין פ"א ה"ה; בבא בתרא פ"ח ה"ח: "האומר טבי עבדי עשיתי בן חורין. עושה אני אותו בן חורין. הרי זה בן חורין – זכה"; נדה פ"א ה"ד: "דתני העבדים והשפחות אין קורין אותן אבא פלוני אימא פלונית. שלבית רבן גמליאל היו קורין לעבדיהן ולשפחותיהן אבא טבי ואמא טביתא". ובגמרא מסכת שמחות פ"א ה"א הדברים חדים אף יותר: "אין קורין לעבדים ולשפחות אבא פלוני ואימא פלונית, ושבל בית רבן גמליאל היו קורין לטבי אבא, ואימא לטביתא".

10. ראו ח' קהוט, *ערוך השלם*, אות ט-מ, בערך 'טבי', עמ' 7, ולעומתו פירוש עץ יוסף על בראשית רבה פרשה יט ד.

טרם הופיע. עם זאת מגבילה התורה מאוד את יכולת ההתעמרות והשיעבוד של הבעלים כלפי עבדיו: התורה לא מאפשרת את המצב הנפוץ הרואה בעבד רכוש נטו שאפשר לעשות בו ובגופו ככל העולה על דעת האדון.¹¹ כבר בתורה, ואח"כ בחז"ל, יש הלכות המקנות מעמד ביניים מסוים לעבד הגוי ומעצבות אותו כדמות ביניים: גוי החייב במצוות כאישה, ועדיין ההלכה רואה בו 'אדם' כלומר טורחת להתייחס אליו במימד שמירת המצוות. הוא עודנו עבד, כלומר רכוש, אבל אם יפגע פיזית ויאבד שן ועין, ישתחרר ויחדל להיות עבד. יש לעבד מעמד מסוים, והוא יכול לחדול מלהיות עבד ולהיות בן חורין בנסיבות מסוימות.¹²

ג. טבעו של טבי

מן המקורות המתארים מעשים אודות טבי עולה כי טבי התבלט באופיו ובתכונותיו על פני עבדים אחרים. מכלל הסיפורים אודותיו עולה דמות של אדם שזכה לרגשות הערכה ואהדה מהסובבים אותו, ובמיוחד מרבו, רבן גמליאל.

טבי חריג לטובה. בולט עד כדי כך שאדוניו מציג אותו לחבריו כחריג בולט ומתייחס אליו בחריגות הלכתית, מבליט אותו כשונה בממדי הפעולה והקיום של העבדים. במובן מסוים הוא 'העבד המושלם'.¹³ אם עבד הוא דמות ביניים - טבי הגיע לתקרת הזכויות - מיצוי יכולת ההתקדמות של העבד, מלוא האפשרות האנושית אותה מסוגל למלא עבד בעולם ההלכה. נדון במקורות המדגישים את חריגות טבי.

סיפור המופיע בתוספתא ובשינויים קלים גם במדרשים:

מעשה ברבן גמליאל, שהיה מהלך מעכו לכזיב. מצא גלוסקין אחד בדרך. אמר לעבדו: 'טבי, טל את הגלוסקין!' ראה גוי אחד, אמר לו: 'מבגי, טל גלוסקין זה!'. רץ אחריו רבי לעי, אמר לו: 'מה טובך?' אמר לו: 'מעירות הללו שלברגנין אני'. אמר לו: 'מה שמך?' אמר לו: 'מבגי'. אמר לו: 'מכירך רבן גמליאל מימיו?' אמר לו: 'לאו'. מכן למדנו, שכון רבן גמליאל ברוח הקדש. ומדבריו למדנו שלשה דברים: למדנו שחמץ שלנכרי אחר הפסח מתר מיד, ואין מעבירין על האכלין, והולכין אחר רב הולכי דרכים.¹⁴

רבן גמליאל מוצא כיכר לחם מוטלת בדרך, ומנחה את טבי, עבדו, לפנות אותה. במקרה הם פוגשים גוי, ורבן גמליאל פונה אליו בשמו, ומנחה אותו לקחת את אותה כיכר. המעשה אירע

11. ד' רוקח, 'העבדות בישראל ובעולם היווני-רומי', סידרא, כו (תשע"א), עמ' 197.

12. לסיכום והערכה כללית של נושא העבד הכנעני בתורה ובהלכה ראו: ר' רביב, 'סוגיות העבדים והשפחות הכנעניים וכבוד האדם במקרא', טללי אורות י"ג (תשס"ז), עמ' 53-72; ח' נבון, 'מעמדו של עבד כנעני', עלון שבות 162, תשס"ג, עמ' 27-36.

13. זו טענתה העיקרית של הת': C. Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press 2005, p. 161.

14. תוספתא פסחים (ליברמן) פ"ב הט"ו; ויקרא רבה פרשה לז ג.

מיד לאחר הפסח, אבל כיוון שרוב ההולכים בין עכו לכזיב הם גויים, התיר לעצמו רבן גמליאל לתת את הגלוסקא במתנה וליהנות ממנה בדרך זו. רבי עילאי, תלמידו של רבן גמליאל, רוצה לברר את עובדות המקרה ולכן רץ אחרי העבד לשאול אותו מה שמו והאם יש לו היכרות קודמת עם רבן גמליאל. מן הסיפור מסיקים שלוש מסקנות הלכתיות ועוד עובדה: העובדה היא רוח הקודש בה ניחן רבן גמליאל, והמסקנות ההלכתיות הן דינו של לחם של נוכרים לאחר הפסח, האיסור ללכת על גבי דבר מאכל והיכולת להסתמך על זהות רוב משתמשי הדרך כדי לקבוע את כשרותו של מאכל המוטל בה.

סיפור זה מעניין גם מבחינת שלוש רמות הזרות והקרבה שמקיפות את רבן גמליאל. קרוב מכולם הוא תלמידו, רבי עילאי: בן מעמדו, אם כי בסטטוס נמוך יותר, ומתעניין ביותר במהותו של הרב (רבי עילאי סקרן ופועל לגלות האם יש לרבו התגלות מכוח רוח הקודש) ובאופן ההתנהלות שלו במציאות ובהלכה, ורואה בכל פרט מפרטי ההתנהלות של רבן גמליאל תורה שצריך ללומדה.

בקצה השני של הספקטרום נמצא הגוי, הזר המוחלט. אין ביניהם לא היכרות מוקדמת ולא שותפות לאום או מעמד. עם כל זה מה שמכונה בסיפור "רוח הקודש" של רבן גמליאל, היא אולי תכונתו לא לראות בשום אדם זר מוחלט עד כדי כך שהוא מסוגל לדעת את שמו של אותו מבגי.

בתווך נמצא טבי, העבד. מחד הוא מתפקד כאקסטנציה גופנית של רבן גמליאל, ידו הארוכה להרים את כיכר הלחם המוטלת בדרך, מאידך אל מול החשש שמדובר בחמץ שעבר עליו הפסח, הוא רחוק מספיק בשביל שיוכל להרים את הלחם, כל זמן שאין חלופה אחרת. אולם מרגע שמופיע הגוי, הזר, זה שנמצא לחלוטין מחוץ לתחום הציווי על איסורי חמץ, אין צורך להפעיל את טבי, העבד הקרוב למחצה. כל תפקידו של טבי בסיפור הוא להוות אופציה לא ממומשת לקרבה-רחוקה.

טבי הוא אפוא בו זמנית קרוב מאוד ורחוק מאוד. גופנית הוא קרוב וממושמע, אבל מבחינה לאומית, ולכן גם מבחינת ה'רגישות ההלכתית' שלו, הוא רחוק מספיק בשביל שניתן יהיה להפעילו בשדה הרגיש של החמץ, כל עוד החלופה לא הציגה את עצמה במציאות.

ד. הזדמנות לחירות שהוחמצה

מקור נוסף המציג את טבי כדמות חוצת גבולות הוא סיפור המופיע בשני התלמודים. כרקע נציין שחל איסור על שחרור עבדים בלא סיבה.¹⁵ עם זאת כבר מדין תורה, עבד שפגע בו אדונו פגיעה פיזית בלתי הפיכה, כולל הפלת שן, יצא לחופשי.¹⁶ וכך מסופר אודות טבי:

15. גיטין לח ע"ב וכן פסק הרמב"ם הלכות עבדים ט, ז.

16. שמות כ"א, כו-כז.

מעשה ברבן גמליאל שסימא את עין טבי עבדו והיה שמח שמחה גדולה. מצאו לר' יהושע אמר לו: אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות? אמר לו: למה? אמר לו: שסמית את עינו. אמר לו: אין בדבריך כלום, שכבר אין לו עדים.¹⁷

רבן גמליאל בא בשמחה לבשר לרבי יהושע שזכה ובגלל התאונה שהפילה את שן העבד ישתחרר כעת העבד (כפי שנראה אפילו בנוסח הירושלמי המאופק יותר מן הביטוי "מצאתי עילה לשחררו"). רבי יהושע מצנן את שמחתו באמירה שהנסיבות המשפטיות, ואולי החברתיות-היסטוריות, לא מאפשרות את שחרור העבד. פרוצדורלית טבי צריך להישאר עבד.¹⁸ רבן גמליאל מערער ורוצה לשחררו מפני שהוא חש אליו קרבה ואחריות מוסרית. מכל מקום משתקף כאן רצונו של רבן גמליאל לנצל את ההזדמנות ולשחרר את העבד. טבי, המופיע גם בסיפור זה כמי שתשומת הלב מופנית בעיקר לגופו, חוצה את הגבולות האישיים של הקרבה בין עבד לאדונו, עד כדי כך שרבן גמליאל רוצה להגמיש עבורו את גבולות ההלכה. רבי יהושע מפגיש את רבן גמליאל עם 'הגבולות הבלתי ניתנים להגמשה' של הנסיבות המשפטיות. רבן גמליאל מבקש לערער ולפנות ל'אמת מוחלטת' שמיימת שמעבר למגבלות הטכניות.

עם זאת עלינו לשים לב שרבן גמליאל, אם אכן אהב את טבי ורצה בטובתו, לא מיצה את מלוא האפשרויות העומדות לרשותו כדי לשחרר את עבדו האהוב. התלמוד הבבלי מביא מעשה אודות נסיבות קרובות בהן נמצא פתרון טוב והלכתי יותר:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה.¹⁹

ייתכן שרבן גמליאל לא היה ער לאפשרות זו, להלן נבקש להציע הסבר פסיכולוגי לעיוורון זה.

ה. תנחומים על הכשר

קרבתו הרבה של רבן גמליאל לטבי באה לידי ביטוי גם במה שהוא אולי המפורסם בסיפורי טבי, המופיע במסגרת שרשרת סיפורים בהם נוהג רבן גמליאל בצורה חריגה מבחינה הלכתית:²⁰

17. ירושלמי כתובות פ"ג ה"ט, כה ע"א (עמ' 972 במהדורת האקדמיה); שבועות פ"ה ה"ה, לו ע"ג (עמ' 1360 במהדורת האקדמיה); בבלי, בבא קמא עד ע"ב.

18. שכן היעדר העדים למקרה לא מאפשר את שחרורו.

19. ברכות מז ע"ב.

20. בסיפורים אלה עסק מבחינה השוואתית תרבותית א' קובלמן, 'ההמון בספרות חז"ל', מדעי היהדות 36 (1996), עמ' 111-32.

וכשמת טבי עבדו, קבל עליו תנחומים. אמרו לו תלמידיו, לא למדתנו (רבנו), שאין מקבלין תנחומין על העבדים?! אמר להם, אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה.²¹

רבן גמליאל נהג מנהגי אבלות מסוימים לאחר מות טבי, בניגוד להלכה אותה לימד הוא עצמו את תלמידיו, בטיעון שטבי שונה משער העבדים, "כשר היה". ההגדרה הזו משונה מעט. אין כאן יחס רגשי או תיאור של קרבה אישית, אלא שימוש במונח הלכתי, "כשר",²² הטוען טענת רוחב על כלל העבדים - אין מקבלים תנחומים על העבדים כי הם 'לא כשרים'²³ - וטבי הוא היוצא מן הכלל שכלל הלכתי זה לא חל לגביו.

טבי שוב חוצה כאן את גבולות הכלל, את האופי וההתנהלות האופייניים לבני מעמדו ואת היחס ההלכתי הנגזר מהם. רבן גמליאל שוב מפגין כאן רגישות וקשב ביחס לאותו עבד בו הוא מזהה גרעין אישיות שונה, איכותי יותר. בטבי יש יכולות הרבה מעבר למה שניתן לצפות מעבד 'רגיל'.

1. שיעור מתוך שינה

סיפור נוסף אודות יחסי רבן גמליאל וטבי מופיע במסכת סוכה:

הישן תחת המטה (בסכה)²⁴ - לא יצא ידי חובתו. אמר רבי יהודה: נוהגין היינו (שהיינו) ישנים תחת המטות לפני הזקנים (ולא אמרו לנו דבר). אמר רבי שמעון: מעשה בטבי,

21. משנה ברכות פ"ב מ"ז. סיפור דומה, אך עם זאת בעל מאפיינים והבדלים חשובים הוא המעשה בשפחת ר' אליעזר (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ז, ה ע"ב, עמ' 21 במהדרות האקדמיה). על הדומה והשונה בין הסיפורים עמד מ' לביא, 'קבלת האחר והאחרות תהליכי הבלטה וטשטוש בסיפורי חז"ל', משלב, לז (תשס"א), עמ' 88.

22. מעניין לציין שמבין עשרות מופעי הגדר "כשר" במשנה, רק אחדים עוסקים בבני אדם, אף אחד מהם לא בבן אדם מסוים: גיטין פ"ט מ"ד; יבמות פ"ד מ"ב; פ"ט משניות א-ב; נדה פ"ו מ"ד; סנהדרין פ"ג מ"ד. כל אלה עוסקים במעמדו האישי של האדם. דומה שהוראת "כשר" אינה אלא: בעל כושר, כלומר נכלל על קבוצת בני האדם שמסוגלים לעשות מעשי מצווה, כשם שהחפץ הכשר או המעשה הכשר הם החפץ או המעשה שמילאו את ייעודם בהקשר ההלכתי.

23. ייתכן שהביטוי רומז לפריצותם של העבדים בה לא לקה טבי, ואולי זה פשר הקישור שעושה מסכת שמחות בין אפיונו של טבי ככשר ותיאורו כמי שהגיח תפילין: "וכשמת טבי עבדו של רבן גמליאל קיבל עליו תנחומין. אמרו לו תלמידיו: והלא שניתה לנו שאין מקבלין תנחומין על העבדים? אמר להם: אין טבי עבדי כשאר עבדים, שכשר היה. אף הוא הניחו להניח תפילין. אמרו לו: לא כך לימדתנו שעבדים פטורין מתפילין? אמר להם: אין טבי עבדי כשאר עבדים, כי כשר הוא. אין קורין לעבדים ולשפחות אבא פלוני ואימא פלונית, ושל בית רבן גמליאל היו קורין לטבי אבא, ואימא לטביא (מסכת שמחות [היגר] פרק א הלכה י-יא).

24. המילים המופיעות בסוגריים עגולים לא מופיעות בכת"י קאופמן אך דומה כי הן תורמות להעשרת הסיפור.

עבדו של רבן גמליאל, שהיה ישן תחת המטה, ואמר (להן) רבן גמליאל לזקנים: ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורים מן הסכה - (לפיכך) וישן (הוא) [לו] תחת המטה. (ו) לפי דרכנו למדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו.²⁵ הלכת המשנה קובעת שאין לישון תחת המיטה בסוכה, כנראה כי עיקר המצווה היא לישון תחת הסכך, וגם צפיפות או אי נוחות המחייבות לישון תחת המיטה לא מהוות נימוק המשחרר מחובה זו.²⁶ רבי יהודה מספר סיפור הסותר לכאורה את ההלכה הזו אודות התנסותו האישית מול הזקנים שלא מחו על התנהגותו.

בתגובה מספר רבי שמעון מעשה בטבי שישן תחת המיטה בסוכה, ורבן גמליאל ניצל סיטואציה זו כדי להמחיש לחכמים את ההלכה בדרך מהופכת: טבי, "שהוא תלמיד חכם", עושה את המעשה 'הלא נכון' - שלא ממלא את הדרישה ההלכתית, כיוון שהוא יודע שעבדים פטורים מן הסוכה. רבן גמליאל רומז שטבי בחר לישון תחת המיטה בסוכה בכוונה כדי להדגים את יישומן של שתי ההלכות גם יחד: פטור העבדים מן הסוכה והעובדה ששינה תחת המיטה לא מהווה אופן שינה הממלא את החובה לישון בסוכה.

הסיטואציה כאן מורכבת מרוב פשטותה: טבי ישן ולא אומר דבר. יכול להיות שהוא עושה זאת כמנהג העבדים שלא מנצלים את תנאי המותרות של אדוניהם אלא מסתפקים במינימום האפשרי, או לפחות לא רוצה לתפוס את המקום במיטה שיכול לשמש בן חורין. אולי, קצת בדומה למעשה ר' יהודה וחבריו הישנים בפני הזקנים, יש כאן הבעת נמיכות קומה וכפיפות. מכל מקום ברור שבנוגע לעבדים, התופסים מעצם הגדרתם מקום משני בסדר העדיפויות, המעשה לא חריג.²⁷

לא ברור אם רבן גמליאל אכן רואה בטבי "תלמיד חכם" המלמד שתי הלכות במעשה אחד, או שרבן גמליאל פשוט מנצל את ההזדמנות שלפניו כדי ללמד הלכה מתוך מעשה שנקרה לפניו. הביטוי "תלמיד חכם" הוא מחמאה מופלגת לגבי עבד, שמגיעה לו אם אכן התכוון למצוא את הפתרון המבריק כיצד יוכל להיות בו זמנית בסוכה ולא בסוכה, לקיים את המצווה ובה בעת לא לצאת ידי חובתה במידה שלא ראויה לו, כלומר מעשה המשקף את מהותו הגבולית של טבי עצמו, הנמצא בדיוק בהתלבטות האישית סביב מתחים אלה ממש, באשר הוא בו זמנית גם גוי וגם יהודי.

גם בסיפור זה טבי הוא למעשה גוף דומם. מחוותיו של טבי יכולות להיראות סתמיות, או ניתנות לתירוץ בנסיבות ובמעמד, אולם עינו הרגישה, ואולי המחמיאה, של רבן גמליאל,

25. משנה סוכה פ"ב מ"א.

26. ראו: ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל - מסכת סוכה, ירושלים תשע"א, עמ' 75. וראו השערות נוספות בהערה הבאה.

27. הסבר דומה מציע א' וולפיש, 'הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 9.

מדובבת את הגוף הדומם, קולטת את הנסתר כאן. רבן גמליאל מפענח את המחוות ודולה מהן אמירה חברתית הלכתית.

מסקנת המשנה, ואולי מסקנת המספר רבי שמעון,²⁸ היא שהסיפור השני, סיפורו של טבי בפרשנותו של רבן גמליאל, הוא הסיפור המחייב מבחינה הלכתית. נשים לב שטבי, בהיותו אדם שכולו גוף, מתפקד ללא דיבור. הוא רק פועל, ולעיתים אפילו לא פועל, אלא ישן. טבי כדמות ביניים, נמצא גם באזור הדמדומים של השיח. הוא מעביר מסרים, לעיתים מסרים מורכבים ורבי שלבים, אך לא באמצעות השפה. הוא מוצא דרך למסור תוכן בלי להשתמש בשפה הדבורה. אם נקבל את פרשנות רבן גמליאל למעשהו וכוונותיו של טבי, הרי שטבי "תלמיד חכם", למד ויודע מה ההלכה, ורוצה גם ללמד אחרים מה ההלכה, הוא "תלמיד חכם" גם במוכחן זה שברצונו להורות הלכה או להתוות נורמה. אולם בהיותו עבד האפשרות ללמד אינה פתוחה לפניו, לשאת דברים בפני קהל תלמידים או עמיתיו הזקנים, וללמד מה ההלכה. פתרון הביניים שמצא הוא מחווה אותה הוא מחווה בגופו. בחריגותה ובקיצוניותה, לפחות דרך הפרשנות שמעניק לה רבן גמליאל, מהווה המחווה שיעור בפני עצמו בהלכות השינה בסוכה.

הסוכה היא מצב לימנילי בפני עצמה, בהיותה מפגש של חוץ ופנים. היא בו זמנית יציאה מנוחות הבית אל הטבע ופגעיו, אל מחסה עשוי צמחים, אך זהו מחסה מובנה המוכל ומוקף דפנות, גדרים והלכות ומהווה מצב ביניים שבין הטבע לתרבות, בין הפראי למוסדר. העבר בסוכה הוא מצב ביניים שבתוך מצב ביניים, ואת כולם מסמל טבי ומהווה אותם.

ז. טוב ורע שבשוק

מקור נוסף המדגים את יכולתו של טבי לדבר ולא לדבר בו זמנית, להחוות ולשתוק,²⁹ הוא הסיפור:

28. זהו מופעו היחיד של הביטוי "ולפי דרכנו למדנו", למעט מופע יחיד במכילתא דרשב"י: מסכתא רויסע, בשלח פרשה א, מהר' האראוויץ-רביץ עמ' 155: "ויצעק אל ה' - מיכן את למד שאין צדיקים קשין לקבל ולפי דרכינו למדנו שתפלת צדיקים קצרה ומעשה באחד שעבר לפני ר' אליעזר והאריך בברכותיו אמ' לו תלמידיו רבינו ראיתה פלוני שהאריך בברכותיו כדי שיאמרו מברכן הוא אמר להן לא האריך יתר ממשה שנא' ואתנפל לפני ה' וגומר (דברים ט יח) ואומ' ואשב בהר וגומר (שם ט) ושוב מעשה באחד שעבר לפני ר' אליעזר וקיצר בברכותיו אמרו לו תלמידיו רבי ראיתה פלוני שקיצר בברכותיו כדי שיאמרו תלמיד חכמים הוא אמר להן לא קיצר יתר ממשה שאמר אל נא רפא נא לה (במדבר יב יג) שהיה אומר יש שעה לקצר ויש שעה להאריך, אל נא רפא נא לה - הרי לקצר, ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה - הרי להאריך". דומה שמלבד הביטוי היחידאי, יש קשר נוסף בין שני המקורות, בהם ההלכה הנלמדת מתוך מעשה או שתיקה של אדם המכונה "תלמיד חכמים", על ידי התלמידים העדים לתגובתו, ולא מתוקף הוראה מפורשת.

29. למרות שזו הנקודה היחידה בכל 'קורפוס טבי' בה אנו שומעים לבסוף את קולו, גם זאת, כפי שנראה, ברו משמעות.

רבן גמליאל אמר לטבי עבדיה, פוק זבין לי צדו טבא מן שוקא, נפק זבן ליה לשן, לבתר יומין אמר ליה פוק זבין לי צדו בישא מן שוקא, נפק זבן ליה לשן. אמר ליה כדאמרית לך פוק זבין לי צדו טבא מן שוקא איתית לן לשן, וכד אמרית לך צדו בישא מן שוקא את זבן לי לשן. אמר ליה מרי מינה טבתא ומינה בישתא, כד הוה טב לית טבה מינה, וכד ביש לית ביש מינה.³⁰

המדרש האמוראי משמר סיפור על טבי. רבן גמליאל מצווה את טבי עבדו להביא לו בשר טוב והעבד מביא לשון, וכשהאדון מבקש בשר רע, שוב מביא לו העבד לשון. מעשה מתמיה, בו מצליח טבי למלא את רצונותיו הסותרים של אדונו. אין כאן עצלות או כשלון האופייניים לעבדים,³¹ אלא נדמה לרבן גמליאל שיש עומק במעשהו של עבדו, ועל כן הוא מברר איתו את פשר הדברים, כיצד יכולה הלשון להיות טובה ורעה גם יחד.

טבי עונה: הלשון ממנה הטוב וממנה הרע, כאשר הלשון טובה אין טוב ממנה וכאשר היא רעה, אין רע ממנה. גם בסיפור זה ייתכן רוברד 'פשוט'. טבי יכול להישמע כמי שמבחין בין מתכונים להתקנת בשר הלשון לאכילה, שכאשר הם מוצלחים הם מעולים וכאשר הם גרועים אין רע מהם, ורבן גמליאל שומע בדבריו מסר מוסרי בסגנון "מוות וחיים ביד הלשון".³² לפי פרשנותו של רבן גמליאל, טבי מנצל את הלשון הפיזית, בשר לשון הבהמה, כדי לדון במהותה של הלשון כדיסקורס, התקשורת הבינאישית. את הדיון במהותה של הלשון עורך טבי תחילה במחווה לא מילולית, ורק כאשר המסר לא מבורר מספיק לנמענו, נאלץ טבי, ועדיין ברו משמעות, גם לפרש את כוונתו בצורה מילולית.³³ טבי קולט אולי את ההזדמנות החינוכית הנקרת לפניו, אולי אפילו בכוונה, על ידי רבן גמליאל, כדי להעביר מסר משלו בדבר הלשון. העבד שמעצם מהותו מושק, אין תפקידו לדבר, להעביר ביקורת, ללמד את אדונו. בעולם העתיק היה מקובל לדבר בפני עבדים גם על סודות מתוך הבנה שהעבד לא יעז להעביר אותם הלאה.³⁴ עבדים לא נתפסו כבני שיח בעלי ערך משל עצמם. טבי פורץ כאן את גבולות מעמדו ומעביר, גם אם בצורה מעומעמת, שדר בדבר הדיבור וכוחו.

30. ויקרא רבה פרשה לג א.

תרגום: רבן גמליאל אמר לטבי עבדו צא וקנה לנו חתיכת בשר טובה מן השוק, יצא והביא לו לשון. לאחר ימים אמר לו צא וקנה לנו חתיכה רעה מן השוק, יצא והביא לו לשון. אמר לו: כשאמרתי לך צא וקנה לנו חתיכה טובה מן השוק הבאת לנו לשון וכשאמרתי לך צא קנה לנו חתיכה רעה מן השוק הלכת והבאת לנו לשון? אמר לו אדוני, ממנו הטוב וממנו הרע, כשהוא טוב אין טוב ממנו וכשהוא רע אין רע ממנו.

31. ראה המעשה בעבדה של מרתה בת ביתוס בתוך רצף מעשי החורבן בבבלי, גיטין נו ע"א.

32. משלי י"ח, כא, זהו הפסוק הפותח את הדרשה בויקרא רבה במסגרתה משובץ סיפור זה.

33. ייתכן ובין השיטים מסתיר טבי גם עקיצה קטנה לאדוניו שלו, השולח אותו למשימות חסרות פשר כגון "הבא לי בשר רע מן השוק".

34. להרחבה אודות העבדים ומעמדם בחברה הרומית, בת זמנה של המשנה, ראו אצל צ' יעבץ, וז' רובינזון, מרידות עבדים ברומי, תל אביב 1983, ובמיוחד עמ' 133-134.

טבי המלא, החריף, החכם, הכשר, מוצא את הדרך לומר את דברו על ידי המחווה המתמיהה, המעוררת לדיבור. הלשון עצמה מתעוררת לשאול את טבי לפשר המחווה, וכך יוצר טבי את 'רשות הדיבור' של עצמו, בדבר מהותו של הדיבור.

טבי הוא עבד ראוי לאדוניו. התורה והחכמה נוכחים שניכרים בטבי נקלטו בבית אדוניו רבן גמליאל, הוא הפנים אותם, אולי אפילו למד אותם³⁵ ואפילו את הצורך ללמד אחרים מתורתו הפנים. טבי הוא שיקוף של רבן גמליאל.

ח. 'האוטר של רבן גמליאל'

אל מול ציור זה של דמותו של טבי ניתן להציב גם קריאה אחרת. על פי קריאה זו, טבי אינו אלא במידה רבה יציר רוחו של רבן גמליאל. למעשה יוצר רבן גמליאל בפרשנותו את טבי כדמות ראי של עצמו. כמעט כל אחד מהסיפורים אודות טבי הוא למעשה סיפור אודות רבן גמליאל, או מתחולל בזכות פרשנותו של רבן גמליאל.

כך הם הדברים גם בסיפור הלשון. המעשה שעושה טבי מתמיה, אולם דומה ששורש התמיהה והסמליות גם יחד נמצאים בבקשת הארון לקבל "דבר רע" או "בשר רע" מן השוק. זו בקשה תמוהה המחזירה את מקור הסמליות של המעשה לבקשה ולא למענה. דומה שרבן גמליאל ידע או קיווה מה יביא לו טבי ומטרת המעשה הייתה זימון שורת המחץ מפי העבד. העבד המשיח לפי תומו אודות איכויות הבשר, סיפק מעין 'נבואת שוטים' לרבו אותו יכול היה לדרוש לתלמידיו כנושאת משמעות עמוקה.³⁶

כך, כפי שנרמז כבר, גם במעשה השינה בסוכה. יכול להיות שטבי ישן בסוכה לפי תומו או מחמת עייפותו ולא כי רצה להעביר מסר מורכב או הלכתי. רבן גמליאל הוא היוצר רובד משמעות זה במעשהו של טבי, ומתרץ את הסתמכותו של העבד הישן בהיות העבד "תלמיד חכם".

במעשה הכיכר והגוי הזר, רבן גמליאל תופס במידת מה את מקומו של טבי בעיניו של ר' עילאי, תלמידו. בסיפור זה רבן גמליאל הוא העושה מעשים סתומים שיש לפרשם ולגזור מהם הלכה ומשמעות. רבן גמליאל מתבלט בזרותו, אמנם הוא מתעלה מעל לכלל, בהיחשפותו כבעל רוח הקודש, אך עדיין מעשיו סתומים וטעונים פירוש. עם זאת מתפקד רבן גמליאל כניגוד לטבי, במובן זה שבעוד טבי שותק בעיקר, רבן גמליאל משתמש בלשון "שימוש יתר" – הוא מסוגל לחשוף את הגילוי הלשוני של הזהות, שמו של הזר, בלי שיהיה לו ידע מקדים. רבן גמליאל הופך להיות 'זר' משמעותי מוחצן' עבור רבי עילאי.

אם נכונה אינטואיציה פרשנית זו, הרי שמסתמן כאן כיוון מעניין באשר למשמעותו הפנימית של טבי העבד בעולמו של רבן גמליאל. העבד הוא מעין 'אני-זר', 'אחר פנימי',

35. "אסור ללמד את עבדו תורה. תיפתר. שלמד מאיליו או שלימדו רבו כטבי" (ירושלמי מגילה פ"ד ה"ג).

36. במובן זה מזכירים מעשה רבן גמליאל ותגובתו את מבנה סיפורי הניחוש בהם דנתי בספרי, סיפור פסוק לי פסוקך בתלמוד הבבלי, תל אביב 2021.

עבור רבן גמליאל. רבן גמליאל, בעצמו דמות לימינלית הטורחת באמירה ובמעשה להדגיש את זרותה מהכלל,³⁷ מצא בטבי את 'הזר המושלם'. דמות עליה ניתן להשליך את זרותו שלו, ובאמצעות קרבתה הרחוקה, היותו פנימי וחיצוני בו זמנית, לכטא וללמד את שאין רבן גמליאל רוצה או מסוגל ללמד בעצמו.

רבן גמליאל, כפי שעולה מסיפור הפלת השן, בו זמנית אוהב את טבי ומרגיש קרבה עמו, ורצון להיטיב עמו אך באופן פרוידיאני מוצא עצמו פוגע בו פיזית. היחס בין רבן גמליאל לזרות הפנימית שלו, המוחצנת בדמותו של טבי הוא יחס מורכב ביותר. זו זרות שיש להשתחרר ממנה אך ישנם גם גבולות שלא מאפשרים את הפרדה הזו. רבן גמליאל מנסה נואשות-כמעט להחציץ את טבי, לשחררו ולהופכו לדמות עצמאית על ידי מעשה של אלימות גם אם אינה מכוונת. הוא ממשיך במאמצים אלה באמצעות התייעצות עם רבי יהושע, אף הוא אחר משמעותי עבורו,³⁸ ואפילו על ידי פנייה לדיני שמיים, אך עבור רבן גמליאל האחר בלתי נפרד מהאני.³⁹

ט. מעין סיכום: שני ההורים על טבעו של האחר

בחמישה מסיפורי טבי העבד עמדנו על כך שבהיבטי קיומו, אישיותו ותקשורתו הוא פורץ את גבולות קיומו. הוא לא אדון לגופו, אך הוא מחווה מחוות מלמדות ומשכילות בגופו. הוא עבד כנעני אך תלמיד חכם וכשר.⁴⁰ הוא בו זמנית שותק ומדבר, תלמיד ולומד, זר וקרוב. כך למשל בתחום התקשורת והדיבור, היכולת האנושית המהווה מעין גשר חוצה גבולות, מכשיר המאפשר גישור ותקשורת בין תודעה לתודעה, טבי, העומד בעמדה מושתקת, מוצא את הדרך, באמצעות המחוות המזמנות תגובה, פרשנות ושאלה, ליצור קשר ולהעביר מסר. מחוות הגוף המזמינות פירוש פורצות את גבול השתיקה שנכפה עליו בשל מעמדו כעבד.

37. ראו משנה ברכות פ"ב משניות ה-ז.

38. הוא אותו רבי יהושע שהמחלוקת ביניהם הביאה להדחת רבן גמליאל(!).

39. מפתה לקשור את ההתלבטות הזו לעוד מרכיבים בדמותו של רבן גמליאל: היותו בן לשושלת הלל הנוהג ואולי אף פוסק לעיתים כבית שמאי, נשיא ישראל העומד בקשרים הדוקים עם השלטון הזר. ראו: ש' ספראי, 'ההכרעה כבית הלל ביבנה', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 7 (ג), ירושלים תשל"ז, עמ' 21-44, י' וייסטרן, רועה עדרו: מנהיגות וניהול בתקופת המשנה ובראשית התלמוד, ירושלים 2018;

ב' לאו, חכמים, כרך שני: ימי יבנה עד מרד בר כוכבא. תל אביב 2007.

40. כך למשל נאמר עליו: "טבי עברו של רבן גמליאל היה נותן תפילין וכא מיחו בידו חכמים. שלא לדחוק את החכמים. אם שלא לדחוק את החכמים ישב לו חוץ לסוכה. רוצה היה טבי עברו של רבן גמליאל לשמוע דברי חכמים" (ירושלמי סוכה פ"ב ה"א); "אוי להם לרשעים, לא דיין שמחייבין עצמן, אלא שמחייבין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות. הרבה בנים היו לו לכנען שראויין ליסמך כטבי עברו של רבן גמליאל, אלא שחובת אביהם גרמה להן" (מסכת שמחות (היגר) פרק א, הלכות י, יא; יומא פז ע"א; ילקוט שמעוני תהילים רמז תריז; מדרש משלי פרשה ט).

מנגד, עמדנו על האפשרות שטבי הוא עבד ככל העבדים או אולי נאמן ופעלתן מעט יותר, אבל המיוחד הוא רבן גמליאל, המשליך את תפיסת הזר המשמעותי הפנימית שלו על עבדו. פרשנויותיו המעמיקות של רבן גמליאל למה שיכולים להיות גם מעשים לפי תומם של עבדו, הם החושפים את רובד המשמעות העמוק. טבי הוא אכן "תלמיד חכם", במובן זה שהוא תלמיד, כלומר אחר, המשקף את חכמתו של החכם.

מעשה חכמים כסיפור דרשני: סיפור הדחת רבן גמליאל בבבלי ומקורותיו

בין סיפורים תלמודיים וחומרים תנאיים

כחלק מניתוח המשניות העוסקות בצורתו של השופר, מתבונן אברהם וולפיש גם בפרשנות האמוראית למשניות אלו:

האמוראים הבינו את ההלכות של מ"ג-מ"ד כביטוי לשפה סימבולית עשירה המלווה את התקיעות. גם אם לא נוכל להניח בביטחון כי ההסברים האמוראיים משקפים נאמנה את החשיבה שמאחורי המשנה, דומה כי המגמה האמוראית הבסיסית מכוונת היטב למקורות התנאיים: מקורו, צורתו ומיקומו של השופר נותנים ביטוי סימבולי לרעיונות ולחוויות האמורים ללוות את תקיעת השופר, לפי תפיסת חכמי המשנה.¹

הפרשנות הסימבולית-רעיונית של המשניות, המתפקדת כאחד היסודות החשובים במערכת הפואטית של המשנה אותה שרטט וולפיש בשלל מחקריו, היא איננה אפוא קונספציה מודרנית, אלא תפיסה אותה ניתן למצוא כבר במופעה הרבים של הפרשנות האמוראית למשנה. המשנה, על פי תפיסה פרשנית זו, אינה רק מכלול של הוראות נורמטיביות, אלא טקסט בו המרקם המילולי מקבל מעמד סימבולי - המזמין את הקורא 'להקשיב קשב רב לרמיזותיה הדקות והמתחכמות ולהגות באופן מעמיק ויצירתי בהשלכותיהן הרעיוניות, הנפשיות, הרוחניות והערכיות של האסוציאציות והתבניות שהיא מפזרת ביד נדיבה'.²

במאמר זה אתמקד בפרשנותו של התלמוד הבבלי למשנה ולתוספתא; אך זאת לא באמצעות בחינת הסוגה הפרשנית המרכזית של הבבלי למקורות אלו - הסוגה התלמודית, אלא באמצעות הסוגה שמקובל לכנותה 'מעשי חכמים'. בטרם אגש לדיון עצמו, ברצוני להעיר על תופעה מעניינת הנוגעת לעצם החלוקה הסוגתית של הסיפורת התלמודי, אותה מקובל

1. א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 137.

2. א' וולפיש, מרבדי משנה - פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במשנה מסכת ברכות, אלון שבות תשע"ח, עמ' 223. וראו גם A. Walfish, 'The Poetics of the Mishnah', J. Neusner and A. Avery Peck (eds.), *The Mishnah in Contemporary Perspective*, 2, Leiden and Boston 2006, pp. 153-189.

לחלק לשתי סוגות מרכזיות: 'הסיפור הדרשני' ו'מעשי חכמים'.³ הסיפור הדרשני הוא סוגה מדרשית המשלבת באופן דיאלקטי שתי מגמות מקבילות – סיפורת ופרשנות המקרא,⁴ ומטרתה היא כפולה: 'לספר סיפור חדש, שהוא גם פרשנות לסיפור הישן'.⁵ ייחודה של סוגה זו הוא באופייה האינטרטקסטואלי, כאשר היא נשענת באופן מוצהר על טקסטים סיפוריים העומדים ברקעה. מעשי חכמים, לעומת זאת, הוגדרו על ידי יונה פרנקל כ"ספורים בעלי אופי אגדי המספרים אירועים, קצתם מימי הבית השני ורבים מאד מימי התנאים והאמוראים".⁶ הגדרה זו, הכוללת למעשה את כלל הסיפורים בספרות התלמודית שאינם מבוססים על דרשות המקרא,⁷ עלולה ליצור את הרושם כי סיפורים אלו הם סיפורים עצמאיים, שאינם מיועדים להיקרא כפרשנות של טקסט אחר העומד ברקעם. אולם, העובדה ש'מעשי חכמים' אינם נשענים, לכל הפחות לא באופן מלא, על פרשנות המקרא,⁸ אינה הופכת אותם בהכרח לסיפורים עצמאיים. למעשה, חלק ניכר מ'מעשי חכמים' מאופיינים בעושר הרב של מקורות קדומים עליהם הם מבוססים, והם בנויים, כדברי עמרם טרופר, כ"פסיפסים עשירים המורכבים מקטעי מורשת העבר, שגויסו ועוצבו במהלך התהוות הסיפורים".⁹ בעקבות זאת, הציע רובינשטיין כי יש לראות את מעשי החכמים בתלמוד הבבלי כסיפורים המחילים את המנגנונים הדרשניים של הסיפור הדרשני – על המקורות התנאיים:

סיפורים תלמודיים רבים הם פרשנויות למקורות תלמודיים קדומים יותר... סוג זה של פרשנות למקורות התנאיים דומה לאופי הפרשנות החז"ל לסיפורים המקראיים... העורכים נוהגים בתנאים כמו בדמויות מקראיות: כגיבורים מן העבר הרחוק שאפשר לעבד את קורותיהם ולהרחיבם כדי לעורר השראה בקרב בני הדורות הנוכחיים.¹⁰

3. החלוקה בין הסוגות מבוססת בעיקר על חלוקתו של י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1996, עמ' 235-460.
4. ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1987, עמ' 63; וראו פרנקל (שם), עמ' 320.
5. י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרש חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 58. כפי שתיאר הנ"ל (שם), "התכונה המהותית של הסיפור הדרשני היא הכפילות של הפרשנות והסיפורת, וכפילות זו באה לידי ביטוי בכל המישורים הספרותיים של הסוגה". לדיון נרחב אודות הדיאלקטיקה שביסוד סוגה זו ראו, שם, עמ' 29-57.
6. פרנקל (לעיל, הערה 3), עמ' 235.
7. עפרה מאיר אכן העניקה ל'מעשי החכמים' כותרת מדויקת יותר: "מעשים שאינם דרשניים" (הנ"ל, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 11).
8. לערעור על אבחנה סוגתית זו, באמצעות בחינתם של מעשי חכמים כ'סיפור דרשני' למקרא ראו: A. Kadari, 'A Sage Story as Dramatized Biblical Exegesis', *zotot* 14 (2017), pp. 6-18, עמ' 6-18; ע' בייטנר, סיפורי יבנה: ביקור חולים וניחום אבלים, רמת גן 2011, עמ' 22-26.
9. ע' טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים 2011, עמ' 26. וראו בהרחבה שם ובמקורות המצוטטים.
10. ג' רובינשטיין, סיפורים תלמודיים: אומנות, הסיפור, עריכה ותרכובת, באר שבע 2021, עמ' 332. כפי שצייין רובינשטיין (שם), "גישה כמו מדרשית זו כלפי מקורות סיפוריים מן התקופה התנאית

טענה מסתברת זו, נתמכת גם על ידי האופן בו עוצב הסיפור הדרשני למקרא בתלמוד הבבלי: כפי שתיאר יהושע לוינסון הסיפור הדרשני בקורפוס זה נבדל מ'אחיו הגדולים' בספרות המדרשית הא"י בכך ש"סיפורים אלו מפגינים סוג חדש של בין טקסטואליות מתכללת שמורגשת ברצון להרחיב את היריעה העלילתית", זאת באמצעות חיבור של דרשות מהקשרים שונים לכדי יריעה נרטיבית רחבה.¹¹ הטכניקה של חיבור יחידות דרשניות קצרות לשם יצירתה של עלילה מורכבת, נראית מתאימה ביותר גם לשם תיאורם של חלק ממעשי החכמים בתלמוד הבבלי, ה'דורשים' מסורות תנאיות ממקורות שונים והופכים אותם לנרטיב ארוך ומורכב העוסק ב'עולמם הספרותי' של התנאים. כך, כיצד הגדרתם של מעשי חכמים – בייחוד אלו העוסקים בעולמם של התנאים, כ'סיפור דרשני' תורמת לפרשנותם? כפי שכתב רובינשטיין, חשיבותה של הגדרה זו היא הבלטת הממד הפרשני הקיים בסיפורים אלו, ממד שלא זכה עד כה לתשומת לב מרובה. למעשה, הפריזמות המרכזיות דרכן מקובל להתבונן על 'מעשי חכמים' בעשורים האחרונים: הפריזמה ההיסטורית-תרבותית, הדנה בשאלות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות הנוגעות לעולמם הממשי של יוצרי הסיפורים,¹² והפריזמה הרעיונית, העוסקת בסיפור כיצירה שבמרכזה לקח מוסרי ודתי,¹³ מתעלמות כמעט לחלוטין מן ההיבט הפרשני של מעשי חכמים.¹⁴ אותו תצרך של מקורות תנאיים עליו בנוי מעשה החכמים התלמודי נתפס על פי רוב, כדימויו של עמרם טרופר, כ'חומר ביד היוצר' – ערימה דוממת של חומרי גלם בהם עושה

מקבילה בהיבטים אחדים לפרשנות האמוראית המאוחרת למשנה. כבר אלבק ציין כי האמוראים החלו להרחיב את הטקסט המשנאי באותו אופן שבו התנאים פירשו את הפסוקים – במציאת משמעות במילים עודפות, בחזרות ובחריגות לשוניות" (ראו ח' אלבק, מבוא למשנה, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 336). להרחבה של תיאוריה זו ראו: ד' הלבני, מקורות ומסורות, מסכת שבת, עמ' 346, הערה 7; א' כהן, 'ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד (פרק בהתהוות השכבתית של הבבלי)', אסופות ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו. על דרשות אמוראיות שנעשו בעקבות משניות או ששילבו בתוכן משניות ראו: י' מרקוס, 'דרישה אגדית של משניות הלכתיות בספרות האמוראית', נטועים כב (תשפ"א), עמ' 11-22.

11. לוינסון (לעיל, הערה 5), עמ' 278; וראו בהרחבה אצל הנ"ל, 'The Cultural Dignity of Narrative', J. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, Tübingen 2020, pp. 361–382.
12. לתיאור בהיר של פריזמה זו ושל ההתפתחויות שחלו בה ראו טרופר (לעיל, הערה 9), עמ' 11-22, ובמקורות הרבים המצוטטים שם.
13. פריזמה זו נוסחה כידוע על ידי יונה פרנקל בשלל מחקריו. וראו בייחוד במאמרו הפרוגרמטי 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תש"ח), עמ' 139-172.
14. זאת, למעט העיסוק האינטנסיבי במערכת הזיקות התמטית בין הסיפור ובין הקשרו הטקסטואלי, שפותחה בהרחבה בשנים האחרונות ראו למשל י' פיינטוך, 'מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס"ט, עמ' 13-20, ובהערות שם.

היוצר שימוש לצורך מגמותיו הפוליטיות, התרבותיות או הרעיוניות.¹⁵ אולם, תפיסתם של 'מעשי חכמים' כסיפורים דרשניים דורשת התבוננות מורכבת יותר על טיב היחס שבין סיפור העלילה ובין המקורות המצוטטים בו. כפי שכתב דניאל בויערין לגבי ציטוטי הפסוקים במכילתא, אין לראות את הפסוקים הנדרשים בשום אופן כ'חומר גלם' בלבד:

הטקסטים [המקראיים] המובאים, לעיתים ברמיזה בלבד, הם הכוח היוצר, המניע את בניית הנרטיב, או צורות אחרות של הרחבה טקסטואלית, בטקסט של המכילתא. במילים אחרות, יש לקרוא אסמכתאות כביכול אלה כאינטרטקסטים וכטקסטים נלווים החוברים אל הנרטיב בתורה ומשמשים כתת טקסטים של הפרשנות המדרשית. קיים מתח בין משמעותו, או משמעויותיו, של הטקסט המצוטט בהקשר ה'מקורי' ובהקשר הנוכחי.¹⁶

המקור המצוטט בדרשה אינו מתפקד כ'אסמכתא' בלבד לסיפור המעשה אלא כחלק מן המרקם הטקסטואלי העומד ביסוד יצירת הסיפור, שבמרכזו המוטיבציה הפרשנית ליצירת מערכת של קשרים וזיקות הרמנויטיות בין פסוקים שונים.¹⁷ כפי שהראתה כריסטין הייז, התלמוד הבבלי

15. כך תיאר טרופר את היווצרותם של מקורות אלו: "המורשת סיפקה חומר גלם ספרותי רב ועשיר, ומתוכו בחר היוצר את החומר שהתאים לו, עיבד אותו מחדש וגייס אותו לטובת מטרת סיפורו" (טרופר ולעיל, הערה 9, עמ' 23). תפיסה מובלעת זו, הרואה את המקורות הקדומים כ'חומרי גלם' בלבד, חוזרת שוב ושוב באופן מובלע בניתוחים השונים של 'מעשי חכמים' בספרות המחקר. אפילו רובינשטיין, שהציע את התפיסה הפרשנית של 'מעשי חכמים' – ואכן הרבה לעסוק בממד הפרשני של הסיפור בהקשר הטקסטואלי של הסוגיה בה הוא מופיע, כמעט שלא עסק בממד זה ביחס לשאר המקורות המצוטטים בסיפור, ואף הרבה להשתמש במטאפורת 'חומרי הגלם' בקשר אליהם; כך, למשל, בניתוח סיפור הדחת רבן גמליאל, כתב הלה כי "ניתן לראות [כאן] אפוא את השימוש מרשים במקורות רבים כאבני הבניין של הקומפוזיציה הספרותית" (ולעיל, הערה 10, עמ' 88); במקום אחר מתאר הלה כי "טכניקת חיבור מרכזית של מספרי הסיפורים היתה לשאול חומרים ממקורות אחרים, להתאים אותם ולשנות בהתאם לצורכיהם" (שם, עמ' 89). ההנחה היא אפוא כי למקורות התנאיים עצמם אין חלק במערכת ה'צרכים' של מספרי הסיפורים, והם מתפקדים כחומרי גלם בלבד לשם מילוי 'צרכים' תרבותיים, רעיוניים או דידקטיים.

16. ד' בויערין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים 2011, עמ' 48. כידוע, ישנה מחלוקת לגבי המוטיבציה הפרשנית העומדת ביסוד ה'סיפור הדרשני' והמדרש בכלל: חוקרים כגון יוסף היינמן ויונה פרנקל נטו להמעיט מאוד במידת המוטיבציה הפרשנית של המדרשים, וראו בהם יצירות רעיוניות המשתמשות במקרא כתשתית טקסטואלית בלבד. אולם, חוקרים רבים כמו יצחק היינמן, עפרה מאיר, דניאל בויערין ויהושע לוינסון הראו מזוויות שונות, ולטעמי באופן משכנע ביותר, כי המדרש הוא למעשה טקסט פרשני במלוא מובן המילה (לדיון בשיטות השונות ראו למשל בויערין, שם, עמ' 21-46).

17. לוינסון (ולעיל, הערה 5), עמ' 69.

באופן מיוחד מגלה רגישות יתרה להקשרו המקורי של הציטוט הנדרש כמסגרת לפרשנותו, וראה בחשדנות רבה פרשנות העושה שימוש בחומר הנדרש במנותק מהקשרו.¹⁸ ניתוקו של הציטוט מהקשרו ותפיסתו כ'אסמכתא' בלבד, מנתקת אפוא את המתח המרכזי של הפרשנות, הנובע ממערכת היחסים האינטרטקסטואלית בין שני הטקסטים המבארים זה את זה. אם כנה הצעתו של רובינשטיין שצוטטה לעיל, הרי שאיננו יכולים להתייחס ליחס שבין מעשה חכמים ובין המקורות התנאיים עליהם הוא נשען כחס הסטטי שבין חומרי גלם ובין המוצר המוגמר; עלינו להתייחס למקורות אלו, ממש כפי שאנו מתייחסים לחומרים המקראיים בסיפור הדרשני, כאחד הכוחות המרכזיים המניעים את השתלשלותה של העלילה, ואת פרשנותם של מקורות אלו – כמוטיבציה מרכזית של מספרי הסיפורים.¹⁹ במאמר זה אבקש להדגים את היתרונות הפרשניים הגלומים בתפיסת מעשה חכמים כסיפור דרשני, באמצעות העיון באחד הסיפורים הידועים ביותר בסיפורת הרבנית – סיפור הדחתו של רבן גמליאל כפי שהוא מופיע בתלמוד הבבלי (ברכות כז ע"ב-כח ע"א).²⁰ אמנם,

18. C. Hayes, 'Displaced self-perceptions: The deployment of Minim and Romans in B. Sanhedrin 90b-91a', H. Lapin, (ed.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, Bethesda 1999, pp. 249-289. במקום אחר עמדה הייז בהרחבה על האינטרטקסטואליות כיסוד המרכזי בפרשנותו של הבבלי את המשנה *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, (Ann Arbor 1993, pp.105-115).
19. ראו למשל בתיאורו של בווארין (לעיל הערה 16), עמ' 47-71. דוגמאות ל'מעשי חכמים' המתפקדים סיפור דרשני-פרשני למשנה ראו למשל: I. Azzan Yadin, 'Bavli Menahot 29b and the Diminution of the Prophets', *Journal of Ancient Judaism* 5 (2014), pp. 88-105. הסמיכה, על מחלוקת וסמכות, מחקרי ירושלים בספרות עברית כט (2017), עמ' 39-64.
20. לסיפור זה ישנה מקבילה כידוע גם בתלמוד הירושלמי (ברכות ד, א, מהדרת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 35-36), וקולמוסים רבים נשתברו בהשוואה בין הגרסאות השונות לסיפור. רוב החוקרים תפסו כי הגרסה הבבלית הינה עיבוד גרסתו הירושלמית של הסיפור, אך במאמר זה אצער בעקבות הצעתו המסתברת של משה שושן, אשר ראה את שתי הגרסאות כבלתי תלויות. שושן הראה כי לאורך רובו של הסיפור "הנרטיב הבבלי לא רק מכיל יותר פרטים, אלא כולל גם סצנות שלמות שאינן קיימות בירושלמי, אולם למעט תוספות אלו, סיפורי הבבלי והירושלמי מורכבים מאותו רצף של אירועים סיפוריים". זאת, בניגוד לסצנה הראשונה של הסיפור (המחלוקת בין רבי יהושע ורבן גמליאל), המכילה דווקא התאמה טקסטואלית גבוהה בין הבבלי והירושלמי. לפיכך הציע שושן לראות את הבדלי הגרסאות בין הבבלי והירושלמי (למעט הסצנה הראשונה), כנעוצות לא בשינויים טקסטואליים שהתבצעו במעבר מן הירושלמי לבבלי, אלא ב'מסירה פרפורמטיבית' של הסיפור, כאשר "מספרי הסיפורים קיבלו מתווה עלילה בסיסי יחד עם כמה ביטויי מפתח כחומרי גלם, ואותם עיצבו בחופשיות לתוצר סופי שמשקף את מצבם ואת ההשקפות האישיות שלהם" (M. Simon-Shoshan, 'Transmission and Evolution of the Story of R. Gamliel's Deposition', J. J. Schwartz and P. J. Tomson (eds.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70-132 CE*, Leiden, 2017).

סיפור זה נחקר באופן אינטנסיבי במחקרים רבים, אך רובם הגדול של מחקרים אלו עסקו בסיפור מתוך הפריזמה ההיסטורית-פוליטית, או מתוך התבוננות בעקרונות הרעיוניים העומדים בבסיסה של המערכת פוליטית המתוארת בסיפור.²¹ זוהי התבוננות זו היא כמובן אינה מקרית; הסיפור עצמו, המתאר את הדחתו של רבן גמליאל מכס הנשיאות של בית המדרש של יבנה בעקבות העימות ההלכתית-פוליטי שבינו ובין רבי יהושע, מעמיד באופן ברור במוקד הזרקור התמטי שלו את שאלת עיצובו הפוליטי של בית המדרש, ושל מנגנוני הסמכות העומדים בבסיס המערכת ההלכתית. אולם, במאמר זה אבקש להתבונן בסיפורים מנקודת מבט אחרת: הפרשנות הדרשנית המוענקת בסיפור למקורות התנאיים המופיעים במהלכו.

כפי שנראה לקמן, סיפור זה מכיל מגוון רחב מאוד של מקורות תנאיים: ציטוט משניות שלמות, ציטוט שבדי שורות וביטויים, הפניה ישירה להתרחשויות תנאיות, וציטוט סמוי של טקסטים תנאיים המופיעים כמוטיבים בעלילת הסיפור. עושר מקורות זה הוביל כבר את משה שושן לתבונה כי "בבסיס העלילה של סיפור ההדחה עומד סדר יום פרשני", אותו הוא מקביל למוטיבציה הפרשנית של הסיפור הדרשני.²² אולם, את המעשה הפרשני של הסיפור ממקד שושן דרך הפריזמה המחקרית המקובלת לחקר סיפור זה – עיצובו של העולם הסיפורי הבדיוני-היסטורי של בית המדרש ביבנה, והוא מתאר כיצד נטלו האמוראים שבדי תיאורים תנאיים של בית מדרש זה ורקמו אותם לכדי יריעה עלילתית רחבה. כאן ברצוני למקד את הזרקור בהיבטים שנדחקו אל שולי העיסוק המחקרי בסיפור – ההיבטים הפרשניים הנוגעים לדיון ההלכתית-רעיוני המופיע במקורות התנאיים המצוטטים, תוך בחינת היחס בין תפקידם בסיפור ובין הקשרם המקורי. כפי שנראה לקמן, כל אחד מן המקורות התנאיים שצוטטו בסיפור מכיל לא רק תיאור 'היסטורי' של המוסד הבית מדרשי וההתרחשויות בו, אלא גם דיון הלכתי; אבקש להראות כי סדרת הדיונים ההלכתיים המצוטטים בסיפור הם אינם רק 'חומרי גלם' שנבחרו על מנת לקדם את עלילתו של הסיפור ואת עיצוב דמותו של בית המדרש המתואר בו, אלא גם כאמצעי לפרשנותו הרעיונית והסימבולית של השיח ההלכתי התנאי ה'נדרש' במהלך הסיפור; זאת, כחלק משאלת עיצוב העולם ההלכתי בבית המדרש של יבנה.

[206] (pp. 196-222). לפיכך, בניתוח הסיפור לא אנקוט בדרך של הפרדת השינויים ה'בבליים' מן הסיפור שבירושלמי ובחינתם כעריכה מגמתית, אלא אבחן את הסיפור כמכלול – כפי שהוא מופיע בתלמוד הבבלי.

21. Z. Septimus, 'The Deposition of Rabban Gamaliel זה ראו: Talmud and the Political Unconscious', J.L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives*, Providence 2021, pp. 289-297. עקב ריבוי המחקרים, אמנע במאמר זה מציטוט כל המחקרים הנוגעים לכל חלק של הדיון, ואצביע רק על המחקרים הנוגעים באופן ישיר למושג הדיון.

22. שושן (לעיל, הערה 20), עמ' 211.

‘תפילת הערב אין לה קבע’

המקור התנאי הראשון הנדרש בסיפור ההדחה הוא המשנה ממסכת ברכות העומדת ברקע הדיון ההלכתי במסגרתו מופיע הסיפור, משנה העוסקת בזמני התפילות (פ”ר מ”א):²³

תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר עד ארבע שעות.
תפילת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה.
תפלת הערב אין לה קבע, ושלמוספים כל היום.

המשנה קובעת כי בניגוד לתפילות שחרית ומנחה שיש להם זמן קבוע ביום, הרי ש”תפילת הערב אין לה קבע”. הקשרה ההלכתי של קביעה זו מוביל באופן פשוט להבנתה כחלק מן השיח על זמני התפילות: בניגוד לשאר התפילות, לתפילת ערבית אין זמן קבוע וזמנה כל הלילה. פירוש זה מחוור מן התוספתא, שם חולק רבי אלעזר ברבי יוסי על דעה זו, וטוען כי ישנו זמן קבוע לתפילת הערב: “רבי לעזר ברבי יוסי אומר עם נעילת שערים”²⁴. אולם, התלמוד הבבלי דוחה הבנה פשוטה זו, וטוען כי המילים “אין לה קבע” משמען כי תפילת ערבית, בניגוד לשאר התפילות, היא תפילת רשות (כו ע”ב):²⁵

מאי אין לה קבע? אילימא דאי בעי אזיל ומצלי לה כולי ליליא, ליתני תפלת הערב כל הלילה. אלא מאי אין לה קבע? כמאן דאמר תפלת ערבית רשות. דאמר רב יהודה אמר שמואל: תפלת ערבית, רבן גמליאל אומר חובה, ורבי יהושע אומר רשות.

דיון זה מטרים למעשה את סיפורנו, אשר נפתח בתיאור המחלוקת בין רבן גמליאל ורבי יהושע בשאלה האם תפילת ערבית היא רשות או חובה.²⁶ מדוע הפכה דווקא המחלוקת ההלכתית על מעמדה של תפילת ערבית – הנראית כמחלוקת שגרתית לגמרי, לסיפור כה מרכזי בהיסטוריוגרפיה הרבנית – המשלב יריבות בין אישית מרה ותהליכים חברתיים ופוליטיים רבי משמעות? השוואת סיפור זה לסיפור העימות התנאי בין רבי יהושע ורבן גמליאל על קידוש

23. המשניות המצוטטות הן על פי כ”י קאופמן.

24. גם בבבלי, באותו פרק עצמו, מוצג פירוש זה כפירוש המתבקש של המשנה: “מפני אמרו תפלת הערב אין לה קבע, שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה” (כו ע”ב); על הבנה זו כהבנה הפשוטה של המשנה ראו: י”מ תא-שמע, ‘תפילת ערבית רשות או חובה?’, י’ תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ”ט, עמ’ קלא-קמט; ל’ גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל, ג, ניו-יורק 1971, עמ’ 30-31; ובמקורות המובאים אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה: הביאור הארוך, זרעים א, עמ’ 27, ירושלים תשנ”ג.

25. כל הציטוטים של סיפור ההדחה הם מתוך כת”י אוקספורד 366.

26. על ‘קבע’ כ’חובה’ ראו למשל בתוספתא שקלים פ”ב הי”ז, מהד’ ליברמן עמ’ 211-212: “שלש עשרה השתחוואות היו במקדש... ושאר השתחוואות שבמקדש שעל גבי קרבן חובה היו קבע היו, וכאן וכאן לא היתה שחייה אלא כריעה ופשיטה בלבד”.

החודש (ראש השנה פ"ב מ"ח-מ"ט) מחזקת את השאלה: בעוד סיפור עימות זה נוגע בשאלה הלכתית עקרונית מאין כמותה שהשלכותיה החברתיות והפוליטיות הן אדירות – שאלת אחדות הלוח בחברה היהודית,²⁷ הרי ששאלת מעמדה של תפילת ערבית נראית כשאלה מינורית, ולא ברור מה כוחה אל מול עשרות ומאות מחלוקות אחרות הנוגעות בעיצוב המערכת הריטואלית או בשאלות אחרות משמעותיות לא פחות. עזרא פליישר טען זה מכבר, כי ברקע הסיפור עומד ניסיונו של רבן גמליאל לקבע את עולם הריטואל היהודי הבתר מקדשי:

החידוש שחידש רבן גמליאל ביבנה (חידוש תפילות הקבע כתחליף לעבודת המקדש), כבר הערנו שלא היה לרוחם של כל חכמי דורו. יודעים אנו שגם באשר למספר הפעמים שאדם חייב לעמוד בתפילה מדי יום חלק עליו גדול כר' יהושע, ונתגלגל מזה המעשה שזיעזע את שלום הישיבה ביבנה זעזוע שלא שמענו שהיתה דוגמתו מעולם. לא לחינם רעשה הארץ סביב סוגיה זו, ולא לחינם מיצה רבן גמליאל את הדיון עם ר' יהושע בעניין זה דווקא.²⁸

דבריו של פליישר נכתבו כאשר מקובל היה להניח שסיפור ההדחה הוא סיפור היסטורי, המייצג נאמנה את ההתרחשויות בבית המדרש ביבנה; אולם, עם עליית התפיסה המחקרית הרואה בסיפור זה סיפור אמוראי שהקשר בינו ובין ההתרחשויות ההיסטוריות רופף ביותר,²⁹ הרי שעלינו להתייחס לשאלה באופן אחר. במקום השאלה – מדוע נסוב העימות ההיסטורי סביב שאלה זו, יש לשאול – מדוע נרקם סיפור העימות דווקא סביב שאלה הלכתית זו?³⁰ ביחס לשאלה זו, נראה טיעונו של פליישר חלש הרבה יותר: מדוע נרקם סיפור העימות דווקא סביב המחלוקת על תפילת הערב – כאשר רבי יהושע הסכים לחלוטין עם תפיסתו העקרונית של רבן גמליאל על מערכת תפילות הקבע, ולא סביב מחלוקות אחרות, עקרוניות יותר, כמו למשל הצהרתו של רבי אליעזר כנגד תפילות הקבע בכלל (ברכות פ"ד מ"ד)?³¹

27. על כך ראו למשל: ע' עסיס, 'שני מלכים, כתר אחד, ובית דינו של רבן גמליאל: בין אסטרטגיות של הצדקת סמכות לבין משמוע של זמן', מחקרי ירושלים בספרות עברית כג (תש"ע), עמ' 53-71.
28. ע' פליישר, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, ירושלים תשע"ב, עמ' 428; וראו דברים דומים אצל י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ערך והשלים י' היינמן, תל-אביב 1972, עמ' 193; א' רגב, 'בית המקדש כערש תפילות הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני', ציון ע (תשס"ה), עמ' 5-29 (23).
29. ראשון לטענה זו בהקשר של סיפורנו הוא מחקרו של ח' שפירא, 'הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה', ציון סד, א (1999), עמ' 5-38.
30. שאלה זו מתחזקת בעקבות מחקרו של מיכאל רוזנברג, שטען באורח משכנע כי עצם המחלוקת לגבי השאלה האם תפילת ערבית היא רשות או חובה הוא ככל הנראה יצירה בבילית M. Rosenbreg, 'Optional Evening Prayer: a Babylonian Invention?' *AJS Review* 42, 1 (2018), pp. 111-132.
31. על היעדרותו של רבי אליעזר מסיפור ההדחה ראו הצעתו של ספטימוס (לעיל, הערה 21).

נראה אפוא כי השאלה שהביאה להתרקמות הסיפור סביב המחלוקת על תפילת ערבית היא קודם כל שאלה פרשנית. כפי שציין גינצבורג, הקושי של האמוראים בלשונה של המשנה הוא קושי חזק: "מה שהיה קשה להם, בין לחכמי בבל ובין לחכמי ארץ ישראל בלשון המשנה, בודאי ראוי לתשומת לב: [...] שהיה להם לאמר, או 'תפילת הערב ותפילת המוספין אין להן קבע', או 'תפילת הערב כל הלילה ושל מוספין כל היום'".³² יתרה מזו, עצם הביטוי 'אין לה קבע' הוא ביטוי יחידאי בספרות התנאית ופשרו מעורפל ביותר, וקשה מאוד להבין כיצד הוא מתפקד בתוך הרקע הפורמלי של המשנה העוסקת בזמני התפילות. קושי זה גרם גם לבעל סוגיית הירושלמי 'לדרוש' את המילה 'קבע' באופן שאינו מתיישב עם פשוטה של המשנה:

רבנן אמרי תפילות מתמידין גמרו: תפלת השחר מתמיד של שחר... תפילת המנחה מתמיד של בין הערבים... תפילת הערב לא מצאו במה לתלותה – ושנו אותה סתם, הדא היא דתנינן: "תפילת הערב אין לה קבע, ושל מוספין כל היום". אמר רבי תנחומא עוד היא קבעו אותה כנגד איכול איברים ופדרים שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה.³³

המילה 'קבע' מוצאת מהקשרה ההלכתי, ונדרשת כציון הסטטוס ההלכתי-עקרוני של התפילה – העובדה שחכמים "לא מצאו במה לתלותה", והיא נותרה לעמוד כתפילה רעועה וחסרת בסיס.³⁴ מובנה של המשנה משתנה אפוא לחלוטין: המילים "אין לה קבע" אינן קביעה הלכתית לגבי זמנה של התפילה – או אף לגבי גדריה ההלכתיים בכלל, אלא מסמנות מעין 'הרמת ידיים' של עורכי המשנה, המצהירים על חוסר היכולת שלהם למצוא בסיס מסורתי-הלכתי לתפילת ערבית.³⁵ האמירה התנאית לגבי תפילת הערב חורגת ממסגרת השיח השגרתי של המשנה, ומתפקדת כאמירה מטא-הלכתית לגבי עצם היכולת לבסס את קיומה של התפילה. כך מבקש הירושלמי לעמוד על ההבדל המהותי בין הניסוח התנאי לגבי תפילת המוספין: "כל היום", לבין הניסוח לגבי תפילת הערב: "אין לה קבע". על פי הדרשה, המילים "אין לה קבע"

32. גינצבורג (לעיל, הערה 24), עמ' 31.

33. ברכות פ"ד ה"א (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 32). השוואתה של דרשה זו בירושלמי למקבילתה בבראשית רבה מאלפת: "תפילת הערב אין לה קבע. אמר רבי תנחומא: אפילו תפילת הערב יש לה קבע, כנגד איברים ופדרים שהיו מתאכלים באור על המזבח" (בראשית רבה פרשה סח ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 780). נוסח זה משרטט לכאורה את אותה מחלוקת הלכתית כמו זו המופיעה בירושלמי, אולם למעשה עיקר ה'דרשה' של הירושלמי חסרה בו: המילה 'קבע' נותרת במובנה התנאי כתיאור זמן, ולא הופכת לתיאור הפעולה הרבנית של 'קביעה' הריטואל בהתרחשות מקדשית.

34. המונח 'קבע' מתפקד פעמים רבות בשיח התנאי כבן זוגו הניגודי של המילה 'ארעי'.

35. מדברי רבי תנחומא "עוד היא קבעו אותה", ברור כי המילים "לא מצאו במה לתלותה" הן תרגום של המילים "אין לה קבע". והשוו משנה הגיגה פ"א מ"ח: "היתר נדרים פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמוכו. הלכות שבת חגיגות והמעילות, הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מעט והלכות מרובות".

- יהא מובנן ההלכתי-נורמטיבי אשר יהא, מבטאות בעייתיות מהותית העומדת ביסוד תפילת הערב: העובדה שהיא חסרת יסוד סמכותי - "לא מצאו במה לתלותה", עובדה הנובעת מכך שבניגוד לשאר התפילות "מתוך מוסדותיו של בית המקדש אין למצוא סימוכין לתפילה זו, שכן בית המקדש נסגר בערב, ובלילה לא נתקיימו בו כל טקסים"³⁶.

המטען החורג של המילה 'קבע' נקשר אפוא לכך שתפילת ערבית אינה חלק ממערכת הריטואלים המקדשית, הקבועה והיציבה.³⁷ מטען חורג זה הביא, כפי שראינו, לריבוי הפירושים של מונח זה: א. תפילה שאין לה זמן קבוע (בתוספתא וב'הווה אמינא' שבבבלי). ב. תפילת רשות (במסנת הבבלי). ג. תפילה שאינה מבוססת על סמכות הלכתית יציבה (בירושלמי). אולם, באפיזודה הפותחת של סיפור ההדחה אנו פוגשים במשמעות רביעית של מונח זה. במהלך אפיזודה זו מצטייר רבי יהושע כמי שמתנגד למערכת ההלכתית האחרותית וההגמונית שמנסה לעצב רבן גמליאל, ורואה את המערכת ההלכתית כמערכת מבוזרת ואישית - בדומה לעיצוב תפיסתו בסיפור התנאי שבמסכת ראש השנה.³⁸ שאלת ה'קבע', במובן זה, הופכת גם בפרשנותו של הסיפור למשנה לשאלה מטא-הלכתית עקרונית: שאלת קביעותן של ההלכות כנורמות כלליות מחייבות. למעשה, משמעות זו של המילה 'קבע' מופיעה כבר בתוספתא לפרק הראשון במסכתנו, שם מסופר על ר' אלעזר בן עזריה אשר החמיר על עצמו כדברי בית שמאי, ורבי ישמעאל גער בו: "שלא יראו התלמידים ויעשו קבע הלכה כדבריך";³⁹ רבי ישמעאל מפריד בין המערכת ההלכתית האישית המאפשרת חופש בחירה בין דעות שונות, לבין המערכת הכללית של הלכות ה'קבע', המחייבת הליכה בתלם ומודעות ציבורית.⁴⁰ במובן זה, תיאורו של רבי יהושע כמי שטוען כי "תפילת ערבית רשות" - ובו בזמן מרשה לעצמו להורות לתלמידו כנגד דעת הנשיא, נושאת אפוא 'דרשה' כפולה של המילה 'קבע': הן מבחינת מידת החיוב של ההלכה הספציפית, והן ביחס לעיצובה הסמכותי של המערכת ההלכתית כמכלול.

36. אלבוגן (לעיל, הערה 28), עמ' 76-77. גינצבורג הציע כי "אפשר שאלה החכמים שהתנגדו לקביעת חובה של תפלת הערב חששו שמא על ידי כך ישכח זכרון ה'עבודה' מלב המתפללים, שהרי אין תמידים אלא שנים, ולוא היו מתפללין ג' תפלות של 'חובה' כבר היה נרפה הקשר שבין 'עבודה שבמקדש' לבין עבודה שבלב". (גינצבורג [לעיל, הערה 24], עמ' 170). על רעיון 'התפילות כתחליף לקרבנות' כמוטיב חוזר במסכת ברכות ראו וולפיש, הפואטיקה (לעיל, הערה 2), עמ' 168, ובהערות שם.
37. על המשקל הסמנטי הרב של המילה בספרות המדרשית ראו למשל פרנקל (לעיל, הערה 3), עמ' 137-89.
38. על היחס הקרוב בין הסיפורים בהקשר זה ראו מ' בן-שלום, 'סיפור הדחת רבן גמליאל והמציאות ההיסטורית', ציון סו, ג (תשס"א), עמ' 345-370; שושן (לעיל, הערה 20), עמ' 204-206.
39. תוספתא ברכות פ"א ה"ד, מהר" ליברמן עמ' 2; למקבילות ראו שם.
40. ראו: מ' סבתו, 'קריאת שמע של ר' ישמעאל ושל ר' אלעזר בן עזריה וההכרעה כבית הלל', סידרא כב (2007), עמ' 41-55 (51).

שאלת ה'קבע' העולה לגבי תפילת הערב נקשרת אפוא בטבורה, על פי הצעת הסיפור הבבלי, לשאלת עיצובה האוטוריטיבי של המערכת ההלכתית בכלל, כאשר אותה תפילה, אשר אין לה זמן ברור ואשר החכמים "לא מצאו במה לתלותה", מציפה את בעיית הסמכות העומדת בלב עיצובה של מערכת הריטואלים לאחר החורבן. מטענה הסמנטי החורג של המילה 'קבע' הופך באמצעות ה'סיפור הדרשני', למטען סמלי רב משקל: הדיון לגבי תפילת הערב מסמל את קיומה של מערכת הלכתית מעורערת וחסרת יסודות במציאות הבתר-מקדשית. מציאות זו נושאת למעשה שני ממדים המעורבים זה בזה: הממד הקוסמי של הלילה בו דלתות המקדש עמדו נעולות ועבודתו הושבתה, והממד ההיסטורי של החורבן והתפרקות המרחב הריטואלי האחדותי של המקדש.⁴¹ בתוך מציאות זו, הופכת המחלוקת על מעמדה של תפילת ערבית לצומת של משמעויות עקרוניות וסימבוליות העומדות ביסוד הקונפליקט של סיפור ההדחה כולו, כשבמרכזן שאלת ה'קבע': האם ניתן לראות את המערכת ההלכתית במציאות בתר-מקדשית כמערכת קבועה ויציבה המבוססת על כללים ברורים - המשכה הישיר של מערכת הקרבנות המקדשית, או שמא מערכת זו מכילה חוסר יציבות אינהרנטית, הקשורה באופייה ה'גלותי' של מערכת הריטואלים ושל הסמכות ההלכתית שלאחר החורבן.⁴² הבחירה דווקא בתפילת הערב כמוקד הסיפור אשר סביבו 'רעשה הארץ', כלשונו של פליישר, צריכה להיתפס אפוא קודם כל כמעשה פרשני. 'הסיפור הדרשני' מתפקד כאן כעיבוי וכהרחבה של מכלול המשמעויות המובלעות הצפונות בקביעה התנאית החריגה לגבי תפילת הערב אשר 'אין לה קבע', אפשרויות העולות גם בפרשנות ההלכתית של התלמודים עצמם, ומשולבות באמצעות ריבוי הממדים שמאפשר הנרטיב. כפי שנראה לקמן, המקורות התנאיים הנוספים המצוטטים בסיפור, לצד התפתחותו של סיפור העלילה עצמו, יוצרים מערכת אינטרטקסטואלית עשירה המתכתבת בדרכים שונות עם המרחב הרעיוני הסימבולי העשיר שנפתח כבר בתמונה דרשנית דרמטית זו.

41. סוגיות הפתיחה של הפרק הראשון של מסכת ברכות בתלמוד הבבלי עוסקות באופן אינטנסיבי בהקבלה בין שני מרחבים אלו. כפי שתואר הרב יהודה ברנדס, בכל אחד משלושת חלקיה של סוגיית 'אשמורת הלילה' (ג ע"א - ג ע"ב) מתוארת שוב ושוב הקינה האלוהית על החורבן, המתקשרת למרחב הלילי של האשמורות (' ברנדס, מדע תורתך: מסכת ברכות, אלון-שבות תש"פ, עמ' 41); בהמשך הפרק נמצאות סוגיות העוסקות במזיקים ובייסורים כחלק מהמרחב הסמלי של הלילה (ה ע"א - ו ע"א); וראו גם C.N. Saiman, *Halakhah: The Rabbinic Idea of Law, Library of Jewish Ideas*, Princeton 2018 pp. 105-106.

42. שגית מור הראתה כי המסגרת הספרותית של משנת ברכות כמכלול, מציפה את הדיון בשאלת עיצוב הריטואל הדתי לאחר החורבן: "עולה כאן תפיסה המשלבת בין האפשרות 'למשוך' רעיונות תיאולוגיים והקבלות מעשיות בין הריטואלים שהתקיימו במוסד הפולחני (בית המקדש) ובמוסד המדיני (בית המלוכה) בתקופת הבית השני, ובין הצורך (והחובה!) לבטאם באמצעות פרקטיקות טקסטיות חלופיות, מתוך הטעמת סמכותם של חכמים להתקין פרקטיקות אלו" (ש' מור, 'קריאה מחדשת במסכת ברכות: פרקטיקות טקסטיות היוצרות "מיתוס מכונן"', מדעי היהדות 44 ותשס"ז, עמ' 79-104 (87)).

‘עם נעילת שערים’

אחד המוטיבים הבולטים בהמשך סיפור ההדחה בגרסתו הבבליית, הוא המוטיב של שערי בית המדרש. מוטיב זה מופיע לראשונה עם הדחתו של רבן גמליאל, המניעה שינויים דרמטיים בדמותו של בית המדרש: “תנא:”⁴³ אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו ככרו – לא יכנס לבית המדרש”. סילוקו של שומר הפתח מהווה סמל רב עוצמה למהפך שהתרחש בבית המדרש של יבנה, לב ליבו של הפרויקט החזו”לי. בית המדרש, שהיווה מוסד אליטיסטי שדלתותיו נעולות בפני הציבור הרחב, הופך בן רגע למוסד פתוח ונגיש לכל: “וההוא יומא איתוספו כמה ספסלי בבית המדרש. אמר רבי יוחנן פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן: חד אמר איתוספו ארבע מאה ספסלי, וחד אמר שבע מאה ספסלי”. הפתח, המרחב הלימינלי המבדיל בין המרחב החיצוני לבין המרחב המקודש, הוא הזירה בה מתרחש המאבק שבין התפיסה האקסקלוסיבית-אליטיסטית, לבין התפיסה האינקלוסיבית-עממית,⁴⁴ ושומר הפתח מייצג את הסינון וההבדלה, ואת הכוח המופעל כדי לממש את התפיסה האקסקלוסיבית.⁴⁵

אותו שער, מייצג בסופו של הסיפור את המרחב המסונן המופעל דווקא כנגד רבן גמליאל ונגד עבדיו: “אמר להו ר’ עקיבא טרוקו גלי דלא ליתו עבדיה דרבן גמליאל וליצער להו לרבנן. אדהכי טרף ר’ יהושע אדשא לבי מדרשא.”⁴⁶ כאן חוזרת התמונה של שערי בית המדרש – ובאופן מוחשי אף יותר: רבי עקיבא נועל את שערי בית המדרש, המתפקד כאן כמעין מבצר של ממש, בפני עבדיו האלימים של רבן גמליאל, ורבי יהושע נאלץ להתדפק על שעריו הנעולים של בית המדרש בשביל להעביר את המסר הפייסני שהוא נשא באמתחתו. שערי בית המדרש ממשיכים לתפקד כאן אפוא כזירה של מאבק, כאשר ר’ עקיבא, המייצג את התפיסה הפתוחה שמתנגדת למערכת הכוחנית וההיררכית, נועל אותה כעת דווקא בפני רבן גמליאל, אשר הוא שייצג בתחילת הסיפור את נעילת בית המדרש.⁴⁷ המרחב הממשי של שערי בית המדרש, הופך

43. R. Goldenberg, ‘The Deposition of) בבליית ראה כי ברייתא זו היא ברייתא בבליית (Rabban Gamaliel II, an Examination of the Sources’, *JJS* 23 [1972], pp. 167-190.

44. להשוואה של תפיסה זו לעולם ההלניסטי ראה, S. J. D. Cohen, ‘Patriarchs and Scholars’, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 48 (1981), pp. 55-85.

45. למעשה, המקור היחיד הנוסף בו נזכר שומר בפתח בית המדרש הוא הסיפור על הלל הזקן (יומא לה, ב), אך שם מוזכר שומר זה כשומר בית המדרש, ולא כשומר הפתח. על שומר הפתח כחידוש בבלי ראו כהן (שם), עמ’ 78 והערה 51 שם. ש’ ספראי, בימי הבית והמשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ב, ירושלים תשנ”ד, עמ’ 590.

46. בכ”י מינכן 95 ובדפוסים ‘טרף אבבא’, ובכ”י פירנצה ופריז ‘שלה לבית מדרשא’. מוטיב זה ממשיך גם בתמונה הבאה, בה אומר רבי עקיבא לרבי יהושע ‘למחר אני ואתה נשכים לפתחו’.

47. על תמונה זו כתמונה רבת חשיבות ב’אפוס’ יבנה של הבבלי ראו D. Boyarin, “The Yavneh-Cycle of ראו (the Stammain and the Invention of the Rabbis,” Rubenstein, *Creation*, pp. 237–289.

אפוא בסיפור לסמלו של המאבק החברתי, הפוליטי והאידיאולוגי המרכזי בסיפור,⁴⁸ מעין 'כרונוטופ סף' המסמל את העלילה המשברית והתפניות החדות המתרחשות במהלכה.⁴⁹ כיצד התגלגל מוטיב נעילת שערי בית המדרש אל סיפור העימות בין רבן גמליאל ורבי יהושע, ומדוע בחר המספר לייצג מרחב זה שוב ושוב לאורך העלילה?⁵⁰ ברצוני להציע כי מערכת סמלית זו – ושאלת האקסקלוסיביות הכרוכה בה, קשורה גם היא לשיח ההלכתי-סימבולי המלווה את המחלוקת ההלכתית לגבי תפילת הערב במקורות התנאיים. כפי שראינו לעיל, התלמוד הבבלי מזהה את שיטתו ההלכתית של רבי יהושע כי "תפילת ערבית רשות" עם ההצהרה ההלכתית של המשנה כי "תפילת הערב אין לה קבע". על תפיסה זו אין חולק במשנה, אך בתוספתא היא נתונה במחלוקת תנאים:

תפלת הערב אין לה קבע. רבי לעזר ברבי יוסי אומר עם נעילת שערים. אמר רב לעזר ברבי יוסי: אבה היה מתפלל אותה עם נעילת שערים.⁵¹

המשמעות הפשוטה של דברי רבי אלעזר ברבי יוסי נוגעת לזמני התפילה: תפילת הערב אינה מתפרשת על פני כל הלילה, 'אין לה קבע', אלא יש לה זמן מוגדר – עם נעילת שערי המקדש. אולם כפי שראינו, טווח המשמעויות של מחלוקת הלכתית זו כפי שהוכנה בתלמודים מתרחב הרבה מעבר לשאלה הפורמלית של זמני התפילות – כעדות לבעייתיות המהותית העומדת בבסיסו של תפילה זו, הנקשרת לכך שהיא אינה מעוגנת בהתרחשות מקדשית – כמו קרבנות התמיד והמוסף. תפיסתו ההלכתית של רבי אלעזר ברבי יוסי מייצגת אפוא תפיסה שונה לחלוטין של ריטואל זה: תפילת ערבית אינה עומדת מחוץ למרחב הריטואלי של המקדש כריטואל חסר בסיס – אלא מעוגנת בהתרחשות המקדשית האחרונה ביום: נעילת השערים, ומעוצבת כמעין כ'תפילת פרידה' מן המרחב המקדשי.⁵² כהמשך לכך, היא אינה מתבצעת בתוך המרחב הבעייתי והמאיים של הלילה – אלא מבעוד יום.⁵³

48. על מערכת המוטיבים של 'פנים וחוק' בסיפור זה ראו בהרחבה אצל D. Steinmetz, 'Must the Patriarch Know "Uqtzin"? The "Nasi" as Scholar in Babylonian Aggada', *AJS Review* 23, 2 (1998), pp. 163-189 (note 20).

49. מ' בחטין, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית, אור יהודה ובאר שבע 2007, עמ' 173-174.

50. יש לציין כי מערכת מוטיבים זו חסרה לגמרי מן הסיפור בגירסתו הירושלמית.

51. תוספתא ברכות ג, ב, (מהדרות ליברמן עמ' 11).

52. על נעילת השערים כחלק מעולם הריטואלים המקדשי בספרות התנאית, אנו למדים למשל מן המשנה בראש הפרק הרביעי במסכת תענית, המתארת כי "בשלושה פראים כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום, בשחרית, במוסף ובמנחה ובנעילת שערים". ניסיון קודם המופיע בתוספתא לעיגון תפילת הערב במרחב המקדשי הוא עיגונה של תפילה זו באיברים ופדרים המתעכלים בערב, המופיע בירושלמי ובבראשית רבה בשמו של רבי נחמיה (לעיל, הערה 33), ובבבלי (כו ע"ב) הוא מופיע כחלק כמימרה אנונימית.

53. ראו ליברמן, הביאור הארוך (שם), עמ' 27-28.

לאור זיהויו של רבי יהושע עם התפיסה הגורסת כי 'תפילת הערב אין לה קבע', הרי שזיהויו של רבן גמליאל עם התפיסה התנאית המעגנת את תפילת הערב ב'נעילת השערים' הוא זיהוי מתבקש. תיאורו של רבן גמליאל כמי שעומד במרכז של המערכת המוסדית האקסקלוסיבית המסומלת בנעילת שערי בית המדרש, מקשרת בין המחלוקת ההלכתית על תפילת ערבית ובין מערכת 'ניגודי העומק' הסימבוליים העומדים ביסוד סיפור ההדחה.⁵⁴ התפיסה כי תפילת ערבית חובה - המעגנת את התפילה במציאות המקדשית, מוקבלת כאן אפוא לעיצובו של בית המדרש כמוסד הבנוי על בסיס המודל המקדשי: מוסד אקסקלוסיבי היוצר מדרג חברתי ברור ונחרץ, ומבוסס על סמכות מונוליתית ושושלתית.⁵⁵ רבן גמליאל עצמו, כפי שיתגלה בהמשך הסיפור, מוצג כמעין 'כהן בית מדרשי' - 'מזה בן מזה' ה'לובש מדים', כאשר ייחוסו מעניק לו מעמד אבסולוטי בהנהגת בית המדרש. במובן זה, דמותו של בית המדרש ביבנה כפי שהוא מעוצב בידי רבן גמליאל, משתקפת בסיפור זה כמעין תמונת בבואה של המערכת המקדשית, וניסיון ליצור המשכיות בין המערכת של בית המקדש לבית המדרש.⁵⁶ התפיסה כי תפילת הערב 'אין לה קבע', לעומת זאת, מסמלת כאמור את ההתנגדות לכינונה של מערכת נוקשה והיררכית במציאות בתר-חורבנית, ומציגה תפיסה רכה וגמישה של המערכת ההלכתית.

54. דמותו של שומר הפתח בבית המדרש היא אמנם נדירה ביותר, אך לעומת זאת, התמונה של שומר הפתח בבית המקדש היא תמונה מרכזית בעיצוב דמותו של המקדש בספרות חז"ל. כך, למשל, שתי המסכתות במשנה העוסקות בתיאורו של המקדש - תמיד ומידות, נפתחות בתיאור דמותם של השומרים בבית המקדש (תמיד פ"א מ"א; מידות פ"א מ"א), ופרק א של מסכת מידות אף מוקדש ברובו לתיאור השערים והשמירה עליהם. נפתלי כהן הצביע על כך שטקסי הכניסה והיציאה מן המקדש מפותחים ביותר בספרות התנאית, ויש להם תפקיד חשוב בעיצוב דמותו של המקום הקדוש. בנוסף, הצביע כהן על הקשר בין טקסי היציאה והכניסה מן המקדש לטקסי הכניסה והיציאה מבית המדרש, כמו זה המתואר במשנה הבאה בפרקנו (פ"ד מ"ב): "רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפילה קצרה" (N. S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia 2013, pp. 73-74).

55. על הקשר החזק שבין חכמים לכהנים בתרבותו של הבבלי ראו: J. Herman, 'Priests and Amoraic Leadership in Sasanian Babylonia', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 12, (1997), pp. 59-68.

56. תמונה דומה של יחסו של רבן גמליאל לחורבן מקדש - כפי שהיא מיוצגת בתוספתא פסחים (פ"י ה"ב), הציעה שגית מור: "רבן גמליאל והמנהיגים היושבים עמו מכחישים אפוא לכאורה את השינוי שחל במציאות - במקרה זה ביטולו של קרבן פסח. הם אמנם מנסים ליצור בכך תחושה של המשכיות, אך בלי לעודר תחושות גאולה מיידיות, שעלולות אולי להביא לנקיטת יזמות ממשיות במציאות" (ש' מור, 'הלכות קרבן פסח או סיפור יציאת מצרים? שתי מסורות לעיצובו של ליל חג הפסח לאחר חורבן הבית השני', ציון סח [תשס"ג], עמ' 302).

'הרי אני כבן שבעים שנה'

מקור תנאי נוסף המצוטט בסיפור, נמצא בתוך האפיוודה העוסקת במתרחש בביתו של רבי אלעזר בן עזריה לאחר שבני בית המדרש מציעים לו להיות נשיא במקומו של רבן גמליאל המודח. המספר מתאר את הדו-שיח שבין רבי אלעזר בן עזריה לאשתו - המנסה להניא אותו מקבלת המשרה:

אמרה ליה דביתהו דילמא מעברין לך? אמרה ליה גמירי מעלין בקדש ולא מורדין. דילמא עניש לך! אמרי אינשי לישתמיש איניש יומא חד במאן יקרא ולמחר ליתבר. והא לית לך חירותא? איתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמניסר דרי חירותא, כבר שבעין שנין. והינו דתנן אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא אמר בן שבעים.

תיאורו המפורט של הדיון בין רבי אלעזר לאשתו, מגיע לסופו בתיאור המפתיע של ההתרחשות באמצעותה הוכרעו טענותיה של אשתו: לרבי אלעזר צומחות שמונה עשרה שורות של שערות שיבה על ראשו. בסופו של התיאור, מתברר כי התרחשות פלאית זו מבוססת על דרשה למילותיה של משנה מן הפרק הראשון של מסכת ברכות (פ"א מ"ה).⁵⁷ הנוסח החרוג של הצהרת רבי אלעזר בן עזריה: "הרי אני כבן שבעים שנה",⁵⁸ מוביל, באמצעות מהלך דרשני קלאסי, לתפיסה כי הלה לא היה באמת בן שבעים שנה, אלא רק התחזה כאדם קשיש.⁵⁹ לכאורה ניתן לפרש דרשה זו כחלק מהעיבוי הדרמטי של הסיפור: רבי אלעזר בן עזריה זוכה לאות אלוהי המאפשר את התאמתו לראשות הישיבה ומעיד על התאמתו למשרה זו, ומנכיח את חוסר שביעות הרצון מתפקודו של רבן גמליאל.⁶⁰ אולם, כלל לא ברור כיצד תורמת דרשת המשנה - אשר הובאה רק בגרסתו הבבלי של הסיפור - לעלילה זו: מדוע נזקק הבבלי לציטוטה של המשנה מן הפרק הראשון, שלכאורה אין קשר בינה ובין הסיפור עצמו? נוסף על כך, דרשה זו כשלעצמה נראית תמוהה ביותר, משום שהיא מרוקנת את אמירתו המקורית של רבי אלעזר בן עזריה ממשמעותה: אם באמת התכוון רבי אלעזר לומר כי הוא אינו באמת בן שבעים שנה, אלא בן שמונה עשרה בלבד, הרי שהמשפט "הרי אני כבן שבעים שנה" - ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות", הופך בהקשרו המקורי למשפט מגוחך להפליא. למעשה, כבר העיון בהקשרו המקורי של החומר הנדרש בסיפורנו - המשנה בפרק א', מושך לקראת הבנתה של דרשה זו כמונעת מקריאה אינטרטקסטואלית של המקורות

57. הירושלמי מתאר גם הוא אירוע זה בתמציתיות, אך שם, צמיחת השער הלבן אינה מתפקדת כמאורע המאפשר את מינויו של ראב"ע לנשיאות, אלא מגיעה רק לאחר המינוי, כמעין אות של כבוד ותבונה.

58. במובנה הפשוט מתפקדת כ"ף זו כ"כ"ף האימות; וראה: א' אונא, 'כ"ף האימות בפסוק ובמשנה', תרכ"ץ מג (תשל"ד), עמ' 220-223.

59. שושן (לעיל, הערה 20), עמ' 214-215.

60. ראו למשל הרמן (לעיל, הערה 55).

ההלכתיים. משנה זו, העוסקת בשאלת 'הזכרת יציאת מצרים בלילות', עומדת במרחב הלכתי מקביל לדיון ההלכתי המכונן של סיפורנו: המחלוקת בין רבי יהושע ורבן גמליאל על החובה בתפילת ערבית. ההקבלה בין זמני קריאת שמע וזמני התפילות מונכחת באופן ברור במבנה המשוויות של המסכת, ומוצהרת על ידי התוספתא הפותחת את הדיון בזמני התפילות: "כשם שנתנה תורה קבע לקרית שמע, כך נתנו חכמים לתפילה... ומפני מה אמרו תפילת הערב אין לה קבע?..."⁶¹ העמדת הריטואלים הליליים השנויים במחלוקת זה מול זה – הזכרת יציאת מצרים בלילות ותפילת הערב אשר 'אין לה קבע', מהווה אפוא בהקשר זה הקבלה פרשנית מתבקשת. בנוסף, בשני המקורות משתלשלת השאלה ההלכתית לכדי נרטיב המכיל מתח דרמטי: במקרה שלנו העימות בין רבן גמליאל ורבי יהושע, ובמקרה של המשנה – ציפייתו של רבי אלעזר בן עזריה להכרעה כנגד ההלכה הרווחת. בנוסף, החזרה אל ההקשר הטקסטואלי של הציטוט הנדרש מגלה כי הדרשה אינה נוגעת רק בקושי פרשני מקומי של הכ"ף היתרה, אלא במכלול רחב של פערים העומדים בלב המשנה הנדרשת (ברכות פ"א מ"ה).

מזכירין יציאת מצרים בלילות.

אמר ר' אלעזר בן עזריה:

הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות,

עד שדרשה בן זומה שנאמר: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך"⁶²,

"ימי חיך" – הימים, "כל ימי חיך" – הלילות.

וחכמים אומרים "ימי חיך" – העולם הזה, "כל ימי חיך" – להביא את ימות המשיח.

משנה זו מעוררת מספר תמיהות: ראשית, עצם החריגה של המשנה מן השיח ההלכתי הרווח אל שתי סוגות שאינן נפוצות במשנה – מעשה חכמים ומדרש הלכה, אומרת דרשני. לכך נוסף המטען האמוטיבי המוטען על הדיון ההלכתי במשנה – "לא זכיתי", שאינו מוסבר במשנה: מדוע ביקש ר'אב"ע 'לזכות' לקיומה של מצווה זו דווקא, מה עוד שלא היה מצויד בדרשת הכתובים המחייבת את קיומה?⁶³ ומדוע התנגדו חכמים להזכרתה של יציאת מצרים בלילות,

61. ברכות פ"ג ה"א, מהר" ליברמן עמ' 11; על הקשר בין המערכות הריטואליות ראו: א' וולפיש, 'איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא', י' לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל, ירושלים 2007 עמ' 319, הערה 36 ובמקורות שם; ז' ספראי, משנת ארץ ישראל, ברכות, ירושלים 2011, עמ' 160-162.

62. דברים ט"ז, ג.

63. ספראי טען כי ניתן להבין כאן את הביטוי 'לא זכיתי' רק בהקשר של האסמכתא מן הכתוב, ולא בהקשר ביצוע הריטואל, כאומר: 'לא זכיתי להוכיח זאת כך, אוכיח זאת אחרת' (שם, עמ' 85). אך קשה להלום טענה זו בלשונו של רבי אלעזר "לא זכיתי שתאמר". לפיכך נראה כי הביטוי הרווח 'לא זכיתי' במונח של 'לא למדתי מהכתוב', עובר כאן טרנספורמציה והופך למונח בעל מטען רגשי. וכך הוא אמנם

ומנעו את רבי אלעזר ממימושו של ריטואל זה, שקשה לראות את הבעייתיות בו?⁶⁴ בעקבות שאלות אלו, ברצוני להציע כי התמונה הבבלית המתארת את הלכנת שערותיו של ראב"ע, מהווה למעשה פרשנות למשנה חריגה זו, פרשנות אשר כדרכו של הסיפור הדרשני מומחזת באמצעות קורותיו של גיבור הסיפור – ראב"ע עצמו.⁶⁵

ראשית ניתן לשים לב כי המשנה עצמה קושרת באופן סמוי בין סיפור המסגרת – ציפייתו של רבי אלעזר בן עזריה, לבין הדרשה ההלכתית המובאת בתוכו: "הרי אני כבן שבעים שנה... למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך". המספר שבעים שנה מתפקד כידוע בספרות חז"ל כמספר טיפולוגי המציין את ימי חייו של האדם.⁶⁶ כך, סיפור המסגרת של המשנה מנכיח כי רצונו העז של ראב"ע להזכרת יציאת מצרים, מתבטא למעשה כבר בציווי המקראי עצמו. במובן זה, פריצתו של הנרטיב האוטוביוגרפי אל תוך הדיון ההלכתי יוצר הקבלה בין שני המרחבים: דמותו של ראב"ע מתפקדת כבר במשנה עצמה כמעין 'המחזה' של המתח העקרוני והרגשי העומד בבסיס המחלוקת ההלכתית-דרשנית. התמקדותו של התלמוד בדמותו של ראב"ע ובטרנספורמציה שהיא עוברת כחלק מדרשתו מהווה אפוא עיבוי והרחבה של הטכניקה הפואטית העולה כבר במשנה עצמה, ויש לראותה כהמשך של אותה מערכת פואטית בה מתפקד התיאור הביוגרפי כהמחזותו של הדיון ההלכתי.⁶⁷ אולם כאן חוזרת השאלה – כיצד 'היפוכה' של ההצהרה האוטוביוגרפית שבמשנה אינה מעקרת את תוכן דבריו של ראב"ע, אלא דווקא מטעינה אותם במשמעות הרלוונטית למחלוקת ההלכתית?

במקבילה החלקית של המשנה במכילתא דר"י פרשה טז, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 59), במשפט שבפיו של רבי יהושע: "אמר להם אי זה דבר חדש. יתר על זה הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום".

64. יהודית האופטמן העלתה שאלות דומות בקשר למשנה, וענתה עליהן – על פי דרכה – באמצעות התוספתא, הממקמת את מוקד המחלוקת בשאלת הזכרת יציאת מצרים לימות המשיח, באמצעות דיון המשך בין בן זומא לחכמים (J. Hauptman, *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts*, Tübingen 2005, pp. 125-131). אולם נראה כי דווקא היעדרותו של המשך הדיון מן המשנה – לצד תיאור ציפייתו של רבי אלעזר, מבהירה כי המשנה רואה את מוקד הדיון דווקא בשאלת הזכרת יציאת מצרים בלילות, ולא בשאלת הזכרתה או אי הזכרתה לימות המשיח. וראו גם דיונו של פ' מנדל, 'תוספתא', כהנא ואחרים (עורכים), *ספרות חז"ל הארץ ישראלית: מבואות ומחקרים*, א, ירושלים 2018, עמ' 125-126, התולה את ההבדל בנטייתה של התוספתא לענייני אגדה.

65. על הפרשנות המומחזת של הסיפור המקראי המורחב ראו לוינסון (לעיל, הערה 5), עמ' 60-68. שושן (לעיל, הערה 20), עמ' 214, שיער כי ייתכן שדרשה זו מבוססת על מסורת קיימת. לאור דבריי אלה, ייתכן בהחלט כי מדובר בדרשה עצמאית על המשנה בפרק א' ששולבה, כדרכו של הבבלי, בסיפור הדרשני הרחב.

66. זאת בעקבות הפסוק מתהלים (צ', י) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". וראו למשל בראשית רבה פרשה יט ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 178; בבלי שבת פט ע"ב ובמקורות רבים נוספים.

67. על ההקבלה הסימבולית בין סיפור המסגרת ובין הדיון ההלכתי הנעשה במסגרתו ראו למשל פרנקל (לעיל, הערה 19); פיינטוך (לעיל, הערה 14), עמ' 92-98.

לשם הבנתה של תמונת 'ההזדקנות בטרם עת' של ראב"ע, עלינו לעמוד ראשית כל על הסיבה ל'ציפייתו' ארוכת השנים של הלה, ועל הסיבה לכך שזו נתקלה בהתנגדותם של חבריו. כפי שכתב וולפיש, דומה כי הבעיה בהזכרת גאולת מצרים בלילות קשורה למשמעות הסימבולית של הלילה במקורות חז"ל:

במקורות רבים היום והשמש מסמלים את הגאולה, בעוד הלילה והאפלה מסמלים גלות וחורבן. לכן, לכל הדעות במשנה ה' נכון לזכור במשך שעות היום את 'היום' של ההיסטוריה היהודית, גאולת מצרים, בעוד שזכירת הגאולה בלילה, הזמן שהאדם חווה כמפחיד ו'גלותי' נתונה במחלוקת... זכירת יציאת מצרים בבוקר של יום חדש נוסכת תקווה לגאולה קרובה, בעוד שהזכרת הגאולה עם רדת החשכה מבטאת את קיומה של האמונה בגאולה, אפילו בשעות החשוכות ביותר של ההיסטוריה היהודית.⁶⁸

הקשר הסימבולי בין הגלות והלילה, הגאולה והיום מופיע במקורות תלמודיים רבים,⁶⁹ ובייחוד בפתיחתה של מסכת ברכות בשני התלמודים, העוסקת באינטנסיוביות בעולם הריטואלים ההלכתי של היום והלילה.⁷⁰ בתוך מערך הלכתי-סימבולי זה, מובנת ציפייתו של רבי אלעזר בן עזריה להזכרת יציאת מצרים בלילות כתשוקתו להזכיר את הגאולה גם בתוך המרחב החשוך של הגלות; זאת דווקא על רקע הדעה הרווחת כי הזכרת יציאת מצרים בלילה, בזמן הגלות, אינה אפשרית. מכאן ההבעה הרגשית הנדירה של ר' אלעזר בן עזריה, הקובל ומצטער על חוסר היכולת להזכיר את הגאולה גם בלילה – עד שהוא 'זוכה' לכך באמצעות דרשת בן זומא. סיומה של המשנה ברעתם של חכמים החולקים על בן זומא מבסס קריאה זו: בניגוד לבן זומא המחבר את יציאת מצרים גם למרחב הלילי, מחברים חכמים בין יציאת מצרים לבין מרחב הפוך לחלוטין – ימות המשיח. יציאת מצרים, לדעתם, היא חלק אינטגרלי של הסיפור האוטופי של הגאולה השלמה, ועל כן אינה יכולה להיאמר בלילות. המתח המשיחי המשוקע במחלוקת זו מתבטא גם בכך שזוהי למעשה המשנה היחידה בה מוזכרים 'ימות המשיח' או המשיח עצמו.

ברצוני לטעון כי האנרגיה המשיחית העומדת מאחורי ציפייתו של ראב"ע לאמירת יציאת מצרים בלילות, היא העומדת מאחורי הטרנספורמציה הניסית אשר הלה עובר בסיפור הבבלי.

68. וולפיש, מרבדי משנה (לעיל, הערה 2), עמ' 19.

69. ראו למשל בראשית רבה פרשה ס, י, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 781-782; בבלי תענית כג ע"א; פסיקתא זוטרטא, לב; אסתר רבה י, יג; וכן במקורות שמצטט וולפיש (שם), הערה 11.

70. התלמוד הירושלמי מספר על הטיוול הידוע של רבי חייא רבה ורבי שמעון בן חלפתא בבקעת הארבל, שם הם חוזים ב'איילת השחר' שהיא כ'גאולתן של ישראל (ירושלמי ברכות א, א [מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 3]); ובתלמוד הבבלי מתואר הלילה כזמן בו הקב"ה "שואג כארי ואומר: אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם" (ברכות ג ע"א). כהמשך לכך מצהיר הבבלי כי הזכרת גאולת מצרים בלילות היא אינה גאולה של ממש, משום ש"גאולה מעלייתא לא הוה אלא עד צפרא" (ברכות ד ע"ב).

כך, את דרשתו של הבבלי יש לראות כדרשה המבוססת לא רק על כ"ף הדימוי, אלא גם על המטען הסימבולי של המספר 'שבעים שנה' המסמל במקרא ובספרות חז"ל, לצד שנות חייו של אדם, גם את ימיה של הגלות: "כִּי לְפִי מְלֵאת לְבַבְךָ שְׁבַעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם".⁷¹ הצגתו של ראב"ע כמי ש'מתחזה' לזקן בן שבעים, מתפרשת בהקשר סימבולי זה כ'המחזה' רבת עוצמה של ציפייתו המשיחית: ההכרזה "הרי אני כבן שבעים שנה", כפי שהיא נדרשת בבבלי, מסמלת את רצונו וציפייתו של רבי אלעזר לגעת בסופה של הגלות, גם כאשר הוא נמצא אך בתחילתה.⁷² הנס שהתרחש לראב"ע בסיפור הבבלי מבטא אפוא את היכולת הפלאית לה זכה – להנכיח את הגאולה גם בתוך הגלות.⁷³ כהמשך לכך, האופן בו בוחר הדרשן להמחז את הזדקנותו של ראב"ע – שינוי הגוונים הפלאי המתרחש בשערו של ראב"ע, מתפקד כייצוג פיגורטיבי לציפייתו של רבי אלעזר בן עזריה לחדירה הסימבולית של היום אל תוך הלילה. שערותיו השחורות של ר' אלעזר בן עזריה מלבינות בטרם עת, ממש כשם שהוא מבקש לקרוא קריאת שמע בזמן שאינו מתאים לה – כלילה ולא ביום, וכפי שבדרשתו של בן זומא הופך הלילה ליום: "כל ימי חייך – הלילות".⁷⁴ אך אין מדובר כאן בהתחפשות מזויפת: אלוהים עצמו

71. ירמיה כ"ט, י. וראה גם זכריה א', יב; דניאל ט', ב. וכן תענית כג ע"א; מגילה יא ע"ב; וראה למשל ג' ברזלי, "שבעים שנה" מירמיהו עד דניאל: סמנטיקה, פרשנות ואפוקליפסה, בית מקרא נט, ד (תשע"ד), עמ' 41-59, ובייחוד שם, הערה 12. מעניין לציין כי מספר זה צוין במיוחד על ידי ראב"ע כשנות ימות המשיח: "תניא, רבי אליעזר אומר: ימות המשיח ארבעים שנה... רבי אלעזר בן עזריה אומר: שבעים שנה... רבי אומר: שלשה דורות" (בבלי סנהדרין צט ע"א).
72. פירוש זה למשנה ולסיפור בבבלי נמצא כבר בפירושו להגדה של הרב אליעזר אשכנזי (מעשי ה', ונציה שמ"ג, עמ' קא-קכב).
73. למעשה, ממש אותה מערכת דרשנית-סימבולית: המספר הארכיטיפי שבעים שנה הנדרש בשני פנים – שנות חייו של אדם ואורך הגלות, דרשתה של כ"ף הדימוי, ומערכת הניגודים הפרדיגמטית: לילה ויום, חושך ואור, גלות וגאולה, נמצאים כולם במערכת הסיפורית על אודות חוני המעגל בירושלמי ובבלי תענית, שבמרכזה דרשת הפסוק "את שיבת ציון היינו כחלמים" (ירושלמי תענית פ"ג ה"ח [מהדרות האקדמיה ללשון עברית, עמ' 722]; בבלי תענית כא ע"א). על הנטייה של חז"ל למימוש של מטאפורות בעולם הסיפורי שהם יוצרים ראו מאמרי: 'Sniffing the Jar: Metaphor and Body in the Story of the Encounter between Shmuel and Rav', *Prooftexts* (forthcoming).
74. והשוו למשל פסחים ב ע"ב: "הכי קאמר דוד: אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום, עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני". וראו גם סנהדרין ק ע"א: "דרש רבי יהודה ברבי סימון: כל המשחיר פניו על רברי תורה בעולם הזה – הקדוש ברוך הוא מבהיק זיויו לעולם הבא". וכן שיר השירים רבה פרשה א: "שחורה אני בעולם הזה – ונאווה אני לעולם הבא". על צבע השחור, והשערות השחורות בפרט, כסמל החושך והלילה ראו: ויקרא רבה פרשה יט א, מהד' מרגליות עמ' תיב-תטז; על הצבע הלבן כסמל האור והיום ראו למשל: פסיקתא דרב כהנא פסקה כא ה, מהד' מנדלבוים עמ' 322-324. על הפיכת הלילה ליום בגאולת מצרים ובגאולה העתידה בבבלי פסחים ראו: י' פיינטוך, 'המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א'-ג', נטועים יד (תשס"ז), עמ' 57-69.

הוא הנותן גושפנקא לציפייתו המשיחית של ראב"ע, ובמקביל לכך – לתפיסתו ההלכתית שעוגנה בדרשה.⁷⁵

דרשתו של הבבלי אינה אפוא רק קוריוז דרשני המתפקד כאסמכתא לתמונת הזדקנותו בטרם עת של ראב"ע: באמצעות דרשה זו, מנכיח הבבלי את האנרגיה המשיחית הטמונה בציפייתו של ראב"ע: הלה הוא אמנם עול ימים – אך משתוקק להיות כבן שבעים שנה, והנס האלוהי ממחזיז את דרשתו של בן זומא המאפשרת את מימוש תשוקתו. באמצעות הסיפור הדרשני, מוטענת אפוא המשנה בפרק א' במטען סימבולי הקושר בין חלקיה, ומבהיר את הדרמה הביוגרפית המתחוללת בה. שילובה של אפיזודה זו במרקם העלילתי של סיפור ההדחה, מעבה ומרחיב את מכלול המשמעויות של המחלוקת בין רבן גמליאל ורבי יהושע על מעמדה ההלכתי של תפילת הערב: שאלת עיצובו של עולם הריטואלים הלילי לאחר החורבן מתגלית כאן כצומת הלכתי וסימבולי רב חשיבות, אשר לא במקרה היא מהווה כר להתפתחותם של מתחים בין החכמים. כך, השאלה סביב קביעותה של תפילת הערב, ממש כמו הדיון סביב אמירת יציאת מצרים בלילות, הופכת אפוא משאלה הלכתית פורמלית לדיון בעל השלכות תיאולוגיות רבות משקל, הנוגעות לעצם אופיו של הקיום הדתי בעולם שלאחר החורבן.

‘ועדיין לא שבו’

לאחר שרבן גמליאל מודח ובית המדרש נפתח לתלמידים, מתאר המספר כי "אף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש". מיד לאחר מכן עובר המספר לתאר ויכוח הלכתי שהתרחש בבית המדרש בין שני גיבורי הסיפור – רבן גמליאל ורבי יהושע, לאחר שנכנס אליו "יהודה גר עמוני" ושאל האם הוא יכול 'לבוא בקהל'. ויכוח זה הוא למעשה ציטוט של משנה ממסכת ידיים (פ"ד מ"ד) שהועתקה לכאן בשלמותה:⁷⁶

בו ביום בא יהודה גר עמוני, ועמד לפניו בבית המדרש. אמר להן, מה אני לבא בקהל? אמר לו רבן גמליאל, אסור אתה. אמר לו רבי יהושע, מותר אתה. אמר לו רבן

75. תפיסה זו של רבי אלעזר בן עזריה כמי שמבקש לשחזר את חוויית יציאת מצרים בהווה ה'גלות' בו הוא נמצא, מתאימה למגמת שילובה של משנה זו בהגדה של פסח: כפי שהראתה שגית מור, מגמתה של ההגדה כפי שהתעצבה בבבל – ובייחוד ה'מעשה בחמישה זקנים' המובא בצמור למשנתנו, מכילה יסודות משיחיים המכוונים ל"הבנת המציאות הנוכחית על רקע הגאולה העתידה", תוך כינונו של סיפור יציאת מצרים כמיתוס מעגלי החוזר 'בכל דור ודור' (מור, [לעיל, הערה 156], עמ' 303–310). צימודה של משנתנו לסיפור זה (שבחלק מכתבי היד של ההגדה הפכה לחלק מאותו סיפור, כאשר שונה נוסח המשנה ל'אמר להן רבי אלעזר'), מעידה על הקשר בין הסיפורים המתמקדים שניהם בסמליות ה'לילית' העומדת בלב מצוות סיפור יציאת מצרים. וראו גם דיונו של ד' הנשקה, מה נשתנה: ליל הסדר בתלמודם של חכמים, ירושלים 2016, עמ' 395.

76. מעבר להבדלים מינוריים בין הנובעים כנראה מהבדלי נוסח, ישנו רק שינוי אחד – התוספת של המילים "וכל דפריש מרובא פריש" בטיעונו של רבי יהושע.

גמליאל, הכתוב אומר "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' [גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם]"⁷⁷. אמר לו רבי יהושע, וכי עמוניין ומואביין במקומן הן? כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את האמות. שנאמר "ואסיר גבלות עמים ועתידותיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים"⁷⁸. אמר לו רבן גמליאל, הכתוב אומר "ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון"⁷⁹, וכבר חזרו. אמר לו רבי יהושע, הכתוב אומר "ושבתי את שבות עמי ישראל ויהודה, אמר ה'",⁸⁰ ועדין לא שבו. והתירוהו שיבא בקהל.

משנה זו היא חלק מקובץ המשניות במסכת ידיים (פ"ג מ"ה - פ"ד מ"ד) המתארות את המתרחש "ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה", ובמובן זה היא מתאימה במיוחד למסגרת ההתרחשות של משנתנו, הממסגרת ציון היסטורי מעורפל זה במסגרת ההיסטוריוגרפית הרחבה שמעמיד סיפור ההדחה.⁸¹ אולם, כפי שכתבה דבורה שטיינמץ, נראה כי הסיבות לציטוט של המשנה במלואה קשורות לא רק לסיפור המסגרת, אלא גם לדיון ההלכתי עצמו, המתקשר למערך התמטי של הסיפור, כאשר שאלת האקסקלוסיביות של בית המדרש מורחבת גם למישור הלאומי. רבן גמליאל מתנגד לגיורו של יהודה האדומי, ובכך ממשיך את תפיסתו האקסקלוסיבית, היוצרת גבולות ברורים בין פנים וחוץ, שייכים ושאינם שייכים. לעומתו מציב כאן רבי יהושע עמדה גמישה המערערת על הגבולות הנוקשים וההגדרות הברורות: "כשם שהאגדה הכריזה כי הסרת שומר בית המדרש - וזרם התלמידים שבא בעקבותיה, הולידו הכרעות הלכתיות חדשות, כך מרחיב הציטוט של משנת 'ידיים' את המעגל, ומוכיח כיצד עצם הלימוד המתאפשר על ידי הדיון הפתוח מוביל להכללה נוספת של מי שעד כה נותרו בחוץ"⁸². סיפור זה הוא אפוא סיפור ניצחון שיטתו ההלכתית האינקלוסיבית של רבי יהושע על פני שיטתו האקסקלוסיבית של רבן גמליאל.

אולם העיון במשנה זו ובהקשרה במסכת ידיים, מצידף רבדים נוספים של משמעויות, הנקשרים למערך התמטי של סיפור העימות. ראשית, יש לשים לב כי הדיון ההלכתי בין רבי יהושע ובין רבן גמליאל הוא דיון חריג ביותר: בתחילת הסיפור תמה רבן גמליאל על קביעתו החד־משמעית של רבי יהושע, ובכך הוא מעיר גם את תמיהתו הברורה של ה'קורא

77. דברים כ"ג, ד.

78. ישעיהו י', יג.

79. ירמיהו מ"ט, ו.

80. עמוס ט', יד.

81. לתיאור התשלובת ההיסטוריוגרפית המתבצעת בסיפור ראו למשל שושן (לעיל, הערה 20). כפי שהעירו רבים, ברי כי זיהויו של התלמוד בין יום זה ובין מינוי כנשיא הוא זיהוי אנכרוניסטי. וראו למשל: מ' כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 56, הערה 20, ובמקורות הרבים שם.

82. D. Steinmetz, 'Agada Unbound: Inter-Agadic Characterization of Sages in the Bavli and Implications for Reading Agada', *Creation and Composition*, p. 304.

המובלע': המקרא עצמו מצהיר באופן ברור כי העמונים והמואבים אסורים לבוא בקהל ה', ולא זו בלבד אלא שהוא קובע במפורש כי הוראה זו תחול לעולם ועד: "גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם". כאן מפתיע רבי יהושע, ובמקום להשתמש בתירוץ הלכתי-דרשני, הוא טוען טענה היסטורית: סנחריב בלבד את האומות, ואין לזהות את העמונים של היום עם אותם עמונים מקראיים. לדעת רבי יהושע, אותו מצב היסטורי על אודותיו מצהיר סנחריב מספיק בשביל לעקור איסור תורה מפורש.⁸³ הדיון הופך לתמוה אף יותר בהמשך הדברים: רבן גמליאל מצביע על נבואתו של ירמיה, המצהיר על כך שבני עמון ישובו למקומם; לפיכך, יש להניח כי אותם אנשים הידועים כבני עמון הם אכן אותם בני עמון ש'כבר שבו' כדברי הנביא.⁸⁴ כתגובה לדבריו מצטט רבי יהושע את דברי נבואת הנחמה של עמוס על שיבת ציון, וטוען כי מן העובדה שעם ישראל עדיין לא שבו לארצם יש להסיק כי גם בני עמון טרם שבו לארצם.⁸⁵ טענה זו נראית בעייתית ביותר: ראשית, מדוע מניח רבי יהושע כי עם ישראל טרם שב לארצו? האם הוא אכן סבור שאותם הקרויים עם ישראל – הם אינם אלא ערב רב של אומות?⁸⁶ וחמור מכך – מדוע מניח הלה כי העובדה שעם ישראל טרם חזר לארצו מוכיחה כי גם העמונים טרם שבו לארצם?⁸⁷ כיצד העובדה שנבואתו של עמוס טרם התגשמה מוכיחה שנבואתו של ירמיהו לא התגשמה גם היא?

השוואת משנה זו למשנה הקודמת עשויה להוות מפתח להבנתה: המשנה הקודמת, המהווה גם היא חלק מרצף המשניות המתארות את אותה היום בו הושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, מתארת מחלוקת בין רבי טרפון וראב"ע לגבי מעמדן של עמון ומואב בשנת השמיטה; רבי טרפון טוען כי יש לחייב את עמון ומואב במעשר עני – לשם סיפוק צורכיהם של עניי ישראל בשנת השמיטה, ובתגובה רומז ראב"ע לנבואתו המאיימת של מלאכי,⁸⁸ וטוען כי קבלת עמדתו של חברו מהווה גזל כלפי שמיא, ועלולה לגרום לעצירת גשמים. באמצע הדיון מתערב רבי יהושע ותומך בעמדתו של רבי טרפון, וכמו במשנתנו – מנצח בטיעונו את יריבו. רבי יהושע טוען כי קביעת מעמדם של עמון ומואב אינה יכולה להישען על התקדים ההלכתי

83. דבריו של סנחריב מצוטטים מפי האל, המערער על היומרה שבדבריו: "אֶפְקֹד עַל פְּרֵי גִדְל לִבְב מְלֶךְ אַשּׁוּר וְעַל תַּפְאֲרַת רוּם עֵינָיו. כִּי אֶמַר כָּכֹחַ יָדַי עָשִׂיתִי וּבְחַכְמָתִי כִּי נִבְנֹתִי וְאֶסִּיר גְבוּלוֹת עַמִּים... (ישעיהו י', יב-יג). אף על פי כן, מקבל רבי יהושע תיאור זה כתיאור היסטורי אמין.

84. אלבק (פירושו המשניות על אתר) מעיר על כך שבעוד שנבואות ירמיהו על מואב ועל עילם, שם נאמר כי ישובו רק 'באחרית הימים', בבני עמון לא נאמרו מילים אלו, ויש לראות בכך חיזוק לעובדה שאלו 'כבר שבו'.

85. כפי שנמצא בתוספתא: "כדרך שאלו לא שבו, כך הם לא שבו" (ירדים פ"ב ה"ז).

86. כפי שתהה ספראי, משנת ארץ ישראל, ידיים, קבוצת יבנה תש"פ, עמ' 139.

87. ספראי (שם) טוען כי מדובר כאן בעשרת השבטים, אך טענה זו נראית בעייתית למדי, באשר דבריו של עמוס נאמרים במפורש על 'היהודה וישראל'.

88. מלאכי ג', ח.

של בבל – שם מפרישים מעשר שני בשביעית, אלא על התקדים ההלכתי של מצרים – שם מפרישים מעשר עני:

אמר רבי יהושע... מצרים מעשה חדש ובבל מעשה ישן, והנדרן שלפנינו מעשה חדש; ידון מעשה חדש ממעשה חדש, ואל ידון מעשה חדש ממעשה ישן; מצרים מעשה זקנים ובבל מעשה נביאי, והנדרן שלפנינו מעשה זקנים; ידון מעשה זקנים ממעשה זקנים, ואל ידון מעשה זקנים ממעשה נביאים.⁸⁹

טיעונו ההלכתי של רבי יהושע מבוסס על 'פריודיזציה' של המערכת ההלכתית: סמכותם של הנביאים הייתה שייכת בתקופה הקדומה – 'מעשה ישן', אך למסורת הלכתית זו אין עוד משמעות בימינו אנו, בהם נתונה ההכרעה ל'זקנים'. כפי שכתב מנחם כהנא, דבריו של רבי יהושע אינם נוגעים רק לסוגיה ההלכתית המקומית, אלא משרטטים את תפיסותיו העקרוניות בנוגע ליסודות סמכותה של המערכת ההלכתית: "על הישיבה מוטלת החובה לנסות ולהקל ברוח תקנות הזקנים שקדמו לה. כמו כן להכרעותיה, המתקבלות ברוב דעות, יש תוקף מחייב הגובר על תקנות נביאים ישנות, שהותקנו בנסיבות אחרות, ובוודאי שאין להביא נגדן תגובות מהלכות אימה מדברי הנביאים שנאמרו בהקשר אחר לגמרי".⁹⁰

השוואת משנה זו למשנת 'יהודה גר עמוני' מאלפת: כמו במשנה הקודמת – גם במשנה זו עומדים דברי הנביאים במוקד המחלוקת ההלכתית: רבן גמליאל טוען כי דברי נבואתו של ירמיהו על חזרתם של בני עמון למקומם יש בהם בכדי להשפיע על הסטטוס ההלכתי של יהודה. לעומתו, טוען רבי יהושע כי נבואה זו טרם נתגשמה, משום שנבואתו של עמוס על שיבת ציון לא נתגשמה עדיין. כדי להבין את טענתו התמוהה של רבי יהושע, יש להבינה, ברוח דברי כהנא, כטענה כללית יותר על היחס בין 'דברי נביאים' למערכת ההלכתית: דברי הנביאים, לתפיסתו של רבי יהושע, אינם רלוונטיים למציאות הנוכחית, הם נאמרו 'לעתיד לבוא', לימות המשיח. כפי שנבואת אחרית הימים של עמוס – "בַּיּוֹם הַהוּא אֶקְרֵא אֶת סֵפֶת דָּוִד הַנְּפֹלֶת"⁹¹ טרם נתגשמה, כך שאר נבואותיו אינן רלוונטיות בתוך המערכת ההלכתית העכשווית. אם במשנה הקודמת הודרו דברי הנביאים על ידי רבי יהושע מן ההיסטוריה של ההלכה אל ה'פרהיסטוריה' שלה, כאן הם מודרים אל צידה האחר של ההיסטוריה – אל האוטופיה; ההיסטוריוגרפיה ההלכתית שמציע רבי יהושע ממסגרת אפוא את המציאות ההלכתית העכשווית כ'ימי ביניים', העומדים בין העבר המקראי לבין העתיד המקראי.⁹² בעוד

89. משנה יריים פ"ד מ"ד.

90. כהנא (לעיל, הערה 81), עמ' 60.

91. עמוס ט', יא.

92. הפסוק שמצטט רבי יהושע מפיו של סנחריב: "וְאָסִיר גְּבוּלַת עַמִּים וְעִתְרוּתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי", הוא אינו אלא פרפרזה ניגודית של הפסוק מספר דברים: "יֵצֵב גְּבוּלַת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים ל"ב, ח). במוכן זה, הערעור על גבולותיהם של העמים הוא גם ערעור על מקומו הייחודי של עם ישראל בין האומות,

שבמרחבים אלו העולם הוא ברור ומוגדר וכל עם נמצא במקומו הראוי והקבוע מראש, הרי שבמציאות העכשווית, הגלותית, אין לנו לסמוך אלא על קביעתם ההלכתית המפוכחת של ה'זקנים'⁹³ שאינה נסמכת על דברי נבואה, אלא על הבנת צורכיהם העכשוויים של העם, ועל תפיסה אקטואלית וגמישה של המציאות ההיסטורית.

שילובה של משנה זו במסגרת סיפור ההדחה, הולמת אפוא להפליא את המערכת הפרדיגמטית העומדת בלב הסיפור, שבליבה שאלת עיצובה של המערכת ההלכתית במציאות גלותית. תפיסתו האינקלוסיבית של רבי יהושע, המערערת על תוקפן של הגדרות מוחלטות – הן בהקשר האישי והחברתי, והן לגבי 'קביעותה' של המערכת ההלכתית עצמה, מוצגת במשנה זו כחלק מתפיסת עולם כוללת של התפתחות המערכת ההלכתית בהקשר ההיסטורי. סיומה של המשנה "ועדיין לא שבו"⁹⁴ מהדהד באופן עוצמתי את תפיסתה של המערכת ההלכתית כמערכת גלותית הפועלת בתוך מרחב של חוסר ודאות, בו השאיפה למציאות של 'תוכו כברו' הופכת למגוחכת: העמוני אינו עמוני, מי שנראה כזקן הוא לאו דווקא זקן, מי שאינו תלמיד חכם הוא לאו דווקא אדם שאינו ראוי, וגם רבי יהושע עצמו, גדול החכמים, הינו – כפי שמתגלה בהמשך – פחמי המתפרנס בדוחק ובצער.⁹⁵

'מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה'

אחד הציטוטים המעניינים ביותר בסיפור ההדחה הוא הפניה קצרה שיוצר הבבלי בין סיפור זה לבין התרחשות נוספת שטיבה אינו ברור לחלוטין. כאשר בני בית המדרש כועסים על התנהגותו האגרסיבית של רבן גמליאל, הם טוענים כי זו אינה הפעם הראשונה שזה בייש את רבי יהושע:

כפי שמשמע מדבריו של סנחריב קודם לכן: "הלא כְּכַרְכָּמִישׁ פָּלְנוּ אִם לֹא כְּאַרְפַּד חֲמַת אִם לֹא כְּדַמְשֶׁק שְׁמֶרוֹן" (ישעיהו י', ט). אותה ערעור מופיע גם בנבואתו של עמוס בהמשך דבריו של רבי יהושע: "הלא כְּכַנִּי קְשִׁיִּים אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּאִם ה' הָלוֹא אֶת יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּיִּים מִמִּצְרַיִם וְאַרְם מִקִּיר" (עמוס ט', ז).

93. בתוספתא שואל יהודה בסוף הדיון מה דינו, ובתגובה עונים לו בני בית המדרש כי "כבר שמעת מפי הזקן. מותר אתה לבוא בקהל" (ידיים פ"ב הי"ח).

94. חתימתה של משנה זו: "ושבתי את שבות עמי ישראל" – ועדיין לא שבו", המהווה את חתימתה של חטיבת 'בו ביום' במסכת ידיים, מהדהדת את המוטיב החוזר בפתיחתה של חטיבה זו "ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה" (פ"ג מ"ד) ובמרכזה: "שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה" (פ"ד מ"ב).

95. כפי שציינה שטיינמץ (לעיל, הערה 48), קירות ביתו של רבי יהושע – הלבנים מבחוץ אך השחורים מבפנים, ממשיך את מערכת הניגודים הכפולה: בין פנים לחוץ ובין שחור ללבן, החוזרת הן בתמונת זקנו של ראב"ע המ'חופש', והן בחלום החביות של רבן גמליאל. נראה כי בהקשר זה, ממשיכים קירות ביתו של רבי יהושע לייצג באופן מטונימי את המציאות ה'שחורה' והגלותית המיוצגת בדמותו; כך, רבן גמליאל האריסטוקרט, המנסה לבנות את בית מדרשו על פי המודל המקדשי, מתגלה כמי שאינו יודע "ב'צערן של תלמידי חכמים במה הם עוסקים ובמה הן נזונוין".

אמרי כמה ניצעריה וניזיל? אתא ראש השנה אשתקד וצעריה, אתא בכורות וצעריה משום מעשה דרבי צדוק, הכא נמי קא מצער ליה? כולי האי ליצעריה וליזיל?!

לצד המעשה התנאי המוכר במסכת ראש השנה, המספר על כפיית רבי יהושע לחלל את יום הכיפורים "שחל להיות בחשבוננו", מופיע כאן מעשה עלום, "מעשה דרבי צדוק" שמקורו במסכת בכורות.⁹⁶ מעשה זה מופיע בכבלי בכורות (לו ע"ב),⁹⁷ ובו מסופר כי:

רבי צדוק הוה ליה בוכרא. רמא ליה שערי בסלי נצרים של ערבה קליפה. בהדיה דקאכיל איבזע שיפתיה. אתא לקמיה דרבי יהושע. אמר ליה חילקנו בין חבר לעם הארץ? אמר לו רבי יהושע הן. בא לפני רבן גמליאל. אמר לו לאו. והלא רבי יהושע אמר לי הן. אמר לו המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש...

הסיפור מתאר את רבי צדוק הכהן, שבכורו נפצע בשוגג. המשנה במסכת בכורות אוסרת על כהנים לבדוק את המומים של הבכורות שניתנו להם, משום שלכהן ישנו אינטרס כלכלי ברור לגרום להיווצרות מום בבכור, ו"החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו".⁹⁸ רבי צדוק שואל את רבי יהושע, האם כהן שהוא תלמיד חכם נאמן להעיד על הבכור, ורבי יהושע מתיר לו את הבדיקה; אך בהמשך הסיפור מתברר כי רבן גמליאל מתנגד בתוקף להיתר זה. הסיפור ממשיך בנוסח כמעט זהה לנוסח סיפורנו – ביושו של רבי יהושע בפני בני בית המדרש, ומסתיים בהעמדתו של חוצפית המתורגמן בבית המדרש. היחס בין סיפור זה ובין הסיפור בברכות מעלה בעיות סבוכות: מחד, יש להניח כי הסיפור בברכות, המופיע גם בתלמוד הירושלמי ביחס למחלוקת על תפילת ערבית, מוקדם לסיפור בבכורות; מאידך, הסיפור בברכות מצטט את הסיפור בבכורות, ולפיכך הוא חייב לכאורה להיות מאוחר לסיפור זה. גולדנברג טוען כי הייתה מסורת קדומה על אודות קונפליקט בין רבי יהושע ורבן גמליאל הקשורה לבכורות אשר צוטטה בסיפור בברכות, אך מסורת זו נעלמה עם הזמן, ובמקומה, בשלבים מאוחרים הרבה יותר, 'נשתל' במסכת בכורות סיפור חדש הבנוי במלואו על הסיפור בברכות.⁹⁹ לעומתו טוען רובינשטיין כי העמידה על התהליך המרוכב של התפתחות סיפור ההדחה, מאפשרת פתרון פשוט יותר: הסיפור בברכות מוקדם יותר – והסיפור בבכורות נבנה על גביו,¹⁰⁰ אך ההפניה

96. כפי ששיער גינצבורג, נראה כי ההפניות למסכתות מקורן בהערה בגיליון, והנוסח המקורי היה 'אשתקד צעריה, במעשה דרבי צדוק צעריה' (גינצבורג [לעיל, הערה 24], עמ' 177). וראו גם שפירא (לעיל, הערה 29), הערה 79; רובינשטיין, (לעיל, הערה 10), עמ' 79-83.

97. על פי כ"י ותיקן 120.

98. בכורות פ"ה מ"ד.

99. גולדנברג (לעיל, הערה 43).

100. נראה כי המצג המתאר את נפילת המום על ידי השעורים, נבנה על בסיס הסיפור המופיע בכבלי ביצה (כז ע"ב): "כי הא דההוא גברא דאייתי בוכרא לקמיה דרבא אפניא דמעלי יומא טבא הוה יתיב רבא וקא חייף רישיה דלי עיניה וחזייה למומיה א"ל זיל האינדא ותא למחר כי אתא למחר אמר היכי הוה עובדא

למסכת בכורות נוספה לסיפור בברכות רק בשלבי עריכה מאוחרים.¹⁰¹ אולם, הדיון סביב שאלת מעבר החומרים ותיארוכם מתעלם לחלוטין משאלה קרדינלית: מדוע וכיצד צמחה מסורת סיפורית דווקא סביב הדיון ההלכתי האזוטרי על אודות בכורו של רבי צדוק בבכורות? בין אם נתפוס שמדובר במסורת עצמאית, ובין אם נתפוס שמדובר בשכפול של הסיפור בברכות, קשה מאוד להבין כיצד התגלגל סיפור טעון ודרמטי זה העוסק בשאלות היסוד של המערכת ההלכתית, אל תוך תחום הלכתי שקשה לראותו כתחום מרכזי ועקרוני.

אך באופן מפתיע, זו אינה הפעם היחידה בה מצוטטת מסכת בכורות בסיפור ההדחה במסכת ברכות: לקראת סופו של הסיפור, כאשר בא רבי יהושע לבית המדרש על מנת לפותחו לפני רבן גמליאל, הוא מתדפק על דלתיו ואומר כך לחכמים היושבים שם כך: "מזה בן מזה - יזה, לא מזה ולא בן מזה יימר למזה בן מזה - מימך מי מערה ואפרך אפר מקלה?". דבריו של רבי יהושע הם מעין משל על אודות היחסים בין רבן גמליאל - הנשיא המורח, ורבי אלעזר בן עזריה - הנשיא המכהן. כפי שתיאר שפירא, משל זה טומן בחובו מסר 'אירוני וחריף':

הכהונה היא המשל, והנמשל הוא הנשיאות. המסר ברור גם הוא: רק רבן גמליאל המיוחס ראוי לשמש נשיא... מתברר שרבי אלעזר בן עזריה, שהתמנה לתפקיד רק בשל ייחוסו, אינו יכול להחזיק בנשיאות, דווקא משום שאין הוא מיוחס בייחוס ראוי. מאחר שרבי אלעזר בן עזריה כוהן, מקבלת הטענה משמעות פולמוסית חריפה: כשם שאתה, רבי אלעזר בן עזריה, מקבל את העיקרון של הייחוס והשושלת ביחס לכהונה, עליך לקבל עיקרון זה גם ביחס לנשיאות. המשל מבטא היטב את טענת הייחוס כפי שנתפסה בעיני הנשיא ותומכיו. מעמדו של הנשיא, כמו של הכוהן, מעוגן בייחוס ולפיכך אינו ניתן לערעור.¹⁰²

דבריו הקולעים של שפירא חושפים תמה חשובה המרומזת בדברים אלו: רבן גמליאל מתואר כמעין כהן, המכהן לא בבית המקדש - אלא בבית המדרש. כמו הכהן ה'מזה בן מזה', כך ייחוסו של רבן גמליאל מקנה לו זכות ברורה לכהן בתפקידו.¹⁰³ אך משפט זה, המשולב באופן כה מוצלח ביצירה הבבלית, הוא למעשה ציטוט ישיר מן המשנה במסכת בכורות (פ"ד מ"ו). בשורות הבאות ברצוני להציע כי אין זה מקרה שסיפור ההדחה מצטט בשני מקרים את מסכת בכורות: את ציטוטה המשנה בסופו של הסיפור, יש לראות כמפתח להבנת 'שכפולו' של סיפור

א"ל הוה שדיין שערי בהך גיסא דהוצא והוה איהו באידך גיסא בהדי דבעי למיכל עייל רישיה ופרטיה הוצא לשפותיה א"ל דלמא את גרמת ליה א"ל לא".

101. רובינשטיין (לעיל, הערה 10). משה שושן (לעיל, הערה 20), חיזק תפיסה זו באמצעות ראיות נוספות המצביעות על איחורו של הסיפור בבכורות, ועל היותו חלק מתבנית טקסטואלית המשוכפלת גם בגרסאות הסיפור בבבלי ובירושלמי.

102. שפירא (לעיל, הערה 29), עמ' 17; וראו גם שושן (לעיל, הערה 20), עמ' 218.

103. על מקומו של הייחוס בסיפור זה, והשוואה בין הבבלי והירושלמי, ראו בהרחבה אצל שושן (לעיל, הערה 20).

העימות המופיע בתחילתו. כפי שאראה לקמן, בין שני הציטוטים מתקיימת מערכת של זיקות תמטיות, המבהירה את מקומם כחלק מסיפור העימות שבין רבן גמליאל ורבי יהושע. העיון בהקשרו של הציטוט "מימך מי מערה", חושף רבדים נוספים הקשורים במערכת היחסים שבין כהנים וחכמים:

(ה) הנוטל שכרו להיות רואה בבכורות, אין שוחטין על פיו, אלא אם כן היה מומחה כאילה ביבנה, שהתירו לו חכמים להיות נוטל ארבעה איסרות בבהמה דקה, וששה בגסה, בין תמים בין בעל מום.
 (ו) הנוטל שכרו לרזן, דיניו בטלים. להעיד, עדותו בטלה. להזות ולקדש, מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה. אם היה כהן מטמהו מתרומתו, ומאכילו ומשקו וסכו. ואם היה זקן, מרכיבו על החמור. ונותן לו שכרו כפועל.

המשנה הראשונה עוסקת בשאלה מי רשאי ליטול שכר לראיית בכורות.¹⁰⁴ משם, עוברת המשנה הבאה לפסילה כללית של בעלי משרות דתיות המקבלים שכר על עבודתם. כפי שניתן לראות במשנה הראשונה, לכלל האוסר על אדם לקבל משכורת על הענקת שירותי דת ישנו יוצא דופן אחד: חכמי יבנה התירו לבעל המלאכה העונה לשם אילה – שככל הנראה היה אדם אמין ביותר, לקבל שכר על עבודתו. כפי שכתבו חנה וזאב ספראי, ניתן לראות משנה זו כהצהרת כוח של החכמים: קבלת שכר על הענקת שירותי דת היא אינה עניין פסול לכשעצמו, אך רק החכמים מוסמכים להעניק את תעודת היושר המאפשרת זאת.¹⁰⁵ קשה שלא להבחין במידה הגדושה של אירוניה הנמצאת במשנה זו, ובמסכת בכורות באופן כללי: בכורות הבהמה הוענקו בזמן שבית המקדש היה קיים ישירות לכהנים: "כָּל פֶּטֶר רָחַם לְכָל בֶּשֶׂר... בְּאֲדָם וּבְבַהֲמָה יִהְיֶה לָּךְ",¹⁰⁶ אך לאחר החורבן הם עוברים לחסותם המוחלטת של החכמים, המדירים את הכהנים מהתרת מומי הבכורות לצורך אכילתם, וקובעים באופן

104. כפי שהסביר רש"י, איסור זה נובע מהחשש שמא הבודק יתיר את הבכור לשם קבלת השכר (או בשביל שיצא לו שם כבודק מקל). אמנם הרמב"ן (הלכות בכורות פרק ד) חולק על רש"י ותולה את הטעם באיסור לקבל שכר על הוראה, אך הלה נדחק בהסברו מדוע התירו אפוא לאילה לקבל שכר. ועיינו שם בהרחבה.

105. ח' וז' ספראי, 'תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים', תעודה כה (תשע"ב), עמ' 236-237; על הנרטיבים במשנה ככלי לחיזוק סמכותם של חכמים ראו: M. Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford 2012, pp. 227-231, ובהקשר המקדשי כהן, (לעיל, הערה 54), עמ' 57-72.

106. במדבר י"ח, טו.

בלעדי מי מוסמך לבצע פרקטיקה זו.¹⁰⁷ כך, הכהן אינו יכול לאכול את בכורו ללא תיווכו ואישורו של הממסד הרבני.¹⁰⁸

הנימה הפולמוסית של המשנה מודגשת היטב במשנה הבאה, הנגזרת בעקבות המשנה הראשונה:¹⁰⁹ בעוד לגבי דיין או עד המקבלים שכר נוקטת המשנה לשון הלכתית-נייטרלית: "דיניו בטלים", "עדותו בטלה", כאשר מתארת המשנה את דינו של כהן המקבל שכר על הזאת אפר פרה,¹¹⁰ היא עוברת ללשון פיגורטיבית-אקספרסיבית: "מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה". לשון זו מדגישה את החידוש ההלכתי העצום של המשנה: אין מדובר כאן רק בפסול מנהלי של דין או של עדות, בו החשש להטיית דין ברור ומוכן; גם בתוך עולם הריטואלים המקדשי, הפועל לכאורה כמערכת אוטונומית של חוקים טהרה וקדושה, רשאים חכמים לקבוע סטנדרטים מחייבים, שבלעדיהם אין תוקף לריטואל. ללא עמידה בכללי האתיקה הרבניים, הרי ש'המים החיים' הופכים באורח פלא ל'מי מערה' סרוחים.¹¹¹ ציטוטה של משנת בכורות: "מימיו מי מערה", בתוך דבריו של רבי יהושע – הטוען לזכותו של רבן גמליאל לשמש בנשיאות על פני ראב"ע הכהן, הוא אינו מקרי אפוא; ציטוט זה נוגע במתח העומד בלב מסכת

107. על תפיסתם של החכמים כמחליפיהם של הכהנים, ראו למשל: B.Z. Rosenfeld, 'Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple', *Journal for the Study of Judaism*, 28 (1997), pp. 437-464, ובמקורות בהערה 4 שם.

108. כפי שכתב אברהם אדרת, עצם הפרקטיקה ההלכתית של ההתמודדות עם בעיית הבכורות הוא ייחודי ומעורר תמיהה: במקום להשתמש בהיתר של בכורות האדם – 'פדין הבכורות', הנוהג גם במקרים של קדשים בתור-חורבניים אחרים – מעשר שני וזרם רבעי, בחרו החכמים לעצב פרקטיקה בעייתית מאוד, של שימור קדושת הבכורות, שמירה עליהם עד שימותו או עד שייפול בהם מום. אדרת משער כי בדרך זו ביקשו החכמים לעשות "זכר חי למקדש שחרב ואות תקוה לבניינו במהרה", אך בו בזמן גם הנכיחו את סמכותם של החכמים כאחראים הבלעדיים על מרחב הקדושה הבת-מקדשי (א' אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים 1997, עמ' 415-424). לתיאורים נוספים של החכמים אשר "העמידו עצמם כבוררים ופוסקים בעניינים הקשורים לציפור נפשה של הכהונה" ראו ע' עיר-שי, 'עטרת ראשו כהוד המלוכה צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת: למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה', י"ל לוין (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים 2004, עמ' 67-106; וראו בייחוד שם, הערה 25.

109. גם בפרק הבא נגזרים נושאי העדות והדין אחרי דין ראיית בכורות: "רבן שמעון בן גמליאל אומר, נאמן הוא על של חברו ואינו נאמן על של עצמו. רבי מאיר אומר, החשוד על הדבר, לא דנו ולא מעידו" (בכורות פ"ה מ"ד).

110. אמנם באופן עקרוני על פי המשנה כל אדם יכול להזות ולא רק כהנים (פרה פ"ב מ"ב), הרי שכפי שהראה שפירא (לעיל, הערה 29), עמ' 17, הערה 38 יש להניח מסיבות שונות כי במשנה זו דיברו על כהן דווקא; וכן כתב ספרא (משנת ארץ ישראל, בכורות, קבוצת יבנה תש"פ, עמ' 122).

111. ראו ספרא, שם, עמ' 123. על עיצובה המהפכני של המערכת המקדשית בעולם התנאי ראו בהרחבה: M. Balberg, *Blood for Thought: The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Berkeley 2017.

בכורות, ומתבטא באופן עוצמתי במשנה זו: הטענה לעליונותו המוחלטת של הממסד הרבני שבמרכזו בית המדרש ביבנה על פני מעמד הכהנים.¹¹²

משנה זו מתכתבת באופן ברור עם סיפור העימות סביב בכורו של רבי צדוק: רבי צדוק הכהן מבקש היתר להעיד על בכורו, ורבן גמליאל – ראש בית הדין ביבנה, מתנגד נחרצות להיתר זה מתוקף העובדה שרבי צדוק הוא כהן – ועל כן הוא נוגע בדבר ופסול באופן גורף מעדות על בכורותיו, על פי הכלל התנאי "כל המומין הראויין לבוא בידי אדם, רועים ישראל נאמנים, ורועים כהנים אינן נאמנים".¹¹³ קשר זה עשוי להבהיר את הסיבה להעתקתו של סיפור העימות ממסכת ברכות אל מסכות בכורות: על רקע הציטוט של משנת "מימיו מי מערה" – המהדהד את המתיחות הסמויה הקיימת במשניות מסכת בכורות בין חכמים לכהנים, צמח במסכת בכורות הסיפור על בכורו של רבי צדוק – המנכיח גם הוא את המתח שבין כהנים וחכמים העומד ביסוד משניות המסכת, תוך שימוש בתבנית הספרותית של העימות בין רבן גמליאל לרבי יהושע. בשלב הבא, כפי ששיער רובינשטיין, שב סיפור זה וצוטט בשלבי העריכה המאוחרים של הסיפור בברכות.¹¹⁴

סיפור העימות בין רבי יהושע לרבן גמליאל על שאלת בכורו של רבי צדוק נוגע אפוא במתח מרכזי סביב עיצובה של ההלכה בעולם בתר-חורבני: "מראשית היות הנשיאות היא הפכה למתחרה בכוח של הכהונה וברגע של עימות אף למתחרה בפועל".¹¹⁵ תביעתו של רבן גמליאל למערכת הלכתית מונוליתית וריכוזית, משורטטת כאן אפוא, בעקבות משניות מסכת בכורות, כתביעה סימבולית להחלפתו של הממסד המקדשי בממסד הבית-מדרשי: רבן גמליאל הנשיא – ולא רבי צדוק הכהן, הוא היחיד אשר זכאי להתיר את אכילת הבכורות על ידי הכהנים. תביעתו של רבן גמליאל למערכת הלכתית של 'קבע' – הנוגעת בקביעת זמני התפילות והחובה על אמירתם, ובו בזמן – בתביעה לסמכות הלכתית אחת ויחידה, מתרחבת בהקשר זה גם ליחס אל האליטה המודחת – הכהנים, המנושלים כאן לחלוטין מסמכויותיהם, והופכים לנתונים מן השורה במערכת ההלכתית שבראשה הנשיא.



קריאתם של הציטוטים התנאים המופיעים בסיפור הדחת רבן גמליאל כ'אבני בניין' או כ'חומרי הגלם' העומדים לשירותה של העלילה הדרמטית שרקחו יוצרי הסיפור, מאפשרת התבוננות

112. על המתח ההיסטורי בין חכמים לכהנים בתקופה זו ראו: ר' קימלמן, 'האוליגארכיה הכהנית ותלמידי החכמים בתקופת-התלמוד (ירושלמי שבת יב ג, יג ע"ג = הוריות ג, מח ע"ג)' ציון מח, ב (תשמ"ג), עמ' 135-147.

113. משנה בכורות פ"ה מ"ד. על סמכותו של 'בית הנשיא' בהענקת היתרים לראיית בכורות ראו גם בבלי יומא עז ע"א.

114. על ציטוט סיפורים בתוך סיפורים אחרים ב'מעשי חכמים' בבבלי ראו רובינשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 320-321 שטיינמן (לעיל, הערה 82).

115. עיר-שי (לעיל, הערה 108), עמ' 77.

חלקית בלבד על הדינמיקה של התפתחות הסיפור; קריאה כזו מחמיצה את העובדה שעצם הנחתם של טקסטים תנאיים זה לצד זה מהווה מעשה פרשני, המאיר מחדש את הטקסטים המצוטטים ואת מערכת היחסים שהם מקיימים זה עם זה. קריאתם של הטקסטים התנאיים ה'נדרשים' בתוך הקשריהם המקוריים, ולא כפרגמנטים שנעקרו לחלוטין מהקשרם המקורי לשם הדרשה, מאפשרת את חשיפתה של המגמה הפרשנית האינטרטקסטואלית העומדת בבסיס שילובם של טקסטים אלו בתוך המארג הסיפורי דרשני. כפי שראינו, למרות הגיוון של התחומים ההלכתיים בהם עוסקים הטקסטים המצוטטים, הם מציפים שוב ושוב, בדרכים שונות, את הבעיה המכוננת העומדת ביסוד העלילה של סיפור ההדחה: שאלת עיצובה של המערכת ההלכתית הבתר-חורבנית כמערכת יציבה בעלת גבולות ברורים. שאלת 'קביעותה' של תפילת הערב; הבעייתיות שבהזכרת יציאת מצרים בלילות; מעמדם של הגויים במציאות של בלבול האומות; יצירתה של מערכת סמכותית לראיית מומי בכורות: כל אחד מן התחומים ההלכתיים מציף פן אחר של מתחים העומדים בלב הפרויקט ה'יבנאי' – כינונה של מערכת הלכתית מקיפה במציאות שלאחר החורבן, ולצידה יצירתה של ממסד בית מדרשי ועיצובה של מערכת סמכות הלכתית.

הסיפור הפרשני, כאמור, אינו צובע את המקורות ההלכתיים בצבעים הדרמטיים המוכנים לו באמתחתו, אלא מציף את שלל המתיחויות הקיימות מתחת לפני השטח של המקורות התנאיים עצמם. כך מתפרשים במהלך הסיפור הביטוי המעורפל והטעון 'אין לה קבע' והזמן ההלכתי הסימבולי 'עם נעילת שערים'; מתבהרת תוחלתו הבלתי ממומשת של רבי אלעזר בן עזריה לקריאת שמע בלילות; מוצגת דחייתו של רבי יהושע את השיח הנבואי-אוטופי במשנת ידיים; וצפה המתיחות שבין כהנים וחכמים סביב הפיקוח היבנאי על התרת הבכורות. שלל המתחים מהדהדים בדרכים שונות את החוט המרכזי של העלילה – העימות בין רבן גמליאל ורבי יהושע, ובו בזמן מפתלים אותו בכיוונים שונים, מעבים אותו ומרחיבים את טווח משמעויותיו. כך מתפקד הסיפור הדרשני כ'סיפור חדש', שהוא גם פירוש לסיפור הישן.

אחינעם יעקבס

הזוג מצידן – עיון בסיפור אגדה בתוך הקשרו

הסיפור הידוע אודות הזוג מצידן¹ נידון לא מעט במחקר. המחקרים עסקו בהיבטים הספרותיים של הסיפור, בהשוואת הנוסחים בין שתי המקבילות העיקריות שבו הוא מופיע, ובהתייחסות לשאלת הסתירה העולה בין ההלכה המוזכרת בתחילתו לבין סיפור המעשה.² במאמר זה אבקש להוסיף זווית קריאה נוספת לשאלת היחס בין ההלכה לאגדה בסיפור זה, לאור בחינה של הסיפור בהקשרו – בחיבור שיר השירים רבה.

העיון הספרותי, המושתת על עקרון הסגירות והבדידות של הסיפור, קיבל תנופה במחקריו של פרופ' יונה פרנקל, ונראה שכל מחקר העוסק בספרות האגדה, מושתת על יסודות אלו.³ עם זאת יותר ויותר חוקרים מבקשים להוסיף אל הרובד הספרותי גם קריאה המבקשת לבחון את הסיפור בתוך הקשרו בסוגיה או בחיבור שבו הוא מופיע, כחלק מניתוח ועיון במשמעותה הרחבה של האגדה. מגמה זו הולכת ומתרחבת בשדה המחקר בשנים האחרונות.⁴

סיפור הזוג מצידן מופיע בשני מקורות, שניהם מתוך חיבורי המדרש הארץ ישראלי: המקבילה הקדומה ביותר הידועה לנו, היא מתוך החיבור פסיקתא דרב כהנא, אשר עריכתו מתוארכת למאות החמישית או השישית, ואילו המקבילה השנייה בחיבור המאוחר לו בכמאה

1. מחלוקת היא אם הכוונה לצידון אשר בלבנון, או כפי שיותר נראה שמדובר ביישוב צידן הנמצא באזור הכינרת, הקרוב לאזור מגוריו של רשב"י, ומוזכר בספרות חז"ל פעמים רבות. ראו: ג' כהן, אתרים וחכמים בגולן בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ח, עמ' 8-13.
2. ראו לדוגמה: ש' ויינשטיין, 'רקע הלכתי לסיפור האגדה', דרך אגדה ד-ה, תשס"א-תשס"ב, עמ' 7-26; א' אלסטר, 'הזוג מצידון: גירושין מוצלחים', טללי אורות יד, תשס"ח, עמ' 123-135; ד' צימרמן, שמונה סיפורי אהבה מן התלמוד והמדרש, תל-אביב תשמ"א, עמ' 43-47; ע' חברוני, חיות הקודש: יצורי הפרא בבית מדרשם של חז"ל, תל-אביב 2016, עמ' 69-89; ש' ולה, גוונים של אושר בסיפורי התלמוד, תל-אביב תשע"ח, עמ' 40-47; A. Atzmon, "The Wise Woman from Saida": The Silent Dialogue between Aggadah and Halakhah Regarding Women and Marriage", *AJS Review*, 35:1, 2011, pp. 23-34.
3. לדוגמה: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991; י' פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, וכן שאר מחקריו.
4. על מגמה זו ראו: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore and London 1999, pp. 12-16; י' פיינטוך, פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי, ירושלים 2018, עמ' יג-טז.

שנים - מדרש שיר השירים רבה.⁵ ישנם מספר הבדלים בין הנוסחים השונים, אך בסיס העלילה זהה.

במאמר זה אתייחס אל סיפור הזוג מצידן כפי שהוא מופיע בשיר השירים רבה, תוך ניסיון לבדוק האם יש רובד נוסף של משמעות לסיפור, בהקשרו הרחב בחיבור כולו.⁶ לאחר הצגת נוסח הסיפור, אפתח בעיון קצר ספרותי בסיפור עצמו, ולאחר מכן אתייחס להקשריו השונים: (א) ההלכה המוזכרת בתחילתו; (ב) ההקשר הרחב יותר של הסיפור בתוך החיבור שיר השירים רבה.

א. שיר השירים רבה⁷

ד"א נגילה ונשמחה בך, תמן תנינן נשא אדם אשה ושהא עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל.

אמר אדי מעשה באשה אחת בצידן ששהתה עשר שנים עם בעלה ולא ילדה, אתון גבי ר' שמעון בן יוחאי בעיין למשתבא דין מן דא אמר להון חייכון כשם שנזדווגתם זה לזה במאכל ומשתה כך אין אתם מתפרשין אלא במאכל ומשתה, הלכו כדבריו ועשו להם יום טוב וסעודה גדולה ושיכרתו יותר מידאי, כיון שנתישבה דעתו עליו אמר לה בתי ראי כל חפץ טוב שיש לי בבית וטלי אותו ולכי לבית אביך, מה עשתה היא לאחר שישן רמזה לעבדיה ולשפחותיה ואמרה להם שאוהו במטה וקחו אותו והוליכוהו לבית אבא, בחצי הלילה ננער משנתו כיון דפג חמריה אמר לה בתי איכן אני נתון אמרה ליה בבית אבא אמר לה מה לי ולבית אביך, אמרה לו ולא כך אמרת לי בערב כל חפץ טוב שיש בביתי טלי אותו ולכי לבית אביך אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך, הלכו להם אצל רבי שמעון בן יוחאי ועמד ונתפלל עליהם ונפקדו.

מה הקדוש ברוך הוא פוקד עקרות אף צדיקים פוקדין עקרות, והרי דברים קל וחומר ומה אם בשר ודם על שאמר לבשר ודם שכמותו אין לי חפץ בעולם טוב ממך נפקדו, ישראל המחכיין לישועתו של הב"ה בכל יום ויום ואומרים אין לנו חפץ טוב בעולם יותר ממך על אחת כמה וכמה, הוי נגילה ונשמחה בך.⁸

5. ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 155, 223.

6. בנספח שבסוף המאמר מובא הנוסח המופיע בפסדר"כ.

7. נוסח היסוד על פי כתב יד וטיקן, הנמצא במהדורה הסינופטית שערכה תמר קרדי.

8. <https://schechter.ac.il/wp-content/uploads/2018/04/3.pdf> בתיקונים קלים ופתיחת קיצורים.

8. שיר השירים רבה פרשה א ד, ד"ה נגילה ונשמחה בך, ב, מהר" וילנא תרל"ח.

ב. עיון ספרותי בסיפור

הסיפור בנוי במבנה שלם ומתהפך, שבו הקונפליקט מגיע אל פתרונו הטוב והמצוקה מתהפכת לשמחה. הסיפור מופיע לאחר אזכור הלכה בדבר הצורך בגירושין במקרה של עקרות מעל עשר שנים. הסיפור פותח בהליכה אל רבי שמעון בן יוחאי ברצון להתגרש, ומסתיים בשיבת הזוג אל רבי שמעון בן יוחאי ברצון להישאר יחד. לאחר שרבי שמעון מתפלל על הזוג, הם אף נפקדים בבן. הסיפור מסתיים בלקח טוב אודות השמחה אשר תהיה בזמן הגאולה.

היפוכים רבים מתרחשים בסיפור: הרצון להתגרש הופך לרצון לדבוק זו בזו; העקרות מתהפכת והאישה נפקדת; ואף ישראל המצפים לישועה זוכים בסיום הסיפור להבטחה אודות שמחת ישועתם.

מילת המפתח בסיפור היא המילה **חפץ**, והיא מבטאת את ההיפוך שיקרה לכל הדמויות בסיפור, ולעלילה עצמה. המילה 'חפץ' היא מילה כוללת המבטאת את הדומם וחסר הייחוד. אבל האישה הופכת משמעות זו לחפץ הלב, שהוא הגילוי העמוק של המרומם בנפש האדם, של הרצון והכמיהה.

גם הביטוי האוקסימורוני "שכרתו יותר מדי - כיוון שנתישבה עליו דעתו", מכיל בתוכו בדיוק את העניין החמקמק הזה. מצד אחד שכרות היא מצב לא מודע, אבל דווקא מתוכו מתיישבת על האיש דעתו, והוא נחשף למקום כמוס בנפשו. נראה שמקום זה, שבו נמצאת האהבה והרוך כלפי אשתו, אותה הוא מכנה בלשון חיבה 'בתי', היה בלתי ידוע, או לפחות נסתר מעיני האיש.

הרעיון יוצא הדופן של רבי שמעון בן יוחאי, לקיים סעודת גירושין שתהיה כתמונת ראי לסעודת הנישואין, נושא גם הוא את רעיון ההיפוך המושלם. ואכן, אותה סעודת גירושין מצליחה לעורר מחדש ולהזכיר לזוג את האהבה אשר הייתה בבסיס ברית נישואיהם.

מרכזיותה של האישה בסיפור הזה, בולטת ואף מפתיעה, במיוחד על רקע ההלכה אשר מדברת אך ורק על מקומו של הגבר בתוך מערכת הנישואין או הגירושין הזאת: "נשא אדם אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל". הן שרשרת הפעלים המיוחסת לאישה, הן הכותרת: "מעשה באשה אחת" - מביאים אותנו להכיר במרכזיותה של האישה בגאולתה. הקורא חש שאומנם רבי שמעון בן יוחאי הוא זה שמתפלל עליהם, אך הם חוזרים להיות יחד ואף נפקדים, בזכות מעשה האישה, והרי זאת כותרת הסיפור עצמו. למעשה, הזוג חוזר אל רבי שמעון בן יוחאי ברצון לדבוק זה בזה, אף שאין להם ילד. רק לאחר שהם חזרו בהם מכוונתם להתגרש, הם יזכו גם בילד.

זה המקום לציין כי רק בשיר השירים רבה כותרת הסיפור היא "מעשה באשה", ואילו במקבילה מתוך פסיקתא דרב כהנא הכותרת היא "מעשה בצידן באדם", למרות שעלילת שני הסיפורים זהה, והאישה היא הדמות המרכזית גם בגרסה המקבילה. בהמשך אעמוד על משמעות עניין זה בתוך הקשר הסיפור במדרש שיר השירים רבה.

נקודת השיא בסיפור נמצאת בצמד המילים: "בחצי הלילה", צירוף מילים המבטא גם במקרא רגע של פוטנציאל גדול של גאולה.⁹ רגע זה כרוך במתח ברבר מימושה של הגאולה. כך ביציאת מצרים (שמות י"ב, כט), ובעיקר בצורה הדומה ביותר לסיפורנו - במגילת רות (רות ג', ח). גם רות עושה מעשה נועז אל מול מי שיהיה בעלה, וגם שם מתעורר בועז בחצי הלילה. מגילת רות משתמשת בלשון מפורשת של גאולה, כאשר רות עשתה הכול עד אותו הרגע, וברגע הזה מתעוררת השאלה האם בועז יענה? האם תבוא הגאולה? כך גם כאן, האישה עשתה את כל מה שעשתה, והמתח בסיפור מגיע לשיאו - האם יענה האישי? ואכן, הוא נענה.

מסיבת הגירושי, אשר נמצאת במרכז הסיפור, הצליחה להחזיר את הזוג לנקודת ההתחלה, לחשוף את האהבה שעדיין הייתה שם וכוסתה עם השנים בכאב, בתסכול, בציפייה או בכעס. ברגע שהאהבה התגלתה שוב ועלתה מן הכמוס אל הנגלה, נענה הזוג אליה, והחליט לדבוק בה.¹⁰

למעשה, רשב"י לא יכול היה להתפלל על בני הזוג מלכתחילה שייפקדו, שהרי הם באו ברצון להיפרד זה מזה: "אתון גבי ר' שמעון בן יוחאי בעיין למשתבקא דין מן דא". רשב"י אינו יכול להתפלל אלא על מה שהם מבקשים, והרי זה בדיוק המקום בו מתרחש הסיפור - מקום בו חפץ הלב מבקש לעלות מן הנסתר והנשכח אל הנגלה. אותו מבקש רשב"י להעיר ולהזכיר, להעיר את חפץ הלב עד שיבקשו להידבק זה בזה. רק אחרי שנפתחו מחיצות הלב בין בני הזוג, יכול רשב"י להתפלל ולפתוח מחיצות שמיים בתפילתו.

9. בקרובה המפורסמת של יניי 'אז רוב נסים הפלאות בלילה', המופיעה בהגדה של פסח, ניתן לראות עקבות לדרשות חז"ל רבות המייחסות את חצי הלילה לזמן בו מתרחשת גאולה גם בסיפורי מקרא שלא צויין בהם במפורש 'בחצי הלילה'.

10. וכאן אם יורשה לי, עלה בליבי זכרון אבי מורי ז"ל, פרופ' ישראל תא-שמע, ששנים רבות היה לומד איתנו תנ"ך קריאה פשוטית, כשאנחנו יושבים לעת ערב על המרפסת בלילות ירושלמיים נעימים. ואני זוכרת במיוחד את קריאתו בסיפור מיכל ודוד, שעליו הוא חזר שוב ושוב. כזכור, בעקבות חילופי הדברים הקשים בין דוד לרעייתו מיכל לאחר שדוד פיזז וכרכר מול הארון, נאמר: "וְלִמְיַכַּל בַּת שְׂאוּל לֹא הָיָה לָהּ יָלֵד עַד יוֹם מוֹתָהּ" (שמ"ב ו', כג). מקובל לפרש פסוק זה באחת משתי דרכים: או שמדובר בעונש למיכל על התנהגותה כלפי דוד, או שמדובר בתוצאה טבעית של הריחוק ביניהם. אבי הציע אפשרות שלישית: פסוק זה אינו תוצאה, אלא הסיבה להתרחשות. הלא מיכל היא האישה היחידה בתנ"ך שמסופר על אהבתה לבעלה. על רקע זה, הקורא אינו מבין את הניכור הקשה המתגלה בפסוקים אלו. משפט הסיום שופך אור חדש על השורש לריחוק זה: עקרותה של מיכל ושנים של ציפייה גרמו לה לכאב, תסכול, ריחוק ואולי גם כעס. ואתם - כך היה מסיים אבא - תמיד, כשתראו מישהו שהוא ממורמר, שהוא כועס, שהוא מלא בוז, לפני שתחמירו בשיפוט עליו, תבדקו אם הוא לא סוחב כאב כלשהו, אם לא רע לו...

ג. הקשר הסיפור להלכה הפותחת

הסיפור הוא סיפור שלם, הרמוני ובנוי לתפארה. יש בו עלילה, מבנה, מתח, מטפורות וסיום סגור עם מוסר השכל בסופו. נראה שהסיפור עומד בפני עצמו כיחידה סגורה ושלמה. עם זאת, בדיקת הקשרו הרחב של הסיפור בתוך החיבור שבו הוא נמצא, יכולה להוסיף רובד משמעות נוסף להבנת הסיפור. ההקשר הראשון והבולט לעין הוא שאלת היחס בין ההלכה הפותחת את הסיפור, לבין סיפור האגדה עצמו.

היחס בין הלכה לאגדה בספרות חז"ל הוא נושא שנידון במחקרים רבים והוא אחד ממאפייני ספרות חז"ל. פעמים רבות משולבים סיפורים בתוך הספרות ההלכתית, או הלכות בתוך חיבורי האגדה, בצורה שבה הסיפורים מאתגרים את הדיון ההלכתי שבתוכם הם משולבים.¹¹ ההלכה המופיעה בתחילת הסיפור, שמקורה במשנה ביבמות פ"ו מ"ו, עניינית ומנוסחת בקצרה: זוג ששהה עשר שנים ללא ילדים, אין הבעל יכול להתבטל ממצוות פרו ורבו ולכן הוא צריך לגרש את אשתו, או לשאת עליה אישה שנייה.¹² אך הסיפור עצמו אינו מקיים את ההלכה הנמסרת בתחילתו. למען הדיוק, הסיפור אומנם מתחיל ברצונם של הזוג לקיים את דבר ההלכה, אך עצתו של ר' שמעון בן יוחאי, יוזמת האישה, והיענות הבעל – מביאים בסופו של דבר לכך שהם נוהגים בניגוד להלכה שהובאה.

מאמרים רבים התייחסו לשאלה כיצד ליישב ולהבין את פעולתו של רשב"י המנוגדת להלכה המופיעה בראש הסיפור. שרה ויינשטיין הצביעה על הבדלים בין ההלכה הארץ ישראלית והבבלית בנוגע לחובת הבעל לתת גט לאשתו במקרה של עקרות. לטענתה, ייתכן שבארץ ישראל לא היה חייב הבעל לתת גט לאשתו, אלא שזו הייתה רק אפשרות הניתנת למימוש. על פי הבנה זו, הבעיה שהועלתה מצטמצמת ואף נעלמת, שכן רשב"י נהג על פי אפשרויות ההלכה שהיו נהוגות בארץ ישראל.

ייתכן שאכן ניתן לפתור את הבעיה ההלכתית בהצבעה על הבדלי המנהגים שבין ארץ ישראל לבבל. עם זאת, השאלה המרכזית היא עדיין מדוע בחרו עורכי המדרש לעצבו כך שבראשו מוצבת הלכה המנוסחת בצורה חד משמעית, ובהמשכו סיפור הסותר אותה ומשדר שדר הפוך לחלוטין? יתרה מזו, בסיפור זה, החכמים עצמם – במקרה זה רשב"י – הוא הפועל כביכול כנגד ההלכה המוזכרת בתחילה. לפיכך, ברצוני להציע זווית ראייה שונה לשאלת היחס שבין ההלכה לסיפור.

11. על נושא נרחב זה נכתב רבות במחקר. ראו לדוגמה: י' פרנקל, 'מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד א, ירושלים תש"ן, עמ' 205-215; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 481-500; י' ברנדס, אגדה למעשה: עיונים בסוגיות משפחה חברה ועבודת השם, ירושלים תשס"ה, עמ' 11-15.

12. לעיון בהלכה זו ובמשמעויותיה, וכן בהבדלים בין ארץ ישראל לבבל בנושא זה, עיינו: ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ג, עמ' 35-47, ובהתייחסות לסיפורנו עמ' 316-318.

כאמור, בספרות חז"ל ניתן למצוא זה לצד זה במקרים רבים סיפורים והלכות אשר אינם מתיישבים זה עם זה. במקרים אלו אפשר לנסות ולפתור בצורה נקודתית את ההתנגשות בין הסיפורים לבין ההלכות המשולבות לצידן (וכך למעשה נהגה ויינשטיין). עם זאת, במקום ליישב את המתח בין סיפור להלכה בכל מקרה בפני עצמו, אולי אפשר להפנות את המבט אל מעשה העריכה הכולל.¹³ אולי ניתן להציע מבט רחב על התמונה הגדולה המתקבלת מתוך ערבוב ז'אנרי זה: ההלכה, אשר מעצם טבעה מנוסחת בחסכנות, בדיוקנות ובהכללה, והאגדה המספרת סיפור ספציפי, מכוון למקום, לזמן ולדמויות, ומתארת את ההתרחשות הפנימית והאנושית של גיבוריה. במילים אחרות, אני מציעה להפנות את המבט לפעולת העריכה ששילבה זה לצד זה סיפורים והלכות שאינם מתיישבים בקלות. הלברטל מבקש לראות בצירוף ההלכה והאגדה, מפגש בין נומוס ונרטיב, בין החוק והסיפור. וכך כתב:

בסוגיות לא מעטות בתלמוד יש בצירוף הסיפור לחוק משום הבעה עמוקה של ענווה. משום שבאמצעי הזה החוק מביע את מגבלותיו. בצירוף הזה ההלכה מופיעה עם הסיפור כרכיב המעיד על מגבלותיה. אותם אמוראים היוצרים את ההלכה הם אלה שאודותם מסופרים הסיפורים המלמדים על מוגבלותה של ההלכה. הסיפור הוא אפוא הביטוי העמוק של הענווה של המחוקק. כך הסוגיה מעצבת לא רק הוראות, אלא גם רגישות שאינה יכולה לבוא לידי ביטוי מלא במערכת כללים - מפורטים ומורכבים ככל שיהיו. הדברים אמורים במיוחד כאשר מדובר ניסיון למסד את פעולת הסליחה המניחה מרקם סבוך ועדין של יחסי אנוש.¹⁴

לדבריו ניתן להוסיף שאם בקשת סליחה היא פעולה "המניחה מרקם סבוך ועדין של יחסי אנוש", על אחת כמה וכמה, במקרה של עקרות ממושכת, של למעלה מעשר שנים. על פי עיקרון זה, במלאכת העריכה עצמה, ביקשו חכמים להצביע וליצור את מורכבות המקרה. ההלכה, כמערכת חוק, מחויבת לניסוח כולל ומוחלט, עם גבולות מוגדרים. ואילו האגדה מבקשת לפתוח צוהר אל ההתרחשות הפנימית, האנושית או הדתית העומדת מאחורי הקטגוריה ההלכתית.

בפני חכמים עמדה מטרה מסובכת ומורכבת. מצד אחד הם מנסחים הלכות וחוקים, יוצרים הלכה ברורה, מסודרת וקבועה, ומן הצד שני מבקשים לראות את הסיטואציה האנושית שממנה

13. או אולי לעמוד על משמעות הטקסט הערוך, ולשאול על המשמעות המתקבלת מתוצאת מעשה העריכה, ראו: נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 4-5, 150-151.

14. מ' הלברטל, 'על סף הסליחה, על חוק וסיפור בתלמוד', ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק, י"צ שטרן (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בתרבות היהודית, ספר היוכל לכבוד אביעזר רביצקי א, ירושלים תשע"ב, עמ' 122.

היא מורכבת. מטרתם להצביע על כך שמאחורי הקטגוריות ההלכתיות יש אנשים ויש חיים. על החכם ועל פוסק ההלכה לדעת את ההלכה על כל דקדוקיה, ובמקביל לראות את הסיפור ואת האנשים המרכיבים אותה, ולדעת להתנהל מולם. הדרך היפה והעדינה של חז"ל ליצור את המורכבות, היא על ידי שילוב ההלכה והאגדה.¹⁵

במקום שבו מופיעות יחד ההלכה והאגדה, ודווקא במקרים שבהם יש סתירה ביניהן, צריך להתבונן במעשה העריכה, מתוך כוונה לזהות קריאה רחבה ועמוקה יותר. כאשר מוצגים זה לצד זה שני טקסטים, אחד הלכתי והשני אגדתי, יש מקום להדגיש את הפער ואת המרחב שנוצר כתוצאה ממנו. ההלכה כמערכת חוקים מנסחת כללים הלכתיים. הסיפורים המשובצים לצד ההלכה מציגים את מעשיהם של החכמים עצמם, ומציעים שלא נקיים את ההלכה כחובת אנשים מלומדה. השילוב שבין ההלכה לאגדה הוא הכרתם של החכמים במגבלות ההלכה להקיף את כל הסיטואציות האנושיות הטמונות מאחורי ההלכות. שהרי ניחא, בנוגע להלכות מעשרות. אבל הלכות תשובה? והלכות כיבוד אב ואם? והלכות זוג שלא זכה לילדים? הרי מאחורי כל אלה עומדים אנשים, ומצבים, ומערכות יחסים, ולבבות פועמים, ואין דוגמה אחת דומה לרעותה. התרגום של ההלכה אל המציאות מופיעה באין סוף פניהם של האנשים. הסיפורים אינם מבקשים לנסח מחדש את ההלכה, אלא להצביע על המורכבות הניצבת בפני פוסק ההלכה המכיר את ההלכה הכתובה, אך גם מתייחס לאדם הנמצא מולו.¹⁶

למעשה, כל מי שרוצה להיות פוסק הלכה, יודע שאין די בלימוד ספרי ההלכה על בוריים. הוא חייב לשמש תלמידי חכמים, לראות את ההתנגשות האינסופית בין ההלכה בניסוחה החוקתי לבין תרגומה במציאות האנושית. לכן חשוב להצביע על העובדה שההלכות והסיפורים, שניהם יחד נכתבים על ידי חכמים, ובדרך כלל מסופרים על חכמים ואנשי ההלכה עצמם.

נחזור אל הסיפור שלנו. ברצוני להציע שהמתח הנוצר בין ההלכה לבין הסיפור המופיע אחריה פותח צוהר ליכולתו של רשב"י לראות את האנשים שמאחורי המקרה ההלכתי. לכאורה הגיע אליו מקרה פשוט הלכתי. הקטגוריה ההלכתית היא ברורה ומסודרת: זוג שהה עשר שנים ללא ילדים – ולכאורה מבחינה הלכתית פשוט כיצד יש לפסוק. אבל מאחורי הניסוח ההלכתי היבש, החוקי, יש כאב ועיניים שדמעו לא מעט בשנים האחרונות. רשב"י מבין שהזוג רואה את עצמו רק מבעד עיני הקטגוריה ההלכתית. הם כבר אינם רואים זה את זה אלא רק את המצב ההלכתי שבו הם נתונים. מי יודע מה עשו כל אלה לנפשם וליחסים שביניהם. הוא לעומתם רואה גם את המצוקה האנושית, מנסה לפגוש אותם, לבדוק את שלומם, ושולח אותם להתבונן ולהיפגש יחדיו. האם תמה האהבה – או שמא היא עוד ישנה, ואולי עוד ניתן לעשות דבר מה. ואכן מתברר שהאהבה עוד לא תמה.

15. להרחבה בנושא זה מומלץ לעיין במאמרו הנזכר של הלברטל (לעיל).

16. עוד בכיוון זה ניתן לראות אצל פיינטוך (לעיל, הערה 4), עמ' 240-241; ברנדס (לעיל, הערה 9), עמ' 79-81, ובמקומות רבים נוספים בספרו.

ד. הקשר הסיפור בתוך שיר השירים רבה

עד עתה דנתי בסיפור כשלעצמו ובהקשרו המיידני לדיון ההלכתי שבו הוא נפתח. אבקש עתה להתבונן בהקשרו הרחב בתוך מדרש שיר השירים רבה. הסיפור, כנזכר למעלה, מופיע בשני חיבורים ארץ־ישראליים. גרעין הסיפור אחד הוא, ובכל זאת ניתן לראות שיש הבדלים בניסוח הסיפור ובעיצובו בין שני המקורות.

בשני החיבורים, ברור שהאישה היא האקטיבית. בשיר השירים רבה הדבר מועצם על ידי כותרת הסיפור המתייחסת מפורשות לאישה: "מעשה באשה אחת בצידן", וזאת בניגוד לפתיחת הסיפור בפסיקתא דרב כהנא שם כותרת הסיפור היא: "מעשה בצידן באדם שנשא אישה", כותרת המתאימה לדיון ההלכתי (המופיע בפירוט ובהרחבה רבה יותר בפסיקתא), העוסק בתפקידו של האיש במקרה זה.

ישנם עוד הבדלים קלים בין המקורות (לדוגמה המיקום בסיפור שבו מציע האיש לאשתו לקחת כל חפץ טוב מביתו). אינני מתייחסת לפרטים אלו, אך ברצוני להתייחס לשוני בסיום הסיפור בין שני החיבורים. בפסיקתא דרב כהנא ישנה אמירה כללית על השמחה שתהיה בזמן הגאולה, ואילו בשיר השירים רבה מסתיים הסיפור בהדגשה נוספת שברצוני לעמוד עליה. אציג את שני הסיומים:

סיום הסיפור בפסיקתא דרב כהנא:

והרי הדברים קל וחומר ומה אם בשר ודם שמח שמחה ומשמח את הכל, כשיבוא הק' לשמח את ירושלים על אחת כמה וכמה. וישראל מצפים לישועתו של הקב"ה על אחת כמה וכמה.

סיום הסיפור בשיר השירים רבה:

ומה אם בשר ודם על שאמר לבשר ודם שכמותו אין לי חפץ בעולם טוב ממך נפקדו, ישראל המחכים לישועת הקב"ה בכל יום ואומרים אין לנו חפץ טוב בעולם אלא אתה על אחת כמה וכמה.

רק בסיום הסיפור בשיר השירים רבה נאמר שישראל אומרים לקב"ה את המשפט המופיע בסיפור "אין לנו חפץ טוב בעולם אלא אתה". להלן אחזור ואתייחס לשינוי חשוב זה. שיר השירים רבה הוא חיבור ארץ־ישראלי המכיל דרשות הדורשות את כל פסוקי מגילת שיר השירים. דרך הפירוש המאפיינת את החיבור, היא אלגורית־היסטורית.¹⁷ חיבור זה, כחיבורים נוספים בספרות האגדה המאוחרת בארץ־ישראל, נאסף ונערך בתקופה קשה ביותר ליישוב

17. "א"א אורכך, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והויכוח היהודי נוצרי', תרביץ ל, תשכ"א, עמ' 148-170; 'י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"ל, עמ' 155-157; ת' קדרי, 'שירה ופשרה: מבט חדש על דרשות חז"ל לשיר השירים', מחקרי ירושלים בספרות עברית כח, תשע"ו, עמ' 28.

היהודי בארץ. המציאות בארץ ישראל בשנים שלאחר החורבן במאות הראשונות לנצרות, הייתה קשה מאוד עבור העם היהודי. ראשית, מבחינה אישית של תנאי עוני, קושי בכלכלה, רדיפה מצד השלטון, כברבות מהמדינות שהיו תחת האימפריה הרומית בשלהי תקופתה. אך נראה שהקושי העיקרי והייחודי ליהודי ארץ ישראל היה במישור הלאומי והדתי. המציאות של חורבן הבית השפיעה על כל רובדי החיים. נוסף לזאת את טענות הנוצרים אודות מצבם העלוב של היהודים, חורבן הבית, ועליונות הנצרות, שהם כולם עדות לכך שהקב"ה עזב את עמו. נראה כי ספרות חז"ל הארץ ישראלית במאות אלה, חתומה כולה בחותם החורבן ובפולמוס מבית ומחוץ, על המשמעות התיאולוגית והאמונית של החורבן. חכמי ישראל שאלו את עצמם האומנם כטענת הגויים, מצבה השפל של היהדות אינו רק עונש על החטאים, אלא גם הפרת הברית ועדות לכך שהקב"ה עזב את עמו.¹⁸

כאמור, שאלה זו השאירה עקבות נרחבים בספרות חז"ל שנכתבה בתקופה. מגילת שיר השירים היוותה לחז"ל אתגר מיוחד עקב עיסוקה (על פי חז"ל) באהבה שבין כנסת ישראל לדודה. עיסוק זה מדגיש את שאלת הקשר הזה. עיון בשיר השירים רבה מוכיח ששאלת האהבה והקשר בין עם ישראל לקב"ה היא שאלה נוקבת ומטלטלת בעולמם הקיומי.

על רקע הדברים האלו וההקשר הרחב, אני מבקשת לשאול מה הסיבה לשיבוץ של סיפורנו במסגרת שיר השירים רבה? לדעתי, על רקע ההקשר מקבל הסיפור שבו עסקנו משמעות נוספת.¹⁹ ברבות מאגדות שיר השירים רבה מופיעים משלים המדמים את הקשר בין עם ישראל לאלוקיו לקשר שבין איש לאשתו: איש ואישה, מלך ומלכה, מלך ומטרוניתה ועוד. בכל המקרים האלו האישה נמשלת לכנסת ישראל והאיש לקב"ה. סביר להניח שגם בסיפורנו האיש נמשל לקב"ה והאישה לכנסת ישראל. אם כך, מה משמעות העובדה שאין להם ילד? מה משמעות העובדה שהם מגיעים אל רשב"י ברצון או אולי גם ביריעה שעליהם להיפרד זה מזה? אני מבקשת להציע שהמצב המתואר בפתחת הסיפור, שבו עברו שנים רבות על בני הזוג ללא ילד – עד כדי כך שהם חושבים להפר את ברית הנישואים ביניהם, משקף את העובדה ההיסטורית וההכרה בכך ששנים רבות עברו על עם ישראל בחורבן, הגאולה מתמהמת מלהגיע ובית המקדש לא נבנה. העקרות משולה לנתק בין הקב"ה וכנסת ישראל. האם גם עם ישראל צריך לחשוב על החשש מפני הפרת הברית המובטחת עם הקב"ה? האם מדובר חלילה בגירושין בין הקב"ה לבין עם ישראל, כפי שטוענת הנצרות?

קריאה זו של הסיפור בהקשרו הרחב כחלק מדרשות שיר השירים רבה, מציגה התמודדות ישירה עם שאלות קיומיות אלו. הסיפור מטיל את האחריות להמשך הקשר על האישה, כלומר

18. בנושא זה ראו לדוגמה: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד א, ישראל, 1977, עמ' 25-33; א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 466-494; א' אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 7-33; 440-445.

19. על הניסיון לברוק את האגדה על רקע החיבור כולו כחלק מחשיפת משמעות התוכן, ראו: ע' מאיר, 'הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד', בקורת ופרשנות 20, תשמ"ה, עמ' 103-119.

על כנסת ישראל. כפי שהודגש למעלה, בסיפור זה הזוג חוזר זה לזו ללא הבטחה לילד. האישה רוצה וכמהה לילד, אך רצונה להמשיך את הקשר הזוגי ולדבוק בבעלה מתקיים גם ללא קיום משאלת ליבה לילד. דבריה "אין לי חפץ בעולם טוב ממך" מלמדים שגם אם נגזר עליהם להיות בלי ילד, היא חפצה בכך.²⁰

במעבר לנמשל, ניתן לשמוע את עם ישראל, אשר באותה תקופה קשה שהתארכה היה רחוק מאוד מ'ילד', רחוק מאוד מגאולה, שרוי בייסורי הגלות ונאנק תחת עול הגויים. עם זאת, דור אחר דור, אמר את הדבר הזה בדיוק: 'אין לנו חפץ בעולם טוב ממך'. ישראל כמהים לגאולה, מתפללים לגאולה ומצפים לה. אבל גם אם נגזר לחיות ללא גאולה, אין לישראל חפץ בעולם טוב מהקב"ה ומהברית עמו.

כזכור, בסוף הסיפור זוכה הזוג גם לילד. אם נעיין שוב בסיומים השונים של הסיפור, בפסיקתא דרב כהנא השמחה המתוארת היא על הגאולה העתידית. אך בשירה שירים רבה נאמר: "ישראל המחכין לישועתו של הב"ה בכל יום ויום ואומרים אין לנו חפץ טוב בעולם יותר ממך על אחת כמה וכמה, הוי נגילה ונשמחה בכך", דהיינו השמחה היא גם לפני הגאולה, על הדבקות בה' גם בשנות החורבן והציפייה לגאולה. חשיפת הרובד החשוב והמשמעותי הזה של הסיפור מתגלה רק מתוך התבוננות בהקשרו הרחב בשיר השירים רבה.

לסיכום, קריאת הסיפור הבודד מתוך הקשריו השונים - מתוך הקשרו המידי להלכה הנמצאת בראשו, ומתוך הקשרו הרחב כמשובץ במדרש שיר השירים רבה, תורמת הן להבנה מחודשת ועמוקה יותר של מסריו הרעיוניים של הסיפור, הן להרחבת הבנתנו את חיבור שיר השירים רבה.

נספח: נוסח הסיפור בפסיקתא דרב כהנא

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו.
א"ר אבין ואין אנו יודעין כמה לשמוח, אם ביום ואם בהקב"ה, ובא שלמה ופירש נגילה ונשמחה כך, כך בתורתך, כך בישועתך. א"ר יצחק כך, בעשרים ושתים אותות שכתבת לנו בתורה, ב' תרין כ' עשרין.
כידתנינן תמן נשא אשה ושהא עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לכטל פיריה וריביה.
גרשה מותרת להינשא לאחר, רשאי השני לשהות עמה עשר שנים.
אם הפילה מונה משעה שהפילה.

20. כאן המקום להזכיר את קביעתה של קדרי שטענה שלפי מדרש שיר השירים רבה פסוקי המגילה מתארים לא רק את קשר האהבה שבין האל לעמו אלא גם את תחושת הנטישה והסתר הפנים. ראו: ת' קדרי, "נסמכו לי לילות לילות", דרשות שיר השירים בנושא שעבוד מלכויות', מדעי היהדות 53, תשע"ח, עמ' 145-168.

האיש מצוה על פיריה וריביה אבל לא האשה. ר' יוחנן בן ברוקה או' על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים וג'
מעשה בצידן באחד שנשא אשה ושהא עמה עשר שנים ולא ילדה, אתון לגבי ר' שמעון בן יוחי למשתבקה, א' לה, כל חפץ שיש לי בתוך ביתי טלי אותו ולכי לבית אביך. א' להם ר' שמעון בן יוחאי: כשם שנזדווגתם מתוך מאכל ומשקה כך אין אתם פורשין זה מזה אלא מתוך מאכל ומשקה. מה עשת, עשת סעודה גדולה ושיכרתו יותר מדיי ורמזה לשפחתה ואמרה להון טלו אותו לבית אבא. בחצי הלילה נייעור משנתו, א' להן, איכן אני נתון, אמרה לו, לא כך אמרתה כל חפץ שיש לי בתוך ביתי טלי אותו ולכי לבית אביך, וכרון הוא אין לי חפץ טוב ממך. כיון ששמע ר' שמעון בן יוחי כך, נתפלל עליהם ונתפקדו. הקב"ה פוקד עקרות והצדיקים פוקדים עקרות. והרי הדברים קל וחומר ומה אם בשר ודם שמח שמחה ומשמח את הכל, כשיבוא הק' לשמח את ירושלם על אחת כמה וכמה. וישראל מצפים לישועתו של הקב"ה על אחת כמה וכמה, שוש אשיש בה'.²¹

21. פסיקתא דרב כהנא פסקא כב, מהר' מנדלבוים, ניו-יורק תשמ"ז, עמ' 327-328.

“בצלו נחיה בגוים”: על משנתו המדינית של רבי יהודה הנשיא

ימי רבי יהודה הנשיא נחשבים תור הזהב של הנשיאות, ואף יותר מכך, תור הזהב של תקופת המשנה והתלמוד. הישגיו של רבי יהודה הנשיא הם שילוב ייחודי וחסר תקדים של תורה וגדולה – עריכת המשנה והתקבלותה כחיבור מוסמך ומחייב לצד מעמדו המדיני של רבי יהודה הנשיא כראש האומה היהודית המוכר על ידי השלטונות הרומיים. ובלשון התלמוד: “מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד” (גיטין נט ע”א). מקורות אחדים רומזים שגדולה זו נחשבה בעיני בני הדור בהשפעת חצר הנשיאות כנושאת בחובה מאפיינים משיחיים, או כביטוי של גאולה. די להזכיר בהקשר זה את דברי הבבלי: “אמר רבי: אי מן חייא הוא כגון רבנו הקדוש” (סנהדרין צח ע”ב), או את המסורת על אודות ניסיונו של רבי יהודה הנשיא לכטל את צום תשעה באב (מגילה ה ע”ב), ניסיון המבטא עמדה שהגורם לצום – חורבן המקדש ואוּבְרֵן העצמאות הלאומית – כבר בטל ואינו תקף עוד.¹

על אף מעמדו המרכזי, ידיעותינו על רבי יהודה הנשיא מסתמכות באופן כמעט מוחלט על ספרות חז”ל. למעשה שמו אינו נזכר באף מקור מחוץ לספרות חז”ל, בעוד שבספרות זו הוא נזכר כ־1300 פעמים.² בלעדיות זו מציבה אתגר בפני ההיסטוריון, לאו דווקא בשל ההסתמכות על קורפוס אחד כמקור לתולדותיו של מנהיג דגול. בהקשר זה, גיוונה ועושרה של ספרות חז”ל דווקא מאפשרים לחשוף קולות שונים ונקודות מבט מפתיעות על אודות רבי יהודה הנשיא. הקושי העיקרי הוא בכך שספרות חז”ל אינה, ואינה מתיימרת להיות, דיווח היסטורי על האישים הנזכרים בה או תיאור ביוגרפי שלהם. זאת ועוד, ספרות חז”ל אינה משמרת סיפור רצוף של חיי

* ליובלו של ידידי הרב ד”ר אברהם וולפיש, שזכיתי בשנים עברו להיות עמיתו, בין היתר בעריכת “נטועים”.

1. למקורות נוספים ולדיונים ראו: א’ אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים תשס”ז, עמ’ 35–40, 57–43.

2. השערה רווחת היא שמערה 14 בעיר הקברים של בית שערם היא מקום הקבורה של רבי, אבל שמו אינו מתועד שם; ראו: נ’ אביגד, ב’ מזר, ‘בית שערם’, האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, א, ירושלים 1992, עמ’ 238. אפשר שכתובת קציון קשורה למצב בימי רבי, אבל בכתובת זו נזכרים שמות ממשפחת הקיסרים ויהודים, אך לא רבי; ראו: J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, II, Rome 1952, no. 972; לתרגום עברי ראו: ל’ רוט־גרסון, הכתובות היווניות מבתי־הכנסת בארץ ישראל, ירושלים תשמ”ז, עמ’ 125. אוריגינס (185–254 לסה”נ) מעיד על סמכות נרחבת שניתנה לנשיא, וסביר שמדובר בימיו של רבי יהודה הנשיא (איגרות לאפריקנוס יד), אך גם בדבריו שמו של הנשיא אינו נזכר.

”בצלו נחיה בגוים”: על משנתו המדינית של רבי יהודה הנשיא

האישים אלא אנקדוטות בודדות, ולעיתים אלה מופיעות בגרסאות שונות במקורות השונים. ספרות זו עשויה בתבניות ספרותיות, מחושבת היטב בלשוניתה ובתחכום אינטרטקסטואלי, ומגמותיה בין היתר הן חינוכיות ודתיות. על כן הנטייה לגשת לניתוח ספרות חז”ל מנקודת מבט ספרותית ולא היסטורית התגברה מאוד בדור האחרון. המחקר של העשורים האחרונים חשף את עושרה הספרותי ואת תחכומה של יצירת החכמים, ובעל היובל הוא מראשי המדברים בהיבטים הספרותיים של המשנה.³ אולם, כבר העיר סשה שטרן, שאמנם

בהחלט יהיה מקום לטעון, בהרחבה, שכל הספרות הרבנית נכנסת לקטגוריה זו [= של יצירות ספרותיות; נ”ח]. אם היה זה נכון שום דבר היסטורי לא היה יכול להיאמר אי פעם על רבי יהודה הנשיא או על הנשיאות. עמדה זו... תהיה קיצונית למדי. למקורות חז”ל יש כנראה רלוונטיות מסוימת למציאות ההיסטוריות שיצרה אותם, גם אם קשה לקבוע את הרלוונטיות הזו... לגיטימי, אפוא, להשתמש בהם למטרות היסטוריות בתנאי שזוכרים שהתיזה ההיסטורית העולה אינה חורגת ממה שהיא: היסטוריה של הנשיאות כפי שניתן להסיק מספרות חז”ל.⁴

לדעתי, ספרות חז”ל אינה שונה באופן מהותי ממקורות ספרותיים עתיקים רבים אחרים בשאלת טיבה כמקור היסטורי. אפילו בחיבורים היסטוריים כמו ”מלחמת היהודים” ו”קדמוניות היהודים” של יוסף בן מתתיהו יש להקדים את הניתוח הספרותי למסקנות ההיסטוריות, שכן גם חיבורים אלה – כמו כל יצירה כתובה – מבטאים את נקודות המבט של הכותב, האידאולוגיה שלו ותוכנית הפעולה שלו. רק על בסיס המודעות הזו – ניתוח ספרותי של המקור ואיתור המגמות של הכותב – ניתן להמשיך ולהתקדם לשלב הבא של הסקת המסקנות ההיסטוריות מן הכתוב. היסטוריה זו יכולה לכלול את שחזורם של האירועים עצמם, כמו גם הבנת ההקשר ההיסטורי והלכי הרוחות של התקופה המתוארת ו/או של ימי הכותב. במובן זה כל מקור חז”לי מבטא בראש ובראשונה את המציאות שבה הוא נוצר, ומתוך ניתוח זהיר וקפדני, משקף במידה מסוימת גם את המציאות של התקופה שאליה הוא מתייחס. במקורות המובאים להלן אינני מבקש לחשוף או לשחזר אירוע קונקרטי, אלא את הלוך הרוחות של ימי הנהגתו של רבי יהודה הנשיא. המקורות אמנם מאוחרים לימיו, אבל הצטברותם יחדיו של מקורות שונים ומגוונים לתפיסה אחת אחידה תומכת בקביעת מועדה של תפיסה זו לימיו של רבי יהודה הנשיא עצמו, כפי שנראה להלן.

3. ראו למשל עבודת הדוקטור שלו 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א, וספרו, מרבדי משנה: פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במסכת ברכות, אלון שבות תשע"ח.

4. S. Stern, 'Rabbi and the Origins of the Patriarchate', *JJS* 54 (2003), p. 194. התרגום שלי. לעיון מקיף בדמותו של רבי יהודה הנשיא כפי שהיא עולה מספרות חז”ל, אבל בלא כל יומרה היסטורית, ראו: ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל-אביב 1999. וראו הערתו של ד' לוי, 'דמות תלמודית והשתקפותה', קתדרה 106 (תשס"ג), עמ' 178, הערה 2, והפניותיו שם. לעיון היסטורי בדמותו של רבי יהודה הנשיא, ראו: אופנהיימר (לעיל, הערה 1), וראו שם, עמ' 17-11, הקדמה מתודולוגית בעניין האפשרות לשחזר את דמותו ההיסטורית של רבי יהודה הנשיא.

כידוע, קצת יותר מיובל שנים קודם לזמנו של רבי יהודה הנשיא פעל נשיא אחר בארץ יהודה – שמעון בר-כוסבא נשיא ישראל, הלא הוא בר-כוכבא.⁵ גם נשיא זה ביקש גדולה מדינית, והיו מי שראו בו משיח.⁶ אולם בניגוד גמור לשיתוף הפעולה של רבי יהודה הנשיא עם רומא ולמעמד וללגיטימציה שהאימפריה העניקה לו, שמעון בר-כוסבא הנשיא מרד ברומאים, הקים מדינה עצמאית, והצהיר במטבעותיו ובמסמכיו הרשמיים על "גאולה" ו"חירות",⁷ ומכוח זה זכה בתוארו ובמעמדו. שני נשיאים בולטים עמדו להם אפוא לישראל במאה השנייה לסה"נ, אך מלבד שיתוף השם⁸ דרכם המדינית הפוכה לחלוטין.⁹

בעיון קצר זה אבחן כיצד ספרות חז"ל מבדלת את גישתו, מדיניותו ומעמדו של הנשיא המאוחר מאלה של קודמו שנכשל, וכדרכה של ספרות חז"ל – בלא להזכיר את שמו של בר-כוסבא. לאור מספר אנקדוטות בספרות חז"ל אבקש להגדיר מהו דגם הנשיאות המיוחס לרבי יהודה הנשיא, דגם המנטרל את הסכנה בגלישה לשאיפות משיחיות כמו אלה שהתפרצו שני דורות מוקדם יותר. ודוק, המקורות הנידונים כאן אינם קודמים לתקופת האמוראים, הם נערכו ושולבו בהקשרם המקומי ולא מתוך התמקדות בדמותו של רבי, ואין הכרח לטעון כי האירועים המתוארים בהם התרחשו בדיוק כפי שמדווח. אולם כל המקורות משקפים אווירה והשקפת עולם ביחס לרבי יהודה הנשיא ומדיניותו, העולים בקנה אחד עם הידוע עליו ממקורות אחרים, ודי לנו בכך.

כאן המקום להערה מתודולוגית. הנחת היסוד של הניתוח להלן היא שכאשר פסוק או חלק מפסוק מצוטט בספרות חז"ל, ההתייחסות אינה רק לקטע המצוטט במפורש, ועל הקורא להניח

5. התואר "נשיא" מתועד באיגרות בר-כוסבא, במטבעותיו, ובמשקולת אחת. לאיגרות ראו למשל "שמעון בר כוסבה הנסי על ישראל" (פפירוס ידין 54, שורה 1); "לשמעון בן כוסבא נסי ישראל" (NHZ 30 II. 1-2). לתואר "שמעון נשיא ישראל" על גבי מטבעות ראו את מטבעות הברונזה מהשנה הראשונה למרד (י' משורר, אוצר מטבעות היהודים, מימי שלטון פרס ועד מרד בר-כוכבא, ירושלים תשנ"ח, עמ' 125-126, ועמ' 316 לוח 220). למשקולת עופרת הנושאת את התואר "נשיא ישראל" בשני צידיה ראו: A. Kloner, 'Lead Weights of Bar Kokhba's Administration', *IEJ* 40 (1990), pp. 58-67.
6. ספרות חז"ל אינה מייחסת לבר-כוסבא את התואר נשיא, ודומה שזו שתיקה רועמת. הצהרתו של רבי עקיבא כאשר היה רואה את בר-כוסבא "דין הוא מלכא משיחא" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ו, סח ע"ד) היא הרוגמה המפורסמת המייצגת עמדה זו.
7. הן במטבעות הן בתעודות מתועדים הנוסחים: "לגאלת ישראל" ו"להרות ישראל".
8. על אף שיתוף השם בעברית, נהוג כשפה האנגלית לתרגם את התואר הזהה בשתי מילים שונות. לגבי בר-כוסבא נהוג להשתמש בתואר prince of Israel, בעוד שלגבי רבי יהודה הנשיא התרגום המקובל הוא the patriarch, ואפשר שהבדל זה נובע מהפער העמוק בין שני האישים. על תוארו של בר-כוסבא ראו עוד: W. Horbury, *Jewish War under Trajan and Hadrian*, Cambridge University Press; pp. 355-364.
9. להשוואה בין שני הנשיאים ולהגדרה כללית דומה של מדיניותו של רבי יהודה הנשיא ראו למשל אופנהיימר (לעיל, הערה 1), עמ' 36. אופנהיימר אף מביא את הפסוק "בְּצִלוֹ נְחִיָּה בְּגוֹיִם" כמאפייין של דרכו של רבי יהודה הנשיא, אולם הוא אינו מרחיב בדיון במקורות חז"ל כפי שמוצג להלן.

”בצלו נחיה בגוים”: על משנתו המדינית של רבי יהודה הנשיא

שעל מנת להבין את משמעות הציטוט לעומקה יש לעיין בפסוק כולו, ואולי אפילו בהקשרו של הפסוק ביחידה המקראית בשלמותה. חכמינו הכירו את המקרא לפני ולפנים, והסתפקו פעמים רבות בציטוט חלקי של הפסוק מתוך ההנחה שחלקיו האחרים והקשרו מוכרים היטב לשומע. יישומה של ההנחה הזו בדוגמאות הבאות יסייע לחשוף רבדים נסתרים במקורות מוכרים. דומה שמדיניותו של רבי יהודה הנשיא מנוסחת היטב באנקדוטה הבאה:

רבינו אמר לרבי אפס כתוב חד אגרא מן שמי למרן מלכא אנטונינוס, קם וכתב מן יהודה נשיאה למרן מלכא אנטונינוס, נסבה וקרייה וקרעיה, אמר ליה כתוב מן עבדך יהודה למרן מלכא אנטונינוס, אמר ליה רבי מפני מה אתה מבזה על כבודך, אמר ליה מה אנא טב מן סבי לא כך אמר כה אמר עבדך יעקב (בראשית רבה פרשה עה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 883).

רבי אפס, מזכירו של רבי יהודה הנשיא, ניסח את המכתב לקיסר מן הסתם בניסוח הרשמי השגור של מכתבי הנשיא. רבי יהודה הנשיא הבהיר לו שטעה בהצגת המוען – לא ”נשיא” אלא ”עבד”. על מחאתו של המזכיר השיב רבי כי הצגת כפיפותו לקיסר אינה חריגה אלא נטועה עמוק במערכת היחסים של יעקב ועשו, האבות הקדומים של שתי האומות, ישראל ורומא. עשו אינו תאומו הקרוב של יעקב, אלא מי שעומד בראש כוח צבאי המאיים על יעקב. הדרך להינצל מהאיום היא קבלת מרותו של בעל הכוח – ”פה תאמרון לאדני לעשו, פה אמר עבדך יעקב” (בראשית ל”ב, ה) – על מנת להינצל מחרבו של עשו. רק בדרך זו, כך כנראה סבור רבי יהודה הנשיא, הצליח יעקב לחיות את חייו בארץ כנען בשעה שבמקביל עשו הלך לדרכו שעירה. אופיו השלילי של עשו ועוינותו ליעקב הנטועים עמוקות במסורת היהודית¹⁰ עומדים ברקע הדברים ואינם נשללים כאן. אין זו אחווה או ראשיתה של ידידות מופלאה אלא הישרדות. אומר, המדיניות הנכונה כלפי רומא השולטת על היהודים אינה לעומתית אלא מדיניות של קבלת מרותה ושיתוף פעולה עם שלטונה.¹¹

אנקדוטה אחרת, שאינה מזכירה במפורש את רבי יהודה הנשיא, משרטטת בצבעים בהירים את האווירה ששררה בימיו:

10. ראו רק כדוגמה את היחס לאדום בעובריה; מלאכי א' ב-ד; איכה ד' כא-כב; תהלים קל"ז, ז; ספר היובלים לז א – ח יד; והשוו ספרי במדבר פייסקא סט: ”והלא בידוע שעשו שונא ליעקב”. ראו עוד: א' עסיס, מאבק על זהות: העימותים בין יעקב ועשו, ישראל ואדום, אלון שבות תשע"ח, וביתר הרחבה בספרו האנגלי: *E. Assis, Identity in Conflict: The Struggle between Esau and Jacob, Edom and Israel*, Winona Lake, IN 2016.

11. הסיפור הזה מניח בו זמנית מערכת יחסים קרובה בין רבי לאנטונינוס, ועוינות עזה בין עשו ליעקב. לשאלת היחס הראוי לרומא בסביבתו של רבי יהודה הנשיא ראו למשל עבודה זרה י ע"ב: ”תניא נמי הכי: לא יהיה שריד לבית עשו – יכול לכל? ת"ל: לבית עשו, בעושה מעשה עשו”, ואכמ"ל.

דלמא: ר' חייא רבה ור' שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקריצתה וראו איילת השחר שבקע אורה. אמר ר' חייא רבה לה' שמעון בן חלפתא: בירבי כך היא גאולתן שלישראל. כתחילה קימאה קימאה. כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. מאי טעמא? "כי אשב בחושך י"י אור לי". כך בתחילה: "ומרדכי יושב בשער המלך", ואחר כך: "ויקה המן את הלבוש ואת הסוס" ואחר כך: "וישב מרדכי אל שער המלך" ואחר כך: "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" ואחר כך: "ליהודים היתה אורה ושמחה" (ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב ע"ג).

רבי חייא רבה ורבי שמעון בן חלפתא הם בני דורו של רבי יהודה הנשיא.¹² מקור זה הוזכר רבות כראיה לתפיסה הרווחת בימי רבי יהודה הנשיא על אודות התהליך ההדרגתי של הגאולה הדומה לעליית האור בכל בוקר.¹³ החלק השני של המקור, התומך את הקביעה העקרונית בפסוקי המקרא, כמעט ולא נידון במחקר. הפסוק הראשון המצוטט קשור למוטיב האור העולה בבוקר במעשה של שני החכמים: "כי אשב בחושך - ה' אור לי". ברובד הגלוי והפשוט מובנו של הציטוט הוא שכשם שהשחר העולה מסלק את החושך, כך ה' מאיר את החושך שבו שרוי העם וגואל אותו. אולם המעיין בפסוק בשלמותו ובהקשר של הפסוק מגלה כי עניין הגלות והגאולה הם למעשה מוקדה של הנבואה במיכה (ז', ז-ח): "וְאֲנִי בְּה' אֶצְפֶּה אוֹחִילָה לְאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעֵנִי אֱלֹהֵי. אֵל תִּשְׁמָחֵי אֵיבְתֵי לִי כִי נִפְלְתִי קָמְתִי כִי אֲשָׁב בְּחֹשֶׁךְ ה' אור לי". הרישא של הפסוק מתייחסת לאויב ולנפילה של ישראל. אל לו לאויב לשמוח במפלתם של ישראל, שכן מובטח להם לישראל שיקומו ויתגברו על הנפילה, וגם בשעת החושך - ה' מאיר לישראל. כלומר, המצב הנוכחי הוא מצב של נפילה ושל עליונות האויב ונצחוננו. בשעת חושך זו מתפללים ומצפים לישועת האל, ובינתיים ה' הוא תוחלתו וציפייתו של העם, וקרן האור היחידה. אין כאן תיאור של גאולה שיש בה שחרור מכבלי האויב ובוודאי שאין כאן קריאה לפעילות אקטיבית כנגד האויב, אלא ציפייה ותפילה שה' ישמע ויושיע. האם העובדה שאור הבוקר עולה בלא תלות בפעילות אנושית רומזת לכך שגם גאולתם של ישראל, לפי מקור זה, אינה תוצאה של פעילות אנושית אלא של מעשי שמיים? והאם ניתן להסיק מהקישור בין הפסוק לאור הבוקר שכשם שהבוקר מוכרח להאיר, כך גם הגאולה מוכרחה להגיע ועל האדם רק לצפות בה, לצפות לה ולהוחיל לאלוהי הישועה?

הפסוקים הבאים החותמים את הסיפור עוברים אל הנמשל - גאולתם של ישראל. הדגם הנכסף של הגאולה המוצג כאן הוא של סיפור הצלת היהודים במגילת אסתר. הפסוקים המצוטטים מראים את ההדרגה בקידומו של מרדכי בחצר המלך מדרגת "יֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמְּלָךְ" (אסתר ב', כא) עד לשר הבכיר נושא טבעת המלך, היוצא מלפני המלך "בְּלְבוּשׁ מְלָכוֹת" (שם ח', טו) מפואר,

12. שני החכמים הללו הם בני דורו הצעירים של רבי יהודה הנשיא. להערכת המקורות על היחסים בינם לבין רבי יהודה הנשיא ראו מאיר (לעיל, הערה 4), עמ' 69-106, 150-154.

13. ראו למשל, אופנהיימר (לעיל, הערה 1), עמ' 36-37.

ושבעקבות מעמדו זה "לַיהוּדִים הָיְתָה אוֹרְהָ וְשִׁמְחָה" (שם ח', טז). הדרגה זו היא המובן הגלוי והפשוט של התימוכין מן הפסוקים לגאולתם ההדרגתית של ישראל "קימאה קימאה". אולם אין די ברובד גלוי זה, ואי אפשר להתעלם ממהותה של הגאולה של סיפור אסתר. קידומו של מרדכי התרחש בשל נאמנותו המוחלטת למלך, שהתגלתה בחשיפתו של מרדכי את המזימה של בגתן ותרש להתנקש במלך: "בַּיָּמִים הֵהֶם וּמְרַדְכִי יָשָׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ קִצְפָּה בְּגִתָּן וְתִרְשָׁ... וַיִּבְקְשׂוּ לְשַׁלַּח יָד בַּמֶּלֶךְ אַחֲשֹׁרֶשׁ. וַיִּוְדַע הַדָּבָר לְמְרַדְכִי... וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְמֶלֶךְ בְּשֵׁם מְרַדְכִי" (אסתר ב', כא-כב). החוטים נטוים שלב אחרי שלב: על אף מעמדו של מרדכי בחצר המלך, ריחף איוס השמדה על ראשו ועל ראש עמו; ראש השרים הרודף את היהודים נאלץ בעל כורחו לפרסם את נאמנותו של מרדכי: "וַיִּקַּח הַמֶּן אֶת הַלְבוּשׁ וְאֶת הַסּוּס וַיִּלְבַּשׁ אֶת מְרַדְכִי וַיִּרְפָּיְבֵהוּ בְּרַחוּב הָעִיר וַיִּקְרָא לְפָנָיו פְּכָה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ" (שם ו', יא). הצלחתו של מרדכי היא משום שהמלך חפץ ביקרו, והוא זוכה לפרס הזה בשל הצלת חיי המלך. אחרי האירוע הזה מרדכי שב למקומו, לשער המלך - מעמדו עדיין לא השתנה. רק לבסוף מרדכי החליף את המן הבוגדני, שהומת בתלייה ופורסם צו הגנה על היהודים: "וּמְרַדְכִי יֵצֵא מִלְּפָנֵי הַמֶּלֶךְ בְּלְבוּשׁ מַלְכוּת תְּכֵלֶת וְחֹר... " (ח', טו). כתוצאה מהגנת המלך על היהודים ומקידומו של מרדכי ומעמדו בחצר המלך "לַיהוּדִים הָיְתָה אוֹרְהָ וְשִׁמְחָה וְשִׁשָּׁן וַיִּקְרָ" (ח', טז). כאן נעצר הסיפור; זה היעד, דהיינו השלב האחרון של הגאולה. אין כאן לא מדינה עצמאית, לא שחרור מעולה של האימפריה, לא בניית בית המקדש ולא קיבוץ גלויות. ובעיקר אין כאן מרידה באימפריה, אלא הצלת ישראל תוך שיתוף פעולה ונאמנות מוחלטת לשלטון.¹⁴

נמצא שבאמצעות סיפור פסטורלי זה על איילת השחר בבקעת ארבל מנוסחת בחריפות - אם כי אולי במידה מסוימת של הסוואה - המדיניות של דורו של רבי יהודה הנשיא ביחס לרומא וביחס לגאולה, וכך מודגש ההבדל התהומי בינו לבין הנשיא שקדם לו, שנלחם נגד האימפריה ואולי דווקא בשל כך לא זכה לבגד מלכות כמו מרדכי.¹⁵

14. השוו דברי רבא "אכתי עברי אחשורוש אנן" (מגילה יד ע"א).
 15. בבבלי מגילה יא ע"א מובאת הברייתא הבאה: "לא מאסתים - בימי כשריים שהעמדתי להם חנניה מישאל ועזריה; ולא געלתים - בימי יוונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיה בין יוחנן כהן גדול וחשמונאי ובניו; לכלותם - בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר; להפר בריתי אתם - בימי רומיים שהעמדתי להם של בית ר' וחכמי דורות. כי אני ה' אלוהיהם - לעתיד לבוא שאין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהן". גם כאן מופיעה השוואה בין "ימי רומיים" שבהם עמד "בית ר" ו"בין "ימי המן" שבהם עמדו מרדכי ואסתר. הברייתא הזו תופסת את כל התשועות (וגם זו של החשמונאים!) כתשועות תחת עולן של מלכויות, שבהן מנהיגי העם אינם לוחמים ומדינאים אלא בעיקר חכמים, צדיקים וכהני דת, ורק לעתיד לבוא אין כל אומה ולשון יכולות לשלוט בהן.

דברי רב הנזכרים לעיל: "אמר רב: אי מן חייא הוא כגון רבנו הקדוש" (סנהדרין צח ע"ב) מסיימים באופציה "אי מן מתיא כגון דניאל איש חמודות". אפשר שההקבלה בין רבי לדניאל המקראי מרמזת שהמשיח צפוי להתנהג כמו דניאל, דהיינו איש חצר תחת המלך הנוכרי הזר. אני חב הערה זו לתלמידי מר שלמה ברנד.

ממקור ארצישראלי נוסף ניתן ללמוד על מעמדו ותפקידו של רבי יהודה הנשיא בעיני רבי חייא הגדול:

דלמא: רבי ורבי חייא רבא ורבי ישמעאל בירבי יוסה היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב תשעה באב שחל להיות בשבת מן המנחה ולמעלה ושיירו בה אל"ף ב"ת אחד. אמרו: למחר אנו באין וגומרין אותה. עם כשרבי נפטר לביתו נכשל באצבעו וקרא על גרמיה: "רבים מכאובים לרשע". אמר ליה רבי חייא: בחובינו מטתך כן, דכתיב: "רוח אפינו משיח י"י נלכד בשחיתותם". אמר לו רבי ישמעאל בירבי יוסי: אילו לא היינו עוסקין בעניין כך היה לנו לומר, על אחת כמה וכמה שהיינו עוסקין בעניין (ירושלמי שבת פט"ז ה"א, טו ע"ג).¹⁶

רבי יהודה הנשיא, רבי חייא הגדול ורבי ישמעאל בן רבי יוסי¹⁷ עסקו בלימודה של מגילת איכה בשבת שחלה בערב תשעה באב, יום הצום והאבל על חורבן בית המקדש. הם סיימו לקרוא וללמוד את הפרק הרביעי,¹⁸ וכשרבי יהודה הנשיא פנה לילך לביתו הוא נחבל באצבעו. רבי יהודה הנשיא ראה בזה עונש על מעשיו וציטט את הפסוק "רבים מכאובים לרשע..." (תהלים ל"ב, י), כלומר הכאב שסבל ממנו נגרם בשל מעשיו הרעים. רבי חייא הסכים עם עמדתו העקרונית של רבי יהודה הנשיא שהחבלה נגרמה בשל מעשים רעים, אך חלק לחלוטין על זיהוי הרשע: לא הנחבל הוא הרשע, אלא שותפיו ללימוד הם אלה שבשל מעשיהם הרעים סבל הנשיא. רבי חייא תומך את עמדתו בפסוק מסוף פרק ד' באיכה, ורבי ישמעאל מוסיף שכך הוא, שכן בפסוקים אלה סיימו השלושה את לימודם.

הפסוק המדובר באיכה הוא: "רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ד', כ). רבי חייא מצטט את הרישא של הפסוק שבה נאמר שהמשיח, כלומר רבי יהודה הנשיא, נלכד בשחיתותם, כלומר, לפי הבנתו של רבי חייא, בשל שחיתותם, היינו רשעותם של אחרים לקה המשיח. את האחרים הללו מזהה רבי חייא בעצמו ובעמיתו רבי ישמעאל. הנקודה החשובה לענייננו היא שהציפייה מ"משיח ה'" הנזכר בפסוק היא ש"בצלו נחיה בגוים". כלומר הוא ינווט את קיומנו הלאומי במערכת בינלאומית חזקה, שבה הגויים דומיננטיים. המשיח הזה האמור להצליח להוביל את קיום עם ישראל בגויים הוא רבי יהודה הנשיא. זו אפוא מדיניותו של רבי יהודה הנשיא, וזו מערכת הציפיות ממנו כפי שמבטאים אותה חכמי דורו.

16. המקבילה בויקרא רבה פרשה טו ד, מהד' מרגליות עמ' שכח-שכט חסרה את דברי ר' חייא. תרגום הארמית: "מעשה... וקרא על עצמו... אמר לו רבי חייא בחובנו (=בחטאינו) הגיעך כך, שכתוב...".

17. על רבי ישמעאל בן יוסי ויחסיו עם רבי יהודה הנשיא ראו מאיר (לעיל, הערה 4), עמ' 107-132.

18. כל פרק באיכה מסודר באקרוסטיכון אלפביתי, למעט פרק ה שיש בו 22 פסוקים אך לא בסדר אלפביתי. לכן מכונים פרקים אלה אלפא ביתא, ומתוך חמשת פרקי איכה סיימו חכמים אלה ללמוד ארבעה פרקים בערב תשעה באב שחל בשבת.

בשני הפסוקים הבאים באיכה (ד', כא-כב) מובטח עונש חמור לאדם: "שִׁישִׁי וְשִׁמְחֵי בַת אֲדָוִם יֹשְׁבַת בְּאֶרֶץ עוֹץ גַּם עָלֶיךָ תַעֲבֹר כּוֹס תִּשְׁפְּרֵי וְתִתְעָרֵי. תָּם עֲוֹנֶךָ בַת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתְךָ פֶּקֶד עֲוֹנֶךָ בַת אֲדָוִם גְּלָה עַל חַטָּאתֶיךָ". האם האנקדוטה על הלימוד בערב תשעה באב רומזת גם לפסוקים אלה? אם נפרש כך, יתברר שהעוינות לרומי ותפיסתה כאויב לא נעלמו על אף שיתוף הפעולה של רבי יהודה הנשיא עם האימפריה ושליטיה. אולם דומני שהצעה זו לוקה בפרשנות יתר. הסיפור בירושלמי אינו מפליג מעבר לפסוק כ. הוא אינו עוסק במערכת היחסים בין יהודים לנוכרים, במצב מדיני בינלאומי או בתיאור תהליך הגאולה והציפיות ממנה. הסיפור מתמקד בדמותו של רבי יהודה הנשיא המזוהה כ"משיח", בפציעתו ובגורמים לה, ואין כל רמיזה לשלב בסיפור את הפסוקים הסובבים את פסוק כ. לכן נראה לי שהפרישה עדיפה כאן על הדרישה, ואין הצדקה להוסיף לדיון הפרשני על הסיפור הזה את הפסוקים בהמשך הפרק באיכה.

מחקרים שהתפרסמו בשנים האחרונות עמדו על תופעה של הסתייגות ממרידה אקטיבית נגד רומא בקרב יהודי ארץ ישראל.¹⁹ עדיאל שרמר הצביע על מגמה בדרשות החכמים על פיה הנקמה בגוים הופכת להיות נקמה אלוהית ולא נקמה בידי אדם. הוא קובע את מועדה של מגמה זו אחרי מרד בר-כוכבא וכתוצאה ממנו.²⁰ מנחם כהנא הצביע על בית המדרש של רבי ישמעאל כאוחז בגישה מתונה ופסיבית ביחס לשאלת המרידה ברומא, וייתכן שעוד קודם למרד בר-כוכבא.²¹ אם כנים דברינו גם המקורות שהוצגו במאמר זה מעידים על התגברות המגמה הפסיבית, כלומר המגמה השוללת מרידה אקטיבית ברומא. תחת הנהגתו של רבי יהודה הנשיא קיבלה עמדה זו תפנית לשדה הדיפלומטי שבו שיתוף הפעולה עם רומא והכרתה בהנהגתו של רבי נועדו להוביל לקימומה של האומה. מן הבחינה המתודולוגית העיון באפיון ספרותי אחד של הסיפורים התלמודיים סייע בחשיפת האידאולוגיה הטמונה בהם, ומתוך כך ניסיתי למקם את התפיסה הזו בשדה ההיסטורי. הרי האמצעים הספרותיים נועדו לבטא את תפיסת העולם של מספרי הסיפורים, ובמקרה הזה שבו תפיסת העולם והתמונה ההיסטורית הטמונות בספרות עולות בקנה אחד עם מידע אחר על אודות רבי וחוגו, יש לראות במקורות שנידונו כאן עדות מהימנה לרוח התקופה ולאידאולוגיה של בית הנשיא ושל מי שעמד בראשו – רבי יהודה הנשיא.

19. עמדה מקובלת במחקר גרסה שאחד ההבדלים המרכזיים בין המקורות הארצישראלים והמקורות הבבליים הוא ביחס למרידה במלכות: יהודי בבל שללו מרידה כזו, ואילו המקורות הארצישראלים המבטאים את תפיסתם של יהודי ארץ ישראל שחיו במולדתם, תמכו במרידות כאלה ועודדו אותן (כפוף לנסיבות ולסיכויי ההצלחה); ראו למשל י' אפרון, 'מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית – הארצישראלית כנגד הבבלית', א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47-105. המחקרים של השנים האחרונות הראו שיהודי ארץ ישראל לא היו עשויים מעור אחד, ושקבוצה לא מבוטלת של חכמים התנגדו למרידה ברומא.

20. ע' שרמר, 'מדרש והיסטוריה: כח האל ותקוות גאולה בעולמם של התנאים בצל האימפריה הרומית', ציון עב (תשס"ז), עמ' 5-36.

21. מ' כהנא, "כי תבואו אל הארץ: מחלוקת התנאים ופשרה האקטואלי", תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 143-164. ראו שם בעמ' 164 התייחסות מסכמת ומפורשת לבית מדרשו של רבי ישמעאל.

מדרש ידוע על הפסוק "וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ..." (קהלת א', ה) מביא רשימה של מנהיגים ואישים דגולים שטרם פטירתם מן העולם ושקיעת שמשם, כבר נולדו וזרחה שמשם של ממשיכיהם: "אמר ר' אבא וכי אינן יודעין שזרח השמש ובא השמש, אלא קודם עד שלא ישקיע הקדוש ברוך הוא שמשו של צדיק הוא מזריח שמשו של צדיק חבירו, יום שמת ר' עקיבה נולד רבינו" (בראשית רבה פרשה נח). פשוטו של המדרש מצביע על הרצף בנוכחות צדיקים בעולם, שאינה מפסקת אף לא לזמן קצר. אולם ייתכן שלמילים אלה על רבי עקיבה ורבי יהודה הנשיא יש גם משמעות הפוכה. רבי עקיבה היה מגדולי התומכים של הנשיא שמעון בר-כוסבא, והצהיר עליו שהוא המשיח.²² גם על רבי יהודה הנשיא נרמז שהוא משיח. ניתן לפרש – או לדרוש – את לידתו של רבי יהודה הנשיא ביום מותו של רבי עקיבה, כדעיכתה ושקיעתה של התפיסה האקטיביסטית המבקשת למרוד ברומא ולהביא את הגאולה, ולידתה (מחדש) של תפיסת מרדכי ואסתר המבקשת לחיות בצל הגויים, להשתלב במסדרונות השלטון הנוכרי, ובכך להביא ליהודים "אורה ושמחה וששון ויקר".

22. ירושלמי תעניות סח ע"ד.

תהילה אליצור

“אבדתו מותרת?” – אבדת הגוי בתלמוד הבבלי והירושלמי

מבוא

במאמרו 'היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים' מציג פרופ' מנחם כהנא את האתגר והקשיים העומדים בפני המבקשים לכלול כללים בשאלה זו.¹ אני מבקשת להצטרף למאמץ של כותבים בשנים האחרונות להיענות לאתגר על ידי בחינה של סוגיות ספציפיות מתוך הנושא הכללי והשוואת העולה מן החיבורים השונים המרכיבים את ספרות חז"ל, ביחס לכל סוגיה נידונה.² מחקרים העוסקים ביחסם של חז"ל לנכרים ולרכושם, מזכירים כעובדה ברורה את אי-קיומה של חובת השבת אבדה לגוי. ההתייחסות המחקרית מתמקדת בספרות התנאית העוסקת באבדת הגוי.³ מאמר זה מציע להרחיב את היריעה ולבחון את היחס לאבדת הגוי בתלמודים.

* אני מודה לפרופ' עוזי פוקס, לד"ר יונתן פיינטוך ולד"ר אחינעם יעקבס, וכן לקוראים מטעם המערכת, שקראו את המאמר בגרסאות שונות. הערותיהם ועצותיהם היו לי לעזר רב. ראשית עיסקי בסוגיה זו היה במסגרת הוראת פרק אלו מציאות בתוכנית פתיחתא במת"ן ירושלים. המאמר הזה הוא פרי עיון שנולד תוך לימוד משותף עם תלמידות התוכנית ואני מודה להן על כך.

1. מ"י כהנא, 'היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים', עט הדעת ג (תש"ס), עמ' 22-36. להלן כהנא: היחס לנכרים.

2. דוגמה בולטת לכך היא מאמרו של ד"ר יונתן פיינטוך המנתח את הבדלי הגישות בין התלמודים בסוגיית 'שור של נכרי'. פיינטוך עומד על כך שמחקר מסוג זה עשוי להוות נדבך בשאלה הרחבה של הבדלי הגישה בין התלמודים בנושא זה. במאמרו מפנה פיינטוך למאמרים של יהודה ברנדס ושל אהרון שמש הנוקטים בגישה מחקרית דומה; 'פיינטוך, 'נוכרי ושור של נוכרי, על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי', אקדמות יח (תשס"ז), עמ' 73-84. וראו שם עמ' 73-75. וראו גם המחקרים הנזכרים להלן סביב הערה 11.

3. כך למשל במאמרו של מנחם כהנא העוסק ביחס אל הנכרי העולה מן המכילתא לדברים בהשוואה לעולה מדרשות הספרי; מ"י כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה', תרביץ נז (תשמ"ח) חוברת ב, עמ' 165-201. וראו עמ' 184 ובעיקר הערה 97 שם. וכן ז' פלק, 'נכרי וגר תושב במשפט העברי', מהלכים גליון ב (תשכ"ט), עמ' 9-15. גם מחקריהם של רוון-צבי ושרמר אשר יוזכרו להלן (הערות 10, 14, 17), מתמקדים במקורות התנאיים. יש מהחוקרים המציעים הסבר לפער בין יהודים לגויים בהקשר זה: סבי ז"ל קובע בקצרה "החזרת אבדות מבוססת על הדדיות. היא אינה מחויבת כלפי מי שאינם חייבים בה, בדומה לריבית", א"א אורבך, 'גוי נכרי ועכו"ם', מ"ד הר, י' פרנקל (עורכים), מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ח, כרך ב, עמ' 520-528, וראו שם עמ' 525-526.

בפתיחת המאמר אסקור בקצרה את ההתלבטות והעמדות השונות ביחס לקיום חובת השבת אבדה לגוי בספרות התנאית. בחינת היחס לאבדת הגוי בספרות התלמודית תפתח בסוגיות הרלוונטיות בתלמוד הבבלי. בחינת מיקומו והקשרו של הדיון הבבלי תסייע לעמוד על מגמתו ותחדד את ההשוואה בינה לבין מגמת הדיון בתלמוד הירושלמי. המאמר יתמקד בפרק הניכר בין התלמודים, הבא לידי ביטוי במבנה ובמרכיבים של הסוגיות הרלוונטיות, ולא פחות מכך בהקשר בו הן מובאות. אטען כי שאלת ההקשר צריכה לכלול תשומת לב לפרק התלמודי בו מתקיים הדיון; ההשוואה תמחיש את הקשר בין 'מיקום' הדיון לבין העמדה הננקטת לגבי אבדת הגוי. בחינת הסוגיות בשני התלמודים מלמדת כי היחס העולה ממקורות חז"ל לאבדת הגוי, אינו מתמצה בקביעה ההלכתית 'אבדת הגוי מותרת'. בהקשר זה אציע לקשור בין עמדת המיעוט התנאית, לפיה חובת השבת אבדה קיימת גם כלפי גוי, לבין העמדה העולה מסוגיית הירושלמי. מחקריו של אברהם וולפיש - בעל היובל - סללו דרך לרבים לעמידה על תמות במשנה, מתוך בחינת מעגלי הקשר של פרק, מסכת ואף סדר. בכמה מקומות מעיר וולפיש על הצורך בבחינה דומה של מעגלי הקשר רחבים גם ביחס לתמות בספרות התלמודית.⁴ ההתייחסות במאמר זה לפרק בו משולב הדיון באבדת הגוי בכל אחד מהתלמודים כגורם משמעותי בבחינת אופי הדיון ותכניו, היא צעד ביישום הכיוון המתודולוגי שמתווה וולפיש.

א. רקע: בין 'אחיך' ל'אויבך' - השבת אבדה לגוי בספרות התנאים

פעמיים נזכרת במקרא חובת השבת אבדה וכולט ההבדל ביניהן כמושא הציוויו; 'אחיך' בספר דברים,⁵ לעומת 'אויבך' בספר שמות.⁶ על פי רוב, כאשר המקרא מדבר על אויב הכוונה למי שמבקש להילחם בישראל.⁷ אך לעיתים התורה משתמשת במילה אויב גם לתיאור איבה אישית בין שני אנשים.⁸ בהקשר של השבת אבדה, הדרך בה מתפרשת המילה 'אויב' בציוויו בספר שמות, משליכה על חובת השבת אבדה למי שאינו יהודי. עיון במדרשי התנאים לשמות ולדברים מגלה

- בדיונו באפליה כלפי גויים בהקשר ממוני, מציע הרב יהודה ברנדס הבחנה בין מצוות כלל אנושיות כמו איסור גנבה וגזל, החלות לרוב הדעות גם ביחס לגוי, לבין מצוות כמו השבת אבדה, איסור ריבית ושמיטת כספים, המבטאות חסד מיוחד של התורה ולכן חלות רק על 'אחיך'; הרב י' ברנדס, אגדה למעשה, עיונים בסוגיות משולבות: אגדה, הלכה ומעשה, אדם בחברה, ירושלים 2011, עמ' 314-315.
4. ראו: א' וולפיש, 'העריכה היוצרת וכוח היצר': עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא, ובבבלי', JSIJ, 7(2008), עמ' 33; הנ"ל, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית, שבט תשס"א, עמ' 343-344.
5. דברים כ"ב, א-ג.
6. שמות כ"ג, ד-ה.
7. כך למשל בהמשך אותו פרק: 'וַנִּתְּתִי אֶת כָּל אֹיְבֶיךָ אֶלְיָךָ עֶרְךָ' (שמות כ"ג, כז).
8. למשל בפרשת רוצח בשגגה: במדבר ל', כ-כג.

כי תנאים התלכטו בשאלה זו.⁹ התלכטות זו נדונה כבר במחקר,¹⁰ ונזכיר כאן רק את עיקרי הדברים: בספרי זוטא לדברים, מבית מדרשו של ר' עקיבא, עולה האפשרות לפרש 'אויב' כגוי, אך היא נדחית לאור המילה 'אחיך':¹¹

... יכול שהוא מדבר בגוי, אמר להלן לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים - באח דבר לא דבר בגוי. האמא¹² אני מקיים אויבך, אלא זה רשע שאינו מקיים את התורה.

גם במדרש ההלכה מבית מדרשו של ר' ישמעאל נשמעות דרשות ברוח זו, אלא שמקדימה אותן דרשתו של ר' יאשיה, הדרש 'אויבך' כגוי:¹³

9. לגבי ספרות טרום-תנאית התמונה אינה חד-משמעית. לא ידועה התייחסות להשבת אברה בספרות קומראן. יוסף בן מתתיהו מתאר את חובת השבת אברה ללא התייחסות לזהות בעל האברה; קדמוניות היהודים, כרך ראשון עמ' 136, ספר רביעי פסקאות 274-275. פילון האלכסנדרוני מתייחס פעמיים להשבת אברה; אחת מהן במסגרת מה שהוא מגדיר כ"דינים הנוגעים לבני העם" פילון האלכסנדרוני, כתבים ג, עמ' 210 פסקה 102 והשנייה במסגרת תיאור דינים "אחרים, טובים ומלאים אדיבות, בנוגע לאויבים" שם, עמ' 211, גם כאן לא ברור מיהו האויב. בפסקאות הקודמות לפסקה זו מובאים דינים העוסקים באויבי האומה: דין הקריאה לשלום לפני פתיחה במלחמה, ודין אשת יפת תואר שנלקחה כשבויה במלחמה, שם פסקאות 109-115. בסיום הפסקה העוסקת בהשבת בהמת האויב ממשיך פילון בתיאור התועלת והתכלית שבקבוצת דינים זו: "ובעקבותיו בא בהכרח, כצל בעקבות הגוף, קץ האיבה... ובשל כך יוכלו בתים וערים, אומות וארצות להתקדם אל האושר העליון"; שם, פסקאות 118-119. לאור הכותרת והתכלית המשותפות לכלל הדינים שהוזכרו, סביר להניח כי החובות כלפי בהמת האויב אינן מוגבלות לאויבי יהודי. וראו W. T. Wilson, *Philo of Alexandria On Virtues, Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden; Boston 2011, p. 227. ווליסון סבור כי פילון מתייחס לכלל המשמעויות של אויב. שונה עמדתה של סוזן דניאל-נטף המעירה בתחילת הפסקה העוסקת בפריקת בהמת שונא, כי מדובר במעבר חד מעיסוק באויבי האומה לעיסוק באויב הפרטי. פילון האלכסנדרוני כתבים ג, עמ' 211 הערה 109.

10. ראו: מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים, מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג. וראו שם עמ' 327-330; ע' שרמר, 'אחים אחרים', ראשית (1) תשס"ט, עמ' 165-185, וראו שם עמ' 166-165; 'רוזן-צבי', "דברה תורה כנגד היצר": דבי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע', תרביץ עו א-ב (תשס"ז), עמ' 41-79; וראו שם עמ' 43-45. ישי רוזן-צבי, 'הופעת הגוי בספרות חז"ל', ג' בוחק, ר' מרגולין, 'רוזן-צבי (עורכים), ריטואל מיתוס ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תעודה כו (תשע"ד), עמ' 361-483 וראו שם עמ' 415-417.

11. כהנא (שם), עמ' 327. ההדגשה שלי. וראה הערתו של כהנא לגבי הסבת הדרשה על שמות כ"ג ד, שם עמ' 328 למעלה, וכן שרמר (שם), עמ' 176.

12. האמא = הא מה, על פי כהנא (לעיל, הערה 10), עמ' 327.

13. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא, מהד' הורביץ עמ' 324. ההדגשה שלי. בנוסח הדפוסים כתוב: "שור אויבך זהו גוי עובד אלילים... וכן מצינו שעובדי אלילים קרויים אויבים לישראל". גרסה זו היא תוצאת צנזורה פנימית כפי שמבהיר כהנא; כהנא (לעיל, הערה 10), עמ' 328 הערה 6.

שור אויבך. ר' יאשיה אומר אויבך זה הגוי. וכן מצינו שהגוים קרוין אויבים לישראל בכל מקום, שנאמר 'כי תצא מחנה על אויביך' (דברים כג; י), 'כי תצא למלחמה על אויביך' (שם כא; א) רבי אליעזר אומר בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר. רבי יצחק אומר, בישראל משומד הכתוב מדבר. ר' יונתן אומר, בישראל עצמו הכתוב מדבר. ומה תלמוד לומר אויבך, אלא אם הכה את בנו או שעשה עמו מריבה נמצא אויבו לשעה.

לר' יאשיה ברור כי חובת השבת אבדה חלה על אבדת גוי. הפירושים שמציעים ר' אליעזר, ר' יצחק ור' יונתן ל'אויבך' תואמים את מסקנת הדרשות האנונימיות בספרי זוטא לדברים.¹⁴ כפי שמציין כהנא, עמדה זו, שהפכה לעמדה השלטת בספרות חז"ל, מובאת באופן נחרץ גם במדרש הגדול לדברים,¹⁵ וכן בקטע שנמצא מן המכילתא לדברים.¹⁶ בספרי דברים, אף הוא מבית מדרשו של ר' עקיבא, נמצא נוסח פחות בהיר, הקושר את המתח בין אח לאויב לנימוק 'דברה תורה כנגד היצר'.¹⁷ עוד נציין, כי ביחס למצוות פריקה וטעינה נמצאות בתוספתא,

14. על אף שמתבקשת מאליה השאלה האם הקביעה ההלכתית נגזרת מן הפירוש המילולי או להפך, ספק אם יש בידינו כלים להכריע בה. אפשר להציע כי מאחר שהמילה אויבך משמשת באופן רגיל לציון אויבי ישראל, הסכתה על יהודים מלמדת על תפיסה ערכית שהובילה לפרשנות רחוקה מן הפשט. במאמרו העוסק ביחס לנכרים מבהיר כהנא כי לא מעט הלכות המפלגות בין יהודים לגויים אינן משתמעות מפשטי הכתובים, כהנא (לעיל, הערה 1), עמ' 28-29. שרמר מראה כי הדרשות בעניין השבת אבדה לגוי מוכיחות כי ההבנה הרווחת בבית המדרש של התנאים היא ש'אויבך' הוא גוי, ובמקום שבו ביקשו לקרוא אחרת היה צורך במהלך מפורש של הבהרת המילה; שרמר (לעיל, הערה 10), עמ' 175-178, ישי רוזן-צבי מתנגד לפירוש זה של דרשת הספרי. לטענתו סביר יותר לקרוא כאן 'אויבך' כמובן של אויב אישי, הוא טוען כי לא נמצאה דרשה המרבה חובה כלפי גוי במשמע ולא במפורש; רוזן-צבי, הופעת (לעיל, הערה 10), עמ' 415-417. כך או כך, קשה להתעלם מן ההדרגתיות בפרשנות 'אויב': גוי, גר שחזר לסורו, ישראל משומד, 'ישראל עצמו' שיש עמו מריבה. נראה שההדרגה פורשת גשר בין קריאתו של ר' יאשיה לזו של ר' יונתן, ובכך ממנת את הפער ביניהן, ואולי אף מקלה על קבלת האחרונה.

15. מדרש הגדול לדברים, מהד' פיש עמ' תפו. וראה כהנא (לעיל, הערה 10), עמ' 329-330 והערה 15 שם.

16. מכילתא לדברים לג ג. ראו כהנא (לעיל, הערה 10), עמ' 330 למעלה, וכן כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 183-184.

17. "שור אחיך. אין לי אלא שור אחיך, שור אויבך מנין תלמוד לומר אויבך מכל מקום. אם כן למה נאמר אחיך אלא מלמד שלא דברה תורה אלא כנגד היצר"; ספרי דברים פסקא רכב, מהד' פינקלשטיין עמ' 255. ובדומה במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 215. קשה לרדת לסופה של דרשת הספרי. נראה כי הקריאה 'אויבך מכל מקום' לא נדחית כאן מפני 'אחיך', אלא שהשימוש במונחים השונים בא ללמד לקח ערכי. דרשה מקבילה נמצאת בספרי דברים ביחס למצוות פריקה וטעינה; ספרי דברים פסקא רכה, שם עמ' 257 וכן בבבלי שבתלמוד הבבלי "אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצווה בשונא כדי לכופ את היצר" (בבא מציעא לב ע"ב). נראה כי בעקבות כך רוב מפרשי הספרי פירשו גם בהקשר של השבת אבדה 'כנגד היצר' כהוראה להקדים השבת חמור האויב על פני השבת חמור אחיך. ממילא נטו לפרש כי האויב הוא יהודי, כפי שהניחו כי השונא שיש להקדים ולטעון עמו הוא יהודי. ראה למשל ר' דוד פדרו, ספרי דבי רב, מהד' מכון לב שמח, עמ' לא, רבנו אליעזר נחום, מהד' מ' כהנא עמ' שפג, ור' משה דוד אברהם

במכילתא דר"י ובברייתות שבבבלי, הוראות המחייבות לסייע לבהמת גוי, או לפחות לבהמת ישראל שעל גבה משאו של גוי.¹⁸

בשונה ממדרשי התנאים, במשנה ובתוספתא אין דיון מפורש בשאלת אבדת הגוי. בפרק השני של מסכת בבא מציעא, המוקדש להלכות השבת אבדה, אין כל התייחסות לנושא. במקום אחר במשנה, בפרק השני של מסכת מכשירין, מובאת שורה של הלכות העוסקות במגורים בעיר משותפת ליהודים ולנכרים, ובמסגרתה התייחסות עקיפה:

עיר שישראל ונכרים דרים בה... מצא בה מציאה: אם רב גוים - אינו צריך להכריז, ואם רב ישראל - צריך להכריז. מחצה על מחצה צריך להכריז.¹⁹

- טרויש אשכנזי, תולדות אדם, ירושלים תשל"ד, עמ' רמב. הנצי"ב, הפרשן היחיד שקושר את הדרשה לשאלת אבדת הגוי, סבור כי הדרשה באה להוציא מידי אפשרות זו (עמק הנציב, חלק שלישי, עמ' רמז). החוקרים חלוקים לגבי עמדת הדרשן בספרי: שרמר רואה דרשה זו כמרחיקת לכת אף מעבר לדרשות של ר' יאשיה. לדעתו יש בה ביטוי לניצניה של תפיסת אחווה אוניברסלית בספרות התנאים, החותרת תחת העמדה התנאית הרווחת המגבילה את האחווה לעם ישראל; שרמר (לעיל, הערה 10), עמ' 181. ישי רוזן-צבי מתנגד לפירוש זה, מבהיר כי סביר יותר לקרוא כאן 'אויבך' במונח של אויב אישי, וחולק על טענתו העקרונית של שרמר לגבי קיום מושג אחווה אוניברסלית בספרות חז"ל (רוזן-צבי, הופעת [לעיל, הערה 10], עמ' 415-417). התייחסות לגלגולי השימוש במונח 'כנגד היצר' בספרות חז"ל, ובייחוד הפער בין השימוש בו במדרשי תנאים לזה שבתלמוד הבבלי, ראו: י' ברנד, 'דיבר הכתוב כנגד היצר', ד' ברק-ארז וג' ספיר (עורכים), ספר יצחק אנגלרד, רמת גן תש"ע, עמ' 389-443 והפניותיו שם הערה 62.
18. בתוספתא נאמר: "ראה חמורו של גוי חייב ליטפל בו כדרך שמיטפל בשל ישראל" (תוספתא בבא מציעא פ"ב הכ"ז). ובדומה בברייתא שבתלמוד הבבלי, שם. וראה התייחסות ליברמן לפער בין קביעה זו לבין הקביעה "שונא שאמר שונא ישראל ולא שונא עובד כוכבים" בהלכה הקודמת בתוספתא, והצעותיו ליישובו (תוספתא כפשוטה, בבא מציעא, עמ' 167). ישי רוזן-צבי מציע כי קביעת התוספתא "חייב לטפל בו" נאמרה בהקשר של השבת אבדה ולא של פריקה וטעינה (רוזן-צבי, הופעת [לעיל, הערה 10], עמ' 417 הערה 221). נראה שטענה זו מצריכה הוכחה מעבר לשימוש בלשון 'ליטפל' כפי שמוצע שם. במכילתא נמצאת הבחנה בין בעלי החמור לבעלי המשא, ובניגוד לתוספתא נקבע שם כי העזרה לגוי מחויבת רק אם מדובר בחמור של ישראל: "וחדלת מעזוב לו. פעמים שאתה חדל פעמים שאתה עזוב; כיצד, חמור של ישראל ומשאו של גוי, עזוב תעזוב עמו, חמור של גוי ומשאו של ישראל, וחדלת מעזוב לו" (מכילתא דר"י משפטים פרשה כ, עמ' 325). וריאציה של ברייתא זו מובאת גם בתלמוד הבבלי, שם. נראה כי אילו הייתה בידי הדרשן מסורת הגורסת כי 'אחיך' שבדברים מוציא את הגוי מכלל המצווה, לא היה נזקק לדרשה זו. בשונה מדרשות אלו, במדרש תנאים לדברים מתפרשות המילים 'חמור אחיך' כמוציאות את בהמת הגוי מכלל הציווי; אי קיום חובת פריקה וטעינה ביחס לגוי נלמד באופן ישיר וגורף ממילת 'אחיך' שבדברים; מדרש תנאים לדברים כב ד, מהד' הופמן עמ' 134. בהערותיו למכילתא מציע ח"ש הורביץ כי בדומה למצוות השבת אבדה, גם לגבי 'שונאך' במצוות פריקה וטעינה בשמות, קיימות ככל הנראה שתי עמדות תנאיות: "נראה דפליגא וסבירא ליה להך תנא דשונאך היינו עכו"ם, כר' יאשיה לעיל לענין אויבך" (מכילתא דר"י, מהד' הורביץ עמ' 325, הערה לשורה 10).
19. מסכת מכשירין פרק ב, הכותרת במשנה ה, ודין אבדה בעיר מעורבת במשנה ח. בכ"י קויפמן לא נמצא המשפט המתיחס לרוב ישראל, אך אין בכך השלכה לענייננו.

חובת ההכרזה על מציאה קיימת רק כאשר לפחות מחצית תושבי העיר יהודים. אי החיוב להכריז על אבדה במקרה שרוב תושבי העיר גויים מוכיח כי ברור היה לשונה המשנה שאין חובה להשיב אבדה לגוי.²⁰ העולה מן המשנה תואם את העמדה הרווחת במדרשי התנאים.

סקירתנו מלמדת על הדומיננטיות של העמדה התנאית המפרשת 'אויבך' כאויב אישי, ובהתאמה מחייבת השבת אבדה לישראל בלבד. עמדת המיעוט השתמרה במפורש בדרשת ר' יאשיה במכילתא דר"י, ונשמעת, גם אם נדחית, מדברי דרשנים שהתמודדו עם המתח שבין 'אחיך' ל'אויבך'. עמדת המיעוט עולה בקנה אחד עם המסורות התנאיות המחייבות סיוע לכהמת גוי הכורעת תחת משאה.²¹

ב. השבת אבדה לגוי בתלמוד הבבלי

התלמוד הבבלי דן בחובת השבת אבדה לגוי, אלא שהדיון הישיר בכך לא נמצא במקום הצפוי - בפרק 'אלו מציאות'. אפשר שהשפיע על כך היעדר דיון כזה באותו פרק במשנה ובתוספתא, אך קיומו של הדיון במקום אחר בתלמוד הבבלי - בפרק העשירי במסכת בבא קמא, והעובדה שהדיון המקביל בתלמוד הירושלמי כלול בפרק 'אלו מציאות', מעצימים את היעדר הדיון מן הפרק הבבלי. אציג להלן את היחס לאבדת הגוי המשתמע בעקיפין מתוך הדיונים בהשבת אבדה בפרק 'אלו מציאות' במסכת בבא מציעא, את הדיון הישיר במסכת בבא קמא, ואזכור קצר נוסף במסכת סנהדרין.

11. "שאני נהר בירן" - השבת אבדה לגוי בפרק 'אלו מציאות' בתלמוד הבבלי

על אף היעדר התייחסות ישירה, נראה כי איקיום חובת השבת אבדה לגוי מהווה הנחת יסוד בפרק: במסגרת הדיון באבדה שנמצאה במקום שהרכים מצויים בו,²² מצוטטת המשנה ממסכת מכשירין, הקובעת כי מצוות השבת אבדה לא חלה בעיר שיש בה רוב גויים.²³ בדומה, ברייתא הקובעת שהמוצא מעות בבתי כנסיות ומדרשות יכול לקחתן לעצמו, מתפרשת כעוסקת בבתי כינוס של גויים. בשני המקרים נידון ייאושו של ישראל שאיבד אבדה במקום שרובו גויים. היעדר התייחסות לאפשרות שהמאבד הוא גוי, מלמד כי למשתתפי הדיון ברור, שחובת השבת

20. אפשר שהמשנה באה ללמד, כי ריבוי הגויים בעיר גורם למיעוט היהודי להתיימש מאבדה ולכן המוצא היהודי פטור מלהכריז על המציאה, למרות האפשרות שהיא שייכת ליהודי. כך משתמע מן התלמוד הבבלי, כפי שנראה להלן, וזהו ההסבר הבולט בדברי הפוסקים; רמב"ם, הלכות גולה ואבדה פי"א ה"ז, טוש"ע ח"מ סימן רנט סק"ג. הסבר זה אינו משנה במאומה את העולה מן המשנה, לגבי אי חובת השבת אבדת הגוי.

21. אפשר שיש בה הד למשתמע מתיאורו של פילון, ואולי גם מתיאורו של יוספוס, את מצוות השבת אבדה, לעיל הערה 10.

22. בבא מציעא כד ע"א.

23. ראה לעיל סביב הערה 17.

אבדה לא חלה במקרה כזה. כך עולה גם מהמעשה באדם שמצא צרור מעות מוטל בנהר בירן; הגמרא מקשה על רב יהודה שחייב להכריז על המציאה - הרי מדובר ברוב גויים! ומשיבה:

שאני נהר בירן, דישראל סכרו ליה וישראל כרו ליה.²⁴

בנוסח הרפוס ובחלק מכתבי היד ישנו כאן משפט נוסף המפרש את הדברים:

כיון שישראל סכרו ליה אימור מישראל נפל וכיוון שישראל כרו ליה לא מיאש.²⁵

דומה שגם ללא תוספת משפט זה, הנחת היסוד היא, שרק כשמתקיים שילוב של מאבד מישראל והסתברות של רוב מוצאים מישראל, ישנה חובה להכריז על אבדה במקום שרבים מצויים בו. כך עולה גם משני מעשים המובאים בהמשך הסוגיה, בהם נשאלו שמואל ורב נחמן, מה דינו של אדם שמצא ארנק בשוק. בסדרת השאלות שנשאלים החכמים אנו שומעים כברך אגב, שמדובר דווקא באבדה של ישראל:

בא ישראל ונתן בה סימן מהו?²⁶

בהמשך הפרק, סביב המשנה העוסקת במצוות פריקה וטעינה, מצוטטת ברייתא הקובעת כי חובה לטפל בבהמת עובד כוכבים כשם שמטפל בבהמת ישראל.²⁷ שני הטעמים המוצעים בסוגיה לקביעת הברייתא - חובה למנוע צער בעלי חיים וחשש איבה - מלמדים שחובת הסיוע לבהמת הגוי לא נתפסת כחובה כלפי הגוי עצמו. הנחה זו עולה בקנה אחד עם אי קיום חובת השבת אבדה לגוי.²⁸ מכלל הדברים עולה, כי בעלי הסוגיות בפרק התייחסו לאי חובת השבת אבדה לגוי כדבר ידוע וברור, ולא מצאו לנכון לדון בו, בסיבותיו ובהשלכותיו.

2. 'אבדתו מותרת' - אבדת הגוי בסוגיית בבא קמא; הדיון והקשרו

דיון מפורש בשאלת השבת אבדה לגוי נמצא בתלמוד הבבלי בפרק העשירי במסכת בבא קמא. הדיון מורכב מדברי תנאים ואמוראים בדורות שונים:²⁹

24. בבא מציעא כד ע"ב.

25. כך בכ"י וטיקן 115, ווטיקן 116-117. לא נמצא בכ"י מינכן, המבורג ופינצצה. וכך מבהיר רש"י שגם לפניו עמד נוסח זה: "אימא מישראל נפיל" - לפיכך חייב להכריז. רש"י שם ד"ה אימא. ההדגשה בציטוט שלי.

26. בבא מציעא שם, שם. ההדגשה שלי. בכל כתבי היד נמצא כאן 'בא ישראל'.

27. שם דף לב ע"ב, וראה לעיל הערה 16 וסביבה.

28. אפשר להתייחס, לפחות למצוות פריקה, כסניף של מצוות השבת אבדה; אי סיוע לבהמה שכרעה תחת משאה יגרום לבעליה לאבדה. הנחת הגמרא ביחס לטעמיה של הברייתא, אינה משקפת בהכרח את עמדת התנא ששנה אותה. וראה לעיל הערה 16. הלך הרוח הדומה מעלה את השאלה מדוע לא מתייחסת הגמרא בדיוניה לאורך הפרק לחשש 'משום איבה' גם ביחס לאבדת הגוי.

29. בבא קמא ק"ג ע"ב. העיסוק הישיר באבדת הגוי מודגש. לאורך כל הסוגיה מופיע בדפוסים כנעני במקום גוי.

אמר רב ביבי בר אביי אמר ר' שמעון חסידא גזל גוי אסור, אבידתו מותרת. גזילו אסור דאמר רב הונא מניין לגזול גוי שהוא אסור, שנאמר 'ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך' [דברים ו] - בזמן שהם מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורין בידך אבידתו מותרת דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב מניין לאבידת הגוי שהיא מותרת, שנאמר 'לכל אבידת אחיך' [דברים כב] - לאחיך אתה מחזיר ואי מחזיר לגוי ואימא הני מילי היכא דלא אתי לידיה דלא מחייב לאהדורא בתרא כישראל, ³⁰ אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה? אמר רבינא 'ומצאתה' [שם] - דאתאי לידיה משמע. ³¹ תניא ר' פנחס בן יאיר אומר במקום שיש חלול השם ³² אפילו אבדתו אסור.

הקטע כולל ארבע התייחסויות לאבדת הגוי: א. קביעת ר' שמעון חסידא, כי בעוד שאסור לגזול את הגוי, מותר לקחת את אבדתו ולהשתמש בה. ב. ראייה משמו של רב להיתר: בדומה לקריאה הנפוצה בדרשות התנאים, רב מציע דרשת פסוקים המסיקה מהמילה 'אחיך' שחובת השבת אבדה לא קיימת ביחס לגוי. ג. העלאת אפשרות קריאה המצמצמת את ההיתר למקרים בהם האבדה לא הגיעה לידיה של מוצא, ודחייתה על יד רבינא. ד. ברייתא ובה קביעת ר' פנחס

30. כך לפי כתב יד וטיקן. בכתבי היד פירנצה והמבורג בתרה כדשראל [בכ"י המבורג למיטרך במקום לאהדורין]. בכ"י מינכן: בתר ברישר' אפשר שמדובר בשיבוש של הקיצור כדושר', בדומה לכתבי היד האחרים. וראה דקדוקי סופרים בבא קמא עמ' 278 הערה כ. נוסח הרפוס: לאהדורה בתרה.

31. תרגום המשפט: ואמור דברים אלו [אמורים] במקום שלא באה [האבדה] לידו, שאינו צריך לחזור אחריה כפי [שמחזר אחרי אבדת] ישראל, אבל במקום שהגיע לידו, אמור שיחזירה! - אמר רבינא 'ומצאתה' - שבאה לידו משמע.

32. כך לפי כ"י מינכן והמבורג. לעומת זאת בכ"י פירנצה הנוסח הוא: 'תניא ר' שמע' בן יאיר אומר במקום שיש קידוש השם אפילו אבידתו אסורה". ובכ"י וטיקן: 'תניא ר' פנחס בן יאיר אומר במקום שיש קידוש השם אפילו בחדרי חדרים אסור". נציין כי הנוסח שעמד לפני רש"י והרמב"ם ודאי היה כנוסח שלפנינו; רש"י ד"ה טעותו ורמב"ם הלכות גזלה ואבדה פ"א ה"ג. להלן נראה כי בסוגיית הירושלמי המקבילה מובאים מעשים בחכמים שהשיבו אבדה לגוי וכתוצאה מכך בירך הגוי את אלהי ישראל. ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ' בדקדוקי סופרים על אתר, ראה בכך ראייה לעדיפות נוסח כתבי היד הגורסים קדוש השם. לדעתי סביר להציע כי כיוון שכבר נזכר קודם בסוגיה 'ר' עקיבא אומר בין באין עליו בעקיפין מפני קידוש השם" והגמרא מבהירה שם "ור"ע טעמא דאיכא קידוש השם..." אפשר שהושגר ע"י סופרים 'קידוש השם' בדברי ר' פנחס בן יאיר. כן יש להביא בחשבון כי גם בדברי ר"ע ישנם חילופי נוסח; בכתב יד המבורג הגרסה היא: 'ר' עקיבא אומר... מפני חלול השם". מירון ביאליק לרנר במאמרו העוסק בדוגמאות שונות של חילופי 'חלול השם' ב'קדוש השם' מציע לראות בגרסה 'קדוש השם' בדברי ר"ע כאן וכן גם בדברי ר' פנחס בן יאיר בכתבי היד הגורסים כך, תיקון של הנוסח המקורי 'חלול השם'. הוא מציע כי התיקון במקרים אלו ובמקרים נוספים משקף רתיעה של סופרים בימי הביניים משימוש בחלול השם, ולמעשה מדובר במעין צנזורה פנימית; מ"ב לרנר, 'לניסוחה של הלכה תלמודית אחת בספרות הגאונים: 'מפרסמין את החנאפין בשבת מפני קדוש השם'', אסופות; ספר שנה למדעי היהדות יד (תשס"ב), עמ' צט-ק"ב וראו שם, עמ' קח-ק"י, וכן הפניות למקורות נוספים בדברי גאונים וראשונים התומכים בגרסת 'חלול השם'. אני מודה לר"ר עוזי פוקס על שהפנה אותי למאמר זה.

בן יאיר כי ההיתר לא חל במקום שיש בו חילול השם. הסוגיה מקבלת את קביעת ר' שמעון חסידא ואת ראייתו של רב. דחיית הקריאה המצמצמת "הני מילי היכא דלא אתי ליריה", מהווה צעד נוסף בכיוון זה.³³ דברי ר' פנחס בן יאיר בברייתא מחייבים אמנם לבחון את ההשלכות האפשריות של ההוראה 'אבדתו מותרת', אך אין כאן עמדה שונה ביחס לאבדת הגוי עצמה; ההיתר העקרוני נותר בעינו.

ההתייחסות המפורשת לאבדת הגוי כמותרת, תואמת את ההקשר בו מופיע הדיון בסוגיית בבא קמא: בהמשך לפרק התשיעי במשנת בבא קמא, אף הפרק העשירי, המסיים את המסכת, עוסק בגזלה. הפרק בוחן ביחס למצבים שונים מתי נחשב מעשה לגזלה, ומהם אופני השבתה.³⁴ המשנה הראשונה בפרק קובעת:

אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין, ואין נוטלין מהם צדקה...

הסוגיה הבבלית מקשה על ההתייחסות למוכסים כגזלנים, כפי שעולה מן המשנה וכפי שמשמעת מברייתא המוסרת שר' עקיבא מתיר להבריא את המכס ומברייתא הקובעת כי מותר להצהיר בפני מוכס הצהרה כוזבת בלשון נדר. אחד הפתרונות המוצעים לפתרון הקושיה, הוא העמדת רב אשי את ההיתר להצהרה כוזבת 'במוכס גוי'. הצעת רב אשי, ממנה עולה כי אין איסור לרמות גוי נתמכת בברייתא:

רב אשי אמר במוכס גוי, דתניא: ישראל וגוי שבאו לדין – אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל זכהו ואמור לו כך דינינו, בדיני כנענים זכהו ואמור לו כך דינכם, ואם לאו באין עליו בעקיפין, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר אין באין עליו בעקיפין מפני קדוש השם.

33. אפשר שהדברים מתייחסים גם למקרה בו המוצא מכיר את בעל האבדה. כפי שנראה להלן, אפשרות זו מתחזקת לאור הקשר הדברים בסוגיה.

34. משנת בבא קמא פרק י. כידוע, שלש הבבות הן חלוקה של מסכת אחת, נזיקין, לשלושה חלקים 'שערים', ועל כן מתבקשת התבוננות ברצף הסיפורי גם במעבר ביניהן, העיסוק בגזלה בפרקי הסיום של בבא קמא, קרוב לעיסוק ברכוש המוטל בספק ובאבדה בשני הפרקים הראשונים במסכת בבא מציעא. הקשר לאבדה ניכר בקביעת המשנה השלישית בפרק הסיום של בבא קמא "המציל מן הנהר או מן הגיס או מן הליסטים; אם נתיאשו הבעלים הרי אלו שלו..." שיכולה להיקרא גם בהקשר של השבת אבדה. בולטת הקרבה בין התחומים בהצבת ייאוש הבעלים כפרמטר ובדמיון בין קביעת המשנה לגבי המציל מן הנהר, לבין מדרש ההלכה המובא בפרק 'אלו מציאות' הבבלי "...דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מניין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת – שנאמר כן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה – מי שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצתה זו שאבודה הימנו ואינה מצויה אצל כל אדם" בבא מציעא כז ע"א, וכן בדף כב ע"ב משום ר' שמעון בן יוחנן. הסוגיה הבבלית מבחינה בין המציל מיד ליסטים ישראל למציל מיד ליסטים נכרי, לעניין ייאוש הנגזל. אמנם הדיון באבדת הגוי לא נקשר למשנה זו ולעיסוק בייאוש בעלים המשותף, אלא למשנה הקודמת, ולעיסוק ביחס לרכוש הגוי, כפי שיוצג להלן.

דברי רבי ישמעאל בברייתא שעניינה הדרכים לזכות ישראל שבא לדין עם גוי³⁵ לא מתייחסים דווקא לגוי מוכס (או בעל כוח מסוג אחר) אלא לכלל הגויים. כך גם קביעתו כי מותר "לבוא עליו בעקיפין". ר' עקיבא סבור שהערמה כזו אסורה "מפני קדוש השם"³⁶. היחס בין עמדת ר' עקיבא לעמדת ר' ישמעאל הוא כיחס בין הקביעה הכללית "אבדתו מותרת", לבין דברי ר' פנחס בן יאיר "במקום שיש חלול השם אפילו אבדתו אסור"; סיבת ההגבלה בשני המקרים היא חשש חילול השם, וכפי שמבהירה הגמרא:

ור' עקיבא טעמא דאיכא קדוש השם. הא ליכא קדוש השם - באין.

הגמרא תמהה על ההיתר לבוא על הגוי בעקיפין "וגזל הגוי מי שרי?" ומצטטת את דרשת ר' עקיבא לפיה גזל הגוי אסור מהתורה.³⁷ הצעת היישוב של רב יוסף, המבחינה בין גוי לגר תושב, נדחית על ידי אביו. רבא מעמיד את ההיתר במקרה של הפקעת הלוואה. בעקבות אזכור גזל הגוי, מובא מאמרו של ר' שמעון חסידא המשווה בין גזל הגוי לאבדתו, ובעקבותיו הדיון באבדת הגוי שצוטט לעיל.

זהו, אם כן, ההקשר בו עוסקת הסוגיה באבדת הגוי: דיון מתגלגל בהתנהלות כספית מול גויים באופן שאינו אפשרי מול ישראל. התחומים הנזכרים בדיון עד כה הם גזל, הברחת מכס, הערמה בדיון משפטי בעניין ממון, הפקעת הלוואה ואי השבת אבדה. מבין אלה גזל הוא המרכיב היחיד שמוצג בסוגיה כאסור. הסוגיה ממשיכה בהתייחסות לתחום נוסף - הנאה מטעות / הטעיה במקח וממכר: מובאת קביעת שמואל "טעותו מותרת", לפיה כאשר גוי טועה לרעתו במקח

35. ראה ספרי דברים פרשת דברים פסקא טז, מהד' פינקלשטיין עמ' 26.

36. עמדת ר' עקיבא מעלה על הדעת את מסורת הירושלמי על רבן גמליאל ששמע מפי שליחי המלכות "כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרים... גזילו של ישראל אסור ושל נכרי מותר..." והגיב בגזירה "באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילות נכרי שיהא אסור מפני חלול השם", תלמוד ירושלמי, בבא קמא פ"ד ה"ג. וראו לעיל הערה 31, לגבי נוסח כתב יד המבורג בדברי ר' ע"ע "מפני חלול השם". אמנם ביחס לגזל הגוי עצמו דורש ר' עקיבא: "מנין לגזל כנעני שהוא אסור ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו. יכול יגלום עליו? ת"ל וחשב עם קונהו - ידקדק עם קונהו" ראו ספרא בהר פרשה ו פרק ט ב. וכן מובאת דרשה זו מיד בהמשך הסוגיה הנ"ל, כסימוכין לתמיהת הגמרא "וגזל הגוי מי שרי". כהנא מציין תהליך שחל בעניין גזל הגוי: רבן גמליאל אסר אותו משום חלול השם "ולמים בא ר' עקיבא ודרש בגבורת תורתו, שגזל הגוי אינו אסור רק מפני חלול השם, אלא שהוא אסור מן התורה", ראו כהנא (לעיל, הערה 1), עמ' 28. נראה כי בעניין "לבוא עליו בעקיפין" עמדת ר' עקיבא מתונה יותר. ההתייחסות לגזל הגוי אינה מתמצה בסוגיה זו, כהערת תוספות ד"ה כי קאמינא. לדיון רחב יותר בגזל הגוי ראו כהנא (לעיל, הערה 1), שם; וכן הפניותיו של פיינטוך (לעיל, הערה 2), הערה 4.

37. כמובא בהערה הקודמת. אפשר שהגמרא כאן תמהה גם על שיטת ר' עקיבא עצמו: כיצד מי שסבור כי גזל הגוי אסור מן התורה, מאפשר "לבוא עליו בעקיפין" (מעשה שאף בו יש משום גזל, כעולה מקושיית הגמרא)?

וממכר, מותר לישראל העומד מולו שלא להעמידו על טעותו וליהנות מתוצאותיה. כראיה לקביעה, מציגה הסוגיה שלושה מעשי חכמים:³⁸

כי הא דשמואל זבן מגוי לקנא דדהבא במר די פיליזא³⁹ בד' זוזי ואבלע ליה זוזא יתירא. רב כהנא זבן מגוי מאה ועשרים חביאתא דחמרא בכלל מאה ואבלע ליה חד זוזא. אמר ליה חזי דעלך קא סמיכנא. רבינא זבן הוא דיקלא מגוי לצלח'.⁴⁰ אמר לי לשמעיה קדים ועייל ואייתי מעיקבא דגוי קא ידע מנינא.⁴¹

המעשה הפותח הוא מעשה שמואל; מי שקבע "טעותו מותרת", אכן נהג כך בפועל – קנה זהב במחיר שראוי לברונזה. הגוי לא הבחין בכך שמדובר בזהב. במעשה רב כהנא הטעות היא במחיר חבית יין, או במניין החביות. בשני המקרים מציינת הגמרא כי החכם היהודי הבליע זוז לקונה הגוי. אפשר לפרש את ההבלעה כהפחתה נוספת מהמחיר לרעת הגוי,⁴² או כתוספת המכוונת להסיח דעתו מהטעות המרכזית.⁴³ במעשה השלישי רבינא מנצל את העובדה שהגוי

38. דף קיג ע"ב. בדפוס שלוש פעמים 'כותי' במקום גוי.
39. 'דפליזא' ולא 'דפרזלא' כפי שמובא בדפוסים. ותרגומו לפי סוקולוב ברונזה, וראה רש"י ד"ה לקנא דדהבא.
40. בכ"י אסקוריאל: "זבן דיקלא איהו גוי לצלוחי" וכך בדפוס. נוסח דומה בכ"י המבורג 165: "זבן דיקלא [לצלוחי] הוא וההוא גוי" ובכ"י וותיקן 116 'זבן דיקלא מההוא בהדיה גוי לצלחא' נוסחאות אלו מביעים את השותפות של היהודי והגוי בקניית דקל לביקוע, שהיא הרקע להבהרת מעשה ההטעיה. וראה להלן הערה 46.
41. תרגום: כמעשה זה ששמואל קנה מגוי כלי זהב במחיר של ברונזה בארבעה זוזים, והבליע לו זוז אחד. רב כהנא קנה מגוי מאה עשרים חביות במאה, והבליע לו זוז אחד. אמר לו: ראה שעליך אני סומך. רבינא קנה דקל מגוי לביקוע, הוא [וגוי] (מגוי). אמר לשמשו: הקדם והבא מעיקרו של העץ, שהגוי מניין הוא יודע.
42. כך רש"י שם ד"ה ואיבלע.
43. כך מפרשים ר"ח ורי"ף על סוגייתנו, וראו גם שיטה מקובצת על אתר. כך או כך 'אבלע ליה' מלמד שלא מדובר רק בשתיקה פסיבית של החכם בתגובה לטעות הגוי, אלא גם על מעשה אקטיבי שמטרתו להוסיף טעות קטנה על הגדולה או להבטיח את קיום הטעות הגדולה. במעשה רב כהנא נוספה אמירה – ראה שעליך אני סומך. אם מדובר באמירה של רב כהנא לגוי אפשר שיש כאן פתיחת פתח לגוי לבדוק את שוב את העסקה, כך על פי הרמב"ם שרואה אמירה כזו כתנאי להנאה מטעות הגוי; הלכות גולה ואבדה פי"א וכך גם לשיטת המאירי, בבית הבחירה על אתר. אמנם רש"י מבאר "אינו מונה אותם כדי להוציא עצמו מחשד", כלומר גם האמירה לגוי היא מעשה מחושב שמטרתו לקבע את טעות הגוי. יש גם מי שמפרש כי מדובר בפנייה של הגוי אל היהודי; רש"י שם ד"ה ואמר. לפי קריאה זו המעשה מלמד שמותר ליהנות מטעות הגוי, גם כשהודיע במפורש שהוא סומך על היהודי העומד מולו.

אינו מודע לכך שיש הבדל באיכות גזרי הדקל.⁴⁴ את סדרת המעשים, ואת הסוגיה בה עסקנו, חותם מעשה רב אשי:

רב אשי הוה קאזיל בארבא⁴⁵ חזא שיבשא דגופנא דתלו לבר מפרדיסא ותלו בהו קיטופי דעינבי. אמר ליה לשמעיה: זיל חזי אי דגוי נינהו אייתי לי, אי דישראל נינהו לא תיתי לי. שמעיה הוה גוי דהוה יתיב בפרדיסא. אמר ליה: ודגוי שרי? אמר ליה: הכי קאמינא אי דגוי אייתי דשקיל דמי, אי דישראל הוא לא תיתי דלא שקיל דמי.⁴⁶

מעשה זה לא עוסק במקח וממכר ואינו שייך לעניין טעות הגוי, אך הוא מתאים לסיום הסוגיה שעניינה המרכזי אפשרויות התנהלות כספית מול גוי לרעתו.⁴⁷ סדרת המעשים עולה בקנה אחד עם הדיון התיאורטי בתחילת הסוגיה, ושניהם משקפים את הרוח האחת הנושבת בסוגיה זו: התנהלות כספית מול גויים שונה מזו שבין יהודים לבין עצמם; כל שימוש ברכוש הגוי שאינו בגדר גזל ממש מותר. השיקול היחיד המגביל היתרים אלו הוא חשש חילול השם, ואף הוא אינו משנה את היחס העקרוני לרכוש הגוי. התייחסות לאברת הגוי הכוללת קביעה עקרונית 'אברתו מותרת', ראייה לקביעה, דחיית קריאה מתונה, וקבלת סיוג רק כשמדובר בחשש חילול השם, משתלבת היטב ברוח זו.

44. לפי נוסח רוב כתבי היד הטעות היא של הגוי שקנה דקל לביקוע בשיתוף עם ישראל. לפי נוסח כ"י מינכן, אם אינו משובש, הטעות היא של המוכר הגוי, שלא היה מודע לכך שהקונה היהודי לוקח רק את גזרי הדקל המשובחים.

45. כך גם בכ"י המבורג 165, פירנצה 8-9, ואסקוריאל (ארבא היא ספינה). קשה להלום את המעשה כמתרחש כשמואל היה בספינה, גם אם מדובר בפרדס בגדת נהר, כי הגוי בפרדס שומע את השיחה בין שמואל לשמשו ומשתתף בה, והשווה בבא מציעא קח ע"א. מצד זה אפשר שהגרסה בכ"י וטיקן 116 ובדפוסים ראשונים 'באורחא' היא נוצרה כ'תיקון'.

46. הנוסח על פי כ"י מינכן. תרגום: רב אשי היה הולך בספינה [על פי עדים אחרים: בדרך]. ראה זמורה של גפן מחוץ לפרדס ותלויים בה אשכולות ענבים. אמר לשמשו: לך וראה אם של גוי הם הבא לי, אם של ישראל אל תביא לי. שמע אותה הגוי שהיה יושב בפרדס. אמר לו: ושל גוי מותר? אמר לו: כך אמרתי אם של גוי הבא, שלוקח כסף, אם של ישראל הוא אל תביא שלא לוקח כסף.

47. פרשני התלמוד חלוקים לגבי כוונתו המקורית של רב אשי: בתשובת גאונים, כנראה תשובת רב שר שלום, הבהרה חד משמעית כי רב אשי התכוון מראש למה שאמר לגוי "ודאי כך היתה דעתו של רב אשי דאי גוי הוא מיתב ליה זוזי דמי. דחס וחלילה כי רב אשי משקר וגנב דעת הבריות, דאמר רב אשי אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של גוי" (תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער א ו, מהר" סלונקי תקנ"ב דף כט ע"ב; אוצר הגאונים, בבא קמא, חלק התשובות, סימן רפח, עמ' 99). וראו גם בתוספות על אתר ד"ה הכי קאמינא, שם מובא בשם ר"י שאם לא כך מדובר בגנבה שהיא כגזל. לעומת זאת מובא בשיטה מקובצת על אתר בשם הרמ"ה כי דין האשכולות כאברת הגוי המותרת, ומה שהסביר לגוי היה כדי "שלא יתחלל שם שמים על ידיו". וכן מובא שם גם משמו של ר' מאיר הכהן מסרקסטא. נראה כי שבוץ המעשה במקום זה, תומך באפשרות שרב אשי לא התכוון לשלם.

33. "לְמַעַן סְפוֹת הָרוּהָ אֶת הַצְמָאָה" אזכור אבדת הגוי בסוגיית סנהדרין עו"ב

אזכור נוסף בתלמוד הבבלי לאבדת הגוי, קטן ושולי בהקשרו, אך משמעותי לדיוננו, מופיע בסוגיית סנהדרין הדנה באיסור ביאת אדם על בתו, במסגרתה מובאות אמירות של חכמים על התנהגות לא ראויה של אב סביב נישואי ילדיו ובתוכם דברי רב:⁴⁸

אמר רב יהודה אמר רב: המשיא את בתו לזקן, והמשיא אשה לבנו קטן, והמחזיר אבדה לנכרי – עליו הכתוב אומר 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו' (דברים כט).

המילים "למען ספות הרוה את הצמאה. לא יאבה ה' סלח לו" הן חלק מפסוק בנאום הפרידה של משה מישראל, המתאר את האלה המוטלת על מי שלא יקיים את ברית ה' עם ישראל. מפתיע הקישור של השבת אבדת הגוי לפסוק זה ולמעשי חיתון לא ראויים, הן מפאת הריחוק בין התחומים הן מפאת הפער בחומרת המעשים. בפירושו לסוגיה מציע רש"י כי למעשים השונים מאפיין משותף – חיבור בין דברים שלא ראוי לחברם:

למען ספות – לחבור, כמו ספו שנה על שנה (ישעיה כט). רוה את הצמאה – שבע דבר עם צמא לדבר, זקן וילדה – זאת צמאה לתשמיש וזקן שבע, וכן גדולה לקטן. והמחזיר אבדה לנכרי – השווה וחבר נכרי לישראל...

אמנם, ביחס לאבדת הגוי מצא רש"י לנכון להוסיף הסבר, כנראה משום שהחיבור בין ישראל לנכרי בהקשר זה צורם פחות מנישואי צעירה לזקן:

...ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם.

קשה לדעת אם לכך התכוון רב. אפשר שעבורו השלילה בהשבת אבדה לגוי הייתה ברורה כמו השלילה בנישואי צעירה לזקן. משמעותית העובדה כי רב הוא זה שמשמו נמסרת ההלכה "אבדת הגוי מותרת" בתלמוד הבבלי וכפי שנראה להלן גם בתלמוד הירושלמי. מימרת רב בסנהדרין היא הפעם היחידה בה אנו שומעים כי השבת אבדה לגוי נתפסת כמעשה שלילי, העומד בשורה אחת עם מעשים שאינם ראויים לסליחת ה'.⁴⁹ דבריו הם צעד נוסף ביחס לדברי

48. סנהדרין עו"ב.

49. ייתכן שאפשר לקשור את המגמה העולה מדרשת רב, אל דרשת הספרי לדברים ביחס לנשך הגוי: "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך", לנכרי תשיך מצות עשה. ולאחיך לא תשיך מצות לא תעשה" (ספרי דברים כי תצא פסקא רסג, עמ' 285, וראה גם וריאציה מעניינת בבראשית רבה פרשה נה, מהד' תאודור-אלבק עמ' 586). אמנם במקרה זה מדובר בדרשה אופיינית לאסכולת ר' עקיבא הנוטה לקרוא כחובה את מה שבפשט נראה כאפשרות. לגבי השבת אבדה אין התייחסות מפורשת במקרא לאבדת נכרי, ואי אפשר לתלות את ההתנגדות להשבת אבדת הגוי בלשון המקרא.

ר' ישמעאל, ור' שמעון חסידא בסוגיית בבא קמא הנ"ל, ואפשר שהשפיעו על היחס לרכוש הגוי הניכר במעשי האמוראים בסוגיה זו.

ג. השבת אבדה לגוי בתלמוד הירושלמי

בתלמוד הירושלמי אבדת הגוי נידונה במפורש בפרק המוקדש להשבת אבדה. לקיומו של הדיון בפרק זה, כמו להיעדרו מהפרק המקביל בתלמוד הבבלי, וכן לשילוב הדיון באבדת הגוי בתלמוד הבבלי בפרק העשירי במסכת בבא קמא, והיעדרו מהפרק המקביל בירושלמי, ישנה משמעות. הדיון באבדת הגוי, מהווה רוב מוחלט של סוגיית הירושלמי סביב המשנה הרביעית בפרק 'אלו מציאות',⁵⁰ והוא כולל מעשה בשמעון בן שטח שהשיב אבדה לגוי ודיון קצר סביבו, שלושה מעשים נוספים המספרים על חכמים שהשיבו אבדה לגוי וסיפור אגדי על אלכסנדר מוקדון בממלכת קצייא. נדון בהם לפי סדר הצגתם.

ג.1. שמעון בן שטח משיב אבדה

אומרת המשנה:

...הלוקח פירות מחבירו או ששלח לו חבירו פירות ומצא בהן מעות הרי אלו שלו. אם היו צרורין נוטל ומכריז.

בתוספתא נאמר בהקשר זה:⁵¹

הלוקח בהמה מחבירו ומצא עליה דבר שיש בו שוה פרוטה חייב להכריז.

נראה כי דברי המשנה, ובייחוד דברי התוספתא, הם הרקע למעשה המובא בתלמוד הירושלמי, על אף שהאחרונים אינם מצוטטים ואינם נזכרים במפורש בסוגיה. להלן המעשה⁵² ותרגומו:⁵³

50. להוציא המשפט הראשון בסוגיה "כיני מתניתא על גבי כסא שלו על גבי תיבה שלו" - הערת הבהרה על חלקה הראשון של המשנה, הסוגיה כולה מוקדשת לעניין השבת אבדת הגוי, ונקודת המוצא לה היא המשפט האמצעי במשנה, כפי שיוצג להלן.

51. תוספתא בבא מציעא פ"ב ה"ט"ו, מהד' ליברמן עמ' 69.

52. ציטוט הירושלמי לאורך המאמר מתוך מהדורת האקדמיה ללשון העברית המבוססת על כתב יד ליידן, עמ' 1218-1219. מילים המופיעות בקיצור הבאתי בצורתן המלאה והוספתי סמני פיסוק. אעיר על הבדלים רלוונטיים לדיוננו, בנוסח כתב יד אסקוריאל כמובא במהדורת אליעזר שמשון רוזנטל [מהדיר] ושאויל ליברמן [מפרש], ירושלמי נזיקין, יוצא לאור על פי כתב-יד אסקוריאל, ירושלים תשס"ח. להלן: ירושלמי נזיקין.

53. תרגום: שמעון בן שטח היה עובד בפשתן. אמרו לו תלמידיו: רבי הרפה ממך [את הדוחק, כהצעת ליברמן, ירושלמי נזיקין עמ' 135, הערה לשורה 44] ואנו נקנה לך חמור אחד ואין אתה יגע הרבה. הלכו קנו לו חמור אחד מסירקאי אחד; והייתה תלויה בו מרגלית אחת. באו אליו אמרו לו: מעתה אין אתה

שמעון בן שטח הוה עסיק בהדא כיתנא
 אמרו לו תלמידיו: ר' ארפי מינך ואנן זבנין לך חדא חמר ולית את לעין סוגין.
 אזלון זבנון ליה חדא חמר מחד סירקאי ותלי ביה חדא מרגלי.
 אתון לגבי אמרין ליה: מן כרון לית את צריך לעי תובן.
 אמר לון: למה?
 אמרין ליה: זבנינן לך חד חמר מחד סירקיי ותלי ביה חדא מרגלי.
 אמר לון: ידע בה מרה?
 אמרין ליה: לא
 אמר לון: איזל חזר.⁵⁴

שמעון בן שטח מנמק את סירובו ליהנות מהמרגלית בחוסר המודעות של בעל החמור להימצאותה
 על צוואר החמור שנמכר. לכאורה קיים ר' שמעון בן שטח את הוראת התוספתא לפיה אדם
 לא יכול לקחת לעצמו דבר שווה פרוטה שנמצא על בהמה שקנה. ועל כך הקשו לפני רבי:⁵⁵
 לא כן אמר רב חונא ביבי בר גוזלון בשם רב התיבון קמי ר' אפילו כמאן דמר גזילו
 שלגוי אסור כל עמא מודיי שאבדתו מותרת.⁵⁶
 וכך ענה רבי לשואלים:

מה [א]תון סברין שמעון בן שטח בר-ברון הוה. בעי הוה שמעון בן שטח משמע בריך
 אלהון דיהודאי מאגר כל הדין עלמא.⁵⁷

רבי לא דוחה את הנחת השואלים לפיה אבדת הגוי מותרת לכל הדעות. הערתו הכוללת נימה
 של נזיפה קלה, חשובה להבנת דבריו: אי השבת אבדה היא הנורמה המקובלת בתרבותם של

צריך [להיות] יגע שוב. אמר להם: למה? אמרו לו: קנינו לך חמור אחד מסירקאי אחד ותלויה בו מרגלית
 אחת. אמר להם: ידע עליה בעליו? אמרו לו: לא. אמר להם: אלך להחזיר.
 54. מ' קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי: קונקורדאנציה לתלמוד ירושלמי, ירושלים, ניו יורק
 תש"ם-תשמ"ד, כרך ג עמ' 583. קוסובסקי מעיר כי זה המקום היחיד בירושלמי בו מופיע צירוף זה,
 ומתלבט האם שמעון בן שטח מצהיר שהוא עצמו ילך ויחזיר את האבדה או מבקש מתלמידיו לעשות
 כך. לפי נוסח ירושלמי נזיקין 'אזל חזר' יש תמיכה לאפשרות הראשונה.
 55. מתשובת רבי משתמע שהשאלה נשאלה ביחס למעשה שמעון בן שטח. אמנם ליברמן מפרש שהשאלה
 נשאלה במעשה הבא - מעשה רבנין סבייה, ירושלמי נזיקין עמ' 135, התיבון קומי ר'. כך או כך, תשובת
 רבי מתייחסת במפורש למעשהו של שמעון בן שטח.
 56. תרגום: ולא כן אמר רב חונא ביבי בר גוזלון בשם רב, הקשו לפני רבי: אפילו כמי שאמר גזלו של גוי
 אסור, כל העולם מודים שאבדתו מותרת.
 57. תרגום: מה אתם חושבים שמעון בן שטח ברברון היה? רוצה היה שמעון בן שטח לשמוע 'ברוך אלוהיהם
 של היהודים', משכר כל העולם הזה.

'ברברון' - נכרי שאינו מן העם הרומאי ואינו בן היישוב.⁵⁸ לפי רבי, כתגובה למעשהו הלא מובן מאליו בתרבות הזו, שמעון בן שטח ציפה לשמוע את בעל האברה מברך 'ברוך אלוהי היהודים'. מדברי רבי משתמע כי הרצון לשמוע ברכה זו הוא המניע להשבת המרגלית.⁵⁹

ג. שלושה מעשים נוספים בחכמים שהשיבו אברת גוי

שרשרת המעשים המובאת כעת נקשרת לחלק הקודם של הדיון במילים 'ויידא אמרה דא', המשמשות כאן כהצעת סיוע לדברי רבי:⁶⁰ השרשרת פותחת בסיפור שסיפר ר' חנינא:

I. רבנין סבייא משיבים לאיסטרטוס את אברתם

רבנין סבייא זבנין חד כרי דחטיין מאילין דאיסטרטוס ואשכחן ביה חדא צררא דדינרי וחזרוניה להון. אמרין בריך אלההון דיהודאי.⁶¹

הסיטואציה כאן כמעט זהה לזו המובאת במשנה "הלוקח פירות מחברו... ומצא בהן מעות... אם היו צרורין נוטל ומכריז". בדומה לשמעון בן שטח נהגו החכמים הזקנים בצרור השייך לגויים כפי שהיו מחויבים לנהוג בו אילו היה שייך ליהודי. בתגובה מברכים אנשי הצבא את אלהי היהודים.

II. אבא אושעיא משיב למלכה את אברתה

המעשה השני בשרשרת מספר על אבא אושעיא איש טיריא,⁶² תנא ארץ ישראל, שעבד ככובס. הקפדתו הרבה בכל הנוגע לרכוש לקוחותיו, נזכרת במקורות ארץ ישראלים.⁶³ המעשה שלפנינו משקף את חסידותו, ומלמד שאינה שמורה רק ליהודים:

58. קוסובסקי (לעיל, הערה 54), כך אוצר השמות ערך ברברון-ברברי, עמ' 156. בכ"י אסקוריאלי הנוסח הוא ברברון, וראה ליברמן שם, עמ' 135 הערה לשורה 49, הקובע כי הנוסח 'ברברון' בכ"י אסקוריאלי משובש, ומעיר "ומעניין מאד שיהודי קיסרין סברו שאינם ברברין, אף על פי שהרומאים החזיקו עצמם כברברין".

59. בדברים רבה ישנה מקבילה למעשה שמעון בן שטח ואברת הגוי, לפיה הגוי אכן בירך את אלהי ישראל: "...מעשה בר' שמעון בן שטח שלקח חמור מישמעאלי אחד. הלכו תלמידיו ומצאו אבן טובה אחת תלויה בצוארו. אמרו לו תלמידיו: רבי ברכת השם היא תעשירי! אמר להם ר' שמעון: אני חמור לקחתי אבן טובה לא לקחתי. הלך והחזירה אותו לישמעאל, וקרא עליו הישמעאלי: ברוך ה' אלהי שמעון בן שטח..." (דברים רבה פרשת עקב ג, מהד' ליברמן עמ' 85). סביר שנוסח דברים רבה מושפע מתשובתו של רב, ומן המעשים הבאים המובאים בהמשך הסוגיה.

60. פירוש המילים 'ואיזו אמרה זו'. על השימוש במונח כמציע סיוע לנאמר מקור ספרותי, לעיתים גם מימרא או סיפור אמוראי, ראו ל' מוסקוביץ', הטרמינולוגיה של התלמוד הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 221-224 ובמיוחד סביב הערה 17 בעמ' 223.

61. תרגום: חכמים זקנים קנו כר חיטה אחד מאותם אנשי צבא, ומצאו בו צרור אחד של דינרים והחזירוהו להם. אמרו: ברוך אלוהיהם של היהודים.

62. או בכתוב אבא אושעיה, כפי שמופיע בכ"י אסקוריאלי.

63. כך בתוספתא בבא קמא פ"א ה"ד המזכירה שאף ישעיה איש טיריא (שהיה נוהג בחסידות, נהג על פי ההלכה המתירה לכובס ליטול לעצמו את כל חוטי הצמר השחור שהוציא מבגד צמר לבן, וממנו ראה

אבא אושעיא איש טוריא⁶⁴ הווה קצר
 עלת מלכתא מסחי גו מגירה דמיא ואוןברת בינדילנין דידה⁶⁵ ואשכחה
 מי נפקא אושטיה לה
 אמרה: אהין להן לי. אהן מהו חשוב עלי. אית לי טבין מיניה אית לי סוגין מיניה
 אמר ליה: אוריתא גזרת דנחזור
 אמרה: בריך אלהון דיהודאי.⁶⁶

התשובה 'תורה גזרה שנחזיר' בסיטואציה המדוברת, מציגה את חובת השבת אבדה כמחייבת
 על אף שהחפץ חסר משמעות בעיני המאבד. חשוב מכך לענייננו, התשובה מלמדת כי אליבא
 דאבא אושעיא, יש להשיב אבדתו של כל אדם.

III. ר' שמואל בר סוסרטיי משיב למלכה את אבדתה

המעשה האחרון בשרשרת מספר על שמואל בר סוסרטיי, אמורא ארץ ישראל בדור השלישי,⁶⁷
 ששהה ברומי ומצא תכשיט שאבד למלכה.

ר' שמואל בר סוסרטיי סלק לרומי
 אובדת מלכתא דילניה דידה ואשכחה
 אפקת כרוז במדינתא: מאן דמחזר לה בגו ל' יומין יסב אכן ואכן. בתר ל' יומין איתרים
 רישיה.
 לא חזריה גו ל' יומין, בתר ל' יומין חזריה.
 אמרה ליה: לא שמעת קלא דכרוזא?
 אמר לה: אין
 אמרה ליה: ומה מר?

- שאין כאן אפילו חשש רחוק של גזל. ומספר התלמוד הירושלמי שכיוון שהיה כובס הכין לו בגד מיוחד
 כדי שלא יחשדו בו שלקח בגד מלקוחותיו (ירושלמי בבא קמא פ"ה ה"א). וראו תיאור שעת מיתתו,
 המבליט את מעלתו, פסיקתא דרב כהנא פסקא כז, עמ' 403.
64. מכאן ועד המילים אושטיה לה חסר בכ"י לידן והוסף במהדורת האקדמיה למדעים ע"פ כ"י אסקוריאלי.
65. ראו הצעתו של ליברמן כי 'בינדילנין' הוא שיכול עממי של בילנרין = בגד רחצה. ירושלמי נזיקין עמ'
 135.
66. תרגום: אבא אושעיא איש טוריא היה כובס. נכנסה המלכה לרחוץ בתוך מגירת המים ואבדה את בגד
 הרחצה שלה ומצא אותו. כאשר יצאה הושיטו לה. אמרה: הוא למה לי? הוא מהו חשוב בשבילי? יש לי
 טובים ממנו, יש לי הרבה ממנו! אמר לה: תורה גזרה שנחזיר. אמרה: ברוך אלוהיהם של היהודים.
67. נזכר בבבלי כמי שנשא ונתן עם ר' אבהו (כבא קמא קב ע"ב). בתלמוד הירושלמי נזכר כעשרים פעמים,
 בחלק ניכר מתוכם כמוסר מפי רבי אבהו (מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, ירושלים 1964,
 כרך ב עמ' 832-833). שם אביו - סוסרטיי מובא בחילופים שונים, ראו קוסובסקי (לעיל, הערה 54),
 כרך השמות עמ' 558.

אמר לה: מאן דמחזר לה גו ל' ימין יסב אכן ואכן, בתר ל' יומין יתרים רישיה
 אמרה ליה: ולמה לא חזרניתיה גו ל' יומין?
 אמר לה: דלא תימרון בגין דחלתיך עבידת, אלא בגין דחלתיה דרחמנא
 אמרה ליה: ברוך אלההון דיהודאי.⁶⁸

בזה אחר זה מובאים שני מעשים על חכמים שמצאו אבדה של מלכה נכרית והשיבוה לה. בשני המקרים המעשה מעורר את תמיהת המלכה וכתגובה מסביר גיבור הסיפור כי פעל מתוך מחויבותו ליראת ה' ולתורתו. מעשה שמואל בר סוסרטי מורכב יותר מהמעשים הקודמים; השפעת השבת האבדה על בעליה הגוי, מחושבת מראש על ידי החכם שבחר לעשות כך ונמסרת מפיו במפורש.

3.3. ניתוח רצף המעשים

לארבעת המעשים בסיס עלילה משותף: חכם יהודי משיב לגוי את אבדתו כדבר מובן מאליו. בשלושה האחרונים הגוי המופתע מהמעשה מגיב בברכת אלוהי היהודים. אפשר להצביע על הדרגה בתיאור התקשורת בין בעל האבדה הגוי לבין החכם המשיב: במעשה הראשון לא מתוארת כל תקשורת ביניהם, במעשה השני מתוארת ברכת הגוי את אלהי היהודים, אך לא נלווה לה שיח, ובשני המעשים האחרונים מתקיים שיח ובעקבותיו מגיעה הברכה. בתשובה לתמיהת תלמידיו, הבהיר רבי כי המניע למעשה שמעון בן שטח הוא רצונו לשמוע ברכת ה' מהגוי שיקבל את אבדתו. התשובה תואמת את תגובת הגויים המובאת בגוף שלושת המעשים הבאים בסוגיה אחריה. האם יש בה כדי ללמד כי אכן זה המניע העומד בבסיס ארבעת המעשים? אם ננקוט בדרך זו הרי שלמול התלמוד הבבלי לפיו חשש חילול השם הוא הסיבה היחידה להשיב אבדה לגוי, רצף המעשים המובא בתלמוד הירושלמי מתייחס לאפשרות החיובית הגלומה במעשה זה - גרימה מודעת לברכת השם בקרב הגויים.⁶⁹ לפי הניתוח הזה, הצהרת תלמידי רב "כל עמא מודיי שאבדתו מותרת", משקפת עמדה הלכתית משותפת לשני התלמודים. ההבדל ביניהם הוא בהתייחסות לחריגה משורת הדין. נראה כי זו עמדת עורך סוגיית הירושלמי, שבחר

68. תרגום: ר' שמואל בר סוסרטיי עלה לרומי. אבדה המלכה תכשיט (קוסובסקי [לעיל, הערה 54], כרך ב עמ' 871, וראו ירושלמי נזיקין עמ' 135 הערה על שורה 56) שלה, ומצא אבדתה. הוציאה כרוז במדינה: מי שמחזירה [=את האבדה] בתוך שלושים יום יקח [=יקבל] כך וכך. לאחר שלשים יום יורם [=יורם] ראשו. לא החזירו תוך שלושים יום, לאחר שלושים יום החזירו. אמרה לו: לא שמעת את קול הכרוז? אמר לה: כן. אמר לו: ומה אמר? אמר לה: מי שמחזירה תוך שלושים יום יקח כך וכך, אחר שלושים ימים יורם ראשו. אמרה לו: ולמה לא החזרתו תוך שלושים ימים? אמר לה: שלא תאמרו בגלל יראתך עשית, אלא בגלל יראתו של הרחמן. אמרה לו: ברוך אלוהיהם של היהודים.

69. יש לציין כי בסוגיית הבבלי העוסקת בגזל הגוי ואבדתו, חילול השם ניצב מול קידוש השם. בסוגיית הירושלמי לא מופיע אף אחד מהביטויים האלה. ניתן כמובן לראות בברכת ה' בפי הגוי מעשה של קידוש השם. ושם זה המושג הראשוני והמתאים יותר לתיאור קידוש השם על ידי גוי.

לצרף למעשה שמעון בן שטח דיון את הריון במניע, ולקשור אליו, סביב הנקודה המשותפת של ברכת ה', את שלושת המעשים האחרים. אלא שלא ברור כי כך עולה מהמעשים גופם: מפיו של שמעון בן שטח עצמו הנימוק היחיד להשבת המרגלית הוא חוסר המודעות של הגוי, לכך שהמרגלית נשארה על צוואר החמור.⁷⁰ גם בשלושת המעשים הבאים אין הצהרה מפורשת של החכמים כי השיבו את האבדה על מנת לשמוע מן הגוי ברכת ה'. תגובת הגויים אינה מעידה בהכרח על כוונת החכמים: על שאלת המלכה מדוע טרח להשיב לה בגד רחצה על אף שערכו פחות בעיניה, משיב אבא אושעיא איש טיריאי "אורייתא גזרה דנחזור"; הוא מציג את מעשהו כנובע מגזרת התורה, ולא כחריגה משורת הדין. בדומה מנמק ר' שמואל בר סוסרטיי את בחירתו המתמיהה להשיב את אבדת המלכה לאחר שלשים יום "בגין דחלתיה דרחמנא". המניע המוצהר בפני חכמים למעשיהם אינו הרצון לשמוע ברכת ה', כי אם יראת ה' והחובה לקיים מצוותיו. מדבריהם לא עולה כי זהות המאבד משפיעה על חובת ההשבה. בראשית דברינו הצגנו את דרשת רבי יאשיה לפיה המילים "שור אויבך" מתייחסות לגוי ומורות על חובה להשיב אבדתו. במדרשי התנאים זו עמדת מיעוט לעומת העמדה הדומיננטית, המהדהדת גם במשנה, לפיה המילה "אויבך" מתייחסת ליהודי, ומוציאה את הגוי מכלל חובת השבת אבדה. נראה כי מעשי החכמים בתלמוד הירושלמי מבטאים עמדה מעין זו של ר' יאשיה: שמעון בן שטח מוקדם לכל התנאים הנזכרים בדרשות בעניין זה. יתכן שההלכה בזמנו לא נטתה לדרשת הפוסקים כעוסקים באויב יהודי, והתנהגותו הנחרצת בעניין זה משקפת מחויבות לקיום המצווה כפשוטה. "רבנן סבייא" שהשיבו אבדה לאנשי צבא גויים אינם מזוהים מעבר להיותם חכמים זקנים. אפשר שכינוי זה מעיד על דורות מוקדמים בדומה לתיאור "זקנים הראשונים", ואף הם משקפים מצב מוקדם של ההלכה בעניין זה. ספק אם נוכל לשייך את מעשיו של אבא אושעיא איש טיריאי לשלב מוקדם של ההלכה, וודאי שלא את זה של שמואל בר סוסרטיי. אך ניתן לראות בהם הדר לעמדה המתבטאת במעשי שמעון בן שטח ורבנן סבייא ולעמדתו של התנא ר' יאשיה. אם נלך בדרך זו, הרי שבסוגיית הירושלמי יש להפריד בין שני רבדים: הרובד אחד הוא האמירה ההלכתית המובאת במסגרת ניתוח רב ותלמידיו את מעשה שמעון בן שטח. ברובד זה, עמו מזדהה ככל הנראה עורך הסוגיה, ההלכה בדבר השבת אבדה לגוי זהה לזו שבתלמוד הבבלי, וההבדל בין התלמודים מתמצה ביחס אל החריגה משורת הדין. הרובד האחר הוא העולה מן המעשים עצמם. אם אמנם מעשים אלו משקפים עמדה הלכתית לפיה חובת השבת אבדה חלה גם כלפי גוי, הפער בין התלמודים נוגע לשורת הדין. לעומת התלמוד הבבלי המכיר עמדה הלכתית אחת בשאלת השבת אבדה לגוי, התלמוד הירושלמי משמר שתי מסורות: זו המוכרת בבבל, ונשמעת בסוגיית הירושלמי נשמעת מפי רב ותלמידיו, ולצידה המסורת העולה ממעשיהם של תנאים ואמוראים ארץ ישראלים בדורות שונים ותואמת את עמדת המיעוט התנאית.

70. וכך בנוסח המעשה בדברים רבה: "אמר להם ר' שמעון: אני חמור לקחתי אבן טובה לא לקחתי", לעיל הערה 60.

ג4: סיפור הסיום של הקובץ ותפקידו בקובץ

סוגיית הירושלמי מסתיימת במעשה נוסף של השבת אברתה. לא מדובר כאן בחכם שהשיב אברתה לגוי, אלא באגדה על אלכסנדר מוקדון הנתקל בהשבת אברתה במלכות קצייא הרחוקה. להלן המעשה ותרגומו:⁷¹

אלכסנדרוס מקדון סליק גבי מלכא קצייא. חמא ליה דהב סגין כסף סגין.
אמר ליה: לא דהבך ולא כסףך אנא צריך. לא אתית אלא מיחמי פרוכסין דידכון; היך אתון יהבין היך אתון דיינין. עד דו עסוק עימיה⁷² אתא בר נש חד דאין עם חבריה דזבן חדא חלקא וחספתה⁷³ ואשכחון בה סימא דדינרי.
אהן דזבן הוה מר קיקילתא זבנית סימא לא זבנית. אהן דזבין הוה מר קיקילת' וכל דאית בה זבינית.
עד דאינון עסיקין דין עם דין,⁷⁴ אמר מלכא לחד מינייהו אית לך בר דכר? אמר ליה: אין. אמר לחבריה: אית לך ברת נוקבה? אמר ליה אין. אמר לון אסכון דין לדין וסימא יהוי לתרויהון.
שרי גחיק.

71. בנוסף על המילון נעזרתי כאן בתרגומו של מאיר איילי; מ' איילי, א' שפירא (עורך), המשפט האוטופי בארץ קצייא, כרביבים, חינוך יהודי וחקר המקורות, קובץ וכוונס על ידי תלמידים ועמיתים, תל אביב 1996, עמ' 306-312.

תרגום: אלכסנדרוס מקדון הלך אל מלך קצייא. הראה לו זהב הרבה, כסף הרבה. אמר לו לא זהבך ולא כסףך אני צריך. לא באתי אלא לראות אורחותיכם, כיצד אתם נותנים כיצד אתם דנים. עד שהוא עסוק עמו בא אדם אחד, דן עם חברו שקנה חלקה אחת וגל אשפה שלה ומצאו בה מטמון דינרים. זה שקנה אמר אשפה קנתי, מטמון לא קנתי. זה שמכר אמר אשפה וכל שבה מכרתי. עד שהם עסוקים זה עם זה, אמר המלך לאחד מהם: יש לך בן זכר? אמר לו כן. אמר לחברו: יש לך בת נקבה? אמר לו כן. אמר להם השיאו זה לזו והמטמון יהיה לשניהם. התחיל [אלכסנדר] לצחוק. אמר לו למה אתה צוחק? לא דנתי היטב? אמר לו כן. אמר לו אילו היה הדין הזה אצלכם כיצד הייתם דנים? אמר לו: הורגים זה וזה והמטמון נכנס למלך. אמר לו כל כך אתם אוהבים זהב רב! עשה לו סעודה הוציא לפניו בשר של זהב, תרנגולים של זהב. אמר לו [אלכסנדר]: זהב אני אוכל? אמר לו תיפח רוחו של אותו האיש. זהב אין אתם אוכלים, ולמה אתם אוהבים זהב הרבה? אמר לו [מלך קצייא]: זורחת עליכם השמש? אמר לו כן. יורד עליכם מטר? אמר לו כן. אמר לו: שמא יש אצלכם בהמה דקה? אמר לו כן. אמר לו: תיפח רוחו של אותו האיש. אין אתם חיים אלא בזכות בהמה דקה דכתיב 'ארם ובהמה תושיע ה' (תהלים ל"ו).

72. כך לפי הגהת מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 1219. נוסח כ"י אסקוריאל כאן: "עד דאינון עסיקין דין עם דין"; ירושלמי נזיקין שם. ובהמשך להפך, ראו להלן הערה 76.

73. ליברמן מעיר כי יש לגרוס כאן 'חד קיקלה וחפרונה' כלומר אשפה אחת וחפרו בה, והנוסח 'חלקה וחספתה' הוא טעות של הדפוס; ירושלמי נזיקין הפירוש עמ' 136 הערה על שורה 64.

74. וכאן בכ"י אסקוריאל: "עד דו עסיק דאיין עם חבריה"; ירושלמי נזיקין עמ' 49.

אמר ליה למה את גחידך? לא דנית טבאות? [אמר ליה אין].⁷⁵
 אמר לו אילו הוה הדין דינא גבכון היך הויתון דנין?
 אמר לו קטלין דין ודין וסימא עלת למלכא.
 אמר לו כל הכי אתון רחמין דהב סוגי!
 עבד ליה אריסטון אפיק קומיי קופד דדהב תרנגולין דדהב.
 אמר לו דהב אנא אכיל?
 אמר לו תיפח רוחיה דההוא גברא דהב לית אתון אכלין. ולמה אתון רחמין דהב סוגין.
 אמר לו דנחא עליכון שמשא? אמר לו אין.
 נחית עליכון מיטרא? אמר לו אין.
 אמר לו דילמא אית גביכון בעיר דקיק? אמר לו אין. [אמר ליה]⁷⁶ תיפח רוחיה דההוא
 גברא לית אתון חיינן אלא בזכות בעירא דקיקא דכתיב [תהילים לו ז] אדם ובהמה
 תושיע ה':⁷⁷

לא מעט נכתב על אגדה זו, כמו גם על שאר מעשי אלכסנדר מוקדון המופיעים בספרות
 חז"ל.⁷⁸ חוקרים ניתחו ורסיות שונות של המעשה בכראשית רבה, ויקרא רבה, פסיקתא דרב

75. הוספתי כאן לפי כתב יד אסקוריאל, ירושלמי נזיקין, שם.

76. הוספתי לפי כ"י אסקוריאל, ירושלמי נזיקין, שם.

77. בכ"י אסקוריאל קטע הסיום ארוך יותר: "בזכות בעירה דקיקה שמשא דנחא עליכון וטלא ומיטרא לא
 נחית אלא בזכות בעירא דקיקא, אלוך עמא לא חיינן אלא בזכות בעירה דקיקה, דכתיב אדם ובהמה
 תושיע ה'"; ירושלמי נזיקין, שם. וראה הערת ליברמן: "אלוך עמא צ"ל אלין עמא", עמ' 136 הערה
 לשורה 75.

78. לעיסוק במעשה זה ראו: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1996, עמ'
 148-145; א' קוסמן, 'עיון מחודש בסיפור האגדה על מסעו של אלכסנדרוס מוקדון לקציא', סידרא יח
 (תשס"ג) עמ' 73-102; איילי (לעיל, הערה 71), עמ' 312-306, Alexander The Great and The Indian Gymnosophists in Hebrew Tradition', *Proceedings of the American
 Academy for Jewish Research*, Vol 11 (1941), pp. 47-83. להתייחסות רחבה אל המסורות העבריות
 ביחס לאלכסנדר בימי הביניים ראו: י' דן, עלילות אלכסנדר מוקדון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 100-108.
 א"א הלוי, שערי האגדה, על מהות האגדה, סוגיה, דרכיה, מטרותיה, וזיקתה לתרבות זמנה, תל
 אביב תשמ"ב, עמ' 115-137; ע' יסיף, 'המסורות העבריות על אלכסנדר מוקדון: תבניות סיפוריות
 ומשמעותן בתרבות היהודית של ימי הביניים', תרביץ עה ג-ד (תשס"ו), עמ' 359-407; ד' מרקס,
 'סיפורי אלכסנדר: גבולות הכוח המגדר והחיים - ובחינתם', ט' כהן (עורכת) אשה ויהדותה, ירושלים
 תשע"ד, עמ' 191-216; ש' מאל, 'אור מעבר להרי החושך, סיפורי אלכסנדר מוקדון בספרות חז"ל',
 עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית תשס"ט. סיפור אלכסנדר בממלכת קציא לא
 נמצא בספרות אלכסנדר העברית הימיי-ביניימית, ואף בספרות אלכסנדר הלא יהודית אין לו מקבילה
 מלאה. אמנם ישנן מקבילות למוטיבים מתוך הסיפור, ואפשר שהם מלמדים על מקורות עממיים
 ראשוניים העומדים בתשתיתו וראו על כך וולך, עמ' 66-67, קוסמן, עמ' 94-97. קלוזנר רואה בעמדתו
 של מלך קציא עמדה המשקפת את מושג האלוהות בתפיסה היהודית. לדעתו לא מקרה הוא שאגדה

כהנא, ובספרות התנחומא.⁷⁹ המעשה מציג פער תרבותי עמוק: אלכסנדר מוקדון מייצג תרבות של חמדת ממון חסרת גבולות, ולעומתו מלך קצייא⁸⁰ ואנשי ממלכתו מייצגים תרבות בה הכסף איננו חזות הכול.⁸¹ מפתיעה במיוחד 'המריבה' בה מתעקש כל צד, כי האוצר שנמצא שייך לרעהו. מושא ה'מריבה' הוא הקישור הישיר לסוגייתנו: מציאת האוצר כמזה כמתואר במשנה "הלוקח פירות מחבירו... ומצא בהן מעות" וכמציאת המרגלית על צוואר החמור שקנה שמעון בן שטח. אמנם, העיסוק בהשבת אבדה שולי לחלוטין בסיפור זה ומשמש רק לצורך המחשת סולם הערכים של אנשי קצייא.⁸² על כן, בחירתו של עורך הסוגיה לשבץ את הסיפור בסיומה, אומר דרשני. מאיר איילי קורא את הסוגיה כרצף של מעשי ותרנות ויושר,

זו שהיא 'לא לפי הרוח היווני' נעדרת מהספרות היוונית. 'י קלוזנר, ישו הנוצרי, זמנו חייו ותורתו, ירושלים-ורשה תרפ"ז, עמ' 414 והערה 1 שם.

79. ראו: בראשית רבה פרשה לג א, מהר' תאודור-אלבק עמ' 301. פרנקל וקוסמן מתמקדים בנוסח זה. ויקרא רבה פרשה כז א, מהר' מרגליות עמ' תריח-תרכב, פסיקתא דרב כהנא פסקא ט שור או כשב,

מהר' מנדלבוים עמ' 150148; תנחומא אמור סימן ו; תנחומא בוכר אמור סימן ט, עמ' 88-89.

80. היו שפירשו 'קצייא' כתואר המלך, שמשמעו שופט, והיו שחשבו כי זה שמו הפרטי. הפניות לסברות אלו ראה בראשית רבה, שם, הערות המהדיר לשורה 2; קוסמן (שם) הערה 9. בהערותיו לפסיקתא דרב כהנא מהדורת מנדלבוים עמ' 474, מעיר שאול ליברמן: "נראה שאין מלכא קצייא אלא מלך של האנשים שבקצה העולם, בני אדם שהסופרים הקדמונים הלבישו אותם צורה אידאלית, וקבעו את מקומם באפריקי". הפניות להתייחסויות נוספות לקצייא כ'קצה' או 'קץ' ודיון במשמעות הסימבולית של פירוש זה, ראו קוסמן (שם), סביב הערה 49.

81. החוקרים שהתייחסו לסיפור מעלים הצעות שונות באשר לזהות התרבויות המעומתות: וולך טוען כי בתשתית הסיפור עימות יהודי-הלניסטי ששורשו ההיסטורי בתקופת החשמונאים; וולך (לעיל, הערה 78), עמ' 75-71, הלוי מתייחס לסיפור כעימות בין 'איש המזרח' שהיושר קודם אצלו לתאווה הממון לבין אלכסנדר המייצג את העולם היווני הסובב סביב תאווה הבצע ותאווה הידיעה, הלוי (לעיל, הערה 78), עמ' 126-127, ואילו פרנקל מזהה בסיפור עימות בין אלכסנדר כמייצג את הגוי המצוי הריאלי, לבין מלכות קצייא המייצגת תבנית אידאלית של גויים, פרנקל (לעיל, הערה 78), עמ' 146-148. שונה מכל אלה עמדתו של קוסמן הסבור שמדובר בעימות סימבולי לחלוטין בין עולם ריאלי, אותו מייצג אלכסנדר מוקדון, לבין עולם עתידי-אוטופי אותו מייצגים אנשי קצייא, קוסמן (לעיל, הערה 78) עמ' 82-90.

82. ואכן, ההקשר במסגרתו מובא המעשה במקבילותיו במדרש, אינו השבת אבדה. בבראשית רבה מופיע המעשה בתוך דרשת הפסוק "ויזכר אלהים את נח" במסגרתה נדרש הפסוק "צדקתך כהררי אל" מתהלים ל"ו, ז המסתיים במילים "אדם ובהמה תושיע ה'". מעשה מלך קצייא מסתיים באותן מילים ואף בו ביטוי לרחמי האל על חיות - אחד המוטיבים הבולטים בפרשה זו בבראשית רבה. בויקרא רבה ובפסיקתא דרב כהנא מופיע המעשה במסגרת דרשת הפסוק "שור או כשב". הדרשה הראשונה פותחת באותו פסוק מתהלים "צדקתך כהררי אל..." וכך גם בתנחומא.

החורגים הרבה משורת הדין, ששיאם האוטופי בהתנהגות אנשי קצייא.⁸³ פרשנות זו תואמת את התייחסותם של רבי ותלמידיו למעשה שמעון בן שטח כחורג משורת הדין, ואת קריאת סוגיית הירושלמי כדוגלת בתפיסה ההלכתית המוכרת מן התלמוד הבבלי לפיה 'אברת הגוי מותרת'. כאמור, סביר כי זו אכן עמדתו של עורך סוגיית הירושלמי. לעיל הצענו כי מתוך המעשים עצמם, עולה תפיסה הלכתית שונה, לפיה חובת השבת אבדה חלה גם על אברת הגוי. לפי הצעה זו, נראה כי מעשה מלך קצייא מעצים את טשטוש הגבולות בין יהודים לשאינם יהודים בסוגיית הירושלמי. הגבול מטושטש לא רק מצד מושאיה של מצוות השבת אבדה, אלא גם מצד תפיסת העולם הבאה לידי ביטוי במעשי החכמים הארץ-ישראליים, ומגיעה לשיא בסיפור על אנשי קצייא. אלו ואלו פועלים מתוך מחויבות לחוק, או לקוד חברתי, בו הרווח הכלכלי לא עומד בראש סולם הערכים. אלו ואלו מייצגים הזדהות הטוטלית עם החוק הזה ועם הסולם הערכי שבתשתיתו, ולא תולים אותו בנסיבות או בנמענים מסוימים.⁸⁴ ממלכת קצייא היא אכן ייצוג אוטופי של חברה שהצליחה לגבור על הנטייה הטבעית לרדיפת ממון. אפשר שעורך סוגיית הירושלמי ביקש להציב בסיומה אתגר נוסף: תפיסת מצוות השבת אבדה כמסמלת את השאיפה האוטופית לשחרור האדם והחברה מרדיפת ממון.

ד. דיון מסכם: השוואת העולה משני התלמודים

הפער בהתייחסות לאברת הגוי בולט לעין העוסק בסוגיות הרלוונטיות בשני התלמודים. בשלושה מישורים בא הפער לידי ביטוי: במישור ההלכתי, במישור הרעיוני וב'מיקום' הדיון והקשרו. המישור ההלכתי: הקביעה 'אברתו מותרת' עומדת בבסיס הסוגיות הבבליות המתייחסות, או צפויות להתייחס, לאברת הגוי. בסוגיית בבא קמא היא מוצגת באופן ישיר. הסיוג היחיד לה

83. איילי (לעיל, הערה 71), עמ' 309. קוסמן ופרנקל לא מתייחסים להקשרו של הסיפור בירושלמי. אני מתקשה לקבל את טענתו של וולך לגבי אי התאמת הסיפור למסכת בבא מציעא: וולך טוען כי על פי ההלכה החז"לית מקומה הטבעי של השאלה שהובאה לפני מלך קצייא הוא במסכת בבא בתרא סביב הדיון בהגדרת הנכלל במכירת שדה, ולא במסכת בבא מציעא. לטענתו אי התאמה זו מצטרפת לכך שעמדת קונה השדה בסיפור משקפת את החוק היווני כאשר למציאת אוצר ולא את ההלכה החז"לית. מסקנתו לאור הדברים היא שבבסיס חלק זה של האגדה עומד מקור לא יהודי, ראו וולך (לעיל, הערה 78), עמ' 67-71. וולך מתעלם מרצף מעשי החכמים המובאים בסוגיה לפני המעשה באלכסנדר ומלך קצייא, שהם ודאי הגשר המחבר בין המעשה לסוגייתנו.

84. הצעתנו קרובה לעמדתו של קוסמן המתנגד לראות סיפור זה כעיונות סימבולי בין העולם היהודי לעולם ההלניסטי, וסובר כי המסר של הסיפור אינו נוגע כלל ליחסי יהודים וגויים, קוסמן (לעיל, הערה 78), עמ' 82. כך גם פרנקל הסבור כי בסיפור זה בעיית היחס בין ישראל לעמים לא נוכחת ולא מטשטשת את האידאלי; פרנקל (לעיל, הערה 78), עמ' 146, וראו שם עמ' 148: "הגוי האידאלי של מלכות קצייא לא קיבל את התורה ואינו יודע את מצוותיה. אך הוא יודע שיש אל בשמים המזכה את בני המלכויות בחיים אם הם רודפי צדק ושלום". הצבעה זו על ההקבלה שבין רוח התורה לרוח מלכות קצייא, תואמת את הצעתנו.

הוא חשש חילול השם. נראה כי פרק 'אלו מציאות' הבבלי מתייחס לקביעה כעובדה ברורה ומפורסמת לכול, שאינה דורשת אזכור מפורש. העמדה ההלכתית העולה מסוגיות הבבלי תואמת את העמדה התנאית הרומיננטית לפיה הוראת התורה ביחס להשבת אבדה מתייחסת רק ליהודים, ו'אויבך' הנזכר בהקשר זה בספר שמות, גם הוא יהודי. לעמדת המיעוט של ר' יאשיה - 'אויבך זהו גוי', אין הד בסוגיות הבבלי. סוגיית הירושלמי מציגה אף היא את הקביעה ההלכתית 'אבדתו מותרת' כדבר ידוע ומקובל לכולי עלמא, אלא שהיא מוצגת כקושיה על שמעון בן שטח שהשיב אבדתו של גוי. כפי שהצענו לעיל, ישנו פער בסוגיה בין מעשה שמעון בן שטח והמעשים הנוספים, לבין הדיון התיאורטי; מהמעשים גופם משתמע כי החכמים שהשיבו אבדה לגוי ראו זאת כקיום חובת התורה ולא כחריגה משורת הדין. הצבענו על הקרבה בין העולה ממעשים אלה לבין עמדת ר' יאשיה. המישור הרעיוני: כאמור, נראה כי עורך סוגיית הירושלמי נוקט בעמדה הלכתית זהה לזו שבתלמוד הבבלי "כולי עמא מודיי שאבדתו מותרת". למרות זאת בולט הפער בהתייחסות למעשה: בעוד שבתלמוד הבבלי השבת אבדה לגוי נדרשת כ'סוד מרע' כשיש חשש חילול השם, בסוגיית הירושלמי מודגשת התוצאה החיובית של השבת אבדה לגוי; שלושה מבין ארבעת המעשים בחכמים שהשיבו אבדה לגוי מסתיימים בתגובת הגוי 'ברוך אלוהי היהודים'. אין בתלמוד הבבלי התייחסות מקבילה. ההבדל בין התלמודים בולט עוד יותר במאמרו של רב במסכת סנהדרין הבבלי, לפיו מי שמשיב אבדה לגוי נמנה יחד עם המשיא בתו לזקן והמשיא אישה לבנו הקטן ועל שלושתם נדרשות מילות התוכחה "למען ספוט ה'רוה את הצמאה. לא יאבה ה' סלח לו". הפער בין אמירה זו לבין גערת רבי בתלמודו בסוגיה הירושלמית "מה אתן סברון שמעון בן שטח ברברון הוה?" לא נובע ממחלוקת הלכתית אלא מתפיסות שונות של ההתייחסות הראויה לרכוש הגוי. מיקום והקשר הדיון: הפערים שהוצגו במישור ההלכתי והמחשבתי, משתקפים במקום ובהקשר בו נידונה אבדת הגוי בכל אחד מהתלמודים. בתלמוד הבבלי אין עיסוק מפורש באבדת הגוי בפרק אלו מציאות, ונראה שעובדה זו עצמה מבטאת את אי הכללת הגוי במצוות השבת אבדה. על רקע היעדרה מפרק אלו מציאות, בולט שיבוצה של שאלת אבדת הגוי בפרק האחרון במסכת בבא קמא, במסגרת סוגיה המתגלגלת משאלת הברחת מכס לעיסוק בדרכי ההתנהלות הכספית מול גויים. ההלכה 'אבדת הגוי מותרת' מובאת בקונטקסט לפיו במסגרת ההתנהלות הכלכלית מול גוי מותרות הברחת מכס, הטיית משפט, הערמה לצורך הפקעת הלוואה, והסתמכות על טעות במקח וממכר. בסיום הסוגיה מופיעים שלושה מעשים בחכמים שהתנהלו ברוח זו מול גויים; מעשי שמואל ורב כהנא שהטעו את הגוי במקח וממכר, או נהנו מטעותו, ומעשה רב אשי שאכל ענבים מפרדס הגוי באופן שלא היה נוהג בו אילו היה הפרדס של ישראל. התמונה בתלמוד הירושלמי כמעט הפוכה: השבת אבדת הגוי נידונה בפרק אלו מציאות, ותופסת את רוב הדיון במשנה העוסקת בדין אבדה שנמצאה אגב קניה או מתנה. אין בסוגיה התייחסות להקשרים אחרים של התנהלות ממונית מול גויים, מלבד הזכרת איסור גזל הגוי. הקביעה 'אבדתו מותרת' מובאת בקונטקסט של רצף מעשים בחכמים שהשיבו אבדה לגוי כדבר מובן מאליו, ובתגובה שמעו מפיו ברכת אלוהי היהודים. עורך הסוגיה הירושלמית בחר להציג את השבת אבדת הגוי כמעשה ראוי ורצוי

המביא לברכת ה', ומאפיין את דרכם של עושי דברו. בנוסף על כך בחר העורך, כפי שראינו לעיל, לשבץ בסיום הסוגיה את המעשה באלכסנדר מוקדון המגיע לממלכת קציא. מעשה זה מוסיף לטשטוש ההבדל בין יהודים לגויים, בקרבה המורגשת בין עולמם הערכי של אנשי קציא לבין זה של החכמים שמעשיהם הובאו בסוגיה. התמונה העולה מן ההשוואה מלמדת על מגמות שונות של עורכי הסוגיות העוסקות באבדת הגוי בכבלי ובירושלמי.

קיומן של מגמות שונות בין התלמודים בשאלות הנוגעות ליחס אל גויים ורכושם, תוארה בכמה מחקרים שעסקו ביחס אל גויים: במאמרו 'נכרי ושור של נכרי' משווה יונתן פיינטוך בין סוגיית הבבלי לסוגיית הירושלמי העוסקות בדיון שור של ישראל שנגח שור של נכרי.⁸⁵ במקרה זה אין הבדל בין התלמודים בנוגע לדיון עצמו, המשקף פער גדול ביחס לרכוש הגוי לעומת רכושו של ישראל,⁸⁶ אך ברומה לסוגייתנו האווירה בשתי הסוגיות שונה באופן משמעותי. ההבדל בא לידי ביטוי ברובד האגדירעיוני המשולב בשתי הסוגיות, אלא שהכיוון הפוך: ההתייחסות לרכוש הגוי בסוגיית שורו של נכרי בתלמוד הבבלי, שלילית פחות מזו שבסוגיית הירושלמי המקבילה.⁸⁷ פיינטוך מצביע על תופעה דומה בסוגיה נוספת,⁸⁸ ומפנה לשני מחקרים אחרים בהם הראו החוקרים כיצד מעשה העריכה או הדרישה בסוגיה מסוימת מעלה עמדה מורכבת יותר ביחס לגויים בתלמוד הבבלי, בהשוואה לעמדה שלילית וחד ממדית במקורות המקבילים הארץ-ישראליים.⁸⁹ המשותף לכל המקרים הנזכרים ולסוגיית אבדת הגוי, הוא ההבדל באווירה העולה מסוגיית הבבלי לעומת זו העולה מסוגיית הירושלמי ביחס לגוי ולרכושו. בכל המקרים בולט תפקיד העורך ביצירת האווירה העולה מן הסוגיה, בעיקר באמצעות בחירת החומרים המובאים בה.⁹⁰ המשותף מבלתי את השונה: בסוגיית אבדת הגוי, התלמוד הירושלמי הוא זה שמבטא גישה חיובית יותר ביחס לגוי ולרכושו. התמונה העולה מצירוף המחקרים הנזכרים

85. פיינטוך (לעיל, הערה 2).

86. מסכת בבא קמא פ"ד מ"ג. סוגיית הירושלמי על המשנה נמצאת בדף ד ע"ב (ד, ד) וסוגיית הבבלי בדף לח ע"א-ע"ב. וראו פיינטוך (לעיל, הערה 2), עמ' 83.

87. המגמה ניכרת בעיקר בבחירת עורכי סוגיית הבבלי להביא מקורות נוספים בהם נבחן הגוי על פי מעשיו, באופן פחות קטגורי-דטרמיניסטי מזה העולה מסוגיית הירושלמי. פיינטוך (לעיל, הערה 2), בעיקר בעמ' 81-84.

88. שחיטת הפסח על מי שקיבל הבטחה שישוחרר מבית האסורים, שם עמ' 74-75.

89. שם, שם, ובעיקר סביב הערה 5, ובהערה 7. וראו: הרב י' ברנדס, 'פתיחתא לפרק 'מי אידיהן', שיעור מבוא ללימוד מסכת עבודה זרה', אקדמות ה (תשנ"ח), עמ' 9-23; א' שמש 'המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים', ד' בוירין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן וי' תא-שמע (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 209-220. וראו שם עמ' 219-220.

90. כפי שמעיר פיינטוך הבדלי גישות בין חיבורים שונים ביחס לגויים, קיימים גם בין מקורות תנאיים. פיינטוך (לעיל, הערה 2), עמ' 74 הערה 5. להפניותיו שם נוסף את ההבדל בנדון דידן, בין הספרי דברים לספרי זוטא ולמכילתא דרשב"י, ראה לעיל סביב הערה 40. במאמרו 'מי אידיהן' מתאר הרב

מלמדת כי אי אפשר לתלות באופן פשוט את ההבדלים בין התלמודים בסוגיות הנוגעות ליחס לגויים ולרכושם, בתנאי החיים השונים בין בבל לארץ ישראל במאות הרלוונטיות. אם רצה מאן דהוא להציע כי תנאי החיים הנוחים יחסית בהם ישבו יהודים בבבל והיחס הסובלני של השלטון כלפיהם, מסבירים את ההתייחסות הסובלנית יותר לגויים העולה בכמה הקשרים בתלמוד הבבלי, צפויים היינו למצוא יחס כזה בין התלמודים גם סביב אברת הגוי.⁹¹ האם שאלת אברת הגוי היא מקרה יוצא דופן המשקף עמדה מקרית של עורכי הסוגיות בירושלמי ובבבלי? ושמא היחס הסובלני בירושלמי נובע במקרה זה מהדי עמדת המיעוט התנאית לפיה התורה עצמה מחייבת השבת אברת הגוי? נראה שלא נוכל להשיב תשובה החלטית, אך ודאי נמצאנו למדים על הזהירות הנדרשת בבואנו לכלול כללים לגבי היחס לגוי בכל אחד מהתלמודים. במאמר שהוזכר במבוא עומד כהנא על מגמה כללית של הידרדרות במעמדם של הנכרים כפרטים וכאומות בהלכה החז"לית,⁹² אך מבהיר בסיום דבריו: "מיותר לציין כי בספרות חז"ל הענפה והרב-גונית יש גם הלכות ומאמרים המבטאים גישה אחרת".⁹³ סוגיית אברת הגוי בתלמוד הירושלמי היא אחד הביטויים המשמעותיים לגישה האחרת.

ברנדס פער בין הספרא לבין התלמוד הבבלי ומדרש במדבר רבה, ביחס לגוי שלמד תורה ברנדס (שם), עמ' 21-23.

91. בסיום מאמרו 'יחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים' מתייחס כהנא להצעות שונות שהועלו כהסבר לתהליך הפיחות במעמד הנכרי בהלכת חז"ל, עליו הוא מצביע במאמר. נזכרות שם: הצעה לתלות את ההתייחסות השלילית בכיקורת של חז"ל על תרבותם הקלוקלת ואורח חייהם המופקר של גויים שחיו סביבם, הצעה לראות בהתפתחות הגישה הפרטיקולרית של חז"ל השפעה של גישות פרטיקולריות והפליית זרים שרווחו אצל אומות העולם, או לחלופין תגובת נגד בדלנית למגמת הנצרות הפאולינית שדגלה בהפצת אמונה אוניברסאלית, וכן תפיסת מגמה זו כתגובה, רוחנית יותר מאשר מעשית, לרדיפות ולסבל שחווי יהודים, או לבעיה התיאולוגית שעלולה להיווצר כתוצאה ממעמדם הנחות של יהודים בתקופת התנאים והאמוראים. כהנא (לעיל, הערה 1), עמ' 35-36. אין במסגרת זו מקום לניתוח משווה וביקורת הצעות אלו. לענייננו חשובה העובדה שאין בהן בכדי להסביר את הפער בהתייחסות התלמודים לאברת הגוי, ובוודאי שלא את העובדה שדווקא בתלמוד הירושלמי אנו מוצאים בהקשר זה את הקול הסובלני ובמידת מה אף האוניברסאלי.

92. כהנא (לעיל, הערה 1), עמ' 31 ואילך.

93. שם עמ' 35.

בין שכנות לשותפות – עיון מחודש בסוגיית מקיף וניקף

א. פתיחה

קולמוסים רבים נשתברו על משנת מקיף וניקף (בבא בתרא פ"א מ"ג), ובעיקר על סוגיית הבבלי העוסקת בה (בבא בתרא ד ע"ב-ה ע"א). מאמץ מרובה הוקדש לבירור נוסחה של סוגיה זו. אפשטיין דן בכך בכמה מקומות;¹ עץ חיים ניסה לפתור חלק מקשיי הנוסחה באמצעות השערות מפליגות בדבר עריכתה של הסוגיה;² ווייס עסק בסוגיה המקבילה בבבא קמא כ ע"ב, ואגב אורחא דן בשינויי הנוסחאות גם בסוגיית בבא בתרא;³ סבתו, במאמר יסודי וממצה, שפך אור על נוסחה של סוגיית הבבלי, ואף הוסיף והתייחס בהרחבה למגמת עריכתה הטכנית, ובכך היה טמון החידוש המרכזי במאמרו.⁴ במאמר זה אני מבקש לטעון שמגמת העריכה הטכנית עשויה אולי להסביר את עיצובם של חלקים מתוך הסוגיה,⁵ אולם לא די בכך כדי להתמודד עם הקשיים שסוגיה זו מעוררת.

- * מאמר זה מפתח ומבסס רעיון שהוצע בקצרה במאמר קודם: א' גלצר, 'שותפות הבאה לו לאדם בעל כורחו – עיון בסוגיית מקיף וניקף', **מרחבים** ד, תשע"ו, עמ' 71-85.
- במאמר ציטוטים רבים מספרות חז"ל. הנוסח נקבע, אלא אם כן נאמר אחרת במפורש, על פי פרויקט "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית (<https://maagarim.hebrew-academy.org.il>) תוך פתיחת קיצורים והסרת סימני ההתקנה.
1. י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, מהדורה שלישית, ירושלים תש"ס, עמ' 720; הנ"ל, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים תשי"ז, עמ' 143-144; הנ"ל, **מבואות לספרות האמוראים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 201-204.
 2. י' עץ חיים, 'סיבות לשוניות שגרמו לסוגיות מוחלפות בביאור המשנה', בתוך: י"ד גילת ואחרים (עורכים), **עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל**, רמת גן תשמ"ב, עמ' 198-205. העיסוק בסוגיית מקיף וניקף בעמ' 200-202.
 3. א' ווייס, **דיונים ובירורים בב"ק**, ירושלים וניו יורק תשכ"ז, עמ' 283-294.
 4. מ' סבתו, 'המקיף את חברו משלש רוחותיו' (בבלי בבא בתרא ד ע"ב-ה ע"א): לבירור היחס שבין ביקורת הנוסח לשאלות עריכה בחקר התלמוד הבבלי, **תרכיץ** ע, תשס"א, עמ' 189-212. ראו גם: י' ואדעי, 'המקיף את חברו משלש רוחותיו', **גולות יג**, תשס"ד, עמ' 401-407; ב' בירנבאום, 'משנת פרק השותפים', **גולות יג**, תשס"ד, עמ' 329-340 (ובעיקר עמ' 334-338).
 5. בעניין זה נרחיב בפרק ה.

דומה שכדי לפתור את הקשיים הללו צריך לומר שבבסיס סוגיית מקיף וניקף עומדת מגמה המבקשת להגביר את האחריות ההדדית של שכנים זה כלפי זה, ואף להפוך אותם למעין שותפים. מגמה זו נחשפת מתוך עמידה על הפער בין ההלכה המשתקפת מהמשנה לדרך שבה משנה זו מתפרשת בבבלי. מהמשנה, כפי שיתברר להלן, עולה שאדם אינו חייב להשתתף במיזמי בנייה של שכנו, אף כאשר הם עתידים להועיל גם לו. חיוב כזה מוטל עליו רק כאשר הוא פועל בעצמו, ובכך מוכיח בגלוי שמעשיו של שכנו נוחים לו. לעומת זאת, מהבבלי עולה שבמקרים מסוימים⁶ שכנים הופכים בעל כורחם למעין שותפים, ואדם חייב להשתתף בהוצאה הכספית הנדרשת למימון בנייה שיזם שכנו, גם כאשר לא נקט בשום מעשה המגלה שמעשהו של שכנו נוח לו.

בשנים האחרונות הוקדשו כמה מחקרים לחשיפת מגמותיהן של סוגיות הבבלי⁷, אך, כדברי כהנא, "הניסיון לחשוף את מגמותיהן של הסוגיות נמצא עדיין בראשית דרכו"⁸. ננסה, אפוא, להרים כאן תרומה צנועה לתחום המחקרי הזה.

ב. משנת מקיף וניקף

המקיף את חבריו משלוש רוחותיו, גדר⁹ את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו, רבי יוסה אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל (בבא בתרא פ"א מ"ג).

6. מגמתו של הבבלי אינה מוצגת בגלוי (כפי שקורה בסוגיות כאלה), וממילא אין התייחסות מפורשת לשאלה באילו הוצאות ניתן לחייב את השכן להשתתף, ובאילו הוצאות לא ניתן לכפות עליו את חובת התשלום. בפרק ו נדון מעט בשאלה זו.
7. למשל: מ' כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל', מחקרי תלמוד ב, תשנ"ג, עמ' 302-333; ע' פוקס, 'עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא', סידרא כג, תשס"ח, עמ' 83-105; מ' כהנא, 'לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין', תעודה לא, תשפ"א, עמ' 277-314. סבתו דן במגמותיהן של כמה וכמה סוגיות בספריו: מ' סבתו, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין: פרק שלישי: מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות, ירושלים תשע"ח (ראו למשל, עמ' 15, 79-80, 157, 166-167, 202, 301-302, 477-478); מ' סבתו, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין: פרק שני: מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות, ירושלים תשפ"ב (ראו למשל, עמ' 11, 90-91, 150, 179-180, 208, 243, 587-590).
8. מ' כהנא, 'מפני תיקון העולם: תלמוד בבלי מסכת גיטין פרק רביעי, ירושלים תש"ף, עמ' 15. ראו סקירה כללית של תחום מחקרי זה בעמ' 14-19 שם.
9. ישנם עדי נוסח הגורסים "וגדר", עם ו"ו החיבור. ברם בעדי נוסח רבים, ובהם עדי הנוסח המשובחים של סדר המשנה (קויפמן, פרמה וקיימברידג'), הגרסה היא "גדר", ללא ו"ו החיבור, וראו: סבתו (לעיל, הערה 4) עמ' 190, הערה 8. הנוסח ללא ו"ו החיבור מתאים יותר לתיאור שיוצג בהמשך, ולפיו המשנה בנויה מתיאור מצב ("המקיף את חבריו משלוש רוחותיו") ומשתי פעולות אפשריות במצב זה.

המצב המוצג במשנה ("המקיף את חבריו משלוש רוחותיו") הוא של שדה אשר שלוש מתוך ארבע פאותיה גובלות בשדה השייך לאדם מסוים, אך הפאה הרביעית אינה גובלת בשדהו של אדם זה, אלא בשטח אחר שאינו מוזכר במפורש – שדה של אדם שלישי או שטח לא מעובד, כגון דרך. לאחר תיאור המצב, המשנה פונה להצגת שני מקרים שונים, שתי פעולות אפשריות במצב הנתון. המקרה הראשון הוא שהשכן המקיף את חברו משלוש רוחותיו, הקים גדר המקיפה את שדהו שלו, וכך, בעקיפין, גדר גם את שדהו של הניקף משלוש רוחותיה. במקרה זה פוסקת המשנה שאין מחייבים את הניקף לקחת חלק בעלות הקמת הגדר. המקרה השני מוצג בידי רבי יוסי – הניקף עמד וגדר את פאת שדהו הרביעית, זו שנשארה ללא גדר לאחר מעשהו הקודם של המקיף. במקרה זה דווקא מחייבים את הניקף לשלם את הכול, דהיינו לקחת חלק בעלות הקמת כל חלקי הגדר המקיפה את שדהו, כולל שלוש הרוחות שגדר המקיף. פירוש זה, שמי שגדר את הפאה הרביעית הוא הניקף דווקא, אינו נאמר במפורש במשנה,¹⁰ ואף מנוגד לרוב הפירושים בבבלי שנראה להלן, אך יש כמה ראיות לכך שזו כוונתה של המשנה: ראשית, המקיף אינו גובל ברוח הרביעית, וממילא אינו יכול כלל לגדר אותה.¹¹ שנית, אילו המקיף, הפעיל בחלקה הראשון של המשנה, היה האדם הפעיל גם בחלק זה של המשנה היינו מצפים לניסוח מעין זה 'גדר את הראשונה... אין מחייבין אותו ר' יוסה אומר אם גדר...'. הלשון "אם עמד וגדר" מלמדת לכאורה על כך שבחלק זה של המשנה פועל אדם אחר, שקודם למעשה זה לא היה פעיל, ורק עתה קם לפעול.¹² שלישית, המשנה הסמוכה למשנתנו עוסקת אף היא במקרה דומה:

10. אמנם בשני כתבי יד של הבבלי (כ"י מינכן 95 וכ"י וטיקן 115) הנוסח הוא "אם עמד ניקף", אך נראה שנוסח זה נוצר בהשפעת סוגיית הבבלי בבבא קמא כ ע"ב (ראו להלן, הערה 19), ואינו מעיד על נוסח המשנה עצמה, שכן הוא אינו מופיע בכל עדי הנוסח של סדר המשנה וכן אינו מופיע ברוב עדי הנוסח של הבבלי, ראו: סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 191, הערה 9 ועמ' 203. זאת ועוד, הצורה "ניקף" נדירה מאוד בספרות חז"ל, ובעוד בספרות האמוראים צורה זו מופיעה כעשר פעמים (הן בסוגייתנו, הן באשר להקפת פאת הראש), אין וראות שהיא מתקיימת כלל בספרות התנאים, שכן בכל ספרות התנאים ניתן למצוא את הצורה "ניקף" פעם אחת בלבד, ואף שם ספק אם היא מקורית: "לא תקיפו – אחד המקיף ואחד הניקף" (ספרא קדושים פרק ג, מהר' ווייס צ ע"ג). הנוסח המצוטט כאן, הכולל את המילה "ניקף", מצוי רק בשני עדי נוסח של הספרא (כ"י וטיקן 66 וכ"י לונדון 341), אולם בשאר עדי הנוסח מופיעות במקומה הצורות "ניקוף" (ניו יורק 2171, פרמה 139), "נוקף" (וטיקן 31), "מקפף" (אוקספורד 151), "נקף" (רפוס ונציה ש"ה). על כן, קשה להניח ש"ניקף" היא חלק מקורי ממשנתנו.
11. ראו: ווייס (לעיל, הערה 3), עמ' 284, הערה 21; סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 202; ואדעי (לעיל, הערה 4), עמ' 401-402.
12. כך טוען כבר הרשב"א: "וכן משמע דר' יוסי לא מחייב אלא בניקף בלבד מדקנתי 'אם עמד וגמר' דמשמע אם עמד מי שלא עמד עדיין דהיינו ניקף" (חידושי הרשב"א על הש"ס, בבא בתרא, ד ע"ב). יש לציין שבכ"י פירנצה הנוסח הוא 'ר' יוסי אומ' אם גדר... והמילה "עמד" חסרה, אך בכל שאר עדי הנוסח היא מופיעה. נוסח חריג נוסף: בכ"י וטיקן 115 כבר ברישא נאמר "ועמד וגדר ראשונה שנייה...", ונראה שנוסח זה נוצר בהשפעת הסיפא.

כותל חצר שנפל, מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות, בחזקת שנתן עד שיביא ראייה שלא נתן.¹³ מארבע אמות ולמעלן אין מחייבין אותו. סמך לו כותל אחר, אף-על-פי שלא נתן עליו את התיקרא, מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שלא נתן עד שיביא ראייה שנתן (בבא בתרא פ"א מ"ד).

במקרה זה אדם הוסיף על גובהו של כותל המפריד בין שתי חצרות מתוך יוזמה שלו בלבד, ושכנו פטור מלשלם על כך. אולם אם השכן עצמו בנה כותל המקביל לכותל זה, ובכך גילה דעתו שנוח לו בתוספת הגובה - מוטל עליו להשתתף אף בהוצאה הכספית שהייתה כרוכה בהגבהת הכותל המפריד בין החצרות. משנה זו מקבילה למשנתנו, והקבלה זו בולטת במיוחד בסופן של המשניות.

גדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית	מארבע אמות ולמעלן
אין מחייבין אותו	אין מחייבין אותו
רבי יוסה אומר אם עמד וגדר את הרביעית	סמך לו כותל אחר, אף-על-פי שלא נתן עליו את התיקרא
מגלגלין עליו את הכל	מגלגלין עליו את הכל

אם כן, כפי שבמשנה העוסקת בכותל חצר, אדם מתחייב לשלם על מעשה בנייה שאינו מחויב על פי דין רק בשל מעשיו שלו, ועל כן, כל עוד לא בנה כותל כנגד הכותל המפריד בין החצרות, אין להטיל עליו את עלויות הכותל המפריד, כך גם במשנה העוסקת בשדה שהוקף בגדר אין לחייב את הניקף כל עוד הוא עצמו לא בנה את הגדר הרביעית.¹⁴

העיקרון העולה משתי המשניות הללו הוא שאין לחייב אדם להשתתף בעלותם של מיזמי בנייה שלא נטל בהם חלק, כל עוד הם אינם מחויבים על פי דין. אמנם סביר מאוד שיש לאדם הנאה מכך ששדהו הוקפה בגדר מרוב עבריה או מכך שהכותל המבדיל בינו לבין חצר אחרת גבוה יותר, אבל כל עוד בנייה זו אינה מחויבת על פי דין והיוזמה לבנייה באה משכנו - אין להטיל עליו להשתתף בעלותה. רק כאשר אדם זה גילה דעתו באמצעות מעשה של ממש שבנייה זו מועילה לו והוא חפץ לנצל אותה לצרכיו - מגלגלים עליו אף את עלות בנייתו של החלק הקודם. במשנה ד, העוסקת בכותל חצר, אין מערער על שיטה זו, אולם במשנתנו, העוסקת בשדה, שיטה זו מושמת במפורש רק בפיו של רבי יוסי, ועל כן לא ניתן לשלול את האפשרות שהלשון "רבי יוסה אומר" מלמדת על כך שהדעה המוזכרת לפני רבי יוסי שייכת לתנא אחר, ורבי יוסי

13. כך הנוסח ברוב ערי הנוסח של המשנה, אולם בכ"י קויפמן מופיע נוסח הנראה כמושובש: "בחזקת שנפל עד שיביא ראייה שלא נפל". נאה דווקא מעדיף את נוסח כ"י קויפמן, וראו: ש' נאה, "בחזקת שלא נתן": לנוסחה ולפירושה של משנת בבא בתרא פ"א מ"ד, בתוך: ד' בוירין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 145-162.

14. וכך טוען כבר סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 201.

בא לחלוק עליו בפרט זה או אחר, ברם אין הכרח בדבר, ואפשר לומר, כפי שטוען אפשטיין,¹⁵ שכל משנתנו כרבי יוסי. כך משנה ג תעמוד בהקבלה מלאה למשנה ד.¹⁶ מכל מקום, גם אם יש במשנתנו שתי דעות ותנא קמא חולק על ר' יוסי, הוא נותר אילם באשר למצב שמאן דהוא, המקיף או הניקף, גדר את הדופן הרביעית, וממילא לא ניתן להוכיח מהי הגישה האחרת שהוא מייצג. ייתכן שהוא מקל על הניקף יותר מרבי יוסי, וסובר שהוא אינו נושא באחריות כלל למעשיו של המקיף, גם כאשר הוא מוכיח באמצעות מעשה שבנייתו של המקיף מועילה לו. מנגד, ייתכן שהוא מחמיר עליו יותר, וסובר שהוא מחויב לשלם אף במקרה שלא נקף אצבע, והמקיף הוא זה שגדר את כל ארבע הרוחות. הבבלי, כפי שנראה מיד, מצדד באפשרות השנייה, אך אפשרות זו אינה מוכחת כלל מתוך המשנה.

במשניות הללו, אפוא, נאמר בקול צלול שאין שותפות הבאה לו לאדם בעל כורחו, ואדם אינו מחויב להשתתף בהוצאות שיזם שכנו. כך עולה מפ"א מ"ד ומשיטת ר' יוסי בפ"א מ"ג. גם אם ישנה שיטה תנאית אחרת – היא אינה מוצגת במפורש.

ג. שיטת הבבלי

מתניתין 'המקיף את חברו' וכו'. איתמר, רב הונא אמר: 'הכל' – לפי מה שגדר, וחייא בר רב אמר: דמי קנים בזול.

תנן 'המקיף את חברו משלש רוחותיו, גדר את הראשונה ואת השנייה ואת השלישית אין מחייבין אותו' – הא רביעית מחייבין אותו.

אימא סופא 'רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית – מגלגלין עליו את הכל'.

בשלמא לרב הונא הינו דאיכא בין תנא קמא לרבי יוסי, דתנא קמא סבר דמי קנים בזול – אין, מה שגדר – לא, ור' יוסי סבר הכל לפי מה שגדר, אלא לחייא בר רב מאי איכא בין תנא קמא לר' יוסי?

איכא ביניהו דמי קנים בזול: דתנא קמא סבר אגר נטורא [= שכר שמירה] – אין, דמי קנים בזול – לא, ור' יוסי סבר דמי קנים בזול.

ואיבעית אימא, ראשונה שנייה ושלישית איכא ביניהו: דתנא קמא סבר דרביעית הוא דיהיב ליה, דראשונה שנייה ושלישית – לא יהיב ליה, ור' יוסי סבר דראשונה שנייה ושלישית נמי יהיב ליה.

15. אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל, הערה 1), עמ' 720. באשר לצירופים "אמר ר' פלוני" ו"ר' פלוני אמר" הבאים באמצע משנה אך אינם מורים על מחלוקת ראו אפשטיין, שם, עמ' 612, 1133-1141.

16. וראו: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל, הערה 1), עמ' 143-144; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (לעיל, הערה 1), עמ' 201-202; סבתו (לעיל, הערה 4) עמ' 202-203.

ואיבעית אימא, ניקף ומקיף איכא ביניהו: דתנא קמא סבר לא שנא ניקף ולא שנא מקיף, אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל, ורבי יוסי סבר טעמא דעמד ניקף - מגלגלין עליו את הכל, אבל מקיף - אין נותן לו אלא דמי רביעית¹⁷ (בבא בתרא דע"ב).

הסוגיה פותחת במחלוקת אמוראים באשר למילה "הכל" בדברי רבי יוסי "מגלגלין עליו את הכל". רב הונא טוען ש"הכל" משמעו שהניקף צריך להשתתף בהוצאות הגידור לפי חומר הגלם שבו נעשה גידור זה. לעומתו, חייא בר רב טוען שהניקף צריך לשלם רק את חלקו בדמי קנים בזול, אף אם המקיף השתמש לצורך הגידור בחומרים יקרים יותר. בשלב הבא הבבלי מסיק מחלקה הראשון של המשנה שהניקף חייב להשתתף בעלויות הקמת הגדר גם במקרה שהמקיף הוא זה שגדר גם את הרוח הרביעית. לאחר מכן, הסוגיה פונה לברר במה נחלקו ת"ק ורבי יוסי לפי רב הונא ולפי חייא בר רב. דיון זה מבוסס על ההנחה שבמשנה מופיעות דעות של שני תנאים חלוקים: ת"ק ור' יוסי, וכן הדיון מבוסס על הדיוק שנעשה קודם, ולפיו לשיטת ת"ק הניקף חייב להשתתף בעלות הקדמת הגדר כאשר המקיף גדר ארבע דפנות. בתחילה נאמר שלפי שיטת רב הונא מחלוקת ת"ק ורבי יוסי ברורה - לפי ת"ק משלם רק דמי קנים בזול, ולפי רבי יוסי משלם לפי מה שגדר. ברם, לפי שיטת חייא בר רב, שאפילו לרבי יוסי משלם רק דמי קנים בזול, צריך להסביר מה סובר ת"ק. כאן מוצעים שלושה הסברים למחלוקת ת"ק ורבי יוסי. לפי ההסבר הראשון בעוד רבי יוסי סובר שמשלם דמי קנים בזול, ת"ק סובר שמשלם רק דמי שמירה. לפי ההסבר השני ר' יוסי סובר שמשתתף בעלות הקמת הגדר של כל ארבע הרוחות, ואילו לפי ת"ק משתתף רק בעלות הקמתה של הגדר ברוח הרביעית. לפי ההסבר השלישי, על פי נוסחו של כ"י פריז 1337 שבו השתמשנו להצגת הסוגיה, דווקא רבי יוסי מקל יותר וסובר שרק אם הניקף עצמו גדר את הרוח הרביעית מחייבים אותו להשתתף בעלות ההקמה של הגדר לכל ארבע הרוחות, אך אם המקיף הוא שגדר את הרוח הרביעית - הניקף מחויב להשתתף בעלות ההקמה רק של גדר זה.¹⁸ לעומת זאת, לפי ת"ק, בין שהמקיף גדר את הרוח הרביעית, בין שהניקף גדר אותה, הניקף מחויב להשתתף בעלות ההקמה של כל ארבע הדפנות. כפי שנרמז, יש חילופי נוסחאות באשר לאפשרות השלישית. ברוב עדי הנוסח של הבבלי (כ"י פריז 1337, כ"י פירנצה, כ"י וטיקן 115 וכ"י מינכן 95) הנוסח הוא כפי שהצגנו, וכך הסבר

17. הסוגיה מוצגת לפי כ"י פריז 1337, שממנו הועתקה סוגיה זו בפרויקט "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית. בהמשך נדון בחילוף נוסח משמעותי בין עד נוסח זה לעדי נוסח אחרים. עניין נוסף, שלא נדון בו במאמר, הוא שינויי נוסח באשר לפסק המופיע בתחילתה של הסוגיה בחלק מעדי הנוסח, כך למשל בדפוס וילנא: "אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה כר' יוסי, דאמר 'אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל', ל"ש עמד ניקף, ל"ש עמד מקיף". פסק זה מופיע (בנוסח מעט שונה) בכ"י פריז באמצעה של הסוגיה, לפני מעשה רוניא ורבינא. סבתו (לעיל, הערה 4) דן בהרחבה בעניין זה (עמ' 204-211), ומוכיח בצורה משכנעת שפסק זה אינו חלק מקורי מהסוגיה, ומקורו הוא בהוספותיו של הרשב"ם לרי"ף.

18. לא ברור מדוע לפי ר' יוסי הניקף מחויב במקרה זה להשתתף בעלות הקמתה של הרוח הרביעית, וזו אחת ההוכחות של סבתו למשניותה של גרסה זו. ראו: סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 200.

זה עולה בקנה אחד עם ההסבר המוצע בסוגיית בבא קמא: 'ר' יוסי אומר: אם עמד ניקף¹⁹ וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל – טעמא דגדר הניקף, הא מקיף פטור" (בבא קמא כ ע"ב). לעומת זאת בכ"י אסקוריאלי הנוסח הוא: "ניקף ומקיף איכא בינייהו, דתנא קמא סבר טעמ' דעמד ניקף דמגלגלין עליו את הכל אבל עמד מקיף אינו נותן לו אלא דמי רביעית ור' יוסי סבר לא שנא ניקף ולא שנא מקיף אם עמד וגדר מגלגלין עליו את הכל". כלומר, ת"ק הוא המקל, ולדעתו מחייבים את הניקף להשתתף בעלות ההקמה של הגדר לכל ארבע הרוחות רק אם הוא עצמו גדר את הרוח הרביעית, אך אם גודר הרוח הרביעית הוא המקיף – הניקף מחויב להשתתף בעלות ההקמה רק של גדר זו. לעומת זאת, לפי רבי יוסי הניקף מחויב להשתתף בעלות ההקמה של הגדר לכל ארבע הרוחות, גם כאשר המקיף הוא שגדר את הרוח הרביעית. בדפוסים, שתי הגרסאות הללו מוצגות זו אחר זו כשני הסברים נפרדים, ומסתבר שנוסח זה הוא הרכבה של שני הנוסחים המופיעים בכתבי היד. סבתו אימץ את שיטתו של אפשטיין והוכיח בצורה משכנעת מאוד שגרסת כ"י אסקוריאלי היא המקורית בסוגיית בבא בתרא, והנוסח של שאר כתבי היד הוא לשון מוחלפת ומתוקנת שנוצרה בהשפעת סוגיית בבא קמא.²⁰

לאחר שהסברנו את הסוגיה, נסכם מה עולה ממנה באשר לפרשנות המשנה.

1. הבבלי, הן בסוגייתנו (בבא בתרא ד ע"ב) הן בסוגיה המקבילה במסכת בבא קמא (כ ע"ב), סובר שבמשנתנו יש שני תנאים חלוקים, ת"ק ורבי יוסי, וחלק גדול מסוגיית בבא בתרא אף מוקדש לכירור במה בדיוק נחלקו. כפי שנאמר לעיל בפרק ב, הנחה זו אינה מחויבת כלל. ברם, קושי זה אינו כה משמעותי שכן אזכור שמו של תנא באמצעה של משנה בהחלט עשוי לעורר את הרושם שיש מחלוקת בינו לבין תנא אחר – תנא קמא.
2. הבבלי, בשתי הסוגיות, מסיק מחלקה הראשון של המשנה (שבה מופיעה שיטת ת"ק, לפי פרשנותו) שהניקף חייב להשתתף בעלויות הקמת הגדר גם כאשר המקיף גדר את הרוח הרביעית. אמנם במהלך סוגיית בבא בתרא מוצעים הסברים שונים לשיטת תנא קמא ופרשנויות אלו מצמצמות במידה רבה את חובת התשלום של הניקף לשיטת ת"ק, כאשר המקיף הוא זה שגדר את ארבע הרוחות, אך מכל מקום הוא חייב לשלם לכל הפחות דמי קנים בזול (לפי רב הונא), שכר שמירה (אוקימתא ראשונה לשיטת חייא בר רב) או דופן רביעית בלבד (אוקימתא שנייה ושלישית²¹ לשיטת חייא בר רב). ברם, האפשרות שהניקף פטור לחלוטין מלשלם לא עולה כלל, משום שבבסיס הדיון עומדת ההנחה ש"רביעית מחייבין אותו". דיוק זה בעייתי ביותר. הוא מבוסס, לכאורה, על דברי תנא קמא "וגדר

19. נראה ש"ניקף" היא לשון פירוש שהבבלי משלב בציטוט המשנה, כפי שטוענים כבר תוספות על אתר, ואין זו גרסה אלטרנטיבית של המשנה שעליה מבוססת סוגיית בבא קמא, וראו: סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 203. ראו גם הערה 10, לעיל.

20. סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 199–201; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (לעיל, הערה 1), עמ' 203. השוו: ווייס (לעיל, הערה 3), עמ' 291.

21. וראו את הערתו של שלמה נאה המצוטטת אצל סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 201, הערה 35.

את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו", ומהנחה שהימנעותו מלומר את החידוש הגדול יותר "ואת הרביעית אין מחייבין אותו" מלמדת על כך שבמקרה זה דווקא כן מחייבים אותו. ברם, הימנעותו של תנא קמא מלהתייחס למקרה שגדר את הרוח הרביעית נובעת מכך שבמקרה המופיע במשנה המקיף כלל אינו יכול לגדור את הרוח הרביעית. הרי הוא מקיף את הניקף רק משלוש רוחות. בהחלט ייתכן שבמקרה אחר, שדה המוקף מארבע רוחותיו, ימשיך תנא קמא לטעון "ואת הרביעית אין מחייבין אותו".²² זה קושי משמעותי ביותר, ומיד נראה שהוא משליך גם על שיטת רבי יוסי.

3. הבבלי במסכת בבא בתרא נוטה לפרש את שיטת ר' יוסי באופן מחמיר יותר מתנא קמא, ולפי ההסברים לשיטתו, העולים במהלך הסוגיה, הוא מאמץ את שיטת ת"ק שהניקף מחויב לשלם גם כאשר המקיף גדר את כל ארבע הדפנות, אלא שלפי רבי יוסי הניקף מחויב לשלם יותר ממה שמטיל עליו ת"ק. רק בסוגיית בבא קמא (ובהסבר השלישי לשיטת חייא בר רב, בעדי הנוסח שהושפעו מסוגיית בבא קמא) נאמר שלפי רבי יוסי רק אם הניקף עצמו גדר את הרביעית מחייבים אותו לשלם, הסבר העולה, כפי שראינו בפרק הקודם, מפשט המשנה. סבתו מנסה להסביר מדוע הבבלי מפרש את המשנה בניגוד לפשטה, אך הוא אינו עוסק בכל הקשאים אלא מתמקד בעניין השלישי - שיטת ר' יוסי.²³ פרשנותה המקילה של סוגיית בבא קמא לשיטת ר' יוסי אינה זוקקת הסבר, שכן, כפי שנאמר, היא מתאימה לפשט המשנה. על כן סבתו ממקד את מאמציו בתפיסתה של סוגיית בבא בתרא שר' יוסי מחמיר יותר מתנא קמא. סבתו תולה את התפיסה הזו במעשה רוניא ורבינא המופיע בהמשך הסוגיה, ויידון בהרחבה בפרק הבא. מעשה זה מסתיים באימו של רבא "ואי לא - דייננא לך כרבי יוסי ואליבא דרב הונא" (בבא בתרא ע"א), ואיום זה מלמד, לכאורה, על כך שר' יוסי מחמיר. טענה זו של סבתו אינה סבירה בעיניי.

ראשית, סוף אימו של רבא "ואי לא - דייננא לך כרבי יוסי ואליבא דרב הונא" מלמד לכאורה על כך שרבא מכיר את דברי האמוראים הקדומים הפותחים את הסוגיה, רב הונא וחייא בר רב. נקודה זו מוסכמת גם על סבתו. בדומה לכך תחילת האיום "כרבי יוסי" מלמד שרבא עצמו סבור ששיטת ר' יוסי היא הדעה המחמירה יותר. מדוע רבא סובר כך? אפשר, ולכך דעתי נוטה, כפי שיבואר להלן, שרבא הכיר לפחות חלק מהאוקימתות שהוצגו במהלך הסוגיה אשר מהן עולה שרבי יוסי מחמיר יותר. אם אכן כך הוא, היחס בין הסוגיה למעשה הפוך ממה שסבתו מציג, והמעשה מסתמך על פרשנות הבבלי לשיטת ר' יוסי. אפשר גם שרבא אינו מסתמך על הסוגיה אלא הסיק שרבי יוסי מחמיר מהמשנה עצמה, אולי מלשונו של רבי יוסי "מגלגלין עליו את הכל".²⁴ מכל מקום, גם לפי האפשרות הזאת, התפיסה, העולה במהלך הסוגיה, שרבי יוסי

22. הבעייתיות שבדיוק זה לא נעלמה מעיניו של רש"י, ובעניין זה ראו ווייס (לעיל, הערה 3), עמ' 284, הערה 21; עמ' 285, הערה 24; גלצר (לעיל, הערת הפתיחה), עמ' 75-76.

23. סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 202-204.

24. וראו סבתו (לעיל, הערה 4), עמ' 194.

מחמיר יותר, אינה צריכה להיות מבוססת על דברי רבא, אלא עשויה לנבוע, כמו שיטתו של רבא, מפרשנות עצמאית של המשנה. סבתו הבחין, כמוכן, בקושי זה, ומנסה להתמודד איתו בטענה ש"רבא נקט לשון איום כללית כדי לזרוז את רוניא להתפייס עם רבינא ואין ללמוד מכך דבר ברור על שיקוליו של רבא ועל הבנתו את דעת ר' יוסי". הסבר זה נראה דחוק עד מאוד. שנית, סבתו אינו מתמודד עם קושי משמעותי הרבה יותר – מדוע הבבלי, הן בסוגיית בבא בתרא הן בסוגיית בבא קמא, מדויק "הא רביעיית מחייבין אותו", ובכך מייחס גישה מחמירה, שאינה מחויבת המציאות, לתנא קמא. באשר לקושי זה לא ניתן לומר שהמעשה הוא שהשפיע על עקרונות היסוד של הסוגיה, וצריך למצוא הסבר אחר לנטייתו של הבבלי להחמיר על הניקף יותר ממה שעולה מהמשנה.

נראה שכאן מתגלה מגמתו של הבבלי. בעוד מהמשנה ניתן להתרשם שמערכת היחסים בין השכנים מכילה מידה רבה של ניכור, הבבלי מנסה לעצב אותה כמערכת של שותפות. על פי המשנה, אדם אינו חייב להשתתף עם שכנו בהוצאות הכרוכות ביוזמות שעתידות להועיל לשניהם, וביכולתו להתחמק משותפות במיזמי בנייה אשר מועילים לו, בטענה שההוצאה הכספית אינה לרוחו והוא היה מוכן לוותר על התועלת ולחסוך את הכסף. רק כאשר, באמצעות מעשה בדיים, הוא מנכס לעצמו את התועלת הכרוכה במעשה שכנו – מגלגלים עליו את הכול. לעומת זאת, סוגיית הבבלי מתייחסת לשכנים כאל שותפים בעל כורחם, ואינה מאפשרת לאדם להתחמק מלהשתתף ביוזמות כלכליות של שכנו. מעבר לכך שחידוש זה של הסוגיה מנוגד למה שמשתקף מן המשניות עצמן (בבא בתרא א, ג-ד), הדין המיוחד עצמו דורש הסבר – כיצד ניתן לכפות על אדם לשאת במחירם של מיזמי בנייה וולונטריים שבוצעו בידי שכנו בלי שהוא הביע הסכמה לכך? בהמשך נראה על מה נסמך הבבלי בבקשו לעצב כך את דיני שכנים, אולם קודם לכן נעיין בסופה של סוגייתנו – מעשה רוניא ורבינא.

ד. מעשה רוניא ורבינא

רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו. אמר ליה: 'הב לי מאי דגדרי', לא יהיב ליה. 'הב לי דמי קנים בזול', לא יהיב ליה. 'הב לי אגר נטירא', לא יהיב ליה.

יומא חד הוה קא גדר רוניא דיקליה. אמר ליה לאריסיה זיל איתי לי קיבורא דאהיני = אשכול של תמרים, אזל לאיתויי ליה, רמא ליה קלא, שבקיה. אמר ליה: 'גלית אדעתך דניחא לך, לא יהא אלא עיזא, ועיזא לאו אכלויי בעו'. לא אשגח ביה. אתא לקמיה דרבא. אמר ליה: 'זיל פייסיה, ואי לא – דייננא לך כרבי יוסי ואליא דרב הונא', דאמר הכל לפי מה שגדר (בבא בתרא ה ע"א).

נסביר בקצרה את המעשה המופיע כאן. שדהו של רוניא היה מוקף כולו בשדותיו של רבינא, ורבינא גדר את שדהו של רוניא מארבע רוחותיו. כל בקשותיו של רבינא מרוניא לשלם לו תמורת הגדר לא צלחו, ורוניא לא שילם: בתחילה רבינא דרש את דמי הגידור, לאחר מכן רבינא

ביקש דמי קנים בזול,²⁵ ולבסוף רבינא היה מוכן להסתפק בשכר השמירה. ברם, כל בקשותיו לא נענו. על כן, כאשר רוניא גרד את תמריו, רבינא החליט לשלוח את אריסו לקחת משרהו של רוניא אשכול תמרים ובכך להוכיח שרוניא נהנה מן הגידור. ואכן רוניא גער באריסו של רבינא, ורבינא טען שזו הראיה שהוא נהנה. אף על פי כן רוניא התמיד בסירובו לשלם. רק בשלב זה פנה רבינא²⁶ לבית דינו של רבא לקבל סעד משפטי. רבא לא פסק, אלא ניסה לשכנע את רוניא לשלם סכום שיפייס את רבינא. את ההצעה הזאת רבא גיבה באיום שחוסר ציות יוביל אותו לפסיקת הלכה מחמירה - כרבי יוסי לפי פירושו של רב הונא, כלומר שותפות מלאה בכל הוצאותיו של רבינא לפי מה שגדר.²⁷

פסיקת ההלכה בסיפור זה מעוררת תמיהה משולשת:

1. הססנותו של רבינא - אם רבינא משוכנע שרוניא צריך להשתתף בהוצאות הגידור באופן כלשהו מדוע הוא לא תבע אותו בבית הדין כבר בתחילת העניין? וכן, מדוע כל כך חשוב לרבינא להוכיח שרוניא נהנה מהגדר?
2. יראת ההוראה של רבא - מדוע רבא נמנע מלפסוק אלא מעדיף לשכנע את רוניא לפייס את רבינא ולשלם לו סכום מועט?
3. האיום של רבא - מדוע רבא מאיים על רוניא שהוא יפסוק כרבי יוסי לפי פירושו של רב הונא? אם זה אכן הדין - רבא צריך לפסוק כך, ואם הדין אינו כרבי יוסי לפי פירושו של רב הונא - כיצד רבא מאיים לפסוק שלא כדין?²⁸

נראה שהמפתח להבנת המעשה הוא ההבנה שהמעשה מאוחר לסוגיה, ובמהלך המעשה מתגלה קושי לאמץ למעשה את חידושו ההלכתי של הבבלי. פרנקל ווימפיהימר כבר עסקו בהרחבה במתח שבין החוק לסיפור בספרות חז"ל,²⁹ אולם במקרה זה ייתכן שהחידוש ההלכתי הגדול שהבבלי

25. אפשר שכפי שרבא הכיר את דברי רב הונא, גם רבינא הכיר את דברי חייא בר רב, ועליהם הוא מבסס את תביעתו לדמי קנים בזול. עוד נשוב לעניין זה בפרק ה.
26. במעשה לא נאמר במפורש מי הוא שפנה לבית הדין ("אתא לקמיה"), אך לרוניא לא הייתה שום סיבה לעשות זאת.
27. נראה ש"דאמר הכל לפי מה שגדר" היא לשון פירוש שהסוגיה מוסיפה על דברי רבא, ואכן מילים אלו אינן מופיעות בכ"ו וטיקן 115 ובדפוסים. אולם גם כך דברי רבא מוכיחים שהוא מודע לכך שהן רבי יוסי הן רב הונא מחמירים יותר, וראו מה שנאמר בסוף פרק ג.
28. ניתן לכאורה לומר שרבא לא רצה להחמיר על רוניא יותר מדרישתו של רבינא אשר כבר הסכים להתפייס, ובכך לענות על שני הקשיים הללו (וראו תוד"ה "ואי לא"). ברם, נכונות של אדם להתפייס כדי להימנע מלהגיע לבית דין אינה אמורה לעמוד לרעתו כאשר כבר הגיע לבית דין מתוך חוסר ברירה. יותר מכך, גישה זו מותירה את החוטא נשכר, וגרירת הרגליים של רוניא תועיל לו להפחית את הסכום שהוא נדרש לשלם. נראה, אפוא, שבעניין הלכתי חלוט הגעתו של סרבן התשלום לבית הדין צריכה להוביל לחיובו בתשלום הראוי על פי דין, ולא לסבב נוסף של ניסיונות פשרה ופיוס.
29. 'פרנקל, 'האגדה במשנה', מחקרי תלמוד ג, תשס"ה, עמ' 655-683; B. S. Wimpfheimer, *Narrating the Law*, Philadelphia 2011. ראו גם: ד' סבתו, 'הלכה ואגדה במשנה', נטועים יח, תשע"ג, עמ' 39-68.

מבקש לכוונן מוסיף עוד על הפער הרגיל שבין שני התחומים הללו. ההלכה התיאורטית, העולה מסוגיית הבבלי, אכן מחמירה על הניקף ומחייבת אותו לשלם אף אם אין הוכחה שהוא נהנה, אך היישום בפועל עורר אצל רבינא תחושת חוסר נוחות. בשל כך רבינא לא פנה לבית הדין עד שהוכיח שרוניא נהנה בפועל מהגידור. באופן דומה, רבא, אף שהוא סבור באופן תיאורטי כגישה המחמירה ביותר, העדיף לשכנע את רוניא לשלם מרצונו ולא לכפות עליו לשלם. אם כן, מעשה זה, על הקשיים שהוא מעורר, נולד בעקבות החידוש של סוגיית מקיף וניקף בבבלי, ומשקף הן את ההלכה המחמירה, הן את חוסר הנוחות שהיא מעוררת. החידוש העולה בסוגיה שלנו, הטלת חובה על אדם לשלם על מעשה שלא היה מעורב בו, עולה אף בסוגיה אחרת, ואף בסוגיה זו ישנה רתיעה מאכיפת חובת התשלום:

איתמר היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות, אמר רב: שמין לו וידו על התחונה... והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא אתמר, דההוא דאתא לקמיה דרב, אמר ליה: זיל שום ליה, אמר ליה: לא בעינא. אמר ליה: זיל שום ליה וידו על התחונה. אמר ליה: לא בעינא. לסוף חזייה דגדרה וקא מנטר לה, אמר ליה: גלית אדעתך דמינח ניחא לך זיל שום ליה וידו על העליונה (בבא מציעא קא ע"א).

סוגיה זו מציגה מקרה של אדם הנוטע את שדהו של חברו, אף שחברו לא ידע בדבר ולא גילה דעתו באשר לרצונו בנטיעות. על פי הסוגיה, רב סובר שבעל השדה צריך לשלם לנוטע סכום נמוך, "ידו על התחונה"³⁰. דין זה אינו נאמר במפורש אלא עלה מתוך מעשה שבו רב פסק כך הלכה למעשה. נראה שגם במעשה זה יש פער בין דעתו העקרונית של רב למימושה בפועל, ולמרות שהורה לבעלים לשלם הוא הניח להם להתחמק מחובה זו. רק כאשר הבעלים גילה במעשיו שיש לו הנאה ממשית מהנטיעה רב חייב אותו לשלם בפועל. במקרה זה, שלא כמו במעשה רוניא ורבינא, הדין המחודש כן נפסק בבית הדין, אך הבעייתיות ביישומו בפועל מתגלה באופן אחר - הדין שנפסק אינו נכפה על הנתבע, כל עוד הוא אינו עושה מעשה המגלה את רצונו בנטיעות החדשות.

ה. היחס בין שלוש האוקימתות המופיעות בסוגיה למעשה רוניא ורבינא

כאמור, סבתו טוען שמעשה רוניא ורבינא היווה בסיס לעריכתה של הסוגיה, ואילו לדעתי אין די במעשה כדי לפתור את הקשיים המתעוררים בסוגיה, והם מלמדים על מגמה העומדת בבסיס הסוגיה. לדעתי, אף סביר יותר לומר שהמעשה דווקא מושפע מהסוגיה ומהקושי שהיא מעוררת. מכל מקום, נותר היבט אחד של העניין הזה הדורש ביאור.

דוגמה מובהקת לקושי שבהפרכת הלכה תיאורטית מחודשת להוראה למעשה ניתן לראות באשר לדין "בעליו עמו", ובעניין זה ראו ד' סבתו, "בעליו עמו": להיווצרותה של חידה בדיני שומרים, מרחבים ג, תשע"ה, עמ' 22-49.

30. נראה שהוא מקבל את הוצאתו או את השבח, הסכום הנמוך מבין שתי האפשרויות.

סבתו, בעקבותיו של ווייס,³¹ נוטה לומר שהעובדה שהמוטיבים המצויים בסוגיה ("מה שגדר", "דמי קנים בזול" ו"אגר נטירא") מצויים גם במעשה רוניא ורבינא מלמדת אף היא שלפחות חלק מן הפסקה העוסקת בכירור המחלוקת במשנה לשיטת חייא בר רב, על שלוש האוקימתות שבה, נוצר בהשפעת המעשה. גם כאן איני נוטה לקבל את הטענה הזאת.

אכן עצם השימוש במוטיבים דומים הן בסוגיה הן במעשה בהחלט עשוי להצביע על כך שיש קשר ביניהן, אבל איננו יכולים לומר בוודאות איזה מהם קדם. מדוע לא ניתן לומר שהמעשה עוצב בהשפעת המוטיבים העולים בסוגיה? זאת ועוד, עיון מדוקדק בפסקה העוסקת בכירור המחלוקת במשנה מוכיח שגם אם נקבל את ההצעה שהמעשה השפיע על הפסקה הזו ולא להיפך, השפעתו של המעשה על עיצובה של הפסקה יכולה להיות שולית בלבד.

ראשית, הצגת השאלה כמה נחלקו רב הונא וחייא בר רב ("בשלמא לרב הונא הינו דאיכא בין תנא קמא לרבי יוסי, דתנא קמא סבר דמי קנים בזול - אין, מה שגדר - לא, ור' יוסי סבר הכל לפי מה שגדר, אלא לחייא בר רב מאי איכא בין תנא קמא לר' יוסי?") אכן כוללת מוטיבים המופיעים במעשה, "מה שגדר" ו"דמי קנים בזול", אך יש לתת את הדעת על כך שהמוטיבים הללו מופיעים כבר בדברי האמוראים הקדומים הפותחים את הסוגיה, רב הונא וחייא בר רב. יותר מכך, כפי שכבר נאמר לעיל, דברי רבא "דייננא לך כרבי יוסי ואליבא דרב הונא" מלמדים שרבא הכיר את שיטת רב הונא, ויש להניח שהוא הכיר גם את שיטת חייא בר רב.³²

שנית, מבין שלוש האוקימתות, רק האוקימתא הראשונה ("איכא ביניהו דמי קנים בזול: דתנא קמא סבר אגר נטורא - אין, דמי קנים בזול - לא, ור' יוסי סבר דמי קנים בזול") כוללת מושג המופיע במעשה, אולם האוקימתא השנייה והשלישית ("ראשונה שנייה ושלישית איכא ביניהו... ואיבעית אימא, ניקף ומקיף איכא ביניהו...") אינן כוללות מושגים המופיעים במעשה ואין שום סיבה לומר שהוא הוביל ליצירתם.

אם כן, החלק היחיד מן הפסקה העשוי להיות מושפע מהמעשה הוא האוקימתא הראשונה. מכל מקום, גם אם נאמר, בניגוד לדעתי, שגם הצגת השאלה כמה נחלקו רב הונא וחייא בר רב מושפעת ממעשה רוניא ורבינא, הסוגיה בכללותה מתקיימת היטב גם ללא שני החלקים הללו: לאחר הדיוק מהמשנה שגם לפי ת"ק חייב הניקף לשלם כאשר המקיף גדר את כל ארבע הדפנות, שואלת הסוגיה: "אימא סופא רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל". משמעות הקושיה הזו היא שמהדיוק עולה לכאורה שאין הברל בין ת"ק לר' יוסי. בשלב הבא, כדי לענות על הקושי הזה, מציעה הסוגיה את האוקימתא השנייה ואת האוקימתא השלישית בסוגיה המצויה בידינו.

עולה, אפוא, שהתפיסה שרבי יוסי מחמיר יותר מצויה כבר בחלקיה של הפסקה שאינם מבוססים בשום צורה על מעשה רוניא ורבינא, האוקימתא השנייה והשלישית, ואין כל סיבה לומר שתפיסה זו עוצבה מתוך השפעת המעשה.

31. ווייס (לעיל, הערה 3), עמ' 293 ועמ' 287, הערה 39.

32. וראו גם הערה 25.

ו. שכנות ואחריות הדדית

עתה, לאחר שעמדנו על הקשיים שמעוררת שיטת הבבלי, נציע על מה נסמך הבבלי בבקשו לעצב את דיני שכנים באופן הממעיט ניכור. דומני שניצנים למגמה כזו ניתן למצוא כבר במשנה: 1. "כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר... כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתים ובריה..." (בבא בתרא פ"א מ"ה). המשנה מלמדת שכל אחד מתושבי החצר נושא באחריות לבניית בית שער ודלת לחצר, ואינו יכול להתחמק בטענה שהוא אינו מרגיש צורך בכך. כך גם כל אחד מתושבי העיר מחויב להשתתף בעול הכספי של בניית החומות, הדלתיים והבריה, ואין ביכולתו לומר שהוא מוכן לחיות בעיר שאינה מוגנת באמצעים הללו. אם כן, אדם הופך בעל כורחו לשותף של שאר תושבי העיר או החצר, ואינו יכול להתנער מהאחריות ששותפות זו מטילה עליו.

2. "שותפים שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים את הכותל באמצע... לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים שלשניהם" (בבא בתרא פ"א מ"א). הלכה זו נוהגת אף בגינה: "וכן בגנה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו" (בבא בתרא פ"א מ"ב). הניסיון של שותפים להיפרד זה מזה צולח רק באופן חלקי, כיוון שהם נשארים שותפים בעל כורחם במיזם בנייה מחויב על פי דין: הם מחויבים לבנות יחדיו כותל משותף. כותל זה, בעודו עומד, שייך לשניהם בשותפות, ומתחתיו טמונה רצועת קרקע דקה אשר ממשיכה להשתייך לשניהם. רצונם של שותפים להפוך לשכנים בלבד עולה בידם, אפוא, רק באופן חלקי, והם הופכים לשכנים המקיימים ביניהם שותפות מסוימת.³³

ברם, משניות אלו מעצבות את דיני שכנים באופן מהפכני הרבה פחות מסוגיית הבבלי העוסקת בדין מקיף וניקף, שכן בשתי המשניות הללו אין מדובר בשני שכנים אקראיים. במקרה הראשון שהצגנו האדם הנתבע לשלם נמנה על קבוצת ייחוס ברורה שקשה להתכחש לקיומה ולצרכים שהיא מעוררת, חצר או עיר. רק במקרים הללו המשנה הופכת אותו לשותף בעל כורחו. במקרה השני – אין אלו שכנים אקראיים אלא שותפים, ומצבם זה משליך הן על רצונם להיפרד הן על היחסים ביניהם לאחר הפרדה. לעומת זאת, כפי שראינו למעלה, משניות ג-ד בפרק א של מסכת בבא בתרא פטרוניות הרבה פחות באשר לשני שכנים אקראיים, ומאפשרת לאדם לגלות יחס מנוכר כלפי שכנו, ולחמוק משותפות במיזמי בנייה. דומה שחידושו של הבבלי שואב את תוקפו ממשניות אחרות במסכת בבא בתרא, שבהן ניתן למצוא הטלת אחריות הדדית זה כלפי זה גם כאשר מדובר בשני שכנים אקראיים. כך עולה לכל אורכו של הפרק השני במסכת בבא בתרא, פרק "לא יחפור". פרק זה עוסק לכאורה בנוקי שכנים, הן בחצר, הן בשדה, הן בעיר.³⁴ אולם עיון מעמיק בפרק מלמד שאין הוא עוסק בדיני נזיקין במוכנס הרגיל.

33. באשר לסוגיה זו ראו: פוקס (לעיל, הערה 7).

34. מן הכלל הזה יוצאת משנה ו העוסקת, אגב גררא, בהשבת אבדה.

נזקי ממון קשורים בטבורם אל חובת תשלום, ואכן, במשניות העוסקות בנזקי ממון המילים "משלם", "חייב" ו"פטור" שכיחות ביותר וכך גם הצירופים הנגזרים מהן "חייב לשלם" ו"פטור משלם". יותר מכך, המשנה אינה עוסקת לרוב בדרך ההתנהגות הראויה וזו עולה רק מתוך הצגת המקרים והדינים הנובעים מהם, דהיינו לא נאמר שאין לנהוג בדרך מסוימת על מנת למנוע נזק³⁵ אלא רק שמי שנוהג כך חייב לשלם.³⁶ לעומת זאת, בפרק "לא יחפור" אין כמעט התייחסות לתוצאות מעשיו של האדם ולחייב לשלם, אלא דווקא לדרך שבה ראוי לו לנקוט: "לא יחפור" (מ"א), "מרחיקין" (מ"א, מ"ה, מ"ז, מ"ח, מ"ט, מ"י, מ"א), "לא יעמיד" (מ"ב), "לא יפתח" (מ"ג), "לא יסמוך" (מ"ד), "לא יעשה" (מ"ה), "לא יטע" (מ"ב). ממילא עולה השאלה האם במקרים המפורטים בפרק ישנה חובת תשלום על נזק שנגרם כאשר לא נעשתה ההרחקה הראויה ואולי אף כאשר הרחיק כראוי. תשובה לשאלה זו מצויה לכאורה במשנה היחידה בפרק אשר עולות בה המילים "משלם" ו"פטור מלשלם":

לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית, אלא אם כן יש לו על גביו גובה ארבע אמות. היה מעמידו בעלייה, עד שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחין, ובכירה טפח. ואם הזיק משלם מה שהזיק. רבי שמעון אומר: לא נאמרו כל השיעורין האלו אלא שאם הזיק יהא פטור מלשלם (בבא בתרא פ"ב מ"ב).

לפי משנה זו נראה שכאשר לא הרחיק כראוי חייב לשלם, וגם כאשר הרחיק כראוי לא ברור שפטור מלשלם: לפי ת"ק חייב גם במקרה כזה, ורק לפי רבי שמעון - פטור. אולם, במבט שני, העובדה שהעיסוק בחובת התשלום מופיע רק במשנה זו, מלמדת, לכאורה, שדווקא במקרה

35. אמנם ישנם מקרים שבהם ההימנעות מקביעת הנורמה הראויה נובעת מכך שהמעשה שבגינו מתחייבים לשלם אירע ללא כוונה, למשל "נתן לאומנים לתקן וקילקלו חייבים לשלם" (בבא קמא פ"ט מ"ג), אך ישנה התעלמות מהנורמה הראויה אף במקרים שבהם ניתן לעסוק בה, למשל, "המוציא את תבנו ואת קשו ואת גפתו לרשות הרבים לזבלים והזוק בהן אחר חייב בניזוקו" (בבא קמא פ"ג מ"ג). האיסור להוציא תבן וקשו לרה"ר עולה רק מתוך הצגת המקרה ולא נאמר במפורש, כפי שהיה ניתן לומר: "לא יוציא אדם תבנו וקשו לרשות הרבים ואם הזוק בהן אחר חייב בניזוקו".

36. תופעה זו מתחדדת מתוך עיון בפתיחתו של הטור להלכות נזיקין: "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו... כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם" (טור ח"מ, סימן שע"ח). הטור פותח את דבריו בקביעת המעשה הראוי "אסור להזיק ממון", ורק אח"כ פונה לדון בתוצאה של מעבר על נורמה זו "כיון שמזיקו... חייב לשלם". ואכן בשל כך שבמשנה לא נאמר במפורש שאסור לגרום נזק, נצרכו ראשונים רבים להדגיש זאת במיוחד, למשל: "בהמה שהיתה רועה ופרשה ונכנסה בשדות ובכרמים אע"פ שעדיין לא הזיקה מתרין בבעליה שלשה פעמים... יש רשות לבעל השדה לשחוט אותה שחיטה כשרה... מפני שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק" (משנה תורה, הלכות נזקי ממון פ"ה ה"א). כמו כן, בראשונים ובאחרונים מתקיים דיון ער בשאלה מהו המקור לאיסור להזיק. ראו למשל: קהילות יעקב, בבא קמא, סימן א.

המופיע במשנה זו יש חובת תשלום במקרה שהזיק,³⁷ לעומת זאת בשאר המשניות הנידונות בפרק לא מוזכרת חובת תשלום, משום שאכן אין חובה כזו.³⁸ דומה שברוב משניות הפרק המזיק אינו חייב לשלם משום שאין מדובר בהן בנזק גמור, ובכך הן שונות ממשנה ב, שבה תנור וכיריים שלא הורחקו כראוי עלולים לגרום לשריפה.³⁹ בחלק מהמשניות הנזק הנגרם הוא זירוז אפשרי של הבלאי הטבעי, למשל: "לא יחפור אדן בור סמוך לבורו שלחבירו, ולא שיח, ולא מערה, ולא אמת המים, ולא ניברכת של כובסין, אלא אם כן הרחיק מכותלו שלחבירו שלושה טפחים וסד בסיד. מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח..." (פ"ב מ"א). בכל המקרים הללו ההבל או הלחלוחית אינם מפילים באופן ישיר ובתוך זמן קצר את בורו או כותלו של חברו, אולם הצטברותם של גורמים אלו לאורך זמן עשויה לתרום לערעור הבור או הכותל, ואפשר שתזרוז את התמוטטותם. אם כן, מדובר בנזק עקיף לכל היותר.⁴⁰ במשניות אחרות לא ניתן לדבר כלל על נזק, שכן אין בהם פגיעה ברכוש או בגוף, למשל, "חנות שבחצר יכול למחות בידו לומר לו איני יכול לישן לא מקול הנכנסין ולא מקול היוצאין" (פ"ב מ"ג); "מרחיקים את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר

37. דברי ר' שמעון "כל השיעורין האלו" מכוונים, כנראה, לכל השיעורים המופיעים במשנת תנור: ארבע אמות, שלשה טפחים וטפח. אם כוונתו היא לכל השיעורים המופיעים בפרק – מחלוקת חכמים ור"ש נוגעת לכל הפרק, וממילא ישנה חובת תשלום בכל הנזקים המפורטים בו.
38. ואכן הראב"ד טוען שבכל הדינים המוזכרים בפרק לא יחפור, למעט משנת תנור, אינו חייב לשלם אף כשלא הרחיק כראוי. שיטה זו מובאת בשמו בדינא דגרמי לרמב"ן (מהדורת מכון התלמוד הישראלי, עמ' קמד), בנימוקי יוסף (בבא בתרא, י' ע"א מדפי הרי"ף) ובטור (חור"מ, סימן קנה; מהדורת שירת דבורה, עמ' שלא). הרא"ש חולק באופן חריף על שיטתו של הראב"ד וטוען בתשובה (שו"ת הרא"ש, כלל קח, סימן י') שחייב לשלם כמעט בכל המקרים המופיעים בפרק (למעט נמיה וניפוץ כותנה) אף כשהרחיק כשיעור הראוי. שיטת ביניים מופיעה בבית הבחירה למאירי בשם "מקצת מפרשים" ולפיה פטור מלשלם כאשר הרחיק כראוי, וכאשר לא הרחיק כראוי – חייב (לפחות באופן עקרוני, וראו הערה 40, להלן). אני סבור שזו שיטתו של המאירי עצמו, ושכך סובר גם בעל העיטור (עטור סופרים, מחאה; דפוס וורשה, נג ע"ב), בניגוד לדרך שבה הוצגה שיטתו בטור. עניין זה נידון בהרחבה במאמרי: א' גלצר, 'בין דיני נזיקין לדיני שכנים – עיון בפרק "לא יחפור"', מדבריה י, תשפ"ד, עמ' 148–157.
39. וראו: ש' גליקסברג, 'בין מטריד לנזק: לאופיו של פרק ב' של מסכת בבא בתרא', *HUCA* 79, 2008, עמ' כט–מח. לדבריו (עמ' ל–לא) אפשר שאף במשנת תנור הבעיה היא בלאי מצטבר כתוצאה מחום התנור.
40. הראב"ד שהוזכר לעיל (הערה 38) טוען שנזק כזה מוגדר "גרמא". לעומתו, בעל העיטור (המוזכר אף הוא בהערה 38, לעיל) סובר שבמקרים הללו הנזק אינו ניכר, ועל כן לא ניתן בפועל לחייב בהם תשלום, אולם, אם באופן כלשהו יוכל בית הדין לזהות את הנזק – תהיה חובת תשלום במקרים הללו. בעניין זה ראו: גלצר (לעיל, הערה 38).

חמשים אמה" (פ"ב מ"ט). הכינוי הראוי לנזקים אלו, נזקי רעש ונזקי ריח, הוא "מטרד".⁴¹ על כן במקרים הללו אין נזק מובהק וממילא אין חובת פיצוי. הטענה שפרק זה אינו עוסק בדיני נזיקין אלא בדיני שכנים אף עולה מהמיקום של פרק זה במסכת נזיקין. מסכת זו על שלושים פרקים⁴² עוסקת בדיני ממונות רבים ומגוונים, ולא רק בנזקים גמורים, כפי שהיה ניתן להתרשם משמה. העיסוק בנזקים גמורים נעשה בעיקר בחלקה הראשון של מסכת נזיקין - רובה של מסכת בבא קמא.⁴³ ברם, הפרק השני של מסכת בבא בתרא נטוע בין הפרקים העוסקים בדיני קרקעות. באופן ממוקד יותר ניתן לומר שפרק זה ממוקם בתוך קבוצת משנה של שלושה פרקים העוסקים בדיני שכנים - בבא מציעא פרק י'⁴⁴, בבא בתרא פרק א'⁴⁵ ובבא בתרא פרק ב'. הפרק העשירי של מסכת בבא מציעא עוסק בעיקר בשכנות אנכית: בית ועלייה; הפרק הראשון של מסכת בבא בתרא עוסק בשכנות אופקית: חצר, גינה, שדה ועיר. אל שני הפרקים הללו מצטרף הפרק השני של מסכת בבא בתרא המלמד שהצורך להתחשב בשכן מגביל את פעילותו של אדם בתוך שטחו.⁴⁶

קיומן של מגבלות אלו אינו ברור כלל, ואכן באחת ממשניות הפרק ר' יוסי אינו מקבל את החובה להרחיק בור מאילן וטוען "זה חופר בתוך שלו וזה נוטיע בתוך שלו" (פ"ב מ"א). אף על פי כן הדעה המקובלת היא, וסביר שאף רבי יוסי מודה בכך, לפחות במידת מה,⁴⁷ שאדם

41. גליקסברג עסק בהרחבה במושג זה, וראו: גליקסברג (לעיל, הערה 39); הנ"ל, 'איכות הסביבה (אקולוגיה): הרחקת מטורדים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו; הנ"ל, 'מפגעי בעלי חיים: עיון היסטורי והלכתי', שיח השרה 4, תשס"ז.
42. ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל, הערה 1), עמ' 982-983; י' זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א, תש"ז, עמ' 70, הערה 67.
43. וראו: ווייס (לעיל, הערה 3), עמ' 4-10.
44. ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל, הערה 1), עמ' 993-994; ווייס (לעיל, הערה 3), עמ' 16-18; D. Daube, 'The Civil Law of the Mishnah: The Arrangement of the Three Gates', *Tulane Law Review* 18, 1944, pp. 352-407; י' פורסטנברג, 'מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי, תעודה לא, תשפ"א, עמ' 541-574 (ובעיקר עמ' 541).
45. ראו: פוקס (לעיל, הערה 7), עמ' 96: "ואולי מי שטבע מושג זה ביקש להעתיק את הלכות השכנים של בבא בתרא לתחום דיני הנזיקין". ראו גם: ח' סבתו, 'הלכות שכנים / היזק ראייה', מעליות ד, תשמ"ג, עמ' 4-10.
46. אף הרמב"ם מיקם את הדינים הנידונים בפרק זה בהלכות שכנים אשר בספר קניין ולא בספר נזיקין, וכך גם בטור, הסימן העוסק בהלכות הנלמדות מפרק זה (ח"מ, סימן קנה) נמצא בין הסימנים העוסקים בדיני מקרקעין ולא בין הסימנים העוסקים בדיני נזיקין (ח"מ, סימנים שעח-תכה).
47. רבי יוסי חולק במפורש על חובת ההרחקה רק בשתי משניות: בבא בתרא פ"ב מ"י; פ"ב מ"א (וראו גם תוספתא בבא בתרא פ"א ה"ט; פ"א ה"ב). על כן נראה לכאורה שהוא מודה בשאר הדינים המוזכרים בפרק. ואכן בבבלי נאמר שרבי יוסי אינו מתיר כל פעילות שהיא בשטחו של אדם - "מודי רבי יוסי בגיריה דיליה" (בבא מציעא ק"ז ע"א; בבא בתרא כ"ב ע"ב; כה ע"ב). הדעה המקובלת בקרב הראשונים היא שרוב המקרים הנידונים בפרק "לא יחפור" מוגדרים כ"גירי דיליה" (והשוו לדברי רש"י, בבא בתרא

אינו יכול להתנכר לשכנו ולנצל את שטחו ללא מגבלות, אלא נאלץ להתחשב בשכנו ולהימנע מפעולות מסוימות שעשויות להפריע לשכנו. אמנם משניות אלו אינן הופכות את השכנים לשותפים, אך הן מצביעות על כך שלפי המשנה גם שכנים אקראיים אינם יכולים להתנכר זה לזה, ויש להם אחריות זה כלפי זה. דומה שתפיסה זו עשויה לתרום לפיתוח המגמה העומדת בבסיס חידושו של הבבלי בסוגיית מקיף וניקף.

אם כן, מהמשנה משתקפת מודעת לכך ששכנות מייצרת אתגר גדול, שכן הנוכחות הקבועה זה ליד זה מולידה חיכוכים רבים, אך מערכת היחסים המשותפת לא הוסדרה באמצעות חוזה, כפי שנהוג לעשות בדיני עבודה, בדיני שמירה ובדיני קניין. ראינו שלוש דרכים המסדירות חלק מהחיכוכים האפשריים.

1. מגורים משותפים של קבוצה באזור מוגדר מולידים לעיתים צורך בהשקעה כספית לתועלת כל הקבוצה, אלא שחלק מחברי הקבוצה עשויים לנסות להתחמק מלהשתתף בהוצאה זו במגוון תירוצים ואמתלות. התמשכות של מצב מעין זה תוביל לשיתוק הקבוצה ולבלימת כל ניסיון למיזמים משותפים ונחוצים. על כן, המשנה מאפשרת לתושבי העיר או לתושבי החצר לכפות על כל פרט ופרט בקבוצה לשאת בעול הכלכלי הכרוך במיזמי בנייה בסיסיים ושכיחים: בית שער, דלת, חומה, דלתיים ובריח.

2. פירוקה של שותפות בחצר או בגינה מולידה מצב שבו השטח שהפסיק להיות משותף אינו מופרד כיאות. חוסר הפרדה זה עלול להוביל להיזק ראייה, כפי שעולה מן הבבלי, או להיות בסיס פורה להשגת גבול ולוויכוחים היכן עובר הגבול. על כן, מוטלת על השכנים החובה לשאת יחדיו בעול המשותף: לבנות יחדיו כותל, וממילא לחלוק את הבעלות עליו.

3. כל פעילות של אדם בשטחו עלולה להסב לשכנו חוסר נעימות, מטרה, ואף "אבק נזק", אולם לא ניתן לאסור על אדם לנצל את שטחו לצרכיו. על כן, המשנה מנסה להסדיר את היחסים הללו ומגדירה מה מותר לאדם לעשות בשטחו ומה הן הפעולות המוטלות עליו על מנת להקטין את הפגיעה בשכנו ככל שניתן.

אם כן, כבר במשנה ניתן למצוא ניצנים לתפיסת האחריות המופיעה בבבלי, אלא שהבבלי התקדם שלב נוסף באקלים ההלכתי הקיים. המשנה מכוננת שותפות כפויה על קבוצת שכנים המשתייכים לקבוצת ייחוס ברורה או שהיו שותפים בעבר, ומטילה על שכנים אחריות מוגברת לנזקים עקיפים ולמטרד. הבבלי ממשיך את הכיוון ההלכתי הזה ומייצר שותפות כפויה בין שני שכנים שאינם שייכים לקבוצת ייחוס ברורה.⁴⁸ שותפות זו מטילה עליהם את החובה לשאת

כב ע"ב, ד"ה "לימא"). בעניין זה ראו בהרחבה, גליקסברג (לעיל, הערה 39), עמ' לב-מח. על כן פנים, שיטת רבי יוסי באשר לנזקי שכנים עוד דורשת בירור ופיתוח, ואפשר שהיא עולה בקנה אחד עם שיטתו המוצגת במשנתנו.

48. ייתכן שגישה זו של הבבלי מוצאת ביטוי אף בסוגיה הפותחת את הפרק העשירי של מסכת בבא מציעא. סוגיה זו דנה במשנה: "הבית והעליה של שנים שנפלו - שניהם חולקים בעצים ובאבנים ובעפר. רואין אלו אבנים ראויות להישתבר" (בבא מציעא פ"י מ"א). הבבלי מברר מדוע המשנה אינה מתחשבת

ביחד בעול הכלכלי של מיזמי בנייה התורמים לשניהם, אף שמיזמים אלו אינם מחויבים על פי דין. דומה שיש בחידוש זה של הבבלי מעין שילוב של העקרונות העולים מהמשניות שהצגנו. המקרה הראשון מלמד על מחויבות לבנייה שיש בה תועלת לכולם, המקרה השני מחדד את הצורך בשותפות סביב בניית גדר והמקרה השלישי מלמד על מחויבות בין שכנים שאינם שייכים לקבוצה מוגדרת. ערבות זו שהמשנה והבבלי, על ההבדלים ביניהם, מבקשים לכוון היא מחויבת המציאות, שכן חיי השכנים מולידים חיכוכים ואתגרים רבים, וחובה למצוא דרך להסדיר את היחסים הללו.

נראה שהבבלי מבקש למנוע מצב שבו שני שכנים הזקוקים לדבר מה יחכו שהצד השני יתייאש ויפעל לבדו למימוש צורך זה. מציאות כזאת עלולה להוביל לפגיעה ביחסי השכנות או להזנחת הצרכים המשותפים. על כן, מטיל הבבלי חובה על אדם להשתתף בעול הכספי של מיזמי הבנייה של שכנו. בשל כך שמגמה זו לא מוצגת במפורש,⁴⁹ אלא רק עולה מהפרשנות שהבבלי מציע לסוגיית מקיף וניקף, אין התייחסות גלויה לשאלה באילו הוצאות ניתן לחייב את השכן להשתתף. ניתן לשער שאין מדובר בכל הוצאה שהיא, אלא רק בהוצאות המסכות הנאה בסיסית ושווה לכל נפש, כמו גידור.⁵⁰ לא סביר שאדם יכול לחייב את שכנו בכל מיזם בנייה גרנדיוזי העשוי להועיל לשניהם באופן קלוש בלבד. למרות זאת חידושו של הבבלי אינו פשוט כלל, שכן הוא מאפשר לאדם לכפות על שכנו שותפות ביוזמה שהשכן אינו מעוניין בה או שאינו רוצה להוציא בשבילה את סכום הכסף ששכנו מוכן להוציא. ואכן כבר במהלך סוגיית בבא בתרא עולות אפשרויות המסייגות את החידוש הזה, לכל הפחות לשיטת תנא קמא. זאת ועוד, גם כאשר החידוש הזה בא לידי יישום במעשה רוניא ורבינא ניכר הקושי לפסוק לפיו הלכה למעשה.

ברשות שבה נמצאות האבנים: "ולחזי ברשותא דמאן קימא וליהוי אידך המוציא מחברו עליו הראיה" (בבא מציעא קטז ע"ב). לשאלה זו ניתנו שלושה תירוצים, ומתוכם תירוץ אחד חשוב לענייננו, התירוץ השלישי - "שותפין ככי האי גוונא לא קפדי אהרדי". תירוץ זה יוצא מנקודת הנחה ששותפים אינם מונעים זה מזה להניח חפצים בשטחם הפרטי. בשל כך חפצים שנמצאו בשטח זה אינם שייכים בהכרח לבעל השטח, וממילא לא ניתן להשתמש בכלל "המוציא מחברו עליו הראיה". יש להדגיש שהמשנה עוסקת בשכנים, אך הבבלי מכנה אותם "שותפים", ומניח שהם אינם מקפידים זה על זה ומאפשרים זה לזה להניח חפצים בשטחם הפרטי. אם כן, אף במקרה זה השכנות מייצרת מעין שותפות. וראו: ב' שוורן, 'על היווצרות 'שותפות ממילא' בין שכנים', מרחבים ד, תשע"ו, עמ' 53-70.

49. כפי שמקובל במקרים כאלה. ראו כהנא (לעיל, הערה 8), עמ' 16.
50. יש להניח שהשאלה באילו הוצאות ניתן לחייב את השכן להשתתף תלויה במציאות הריאלית ובסטנדרטים המקובלים באותה תקופה. ייתכן שבימי האמוראים נעשה מקובל יותר לגדור, ושינוי זה תורם אף הוא לגישה המבקשת לחייב את השכן בהוצאות הגידור.

ז. חתימה

במאמר זה עסקנו בסוגיית מקיף וניקף, ועמדנו על הפער בין המשנה לבין פירושה בבבלי. לפי המשנה אדם יכול להתחמק מאחריות באשר להוצאות כלכליות שיזם שכנו, אולם הבבלי מטיל עליו את האחריות להוצאות אלו ומכונן מערכת של אחריות הדדית בין שכנים. מערכת זו אינה המצאה גמורה של הבבלי, שכן ניתן למצוא לה ניצנים במשנה, אך הבבלי הקצין את הערכות ההדדית בין שכנים המופיעה במשנה. חידוש זה של הבבלי התקבל באופן מסויג כאשר הוא בא לידי מבחן מעשי. הן רבינא הן רבא הסתייגו מפסיקה מפורשת על פיו, אלא חיפשו דרך אחרת שתוביל לתוצאה הרצויה. שמא יש בכך עניין עקרוני – בעוד העולם ההלכתי התיאורטי מאפשר חידושים מופלגים, עולם המעשה שמרני יותר ואינו מוכן לכפות את החידושים הללו בדין. דוגמה אפשרית להתנהלות כזו ניתן לראות גם בדין היורד לתוך שדה חברו. מעבר לתרומה הנקודתית להבנתה של סוגיית מקיף וניקף ייתכן שיש כאן דוגמה למגמה חבויה המשפיעה על עיצובה של סוגיה – הפירוש הדחוק של הבבלי למשנת מקיף וניקף נובע ממגמה העומדת בבסיס הסוגיה, ומבקשת לכוון ערכות רבה יותר בין שכנים.

חנוך גמליאל

מחקר מקיף על תצורת השם בלשון המשנה

מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה, פרקי מבוא ותצורת שם העצם, ירושלים, כרכים א-ב, תשע"ה; כרכים ג-ד תשפ"ב

מחקר לשון חכמים ידע שינויים גדולים במהלך מאה השנים האחרונות. הוא החל את צעדיו בעבודה עם הדפוסים, ובמהרה עבר למחקר לפי כתבי היד הטובים ומסורות הלשון המהלכות בפי בני עדות שונות, בנוסף לעדים אחרים כגון לשון המגילות שנחשפו במדבר יהודה. כעת בא פרופ' משה בר-אשר, ראש המדברים בתחום זה, ומניח בפנינו מחקר מעמיק רב-ממדים בתצורת שמות העצם בלשון המשנה. בשלב ראשון יצאו לאור שני כרכים, המחזיקים ביחד מעל 1500 עמודים, והם מתארים את שמות העצם במשקלים בלא מוספיות, ולאחרונה יצאו שני הכרכים הנוספים המתארים את שמות העצם במשקלים עם מוספיות.

המבוא העיקרי לספר נמצא בכרך א', והוא מכיל שלושה פרקים: הראשון סוקר את דרך התיאור, השני דן בענייני כתיב וניקוד בכתבי היד קאופמן ופרמה, שהספר מושתת עליהם, והשלישי עוסק בקצרה בסוגיות מתורת ההגה והצורות שעולות מן העיון בתצורת השם. פרקי עיון אלה מכילים חידושים רבים ומידע מפורט, אך אין מטרתם לסכם את כל חידושיו של המחבר בחקר לשון חכמים. חלק גדול ממחקריו כבר כונסו בחיבורים אחרים, בעיקר בספר "מחקרים בלשון חכמים",¹ והמבוא הזה אינו חוזר על הנאמר שם, אלא משרטט תמונה קצרה ובהירה בתחום כתיב, ניקוד ובתחומי תורת ההגה והצורות, וכל זה בבחינת מבוא אמיתי למעיין בשמות הנידונים בספר.

עיקר הספר הוא התיאור המפורט והמדוקדק של שמות העצם למשקליהם. אין כאן אפשרות לתאר ולו במקצת את עושר הנתונים והתובנות העולות ממחקר זה, ולכן נשתדל לתת כאן תיאור קצר של המצוי בספר, וסקירה של כמה מהתובנות העולות ממחקר זה. התיאור בספר מתאפיין בבסיס נתונים רחב וייחודי, במיצוי החומר, בהיקף הכולל ובמצמום.

בסיס הנתונים – מקורות מגוונים להכרת לשון חכמים

התיאור מבוסס באופן שיטתי על כתב יד קאופמן ועל כתב יד פרמה ב לסדר טהרות (להלן: כ"י פרמה), המייצגים את הענף המערבי והענף המזרחי (בהתאמה) של הטיפוס הארץ ישראלי

1. מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, שני כרכים, ירושלים תשס"ט; כרך ג ירושלים תשע"ח; כרך ד ירושלים תשפ"ד.

של לשון חכמים, כפי שאפיין אותו בר־אשר במחקרו היסודי על הטיפוסים השונים בלשון המשנה.² לצד שני העדים האלה מובא חומר רב מכתבי יד נוספים של המשנה, בפרט כ"י פרמה א, כ"י פריז וכ"י לו, וקטעי גניזה רבים, וכן יש השוואה שיטתית עם מסורת בבל על פי מחקרו הגדול של ייבין.³ בנוסף בדק המחבר גם ממצאים מלשון בית שני כפי שהגיעו אלינו במגילות או בכתובות, חומר מגוון ממסורות העדות, ואף השווה עם הדפוסים: דפוס ראשון של המשנה (נפולי רנ"ב) וכן דפוס ליוורנו. גם עדים נוספים נבדקו כמו פירוש הגאונים לסדר טהרות, הערוך, הרמב"ם ואף גרסותיו של בעל מלאכת שלמה ועוד.

בסיס הנתונים הרחב הזה הוא חידוש בעל חשיבות רבה. בראשית המחקר של לשון חכמים נטען שיש להתבסס בעיקר על כתבי היד הטובים ולא על הדפוסים, שנחשדו בשיבוש צורתיה של לשון המשנה. יחזקאל קוטשר, שהוביל את המחקר במאה העשרים, טען שיש לבסס את המחקר על "אב־טקסט" יחיד, וזיהה את כתב יד קאופמן בתור אב־טקסט שכזה. המחקר שלפנינו בנוי על הנחת יסוד אחרת: אין לדבר על אב־טקסט אחד, או על מסורת אחת, אלא יש להכיר בכך שיש יותר ממקור מהימן אחד, ועל כן יש לבדוק מגוון מקורות מהימנים כדי לשרטט את התמונה הנכונה של דקדוק לשון חכמים.

יש כאן שינוי עקרוני, והוא מסתמך על מחקרו של בר־אשר שהראה שיש בלשון חכמים טיפוסים שונים המיוצגים בכתבי היד הטובים שהגיעו אלינו. הוא אינו מסתפק בכתבי היד הטובים, ומוסיף להם עיון מסוים גם במסורות שבעלפה, בראשן מסורת תימן הדקדקנית, וגם בדפוסים ראשונים, אשר בניגוד למה שנטען בעבר אין הם מלאים בשיבושים, וגם מהם אפשר לדלות נתונים חשובים על תצורה ולשון.⁴ הגישה הזאת היא בבחינת מהפכה בחקר לשון חכמים ובהבנה של מה שנמסר לנו במקורותיה השונים.

מיצוי מלא של החומר

אין המדובר כאן בסקירה של משקלים עם דוגמות לכל משקל, אלא בכל משקל מובאים כל השמות השייכים לו. ובכל שם עצם מוצגות כל צורותיו הדקדוקיות השונות – בנפרד ובנסמך, ביחיד וברבים ובנטייה (כמובן, אם יש כאלה במשנה) ובהדגמה רחבה יחסית, הן מכ"י קאופמן הן מכ"י פרמה. הפירוט הזה מאפשר מיצוי הדיון בכל שם לכל צורתיו, כולל מקרים רבים של שינויים בניקוד הדורשים הסבר, ועניינים אחרים, החל מבעיות כתיב וניקוד, עבור לבעיות של שינויים פונטיים וחילופי תצורה, וכלה בשאלות של גרסאות וטעויות. כך מתנהל הדיון בכל שם ושם. למעשה, הדיון בכל שם מהווה מחקר הראוי לעמוד בזכות עצמו. צירופם של כל השמות במשקל אחד נותן תמונה מרשימה של המשקל המבוססת על עובדות מוצקות.

2. שם, כרך א', עמ' 76-108.

3. 'ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה.

4. וראו בנידון את מאמרו של אריאל גבאי, 'הפועל בכינויי מושא בלשון המשנה שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים', לשוננו פו (תשפ"ד), עמ' 35-51.

היקף חסר תקדים

שני הכרכים הראשונים של הספר מתארים את המשקלים ללא מוספיות, והם מעל 150 משקלים. מספר השמות הנידונים בספר הוא מעל 2600 שמות. בשני הכרכים המתארים את המשקלים עם המוספיות כלולים עוד כ-120 משקלים, ושמות המאופיינים בסימויות מיוחדות, ובסך הכול נידונים בהם כ-850 שמות עצם. סך הכול השמות הנידונים קרוב ל-3,500, זו כמות עצומה, ובמקרה דגן הכמות הופכת לאיכות.

גם אילו היה מדובר במספר קטן של שמות עצם או כמעט משקלים, היה ערך רב למחקר. כך למשל, מחקרו החלוצי של קוטשר על משקל קטילה הראה בצורה משכנעת את עליית השימוש במשקל הזה בלשון חכמים לעומת המעט המצוי במקרא.⁵ אך קוטשר הסתפק בסקירת השמות ובהערות פה ושם, ואילו בספר שלפנינו המשקל הזה בא עם תיאור מפורט לכל שם ושם, ודיון קצר בכל שם ושם, והוא עצמו רק משקל אחד מתוך 150 משקלים בלי מוספיות. ההיקף הזה הוא המצדיק את ראיית המחקר הזה כתיאור של תורת הצורות של שם העצם. לא הערות ולא חידושים ספורים, אלא תיאור מקיף וממצה.

ואף על פי כן – מידת הצמצום

במבט ראשון קשה להבין כיצד מחקר כה מפורט וענף בנוי גם על מידת הצמצום. אולם הספר אכן נכתב בסוד הצמצום, והמעייין בו עומד על כך מייד. מכל דיון ניבטת ידיעתו המקיפה של המחבר בנושא לכל פרטיו, ושיקוליו המורכבים בכל סעיף וסעיף. בראש ויתר ביודעין על העיון הדיאכרוני בשמות הכלולים בכל משקל ובמשקלים עצמם. הדבר נעשה כדי למנוע מהחיבור "לגדול לממדים עצומים" (כלשון המחבר כרך א' עמ' 29), והוא ניכר היטב בספר. על כן עיקרו של הספר הוא תיאור סינכרוני, הן בשיטה הן בתוכן הדברים. כמו כן ויתר בראש על הפניות נרחבות למחקרים הדנים בבעיות המוזכרות בו. בכל שם יש הצגה מפורטת של צורותיו לפי העדים השונים, אך המחבר עושה מאמץ גדול להסתפק בהצגת הנתונים והבעיות העיקריות העולות מהן, ומסתפק ברמיזה קצרה למסקנות אפשריות המתבקשות מהן. ההפניות נעשות בקיצור נמרץ, בלי לחזור על הנאמר באותם מקומות. התוצאה היא שאכן התיאור הניתן בספר מתמקד בתצורת שם העצם, ולא בדיונים מחקריים המסתעפים מפרטיה, אבל יש בו הפניות קצרות למעייין הרוצה להרחיב דעתו לגבי שם עצם מסוים ובעיותיו.

בסופו של הספר באים מפתחות מפורטים, והם מאפשרים למצוא בקלות כל מילה שנידונה בספר, ל קורא: הן לחוקרי לשון המשנה, הן לסטודנטים, הן לכל אדם משכיל המעוניין לבדוק שם מן השמוכן למצוא דיונים במגוון גדול של נושאים בכל תחומי הלשון. מפתחות אלה מנגישים את הספר לכל קורא, הן לחוקרים הן לסטודנטים, הן לכל אדם משכיל המעוניין לבדוק שם מן השמות במשנה.

5. ראו: ' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' קי-קיג.

עיון במשקל אחד לדוגמה – הסגוליים

נציג פה לדוגמה עיון בקבוצת משקלים אחת, משקלי השמות הסגוליים, והיא בבחינת פרט שיוצא ללמד על הכלל כולו. זו קבוצת משקלים נפוצה מאוד בעברית לדורותיה. הדיון בשמות במשקלים אלה תופס 260 עמודים והרי הוא בבחינת ספר בפני עצמו עליהם. בסך הכול מקיפים משקלי הסגוליים 451 שמות עצם,⁶ עדות לפוריותם הרבה בעברית. מכללם כמעט 300 שמות קיימים גם בלשון המקרא. הממד הכמותי הוא גם מהותי. לשם השוואה – בדקדוקים למקרא הדיון במשקלים אלה מתפרש על כמה עמודים בלבד עם הדגמה של עשרות שמות, ובלי תיאור מפורט שלהם.⁷ ספרו של י' אבינרי על המשקלים מוקדש לסקירה של משקלי השמות, והוא אמנם רושם את השמות בכל משקל ואף מוסיף הערות קצרות לכל שם.⁸ אולם הערותיו עוסקות במגוון נושאים, ולא דווקא בפרטי התצורה, ועיקר עניינו הוא בלשון המקרא ולא בלשון המשנה. ההבדל המכריע בין התיאור שלו לתיאור שבספר לפנינו הוא שאבינרי נשען על מילונים וספרי דקדוק, ושואף להכריע מהי הצורה הראויה "הנכונה". אין אצלו כלל הישענות על עדי הנוסח, ועל כן אין בכך תיאור, ולו תיאור כללי, של תצורת השם בלשון המשנה כפי שהגיעה אלינו. ואילו כאן באים הנתונים המדויקים, והם מוצגים בפירוט ובאופן מקיף על פי עדי הנוסח הטובים, דבר שהופך את הדיון לדיון אמין, מעמיק ויסודי.

שיטת התיאור היא סינכרונית, וזו אחת הנקודות המרכזיות המייחדות את החיבור שלפנינו. עולמם של חז"ל עמד בצילו (אולי מוטב לומר: לאורו) של המקרא, והעוסק בלשון המשנה ניצב דרך קבע בפני השאלה מה בין התופעות שהוא דן בהן בלשון המשנה לקודמותיהן שבלשון המקרא. הדבר ניכר בכל תחומי הלשון, ובוודאי כאשר עוסקים בתצורת שמות העצם, שהרי המורפולוגיה היא עמוד השדרה של כל לשון באשר היא. בר-אשר החליט לערוך את המיון למשקלים על פי הבוחן הסינכרוני – מה משתקף בלשון המשנה לפי העדים שבידינו, ואת ההיבט הדיאכרוני השאיר למחקרים אחרים. לפיכך גם המיון למשקלים וגם הדיון המפורט בכל שם מתמקד בנתונים הקיימים בלשון המשנה. אולם כדי לאפשר למעיין לעמוד על הזיקה ללשון המקרא, הוא מעיר בקיצור נמרץ על זיקה זו בדיון המפורט בכל שם, וכן בסיכום כל פרק. הערות אלה חשובות ביותר, מפני שהן מאפשרות למעיין ללמוד על תהליכים פונטיים שחלו בלשון המשנה ועל תופעות בתחום התצורה.

לפרקים של משקלי הסגוליים מקדים המחבר סקירה כללית קצרה ותמציתית. הוא מסביר את סדר הצגת המשקלים, ועומד על מאפיין מרכזי שלהם. המאפיין הזה הוא ריבוי חילופים בין משקל פֶּעַל (סגול בעיצור הראשון) ובין משקל פֶּעַל (צירי בעיצור הראשון). החילוף הזה הוא גם בתוך מסורתו של כל כתב יד וגם בין שניהם. עצם החילוף מוכר כבר במקרא בנוסח טבריה וכן

6. ולא 448 כמו שכתוב בסיכום. בפרק כה יש 54 שמות ולא 51 ככתוב בסיכום בעמ' 1503.

7. ראו Gesenius' *Hebrew Grammar*², E Kautzsch (ed.), revised by A. E. Cowley, Oxford 1910, pp. 228–230; P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*³, Roma 2006, pp. 221–226.

8. י' אבינרי, היכל המשקלים, תל-אביב תשל"ו.

בנוסח בכל. אלא שבלשון המקרא הועלתה הסברה שהחילוף תלוי במעמד התחבירי – הקשר או הפסק, ואילו בלשון המשנה הנתונים מלמדים שמדובר בחילוף מורפולוגי בין שני משקלים. אחרי הסקירה הכללית מתחיל התיאור המפורט של כל משקל ומשקל. בכל משקל באות הערות מקדימות כלליות בראשו, בדרך כלל רק מה שהכרחי להבנת מה שנכלל באותו משקל ומדוע. אחר כך באים הממצאים – הצגה כוללת של כל השמות במשקל בכ"י קאופמן, בכ"י פרמה, וסיכום כולל משווה בין שני כתבי היד באשר לשמות המשותפים ושאינם משותפים. כל שם שאינו במקרא מסומן, ושמות שהקורא עשוי להתקשות בידעת משמעם מובא בצד הסבר מילוני קצרצר.

לאחר מכן בא התיאור המפורט: כל שם מוצג שוב לפי צורותיו הדקדוקיות בכל אחד מכתבי היד, וכן מוצג מספר המופעים הכולל שלו בכל כתב יד. המובאות הן כפי שהן בכתב היד, כולל הסתירות בין הנקדן לסופר, התיקונים, השינויים והספקות.

בסוף הפרק בא סעיף של השוואה בין לשון מקרא ולשון חכמים מבחינה מילונית – כמה מן השמות קיימים כבר במקרא, כמה אינם במקרא, וכמה מהם נמצאים במשנה אך ורק בזיקה למקרא או בהשראה שלו. למשל השם בְּדָק בא במשנה רק בצירוף בְּדָק הבית, והוא צירוף השאול מן המקרא. השם גְּרָשׁ/גְּרָס בא פעם אחת, בהשראה של הפסוק גְּרָשׁ כְּרַמֶּל (ויקרא ב', יד). לכן אפשר לומר ששמות אלה אינם מילים שימושיות בלשון המשנה, אלא מונחים ששימשו בזיקה למקרא. דוגמה מעניינת היא שם העצם קִיר: השימוש בו במשנה מוגבל לצירופים שיש בהם זיקה למקרא ולשונו, בה בשעה שבעשרות מקומות אחרים משמשת החלופה פְּתָל, שעיקרה בלשון חכמים, אף שהיא נזכרת פעם אחת במקרא (שיר השירים ב', ט). תשומת לב מיוחדת מוקדשת לשמות שעולים כבר במקורות חיצוניים למשנה כגון השם סֶדֶק הנזכר במגילת הנחושות. בסיום הפרק בא מיון השמות במשקל הזה למשמעיהם.

בשמות רבים קשה לדעת כיצד למיין אותם למשקלים השונים, לפי תנועת ההברה הראשונה בנטייה (חיריק, פתח וכו'), והמחבר משתף אותנו בהתלבטויותיו ובהכרעותיו. לדוגמה השם גָּשֶׁר מופיע במשנה רק בריבוי, ושיוכו למשקל פְּעַל הנוטה בחיריק הוא הצעה, המבוססת על ארמית בכלית ועל המקבילה הערבית. השם חָלְשִׁים (= גורלות) אין לו צורת יחיד במשנה. המחבר מציע לכוללו אף הוא בצורת יחיד חָלַשׁ, על פי מובאות מלשון הפיוט, למרות שיש גם צורות אחרות לשם זה בפיוטים. הלבטים במיון השמות רבים הם, והמחבר ראוי לשבח שלא נתן לספקות ולחששות למנוע את התיאור והדיון, והכריע במקומות רבים, בהירות ומתוך שיקול דעת מעמיק. כך יצר תמונה מקיפה של המשקלים, תוך שהוא מאפשר למעיין לבחון את הצעותיו במקרים המסופקים ולשקול מה נראה בעיניו.

בדיון בשם הרגיל פְּכַשׁ מעיר המחבר שהופעותיו קשורות בפסוקי מקרא, וזו נקודה הקשורה לשימוש המילוני. לצד זה בא דיון ארוך בגרסה תמוהה במשנה במנחות (יג, ט), שם גורס כ"י קאופמן כיס במקום כבש. בהערות דן המחבר בגרסה זו, ומעלה שיקולים של גרסה לצד שיקולים

9. ראו מאמרו של י' בן-דוד, 'משקל פעל/פעל', לשוננו מזו (תשמ"ג), עמ' 232–247.

לשוניים כגון חילופי ש/ס, תוך בדיקת מקורות מקבילים ושיקולי גלגולי נוסחים. בערך שָׁרף דן המחבר בהרחבה בחילופי ש/ס, ומוסיף נתונים רבים מן המסורות שבעל פה הן לגבי המשקל הן לגבי העיצור הראשון, שבחלק מהמסורות הוא שי"ן ימנית.

חוסר האחידות במקורות יצר בעיה יסודית של הכרעה באיזה משקל מדובר. פעמים שמעדיף המחבר לסווג את השם בשני משקלים על פי ניקודיו השונים, כגון בשם קבע, המופיע הן בסגוליים בצורה קָבַע הן במשקל פֶּעַל בניקוד קָבַע. אולם כדי למנוע כפילות, בא פירוט הצורות לפי עדי הנוסח והדיון רק במקום אחד, במקרה הזה בפרק על הסגוליים (כרך א עמ' 525-526). ופעמים שהמחבר משבץ אותו במקום אחד, ומציין שיש אפשרות לשבצו גם במשקל אחר. כך הוא בשם קָלַח, המסווג בשמות בסגול בהברה הראשונה, אך כתיבים בכ"י קאופמן מסוג קולחים ודומיהם בכתב יד פרמה א' ולו משקפים שם בחולם בהברה הראשונה, וכך גם מעיד נוסח בבל. במקרה זה מסתפק בר-אשר בציון הנתונים ואינו רושם את השם בשני המקומות.

לפעמים לא ברורה הכרעתו של המחבר לגבי זיקה אפשרית בין שני שמות אם הם שתי צורות של שם אחד או לא. השם שַׁעַם מופיע פעם אחת במשנה (כלים יד, ה) והשם שָׁגַם (חולם בשי"ן) מופיע אף הוא פעם אחת במשנה (כלים י, ו). הראשון מובא במשקל פֶּעַל, לפי ניקודו, והשני במשקל פֶּעַל לפי ניקודו. אך הרמב"ם בפירושו למשנה זיהה את שניהם כשתי חלופות של אותו שם, ותרגמם באותה מילה, ואף בערוך משמע כך. במקרה זה נמנע המחבר מהפניה הרדית בין שני הערכים, ואף לא הסביר בהערות מדוע נמנע מכך.

בהערות הקצרות הנספחות לכל שם ושם עוסק בר-אשר גם בשאלות בעלות ערך כללי. לדוגמה, בשם גָּרַן (עמ' 562) הוא מביא כמה צורות ריבוי: גָּרְנוֹת, גָּרְנוֹת, גָּרְנוֹת גְּוֹרְנוֹת, ומזכיר גם את הצורות הנהוגות במקרא גָּרְנוֹת, גָּרְנוֹת. בבדיקה של עדויותיהם של כתיבי היד, מסתבר שרפוס ליוורנו גורס גָּרְנוֹת כמו כ"י קאופמן, בשונה מכ"י פרמה א' ופריס, הגורסים גָּרְנוֹת. שני כתיבי יד אלה הם מאיטליה, מהתקופה שבין כ"י קאופמן לרפוס ליוורנו. עולה כאן השאלה אם דפוס ליוורנו, שהוא עד מאוחר יחסית, משמר תופעות קדומות, או שמא הצורה אצלו מנותקת מן העדים הקדומים של המשנה. זו שאלה כללית על העדויות השונות שיש בידינו, והמחבר מעורר את תשומת לב המעיין אליה במקומות שהיא עולה. בערך פָּרִי (עמ' 623) מציין בר-אשר תופעת כתיב חריגה בסדר נזיקין, ומעלה בהערה (הערה 145) את השאלה לגבי מקורותיו של כתב יד קאופמן. גם זו שאלה עקרונית החורגת מהצגת תצורת שמות העצם, ועל כן השאיר אותה המחבר להערה, לעורר את המעיין.

לעיתים עולים נושאים כלליים תוך כדי תיאור השמות, ובר-אשר נדרש להם בקצרה. כך הוא לגבי צורות ההפסק במשקלי פעי. הוא עומד על העניין בסקירה המקדימה את פירוט השמות, תוך הפניה למחקרו המפורט בנושא.¹⁰ במהלך התיאור השוטף הוא מציג בכל שם ושם את נתוני ההטעמה מכ"י פרמה, כדי לאפשר למעיין לראות את פרטי התצורה בהתאמה לטעמים. בסיכום הפרק בא סיכום קצר של היחס בין תצורת השמות במשקל זה במשנה לעומת המקרא.

10. ראו בר-אשר (לעיל, הערה 1), כרך ב, עמ' 28-70.

גם תחום הסמנטיקה והמילון יוצא נשכר מן העיון בספר. פעמים רבות עוסק המחבר אגב הילוכו בגלגולי משמעות, ובפרט ביחס בין המשמעות במקרא למשמעות בלשון חכמים. כך למשל בשם קרן מבחין המחבר בין המשמעות של עצם על ראש בעלי חיים, שהיא מן המקרא, ובין המשמעות של קרן (= הסכום העיקרי) שאינה קשורה אליה. מדובר בהומונימיה, ובהערות מפנה אותנו בר-אשר למילון בן-יהודה ולמקור להומונימיה. בשם שֶלַח (עמ' 486) מבחין בר-אשר בין משמעותו כעור של בהמה ובין משמעותו כחרב, ומתבסס גם על הניקוד השונה בנטייה (פתח לעומת חיריק) המתועד בספרות הפיוט, בניגוד לבן-יהודה ולייבין שרואים בשניהם שם אחד שיש בו פוליסמיה.

סקרנו כאן מקצת ממה שיש בעיון בקבוצת משקלים אחת, וכך הם פני הדברים גם במשקלים האחרים. להלן נעלה כמה מן התוכנות והשאלות הכלליות העולות מן העיון בממצאים בחיבור המקיף הזה.

מהו שם עברי?

הספר בא לתאר את שמות העצם העבריים שבמשנה, לא את הלועזיים. אולם הגבול בין שם עברי לשם שאינו עברי אינו חד וברור. תיאור סינכרוני אינו שואל מה מקור המילה, האם בעברית העתיקה או שמה חדר לעברית משפה אחרת. כידוע, חלק נכבד מאוצר המילים בלשון חכמים חדר מארמית, ולעיתים מאכדית בתיווך הארמית.¹¹ הדיון הדיאכרוני בשאלה זו מעניין, אך לא מעניינו של התיאור כאן. לכאורה כל שם המשמש במשנה מעיד על קליטתו בעברית, והרי הוא אמור להיכלל בתיאור. אלא שהמחקר הזה עוסק בתורת הצורות, ותיאור מורפולוגי מתאים לשמות שמתנהגים כשמות עבריים, גם אם מקורם ההיסטורי בארמית או באכדית. השאלה מתעוררת בעיקר לגבי שמות שמקורם לא-שמי, כגון אלה שנקלטו מן היוונית. רבים מהם מתנהגים כשמות זרים השאולים בשפה, ואין טעם לדון בהם במחקר זה. בר-אשר מסתפק בקביעה קצרה במבוא "שמות שאולים מארמית, מיוונית ומלטינית שנשתלבו במשקלים עבריים שולבו באופן שיטתי בתיאור המשקלים" (עמ' 12). השאלה היא איך קובעים שהם נשתלבו במשקלים עבריים? לדוגמה, המילה פִּיס מופיעה במקומה המתאים, וכמוה גם הזוג לְבַס (עמ' 306) לְפַס (עמ' 1055). אולם סְפוּג (כגון שבת כא, ג; פרה ו, ג ועוד) איננו נמצא בכרך א (אך שם הפעולה סְפוּג נמצא במקומו, עמ' 984), וכמוהו גם תִּיק (כלים טז, ז-ח) וגם נָנַס (בכורות ז, ו) אינם רִיס נמצא, אך שכנו באותה משנה (יומא ו, ה) – מִיל אינו נמצא. בכרך ד' באו השלמות, ושם נכנסו כמה משמות אלה כמו מִיל וְסְפוּג. ועדיין לא ברור מה התבחין הקובע זהות עברית. האם זו התאמה פשוטה למשקל עברי, ואז גם ננס וגם תיק מתאימים לא פחות מהאחרים שהוזכרו כאן, או שמה השתלבותו בעברית בהמשך דרכה? אפשר לציין עוד שמות רבים ממוצא לועזי

11. דיון מפורט בבעיה זו לגבי הפעלים שנתחדשו בלשון חכמים מצוי אצל מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת-גן תשמ"א, הן במבוא הן בערכים עצמם.

שלא נכללו כגון פֶּרֶסֶק (כלאים א, ג) וְתַרְמוֹס (טבול יום א, ד) ואחרים כגון אֶכְרֹב זכו להיכנס (עמ' 363). יש כאן שאלה עקרונית שהתשובה עליה דורשת הסבר מנומק, וחשוב לדעת מה התבחינים להגדרת שמות שאולים כעבריים, וממילא מה ראוי להיכלל בחיבור ומה אינו ראוי. בעיה משנית הקשורה לשאלה זו היא מה נחשב מילה הקיימת בלשון המקרא. בדיון בשם זָמַר מציין בראשון שהוא רואה אותו כמקראי משום הופעתו בארמית של המקרא (עמ' 1018 הערה 11). אבל השם קָיָם מופיע כמחודש בלשון חכמים (עמ' 1047), למרות שאף הוא בארמית של המקרא (דניאל ד', כג, ו', כז). לטעמי, עיקר הבעיה אינו בעקיבות הפנימית בהכרעה זו, אלא בעצם ההכרעה לראות בשם מן הארמית המקראית שם מקראי. בראשון הצדיק את הנוהג הזה בכך שבעיני חז"ל המקרא הוא ספר אחד.¹² כמדומני שקביעה זו מצריכה ביאור. האם ראיית המקרא כספר אחד טשטשה בעיניהם את ההבחנה בין הרכיב הארמי שבו לרכיב העברי? זאת ועוד: גם אם אפשר להוכיח שבעיני המשתמשים בלשון המשנה היו כל הצורות מן המקרא "מקראיות", עדיין עבורנו מדובר בשתי לשונות. נראה לי שציון שם עצם מסוים בתור כזה המופיע לראשונה בלשון המשנה נועד בעיקר להתייחס לרבידים שבלשון העברית. מטרת ההבחנה הזאת היא לעמוד על השינויים במילון של העברית, ולראות את הדמיון והשונויות בין שתי שכבות הלשון הללו. לעניין זה הארמית אינה עברית, גם אם היא מופיעה במקרא.

המשקלים בלשון העברית

אחת הנקודות הבולטות בספר היא בתחום המשקלים בלשון העברית. הצגת המשקלים השיטתית בספר מעלה לדיון נושאים כלליים שאינם מוגבלים דווקא ללשון המשנה. נושא אחד הוא שאלת מיון המשקלים וסיווגם. כידוע, ישנן גישות שונות באשר לספירת משקלי שם העצם בעברית. יש הממעייטים ויש המרבים. השאלה היא גם כיצד יש למיין ולסווג – האם לפי מבנה הברית, או לפי שיקולים שמתחשבים בתהליכים מורפו-פונטיים, או לפי תבחינים אחרים. החיבור שלפנינו מציג עמדה ברורה, המשתדלת לכנס משקלים יחד, בלי להעלים הבדלים הקיימים בתוך כל קבוצה. בראשון לא הביע במבוא עמדה עקרונית בשאלה של המיון והספירה, אך נראה שעמדתו קרובה לתפיסה שהציג נ' שתיל,¹³ ולפיה יש לכנס את המשקלים לקבוצות על. נושא נוסף שעולה בכירור מן המחקר הוא החילופים בין המשקלים השונים, ובלשונו של המחבר: "התופעה הבולטת ביותר בתצורת השם במשנה והניבטת גם ממסירותיהם של כ"י קאופמן ושל כ"י פרמה היא בלא ספק תופעת חילופי המשקלים. ברוב המשקלים מוצאים חילופים במשקלים אחרים" (עמ' 111). ראינו לעיל דוגמה לכך בתיאור שם העצם קבע. שאלה זו קשורה לשאלות של תהליכים פונולוגיים חשובים בעברית, ונדמה שבספר שלפנינו היא עולה במלוא עוצמתה. ש' פסברג נדרש לשאלה הזאת באופן עקרוני לגבי לשון המקרא, במאמר שהצביע על

12. ראו מ' בראשון, 'לתיאור תצורת השם בלשון המשנה', העברית סב (תשע"ד), עמ' 25.

13. נ' שתיל, 'מערכת משקלי השם בעברית בתימינו בראייה מבנית וקוגניטיבית', לשוננו סח (תשס"ו),

חילופים בין משקלים בשם העצם במקרא.¹⁴ ספרי הדקדוק למקרא רואים בכך תופעה שולית, אך הוא הציע שמדובר בתופעה רחבת היקף. הנתונים שמביא בראשון מעלים את הסוגיה הזאת מחדש, ויש לכך השלכות לא רק על לשון המשנה ומסירתה, כי אם על הבנת התופעה בלשון העברית בכלל. ההכרה שיש בעברית מילים רבות ולהן כמה משקלים משרטטת תמונה חדשה של הלשון, החל מלשון המקרא עבור דרך לשון חכמים ועד ללשון ימינו. לעניין זה יש השלכה גם לעברית החדשה, ונעיין בדוגמה אחת.

המילה **שָׁבַח** מופיעה במשנה, ואחר כך גם בלשון התפילה, וכאן אפשר ללמוד משהו על התרומה של הכרת הצורות בלשון חכמים להבנת הצורות בלשון התפילה. למילה זו שני משמעים – פאר והלל, ומשמעות זו משמשת גם בלשון התפילה, וכן הטבה ושיפור כגון "השבח לפי חשבון". בימי הביניים התגלעה מחלוקת לגבי ניקודה של המילה – האם כצורה סגולית, **שָׁבַח** או במשקל **פֶּעַל שָׁבַח**. ר' יוסף קמחי, המדקדק ופרשן המקרא, העיר שזו טעות לומר את הצורה **שָׁבַח**. המחלוקת לא שכחה, והיא ניבטת גם מסידורים בני ימינו, כאשר חלקם גורסים **שָׁבַח** – כך גם תימנים וגם סידורים אשכנזיים מסוימים, המתהדרים בכך שהם על פי נוסח הגר"א, ולעומתם רבים – אשכנזים וספרדים – גורסים **שָׁבַח** כדעתו של ר' יוסף קמחי.

והנה המילה הזאת מופיעה במשנה לא מעט. במשמעות של פאר והלל, זו שמופיעה גם בתפילה, היא מופיעה בכ"י קאופמן רק בצורה הקמוצה, **שָׁבַח**. הצורה הסגולית **שָׁבַח** מופיעה במשמעות השנייה בחלק ממסירות לשון חכמים. בראשון מפנה אותנו למחקרים שעסקו בשאלת תצורתה של מילה זו. נזכיר כאן רק שבמסורת האשכנזית המתועדת בסידורים האשכנזים מימי הביניים, וגם בשירת ספרד מצויות שתי הצורות זו לצד זו במשמעות של פאר והלל. עצם החילוף בין משקל הסגוליים למשקל **פֶּעַל** בקמץ מצוי מאוד בכל אחד מכתבי היד שהמחקר הזה מושתת עליהם כגון **פָּרַס** לעומת **פָּרַס** (כרך א' עמ' 313). מכאן עולה מסקנה פשוטה: לשון חכמים שימרה שתי צורות למילה זו, וקשה לדבר על אחת שהיא "נכונה" יותר מרעותה. מסורות התפילה של היום ממשיכות לשמר את המגוון הקדום. בימינו, ולא רק בימינו, יוצאים לאור סידורים חדשים המבטיחים לקונה שהם "מדויקים", אלא שמינוח זה מבוסס על ההנחה שיש צורה "נכונה" ואחרת "שגויה". הנתונים המוצגים במחקר הזה והמסקנות העולות מהם מטילים ספק גדול בהנחה הזאת.

יש לכך השלכות גם על הבנת לשון המקרא. הצגת הממצאים בלשון חכמים לצד הממצאים הקיימים בלשון המקרא למסורתיה – לא רק המסורת הטברנית אלא גם זו הבבלית, ולעיתים גם המסורת השומרנית – מעלה תובנות רבות ומעניינות. ובעניין שעסקנו בו כעת – ריבוי המשקלים, נביא גם דוגמה מקראית. בפרשה העוסקת במחיית עמלק, בדברים כ"ה, יט מופיע הצירוף **זכר עמלק**. פרשה זו נקראת ברוב עם בשבת שלפני חג הפורים, וקריאתה עוררה בעיה בדורות האחרונים: האם לקרוא את המילה **זָכַר** בצירי, כפי שמנוקד ברוב התנ"כים, או שמא בסגול

14. ראו: ש' פסברג, 'משקלים משלימים בעברית המקרא', לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 39-54.

זָכַר? בעיה זו הטרידה כמוכּן רק את האשכנזים, המבדילים בין צירי לסגול. כידוע רבים נוהגים לקרוא פעמיים, פעם כך ופעם כך, ויש לנוהג זה שורשים כבר בתחילת המאה התשע עשרה. בשנים האחרונות נכתבו כמה מאמרים הטוענים לפסול את הקריאה בסגול, על אף שיש תיעוד לקריאה זו כבר בימי הביניים, בטענה שהיא אינה מתאימה למה שמצוי בכתר ארם צובה.¹⁵ אולם הנתונים המופיעים במחקר הזה מלמדים על תנודתיות בין משקל פֶּעַל ובין משקל פֶּעַל, ולמעשה כבר במקרא קיימת תופעה זו. לפיכך קשה לפסול צורה כמו זכר בסגול בתור "טעות", באשר אין היא שונה מהרבה צורות אחרות במשקל הזה שעשויות לכּוּא כך או כך.

לשון חכמים והעברית החדשה

ישנם שמות מלשון חכמים שנקלטו בעברית החדשה בתצורה שונה מזו שבמקורות, ובדיון בערכים השונים מנסה המחבר למצוא מה המקור לצורה שנקלטה בעברית החדשה – האם זו מייצגת מסורת באחד מכתבי היד, אולי מסורת שבעל פה וכדומה. לדוגמה: מְזַרְן או מְזֹרֶן? מסתבר שיש דווקא צורה אחרת – מִיִּזְרֶן, בצירי במ"ם, והיא לדעתו של בר-אשר הצורה המקורית. כ"י קאופמן מנקד באופן קבוע – מִיִּזְרֶן בצירי במ"ם ובזה הוא נבדל משאר המקורות. לעומתו כתב יד פרמה מנקד מְזַרְן וכך גם עדים רבים אחרים. מניין נגזרה מילה זו החדשה בלשון חכמים? בר-אשר לומד מניקודו של כ"י קאופמן ומשמעות המילה – 'בגד או אזור שכורכים בו את חלקי המיטה', שהשורש הוא אז"ר. הצורה המקורית הייתה לדעתו מאזרן, האל"ף נאלמה, כמקובל בלשון חכמים, וכך התקבל מִיִּזְרֶן בצירי. אין לו הסבר כיצד צמחה הצורה השנייה, זו שבחיריק. לצד שתי אלה הוא מביא גם מסורת תימנית – מְזַרְן בפתח ברי"ש, ולצידה הצורה הנוהגת כיום בעברית החדשה: מְזֹרֶן בחולם מלא. צורה זו מקורה במסורת האשכנזית בקריאת המשנה, והיא מקובלת היום בעברית. הדיון הזה כורך גם דיון היסטורי אטימולוגי, וגם בירור על המסורות השונות של המילה בעדות ישראל, ואף מביא את הנוהג בעברית היום, ומפנה גם לקביעות של המזכירות המדעית של האקדמיה ללשון עברית באשר לצורה התקנית. זו דוגמה יפה להבדל שיש בין צורות כפי שהיו בלשון המשנה לפי המקורות שבידינו, לעומת הצורה המקובלת בעברית החדשה. במקומות רבים משתדל המחבר לברר מה המקור לצורה הנוהגת בעברית החדשה, האם זו המסורת האשכנזית, או שמא מקור אחר. הנתונים המובאים בספר לגבי המצוי בלשון חכמים חשובים גם לצורך קביעת התקן בלשון, כיוון שקביעותיה של האקדמיה ללשון העברית, שהמחבר היה נשיאה והוביל אותה משך שנים הרבה, קביעות אלה משתדלות להתבסס על המצוי במקורות, לצד מה שנוהג בלשון החיה. המחקר הזה מספק נתונים אמנים לגבי מילים רבות, ובכך תורם תרומה חשובה גם לדיונים בקביעת התקן וגיבושו.

15. למשל י' פנקובר, "מנהג ומסורה": זכר עמלק' בחמש או בשש נקודות', עיוני מקרא ופרשנות ד (תשנ"ז), עמ' 71-128. הוא יוצא בחריפות נגד המנהג.

טיבה של לשון חכמים

העיון במחקר המקיף הזה מוביל למסקנה שיש להסתכל על לשון חכמים באופן חדש. כבר במחקרו על הטיפוסים השונים בלשון המשנה הראה המחבר שאי אפשר לדבר על טיפוס אחד של לשון המשנה, אלא יש להכיר בכך שהיו טיפוסים שונים המשקפים מגוון לשוני שהיה קיים בעת חיותה של לשון זו.

לא תמיד אפשר להוכיח את הדברים בעזרת עדויות בנות התקופה, אך לעיתים הדבר אפשרי. למשל במילה רבון מהצירוף רבוננו של עולם (תענית פ"ג מ"ח) יש תיעוד לניקוד רבון בשורוק מתעתיקים באוונגליונים, ומאידך יש גם עדויות בנות התקופה לצורה רבון בחולם. הצורה רבון בחיריק ברי"ש, זו המקובלת בלשוננו, מקורה צורה בבליית, אך כנראה גם היא מקורה בארץ ישראל. מכאן שמשתקפות לנו צורות שונות מתקופת המשנה עצמה. שונה דינה של המילה רבון כגון בצירוף רבן גמליאל, וזו מילה נפוצה מאוד במשנה מאות פעמים. ברוב הצורות מנוקדת הבי"ת בקמץ רבון, ובמיעוטן בפתח רבון. בראש סבור שכתבי היד מעידים על צורה בקמץ, אבל בנוסח בבל יש גם ניקוד בפתח וכן במסורת תימן. הוא מקבל את דעת החוקרים הסבורים שזו צורה שפירושה 'רבנו', ולפי זה היא אמורה להינקד בפתח. 'רבן גמליאל' פירושו 'רבנו גמליאל'. את הניקוד בקמץ בכתבי היד הטובים מסביר בראש כ"שינוי שחל בתהליך המסירה של המשנה" (כרך ד עמ' 650). זו דוגמה יפה לבעיה שאנו ניצבים בפניה תמיד - כיצד נדע אם צורה מסוימת מלשון המשנה המופיעה בכתבי היד משקפת את הלשון מזמן המשנה, או שמא חלו בה שינויים בתהליך המסירה הארוך של הטקסט הזה.

המחקר מתבסס גם על כתבי היד הטובים, ומתחשב גם במסורות שבעל-פה וכן בדפוסים ראשונים, ומכלל העדים מתברר אופייה המגוון של לשון המשנה, שיש בה גיוון צורות וריבוי פנים. מסקנה זו חשובה ביותר להכרתה של לשון זו.

לקביעה זו חשיבות גדולה במישור הבלשני, אך היא מקרינה גם למישור החוק-בלשני. הכרה בטיפוסים שונים של מסירה מחייבת עיון בדרכי המסירה של הטקסטים השונים, בראש המשנה, ובשאלה אם הם מייצגים הבדלים אזוריים-גאוגרפיים, או הבדלים חברתיים, כפי שמקובל במקומות רבים כגון בלהגים של הערבית בארץ ישראל, או שמא מדובר בהבדלי זמן, בין שלבים מוקדמים או מאוחרים. הלשון יכולה לשמש כאן כלי עזר חשוב, אך היא צריכה להשתבץ בתמונה כללית שתשורטט בידי המומחים בחקר ספרות חז"ל.

לסיכום, יש לשבח את בראש שזיכה אותנו במחקר מקיף רב-ממדים על לשון המשנה. המחבר השכיל להתגבר על מכשולים רבים, אשר עלולים לרפות ידי העוסקים במלאכה, והעמיס על שכמו משימה כבדה ביותר. התוצאה מעוררת השתאות ופליאה. יש כאן דוגמה מופתית של אחריות מדעית המלווה בהזירות בהעלאת השערות, בדיוק נמרץ ומפורט בהבאת הנתונים, בדיונים קצרים המפנים את המעיין להמשך עיון, ובנכונות להכריע במקומות רבים כדי לאפשר למלאכה להגיע לידי גמר, לטובת החוקרים והמעיינים.

ניסינו להראות כאן מעט מן העושר הרב הטמון בו לחוקרי לשון המשנה. אולם יש בו גם ברכה מרובה לחוקרי הלשון העברית בכלל, הן בתחום התצורה, הן בתחום תורת ההגה, ואף

בתחום הסמנטיקה והמילונאות. המחקר המפורט הזה מעמיד בסיס איתן ועליו אפשר לבנות תיאור חדש של תורת ההגה והצורות של לשון חכמים, מפעל שהמחבר שוקד עליו בימים אלה. נאחל למחבר שישלים במהרה תיאור זה, ויאיר את עינינו בסוגיות הכוללות הרבות הנרמזות בספר הזה.

Yinon Fleishman ז"ל	Between Prague and Tzfat: Two Ashkenazic Mishna Exegetes in the Early Modern Era	311
Elyakim Krumbein	On Which Talmudic Tractates Did the Vilna Gaon Compose a Commentary?	345
Chanan Gafni	Eduyot 1, 5: A Chapter in the History of Academic Jewish Studies	359

Hazal Literature

Abraham Shammah	Development of the Gezera Shava from 'Mufnah' to 'Not Mufnah' in the Tannaitic Midrashim of Rabbi Yishmael's School	391
Tzachi Cohen	"Tavi is Not Like Other Slaves, He Was Virtuous": Raban Gamliel's Slave as the Ultimate Other	423
Yuval Fraenkel	Rabbinic Story as an Exegetical Narrative: The Story of the Ouster of Raban Gamliel in BT and its Rabbinic Sources	437
Achinoam Jacobs	The Couple from Sidon: Exploring an Aggadic Story in Its Midrashic Context	467
Noah Hacham	"He in Whose Shade We Will Live among the Nations" (Lam 4:20): On Judah The Patriarch's Political Doctrine	479
Tehila Elitzur	Gentile's Aveda in the Babylonian and Yerushalmi Talmuds	489
Aharon Glatzer	Neighborly Relations or Partnership - a New Study of the Sugya of Makif and Nikaf	515

Literary Criticism

Chanoch Gamliel	A Comprehensive Study of the Morphology of the Noun in Mishnaic Hebrew: M. Bar-Asher, Morphology of Mishanic Hebrew, Introductory Chapters and Morphology of the Noun, Jerusalem, vols. 1-2, 2015; vols. 3-4, 2022.	535
-----------------	--	-----

TABLE OF CONTENTS

Mishna Research

David Sabato	Between Redaction and Creation: Rebbi as a Redactor in the Light of Mishna Berachot 4, 5-6	11
David Fialkoff	'Khdei Nifla': a New Interpretation of the Mishnah Peah 5:1 Following the Damascus Document	25
Yair Furstenberg	Shevut, Reshut and Mitzvah and the Redaction of Tractate Betsa	43
Mayer Lichtenstein	A Proposed Solution for the Riddle of the Structure of Mishnah Sukkah Chapter 2	61
Gilad Landau	The Editing of Tractate Sotah in Light of Its Unique Aggadic Conclusion	77
Yosef Marcus	Proper Intent (Lishmah) and Improper Intent (Piggul) at Various Stages in the Offering of a Sacrifice – A Chapter in the History of Tannaitic Halakhah	107
Shlomo Walfish	'Fingerprints' of the Mishnah and Tosefta Redactors – the Attitude to the Blind	131

The Mishna's Study and Exegesis

Yehuda Brandes	Ten Qualities of the Mishnah	151
Elyashiv Cherlow	The Subdivision of Tractates Nezikin and Kelim	175
Uziel Fuchs	Study and Exegesis of the Mishnah in the Middle Ages	193
Amos Geula	The Mishnah in Byzantium	209
	Appendix: "Moses Requested that the Mishnah be in Writing" – A Renewed Study of Pesiqta Rabbati chp. 5 on the Writing of the Mishnah	286
Simcha Emanuel	New Fragments of the Writings of Rabbi Isaac ben Melchizedek of Siponto: a Responsum and Excerpt from a Commentary on Tractate Kelim	289

©

All Rights Reserved

Herzog College Press – Tevunot

Herzog College

Alon Shevut 9043300

Tel. 02-9937333

Fax 02-9932796

Email: tvunot@herzog.ac.il

ISSN 0793-078X

NETUIM

A JOURNAL FOR THE STUDY OF
TORAH SHE-BE'AL PEH

24-25
2023-2024

Herzog College Press – Tevunot